ENCICLOPEDIA CATTOLICA

XI

SCA - TER

ENCICLOPEDIA CATTOLICA

ENTE PER L'ENCICLOPEDIA CATTOLICA E PER IL LIBRO CATTOLICO
CITTÀ DEL VATICANO

La parte editoriale della Enciclopedia Cattolica è curata dalla
CASA EDITRICE G. C. SANSONI - FIRENZE

PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA

Copyright by Ente per l'Enciclopedia Cattolica
e per il Libro Cattolico, Soc. p. a.

Nihil obstat
Romae, die 30ª Julii 1953
DOMINICUS MONDRONE S.J. et HENRICUS BARAGLI S.J.
Revisores delegati

IMPRIMATUR
Ex Vicariatu Urbis die 1ª Augusti 1953
✠ ALOISIUS TRAGLIA
Archiep.us Caesarien. Vicesgerens

Stampato in Italia - Printed in Italy

L'IMPRONTA S. P. A. - VIA FAENZA, 54 - FIRENZE

COMITATO DIRETTIVO

E.mo e R.mo Signor Cardinale GIUSEPPE PIZZARDO, Vescovo Suburbicario di Albano, Prefetto della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi - *Presidente d'Onore.*

S. E. R. Mons. PIO PASCHINI, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranese, *Presidente*;

Abate ANSELMO ALBAREDA, O.S.B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana;

P. FERDINANDO ANTONELLI, O.F.M., Relatore Generale della Sezione Storica della S. Congregazione dei Riti;

Mons. PIETRO BARBIERI, Officiale della S. Congregazione della Disciplina dei Sacramenti;

P. PAOLO DEZZA, S.J., Prof. nella Pontificia Università Gregoriana;

S. E. R. Mons. ALBERTO DI JORIO, Uditore Generale della Camera Apostolica;

P. GIACOMO MARTEGANI, S.J., Direttore de « La Civiltà Cattolica »;

S. E. il Principe Don CARLO PACELLI, Consigliere Generale dello Stato della Città del Vaticano;

Abate GIUSEPPE RICCIOTTI, dei Canonici Regolari Lateranensi del S.mo Salvatore;

Dr. PAOLO CARTONI, *Segretario.*

DIRETTORE

S. E. R. Mons. Pio Paschini, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense.

VICE-DIRETTORI

P. Celestino Testore, S.J.
Redattore Capo.

Mons. Dott. A. Pietro Frutaz
Segretario Generale.

REDAZIONE

Apologetica : Mons. Antonio Piolanti, Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e di Introduzione alla Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense.

Archeologia cristiana : Prof. Enrico Josi, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana.

Arte sacra : Prof. Emilio Lavagnino, Soprintendente alle Gallerie del Lazio - Roma.

Ascetica e Mistica : Mons. Antonino Romeo, Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi.

Curia romana : Mons. Pietro Palazzini, Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense.

Diocesi : Prof. E. Josi, predetto.

Diplomazia ecclesiastica : Prof. Rodolfo Danieli, Incaricato di Storia del Diritto romano nell'Univ. di Urbino.

Diritto : Prof. R. Danieli; Mons. P. Palazzini, predetti.

Eresie : Mons. A. Piolanti, predetto.

Etnologia religiosa : Dott. Paolo Dalla Torre, conte di Sanguinetto, Membro della Direzione scientifica del Pont. Museo missionario-etnologico del Laterano e della Soc. romana di Storia patria.

Filosofia : Prof. Ugo Viglino, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide.

Folklore religioso : Dott. P. Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

Geografia : Dott. Maria Luisa Rondini.

Letteratura italiana : Dott. Enzo Navarra; Mons. Giovanni Fallani, della Segretaria di Stato.

Letterature straniere : *neolatine e nordiche* : Dott. Enzo Navarra; *slave e dell'Europa orientale* : Prof. Wolf Giusti, Ordinario di Lingua e letteratura russa nell'Univ. di Trieste.

Liturgia : Mons. Silverio Mattei, Aiutante di Studio della S. Congr. dei Riti.

Missionologia : Mons. Saverio Maria Paventi, Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide.

Musica : Mons. S. Mattei, predetto.

Ordini religiosi : Mons. S. Mattei, predetto.

Oriente cristiano : P. Ignazio Ortiz de Urbina, S.J., Rettore del Pont. Ist. Orientale.

Paleografia e diplomatica : Dott. Alessandro Pratesi, Assistente ordinario di Paleografia e diplomatica nell'Univ. di Roma.

Patrologia : Prof. Erik Peterson, Docente nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana.

Pedagogia : P. Celestino Testore, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica*.

Protestantesimo : Mons. A. Piolanti, predetto.

Questioni medico-morali : Prof. Giuseppe De Ninno, Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana.

SACRA SCRITTURA: Mons. A. Romeo, predetto.

SCIENZE: BIOLOGIA: Prof. Alberto Stefanelli, Ordinario di Istologia ed Embriologia nella Facoltà di Scienze dell'Univ. di Roma.

SCIENZE: CHIMICA, MINERALOGIA E GEOLOGIA: Prof. Francesco Toffoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Chimica farmaceutica nell'Univ. di Roma.

SCIENZE: FISICA E MATEMATICA: Dott. Aroldo de Tivoli, dell'Ist. Superiore di Sanità di Roma.

SOCIOLOGIA E CORRENTI POLITICHE: Mons. P. Palazzini, predetto.

STAMPA CATTOLICA: Prof. A. Pratesi, predetto.

STORIA DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE: Sac. Prof. Nicola Turchi, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.

STORIA ECCLESIASTICA E AGIOGRAFIA: *fino all'inizio del sec. VII*: P. Benedetto Pesci, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XV*: P. Agostino Amore, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XIX*: Prof. Massimo Petrocchi, Straordinario di Storia moderna nell'Ist. Universitario Orientale di Napoli; *fino ai nostri giorni*: Dott. P. Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

TEOLOGIA DOGMATICA E SACRAMENTARIA: Mons. A. Piolanti, predetto.

TEOLOGIA MORALE: Mons. P. Palazzini, predetto.

UNIVERSITÀ E ACCADEMIE: Prof. E. Josi, predetto.

REVISIONE ECCLESIASTICA

P. Celestino Testore, S.J.
Revisore Generale.

UFFICIO ARTISTICO

Dott. Filippo Magi, *Redattore tecnico* - Dott. Maria Donati, *Segretaria*
Dott. Wanda Casale - Dott. Riccardo Averini.

UFFICIO CARTOGRAFICO

Prof. Giuseppe Caraci, *Capo dell'Ufficio* - Dott. Mario Riccardi.

UFFICIO REVISIONE

Sac. Prof. Nicola Turchi, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Antonio Boschetto; Dott. Sergio Bosticco; Prof. Franco Costabile; Dott. Matilde Mazzolani; Prof. Sabatino Moscati; Dott. Renata Orazi Ausenda; Piero Pratesi.

SCHEDARIO

Prof. Michele Di Donato.

NOTIZIE PER L'USO DELL'ENCICLOPEDIA CATTOLICA

Schedario – Corredo cartografico – Sistema di trascrizione

Lo schedario dell'*Enc. Catt.* comprende circa 25.000 esponenti tra voci di contenuto dottrinario, speculativo, positivo e biografico. Vi sono rappresentati tutti i rami dello scibile cattolico: dalle scienze primarie come la teologia, la scritturistica, la filosofia, la storia, ecc. alle scienze ausiliarie, come la paleografia e la diplomatica. Nell'organizzazione interna dell'*Enc. Catt.* tutta la scienza cattolica è stata divisa in 40 sezioni:

Apologetica – Archeologia cristiana – Arte sacra – Ascetica e Mistica – Curia Romana – Diocesi – Diplomazia ecclesiastica – Diritto canonico – Eresie – Etnologia religiosa – Filosofia – Folklore religioso – Geografia – Letteratura italiana – Letterature straniere: neo-latine, nordiche, slave – Liturgia – Missionologia - Musica – Ordini religiosi – Oriente cristiano – Paleografia e diplomatica – Patrologia – Pedagogia – Protestantesimo – Questioni medico-morali – Sacra Scrittura – Scienze: Biologia; Chimica, Mineralogia e Geologia; Fisica e Matematica; Psicologia – Sociologia e correnti politiche – Stampa cattolica – Storia delle religioni non cristiane – Storia ecclesiastica e Agiografia antica – Storia ecclesiastica e Agiografia medievale – Storia ecclesiastica e Agiografia moderna – Storia ecclesiastica e Agiografia contemporanea – Teologia dogmatica e sacramentaria – Teologia morale – Università e Accademie.

Si è abbondato nella scelta delle scienze ausiliarie, onde dimostrare come la Chiesa faccia tesoro dei risultati raggiunti dalle più svariate discipline per dare all'esposizione della sua dottrina l'apparato scientifico capace di soddisfare le menti più adusate alla critica.

L'ordinamento delle voci è stato fatto con rigoroso criterio alfabetico. La prima parola dell'esponente, scritta in grassetto, dà, di regola, l'ordine alfabetico. Più parole scritte in grassetto si considerano come parola unica, non così quelle scritte tra parentesi o in minuscolo.

Gli omonimi sono ordinati tra loro per la seconda parte dell'esponente scritta in maiuscoletto; inoltre si osserva generalmente l'ordine che segue: prima le cose, poi i toponimi, infine i nomi di persona.

Le persone sono indicate, in genere, secondo l'uso e la notorietà; così i santi sono riportati sotto il nome di battesimo nella forma italianizzata, i papi santi sotto il loro nome di pontefici, i sovrani santi secondo le regole per il trattamento dei sovrani, i beati e i venerabili sotto il cognome o, se è il caso, sotto il nome di religione, gli antipapi sotto il loro cognome, se è conosciuto, oppure sotto il nome che hanno assunto come pontefici, inseriti nella serie dei papi omonimi.

Gli Ordini religiosi sono indicati, in genere, secondo la dizione accettata dall'Annuario Pontificio.

Gli esponenti delle voci geografiche sono trascritti secondo la grafia adottata nell'Atlante internazionale del T.C.I. al quale di regola si fa riferimento anche per i toponimi ricordati nel testo.

Il corredo cartografico comprende:

1° Carte a colori dei continenti e delle regioni di maggiore interesse dal punto di vista specifico dell'*Enc. Catt.*

Le carte dei continenti intendono raffigurare, anziché una valutazione statistica (cartogrammi), come fin qui di preferenza si è fatto, l'elaborazione geografica dei dati numerici relativi alla popolazione cattolica, mediante l'uso delle curve isometriche (carte di densità); le carte delle regioni, dove il caso lo richieda, anche la distribuzione spaziale delle gerarchie ecclesiastiche e l'entità dei diversi gruppi religiosi.

2° Carte speciali, riferite a Stati.

In queste è di regola rappresentata la ripartizione dei singoli territori in circoscrizioni ecclesiastiche, con l'aggiunta di quegli elementi di natura fisica o antropica, necessari a configurare il carattere geografico dei territori stessi.

3° Carte storiche di particolare interesse religioso o ecclesiastico, dirette a rappresentare, più che gli elementi generici di cui si è detto, quelli specifici di carattere religioso (abbazie, monasteri, conventi, santuari, ecc.).

4° Cartine di dettagli per località di particolare interesse religioso.

5° Cartine storiche, archeologiche, topografiche ecc., secondo i casi.

Per i segni convenzionali usati nelle carte geografiche, v. tavola a p. XVII.

Per le principali lingue orientali, l'*Enc. Catt.* adotta il sistema di trascrizione indicato alla tavola a p. XVIII. Le parole vengono italianizzate soltanto quando siano di uso provato e corrente. Per i nomi biblici si è seguita la grafia della Volgata, testo ufficiale della Chiesa cattolica, cui vengono giustapposte in caso di opportunità le traslitterazioni precise. La redazione ha ritenuto che fosse opportuno dare all'ebraico, che è fra le lingue orientali la fondamentale in questa enciclopedia, una traslitterazione che, mentre non diverge dai criteri relativi alle altre lingue semitiche, è più particolarmente minuziosa; e ciò si intenda in modo particolare per l'ebraico biblico.

ABBREVIAZIONI

I. — SACRA SCRITTURA

Abd. . . . . . Abdia
Act. . . . . . Atti degli Apostoli
Agg. . . . . . Aggeo
Am. . . . . . Amos
Apoc. . . . . . Apocalisse di s. Giovanni
Bar. . . . . . Baruch
Cant. . . . . . Cantico dei cantici
Col. . . . . . Colossei, Epistola ai
I, II Cor. . . . . . Corinti, Epistola I, II ai
Dan. . . . . . Daniele
Deut. . . . . . Deuteronomio
Eccle. . . . . . Ecclesiaste
Eccli. . . . . . Ecclesiastico
Eph. . . . . . Efesini, Epistola agli
Esd. . . . . . Esdra
Esth. . . . . . Ester
Ex. . . . . . Esodo
Ez. . . . . . Ezechiele
Gal. . . . . . Galati, Epistola ai
Gen. . . . . . Genesi
Hab. . . . . . Abacuc
Hebr. . . . . . Ebrei, Epistola agli
Iac. . . . . . Giacomo, Epistola di s.
Ier. . . . . . Geremia
Io. . . . . . Giovanni, Vangelo di s.
I, II, III Io. . . . . . Giovanni, Epistole di s.
Iob. . . . . . Giobbe
Ioel. . . . . . Gioele
Ion. . . . . . Giona
Ios. . . . . . Giosuè
Is. . . . . . Isaia
Iud. . . . . . Giuda, Epistola di s.
Iudc. . . . . . Giudici
Iudt. . . . . . Giuditta
Lam. . . . . . Lamentazioni di Geremia
Lc. . . . . . Luca, Vangelo di s.
Lev. . . . . . Levitico
I, II Mach. . . . . . I, II Maccabei
Mal. . . . . . Malachia
Mc. . . . . . Marco, Vangelo di s.
Mi. . . . . . Michea
Mt. . . . . . Matteo, Vangelo di s.
Nah. . . . . . Nahum
Neh. . . . . . Neemia
Num. . . . . . *Numeri*
Os. . . . . . Osea
I. II Par. . . . . . I, II Paralipomeni
Phil. . . . . . Filippesi, Epistola ai
Philem. . . . . . Filemone, Epistola a
Prov. . . . . . Proverbi
Ps. . . . . . Salmo
I. II Pt. . . . . . Pietro, Epistole di s.
I, II Reg. . . . . . Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)
Rom. . . . . . Romani, Epistola ai
Ruth. . . . . . Rut
I, II Sam. . . . . . Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)
Sap. . . . . . Sapienza
Soph. . . . . . Sofonia
I, II Thess. . . . . . Tessalonicesi, Epist.. I, II ai
I, II Tim. . . . . . Timoteo, Epistola I, II a
Tit. . . . . . Tito, Epistola a
Tob. . . . . . Tobia
Zach. . . . . . Zaccaria

II. — DIZIONARI, COLLEZIONI E OPERE DI PIÙ FREQUENTE CITAZIONE

AAS. . . . . . *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909 sgg., Città del Vaticano 1929 sgg.

Acta SS. . . . . . *Acta Sanctorum*, ed. pp. Bollandisti: Anversa (*Ianuari* I-*Octobris* III) 1643-1770; Bruxelles (*Octobris* IV-V) 1780-1786; Tongerloo (*Octobris* VI) 1794; Bruxelles (*Octobris* VII-*Novembris* IV) 1845 sgg.; ed. Venezia (*Ianuarii* I-*Septembris* V) 1734-70; ed. Parigi (*Ianuarii* I-*Novembris* I) 1863-87.

Ann. Pont. . . . . . Annuario Pontificio, Città del Vaticano 1952.

Bardenhewer . . . . O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, *voll.*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1913-32.

BHG . . . . . *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 2ª ed., Bruxelles 1909.

BHL . . . . . *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1901; suppl., 2ª ed. 1911.

BHO . . . . . *Bibliotheca hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910.

Cappelletti . . . . G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, 21 voll., Venezia 1844-70.

Cath. Enc. . . . . *The Catholic Encyclopaedia*, pubblicata a cura di Ch. Herbermann, 17 voll., Nuova York 1907-14; suppl., ivi 1922.

CB . . . . . *Corpus Berolinense*, cioè: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Lipsia 1897 sgg.

CIC . . . . . *Codex Iuris Canonici.*

CIG . . . . . *Corpus Inscriptionum Graecarum*, a cura di A. Bosch, continuato da E. Curtus e A. Kirchoff, 4 voll., Berlino 1825-77.

CIL . . . . . *Corpus Inscriptionum Latinarum* pubbl. dall'Accademia di Prussia, 15 voll., Berlino 1863 sgg.

Corpus Iuris Canonici *Decretum Gratiani*: per il I libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero (es. 12, D. 16) - per il II libro: 1° numero = capitolo; C. = *Causa* e relativo numero; q. = questione e relativo numero (es. 1, C. 16, q. 4) - per il II libro, *Causa* 33ª, q. 3ª: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio*; *de poen.* = *de poenitentia* (es. c. 3, D. 7, *de poen.*) - per il III libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero; *de cons.* = *de consecratione* (es. c. 17, D. 1, *de cons.*).

Decretales Gregorii IX: 1° numero = capitolo; X = *Decretali di Gregorio IX*; 2° numero romano I o II o III o IV = libro; 3° numero arabico = questione (p. es. 9, X, II, 19).

Liber Sextus (di Bonifacio VIII): 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; in 6° = *Liber Sextus* (p. es. 1, I, 22 in 6°).

Clementinae: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; *in Clem.* = *in Clementinis* (p. es. 1, III, 5 *in Clem.*).

Extravagantes Ioannis XXII: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione. (es. *Extr. Ioann. XXII*, 1, II, 4).

Extravagantes communes: 1° numero arabico = capitolo; 2° romano = libro; 3° numero arabico = titolo (p. es. *Extr. comm.*, I, II, 3).

Corpus Iuris Civilis *Institutiones*: si citano il libro, titolo, il paragrafo (p. es. I. III, 9,2 = libro III, titolo 9°, § 2°).

Digesta: si citano il libro, il titolo, il frammento, il paragrafo (p. es. D. XI, 7,12,1 = libro XI, titolo 7, frg. 12°, § 1°).

Codex: si citano il libro, il titolo, la costituzione (p. es. C. VI, 21,5 = libro VI, titolo 21°, costit. 5ª).

Novellae: si citano il numero della *Novella*, il capitolo, il paragrafo (p. es. *Nov.* 22, c. 44 § 9 = *Nov.* 22ª, cap. 44, § 9°).

Cottineau . . . . . L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 voll., Mâcon 1939.

CSEL . . . . . *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866 sgg.

DACL . . . . . *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pubblicato sotto la direzione di F. Cabrol e di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

DB . . . . . *Dictionnaire de la Bible*, pubbl. sotto la direzione di F. Vigouroux, 5 voll., Parigi 1895-1912.

DBs . . . . . *Dictionnaire de la Bible*, supplemento pubblicato sotto la direzione di L. Pirot, Parigi 1926 sgg.

DDC . . . . . *Dictionnaire de droit canonique*, pubblicato sotto la direzione di R. Naz, Parigi 1935 sgg.

Denz-U . . . . . H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 26ª ed. a cura di Bapt. Umberg, Friburgo in Br. 1947.

DFC . . . . . *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. D'Alès, 4 voll., Parigi 1911-28.

DHG . . . . . *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, iniziato sotto la direzione di A. Baudrillart, continuato a cura di A. de Meyer e Et. van Cauwenbergh, Parigi 1912 sgg.

Dict. of the Bible . . *A Dictionary of the Bible, dealing with its language literature and contents including the biblical theology*, pubblicato a cura di J. Hastings, 4 voll. e 1 suppl., Edimburgo-Nuova York 1898-1904.

DSoc . . . . . *Dictionnaire de sociologie*, pubblicato sotto la direzione di G. Jacquement, Parigi 1933 sgg.

DSp . . . . . *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, pubblicato sotto la direzione di M. Viller, con il concorso di F. Cavallera e J. de Guibert, Parigi 1937 sgg.

DThC . . . . . *Dictionnaire de théologie catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. Vacant e E. Mangenot, continuato a cura di E. Amann, Parigi 1909 sgg.

Enc. Eur. Am. . . . *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 voll., Barcellona 1908-30; con 10 voll. di appendici e 5 di supplementi fino al 1944.

Enc. Ital. . . . . . *Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani, 35 voll. più 1 di indici e 3 di appendici, Roma 1929-49.

Enc. Iud. *Encyclopaedia Iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, di J. Klatsin e J. Ellbogen, Charlottenburg 1928 sgg.

Enc. of Rel. and Eth. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll., Edimburgo 1877-82.

Eubel . . . . . C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, 3 voll., Münster 1898-1910; 2ª ed., 3 voll., ivi 1913-52 (il vol. IV è di P. Gauchat; il V è di R. Ritzler e P. Sefrin).

Fliche-Martin-Frutaz *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, pubbl. sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin, versione it. diretta da A. P. Frutaz, I-VII, Torino 1936-53 (2ª ed. del vol. I, ivi 1942).

GM . . . . . *Guida delle Missioni cattoliche*, redatta sotto gli auspici della S. Congregazione di Propaganda Fide, Roma 1935.

Hefele-Leclercq . . C. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vers. francese a cura di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

Hurter . . . . . H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 voll. 3ª ed., Innsbruck 1903-13.

Jaffé-Wattenbach . . Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Chr. n. 1198*, 2ª ed. a cura di W. Wattenbach-S. Löwenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald, 2 voll., Lipsia 1881-88.

Jew. Enc. . . . . . *The Jewish Encyclopaedia*, di J. Singer, 12 voll., Nuova York e Londra 1901-1906.

Krumbacher . . . . K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ª ed., con la cooperaz. di A. Ehrhard e H. Gelzer, Monaco 1897.

Lanzoni . . . . . F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII* (a. 601). *Studio critico* (*Studi e testi*, 35), Faenza 1927.

Lib. Pont. . . . . . *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 voll., Parigi 1886-92.

LThK . . . . . *Lexikon für Theologie und Kirche*, pubblicato sotto la direzione di M. Buchberger, 10 voll., Friburgo in Br. 1930-38.

Manitius . . . . . M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., Monaco 1911-31.

Mansi . . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-98, ristampa e continuazione in 53 voll., Parigi 1901-27.

Martyr. Hieronymianum H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad rec.* H. Quentin, in *Acta SS. Novembris*, II, 11, Bruxelles 1931.

Martyr. Romanum . . H. Delehaye et Socii, *Marty-*

rologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.

Mazzuchelli . . . . G. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, 2 voll., Brescia 1753-1763.

MC . . . . . *Le missioni cattoliche dipendenti dalla S. C.de Propaganda Fide*, Roma 1946.

MGH . . . . . *Monumenta Germaniae Historica*. edid. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannover-Berlino 1826 sgg.

Moricca . . . . . U. Moricca, *Storia della Letteratura latina cristiana*, 3 voll. in 5 tomi, Torino 1924-34.

Moroni . . . . . *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro sino ai nostri giorni*, 103 voll., Venezia 1840-61, e 6 voll., di indici, ivi 1878-79.

Pastor . . . . . L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del medioevo al 1799*, trad. it. di A. Mercati e P. Cenci, 16 voll., Roma 1910-34.

Pauly-Wissowa . . . *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* nuova ed. curata da G. Wissowa e W. Kroll, Stoccarda 1893 sgg.

PG . . . . . *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 voll., Parigi 1857-66.

PL . . . . . *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 voll. (di cui 4 di indici), Parigi 1844-64.

PO . . . . . *Patrologia Orientalis*, a cura di R. Graffin e F. Nau, Parigi 1903 sgg.

Potthast . . . . . A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, 2 voll., Berlino 1873-75.

Quétif-Echard . . . *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Parigi 1719-21.

RIS . . . . . L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae Christianae 500 ad 1500* (ed. Milano, 24 voll., 1721-38); ed. N. Zanichelli, Bologna, stampato a Città di Castello a cura di G. Carducci e V. Fiorini, 34 voll., 1900 sgg.

Sbaralea . . . . . J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Wadding aliisve descriptos*, 3 voll., 2ª ed., Roma 1908-26.

Schanz . . . . . M. v. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 voll. in 6 tomi, Monaco 1914-27.

Sommervogel . . . . C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., 2ª ed., Bruxelles-Parigi 1890-1900. Aggiunte di E.-M. Rivière, Tolosa 1912-30.

Steit, *Bibl.* . . . . . R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, 11 voll., Münster in V., poi Aquisgrana 1916 sgg.

Synax. Constantinop. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900.

Thieme-Becker . . . U.Thieme-F. Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Lipsia 1907 sgg.

Tillemont . . . . . L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 voll., Parigi 1693-1712 e Venezia 1732.

Tommaso d'Aquino

C. Gent. . . . . *Summa contra Gentiles.*

In lib... Sent. . . *Commentarium in libros Sententiarum P. Lombardi.*

Sum. Theol. . . . *Summa Theologica.*

Ubërweg . . . . . *F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11ª e 12ª ed. per cura di K.Praechter, B. Geyer, M. Frischeisen-Kohler, W. Moog e K. Österreich, 5 voll., Berlino 1924-28.

Ughelli . . . . . F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae...*, 10 voll., 2ª ed. a cura di N. Coleti, Venezia 1717-22.

Venturi . . . . . A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 22 voll., Milano 1901-1936.

Wadding, *Annales* . . L. Wadding, *Annales Minorum*, 3ª ed., 28 voll., Quaracchi 1931 sgg. I voll. 18-25 contengono la continuazione del p. G. De Luca; i voll. 26-28 la continuazione del p. A. Chiappini.

Wadding. *Scriptores* L. Wadding, *Scriptores Minorum*, 3ª ed., Roma 1906.

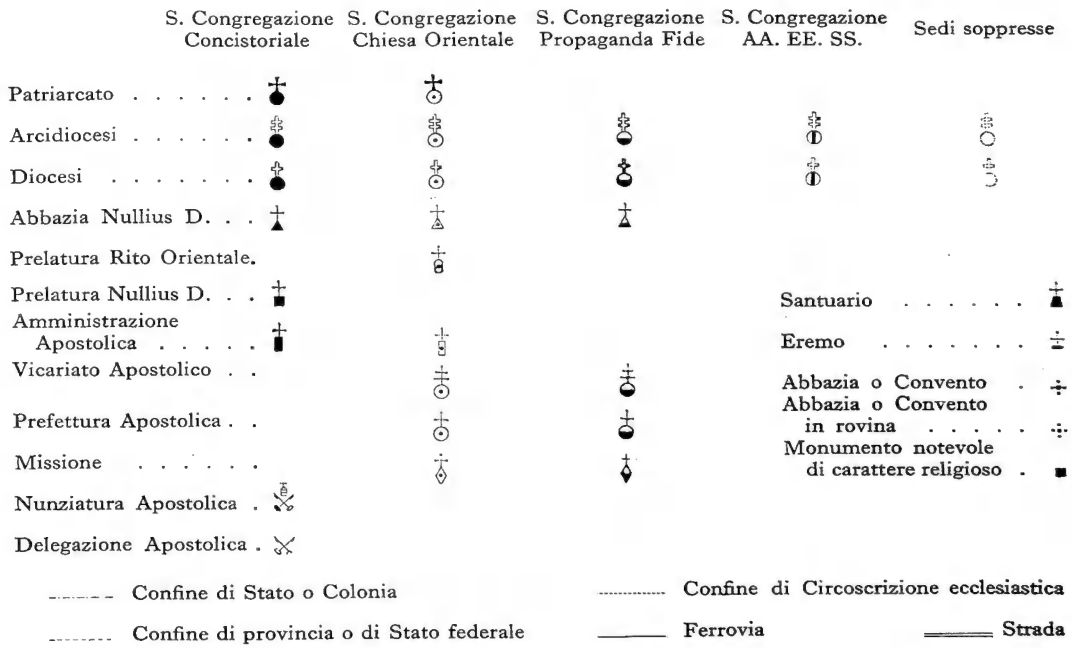
Wernz-Vidal . . . . F. X. Wernz, *Ius decretalium*, nuova ed. di P. Vidal, sotto il titolo: *Ius canonicum ad Codicis norman exactum*, 7 voll., Roma 1928 sgg.

Wilpert, *Pitture* . . G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1 vol. di testo e 1 di tavole, Roma 1903.

Wilpert, *Mosaiken* . J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten*, 2 voll., di testo e 2 di tavole, Friburgo in Br. 1916.

Wilpert, *Sarcofagi* . . G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 2 voll. di testo, 2 voll. di tavole, 1 vol. di supplemento, Città del Vaticano 1929-36.

SEGNI CONVENZIONALI
USATI NELLE CARTE GEOGRAFICHE



SISTEMA DI TRASCRIZIONE DELLE PRINCIPALI LINGUE ORIENTALI

EBRAICO		SIRIACO		ARABO, PERSIANO, TURCO		ETIOPICO		SANSCRITO	
א	ʾ	ܐ	ʾ [2]	ا	ʾ [2]	ሀ	h	क	ka
ב	b, bh[1]	ܒ	b	ب	b	ለ	l	ख	kha
ג	g, gh[1]	ܓ	g	پ	p	ሐ	ḥ	ग	ga
ד	d, dh[1]	ܕ	d	ت	t	መ	m	घ	gha
ה	h	ܗ	h	ث	ṯ	ሠ	š	ङ	ṅa
ו	w	ܘ	w	ج	ǧ	ረ	r	च	ća
ז	z	ܙ	z	چ	č	ስ	s	छ	ćha
ח	ḥ	ܚ	ḥ	ح	ḥ	ቀ	q	ज	ja
ט	ṭ	ܛ	ṭ	خ	ḫ	በ	b	झ	jha
י	j	ܝ	j	د	d	ተ	t	ञ	ña
כ, ך	k, kh[1]	ܟ, ܟ	k	ذ	ḏ	ኀ	ḫ	ट	ṭa
ל	l	ܠ	l	ر	r	ነ	n	ठ	ṭha
מ, ם	m	ܡ	m	ز	z	አ	ʾ	ड	ḍa
נ, ן	n	ܢ, ܢ	n	ژ	ž	ከ	k	ढ	ḍha
ס	s	ܣ	s	س	s	ወ	w	ण	ṇa
ע	ʿ	ܥ	ʿ	ش	š	ዐ	ʿ	त	ta
פ, ף	p, ph[1]	ܦ	p, f	ص	ṣ	ዘ	z	थ	tha
צ, ץ	ṣ	ܨ	ṣ	ض	ḍ	የ	j	द	da
ק	q	ܩ	q	ط	ṭ	ደ	d	ध	dha
ר	r	ܪ	r	ظ	ẓ	ገ	g	न	na
שׁ	š	ܫ	š	ع	ʿ	ጠ	ṭ	प	pa
שׂ	ś	ܬ	t	غ	ġ	ጸ	p	फ	pha
ת	t, th[1]			ف	f	ጸ	ṣ	ब	ba
		ܐ	a	ق	q	ፀ	ḍ	भ	bha
ָ	ā	ܘ	ā	ك	k	ፈ	f	म	ma
ַ	a	ܐ	e	ل	l	ፐ	ṗ	य	ya
ֲ	ă	ܝ	i	م	m	ሸ	š	र	ra
ֱ	ē	ܐ	u	ن	n	ቸ	č	ल	la
ֶ	e	ܘ	ē	ه	h	ኸ	ñ	व	va
ֵ	ĕ	ܘ	ō	و	w	ኹ	kh	श	s'a
ֵ	ĕ	ܘ	ū [3][4]	ى	j	ዠ	ž	ष	ṣa
ֵ	î					ጨ	ǧ	स	sa
ִ	i			َ	a		č	ह	ha
ֹ	ô			ِ	i		a	ः	ḥ
ֹ	ō			ُ	u [4]		u	ं	ṃ
ֳ	o						i	अ a	आ ā
ֳ	ŏ						ā	इ i	ई ī
ֳ	û						ē	उ u	ऊ ū
ֻ	u						ĕ	ऋ ṛ	ॠ ṝ
							o	ऌ ḷ	
								ए ē	
								ऐ āi	
								ओ ō	
								औ āu	

NOTE: 1. Pronunzia spirante. - 2. In inizio non si trascrive. - 3. Il sistema vocalico risulta, come di consueto nella stampa, da un insieme di segni orientali ed occidentali. - 4. Le lunghe ricevono il segno –

SIGLE DEGLI ORDINI RELIGIOSI

RICORRENTI NELL' ELENCO DEI COLLABORATORI

A.A.	Agostiniani dell'Assunzione (Assunzionisti)
CC.RR.MM.	Chierici Regolari Minori (Caracciolini)
C.F.C.	Congregatio Fratrum Conceptionitarum
C.J.M.	Congregazione di Gesù e Maria (Eudisti)
C.M.	Congregazione della Missione (Lazzaristi)
C.M.F.	Figli del Cuore di Maria (Claretiani)
C.P.	Chierici Scalzi della S.ma Croce e Passione di N.S.G.C. (Passionisti)
C.P.S.	Preti della S. Stimmate di N. S. G. C. (Stimmatini)
C.R.	Chierici Regolari (Teatini)
C.R.L.	Canonici Regolari Lateranensi
C.R.S.	Somaschi
C.SS.CC.	Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus)
C.S.Sp.	Congregazione dello Spirito Santo
C.SS.R.	Congregazione del S.mo Redentore (Redentoristi)
C.S.V.	Chierici di S. Viatore
F.B.F.	Ospedalieri di S. Giovanni di Dio (Fate Bene Fratelli)
F.D.P.	Frati della Provvidenza
F.S.C.J.	Figli del S. Cuore di Gesù (Missioni Africane di Verona)
I.C.	Istituto della Carità (Rosminiani)
I.M.C.	Istituto Missioni Consolata di Torino
M.E.P.	Società per le Missioni Estere di Parigi
Min. Inf.	Ministri degli Infermi
M.Sp.S.	Missionari dello Spirito Santo
M.S.C.	Missionari del S. Cuore di Gesù
O.Carm.	Ordine dei Carmelitani dell'Antica Osservanza
O.C.D.	Ordine dei Carmelitani Scalzi
O.C.R.	Cistercensi Riformati (Trappisti)
O. de M.	Mercedari
O.D.P.	Opera Divina Provvidenza
O.E.S.A.	Ordine dei Frati Eremitani di S. Agostino (Agostiniani)
O.F.M.	Ordine dei Frati Minori
O.F.M.Cap.	Ordine dei Frati Minori Cappuccini
O.F.M.Conv.	Ordine dei Frati Minori Conventuali
O.M.	Ordine dei Minimi
O.M.D.	Chierici Regolari della Madre di Dio
O.M.I.	Oblati di Maria Immacolata
O.M.V.	Oblati di Maria Vergine
O.P.	Ordine dei Predicatori
O. Praem.	Premostratensi
O.R.S.A.	Ordine dei Recolletti di S. Agostino (Agostiniani)
O.S.B.C.S.	Benedettini Silvestrini
O.S.Cr.	Ordine della S. Croce (Crocigeri)
O.S.J.	Oblati di S. Giuseppe
O.S.M.	Ordine dei Servi di Maria (Serviti)
O.SS.T.	Trinitari
O.S.U.	Ordine di S. Orsola
P.B.	Padri Bianchi
P.F.M.	Piccoli Fratelli di Maria
P.I.M.E.	Istituto Pontificio dei SS. app. Pietro e Paolo e dei SS. Ambrogio e Carlo per le Missioni Estere
P.S.S.	Preti di San Sulpizio
R.C.J.	Rogazionisti del S. Cuore di Gesù
S.A.C.	Società dell'Apostolato cattolico (Pallottini)
S.D.B.	Società di Don Bosco (Salesiani)
S.D.S.	Società del Divin Salvatore (Salvatoriani)
S.J.	Compagnia di Gesù (Gesuiti)
S.M.	Società di Maria (Maristi)
S.M.M.	Preti Missionari della Compagnia di Maria (Montfortiani)
S.Ord.Cist.	Cistercensi
S.P.	Scuole Pie (Scolopi)
S.P.M.	Preti della Misericordia
S.S.P.	Pia Società di S. Paolo
S.S.S.	Sacerdoti del S.mo Sacramento
S.V.D.	Società del Divin Verbo (Verbiti)
S.X.	(Pia) Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere.

COLLABORATORI DELL'XI VOLUME

Accascina Maria, Prof., Direttrice del Museo nazionale di Messina.
Accordi Bruno, Assistente di Geologia nell'Univ. di Ferrara.
Algermissen Corrado, Sac., Prof. di Teologia nel Seminario di Hildesheim.
Alliney Alberto, Dott. in Medicina - Roma.
† Ambrogio di Santa Teresa, O.C.D., Definitore generale, Archivista dell'Ordine - Roma.
Amerio Franco, S.D.B., Docente di Storia della filosofia nel Pont. Ateneo dell'Ordine - Torino.
Ammann Alberto Maria S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Amore Agostino, O.F.M., Prof. di storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Ampe Alberto, S.J., del « Ruusbroec-genootschap » - Anversa.
Andreu Francesco, C.R., Dott. in Teologia e Filosofia, Direttore della *Collectanea Historica* dell'Ordine - Roma.
Anoge Antonio, M.E.P., Consigliere eccl. dell'Ambasciata Giapponese presso la S. Sede - Roma.
Antonelli Ferdinando, O.F.M., Relatore generale della Sez. storica della S. Congr. dei Riti, Prof. di Archeologia cristiana nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Antonelli Giovanni, Dott., Archivista di Stato, Segretario dell'Accademia Spoletina e del Centro italiano di studi per l'alto Medioevo - Firenze.
Apollonio Mario, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. Catt. del Sacro Cuore - Milano.
Apollonj Gustavo Maria, Assistente di Storia della Medicina nell'Univ. di Roma.
Avanzi Giannetto, Dott., Direttore del Centro di Documentazione scientifica presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche - Roma.
Averini Riccardo, Dott. in Lettere - Roma.
Azzollini Leonardo, S.J., Prof. di Teologia morale, nella Pont. Facoltà teologica di Posillipo (Napoli).
Bacci Antonio, Mons. Segretario dei Brevi ai Principi - Città del Vaticano.
Backes Ignazio, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario di Treviri.
Bagatti Bellarmino, O.F.M., Prof. nell'Ist. Biblico della « Flagellazione » - Gerusalemme.
Balboni Dante, Mons., Dott., Direttore degli Archivi ecclesiastici di Ferrara.
Baldi Donato, O.F.M., Preside dell'Ist. Biblico della « Flagellazione » - Gerusalemme.
Balić Carlo, O.F.M., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Antoniano, Consultore del S. Uffizio - Roma.
Banfi Gaetano, Sac. della Scuola superiore d'Arte cristiana « Beato Angelico » - Milano.
Barbieri Franco, Dott., Prof. - Vicenza.
Baronci Mario, Ing., Dirigente industriale - Roma.
Bascapè Giacomo Carlo, Libero Docente di Paleografia nell'Univ. del S. Cuore - Milano.
Batlle Pietro, Sac., Dott. in Archeologia - Tarragona.
Battelli Giulio, Prof., Direttore della Scuola Vaticana di Paleografia e Diplomatica - Città del Vaticano.
Battezzati Virginio, S.D.B., Direttore dell'Istituto « S. Tarcisio » - Roma.
Baur Giovanni, Sac., Prof. di Teologia nel Seminario di Bressanone.
Bausani Alessandro, Lettore di Lingua persiana nella Univ. di Roma.
Békés Gerardo, O.S.B., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Belloni Filippi Ferdinando, Ordinario di Sanscrito nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Bendiscioli Mario, Docente di Storia nell'Ist. universitario di Magistero - Salerno.
Bergmann Eugenio, S.J., Prof. di Sumerologia nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Bersano Begey Marina, Dott., Libera Docente di Letteratura polacca nell'Univ. di Torino.
Bertola Arnaldo, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Torino.
Bertola Cesare Modesto, S.M., Prof. di Religione - Roma.
Bertuccioli Giuliano, Dott. - Roma.
Biscaretti di Ruffia Paolo, Ordinario di Diritto costituzionale nell'Univ. di Pavia.
Boganelli Eleuterio, Titolare di Medicina pastorale nel Pont. Ateneo Lateranense, Ispettore capo del laboratorio Centrale di Psicotecnica delle Ferrovie dello Stato - Roma.
Bolgiani Franco, Dott. in Lettere - Torino.
Bona Candido, I.M.C., Prof. di Storia ecclesiastica nel Seminario Teologico dell'Istituto - Torino.
Bopp Lino, Sac., Prof. nell'Univ. di Friburgo in Brisgovia.
Borgna Pompeo, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Bosticco Sergio, Dott. - Roma.
† Bottacchiari Rodolfo, Ordinario di Letteratura tedesca nell'Univ. di Roma.
Bottasso Enzo, Prof., Direttore delle Civiche Biblioteche e Raccolte Storiche - Torino.
Bozzetti Giuseppe, I.C., Prof. Preposito generale della Congr. - Roma.
Brajević Vincenzo, Sac., Dott., già Direttore del *Novo Doba* - Roma.
Brancato Francesco, Prof. - Palermo.
Brelich Angelo, Libero Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Bressan Gino, O.D.P., Prof. di S. Scrittura nell'Ist. teologico « Don Orione » - Tortona.
Brlek Michele, O.F.M., Dott. in Diritto canonico, Prof. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Bronzini Giovanni, Assistente incaricato di Storia delle tradizioni popolari nell'Univ. di Roma.
Brugnoli Maria Vittoria, Dott. in Lettere - Roma.

Burić Giuseppe, Sac., Laureato in storia ecclesiastica - Roma.
Calderini Aristide, Ordinario di Antichità greche e romane nell'Univ. Catt. del S. Cuore - Milano.
Callieri Bruno, Assistente volontario nella Clinica di malattie nervose e mentali nell'Univ. di Roma.
Caloi Pietro, Prof., Direttore dell'Osservatorio dell'Ist. naz. di Geofisica - Roma.
Camelot Tommaso, O.P., Rettore delle Facoltà Teologica e Filosofica di Le-Saulchoir (Etiolles).
Cancellieri Antonio, O.S.B.C.S., Dott. in Teologia e filosofia - Ancona.
Candal Emmanuele, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Cantarella Raffaele, Ordinario di Lingua e Letteratura greca nell'Univ. di Milano.
Caraci Giuseppe, Ordinario di Geografia nella Facoltà di Magistero nell'Univ. di Roma.
Caramella Santino, Ordinario di Pedagogia nell'Univ. di Palermo.
Carbone Vincenzo, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Seminario Regionale « La Quercia » - Viterbo.
Cardine Eugenio, O.S.B., Direttore del Coro dell'Abbazia di Solesmes, Prof. di Paleografia Gregoriana del Pont. Ist. di musica sacra - Roma.
Carletti, Carlo, Dott. - Roma.
Carli Enzo, Dott., Direttore della Galleria di Siena.
Carrière Gastone, O.M.I., Segretario della Facoltà di Filosofia nell'Univ. di Ottawa (Canadà).
Castano Luigi, S.D.B., Prof. di Storia Ecclesiastica - Roma.
Castelli Alberto, S.E., Vescovo titolare di Gerico - Magliano-Sabina (Rieti).
Cavalieri Rino, C.F.C., Dott., Direttore Sanitario dell'Ist. Dermopatico dell'Immacolata - Roma.
Cecchelli Carlo, Ordinario di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Cecchetti Igino, Mons., Dott., Sottosegretario della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Cervelli Luisa, Assistente di Storia della musica nell'Univ. di Roma.
Cesano Secondina Lorenza, Dott., Prof. - Roma.
Chiari Alberto, Prof. di Lingua e letteratura italiana nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Firenze.
Chiettini Emanuele, O.F.M., Prof. di Teologia fondamentale nei Pont. Atenei Antoniano e Lateranense - Roma.
Cistellini Antonio, Prete dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Brescia.
Clerc Carlo, Dott., Prof. di Lettere - Lugano.
Codaghengo Alfonso, Sac., Prof. nel Seminario Maggiore di Lugano.
Cogliati Massimo - Roma.
Cognasso Francesco, Ordinario di Storia medievale nell'Univ. di Torino.
Colciago Virginio Maria, Barnabita, Segretario generale delle Missioni della Congregazione - Roma.
Combes Pietro O.S.B. - Solesmes.
Coniglio Giuseppe, Dott., Archivista di Stato di Napoli, Libero Docente di Storia moderna nell'Univ. di Napoli.
Cosentino Damiano, O.F.M., Licenziato in Teologia - Roma.
Cori Alba, Assistente di Filologia germanica nella Univ. di Pisa.
Corsaro Francesco, Assistente ordinario di Letteratura latina nella Univ. di Catania.
Corvo Carlo, Mons., Sottosegretario della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Cosentino Maria Pia, Dott. in Lettere - Roma.
Coussa Acacio, Basiliano Aleppino, Assessore della S. Congr. per la Chiesa Orientale - Roma.
Criscito Angelo, Sac., Prof. di Teologia morale nel Seminario regionale umbro - Assisi.
Cristiani Leone, Can., Decano della Facoltà di Lettere nell'Univ. Cattolica di Lione.
Crosara Fulvio, Incaricato di Storia del diritto italiano nell'Univ. di Camerino.
Cusumano Vincenzo, Sac., Dott., Scrittore nella S. Congr. dei Religiosi - Roma.
Dalla Torre Paolo, Conte di Sanguinetto, Dott., membro della Direz. scientifica del Pont. Museo missionario etnologico del Laterano e della Soc. romana di storia patria - Roma.
Dalmau Giuseppe Maria, S.J., Prof. di Teologia dogmatica al « Colegio Maximo de S. Ignazio » - Barcellona.
D'Amato Alfonso, O.P., dell'Ist. storico dell'Ordine - Bologna.
Damizia Giuseppe, Sac., Prof. di Diritto pubblico ecclesiastico nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Danieli Rodolfo, Incaricato di Storia del Diritto romano nell'Univ. di Urbino - Roma.
† De Ambroggi Pietro, Sac., Prof. nella Pont. Facoltà teologica di Venegono Inferiore (Varese).
De Angelis Giulio, Dott., - Firenze.
De Bruyne Luciano, Mons., Rettore del Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
De Camillis Mario, Assistente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
De Campos Deoclecio Redig, Assistente alla Direzione generale dei Musei e Gallerie pontificie - Roma.
De Francisci Pietro, Ordinario di Storia del Diritto romano nell'Univ. di Roma.
Degano Elio, C.M., Prof. di Teologia nello Studentato dell'Ordine - Torino.
Degl'Innocenti Umberto, O.P., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
De Jorio Arturo, Mons., Sostituto Notaro alla S. Congr. del S. Uffizio, incaricato di diritto penale canonico nel Pont. Ist. « utriusque iuris » - Roma.
De Leva Raffaele, Dott. - Roma.
D'Elia Pasquale Maria, S.J., Prof. di Storia generale delle Missioni e di Sinologia nella Pont. Univ. Gregoriana, Incaricato di Lingua, letteratura e storia della Cina nell'Univ. di Roma.
Dellagiacoma Vittorino, F.S.C.J. - Roma.
Della Rocca Fernando, Libero docente di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Roma.
Del Portillo Alvaro, Sac., Procuratore generale della Soc. Sacerdotale della S. Croce (*Opus Dei*) - Roma.
Del Re Niccolò, Dott., Assistente nella Biblioteca Apostolica Vaticana - Roma.
Del Re Raffaello, Libero docente nell'Univ. di Firenze.
Del Ton Giuseppe, Mons., Minutante della Segreteria di Stato di Sua Santità - Città del Vaticano.
De Ninno Giuseppe, Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
De Plinval Giorgio, Ordinario di Storia ecclesiastica nell'Univ. di Friburgo (Svizzera).
De Sanctis Benedetto, Sac., Dott., Ufficiale della S. Congr. del Concilio - Roma.
De Vries Guglielmo, S. J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.

Dezza Paolo, S.J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Di Carpegna Nolfo, Dott. della Sopraintendenza alle Gallerie del Lazio - Roma.
Di Donato Michele, Ordinario di Educazione fisica nell'Ist. tecnico governativo « Vincenzo Gioberti » - Roma.
Di Fonzo Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
D'Onofrio Cesare, Dott. in Lettere - Roma.
Draganović Stefano, Sac., già prof. di Teologia a Zagabria - Roma.
Duchini Francesca, Dott., Assistente di Scienze economiche nell'Univ. Catt. del S. Cuore - Milano.
Dupont-Lachenal Leone, Can. Regolare di S. Agostino - St-Maurice (Svizzera).
Dupraz Laura, Prof. di Pedagogia nell'Univ. di Friburgo - Svizzera.
Durini Emilia, Dott. - Roma.
Emmeregger Francesco, S.D.S., Superiore generale della Società - Roma.
Emmerich Enrico, S.V.D. - Roma.
Ercolani Francesco, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Fabro Cornelio, C.P.S., Ordinario di Metafisica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide, Docente di Filosofia teoretica nell'Univ. di Roma.
Faggin Giuseppe, Docente di Storia della filosofia nell'Univ. di Padova.
Fagiolo Vincenzo, Mons., Dott. in Teologia e in « Utroque iure », Aiutante di studio aggiunto nella S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Fallani Giovanni, Mons., della Segreteria di Stato - Roma.
Faller Ansgario, S.A.C., Commissario della S. Congr. dei Religiosi - Roma.
Fásoli Gina, Ordinaria di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Catania.
Felice da Mareto, O.F.M. Cap., Dott. in Teologia - Modena.
Felici Guglielmo, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Fernandez Giusto Alfonso, Sac., Dott. in Storia ecclesiastica - Roma.
Ferrari-Toniolo Andrea, Prof. dell'Ist. Universitario Superiore delle Telecomunicazioni, Presidente nazionale dell'Unione Cattolica Italiana Tecnici - Roma.
Ferrero Guido, Sac., Cancelliere vescovile - Susa.
Ferrua Antonio, S.J., Segretario della Pont. Commissione di Archeologia Sacra - Roma.
Fini Luigi, Can., Prof. di Teologia morale nel Seminario Regionale di Chieti.
Fonzi Fausto, Dott., Archivista di Stato - Roma.
Forchielli Giuseppe, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Bologna.
Fourrey Renato, Vicario generale, Superiore del Seminario maggiore - Sens.
Franci Luigi, C.M. della Direzione di *Annali della Missione* - Roma.
Frattarolo Renzo, Dott., Bibliotecario della Biblioteca Alessandrina, Assistente volontario di Bibliografia e Biblioteconomia nell'Univ. di Roma.
Frutaz Amato Pietro, Mons., Dott., della Sezione storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Furlani Silvio, Dott., Segretario della Biblioteca della Camera dei Deputati - Roma.
† Gabriele di Santa Maria Maddalena, O.C.D., Prof. nella Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Gagliuolo Fernando, Ordinario di Storia moderna nel Liceo « Genovesi » - Napoli.
Galavotti Pietro, Sac., Dott. - Roma.
Gallo Marcello, Prof. Incaricato di Diritto e Procedura penale nell'Univ. di Urbino.
Galtier Paolo, S.J., Prof. di Teologia positiva nella Univ. Gregoriana - Roma.
Garulli Enrico, Assistente di Storia della Filosofia nell'Univ. di Urbino.
Gasbarri Carlo, Sac., Dott., dell'Oratorio di San Filippo Neri - Roma.
Gaspari Mario Pio, Mons., Dott. Addetto alla Segreteria di Stato di S. Santità - Roma.
Gatti Desiderio, Dott. in Filosofia - Milano.
Gennaro Andrea, S.D.B., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Salesiano, Ordinario di Teologia morale nel medesimo Ateneo - Torino.
Getto Giovanni, Ordinario di Letteratura Italiana nell'Univ. di Torino.
Ghigi Alessandro, Prof. emerito di Zoologia nella Univ. di Bologna.
Giabbani Anselmo, O.S.B. Camaldolese, Priore Generale dell'Ordine - Roma.
Gialanella Lucio, Prof., Vice Direttore dell'Osservatorio astronomico di Monte Mario - Roma.
Giannini Amedeo, Prof., Avv., Ambasciatore - Roma.
Gill Giuseppe, S.J., Prof. di Greco nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Gismondi Pietro, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Macerata - Roma.
Giulietti Francesco, Avv., Prof., Presidente della Federazione Italiana Gabelsberger-Noe - Roma.
Giusti Wolf, Ordinario di Lingua e letteratura russa nell'Univ. di Trieste - Roma.
Glorieux Palemone, Mons., Rettore dell'Univ. Cattolica di Lilla.
Gordillo Maurizio, S.J., Vice-preside del Pont. Ist. Orientale - Roma.
Grassini Pietro, Ing. - Roma.
Gregorio Oreste, C.SS.R. - Roma.
Grootens Pietro, S.J., del « Ruusbroec-Genootschap - Anversa.
Guareschi Celso, Ordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari.
Guidi Augusto, Incaricato di Lingua e letteratura inglese nell'Univ. di Trieste - Roma.
Guzzetti Giovanni Battista, Sac., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà teologica di Venegono Inferiore (Varese).
† Halusczynskyi Teodosio, Archimandrita - Roma.
Hamer Girolamo, O.P., Dott. in Teologia, La Sarte Huy (Belgio).
Hammer Cuniberto, Sac., Prof. nel Seminario Teologico di Treviri (Germania).
Heinzmann Giorgio Federico, Procuratore generale della Società per le Missioni Estere degli Stati Uniti d'America - Roma.
Henninger Giuseppe, S.V.D., Libero Docente nella Univ. di Friburgo, Membro dell'Ist. « Anthropos » - Friburgo (Svizzera).
Henze Clemente, C.SS.R. - Roma.
Hoffmann Enrico, Dott. in Teologia, licenziato in Diritto canonico - Washington.
Hofmann Giorgio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Ilarino da Milano, O.F.M.Cap., Docente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Imbrighi Gastone, Assistente straordinario di Geografia nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Indelicato Salvatore, Mons., Prof., Officiale della S. Congr. dei Riti - Roma.

Iparraguirre Ignazio, S.J., dell'Ist. Storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Jedin Uberto, Sac., Dott., Prof. nell'Univ. di Bonn.
Jeuné Michele Ruggero, Sac., Procuratore generale della Società dei Sulpiziani - Roma.
Josi Enrico, « Correspondant de l'Institut » di Francia, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Jugie Martino, A.A., Prof. nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Junkes Giuseppe, S.J., Vice Direttore della Specola Astronomica Vaticana - Castelgandolfo.
Kleinhans Arduino, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Köbert Raimondo, S.J., Prof. di Siriaco nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Kologrivof Giovanni, S.J., Prof. di Spiritualità russa nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Kosinski Laodislao, C.R., Postulatore generale della Congr. - Roma.
Kowalsky Nicola, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria - Roma.
Kroes Enrico, S.V.D., Consultore Generale - Roma.
Kühn Steinhausen Hermine, dott. in Storia e Filosofia - Roma.
Lacko Michele, S.J. - Roma.
Lantini Ferruccio, Dott., in Scienze Sociali - Roma.
Lanz Arnaldo Maria, S.J., Prof. di Ascetica nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Lavagnino Emilio, Soprintendente alle Gallerie del Lazio - Roma.
Lecce Michele, Prof., Avv., Studioso di problemi economico-sociali - Verona.
Ledrus Michele, S.J., Prof. di Ascetica nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Lega Benedetto, Sac., Dott., in Diritto canonico e civile - Ravenna.
Lio Ermenegildo, O.F.M., Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Lombardi Gabrio, Prof. di Istituzioni di Diritto romano nel Pont. Ateneo Lateranense, Titolare di Storia del Diritto romano nell'Univ. di Pavia.
Longhi Lamberto, Assistente e Libero Docente nella Clinica di Malattie nervose e mentali dell'Univ. di Roma.
Lopinot Callisto, O.F.M.Cap., Consultore della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Löw Giuseppe, C.SS.R., Vicerelatore della Sez. Storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Lukas Filippo, già Prof. alla Scuola superiore d'economia e commercio a Zagabria - Roma.
Macali Luigi, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia fondamentale nella Facoltà Teologica dell'Ordine - Roma.
Maccagnolo Enzo, Assistente di Filosofia morale nell'Univ. di Pavia.
Macielinski Adam, Dott. - Roma.
Madoz Giuseppe, S.J., Decano, Prof. di Teologia fondamentale e di Patrologia nella Facoltà Teologica di Oña - Burgos (Spagna).
Magnino Bianca, Libera docente di Storia della Filosofia nell'Univ. di Roma.
Magyary Giulio, Sac., Avv. della S. Romana Rota - Città del Vaticano.
Mancini Gioacchino, Docente di Antichità ed Epigrafia latina nell'Univ. di Roma.
Mancini Guido, Libero docente di Lingua e Letteratura Spagnola nell'Univ. di Roma.
Mandelli Giulio, I.M.C., Docente di Diritto Canonico nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Manfredi Angelo, Prof., Ricercatore del Consiglio nazionale delle Ricerche, membro del *Collegium Othologicum Amicitiae Sacrum* - Roma.
Manghi Alda, Assistente di Letteratura tedesca nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Mariani Bonaventura, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Mariani Goffredo, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. Concistoriale - Roma.
Marolla Alessandro, Dott. - Roma.
Masi Roberto, Mons., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Mattei Silverio, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Riti - Roma.
Matteucci Benvenuto, Sac., Dott. in Teologia - Firenze.
Maxia Carmelo, Docente di Geologia nell'Univ. di Roma.
Melani Gaudenzio, O.F.M. del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Mendella Michelangelo, Prof. di Storia e Filosofia, Assistente di Storia Moderna nell'Ist. Univ. Orientale - Napoli.
Menningen Alessandro, S.A.C. - Roma.
Messineo Antonio, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica* - Roma.
Metzinger Adalberto, O.S.B., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Mezzetti Amalia, Dott. in Lettere - Roma.
Miceli Giovanni, Mons., Minutante della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Minucci Vittorio, Direttore dei Rapporti Internazionali C.R.I. - Roma.
Mojoli Giuseppe, Mons., Minutante della S. Congr. per la Chiesa Orientale - Roma.
Mollat Guglielmo, già Prof. nell'Univ. di Strasburgo, « Correspondant de l'Institut » - Erbalunga-Brando (Bastia).
Monneret de Villard Ugo, Accademico dei Lincei - Roma.
Montini Renzo Uberto, Ordinario di Storia nelle Scuole superiori - Roma.
Moreno Martino Maria, Prof. incaricato di Lingua, Storia ed Istituzioni etiopiche nell'Univ. di Roma.
Moreschini Augusto, Dott. in Lettere, Addetto alla Biblioteca del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Moretti Costanzi Teodorico, Titolare di Filosofia teoretica nella Univ. di Bologna.
Mortari Luisa, Dott. - Roma.
Moscati Sabatino, Incaricato di Epigrafia e Antichità semitiche dell'Univ. di Roma e di Storia delle religioni nell'Univ. di Firenze - Roma.
Muccioli Marcello, Prof. di Lingua e letteratura giapponese nell'Ist. Orientale di Napoli.
Mundò Marcet Anscario, O.S.B., Prof. di Storia ecclesiastica antica nel Pont. Ateneo S. Anselmo - Roma.
Musatti Gabriele, Dott. in Lettere - Roma.
Nardi Bruno, Prof. di Storia della filosofia medievale nell'Univ. di Roma.
Natale Francesco, Assistente di Storia medievale nell'Univ. di Messina.
Natali Giulio, già Titolare di Letteratura Italiana nell'Univ. di Catania - Roma.
Navarra Enzo, Dott. in Lettere - Roma.

Neppi Alberto, Dott., Scrittore d'arte, Giornalista - Roma.
Nober Pietro, S.J., Redattore dell'*Elenchus Bibliographicus Biblicus* del Pont. Ist. Biblico - Roma.
Odoardi Giovanni, O.F.M.Conv., Prof. di Storia della Chiesa e Storia della teologia nella Pont. Facoltà Teologica dell'Ordine - Roma.
Olšr Giuseppe, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Omez Reginaldo, O.P., già Prof. nel Pont. Ateneo Angelico, Assistente ecclesiastico del Sindacato degli Scrittori cattolici - Parigi.
Orazi Ausenda Renata, Dott. in Lettere, diplomata in Paleografia - Roma.
Orru Antonietta, Prof., Ordinario di Fisiologia generale nella Univ. di Napoli.
Ortiz de Urbina Ignazio, S.J., Rettore del Pont. Ist. Orientale - Roma.
Padovano Umberto, Ordinario di Filosofia morale nell'Univ. Catt. del S. Cuore - Milano.
Paganuzzi Quirino, Mons., Segretario aggiunto dell'Ufficio del Maestro di Camera di Sua Santità, Dott. in « Utroque iure » - Roma.
Palazzini Giuseppe, Mons., Minutante dell'Amministrazione dei Beni della S. Sede - Roma.
Palazzini Pietro, Mons., Prof. di Teologia morale nel Pontificio Ateneo Lateranense - Roma.
Palmarocchi Roberto, Provveditore agli Studi - L'Aquila.
Paone Pasquale, Avv. dello Stato, Assistente volontario nella Univ. di Roma.
Paparelli Gioacchino, Docente di Letteratura Italiana - Napoli.
Parente Pietro, Mons., Ordinario di Teologia dogmatica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Paribeni Roberto, Ordinario di Storia antica e Archeologia nell'Univ. Catt. del S. Cuore - Milano.
Parisella Innocenzo, Sac., Aiutante di Studio della S. Congr. del Concilio - Roma.
Paschini Pio, S.E., Mons., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pasquali Costanza, Dott. in Lettere - Assistente straordinaria di Filologia romanza nell'Univ. di Roma.
Passerin Ettore, Incaricato di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Pasztor Lajos, dell'Archivio Segreto Vaticano - Città del Vaticano.
Pavani Giuseppe, Mons., Prof. di Storia ecclesiastica nel Seminario di Rovigo.
Paventi Saverio, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pecoraio Edoardo, Mons., Minutante della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pedot Lino Maria, O.S.M., Segretario della Procura dell'Ordine - Roma.
Pedreschi Luigi, Assistente di Geografia Generale nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Pellegrino Eugenio, S.J., Direttore della rivista *Gentes* - Roma.
Pellegrino Michele, Mons., Ordinario di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Torino.
Pelloux Luigi, Sac., Docente di Storia della filosofia; Incaricato di Storia della filosofia antica nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Genova.
Pelzer Augusto, Mons., Scrittore onorario della Biblioteca Vaticana - Roma.
Penna Angelo, C.R.L., Dott. in S. Scrittura - Roma.
Pergolesi Ferruccio, Ordinario di Diritto costituzionale nell'Univ. di Bologna.
Perugini Angelo, Mons., Segretario della Segreteria delle Lettere latine - Città del Vaticano.
Pesci Benedetto, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Peterson Erik, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Petino Cosimo, Mons., Prof. di Teologia Dogmatica nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Petrocchi Giorgio, Incaricato di Letteratura italiana nel Magistero « Maria Assunta » - Roma.
Petrocchi Massimo, Straordinario di Storia moderna nell'Ist. Universitario Orientale di Napoli.
Petrotta Gaetano, Papas, Prof. di Lingua e Letteratura albanese, Incaricato di Filologia bizantina nell'Univ. di Palermo.
Pettenati Gastone - Roma.
Philips Geraldo, Can., Prof. nell'Univ. di Lovanio.
Piacentini Tullio, Sac., Straordinario di Filosofia, morale e sociale nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Picanyol Leodegario, S.P., Procuratore e archivista dell'Ordine - Roma.
Picotti Giovanni Battista, Ordinario di Storia medievale nell'Univ. di Pisa.
Pigato Giovanni Battista - Como.
Pinard de la Boullaye Enrico, S.J., Prof. di Storia delle religioni - Enghiien (Belgio).
Pincherle Alberto, Ordinario di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Piolanti Antonio, Mons., Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pirri Pietro, S.J., dell'Ist. Storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Pistoni Giuseppe, Mons., Prof. di Teologia morale nel Seminario arcivescovile di Modena.
Poelhekke Giovanni Giuseppe, Direttore dell'Ist. Storico Olandese - Roma.
Polman Ponziano, O.F.M., Prof., Dott. - Roma.
Polverari Alberto, Sac. - Senigallia.
Pou y Marti Giuseppe Maria, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica e paleografica nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Pratesi Alessandro, Assistente ordinario di Paleografia e diplomatica nell'Univ. di Roma.
Pucci Adamo, Mons., Dott. in Teologia e Diritto, Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pugliese Agostino, Sac., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Raes Alfonso, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Rapisarda Emanuele, Direttore dell'Ist. di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Catania.
Redigonda Abele, O.P., Dott. in Teologia - Roma.
Reina Maria Elena, Dott. in Filosofia - Milano.
Renaud Ferdinando, Curato di S. Carlo di Monceau - Parigi.
Righetti Faina Maria, Dott., Vice Direttrice della rivista *Studium* - Roma.
Rinaldi Giovanni, C.R.S., Prof. di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Como.
Roberto Leone, O.S.B., Prof. di Storia ecclesiastica - Solesmes (Francia).
Roberti Annunziata, Dott. in Lettere - Roma.
Rogger Iginio, Sac., Dott. in Storia ecclesiastica - Trento.
Romani Romano, Pubblicista - Roma.

Romeo Antonino, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Rommerskirchen Giovanni, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Roncaglia Aurelio, Incaricato di Filologia romanza nell'Univ. di Trieste - Roma.
Roncaglia Martiniano, O.F.M., della Custodia di Terra Santa - Parigi.
Ronci Gilberto, Dott., Storico d'Arte - Roma.
Rondini Maria Luisa, Dott. in Lettere - Roma.
Rope Enrico, Sac. del Ven. Collegio Inglese - Roma.
Roschini Gabriele Maria, O.S.M., Prof. di Teologia dogmatica nel Collegio Internazionale « S. Alessio Falconieri » - Roma.
† Rossaro Antonio - Trento.
Rossi Alessio Maria, O.S.M., Prof. di Storia nel Collegio Internazionale « S. Alessio Falconieri » - Roma.
Rossi Giuseppe Carlo, Incaricato di Letteratura portoghese nell'Univ. di Roma.
Rotoli Ippolito, Mons., Dott. in Teologia e in « Utroque iure », Segretario di Nunziatura di 1ª classe della Segreteria di Stato - Roma.
Rüdiger Horst, Incaricato di Lingua e letteratura tedesca nell'Univ. di Pavia; lettore di Tedesco nell'Univ. del S. Cuore di Milano - Merano.
Ruggieri Ruggero Maria, Prof. di Filologia romanza dell'Ist. di Magistero « Maria Assunta » - Roma.
Russo Francesco, M.S.C. - Ferentino (Frosinone).
Sainati Vittorio, Dott. in Lettere e Filosofia - Pisa.
Salvemini Tommaso, Prof., Incaricato di Statistica nella Facoltà di Economia e Commercio dell'Univ. di Roma.
Sannazzaro Pietro, Min. Inf., Rettore del Collegio Internazionale « S. Camillo » - Roma.
Savelli Venanzio, Sac. - Siena.
Scarpellini Costante, Sac., Dott. in Teologia nel Seminario Maggiore di Bergamo.
Scatena Giorgio Idamo, C.R.L., Postulatore generale dell'Ordine - Roma.
Scherrer Eugenio, S.M., Procuratore generale della Congr. - Roma.
Scherz Gustavo, C.SS.R. - Copenaghen.
Schultze Bernardo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Schweigl Giuseppe Maria, S.J., Prof. di Liturgia Orientale nell'Univ. Gregoriana - Roma.
Sciacca Michele Federico, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Genova.
Scotti Pietro, Dott. in Medicina e chirurgia - Genova.
Selvaggi Filippo, S.J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Sfair Pietro, S.E., Vescovo Titolare di Epifania di Smirne, consacrante per i Maroniti in Roma, Prof. nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nell'Ateneo Lateranense - Roma.
Siffrin Pietro, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Sigismondi Gino, Mons., Priore del Capitolo della cattedrale di Nocera Umbra.
Silli Antonino, O.P., Prof. nell'Ist. « Beato Angelico » - Roma.
Silvagni Angelo, Ordinario di Epigrafia cristiana nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Simeone Lorenzo, O.F.M.Conv., Prof. di Teologia morale e pastorale nella Pont. Facoltà Teologica dell'Ordine - Roma.
† Simeoni Luigi, già Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Bologna.
Sisinio da Romallo, O.F.M.Cap., Prof. di Teologia morale e Diritto canonico nello Studentato teologico dell'Ordine - Lecco.
Skarvada Jaroslav, Sac., Dott. in Teologia - S. Vito al Tagliamento.
Smith Giuseppe, S.J., Prof. di Critica testuale e lingue orientali nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Sofia Giovanni, Sac., Dott. in Teologia, Giornalista - Roma.
Soleri Giacomo, Prof. di Filosofia nell'Ist. Magistrale di Saluzzo.
Spadafòra Francesco, Sac., Prof. di Scienze bibliche nel Collegio « S. Alessio Falconieri » - Roma.
Spagnoletti Giacinto, Prof. di Lettere nelle Scuole Medie - Milano.
Spiazzi Raimondo, O.P., Prof. di Etica sociale nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Spinelli Lorenzo, Libero docente di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Roma.
Stano Gaetano, O.F.M.Conv., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Facoltà Teologica dell'Ordine - Roma.
Stefanelli Alberto, Ordinario di Istologia e Embriologia nella Facoltà di Scienze dell'Univ. di Roma.
Steinmann Otmaro, O.S.B., Dott. - Disentis (Svizzera).
Stephanou Pelopidas, S.J., Prof. di Storia bizantina nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Sticco Maria, Libera docente di Storia della Letteratura italiana - Milano.
Stickler Alfonso Maria, S.D.B., Ordinario di Storia del diritto canonico nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Straneo Paolo, Prof. emerito di Fisica matematica nell'Univ. di Genova.
Tamborra Angelo, Prof., Pubblicista - Roma.
Tentori Tullio, Prof., Ispettore nel Museo Preistorico « Luigi Pigorini », Assistente di Etnologia nella Univ. di Roma.
Tentorio Marco, C.R.S., Prof. nel Collegio Emiliano - Genova Nervi.
Testini Pasquale, Assistente di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Testore Celestino, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica* - Roma.
Thoma Francesco, Dott., Direttore della rivista *Religion und Weltanschaung* - Rosenheim (Germania).
Thum Beda, O.S.B., Prof. di Filosofia nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Toffanin Giuseppe, Prof. di Letteratura italiana nell'Univ. di Napoli.
Tragella Giovanni Battista, P.I.M.E., Archivista nel Pont. Ist. delle Missioni Estere di Milano - Roma.
Tribout de Morembert Enrico, Archivista della Città di Metz - Montigny-les-Metz.
Turchi Nicola, Sac., Docente di Storia delle Religioni nell'Univ. di Roma.
Tyszkiewicz Stanislao, S.J., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Vaccari Alberto, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Vagaggini Cipriano, O.S.B., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Ateneo di S. Anselmo - Roma.
Vagaggini Luigi, C.M., Prof. di S. Scrittura nel Collegio Alberoni - Piacenza.
Valentini Giuseppe, S.J., già consigliere del Reale Ist. di Studi Albanesi e del Centro Studi Albania R. Accademia d'Italia - Milano.

Valentino di Maria, O.C.D., Archivista dell'Ordine - Roma.
Valerio Mario - Roma.
Van Hulst Cesario, O.F.M., Bibliotecario del Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Vannicelli Luigi, O.F.M., Incaricato di Etnologia nell'Univ. di Bologna.
Vannini Enrico, Dott. - Padova.
Vanni Rovighi Sofia, Libera docente di Storia della filosofia, Incaricata di Filosofia morale nella Univ. Catt. del Sacro Cuore - Milano.
Vaz Domenico Marco, della Società Portoghese per le Missioni cattoliche - Cucuiães (Portogallo).
Vieillefond Giovanni Renato, Prof., Consigliere culturale Ambasciata Francese - Roma.
Viglino Ugo, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'Arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Vignola Bruno, Libero docente nell'Univ. di Bologna - S. Massimo all'Adige (Verona).
Vitezić Ivan, Licenziato in Storia ecclesiastica - Roma.
Vivaldo Lorenzo, Sac., Dott. - Savona.
Vogel Cirillo, Sac., Dott. in Teologia - Strasburgo.
Vogt Ernesto, S.J., Rettore del Pont. Ist. Biblico - Roma.
Volbach Volfango Federico, Prof., Dott., Direttore del *Römisch Germanisches Zentralmuseum* - Magonza.
Walz Angelo, O.P., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Wambacq Beniamino, O. Praem., Dott. in Scienze Bibliche - Roma.
Wehr Witold, Dott. - Roma.
Wetter Gustavo Andrea, S.J., Rettore del Pont. Collegio Russo - Roma.
Wuyts Antonio, S.J., Prof. di Diritto canonico orientale nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Xiberta Bartolomeo Maria, O. Carm., Prof. di Teologia nel Collegio internazionale dell'Ordine - Roma.
Zaccaria da S. Mauro, O.F.M.Cap., Provinciale dell'Ordine - Mestre (Venezia).
Zaccone Cesare, Avv., Assistente volontario nella Univ. di Torino.
Zamboni Paolo, Avv., Assistente nell'Univ. di Bologna.
Zammarchi Angelo, Mons., Protonotaro Apostolico - Brescia.
Zannoni Guglielmo, Sac., Dott. in Teologia, della Segreteria di Stato - Roma.
Zielinski Bronislao, S.J., Prof. di Scienze bibliche, Rettore del Pont. Collegio Polacco - Roma.
Zocca Emma, Prof. della Direzione generale delle Antichità e Belle Arti del Ministero P. I. - Roma.
Zocca Mario, Incaricato di Urbanistica nell'Univ. di Bari - Roma.
Zolli Eugenio, Incaricato di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. di Roma.
Zollini Vito, Sac., Dott., Postulatore generale dei Servi della Carità - Roma.
Zovatto Paolo Lino, Sac., Libero docente di Archeologia cristiana nell'Univ. di Trieste; Direttore del Museo di Concordia - Portogruaro.

SCADUTO, FRANCESCO. - Giurista, n. a Bagheria (Palermo) il 30 luglio 1858, m. a Favara (Agrigento) il 29 giugno 1942.

Libero docente in Storia del diritto italiano ed in Diritto ecclesiastico nella Università di Roma nel 1883, nel nov. 1884 fu nominato professore incaricato di Diritto ecclesiastico nella Università di Palermo e nel 1886 professore titolare di questa disciplina nella Università di Napoli. Da questa passò poi nella Università di Roma, ove rimase fino al termine della sua carriera nel 1933, ricoprendo per alcuni anni anche la carica di preside della Facoltà di giurisprudenza e quella di rettore dal 1919 al 1922. Fu nominato senatore del Regno il 1° marzo 1923.

Per suo merito lo studio e l'insegnamento del diritto dello Stato in materia ecclesiastica si presentò per la prima volta come sistema autonomo tra le diverse discipline giuridiche. Infatti fino a quel tempo si era sempre inteso per diritto ecclesiastico il diritto canonico, cioè la legislazione emanata dalla Chiesa cattolica, mentre poi, come lo stesso S. ebbe ad affermare nella sua prolusione di Palermo, la materia fu considerata « non tanto dal punto di vista della Chiesa, quanto dall'altro dello Stato ». Lo S. tracciò in quella prolusione le linee dell'impostazione giuridica della disciplina, insegnando che il diritto ecclesiastico doveva occuparsi « delle leggi del potere civile in materie ecclesiastiche », tenendo tuttavia conto « dei canoni e delle decretali... che sono stati riconosciuti direttamente od indirettamente dal potere civile ». Egli, dunque, additò a base della materia le leggi dello Stato, ritenendo che nell'ordinamento giuridico statuale soltanto il diritto emanato direttamente dallo Stato, ovvero da lui approvato e recepito, abbia efficacia di norma giuridica; e ciò in contrasto con la tradizionale concezione, per cui la legislazione della Chiesa cattolica costituiva una legislazione vigente nell'ordinamento dello Stato.

Volgendo l'attenzione alla produzione scientifica dello S. si scorge come in questi fosse vivo un sentimento politico conforme alla tradizione regalistica del Mezzogiorno, per cui lo Stato non doveva essere incompetentista, bensì controllare tutto ciò che esce dall'ambito del sentimento religioso per dare vita a manifestazioni esterne attinenti al campo del giuridicamente rilevante. Tra i vari punti fondamentali per lo S., nella statuizione dei rapporti tra Stato e Chiesa, interessante è la sua concezione in materia di libertà di coscienza. In contrasto con il Ruffini (v.), il quale aveva affermato che la libertà religiosa può esistere anche con un sistema politico ecclesiastico non separatista, lo S. sosteneva essere esigenza necessaria per la libertà religiosa che lo Stato non fosse confessionalista, bensì giurisdizionalista, in quanto « la libertà dei singoli gruppi, come quella delle singole persone fisiche, non può esistere senza un organo che ne limiti le sfere di azione, lasciandoli liberi fin dove non vengono a toccare la libertà degli altri e l'interesse generale... dello Stato ».

Le tesi dello S. presentano una tendenza eminentemente laicista da considerarsi, peraltro, alla luce dell'ideologia anticlericale, che soprattutto alla fine del secolo scorso e nei primi anni di questo dominava in Italia. Se dal punto di vista del suo atteggiamento di fronte al problema religioso si vuol dare un giudizio obbiettivo sulla elaborazione scientifica dello S., sembra non si possa prescindere dal clima storico e politico in cui egli visse, in quanto occorre tener presente come lo spirito ed il contenuto della stessa legislazione positiva italiana in materia ecclesiastica, che formò oggetto da parte sua d'interpretazione e di sistemazione scientifica, risentissero così vivamente l'influenza del clima allora dominante da muovere dal sostanziale presupposto della concezione laicista.

Le numerosissime pubblicazioni dello S. possono distinguersi in tre gruppi. Il primo comprende notevoli contributi di carattere storico-giuridico, diretti ad illustrare i rapporti tra Stato e Chiesa in determinati periodi: *Stato e Chiesa negli scrittori politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro* (*1122-1347*), Firenze 1882; *Stato e Chiesa secondo fra' Paolo Sarpi e la coscienza pubblica durante l'interdetto di Venezia del 1607*, ivi 1885; *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I Granduca di Toscana* (*1765-90*), ivi 1885; *Stato e Chiesa nelle due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri* (*secc. XI-XIX*), Palermo 1887. Il secondo gruppo è costituito da studi relativi a questioni particolari, per lo più di diritto ecclesiastico siciliano, tra i quali vanno ricordati: *Prestazioni ad enti ecclesiastici siciliani* (in *Rivista di diritto ecclesiastico*, 5 [1895], pp. 26-31); *Per l'abolizione delle decime siciliane* (in *Riforma sociale*, fasc. v, vol. X); *Decime siciliane: pretesa origine geronica* (in *Diritto e giurisprudenza*, 1901); *Rappresentanza del Capitolo cattedrale specie in Sicilia* (in *Diritto e giurisprudenza*, 1904); *Cappelle ed opere pie nelle Due Sicilie*, Napoli 1906; *Fabbricerie siciliane* (*Maramme*), ivi 1911. Nel terzo gruppo vanno annoverati gli scritti di carattere generale sul diritto ecclesiastico dello Stato come, ad es., quelli circa la proprietà ecclesiastica, la precedenza del matrimonio civile al religioso, la posizione della S. Sede, i rapporti fra lo Stato e le confessioni religiose e così via. Il più importante fra questi studi, a cui non può non fare riferimento chi si occupa di problemi della disciplina, è il *Diritto ecclesiastico vigente in Italia – Manuale*

(Napoli 1890-91, 4ª ed. Crotone 1923-25), opera nella quale viene esposta integralmente la materia, quantunque un'ampia trattazione sia riservata soprattutto agli enti ecclesiastici, studiati dal punto di vista della legislazione italiana formatasi negli anni del Risorgimento.

Bibl.: P. A. D'Avack, *Necrologio*, in *Archivio di dir. ecclesiastico*, 4 (1942), pp. 296-310 con bibl.; A. C. Jemolo, *Commem. all'Univ. di Roma il 27 genn. 1943*, in *Riv. di dir. pubbl.*, 1 (1943), pp. 16-26. Lorenzo Spinelli

SCAGLIA, Sisto. - Cistercense riformato della Trappa e archeologo cristiano, n. in Anzola d'Ossola (Novara) il 14 dic. 1872, m. a Roma il 19 sett. 1918.

Trascorsa l'infanzia e la prima giovinezza in Novara, per le disagiate condizioni della sua famiglia, fu nel 1894 ammesso al Seminario di Arona, donde passò nel 1895 a quello di Gozzano; nel 1899 a quello di Novara, dove poi esplicò l'apostolato fra i giovani dell'Oratorio Salesiano. La tragica morte della madre gli ispirò la vocazione a vita austera ed entrò fra i Trappisti in Roma, dove si dedicò all'archeologia cristiana, dimorando a lungo al cimitero di S. Callisto. Passò poi nel 1914 alla Congregazione Cistercense d'Italia, in S. Croce in Gerusalemme. Fra la notevole sua produzione scientifica eccelle l'opera in 4 voll. *Notiones archeologiae Christianae disciplinis theologicis coordinatae*, Roma 1909-11. Altri apprezzati lavori dello S. sono *Les catacombes de St Callixte*, Roma 1909; *I mosaici antichi di S. Maria Maggiore* (ivi 1910); *Manuel d'archéologie chrétienne* (Torino 1916); *I « Novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa* (Schio 1923).

Bibl.: G. Ferretto, *Note stor.-bibliogr. di archeol. crist.*, Città del Vaticano 1942, pp. 370, 425. Gioacchino Mancini

SCALA. - Cittadina e antica diocesi in provincia di Salerno.

La diocesi fu creata dal papa Giovanni XV nel 987 quale suffraganea di Amalfi. Primo vescovo ne fu Sergio; noti sono Alessandro I, nel 1118; Orso, nel 1144; Alessandro II, nel 1171; Celestino III, che nel 1191 ne fissò i confini con la bolla *In Apostolicae*; Costantino nel 1207 e nel 1227 Matteo, tutti e due della famiglia d'Afflitto; nel 1328 il domenicano Guglielmo Lombardo; nel 1343 Giacomo Sersale dello stesso Ordine, come Pietro de' Penni, che ridusse le parrocchie della diocesi da 30 a 18; nel 1418 Natale d'Afflitto; nel 1465 Matteo De Dote; nel 1500 Giacomo Pisanello; nel 1511 lo spagnolo Ferdinando Di Castro, che rinunciò nello stesso anno e fu sostituito dallo spagnolo B. Del Rio, poi nel 1530 governatore di Roma; nel 1541 Lodovico Vannini Teodoli, poi vescovo di Bertinoro; nel 1552 l'agostiniano Costantino Veltrano, poi vescovo di Cortona; nel 1577 il domenicano Feliciano Niguarda; nel 1583 Francesco D'Afflitto; nel 1598 Francesco Benni, che il 3 luglio 1603 divenne anche vescovo di Ravello poiché in tale data il papa Clemente VIII unì la diocesi di S. a quella di Ravello, conservandola però suffraganea di Amalfi. Pio VII nel 1818 soppresse le due diocesi unendole ad Amalfi. A S. s. Alfonso de' Liguori aprì la prima casa della sua Congregazione (1732).

L'antica Cattedrale dedicata a s. Lorenzo venne ricostruita nel sec. XV e compiuta nel 1598; è a tre navate con tre absidi terminali deturpate nel sec. XVII e cripta del sec. XII; artistico il pulpito decorato di colonne, marmi e musaici. Il portale è romanico. Nel Tesoro si ammira una mitra del sec. XIII, un calice del Trecento e preziosi reliquiari.

Bibl.: Eubel, I, p. 437; II, p. 255; III, p. 312; IV, p. 306. Enrico Josi

SCALABRINI, Giovanni Battista. - Vescovo di Piacenza, fondatore dei Missionari di S. Carlo (Scalabriniani) e della Società S. Raffaele, n. a Fino Mornasco (Como) l'8 luglio 1839, m. a Piacenza il 1° giugno 1905.

Ordinato sacerdote il 30 maggio 1863, fu rettore del Seminario di Como dal 1867 al 1870. Preconizzato vescovo di Piacenza nel 1875, in trent'anni di episcopato rinnovò la diocesi con lavoro apostolico indefesso, distinguendosi particolarmente per i Sinodi diocesani, il culto eucaristico e la diffusione dell'insegnamento del catechismo. La sua opera oltrepassò i confini della diocesi ed ebbe risonanza nazionale ed internazionale soprattutto per il chiaro e preciso intervento nella Questione romana (v.) e per le molteplici iniziative nel campo dell'assistenza agli emigrati italiani.

Nel 1888 pubblicò un opuscolo *Intransigenti e transigenti, osservazioni di un vescovo italiano*, che non portava però il suo nome. La pubblicazione, già approvata da Leone XIII, che ne aveva lette le bozze, suscitò molto scalpore tra gli intransigenti che l'attaccarono violentemente nell'*Osservatore cattolico*, diretto da d. Davide Albertario. Egli aveva ben compreso che era impossibile la ricostruzione dello Stato Pontificio nel modo e nella estensione avuta fino al 1870. D'altra parte si rendeva perfettamente conto che il papa non poteva né doveva essere nella condizione di suddito. Asserita quindi la possibilità di una coesistenza del principato civile del Pontefice con l'unità d'Italia, auspicava che gli Italiani, consci della forza del Pontificato e persuasi del proprio vantaggio, restituissero spontaneamente al Pontefice quel tanto di principato civile che rendesse tollerabile la sua condizione.

Egualmente precisa la posizione di mons. S. nella questione della partecipazione dei cattolici italiani alla vita politica. Non esitò a chiamare rovinosa la formola *né eletti né elettori*. In materia sociale sostenne una più equa distribuzione della ricchezza e l'elevazione delle masse operaie e contadine. Fu particolarmente agli emigranti di tutta Italia che egli dedicò opera indefessa, colpito come fu dalle misere e umilianti condizioni nelle quali venivano a trovarsi (v. EMIGRANTI, EMIGRAZIONE).

Le iniziative pratiche di mons. S. furono, oltre la fondazione di una Congregazione religiosa di missionari (Missionari di S. Carlo [v.]), per procurare assistenza religiosa e morale agli emigranti, particolarmente nei luoghi ove andassero a stabilirsi, la fondazione di un'opera per l'assistenza materiale e sociale agli emigrati, allo scopo di sottrarli a vergognose speculazioni (Società S. Raffaele); l'istituzione di uffici nei porti di sbarco per il collocamento degli emigrati. Le opere fondate da mons. S. sorsero tra innumerevoli difficoltà e si diffusero particolarmente nelle due Americhe, ove egli si recò nel 1901 e nel 1904, per visitarle e incrementarle. Il Processo Ordinario per la beatificazione è già depositato presso la S. Cong. dei Riti.

Sebbene non ne costituiscano il merito principale, pure non vanno dimenticati i suoi scritti: *Il Concilio Vaticano* (Como 1873, con successive 4 edd.); *Piccolo catechismo proposto agli asili d'infanzia* (1875); *Catechismo cattolico* (1877); *L'emigrazione italiana, considerazioni e proposte* (1888); *Dell'assistenza all'emigrazione nazionale e degli istituti che vi provvedono* (1891); *L'Italia all'estero* (1899).

Bibl.: *Mons. G. B. S., vescovo di Piacenza; trent'anni di apostolato: Mem. e docum.*, Roma 1909; L. Sterlocchi, *Cenni biograf. di mons. G. B. S., vesc. di Piacenza*, Como 1912; E. Soderini, *Leone XIII*, II, Roma 1933, passim; F. Gregori, *La vita e l'opera di un grande vesc.: mons. G. B. S.*, Torino 1934. Giovanni Sofia

SCALABRINI, Giuseppe Antenore. - Sacerdote, n. a Ferrara il 13 marzo 1698, m. ivi il 5 apr. 1777.

Sacerdote nel 1724, fu nominato parroco di S. Maria delle Bocche, dove rimase fino alla morte; fu canonico e lettore di S. Scrittura nella patria Università, dove si laureò in teologia. La sua attività scientifica comincia dal 1726 con la corrispondenza muratoriana. Per oltre mezzo secolo egli trascrisse documenti antichi ferraresi in gran parte trasmessi al Muratori per i *Rerum Italicarum Scriptores*. Inoltre compilò per suo conto parecchie *Memorie sacre e profane della S. Chiesa di Ferrara* ed in particolare della metropolitana; scrisse pure varie note illustrative raccolte nelle *Memorie istoriche delle chiese di Ferrara*. Complessivamente scrisse oltre 50 opere, 15.000 carte. Il Muratori gli indirizzò 170 lettere, mentre se ne conoscono solo 71 dello S. al Muratori. I Bollandisti negli *Acta Sanctorum* lo ricordano quale *carissimus noster*.

Bibl.: le sue opere furono elencate da G. Faustini, *Bibliot. de' scritt. ferraresi*, 3 voll., manoscritti: II, 404-406; catalogate nelle collezioni Antonelli, Antolini, e Biblioteca Ariostea di Ferrara; descritte in parte da A. Sorbelli, in *Inventari dei manos. delle bibliot. d'Italia*, LIV (*Ferrara*), Firenze 1933; e completamente da P. Rocca (v. più avanti), pp. 263-67; L. Ughi, *Diz. stor. degli uomini illustri ferraresi*, Ferrara 1804, pp. 11, 162;

Moroni, XXIV, 53; LII, 223; CIII, 31, 33, 37; G. Bettini, *La facoltà teolog. nella P. Univ. di Ferrara*, Ferrara 1940, p. 19; P. Rocca, *La corrispondenza S.-Muratori con lett. e docum. inediti*, in *Atti e Memorie della Deput. provinc. ferrarese di stor. patr.*, nuova serie, 5 (1950-51), pp. 33-288. Dante Balboni

SCALA MOBILE. - È lo strumento tecnico legale per mantenere intatta nel tempo la capacità di acquisto delle masse lavoratrici ed impiegatizie rispetto ad un determinato periodo. Questo periodo viene stabilito come base di riferimento alla fissazione degli indici necessari, per poter eseguire correttamente, dal punto di vista economico e sociale, la determinazione delle variazioni delle remunerazioni e dei compensi di ciascuna attività lavorativa in relazione al variare del costo della vita.

L'adozione della s. m., come particolare sistema di remunerazione del lavoro di operai ed impiegati, si pone, nei paesi a notevole sviluppo, soprattutto industriale, nei periodi di disordine economico, di instabilità monetaria, quando si manifestano variazioni frequenti nei prezzi delle merci e perciò nel costo della vita.

L'impostazione di un sistema di s. m. richiede, pertanto preventivamente: *a*) la fissazione, innanzi tutto, di un indice del costo della vita; *b*) la determinazione delle retribuzioni soggette alle variazioni; *c*) la determinazione del periodo di tempo, cui attribuire il rapporto per l'applicazione del sistema.

Ciò implica la risoluzione di problemi assai laboriosi da parte dei rappresentanti delle categorie. Così, la fissazione dell'indice del costo della vita non può essere fatta che dopo avere elaborato un bilancio familiare tipo ed avere risolto il problema dei prezzi (se cioè deve essere tenuto conto solo dei prezzi politici ovvero solo dei prezzi di libero mercato).

Per quanto riguarda l'identificazione della retribuzione da assoggettare alla s. m., si adotta generalmente il criterio di limitare le variazioni ad una sola parte della retribuzione. Ciò allo scopo di conferire alla parte rimanente una certa stabilità nel tempo e attuare, contemporaneamente, una certa redistribuzione del reddito reale nell'ambito delle categorie.

Le origini della s. m. dei salari e degli stipendi, in Italia, risalgono al 1945, quando parve necessario riordinare i criteri di remunerazione del lavoro, legandone l'andamento a quello del costo della vita. Poiché non era possibile pensare ad un ritocco troppo frequente dei contratti di lavoro si escogitò il congegno della s. m., istituita, per le province settentrionali, con l'accordo del 6 dic. 1945 ed estesa alle province centromeridionali con l'accordo del 23 maggio 1946. Infine, con l'accordo del 27 ott. 1946 il sistema della s. m. venne unificato per tutto il territorio. Un quadriennio di esperienza (ott. 1946-ott. 1950) valse a rivelare insieme alla sostanziale bontà del sistema della s. m. anche talune insufficienze e dopo lunghe trattative, iniziate alla fine del 1948, il 21 marzo 1951 venne concluso a Milano un nuovo accordo. Il pregio maggiore di detto accordo è costituito dalla fissazione di un nuovo bilancio familiare, in base al quale viene rilevato il numero indice nazionale del costo della vita sulla media delle spese del bilancio, calcolate in 16 capoluoghi di provincia e di regione: Milano, Torino, Genova, Venezia, Bologna, Firenze, Ancona, Pescara, Perugia, Roma, Napoli, Potenza, Bari, Catanzaro, Palermo e Cagliari. Ogni variazione all'insù del numero indice del costo della vita dà luogo ed un aumento dell'indennità di contingenza, in base ad apposite tabelle differenziate a seconda della qualificazione dei dipendenti, dell'età, del sesso e del luogo di lavoro. Ogni variazione all'ingiù dello stesso indice si traduce in una riduzione della indennità di contingenza, ma ciò avviene con particolari correttivi per rendere più lenta la discesa della s. m. rispetto alla ascesa: sino almeno ad una riduzione complessiva dell'11% rispetto al livello del costo della vita nel bimestre nov.-dic. 1950. Sorpassato questo limite, il congegno funzionerà integralmente e nel caso, invece, che il costo della vita, rispetto al periodo base, aumentasse in misura superiore al 25% tutto il sistema dovrà essere ridiscusso.

È opinione generale che l'applicazione automatica della s. m. alle remunerazioni del lavoro corrisponde ad un principio di giustizia, tuttavia taluni studiosi di economia opinano che una volta resa sistematica ed universale, essa può far correre il pericolo di favorire il fenomeno della svalutazione e procurare perciò gravi danni e sofferenze a coloro per i quali si è voluta assicurare invece la difesa del tenore di vita.

Bibl.: L. Simonazzi, s. v. in *Diz. di cultura politica*, Milano 1946, p. 576; M. De Luca, *Sviluppi economici e criteri di determinazione del salario*, in *Rivista di politica economica*, 40 (1950), p. 1186 sgg. Raffaele de Leva

(fot. Enc. Catt.)

SCALIGERO, GIULIO CESARE - Ritratto. Incisione del sec. XVII, da D. P. Freher, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Norimberga 1638, p. 1231. Esemplare della Biblioteca Vaticana.

SCALCO SEGRETO DI SUA SANTITÀ: v. FAMIGLIA PONTIFICIA.

SCALIGERO, GIULIO CESARE. - Filologo, filosofo e scienziato, n. a Riva del Garda il 23 apr. 1484 dal cartografo Benedetto Bordoni, m. ad Agen il 21 ott. 1558. Prese il nome di S. vantando discendenze dalla nobile famiglia veronese. Studiò a Bologna (1514-19) medicina e storia naturale. Seguìta per alcun tempo la carriera delle armi, si ritirò ad Agen sulla Garonna, come medico del vescovo Angelo della Rovere, e attese esclusivamente agli studi. Ebbe due vivaci polemiche con G. Cardano e con Erasmo (v.).

Creazionista, inclina tuttavia all'identificazione di Dio con la natura, intesa come connessione degli effetti e delle cause (*Exerc.*, 77, sez. 5, pp. 120-21). Tale nesso è necessario e tende al Sommo Bene (*Poet.*, III, 1, p. 81). Anche l'uomo, il cui intelletto ha una duplice funzione, « ad faciendum et ad cognoscendum » (*Exerc.*, 256, pp. 330-331), deve tendere al bene. Questo è triplice: naturale, come attributo intrinseco degli enti; relativo, dovuto alla convenienza di due enti; morale, definito come « perfectio actus cum recta ratione » (*Exerc.*, 307, sez. 7, pp. 412^{v}-414^{r}). La conoscenza, sensibile e intellettiva (*De causis*, pp. 113-17), ha come fine la beatitudine (*Poet.*, III, 1, pp. 80-83).

Ebbe una certa fama la sua *Poetica*, in cui sono esposti i canoni dell'estetica classica secondo uno schematismo logico molto minuzioso, contro cui polemizzò G. B. Vico (v.). Notevole l'osservazione che il poeta oltre che imitatore è un creatore (I, 1, p. 2) e la sua attività deve avere un fine morale (pp. 4-5).

Opere principali: *Adversus Des. Erasmus* (Parigi 1531); *De causis linguae latinae* (Lione 1540); *Exotericae exercitationes de subtilitate contra H. Cardanum* (Parigi 1557); *Poëtices ll. VII* (Lione 1561); *Animadversiones in IV libros De causis plantarum Theophrasti* (ivi 1566).

Bibl.: J. J. Scaliger, *De vetustate et splendore gentis Scaligerae et vita J.C.S.*, Leida 1594; G. Saitta, *Il pensiero ital. nell'Umanesimo e Rinascimento*, II, Bologna 1950, pp. 474-77. Enzo Maccagnolo

SCALIGERO, GIUSEPPE GIUSTO. - Filologo, n. ad Agen il 4 ag. 1540, m. a Leida il 21 genn. 1609.

Figlio del celebre Giulio Cesare, aderì al calvinismo (1562), combatté con gli Ugonotti (1567-70); nel 1572-74 fu professore a Ginevra e dal 1593 successore di G. Lipsio all'Università di Leida che divenne il centro della filo-

(*Iot. Enc. Catt.*)

SCALIGERO, GIUSEPPE GIUSTO - Ritratto. Incisione del sec. XVII, da D. P. Freher, *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Norimberga 1638, p. 1499. Esemplare della Biblioteca Vaticana.

logia classica. Profondo conoscitore delle lingue classiche e di alcune orientali, pubblicò in edizione critica molte opere di scrittori latini e greci (Varrone, Festo, Ausonio, Teocrito, Bione, Mosco e i *Catalecta* di Virgilio). Con il *De emendatione Temporum* (Leida 1583) ricostruì su basi nuove e ampie l'antica cronologia; nell'opera *Thesaurus temporum* (ivi 1606) pubblicò per la prima volta da un codice latino del secc. VII-VIII (Bibl. nazion. di Parigi, Lat. 4884) il *Liber genealogicus*, rifacimento della Cronaca di Ippolito. La scorrettezza e i barbarismi della lingua latina fecero sì che l'anonimo autore del *Liber* fosse dagli studiosi designato come *Scaligeri Barbarus*. Nei suoi scritti sconfina in questioni teologiche, trattandone in senso anticattolico, per cui una parte di teologi gli si levò contro e specialmente il p. D. Petau, che prese di mira il *De emendatione* con il suo *Doctrina temporum*.

BIBL.: I. Bernays, *J. J. Scaliger*, Berlino 1855; T. Mommsen, *Chronica minora*, in MGH, *Auct. Antiq.*, IX, p. 83 (ediz. del testo pp. 274-98); I. E. Sandys, *History of classical Scholarship*, II, Cambridge 1908, p. 199 sgg.

Agostino Amore

SCAMBIO. - Fenomeno basilare della vita associata ed oggetto specifico della scienza economica, la quale potrebbe anche definirsi « scienza dello s. » : ovvero del contratto, in quanto ogni libera operazione di s. presuppone, tacito o espresso, un contratto, esprimente la convinzione dei contraenti che le cose scambiate hanno per essi, in quel momento, valori equivalenti. Massimo problema, dunque, di una scienza economica così definita è la misurazione del valore, premessa indispensabile alla concreta realizzazione di una giustizia commutativa, e quindi anche distributiva.

I. EVOLUZIONE DELLE FORME DI S. – L'evoluzione delle forme di s., da quello in natura, o baratto, a quello monetario e poi creditizio, segna le grandi tappe della evoluzione sociale (v. PROGRESSO). La legge dello s. si è andata profilando sempre più come opposta a quella che governa la produzione: mentre in questa il successo pratico è direttamente proporzionale alle forze impiegate, e il rendimento è legato ad una crescente divisione e specializzazione del lavoro, nello s. il risultato appare inversamente proporzionale al numero degli addetti (commercianti, intermediari, bottegai, burocrati ecc.), e il rendimento, in bontà e basso costo dei servizi, sembra dipendere dalla concentrazione dei mezzi, dal coordinamento dei servizi stessi, e dalla unificazione dei tipi e dei contratti (v. TIPO).

Ciò è essenziale nella vita economica, in quanto per l'anarchico ingrossarsi del congegno di s., il crescente costo di compravendita riesce a neutralizzare in gran parte i benefici del progresso industriale, consistenti principalmente nella continua riduzione dei costi di produzione: onde il paradosso del persistere della miseria e dell'inquietudine in un mondo continuamente gratificato da meravigliose conquiste scientifiche e industriali, che l'hanno reso capace di produzioni immense e svariatissime.

II. TEORIA DEGLI SBOCCHI E ALTRE TEORIE. – Domina il fenomeno dello s., la cui pratica manifestazione è il commercio, la celebre *teoria degli sbocchi* che G. B. Say (v.) formulò fin dal lontano 1806 : i prodotti si scambiano, in ultima analisi, con altri prodotti, onde ciascun prodotto troverà tanto più facilmente dei compratori, per quanto più alta sarà la produzione di tutti gli altri prodotti con i quali desidera scambiarsi. Ma l'aumento di ciascuna produzione trova un limite nella discesa del prezzo, originata dall'aumento stesso dell'offerta. I procedimenti vincolistici, che formano il ricco patrimonio delle politiche economiche, combattono la discesa dei prezzi riducendo l'offerta, cioè la produzione, e ostacolando in mille modi lo s. Essi ignorano i mezzi per incrementare, invece, parallelamente e proporzionalmente tutte le produzioni, influendo sulla formazione dei capitali e sulla distribuzione territoriale e qualitativa degli investimenti.

La soluzione del problema richiede una direzione centrale dell'economia, e non può trovarsi che su due opposte vie : o si costituisce effettivamente una tale direzione centrale, identificandola con un governo politico, che seguirà i suoi particolari criteri, traducendoli in piani programmati con i quali intenderà di interpretare le vere necessità e i gusti di tutti gli individui; oppure si pone ciascun individuo in grado di intervenire sul mercato e di scegliervi la migliore offerta o la migliore domanda, indicando così ai produttori, col linguaggio dei prezzi di mercato, le produzioni da incrementare, segnando le direttive di un governo economico automatico della produzione.

La prima delle due vie è quella socialista-comunista, accentratrice e autoritaria : la seconda è quella della libertà razionale e dell'automatismo economico. Se quest'ultima, però, non troverà il modo di attuarsi effettivamente risolvendo il problema della misurazione del valore ed esaurendo la totalità dell'offerta presente e di quella possibile futura, lascerà aperta soltanto l'altra via, apparentemente più facile da percorrere (v. PREZZO). Le *terze vie*, oggi di moda, non sono che tentativi transitori e di scarsa efficacia con i quali si tenta, senza speranza, di ritardare una identificazione totale dell'autorità economica con l'autorità politica.

La soluzione razionale è attualmente vista da alcune moderne scuole economiche (v. HALLESISMO), e dalla stessa politica internazionale nei suoi disperati tentativi di ricostruzione e organizzazione del mondo, come esigenza di una maggiore perfezione tecnica, organizzativa e unificativa dello s. e del credito, e di una rapida eliminazione degli ostacoli al commercio.

Nonostante che le vicende di una vita economica difficile abbiano suggerito o imposto l'espediente degli s. regolati (v. PIANIFICAZIONE), l'intuizione generale e la comune aspirazione dei produttori e dei commercianti resta sempre la completa libertà degli s. Pur non realizzabile da sola, senza cioè la preparazione e il sussidio di risolutivi progressi nella tecnica economica in genere e in quella monetaria e creditizia in specie con la conseguente eliminazione dei rischi di investimento, di immobilizzazione e di svalutazione (v.), tale libertà costituisce il miraggio verso cui tendono tutte le forze economiche : a conferma che nessun espediente politico può sostituire, nella fiducia degli uomini, il progresso scientifico e tecnico dell'economia, e la potenza, la prontezza e la elasticità della libera iniziativa, una volta sollevata dal peso dell'ignoranza e della paura.

III. S. PRODUZIONE E CONSUMO. – La scienza economica ha dato finora una maggiore importanza alla produzione ed ha prestato allo s. una minore e insufficiente attenzione. Non è ancora spenta l'infatuazione per la produzione, la produttività e i produttori : la ricchezza e il benessere venivano fatti dipendere unicamente dalla potenzialità produttiva della nazione. Era naturale che i fenomeni e le necessità dello s. restassero in ombra, e pochi si preoccupassero, all'infuori dei pratici, dei problemi e delle leggi del commercio.

È oggi finalmente chiaro che benessere e ricchezza si misurano dal consumo (v.). Il consumo è bensì alimentato dalla produzione, ma se il meccanismo dello s. è insufficiente o si arresta, anche la produzione è costretta ad arrestarsi, ed è la miseria per tutti. È noto del resto che uno s. facile attiva la produzione, mentre uno s. reso difficile, costoso o rischioso, fa l'effetto contrario.

I prodotti che possono venire scambiati fra di loro sono di tre specie: prodotti del lavoro presente (merci e servigi), del lavoro passato (capitali) e del lavoro futuro (redditi). Lo s. avviene normalmente tra prodotti della prima specie e prodotti di ciascuna delle tre specie: conseguendone rispettivamente il commercio a contanti, il commercio a termine breve, o a credito, e il commercio a termine lungo e di capitalizzazione.

Il commercio a contanti e quello a credito hanno raggiunto una notevole, se non completa, perfezione tecnico-contrattuale, con un corredo sufficiente di istituti intermediari, sia contraenti che assicuratori, tanto sul piano nazionale che su quello internazionale. Il commercio di capitalizzazione, invece, pur essendo di vitale importanza per l'incremento degli altri due per la realizzazione di un equilibrio economico e di un governo razionale della produzione e dello s., possiede un'attrezzatura ancora primitiva nei confronti della ormai pratica unificazione mondiale del mercato: per cui imprenditori e risparmiatori permangono lontani e diffidenti, o si ignorano completamente, restandone gravemente ostacolata la necessaria trasformazione di una parte della produzione annuale in nuovi capitali produttivi. È appunto l'incremento di questa forma di s. quello che dovrebbe e potrebbe assicurare il totale smercio a prezzi remunerativi dei prodotti del lavoro presente.

La soluzione del problema non può essere che di natura contrattuale; e le continue e crescenti ingerenze della politica economica, non tutte necessarie e non sempre oculate, nonché i pianismi, i dirigismi e le *terze forze*, non fanno che sviare le intelligenze e le attività dalla soluzione razionale: ritardando quel processo naturale di unificazione nel campo dei contratti che si sviluppa già naturalmente da secoli, ma oramai troppo lentamente in relazione al rapido ritmo degli avvenimenti e della evoluzione economica mondiale.

Bibl.: G. Toniolo, *Trattato di economia sociale: Circolazione*, Firenze 1929; F. Vito, *Il prezzo e la distribuzione*, Milano 1943; S. Fiorenzani, *Roma o Bretton Woods?*, Roma 1945; M. Fanno, *Principi di scienza etc.*, parte 2ª: *Teoria dei prezzi e dei mercati*, Padova 1946; W. Ropke, *Spiegazione economica del mondo moderno*, Milano 1949; L. Amoroso, *L'economia di mercato*, Roma 1950.

Mario Baronci

SCAMMACCA, Ortensio. - Gesuita, drammaturgo, n. a Lentini nel 1562, m. a Palermo il 16 febbr. 1648.

Dopo aver studiato giurisprudenza a Catania e a Messina, entrò nel 1582 nella Compagnia di Gesù, dove era stato preceduto dal fratello Giuseppe, e passò tutta la sua vita nell'insegnamento specialmente delle lettere.

È uno dei maggiori rappresentanti del teatro dei Gesuiti con le sue 46 tragedie (di cui 2 ancora inedite) distribuite in 14 voll.: *Tragedie sacre e morali del p. Hortensio S., raccolte dall'ab. don Martino La Farina* (Palermo 1632-48). Gli argomenti sono assai vari, desunti, per le tragedie sacre, da vite e leggende dei santi e dalla storia del Vecchio e Nuovo Testamento (*Il parto della Vergine*, *Il Cristo morto*, *Il Cristo risuscitato*, *L'Eupolio Tommaso Moro*, *Giustino*, *Agata*, ecc.); in queste si mostra più originale, risente meno delle teorie sul dramma classico e si accosta di più alla sacre rappresentazioni. Per le tragedie morali, dipende troppo chiaramente soprattutto dalle tragedie greche, con prevalenza di Euripide (*Amira*, *Goffredo*, *Orlando Furioso*, *Crisanto*, *Boemondo*, *Demetria in Trebisonda*, ecc.). Se il suo scopo, come del resto quello di tutto il teatro dei collegi dei Gesuiti, fu di edificare e ammonire gli spettatori, non mancano però nella tragedia dello S. spunti e scene di un realismo comico, che indulge volentieri su particolari della vita vissuta, e tratti veramente plastici e fini di singolare efficacia.

Bibl.: Sommervogel, VII, coll. 684-86; L. Natoli, *H. S. e le sue tragedie*, Palermo 1884; G. Bertana, *La tragedia* (*Storia dei generi letter. ital.*), Milano s. d., pp. 178-88; B. d'Agata, *Le tragedie di O. S.*, Siracusa 1910; *Dizion. dei Siciliani illustri*, coordinato da R. De Mattei, Palermo 1939, p. 405

Celestino Testore

SCAMOZZI, Vincenzo. - Architetto e teorico, n. a Vicenza nel 1552, m. a Venezia il 7 ag. 1616.

Perfezionò l'istruzione ricevuta dal padre, anch'egli architetto, nell'ambito dell'Accademia Olimpica in Roma dal 1578 al 1580. Al ritorno, vinse il concorso per il proseguimento della Libreria del Sansovino (1582), iniziando così quella carriera che fu ampia e sicura tanto che lo rese uno dei maggiori architetti d'Europa, chiamato per commissioni in Italia ed all'estero. Lo S. non smentì mai le sue origini tenacemente ancorate alla maniera serliana, frutto della giovanile educazione accademica, a cui si deve il proposito di raccogliere in un trattato tutto ciò che può e deve servire alla formazione del perfetto costruttore. *L'idea dell'architettura universale* è l'ultima silloge rinascimentale sull'argomento e pone le basi della teorica neoclassica. Interessante soprattutto la nuova concezione dell'eclettismo, allargato dallo studio degli architetti classici antichi e rinascimentali alla considerazione di tutti i metodi costruttivi, compreso il gotico fino allora tanto abborrito. Per studiarlo lo S. fece un viaggio (1599-1600) attraverso l'Europa, di cui esiste (nel Museo di Vicenza) una relazione autografa manoscritta, con disegni di cattedrali gotiche francesi, destinati al trattato: *Libri VI dei Templi*, mai pubblicato.

Il pensiero scamozziano informa pure l'attività pratica dell'artista, che non potrà dirsi certo allievo del Palladio, anche se coincidenze cronologiche ed ambientali possono farlo pensare. Egli agì profondamente nel campo dell'architettura, anche come costruttore, sia a Vicenza, come a Venezia, ove fu persistente remora alle novità; sia pure all'estero sull'architettura inglese, ed in Austria con il progetto per la cattedrale di Salisburgo (1606-1607).

Opere (limitatamente alle tappe fondamentali dello stile): 1569, progetto per il Palazzo dei Godi (Vicenza), esercitazione ancora retorica; 1574, Villa Verlato a Villaverla e Palazzo Trissino al Duomo (Vicenza) del 1577, la cosa più bella del periodo giovanile; 1582, progetto delle Procuratie Nuove in Piazza S. Marco: più della facciata interessano la sistemazione interna ed i cortili a logge sovrapposte; 1582, monumento funebre per il Doge da Ponte, alla Carità; progetto per il teatro di Sabbioneta (Mantova), ritorno alla concezione serliana (1590); Villa Contarini a Loregia; 1591, chiesa dei Tolentini (Venezia); 1592, Palazzo Trissino al Corso (Vicenza), capolavoro dell'artista nella sua perfetta rigorosità stilistica; 1597, Villa Molino alla Mandria (Padova); 1606-1607, progetti per il duomo di Salisburgo, eseguiti da altri con modifiche; 1609, Palazzo Contarini dagli Scrigni sul Canal Grande, importantissimo per l'architettura veneziana del secondo '700; 1611, progetto per il Palazzo Ravaschieri (Genova), ritorno alle origini serliane. Terminò anche, dal 1580 al '91, la « Rotonda » del Palladio, forse abbassandone la cupola; ed eseguì dal 1584 all'85 le scene dell'Olimpico, turbando l'equilibrio spaziale del teatro palladiano, che si doveva concludere al proscenio. - Vedi tav. I.

Bibl.: opere: *L'idea dell'architettura universale*, Venezia 1615 (con parecchie edd. anche straniere, specie del lib. VI *degli Ordini*; importante quella di Leida del 1713, con tavole inedite). Doveva avere 10 libri; ma se ne pubblicarono solo 6. – Studi: T. Temanza, *Vita dello S.*, Venezia 1770; A. Ricci, *Stor. dell'archit. in It.*, III, Modena 1860, pp. 402-13; B. Morsolin, *Viaggio ined. dello S. da Parigi a Venezia*, Venezia 1881; T. Buzzi, *Il « teatro all'antica » di V. S. in Sabbioneta*, in *Dedalo*, 8 (1928), pp. 221-52; F. Franco, *La scuola scamozziana di stile severo*, in *Palladio*, 1937, II, pp. 59-70; R. Pallucchini, *V. S. e l'archit. veneta*, in l'*Arte*, 29 (1936), pp. 1-36; id., s. v. in Thieme-Becker, XXIX, pp. 524-27 (con bibl. anteriore e regesto); F. Barbieri, *V. S. studioso ed artista*, in *La Critica d'Arte*, 3ª serie, 9 (1949), pp. 222-30, 300-13.

Emilio Lavagnino

SCANAROLI, Giovanni Battista. - Ecclesiastico insigne per opere di carità, n. a Modena nel 1579, m. a Roma il 10 sett. 1664. Frequentò le scuole dei Gesuiti e nel 1598 entrava nel noviziato di S. Andrea a Monte Cavallo in Roma, ma dietro incitamento dei parenti ne uscì passando a frequentare l'Università di Macerata ove si addottorò in giurisprudenza (1604).

Fu quindi a Roma avvocato dei carcerati per ca. 40 anni, protettore dell'Arciconfraternita della carità, cittadino ro-

mano (1613), sopraintendente generale dei beni della famiglia Barberini, sacerdote (1622), vescovo di Sidone e Tiro (1630), vicario del card. Barberini per la basilica di S. Pietro. Sua predilezione però furono sempre i poveri abbandonati, le vedove, le zitelle, i carcerati, che favorì e difese con l'ingegno e la fatica e soccorse con migliaia di scudi. Negli ultimi anni di sua vita si ritirò nuovamente nel suddetto noviziato dei Gesuiti, ove morì, lasciando, insigne monumento del suo sapere e della sua mirabile attività, l'opera *De visitatione carceratorum libri tres* (Roma 1655 e 1675). Un esemplare di quest'opera rara (ed. Roma 1675) conservasi nella Bibl. naz. di Modena.

BIBL.: L. Vedriani, *Catalogo de' vescovi modenesi* (con ritratto), Modena 1669, pp. 174-77; G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, V, Modena 1784, p. 40 (è da correggere in quanto dice lo S. dimenticato dal Vedriani); L. Ughi, *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi*, II, Ferrara 1804, p. 162; L. Oreste, *Elogio di G. B. S., arciv. di Sidone*, Roma 1842; C. L. Morichini, *Degli istituti di carità per la sussistenza dei poveri e dei prigionieri in Roma*, Roma 1870, pp. 733-88. Felice da Mareto

SCANDALO. - Significa qui tutto ciò che può costituire difficoltà nell'esercizio del bene od essere diretto incentivo al peccato, ossia al male morale.

In tal senso già nel Vecchio Testamento si dice, p. es., che Dio per mettere a prova la virtù del giusto porrà «offendiculum coram eo» (*Ez.* 3, 20); e, nel Nuovo, Gesù dice che di s. è pieno il mondo e che anzi, nel presente ordine di cose, non può essere diversamente. Può avere origine dalla cattiveria degli uomini. Il Salvatore mette severamente in guardia coloro specialmente che offendono i piccoli, dicendo che sarebbe meglio venisse loro appesa al collo una macina da mulino e finissero in fondo al mare (*Mt.* 18, 6; *Mc.* 9, 41; *Lc.* 17, 2). Altre volte ne ha colpa la natura delle cose – la nostra stessa natura, le nostre facoltà, – ecc. Ed è in rapporto a questo genere di s. che Gesù dice che se il piede o la mano ci scandalizzano, è meglio tagliarli senza pietà. Altre volte ancora lo s. avviene addirittura per la stessa amorosa azione divina nel mondo; come quando si dice che il Salvatore è venuto per la caduta e la risurrezione di molti, fatto in tal modo segno di contraddizione (*Lc.* 2, 34). E beati vengono detti coloro che non troveranno nelle umiliazioni del Salvatore motivo di s. (*Mt.* 11, 6; *Lc.* 7, 23).

Con particolare insistenza ritorna nel Nuovo Testamento il dovere di non dare s. Per evitarlo, Gesù fa trovare miracolosamente a Pietro la moneta con cui pagare il tributo (*Mc.* 17, 26) e s. Paolo, pur avendo dimostrato non esservi in sé nulla di male nell'uso di alimenti impuri secondo la legge mosaica, lo vieta al cristiano tutte le volte che ciò può creare qualche difficoltà ai fratelli (*I Cor.* 8-10; *Rom.* 10).

I. PECCATO DI S. – S. si ha in questo caso in ciò che spinge al peccato, non nel peccato a cui si spinge; per lo s. occorre e basta un atto o fatto esterno, cattivo in effetto o in apparenza, capace, in concreto, di esercitare un influsso moralmente deleterio sugli altri. Solo in tali condizioni potrà esserci s., come, d'altra parte, si può peccare senza che vi sia stato quel particolare stimolo cui si dà il nome di s.

La spinta al male, inclusa nel concetto di s., può derivare dalla natura stessa dell'atto e del fenomeno esteriore scandaloso, oppure dalla condizione del soggetto su cui quell'atto esercita la sua influenza. Nel primo caso lo s. avrà valore universale; nel secondo caso invece sarà tale soltanto per alcune persone. Ci può essere, comunque, una varietà grandissima negli s. andando dall'estremo di fatti oggettivamente assai pericolosi, ma non pericolosi di fatto per le particolari condizioni delle persone, all'estremo di fatti oggettivamente poco pericolosi, ma di fatto pericolosissimi per lo stesso motivo; vanno perciò tenuti presenti fatti e persone, condizioni di tempo e di spazio: ciò che poteva essere motivo di s. in passato, non lo è più oggi e viceversa; così in altri casi possono ricevere s. persone fisicamente e spiritualmente immature, e non le persone mature.

Il male che dà occasione allo s. può essere né previsto, né voluto dall'autore dello s., oppure previsto e voluto; oppure previsto e non voluto; inoltre può essere voluto solamente per un vantaggio che si spera di ricavarne, oppure per gusto del danno spirituale dello scandalizzato o dell'offesa di Dio. Quando la colpa conseguente allo s. è prevista e non voluta, i moralisti parlano di *s. indiretto*; quando invece è prevista e voluta, parlano di *s. diretto*. È detto *diabolico* lo s. quando la colpa sia voluta per il danno spirituale dello scandalizzato e per l'offesa che ne verrà a Dio; è detto *farisaico* quando il male deriva unicamente dalla malizia di chi lo commette, senza che vi sia stato un incentivo o s. vero e proprio, ma solo un pretesto. I moralisti passano poi ad approfondire i motivi per evitare lo s. Il primo e fondamentale è l'obbligo che si ha di amare il prossimo come se stessi, evitando perciò quello che lo può danneggiare, e di procurare il suo bene.

La sua gravità varierà secondo la natura dello stimolo inclusa nello s. e secondo la persona che lo esercita e la persona su cui cade; cioè sarà tanto più grave quanto maggiore è la spinta al peccato per la natura stessa dell'atto posto o per la qualità della persona che lo pone o per la persona che viene scandalizzata. Nello s. diretto alla colpa contro la carità si aggiunge una colpa rispetto la virtù contro la quale, mediante lo s., si spinge a peccare.

La principale difficoltà in questa materia riguarda la possibilità di evitare tutti gli s. e l'obbligo che ne consegue. La difficoltà è stata risolta mediante il noto principio del duplice effetto, o, in altre parole, mediante il principio del maggior bene o del minor male. Tutta la difficoltà sta nel vedere in concreto dove stia il maggior bene o il minor male; il che evidentemente può avere nei diversi casi le soluzioni più diverse.

II. IL DELITTO DI S. – L'aspetto esteriore e dannificatore del prossimo incluso nello s. ha richiamato l'attenzione del legislatore ecclesiastico, che in più di un caso ha stabilito delle pene contro gli autori di s. Il can. 2218 § 1 del CIC dice che «in poenis decernendis servetur aequa proportio cum delicto, habita ratione imputabilitatis, scandali et damni...». E il can. 2222 § 1 dice che «Licet lex nullam sanctionem appositam habeat, legitimus tamen Superior potest illius transgressionem, etiam sine praevia poenae comminatione, aliqua iusta poena punire, si scandalum forte datum aut specialis transgressionis gravitas id ferat». In particolare sono preveduti particolari provvedimenti a carico di religiosi (cann. 653, 668), di parroci (can. 2147 §2), di chierici non residenti (cann. 2168-75), di chierici concubinari (cann. 2176-81), di parroci negligenti (cann. 2182-85). La riparazione dello s. o la promessa seria di farlo è condizione per valutare la cessazione della contumacia in caso di censura (can. 2242 § 3). L'assoluzione da ogni censura in foro interno, tolto lo s., può essere fatta valere in foro esterno (can. 2251).

Dello s. si è occupato ripetutamente anche il legislatore civile, p. es., nell'art. 527 del Cod. pen. ital., dove sono comminate pene contro «chiunque in luogo pubblico o aperto al pubblico o esposto al pubblico, compie atti osceni»; nell'art. 726, dove sono comminate altre pene per gli «atti contrari alla pubblica decenza». Più minute disposizioni ministeriali al riguardo sono state diramate di recente; e precisamente con le disposizioni del Ministero dell'interno per la moralità sulle spiaggie.

Per gli spettacoli e i trattenimenti contrari alla morale e al buon costume provvedimenti vengono presi con l'art. 70 della legge di P.S. e l'art. 126 del regolamento di P.S., con la legge 26 apr. 1934, n. 653 e l'art. 138 del regolamento di P. S. Per l'esposizione al pubblico di stampati e, in genere, di oggetti che offendono il senso morale di pudicizia e il buon costume, disposizioni vengono prese negli artt. 528, 529 e 725 del Cod. pen., negli artt. 112 e 69 della legge di P. S. e nell'art. 125 del regolamento di P.S. Sotto il profilo dello s. è trattato l'incesto nell'art. 564 del Cod. pen. Un reato specifico, previsto dall'art. 530 del Cod. pen., è la corruzione dei minorenni (cf. artt. 519-21 e voce MINORENNI). L'art. 553 del Cod. pen. punisce «chiunque pubblicamente incita a pratiche contro la procreazione o fa propaganda a favore di esse». Per il mere-

tricio v. l'art. 192 della legge di P.S. che autorizza l'autorità locale di P.S. ad impedire che un locale possa essere adibito ad uso di meretricio, ogni qualvolta lo ritenga opportuno nell'interesse della moralità pubblica, del buon costume o dell'ordine pubblico.

Come si vede la legislazione civile in materia di s. non è scarsa, né inadatta; purché non manchi una costante e vigorosa decisione da parte di chi dovrebbe curarne l'esecuzione.

BIBL.: cf. i vari trattati di morale nel *de charitate*; di diritto canonico nel *de delictis*; e inoltre G. J. Waffelaert, *L'espèce du scandale*, Bruges 1894; B. Valuy, *Fraternal charity*, Nuova York 1908; F. Ter Haar, *Casus conscientiae*, I, *De praecipuis huius aetatis peccandi occasionibus*, Torino- Roma 1939; J. A. Costello, *Moral obligation of fraternal correction*, Washington 1949, passim; N. Jung, *Scandale*, in DThC, XIV, coll. 1246-54.

Giovanni B. Guzzetti

SCANDALO, MONTE dello. - Nome dato dalla toponomastica cristiana di Gerusalemme alla collina ad oriente della città, al di là del Cedron, a sud del Monte Oliveto, di cui è propaggine.

Gli Arabi lo chiamano Ǧebel Baṭn el-Hawā. Rappresenterebbe il *har ham-mašḥîth* (« monte della perdizione »: *II Reg.* 23,13), di fronte a Gerusalemme (*ibid.* 11, 7), dove Salomone consacrò alcune « alture » alle divinità delle sue donne straniere.

Dalla traduzione della Volgata *mons offensionis* provenne l'attuale designazione di « m. dello s. ». Donato Baldi

SCANDERBEG, GIORGIO CASTRIOTA detto. - Eroe nazionale albanese, n. ca. il 1404, m. il 17 genn. 1468, più volte qualificato dai Papi del suo tempo con il titolo di *athleta Christi*. Figlio di Giovanni, signore dell'Arbano e di parte della Valle del Matja, trascorse la fanciullezza e la gioventù come ostaggio alla corte del Sultano turco in Adrianopoli, vi venne fatto musulmano e avviato alla carriera militare nella quale ottenne eccellenti successi, donde il soprannome turco S.: « Iskander-Beg : principe Alessandro ».

Ma nel 1443, mortogli il padre e occupatine i possedimenti dai Turchi, egli approfittò dell'occasione offertagli dalla battaglia ingaggiata a Kunovica presso Niš in Serbia, abbandonò il campo con i suoi, determinandovi panico e sconfitta, rientrò nei possessi paterni aggiungendovi come roccaforte la sovrastante Croja, e ritornò al cristianesimo (28 nov. 1443). Subito si impose alla attenzione degli altri signori albanesi e ottenne di concludere con loro una lega antiturca nel convegno tenutosi in Alessio in territorio veneto (1° marzo 1444). Da allora in poi fu tutto un susseguirsi di battaglie, anche campali, con gli eserciti turchi, tra le quali memorabili i due assedi di Croja (1450, sotto il comando personale di Murād II, e 1466 con Maometto II) entrambi sostenuti vittoriosamente. Non sempre egli fu così fortunato, a volte sopraffatto da forze nemiche travolgenti, a volte tradito e non soccorso; ma complessivamente egli poté mantenere la sua posizione e il più spesso riuscire vittorioso grazie alla sua tattica mobile e ardita di cavalleria e all'altissimo valore e ascendente personale. Anche ammettendo che i suoi biografi esagerassero le cifre, rimane sempre meraviglioso il suo successo per un quarto di secolo, di fronte a eserciti agguerriti e certo superiori in numero e ad un Impero disponente di rifornimenti inesauribili. È quindi comprensibile la risonanza ottenuta in Europa dalle sue gesta, l'entusiasmo enfatico dei suoi biografi, la fortuna ottenuta dalle loro opere (numerosissime le edizioni e traduzioni di quella del Barlezio), la ricchezza e continuità dell'epopea popolare presso gli Albanesi rifugiati in Italia e in qualche grado anche presso gli Albanesi rimasti cattolici in Albania. In realtà occorre fare la sua parte allo stile panegiristico dei biografi e alla necessità in cui si son trovati di tradurre in termini latini cose per loro familiari.

Tre questioni vanno quindi risolte per ritrovare l'esatta figura del Castriota: la sua posizione giuridica interna in Albania, le sue esatte relazioni con Venezia e con Napoli, la sua posizione religiosa.

(*fot. Enc. Catt.*)

SCANDERBEG, GIORGIO CASTRIOTA detto - Ritratto. Incisione del sec. XVI, da M. Barletius, *De vita et rebus gestis S.*, Roma 1506 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

I. POSIZIONE GIURIDICA. – Risulta che i suoi antenati, all'epoca dell'impero serbo in Albania, tenevano governatorati o capitanie nell'Albania meridionale, e che suo padre era signore dell'Arbano e di parte della Matya nell'Albania centro-settentrionale con una vaga dipendenza feudale da Venezia allora dominante; Croja fu conquista personale di S.; non risulta che né suo padre né lui portassero mai alcun titolo principesco o feudale bizantino o serbo o altro relativo ai loro territori albanesi; la promessa del titolo di re, che secondo i biografi gli sarebbe stata fatta da Pio II, non è attestata da documenti, né si sarebbe potuta fare senza offesa di Venezia e di Napoli, in un momento in cui occorreva averne il concorso, desiderato da Pio e invocato dal Castriota, per la Crociata; va piuttosto ricordato che è nella tradizione storica e popolare albanese attribuire scarsa importanza ai titoli.

II. RELAZIONI FEUDALI. – All'epoca di S. la potenza che per via di compere si era insediata in buona parte della costa albanese era Venezia; ma antecedentemente gli Hohenstaufen re di Napoli ne avevano avuta la parte centro-meridionale come dote della sposa di Manfredi, figlia del despota d'Epiro; gli Angiò l'avevano conservata per qualche tempo, gli Aragonesi la lasciarono in mano dei loro feudatari o di altri signori di origine bizantina e praticamente se ne disinteressarono all'epoca delle prime invasioni turche (fine del sec. XIV e principio del XV); soltanto Alfonso V riprese la vecchia politica orientale napoletana e tornò ad interessarsene attivamente ed effettivamente non senza gelosia di Venezia. S. al suo rientro in Albania tenne un contegno ossequente verso Venezia, poi, per ragioni di possessi non ancora ben chiarite, entrò in conflitto con essa e in guerra guerreggiata (1447-48); riappacificato, benché non ottenesse quanto richiedeva, ne ebbe nuovo riconoscimento, ma rimase legato a Napoli, riconoscendone la sovranità e accettando presidio in Croja; morto Alfonso egli passò nel Regno con un piccolo esercito a sostenere i diritti di Ferdinando, ma, sdebitatosi così con Aragona e ottenutine feudi nel Regno, non si sentì più né obbligato né garantito dalla corona napoletana e rientrò in pieno nelle originarie relazioni con Venezia, di cui era nobile del Gran Consiglio e comandante in suo nome delle truppe di cui poteva disporre; in morte, affidò il figlio alla protezione della Repubblica.

III. SITUAZIONE RELIGIOSA. – Secondo la maggiore probabilità, l'Albania centrale fino al Matja al nord, e forse anche un po' oltre, fu ancora per tutto il medioevo di rito greco, anche se non sempre scismatica; Venezia, che aveva fondato un arcivescovato latino in Durazzo, nel breve dominio del 1204, ve lo ripristinò al suo rientro alla fine del sec. XV, ma si può calcolare che la regione dell'Arbano conservasse in buona parte il vecchio rito, benché retta da vescovati latini e unita con Roma; Giovanni Castriota figura cattolico; è quindi naturale pensare, che, rientrando in patria e nei possessi e tradizioni di famiglia, S. sia rientrato nel cattolicesimo, pur rimanendo qualche dubbio circa il rito da lui seguito; del resto l'idea politica che lo dominava, la difesa antiturca dell'Albania, non gli poteva suggerire altro, dato che il

massimo appoggio, se non bellico, almeno morale, egli lo poteva ottenere e lo ottenne dalla S. Sede. Venne infatti a Roma nel dic. 1466 e Paolo II gli concesse nel 1467 un discreto aiuto in denaro. Rimane ora la questione della sua origine etnica, essendo questa stata varie volte rivendicata dai Serbi; effettivamente nulla si sa dell'origine della famiglia Castriota; la questione non viene risolta dal fatto che i primi di essa che son noti furono alle dipendenze dell'Impero serbo, né da quello di nomi slavi ricorrenti nella famiglia e venuti dall'andazzo corrente e da imparentamenti con dinasti slavi o di coltura slava (p. es., la madre di S. era di una famiglia di dinasti del Polog, ai confini tra l'attuale Albania e la Serbia); sta di fatto che sia Giovanni che Giorgio Castriota si sentirono sempre albanesi.

Bibl.: Barletius, *Hist. de vita et gestis S., Epirotarum principis*, 1ª ed., Venezia ca. 1506; Biemmi, *Hist. di G. Castrioto, detto Scander-Begh*, 1ª ed., Brescia 1572; J. Pisko, *S. Hist. Studien*, Vienna 1894; F. Noli, *Hist. e Skanderbeut*, Boston 1921; C. Marinescu, *Alphonse V roi d'Aragon et de Naples et l'Albanie de S.*, in *Mélanges de l'Ecole Roumaine en France*, Parigi 1923; L. Ugolini, *Pagine di stor. veneta ai tempi di S. e dei suoi successori*, in *Studi albanesi*, 3-4 (1933-34); A. Gegaj, *L'Albanie et l'invasion turque au XVe siècle*, Parigi 1937; G. Valentini, *Venezia e l'Albania*, in *Pagine della Dante*, num. spec. per il 25° dell'Indipendenza Albanese, Roma 1937; F. Corbignano-G. Valentini, *Saggio di un regesto storico dell'Albania*, Scutari 1937-40; Pastor, II, pp. 344-46.

Giuseppe Valentini

SCAPIGLIATURA. - Movimento letterario italiano che ebbe il suo centro a Milano tra il 1860 e il 1870.

Sorse come reazione ai languori e alle compiacenze sentimentali del tardo romanticismo, contro i quali gli « scapigliati » propugnavano una più personale ed autonoma visione dell'arte, una maggiore adesione alle esigenze della vita, una ispirazione ed una espressione più schiette, mosse, immediate. Ma la s., dopo aver combattuto gli ideali degli ultimi romantici e dopo aver esasperato, non evitato, il materiale poetico romantico (incubi, terrori, visioni di fantasmi e di scheletri, ecc.), ripiegò dopo il 1870 verso temi e forme più intime, decadentisticamente pensate e cadenzate, ricercando con passione i movimenti interiori della coscienza, interpretando le immagini e le vicende della vita secondo gli intimi e talvolta impercettibili trasalimenti dell'anima. Da un punto di vista morale la s., che agli inizi si compiaceva di argomenti empi e sacrileghi e menava vita disordinata, andò via via sviluppando in sé un fondo di religiosità, il quale però restò sempre vaga aspirazione (come di un mito lontano e irraggiungibile per peccatori così irrimediabilmente maledetti e condannati).

I principali protagonisti del movimento della s. sono Giuseppe Rovani, Arrigo Boito, Emilio Praga, Giovanni Camerana, Carlo Dossi, Cletto Arringhi, Salvatore Farina e Gian Pietro Lucini. Tramite l'intelligente mediazione della poesia del Camerana, si ebbe un fenomeno di s. anche in Piemonte (approssimativamente tra il 1880 e il 1890), con protagonisti G. Faldella, R. Sacchetti, A. G. Cagna.

Bibl.: P. Nardi, *La s.*, Bologna 1924; B. Croce, *La letter. della nuova Ital.*, I, 3ª ed., Bari 1929, pp. 241-57, 259-76, 287-94; III, pp. 201-17; P. Madini, *La s. milanese*, Milano 1930; G. Ferrata, *Parabola della s.*, in *Primato*, 2 (1941), n. 17, pp. 5-8; n. 19, pp. 6-8; G. Contini, *Introd. alla narrativa della s. piemontese*, in *Letteratura*, 7 (1947), pp. 1-28; G. Petrocchi, *La poesia di G. Camerana*, in *Humanitas*, 3 (1948), pp. 990-1003.

Giorgio Petrocchi

SCAPOLARE. - Dal latino *scapula* = spalla. Parte integrante dell'abito religioso monastico che si porta sopra la tunica, consistente in due lunghe strisce di stoffa pendenti dalle spalle, l'una sul petto e l'altra sul dorso munita di un cappuccio; in alto v'è una apertura per passarvi la testa.

È proprio degli Ordini monastici: Benedettini, Camaldolesi, Cistercensi, Carmelitani e Domenicani, adottato anche da alcune nuove congregazioni. È di colore vario: nero per i Benedettini e i Cistercensi, bianco per i Camaldolesi, Olivetani, Domenicani; marrone per i Carmelitani. S. Benedetto (*Reg.*, cap. 55: « scapulare propter opera »), accenna alla forma iniziale che doveva essere soltanto una fascia o cinghia, in forma di croce, posta sul petto e sulle spalle (analoga al greco ἀνάλαβος) per aggiustare o alzare l'abito durante il lavoro; o anche un grembiule per proteggere le vesti ordinarie. Un secolo dopo s. Benedetto, cambiò significato. La forma attuale sembra derivare dal « cucullo », ossia cappuccio allungato fino alle spalle per proteggere la testa e le spalle contro la pioggia, il freddo, la neve. Al tempo della riforma di s. Benedetto d'Aniane (m. nell'821) si allungò fino ai ginocchi; questa « cuculla s. » venne, come scrive Ardo (m. nell'843), biografo di s. Benedetto d'Aniane, identificato con lo « s. » della Regola benedettina. Verso il Mille cominciò ad allungarsi fino ai talloni. Intorno al 1200 si giunse alla forma attuale.

Per esprimere la loro adesione all'Ordine monastico rispettivo, gli oblati e gli ascritti al Terz'ordine francescano portano sotto le vesti una forma ridotta dello s., ossia due piccole pezze di stoffa del colore dell'abito dell'Ordine, riunite da due nastri. Si dice « grande » lo s. dei terziari in contrapposizione di quello « piccolo » delle confraternite religiose, che hanno lo s. come distintivo. Il più celebre e diffuso è quello marrone o nero della Vergine del Monte Carmelo, spesso riunito con gli altri s.: con quello bianco, con la croce rossa e cerulea della S.ma Trinità, dell'Ordine dei Trinitari (concesso nel 1200); con quello nero dei Serviti (dal 1255) in onore dei 7 dolori della Madonna; con quello ceruleo dell'Immacolata Concezione, concesso nel 1691 e 1710 ai Teatini; e con quello rosso della Passione approvato nel 1847 per i Lazzaristi. Oltre questi cinque s. ve ne sono altri, p. es., quello violaceo-giallo in onore di s. Giuseppe, approvato nel 1893 per i Cappuccini, quello rosso in onore dei SS. Cuori di Gesù e Maria, approvato nel 1900, quello bianco in onore del S. Cuore di Gesù, approvato nel 1900, ecc.

Per lucrare i benefici spirituali, gli s. debbono essere realmente e continuamente portati giorni e notte; debbono essere fatti di lana e benedetti per la prima volta nel giorno dell'iscrizione. Un decreto di Pio X (16 dic. 1910) permette di portare una medaglia (avente da un lato l'immagine del S. Cuore di Gesù e dall'altro quella della Madonna) per sostituire lo s. (AAS, 3 [1911], pp. 22-23).

Bibl.: D. De Bruyne, *Note sur le costume bénédictin primitif*, in *Rev. bénédict.*, 33 (1921), pp. 58-61; F. Beringer, *Les Indulgences, leur nature et leur usage*, vers. fr., 4ª ed., I, Parigi 1925, nn. 919-52; II, ivi 1928, nn. 200, 225, 239, 240, 250, 258, 264, 270, 410; Ph. Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum* (*Römische Quartalschrift, Suppl.*, 28), Friburgo in Br. 1931, pp. 139-58; A. P. Brück, *Aus den Anfängen der Skapulierbruderschaften...*, in *Arch. f. mittelrhein. Kirchengesch.*, 1 (1949), pp. 317-325; K. Hallinger, *Gorze-Kluny, Studien zu den monastichen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, II, Roma 1951, pp. 668-83.

Pietro Siffrin

SCARAMELLI, Giovanni Battista. - Teologo ascetico-mistico, gesuita, n. a Roma il 23 nov. 1687, m. a Macerata l'11 genn. 1752. Entrato a diciotto anni nella Compagnia di Gesù a Roma, insegnò umanità a Loreto e fu ripetitore di filosofia nel Collegio Germanico. Dopo il sacerdozio (1716) si distinse come predicatore e direttore spirituale nel ministero sacro. Campo del suo apostolato furono specialmente l'Umbria e le Marche; risiedette ora a Macerata, ora a Monte Santo e a S. Sepolcro. Quivi scrisse la maggior parte delle sue opere, che gli hanno dato un posto importante nella storia della spiritualità.

Il solo libro pubblicato, lui vivente, fu la *Vita di suor Maria Crocifissa Satellico, monaca francescana nel monastero di Monte Nuovo* (Venezia 1750). Nel *Discernimento degli Spiriti* (ivi 1753) dà regole basate su quelle di s. Ignazio di Loyola e sull'analogo studio di Alvarez de Paz, ma arricchite da esperienze nuove. L'opera sua più nota è il *Direttorio ascetico* (ivi 1754) in 2 voll., nei quali « insegna il modo di condurre le anime per le vie ordinarie della Grazia alla perfezione cristiana ». Oltre a queste scrisse la *Dottrina di s. Giovanni della Croce*,

in cui espone in tre brevi trattati la *Salita del Monte* (I), le *Notti oscure* (II), l'*Esercizio di amore* e la *Fiamma di amor vivo* (III), e che fu pubblicata solo nel 1860 a Lucca; la *Vita della serva di Dio Angelina Cospari, fondatrice delle Maestre Pie in Borgo S. Sepolcro* (rimasta manoscritta); il *Direttorio mistico* (Venezia 1754) insegna il modo di guidare le anime nelle vie straordinarie.

Il *Direttorio ascetico* è il più diffuso dei suoi scritti; ha avuto oltre 20 edizioni italiane, 8 inglesi, 5 tedesche, 21 francesi, 4 spagnole, 3 latine, e anche parecchie edizioni abbreviate. Il *Direttorio mistico*, nonostante i ricorsi di S. al Generale, non fu approvato dai revisori generali della Compagnia, sia per alcuni difetti intrinseci nell'interpretazione di testi biblici e nell'uso di espressioni tratte dall'amore profano, sia soprattutto per una recente condanna di un opuscolo del p. B. Benzi e per la campagna sferrata contro l'Ordine dai Giansenisti. La pubblicazione avvenne in seguito per un puro caso, con tale consenso di lodi e di approvazioni da dimostrare che quei timori erano stati eccessivi e che la dottrina era sicura.

S. rimane tra gli scrittori ascetico-mistici più apprezzati, che hanno esercitato vero influsso sulle generazioni posteriori. Caratteristica dei trattati di S. è la praticità. In entrambi i *Direttori*, numerosi avvertimenti seguono sistematicamente le varie trattazioni teoriche, nelle quali pure non mancano i richiami pratici ed i fatti. S. era persuaso « che la maggior parte degli uomini si muove più dagli esempi che dalle ragioni » (*Dir. asc.*, *Introd.* n. 8). S. mise anche in luce più che altri la decisiva importanza del compito del direttore spirituale; dalla propria esperienza pastorale trasse la convinzione della necessità della direzione spirituale per le vie ordinarie e straordinarie della perfezione (*Dir. asc.*, I, n. 2; *Dir. mist.*, I, n. 1). Se l'anima, potendo trovare confessori o direttori, rifiutasse di assoggettarsi a una guida, ciò sarebbe atto di gran temerità (*Dir. asc.*, I, n. 95). Il direttore deve avere un piano ben definito, conformandosi alle leggi che regolano il sorgere e lo sviluppo della perfezione di un'anima. Nell'amore di Dio e nell'unione di conformità al divino volere S. stabilisce il punto preciso di orientamento, a cui sin dall'inizio bisogna indirizzare ogni anima. Se diverse sono le vie, unico resta il fine, ossia « la perfetta carità » (*ibid.*, IV, n. 388). S. è maestro nell'arte di adattamento, ossia nel suggerire i modi di direzione secondo « il temperamento, lo stato di vita, il grado di perfezione e le forze d'animo del penitente », seguendo la classificazione tradizionale d'incipienti, proficienti e perfetti (*ibid.*, I, cap. 3) e raccomanda di non esigere più di quello che comportano le forze dello spirito che Iddio comunica alle anime (*ibid.*, I, n. 80).

Dopo aver impiegato trent'anni nel ministero pastorale ed aver girato varie province italiane, S. afferma che « quasi in ogni luogo » si trovano anime che Iddio conduce per strade straordinarie ad un'alta perfezione e che « molto rari » sono i confessori esperti. Raccomanda di evitare gli eccessi: quello di non credere affatto alle opere straordinarie della Grazia e quello di credere troppo senza ragionevole fondamento (*Dir. mist.*, I, n. 2). Ammette la contemplazione acquisita, oltre l'infusa (*ibid.*, II, nn. 67-69); non le ritiene necessarie alla perfezione, e opina che moltissimi santi non siano stati contemplativi (*ibid.*, II, nn. 9-14, n. 263). Insegna d'altronde che le anime hanno il dovere di desiderare la contemplazione e di procurare quella acquisita (*ibid.*, III, n. 284). In generale vuole che in ciò si debba piuttosto seguire e non precedere il lavoro della Grazia. Nello stile di S., si sente spesso il predicatore che cerca di convincere ed indurre al bene.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 689-94; L. Hogue, s. v. in DThC, XIV, coll. 1259-63; id., *The Direttorio mistico of J. B. S.*, in *Arch. Historicum Soc. Jesu*, 9 (1940), pp. 1-39; L. Tognetti, *Direttorio ascetico di G. B. S., Introduzione*, I, Roma 1942, pp. VII-XV; A. Portaluppi, *Dottrine spirituali*, Alba 1943, pp. 355-60; S. Conte, *La pratica della direzione spirituale nello S.*, in *La scuola cattolica*, 72 (1944), pp. 40-57, 111-27.

Arnaldo M. Lanz

SCARAMPI (SCARAMPA), PIER FRANCESCO. - Oratoriano, n. nel 1596 nel Monferrato, m. a Roma il 14 ott. 1656. Dopo essere entrato nel 1636 nella Congregazione dell'Oratorio, fu nominato nell'apr. 1643 da Urbano VIII agente papale in Irlanda.

(da U. Prota Giurleo, A. S., Napoli 1926 anteporta)

SCARLATTI - Ritratto di Alessandro S. Tela di ignoto contemporaneo - Napoli, Teatro Regio.

Sbarcato nell'isola nel luglio successivo, recò lettere ed indulgenze per gli insorti cattolici, nonché munizioni e 30.000 corone raccolte in Roma dal francescano irlandese Luca Wadding. Nella lotta interna tra gli anglo-irlandesi ed i « vecchi cattolici », i primi propensi ad un accomodamento con re Carlo I, i secondi decisi a proseguire la rivolta fino alla concessione della più completa libertà di coscienza, lo S. appoggiò risolutamente i « vecchi cattolici », ma il suo intervento non valse ad impedire il trionfo della fazione avversa e la conclusione di un armistizio con Carlo I. Nel maggio 1645 S. fu richiamato, ma rimase nell'isola ancora fino alla metà del 1646 quale consulente del nuovo nunzio G. B. Rinuccini. Ritornato a Roma, divenne preposito della sua Congregazione e morì durante la pestilenza del 1656; fu sepolto nella chiesa dei SS. Nereo ed Achilleo.

BIBL.: P. Aringhi, *Mem. istor. della vita del ven. servo di Dio P. F. S.*, Roma 1744; Pastor, XIII-XIV, I, v. indici; G. Albion, *Charles I and the Court of Rome*, Londra 1935, pp. 378-80.

Silvio Furlani

SCARAMPI MEZZAROTA, LUDOVICO: v. TREVISAN, LODOVICO.

SCARDINAZIONE: v. INCARDINAZIONE.

SCARLATTI. - Famiglia di musicisti venuta a Roma dalla Sicilia (per quanto di probabile origine toscana), che ha dato ben 9 musicisti; solo di 4 di essi, però, sono state conservate le opere.

Il primo è ALESSANDRO, n. a Palermo il 6 maggio 1660, m. a Napoli il 22 ott. 1725. Trasferitosi a Roma con i genitori, vi si affermò con due opere teatrali che lo resero celebre e gli procurarono la protezione della regina M. Cristina di Svezia; ma poi si dette a comporre musica religiosa fra cui la *Messa Clementina* e altre 6 messe che si trovano nel fondo della Cappella Giulia alla Bibl. Vaticana; *Messa festiva a 4 voci piena con organo*; *Messa a 5 concertata* « *Veni sponsa Christi* »; *Messa a 8 concertata* (senza *Benedictus*); *Messa a 8 concertata*; *Messa pastorale a 4 voci concertata in fa*; *Messa pastorale a 8 voci con soli, in re* ed il mottetto *Caro mea* a 3 voci, firmato e datato 31 dic. 1707, forse autografo. Dopo aver tentato, in seguito, inutilmente di sistemarsi a Venezia e ad Urbino, tornò nel 1708 a Napoli, dove rimase, eccettuato un breve soggiorno a Roma, fino alla morte.

BIBL.: E. Dent, *A. S. his life and works*, Londra 1905; A. Lorenz, *Die Jugendopern A. S.s*, Augusta 1927.

DOMENICO, figlio di Alessandro, n. a Napoli il 26 ott. 1685, m. a Madrid il 23 luglio 1757. A 16 anni era già organista e compositore della Cappella reale e ben presto iniziò, sotto la guida del padre, la carriera di concertista di clavicembalo alla Corte granducale di Toscana. A Venezia conobbe Händel, con cui strinse profonda amicizia e si recò nel 1708 a Roma, dove, nel Palazzo del card. Ottoboni, avrebbe avuto luogo la gara vinta da Händel all'organo e da S. al clavicembalo. Nel 1715 divenne maestro della Cappella Giulia in S. Pietro e si dedicò allora a scrivere musica sacra, di cui restano nell'Archivio della Cappella 2 *Miserere* a 4 voci (autografo), uno in *sol* min. e l'altro in *mi* min. Nell'ag. 1719 passò in Portogallo, dove gli fu affidata la direzione della Cappella reale di Lisbona e l'educazione musicale della principessa reale Barbara, cui dedicò una raccolta di sonate per clavicem-

(*Iot. Brogi*)
SCARSELLINO, IPPOLITO SCARSELLA, detto lo - *Adorazione dei Magi*. Firenze, collezione Cioni.

balo, dandole il modesto titolo di *Esercizi*. Nel 1728 la seguì a Madrid dove morì. Fra le composizioni sacre, va ricordata quella che forse fu l'ultima sua opera, una *Salve Regina* per canto, archi ed organo, che si conserva a Napoli. Altre sue opere religiose sono due cantate, lo *Stabat Mater* a 10 voci, ora conservate a Bologna (Liceo musicale), l'oratorio *La conversione di Clodoveo* composto ca. il 1709 e la cantata *Applausi devoti al nome di Maria S.ma* verso il 1752.

Altri notevoli musicisti della famiglia sono il fratello maggiore di Domenico, PIETRO, che fu per più di 40 anni organista della Cappella reale di Napoli, e GIUSEPPE, suo figlio.

BIBL.: A. Longo, *Domenico S. e la sua figura nella storia della musica*, Napoli 1913; S. A. Luciani, *Domenico S. creatore del sinfonismo*, in *Musica d'oggi*, 8 (1926), p. 2 sgg.; G. F. Malipiero, *Domenico S., ibid.*, 9 (1927), p. 1 sgg.; A. Cametti, *C. Sigismondo Capeci, Alessandro S., Domenico S. e la Regina di Polonia in Roma, ibid.*, 13 (1931), p. 12 sgg.; W. G. Gerstenberg, *Die Klavierkompositionen Domenico S.s*, Ratisbona 1933; C. Valabrega, *Il clavicembalista D. S.*, Modena 1937; M. Bontempelli, *Introduzione e discorsi*, Milano 1945.
Luisa Cervelli

SCARPAGNINO, ABBONDI, ANTONIO detto lo. - Architetto e tagliapietre, n. a Milano e m. a Venezia vecchissimo nel 1549.

I primi documenti che lo riguardano si riferiscono alla sua opera di costruttore del Fondaco dei Tedeschi a Venezia, città dove egli svolse la restante sua attività di architetto ma anche di esecutore di fabbriche da altri progettate. Tra le sue costruzioni si indicano: il campanile di S. Sebastiano (1506-48), le Fabbriche Vecchie di Rialto (1520-22), la chiesa di S. Giovanni Elemosinario, la parte superiore della facciata e lo scalone della Scuola di S. Rocco (1535-49), il prospetto del Palazzo Ducale verso il Cortiletto dei Senatori. Lavorò anche al restauro dell'antico Ponte di Rialto dopo l'incendio del 1513 ed a quello del Ponte della Pietra di Verona.

BIBL.: L. Ferro, *Abbondi*, in Thieme-Becker, I, pp. 13-14; G. Lorenzetti, *Venezia ed il suo estuario*, Milano-Roma 1927.
Emilio Lavagnino

SCARSELLINO, IPPOLITO SCARSELLA, detto lo. - Pittore, n. a Ferrara nel 1551 e ivi m. il 27 ott. 1620. Fu educato all'arte dal padre Sigismondo, detto Mondino, mediocre pittore già scolaro a Venezia di Paolo Veronese. Tra il 1570 e il 1576 completò il suo tirocinio a Bologna, in contatto con i Carracci, e a Venezia, sulle opere del Veronese e dei Bassano.

Tali influenze valsero allo S. il possesso di una piacente tavolozza e una franca destrezza. Ad onta del suo eclettismo, dimostra spesso una natura lirica soggettiva espressa con forme fluide, impasti generosi, belle tonalità argentee, grigie, violacee e vermiglie, sfondi di paese assai teneri e fragranti. Soprattutto va segnalato il gusto realistico assorbito dai Bassano, inserendo episodi o particolari di vita casalinga nelle sue nobili composizioni. Tra le numerose opere conservate a Ferrara emergono, nella Pinacoteca comunale, i *SS. Francesco e Lorenzo*, l'*Annunciazione* e alcuni ritratti: nella chiesa di S. Paolo, la *Pentecoste*, la *Nascita del Battista* e il grande affresco absidale del *Rapimento di Elia*; nella chiesa delle Cappuccine, due soavi *Madonne con santi*; in quella di S. Giovanni, le drammatiche *Pietà* e *Decollazione del Battista* e in S. Cristoforo, presso la Certosa, l'animatissima scena dell'*Invenzione del corpo di s. Bruno*. Notevoli, nella Galleria Estense di Modena, la giovanile *Nascita della Vergine*, l'*Adorazione del Bambino*, con una gloria di angeli musicanti, e sette fregi ovali raffiguranti soggetti mitologici, che provengono da un soffitto del ferrarese Palazzo dei Diamanti. Lo S. è rappresentato abbastanza bene anche nelle raccolte di Roma, specie nella Galleria Borghese, dove si ammirano, fra l'altro, una squisita *S. Famiglia*, una *Diana ed Endimione* e una *Venere al bagno*. Altri singolari dipinti a Firenze (ad es., l'*Adorazione dei Magi* nella collezione Cioni), Dresda, Budapest, Darmstadt, Hannover, Londra, Leningrado, Stati Uniti, ecc.

BIBL.: L. Lanzi, *Storia pittorica dell'Italia*, Bassano 1795; G. Baruffaldi, *Vite dei pittori e scultori ferraresi*, II, Ferrara 1846, pp. 55-107; A. Venturi, *La Galleria Estense di Modena*, Modena 1882, passim; Venturi, IX, parte 7ª, pp. 800-12; G. Gruyer, *L'art ferrarais à l'époque des princes d'Este*, II, Parigi 1897; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934, p. 152; anon., s. v. in Thieme-Becker, XXIX, pp. 533-34; R. Pallucchini, *I dipinti della Galleria Estense di Modena*, Roma 1945, pp. 99-101.
Alberto Neppi

SCAVINI, PIETRO. - Teologo moralista, n. ad Intra il 22 ott. 1791, m. a Novara il 17 nov. 1869. Ancor giovane sacerdote ebbe l'ufficio di vicario generale della diocesi di Novara e lo tenne fino al 1856.

Nel 1831 fu proposto da Carlo Alberto come vescovo di Susa, ma S. rifiutò. Fu candidato nelle elezioni del 15 nov. 1857, ma non eletto per le manovre dei cavourriani. Amico cordiale di A. Rosmini (v.), ebbe con lui una polemica sull'universalità del principio riflesso *Lex dubia non obligat*, contraddetta dal Rosmini in varie lettere, di cui una, diretta a mons. Barciulli del 16 dic. 1846, fu pubblicata sul giornale *Pragmologia cattolica* di Lucca. Si ebbero repliche e controrepliche, che divagarono anche sulla questione storica *de mente s. Alphonsi* con intervento di terzi (quali il Gilardi, il Fedelini, il Missiaglia, Angeleri, Bertazzi, Pagani). Si trattava infatti dell'interpretazione del probabilismo, data dallo S. nella sua *Theologia moralis universa* (Novara 1841, con successive edizioni delle quali l'ultima [16ª] a Milano nel 1901), opera di utile consultazione anche oggi. Gli opuscoli di indole polemica: *S. Alfonso presso l'ab. Rosmini* (Novara 1860), *Il sig. d. A. Rosmini presso s. Alfonso* (ivi 1860), sono di scarso rilievo.

BIBL.: alcune lettere dello S. di indole scientifica sono nell'Arch. rosminiano di Stresa. Altre lettere dello S. a Rosmini e di Rosmini allo S. sono pubblicate nell'*Epistol. completo di A. Rosmini*, III, Casale 1888, pp. 580-85, 757, ecc. Cf. inoltre: G. B. Pagani, *Vita di A. Rosmini*, II, Torino 1897, pp. 361-364, 597-98; G. Cavigioli, *Il teologo mons. P. S.*, Pallanza 1920; G. Mattai, *A. Rosmini e il probabilismo*, Torino 1951, pp. 24-39.
Annunziata Roberti

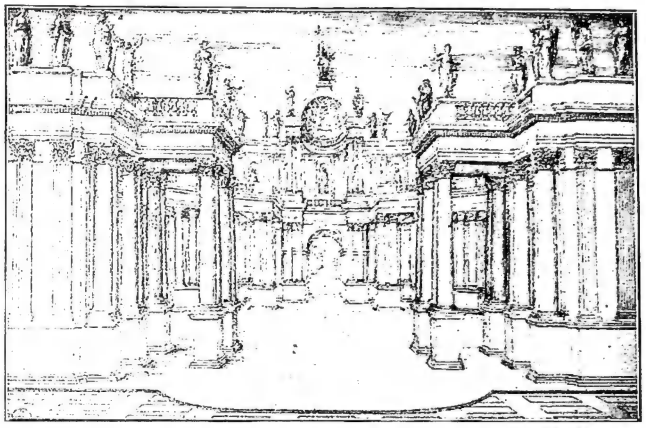
SCENOGRAFIA. - È propriamente l'arte di dipingere le scene per le rappresentazioni teatrali, ma poiché è evidente che l'unità di uno spettacolo esige una coordinazione di tutti gli elementi che lo

compongono, la s. non è qualche cosa che possa concepirsi a sé stante, ma un elemento più o meno importante nelle varie epoche storiche della rappresentazione.

Non sembrerà più strano allora che, specialmente in questi ultimi tempi, si sia usato in sua vece piuttosto il termine di *scenotecnica*, come più adatto a definire il complesso giuoco scenico di una rappresentazione, che va dalla s. più propriamente detta all'illuminazione, ai costumi, alla forma stessa del palcoscenico o, addirittura, della sala nella quale si svolge la rappresentazione.

È evidente infatti l'importanza di questi ultimi elementi; ed è proprio alla forma di essi che occorre rifarsi per comprendere lo spettacolo nell'antichità classica: le ampie scalee digradanti a semicerchio e ricavate lungo le pendici naturali di un colle, fino al piano nel quale si pone l'orchestra e in mezzo al quale s'innalza l'altare di Dioniso, fanno ben comprendere come anche per questo spettacolo antico (come sarà poi per quello medievale) l'origine vada ricercata nelle manifestazioni religiose, che implicavano una comunione più stretta di quanto oggi sia concepibile fra attori e spettatori. Allorquando, in un secondo momento, sul fondo dell'orchestra venne elevato il palcoscenico, quel legame ideale venne mantenuto dal coro rimasto attorno all'altare e che accompagnava lo svolgersi della rappresentazione. Ma col palcoscenico si registra anche il sorgere di altri elementi che possono far parlare di una nascita della s. vera e propria: dapprima in una tela limitante il fondo del palco, sulla quale venne ad un certo momento dipinta una prospettiva per l'ambientazione dello spettacolo (Vitruvio ha tramandato il nome di Agatarco di Samo che dipinse quella occorrente per la rappresentazione dell'*Orestiade* di Eschilo nel 458 a. C.), e quindi in una scena stabile in marmo o in pietra, a mo' di frontone di fabbrica, con tre porte per l'uscita degli attori, mentre ai lati vennero costruiti altri due edifici minori. Più tardi, questi ultimi vennero sostituiti da prismi a tre facce, girevoli (i *periacti*) e permettenti quindi la realizzazione della tre scene principali (tragica, comica, satirica), che componevano lo spettacolo antico. Con i Romani il teatro non venne più ricavato dal declivio di una collina, ma costruito in pietra, e quindi elevato sul piano; la platea, dai Greci riservata al coro, servì invece per gli scanni degli spettatori più autorevoli.

Nel medioevo il teatro risorge per le esigenze del dramma liturgico, anche stavolta, dapprima nell'interno della chiesa, attorno all'altare, e poi, per l'affermarsi di una drammaturgia più complessa, sul sagrato della chiesa, avente come scenario di fondo naturale la facciata dello stesso edificio religioso. Caratteristiche di queste rappresentazioni, derivate dai testi liturgici e di quelle dei più complessi Misteri, è lo scenario simultaneo costituito dai cosiddetti luoghi deputati, e cioè dalla costruzione molto sommaria (e che verrà ripresa anche dal teatro elisabettiano), di tutti i luoghi nei quali dovrà svolgersi successivamente l'azione scenica. Una s. che si può quindi definire simbolica e che può far bene comprendere il carattere di coralità di questo spettacolo medievale, essenzialmente religioso.



(fot. Alinari)

SCENOGRAFIA - Veduta scenografica di un portico. Disegno di G. M. Galli, detto il Bibiena (1619-65) - Firenze, Uffizi, Gabinetto dei disegni e delle stampe.

La sua evoluzione in senso profano portò alla sua interdizione da parte delle autorità ecclesiastiche, ma in tale evoluzione si ritrovano anche le origini di una forma di spettacolo che continuerà, più o meno elaborato, fino ai tempi moderni; e basterebbe ricordare, per sottolineare l'importanza, che la più antica rappresentazione di un Mistero in una sala chiusa – e cioè in un vero e proprio teatro – risale forse al 1398 (la *Passione* a St-Maur-Les-Fossés).

Il tipo dello spettacolo medievale continua anche nei primi tempi del Rinascimento (si ricordino gli *ingegni* del Brunelleschi), e soltanto sulla fine del Quattrocento intervengono nella sua evoluzione le nuove leggi scientifiche della ritrovata prospettiva, con la creazione di veri e propri scenari, quali saranno, qualche tempo dopo, quelli celebri di Baldassarre Peruzzi, di Raffaello (per i *Suppositi* dell'Ariosto in Castel S. Angelo a Roma nel 1519), di Giulio Romano e d'altri; mentre Sebastiano Serlio, nel suo *Trattato di Architettura* del 1553, codificherà le regole di questo nuovo teatro rinascimentale. Teatro che non poteva non conoscere, naturalmente, anche una più complessa realizzazione struttiva della stessa sala e del palcoscenico, e basterà ricordare il celebre *Teatro Olimpico* di Vicenza ideato dal Palladio e costruito dallo Scamozzi e quello di Sabbioneta (anch'esso, come il primo, interamente in legno), opera dello stesso Scamozzi.

Il periodo barocco è quello delle grandi rivoluzioni sceniche, che si accompagnarono all'evoluzione dello spettacolo dalla commedia dell'arte al melodramma e che, specialmente per gli intermezzi che vanno sempre più in favore, spinsero gli scenografi ad invenzioni più complesse e « meravigliose », ai fini, in particolare, delle mutazioni sceniche. È il periodo in cui gli Italiani godono il maggior prestigio sulle scene in tutta Europa, ed è rimasto celebre il caso del Torelli che in Francia meravigliò tanto con i suoi meccanismi da meritarsi il titolo e l'accusa di stregone.

È il secolo del Burnacini (1636-1707), dei Bibiena, inventori della prospettiva d'angolo, che dava la possibilità di portentose illusioni spaziali, di G. L. Bernini (anche se egli fu piuttosto un macchinista che un vero e proprio scenografo), del gesuita Andrea Pozzo, codificatore della s. barocca, come il Serlio lo era stato di quella rinascimentale. Nel Settecento si ricordano F. Juvara (1676-1736), V. Bigari, P. Aldrovandi, S. Orlandi, M. Tesi, G. e B. Galliari, nonché G. B. Piranesi che, anche se non ha lasciato vere e proprie s., fu tuttavia con le sue incisioni maestro a molti scenografi romantici ottocenteschi.

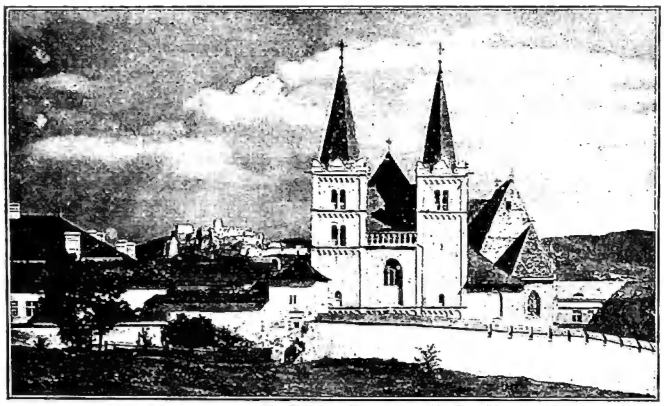
La s. dell'Ottocento finì per riflettere infatti il gusto delle teorie estetiche dominanti e si ebbe una s. « neoclassica », pedissequamente storicistica, e una s. pittorica « illustrativa » e romanticheggiante. Tra i più rappresentativi furono Antonio Basoli e Francesco Cocchi bolognesi, e il milanese Carlo Ferrario.

La s. moderna si afferma con la reazione al romanticismo della teoria verista, e a volte eccessivamente verista, del *Théâtre libre* di Antoine a Parigi (1887) e con la reazione al realismo da parte del simbolismo francese del *Théâtre mixte* di P. Fort (poi *Théâtre d'art*). Ma inco-

mincia anche in questo momento a profilarsi il pericolo di adattare alla s. la pittura di cavalletto ingrandita, da parte degli artisti più rinomati dell'arte moderna e che tuttavia non hanno compreso quale fosse la funzione della s. nel complesso dello spettacolo. Mentre, avendo come fine proprio il complesso dello spettacolo, s'imporrà come dominatore, ad un certo momento, Gordon Craig e quindi lo svizzero Adolfo Appia. Importanti sono anche state in Italia, ai fini del giuoco scenico della rappresentazione moderna, le teorie futuriste di G. Balla e di E. Prampolini, nonché la teoria della luce di A. G. Bragaglia. - Vedi tav. II.

Bibl.: V. Mariani e V. Marchi, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI (1936), pp. 19-29; P. Blanchart, *Hist. de la mise en scène*, Parigi 1948; Y. Scholz, *Baroque and Romantic Stage Design*, Nuova York 1950; E. Prampolini, *Lineamenti di s. ital.* (dal Rinascimento ad oggi), Roma 1950; H. Leclerc, *La scénographie ital. de la Renaissance à nos jours*, in *Rev. histor. du théâtre*, 1951, pp. 19-31; *Il secolo dell'invenz. teatrale. Mostra di s. e costumi del Seicento ital., Catalogo*. Venezia sett.-ott. 1951. G. Ronci, *Orientamenti della s. contemporanea*, in *Colloqui del Sodalizio tra studiosi d'arte*, Roma 1952.

Gilberto Ronci



(da K. Plicku, Slovensko, T. Sv. Martin 1950, tav. 168)

Scepusio, diocesi di - Cattedrale di S. Martino che sorge nel centro di Spišská Kapitula (secc. xiii-xiv). In fondo il castello di S. (sec. xiii).

SCEPUSIO (lat. *Scepusium*, slov. *Spiš*), diocesi di. - In Cecoslovacchia. Residenza in Spišská Kapitula. Statistiche (1949) : superficie 6568 kmq., ab. 324.780, cattolici 306.921, parrocchie 162, sacerdoti diocesani 264, case religiose maschili 12 con 95 religiosi, case religiose femminili 32 con 485 religiose.

Fu eretta il 13 marzo 1776 smembrandone il territorio dall'arcidiocesi di Strigonia. Apparteneva alla provincia ecclesiastica di Agria (Eger), fino all'anno 1937, quando fu immediatamente soggetta alla S. Sede. Il suo territorio diminuì dopo il 1920, quando in conseguenza della nuova frontiera di Stato passarono alcune parrocchie all'arcidiocesi di Cracovia.

Dalla fine del sec. xii la prepositura di S. era un centro spirituale delle province molto distanti dalla sede dell'arcivescovo di Strigonia. Nel medioevo si formò sulla collina antistante al potente castello di S. quel complesso di edifici che, circondato da muri di cinta, si è conservato fino ad oggi autonomo, come comune speciale, sotto il nome di Spišská Kapitula (Capitolo di S.). Vi si trova la imponente chiesa prepositurale, ora cattedrale di S. Martino, di stile in parte romanico (sec. xiii), in parte gotico (1472-93), episcopio, residenze dei canonici, il seminario diocesano, e l'istituto magistrale, diretto dai Fratelli delle scuole cristiane, che vi hanno pure il loro scolasticato.

Capo di questo comune, composto quasi esclusivamente da uomini, è un canonico.

Nel territorio della diocesi si trova l'antica città monumentale di Levoča (v.). La specialità della provincia di S. sono le chiese gotiche a due navate, con una fila di colonne nel centro.

Bibl.: C. Wagner, *Analecta Scepusii sacri*, 4 voll., Vienna 1774; J. Hradszky, *Initia, progressus et praesens status Capituli Scepusiensis*, Szepesvararalja 1901; autori vari, *Mons Sancti martiri* (lavoro stor. sulla diocesi di S., in lingua slovacca), Ružomberok 1947; *Schematismus almae dioecesis Scepusiensis pro anno 1948*, ivi 1948.

Michele Lacko

SCERBO, Francesco. - Ebraista, n. a Marcellinara (Catanzaro) nel 1849, m. a Firenze nel 1927. Entrò a 14 anni nel Seminario di Nicastro; ordinato sacerdote, studiò sotto la guida di A. De Gubernatis all'Istituto di studi superiori di Firenze e nel 1903 vi divenne professore incaricato di ebraico. Le sue opere più note sono la *Grammatica della lingua ebraica* (Firenze 1888; 2ª ed. ivi 1908) ed il *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, con aggiunto il *Lessico dei nomi propri ebraici del Vecchio Testamento, con interpretazione del significato etimologico* (ivi 1912-13). Si occupò inoltre di critica biblica e di linguistica generale. Né mancò di interessarsi a problemi più vasti, come mostra in particolare la sua ultima opera *Scienza e buon senso* (ivi 1927), intesa a confutare la teoria darwiniana dell'evoluzione.

Bibl.: F. Spadafora, « *Scienza e buon senso* » *di F. S.*, in *Palestra del clero*, 1951, II, pp. 312-22.

SCETE (Skete, Sketi, Σκήτη, Σκῆτις [Σκήτεως], Σκιαθίς). - La più aspra solitudine degli anacoreti antichi dell'Egitto, a occidente del deserto di Nitria.

Sembra che il nome sia abbreviazione di *asceterio*: ἀπὸ τῆς ἀσκήσεως τῆς εὐσεβείας, cioè dall'esercizio dei monaci nelle pratiche di pietà : un vero e grande ἀσκητήριον, ove gli eremiti attendevano alla contemplazione e alla penitenza.

Quasi continuazione delle solitudini di Nitria, verso la Libia, ove la penitenza raggiungeva il massimo rigore, la regione di Σκήτη veniva indicata con il nome di τῆς ἐρήμου τῆς ἐνδοτάτω (solitudine la più interna nel deserto) e τῆς πανερήμου (« tutto deserto »), cioè luogo di assoluto deserto, lontano da ogni consorzio umano. Perciò quei monaci venivano detti *sketioti* (σκητιῶται). V. laura.

Bibl.: N. Nilles, *Kalend. manuale utriusque Eccl. Orient. et Occid.*, II, Innsbruck 1897, p. 833 (indice, s. v.).

Igino Cecchetti

SCETTICISMO. - Dal gr. σκέπτομαι, *guardo, osservo, rifletto, medito, investigo*, è l'atteggiamento – e la posizione sistematica – che non ammette, in generale o per un determinato ordine di oggetti, la possibilità di affermazioni certe e definitive. Esso è opposto, fin dall'antichità, a dogmatismo ([v.] da δόγμα, δόξα, δοκεῖν, opinare, dare un giudizio). Lo s. è pertanto la negazione di un sapere che abbia significato di verità assoluta e consenta una concezione teoretica della realtà e della vita.

Condizione essenziale dello s. è quindi il dubbio (v.) sul valore, natura e significato della realtà e dell'esperienza, e di conseguenza la rinunzia (ἐποχή) a ogni giudizio che si ponga oltre l'immediatezza dell'esperienza stessa. È questo lo s. cosiddetto totale (o universale), che non va tuttavia inteso come negazione di *qualsiasi* certezza. Non è infatti pensabile una forma di s. che estenda il dubbio alla stessa esperienza (v.) in quanto tale. Ogni atteggiamento scettico trova nell'esperienza, come realtà stessa della coscienza dubitante, i suoi limiti insuperabili e consente pertanto, nell'àmbito dei fenomeni, un grado, per quanto teoreticamente esiguo, di certezza. Accanto allo s. totale se ne possono avere – e se ne dànno storicamente – espressioni parziali. Si parla così di s. *religioso*, *etico*, *estetico*, *pedagogico*, *scientifico*, ecc., quando in questi singoli ordini di oggetti e valori non si riconosce al pensiero umano la possibilità di un sapere oggettivo. Forme parziali di s. non necessariamente stanno insieme,

anzi talora si contrastano a vicenda : lo s. religioso, p. es., può coesistere con il dogmatismo razionalistico o scientifico e viceversa uno s. sulle possibilità della ragione può associarsi a forme estreme di dogmatismo religioso.

Va inoltre precisata la differenza dello s. come puro atteggiamento psicologico e come posizione sistematica. Nel primo caso lo s. è semplice attitudine mentale, dubbio di fatto, più o meno cosciente delle proprie ragioni; può avere carattere di maggiore o minore serietà (s. « frivolo », « volgare ») secondo il diverso valore spirituale e la sincerità morale della persona che lo professa. Come posizione sistematica lo s. si presenta invece, a suo modo, quale concezione filosofica (negativa) derivata da premesse di fatto e di principio; può assumere forma di s. « dogmatico » se si esprime nella formola : « *non è possibile* una conoscenza teoretica certa »; o di semplice negativismo agnostico se si risolve in quest'altra affermazione : « non si può affermare né negare, *è dubbio*, il valore di verità e di certezza della conoscenza ». Pur presentando lo s. dogmatico carattere di più assoluta radicalità, c'è tuttavia una essenziale equivalenza delle due posizioni in quanto il dubbio, risolutivo e definitivo, sulle possibilità della certezza coinvolge la negazione della medesima. Va invece distinta dallo s. ogni posizione che accolga il dubbio come momento non risolutivo ma *metodico*, o sia, comunque, atteggiamento di *ricerca* che non esclude sistematicamente la possibilità di una certezza oggettiva (v. PROBLEMATICISMO). Dello s. sono analoghe espressioni l'empirismo e il fenomenismo (v.) : ogni empirismo conseguente non può infatti non conchiudere a un agnosticismo (v.) teoretico generale, ch'è appunto l'essenza dello s.

Le cause dell'atteggiamento scettico sono state storicamente diverse. Vanno indicate come principali : le contraddizioni del pensiero e dell'esistenza; l'oscurità dei problemi, delle ragioni e finalità delle cose; l'incertezza dei valori nella vita e nella storia.

Lo s. ebbe nella filosofia greca un'elaborazione matura. Motivi parziali se ne possono riscontrare già nella scuola di Elea (v. ELEATISMO) che riteneva apparenza e illusione il mondo dei sensi. Un frammento di Senofane afferma : « l'opinione [come opposta alla verità] regna dappertutto », δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (G. A. Mullach, I, Parigi 1860, p. 103, fr. 14). Incline allo s. era indubbiamente la sofistica : tali le affermazioni di Gorgia sull'inconoscibilità dell'essere e l'impossibilità di un vero discorso comunicativo (cf. Pseudo-Aristotele, *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, cap. 5) e il detto di Protagora che di ogni cosa si dànno ragioni contrarie (Diogene Laerzio, IX, 51), anticipazione della ἰσοσθένεια τῶν λόγων degli scettici. La scuola scettica si richiamava anche, oltreché a Eraclito, Zenone, Parmenide, Anassagora, Empedocle, Democrito, ecc. (cf. Diogene Laerzio, IX, 71-73; Sesto Empirico, *Phyrrh. hypot.*, I, 220 sgg.; Cicerone, *Acad.*, I, 72 sgg.), a Socrate e a Platone. In realtà la certezza ch'ebbe Socrate della scienza morale (la professione d'ignoranza non era in lui s., ma momento metodico del sapere : cf. *Apol.*, 21 b-d) e la dialettica positiva di Platone escludono lo s. Al più se ne possono individuare motivi latenti nell'inconoscibilità della natura, affermata da Socrate e nel significato di apparenza attribuito da Platone al mondo dei sensi.

Lo s. vero e proprio si afferma con Pirrone di Elide (365-270 ca. a. C.; v. PIRRONISMO). Per il Brochard lo s. di Pirrone ha carattere pratico; non nasce dalla dialettica ma rappresenta una reazione alla dialettica; sua idea fondamentale è : fare del dubbio uno strumento di saggezza e moderazione, di stabilità e felicità (*op. cit.* in bibl., p. 67). Esso s'esprime nelle asserzioni programmatiche divenute poi comuni agli scettici : niente è comprensibile (ἀκαταληψία); occorre quindi astenersi dall'assenso (ἐποχή); né di alcuna cosa può dirsi « è piuttosto così » (οὐ μᾶλλον); non definisco nulla (οὐδὲν ὁρίζω); tutto è nascosto (πάντα ἀόριστα); niente è in sé bene o male, giusto o ingiusto, e tutto gli uomini fanno per legge e consuetudine (νόμῳ δὲ καὶ ἔθει; cf. Diogene Laerzio, IX, 61). Di qui le varie denominazioni degli scettici : σκεπτικοί, in quanto sempre guardano e mai trovano; ζητητικοί, in quanto permangono nella ricerca; ἀπορητικοί, in quanto dubitano; ἐφεκτικοί (da ἐπέχω), in quanto sospendono ogni giudizio (*ibid.*, IX, 69-70). Come conseguenza della astensione dal giudizio, lo s. poneva la tranquillità o imperturbabilità dell'animo (ἀταραξία : *ibid.*, IX, 107); la impassibilità (ἀπάθεια: *ibid.*, 108) e l'indifferenza (ἀδιαφορία). Ragioni dell'atteggiamento scettico sono, per il pirronismo, l'incertezza e relatività della percezione, e la impossibilità di una dimostrazione assoluta, in quanto la validità della dimostrazione suppone un criterio, e il criterio a sua volta ha bisogno di una dimostrazione (*ibid.*, 79 sgg.). S. quindi assoluto circa ogni definizione sulla natura delle cose : « Le cose che come uomini sperimentiamo le affermiamo; che infatti sia giorno, che noi viviamo e molte altre cose che si presentano (φαινομένων) nella nostra vita, le sappiamo; ma circa quelle cose che i dogmatici affermano di comprendere con la ragione, noi sospendiamo l'assenso perché le riteniamo incerte e oscure; e solo riconosciamo le nostre affezioni » (μόνα δὲ τὰ πάθη γιγνώσκομεν: *ibid.*, 103) : testimonianza che avvalora l'affermazione del Richter (*op. cit.* in bibl., I, p. 108 sg.), esserci nel pirronismo un'anticipazione della scepsi humiana, a parte, nello scettico inglese, il momento soggettivistico, assente dallo s. antico, che pone in questione la stessa esistenza della realtà oltre i fenomeni. Il più insigne fra gli immediati discepoli di Pirrone fu Timone di Fliunte (n. nel 325 a. C., m. in Atene nel 235 a. C.) delle cui molte opere non rimane che qualche scarso frammento. Più tardi il pirronismo fu ripreso da Enesidemo di Cnosso (Creta; la data di nascita è incerta : tra l'80 a. C. e il 130 d. C.); e da Agrippa (menzionato in Diogene Laerzio, ma di cui nulla è noto : Hass opina che abbia insegnato verso la fine del sec. I a. C.). A Enesidemo (di cui andarono perduti i Πυρρώνειοι λόγοι, oltre al Περὶ σοφίας e al Περὶ ζητήσεως) sono riferiti i dieci « luoghi » (τόποι, τρόποι, λόγοι) o ragioni dell'astensione dall'assenso, tramandati, con lievi varianti, da Diogene Laerzio e da Sesto : la percezione e le rappresentazioni variano secondo : 1) la diversità degli animali; 2) le differenze che si riscontrano negli uomini; 3) la diversa costituzione dei sensi; 4) le circostanze; 5) la situazione, la distanza, il luogo; 6) le mescolanze degli oggetti; 7) la loro quantità e composizione; 8) le loro relazioni; 9) la loro frequenza o rarità; 10) le istituzioni, i costumi, le leggi, le credenze favolose e le opinioni dogmatiche (Sesto, *Phyrrh. hyp.*, I, 36 sgg.; Diogene Laerzio, IX, 79 sgg.). Di Agrippa sono ugualmente ricordati cinque « modi » : 1) la discordanza degli uomini; 2) il processo all'infinito nella dimostrazione; 3) la varietà degli oggetti secondo le loro relazioni; 4) l'ipotesi, quando, ad evitare il processo all'infinito nella dimostrazione, si assume come certo un principio ipotetico; 5) il circolo vizioso (διάλληλος τρόπος), quando si prende a premessa ciò che ha bisogno di essere provato dalla conclusione (Sesto, *Phyrr. hyp.*, I, 164 sgg.; Diogene Laerzio, IX, 88-89).

Ma prima ancora della restaurazione del pirronismo con Enesidemo, lo s. era stato accolto, con Arcesilao, dalla Nuova Accademia platonica (la tradizione ciceroniana, seguita dal Brochard [*op. cit.* in bibl., p. 29] poneva due sole Accademie, quella antica di Platone, e la nuova di Arcesilao; Sesto [*Phyrrh. hyp.*, I, 220 sgg.] dà come terza quella di Carneade e riferisce che altri ne distinguevano ancora due posteriori). Arcesilao di Pitane (315-240 ca. a. C.) è quasi contemporaneo di Pirrone, ma, come sembra, da lui indipendente (Hirzel, Natorp; cf. Credaro, *op. cit.* in bibl., I, p. 130 sgg.) : lo s. da lui introdotto nell'Accademia è essenzialmente dialettico, in quanto analisi e critica sistematica delle dottrine stoiche ed epicuree (*ibid.*, II, pp. 229-30). Contro la pretesa κατάληψις « comprensione » degli stoici Arcesilao dichiarò che nessuna percezione ha in sé garanzia di verità : non c'è una rappresentazione veramente « percettiva », e opposte ragioni impediscono circa ogni cosa l'assenso : « Arcesilaus negabat esse quidquam quod sciri posset...; sic omnia latere censebat in occulto; neque esse quidquam quod cerni aut intelligi posset » (Cicerone, *Acad.*, I, 45; cf. Diogene Laerzio, IV, 28 sgg.). Tuttavia, poiché nella prassi occorre un criterio che sia norma all'azione, « colui che si astiene universalmente (περὶ

παντός) dal giudicare, conformerà il suo agire e non agire a ciò che è ragionevole (τῷ εὐλόγῳ; cf. Sesto, *Adv. math.*, VII, 158). L'εὔλογον di Arcesilao è pertanto (Hirzel, Credaro) pura norma pratica: è la ragionevolezza dell'azione in rapporto al suo fine eudemonistico, « la prudenza, il sentimento della convenienza, l'arte di vivere bene », né ha quindi significato teoretico. L'indirizzo di Arcesilao, dopo i suoi successori immediati, Lacide di Cirene, Egesino di Pergamo, Evandro, fu continuato nell'Accademia da Carneade di Cirene (ca. 219 (14) - 129 (28) a. C.), « homo omnium in dicendo acerrimus et copiosissimus » (Cicerone, *De orat.*, I, 45). Carneade (non scrisse nulla e la dottrina fu tramandata dai discepoli) riprese a fondo la critica del dogmatismo stoico (particolarmente di Crisippo: « Se Crisippo non fosse stato, anch'io non sarei »; Diogene Laerzio, IV, 62). Non c'è criterio di verità nella ragione né nei sensi: ragionamento, rappresentazione e sensazione sono fonti di illusione e di errore. La conoscenza delle cose in sé (πρὸς τὴν φύσιν) non è quindi possibile: se siano o non siano gli dèi, se il mondo sia opera loro o da essi governato non si sa: il sapiente non lo afferma né lo nega, si astiene dal giudizio. Altrettanto deve dirsi per l'etica: le valutazioni morali non si fondano su norme assolute ma sono pure opinioni, variabili secondo gli uomini e i tempi (cf. Cicerone, *De leg.*, I, 42). Tuttavia ci sono, per Carneade, rappresentazioni che, *in rapporto all'uomo e alla sua natura*, sembrano vere, ed hanno quindi, in vario grado, probabilità (πιθανότης); tale probabilità è assunta a criterio di verità pratica: una rappresentazione verosimile, non contraddetta da altre, ben controllata, consente il massimo grado di persuasione ed è criterio della deliberazione del saggio (cf. Sesto, *Adv. math.*, I, 166-89; *Phyrrh. hyp.*, I, 226-31). Il πιθανόν di Carneade (da cui venne al suo indirizzo la qualifica di « probabilismo ») è qualcosa di più dell'εὔλογον di Arcesilao, in quanto concerne la credibilità o *ammissibilità* di una proposizione, ma poiché la verosimiglianza è relativa al soggetto, non sembra rappresentare un effettivo superamento dello s. (cf. Credaro, *op. cit.* in bibl., II, p. 68 sgg.). Gli insegnamenti di Carneade furono raccolti dallo scolaro e successore Clitomaco di Cartagine: vi attinsero più tardi (l'Accademia intanto operava un ritorno al platonismo) Cicerone e Sesto.

Sesto Empirico ([v.] appartenente alla scuola degli « empirici »: filosofi-medici che alla dialettica opponevano l'« arte », l'osservazione, l'esperienza, la medicina) rappresenta, tra la seconda metà del sec. II d. C. e l'inizio del sec. III (n. ca. il 180), l'ultima espressione dello s. greco (greco egli era, anche se di ignota origine, certamente non di Atene né di Alessandria). Gli scritti che ci giunsero di lui (*Lineamenti pirroniani*, Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις [trad. it. di O. Tescari, *Schizzi pirroniani*, Bari 1926]; *Contro i matematici*, Πρὸς μαθηματικούς; *Contro i dogmatici*, Πρὸς δογματικούς; le ultime due opere riunite generalmente sotto il titolo *Adversus mathematicos*) sono la fonte più preziosa dello s. Sesto vi raccoglie, coordina e sviluppa in una esposizione sistematica, concisa e particolareggiata, tutti gli argomenti e le dottrine degli scettici antichi: è pertanto impossibile determinare quanto gli appartenga come proprio. Il significato umano essenziale dello s., per Sesto, può riassumersi nelle seguenti affermazioni: « Noi non intendiamo opporci alle comuni asserzioni degli uomini né rimanere inoperosi..., lo scettico non dubita delle sensazioni e dei fenomeni... » (*Adv. math.*, VIII, 157). « Pertanto è sufficiente, penso, vivere secondo l'esperienza e senza dogmi, in conformità delle osservanze comuni..., sospendendo il giudizio su quanto vien detto dalla sottigliezza dialettica che sta del tutto fuori di ciò ch'è utile per la vita » (*Phyrrh. hyp.*, II, 246; cf. I, 19 sgg.).

Il pensiero cristiano, per la sua certezza della Rivelazione (v.), si oppone allo s. Motivi parzialmente scettici si hanno tuttavia, talora, nella sottovalutazione della conoscenza razionale-filosofica di fronte alla fede (cf. Lattanzio, *Div. inst.*, I, 2: PL 6, 117-18; III, 4: *ibid.*, 357-58). S. Agostino aveva inclinato dapprima verso lo s. accademico: « academicorum more dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans » (*Conf.*, V, 14); in seguito, nel *Contra acad.* e altrove, egli fece valere contro lo s. la certezza che il dubbio e la verità in esso presente, comportano (cf. *Contra acad.*, III, 9; *De Trin.*, XV, 12; *De civ. Dei*, XI, 26; *De vera relig.*, 36, 73). Aliena dallo s. è, nel suo complesso, la scolastica medievale (a parte la tendenza verso l'agnosticismo teologico espressa nella cosiddetta « teologia negativa » che tuttavia, per il suo accentuato carattere mistico, aveva significato sostanzialmente positivo). La fonte principale dello s., le *Ipotiposi* di Sesto, sembra comunque non fosse sconosciuta alla scolastica: ne fu scoperta infatti la traduzione in una biblioteca di S. Vittore nel 1888 dal Picavet e di nuovo nel 1891 dal Baeumker (*Eine bisher unbekannte mittelalterl. lateinische Uebersetz. des* Πυρρ. ὑπ. *des Sextus Emp.*, in *Arch. f. die Gesch. d. Philos.*, 4 [1891], pp. 574-77). Affermazioni scettiche, particolarmente circa la conoscenza della causalità nelle creature e dell'esistenza del mondo esterno, si hanno in Nicola di Autrecourt (v.): nel 1347 furono di lui proscritte da Clemente VI, fra altre, le proposizioni: « Quod de rebus per apparentia naturalia nulla certitudo haberi potest »; « Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem exsistentiae »; « Quod nescimus evidenter quod aliqua causa efficiens naturalis sit vel esse possit » (Denz-U, 553-70).

I motivi dello s. antico sono ripresi nel '500 dal Montaigne (v.): le diverse soluzioni del dogmatismo filosofico agli eterni problemi dell'essere, dell'anima, di Dio non consentono una scelta ragionevole: nemmeno si può accettare la verosimiglianza, la cui determinazione suppone una conoscenza della verità. Le ragioni dello s. sono nella relatività della conoscenza sensitiva, fonte di ogni nostro sapere, e nell'inevitabile circolarità della dimostrazione. Meglio dunque, sulla natura delle cose e di noi stessi, sospendere ogni giudizio e affidarci alla guida dell'esperienza e della fede, senza pretendere della fede una dimostrazione razionale (cf. *Essais*, II, cap. 12; III, cap. 8, 13). Dal Montaigne dipende la posizione di P. Charron ([v.] *Le traité de la sagesse*, Bordeaux 1601) che riafferma nella scepsi della ragione il fondamento e la necessità della fede. Motivi analoghi sono in Fr. Sanchez ([1562-1632] *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, Lione 1581: la posizione del Sanchez aveva principalmente carattere polemico contro la scienza del suo tempo). Nel sec. XVII ripropone lo s. S. Foucher ([1644-96] *Lettres par un académicien*, Parigi 1675; *Apologie des académiciens*, ivi 1687). Di Pascal (v.) sono note le espressioni sull'impotenza della ragione (« la raison impuissante »; « nous sentons une image de la verité et ne possédons que le mensonge »: *Pensées*, 434, ed. Brunschvieg, Parigi 1949, p. 229); ma il loro significato sta piuttosto in una confessione dell'insufficienza dell'uomo a realizzare la sua esistenza e il suo destino spirituale senza l'aiuto della Grazia. Né è dubbio in Pascal il valore fondamentale della natura umana: « je met en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait » (*ibid.*; cf. anche 83, pp. 86-87 e 374, p. 201).

Nella filosofia moderna l'espressione più elaborata dello s. in senso metafisico è il fenomenismo (v.) humiano. Il valore della conoscenza e della ragione, che Hume non intende respingere con l'assoluta negazione dello « excessive » s. (Hume non si qualifica scettico), è tuttavia rigorosamente contenuto nell'àmbito dei fatti e dell'esperienza e degli astratti rapporti quantitativi (matematiche). Ogni tentativo della ragione al di là di questi limiti (metafisica, teologia, ricerca della causa) non è altro che « sophistry and illusion » (*Enquiries*, sez. 12ª, parte 3ª, ed. Selby-Bigge, n. 132, Oxford 1951, p. 165; cf. la intera sezione). La sottile critica humiana agì, com'è noto, su Kant e, attraverso Kant, anche sulle gnoseologie posteriori (contro il preteso superamento kantiano essa fu riaffermata da G. E. Schultze [v.] nell'*Aenesidemus*, Helmstedt 1792). Lo s. non fu generalmente ripreso nell'assolutismo negativo della sua elaborazione antica (del resto già sistematicamente conchiusa con la scepsi greca); ma, accanto a sistemi grandiosamente costruttivi (p. es., l'idealismo), le istanze più radicali dello s. si

mantennero in vigore nel recente e contemporaneo pensiero filosofico. Il compito perseguito dal criticismo e dallo sforzo speculativo posteriore, di determinare le possibilità e i limiti della ragione, è riuscito infine – talora attraverso le stesse soluzioni positive – a forme esplicite di rinunzia alla metafisica (positivismo, agnosticismo, pragmatismo, neopositivismo, esistenzialismo). Recentemente in Italia una difesa dello s. è stata riproposta da G. Rensi (v.): lo s., come incertezza di ogni soluzione dei problemi metafisici, è l'unica situazione di sincerità del pensiero: « nel momento in cui pensa [il filosofo] a un problema metafisico, non può non scorgere, non sentire intimamente, come ugualmente possibili, le opposte soluzioni » (*Sic et non*, Roma 1911, p. 11).

Contro lo s. è stata opposta sempre la interna contraddizione di un'assoluta negazione della verità: chi afferma di non sapere nulla, sa almeno di non sapere, e chi dice doversi sospendere ogni giudizio, ne enunzia uno: « si nihil sciri potest, necesse est id ipsum sciri, quod nihil sciatur... Sic inducitur dogma sibi ipsi repugnans, seque dissolvens » (Lattanzio, *Div. inst.*, III, cap. 6: PL 6, 361). La natura del pensiero ch'è essenzialmente affermazione, non consente un dubbio veramente universale; il pensiero in atto è sempre, in qualche senso, certezza: « si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere » (s. Agostino, *De Trinit.*, X, cap. 10, n. 14: PL 42, 981). Tale critica dello s., se rileva la intrinseca inconsistenza di una negazione della certezza che pretenda essere assoluta, non risponde tuttavia alle istanze più autentiche dello s. storico che non contesta ogni certezza, bensì quella soltanto che si ponga oltre i fatti e l'esperienza. Si può convenire con lo Hume « che nessuno s'è mai incontrato con una persona che non abbia alcuna opinione o principio su nessun argomento d'ordine pratico o speculativo » (*Enquiries*, sez. 12ª, parte 1ª, ed. cit., n. 116, p. 148). La considerazione che chiede lo s. (« malgrado le apparenze, Pirrone, Carneade, Enesidemo, Agrippa hanno ben meritato dello spirito umano »: Brochard, *op. cit.* in bibl., p. 130) è altrove: nel suo richiamo alla essenziale dimensione di inadeguatezza dell'umano possesso della verità. Non c'è coscienza (s'affacci essa sulle profondità metafisiche del mondo, dell'io, della volontà, della libertà, della azione) la quale non urti nel limite e nell'opposizione, in un contenuto ch'è sempre un ulteriore rimando e che si sottrae a una presa assoluta, conchiusiva, esaustiva del pensiero. Questa condizione, ch'è il mistero più grave dell'uomo in cerca di verità e non assicurato, in senso sia teoretico che pratico, nel suo possesso, è un limite sempre presente alle possibili esorbitanze del dogmatismo filosofico. Ma lo s. ha torto nel non riconoscere l'universalità e immutabilità del valore che per la verità – qualunque verità, anche quella ordinaria della vita – si fa presente nella coscienza e nel pensiero umano. Ipotesi, probabilità, dubbio, errore accompagnano certo, come momenti del suo divenire, ogni sforzo del pensiero: l'ἰσοσθένεια τῶν λόγων è sovente una realtà nella conoscenza e nella vita. Ma, appunto, ipotesi, probabilità, dubbio, errore ci sono e si commisurano per rapporto alla verità che se nella sua totalità è per l'uomo soltanto un termine ideale, ne struttura tuttavia la mente, il pensiero, l'azione. L'uomo è nella verità, radicalmente, per il suo stesso pensare, com'è radicalmente nell'essere, anche se entrambi, verità ed essere, non sono dell'uomo – per via della sua situazione di creatura – dominio assoluto. E il criterio di verità contestato dallo s. l'uomo lo ha nel suo stesso intelletto come espressione, per quanto partecipata e limitata, dell'essere e dei suoi significati fondamentali (logico, reale, morale), e quindi anche come possibilità iniziale della metafisica. Il fatto stesso che sappiamo discernere l'errore, scoprirlo, abbandonarlo, conferma che disponiamo, in generale, di una norma di certezza. Il carattere di relatività della conoscenza sensibile e la varietà delle opinioni umane non possono essere argomento di s.; confermano soltanto che la conoscenza ha un margine di contingenza e di storicità – espresso per ognuno dalla sua particolare situazione individuale nel tempo. Alle istanze pirroniche circa la percezione sensibile non è difficile la risposta attraverso una critica della stessa percezione che ne chiarisca le modalità soggettive e ne contenga il significato di verità entro i termini di un rapporto, oggettivo ma condizionato, della realtà con il soggetto.

La condizione di ottimismo morale (ἀταραξία) che lo s. antico poneva come conseguenza del suo atteggiamento teoretico negativo, è ben lontana dall'esserne una derivazione necessaria. Una situazione di radicale incertezza sul significato dell'esistenza, per una coscienza che si ricerchi con piena sincerità, è piuttosto ragione di oscura inquietudine, oltreché elemento negativo per l'impegno spirituale della vita e dell'azione.

BIBL.: per i singoli autori v. alle rispettive voci. C. Fr. Stäudlin, *Gesch. u. Geist d. Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral u. Relig.*, Lipsia 1794; E. Saisset, *Le scepticisme. Aenésidème, Pascal, Kant*, 2ª ed., Parigi 1865; N. Maccol, *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*, Londra - Cambridge 1869; P. L. Haas, *De scepticorum philosophorum successionibus*, ecc., Würzburg 1875; V. Sartini, *Storia dello s. moderno*, Firenze 1876; A. Henning, *Der S. Montaigne's u. seine geschichtl. Stellung*, Iena 1879; E. Pappenheim, *Die Tropen der griechisch. Skeptiker*, Berlino 1885; L. Credaro, *Lo s. degli accademici*, 2 voll., Milano 1889-93; G. Caldi, *Lo s. critico della scuola pirroniana*, Udine 1896; R. Richter, *Der S. in der Philosophie*, 2 voll., Lipsia 1904, 1908; A. Goedeckemeyer, *Die Gesch. des griech. S.*, ivi 1905; v. anche del Goedeckemeyer le *Abhandl. zur Gesch. d. S.*, ivi 1916 sgg.; G. Rensi, *Lineamenti di filos. scettica*, Bologna 1919, 2ª ed. 1921; id., *La scepsi estetica*, ivi 1920; id., *Polemiche antidogmatiche*, ivi 1920; id., *Introd. alla scepsi etica*, Napoli 1921; id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, ivi 1933; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Parigi 1887, 2ª ed. ivi 1932; R. Verneaux, *Doute et croyance*, in *Rev. philos. de Louvain*, 45 (1947), pp. 21-44; L. Robin, *Les sceptiques grecs*, Parigi 1950. Altre indicazioni generali e particolari sullo s. greco in Überweg, I, 140* sgg. e 183*-84*. V. anche AGNOSTICISMO; CERTEZZA; CONOSCENZA; CRITERIO; EVIDENZA; INTELLETTO; RAGIONE; RELATIVISMO; VERITÀ.

Ugo Viglino

SCHAEFER, THIMOTHEUS. - Canonista cappuccino, n. a Hechingen (Hohenz) il 14 sett. 1877, m. a Roma il 29 nov. 1948. Laureatosi in Roma *in utroque iure* e in filosofia, insegnò in Münster, nel Seminario teologico del suo Ordine, dove fu anche maestro dei novizi, poi in Roma, nel Collegio internazionale S. Lorenzo da Brindisi (1920) e nella Pontificia accademia dei nobili (1927).

Fu per molti anni consultore apprezzato del S. Uffizio e di varie altre Congregazioni e giudice prosinodale presso il tribunale del vicariato. Figura tra i primi commentatori sistematici del nuovo CIC, al quale dedicò varie monografie, molto apprezzate e largamente diffuse in Germania. Si specializzò nel diritto dei regolari. Il suo *De Religiosis* è tuttora il trattato più completo e più consultato in materia. Suoi principali lavori sono: *Das Eherecht nach dem CIC*, Münster 1918; 4ª ed. ivi 1924; *Die Verwaltung und Spendung der heiligen Sakramente*, Paderborn 1921; *Pfarrer und Pfarrvikare nach dem CIC*, ivi 1922; *Das Ordensrecht nach dem CIC*, ivi 1923; *Compendium de Religiosis*, ivi 1927; *De Religiosis*, 4ª ed., Roma 1927. Fu relatore al Congresso giuridico internazionale, tenuto in Roma nel 1933, con un'estesa dissertazione sul tema: *Justinianus I et vita monachica* (*Atti* del Congresso, I, pp. 173 sgg.).

BIBL.: Zaccaria da S. Mauro, *Il p. T. S.*, in *L'osserv. romano*, 12 dic. 1948. Necrologi in *Analecta Ord. F. M. Cap.*, 65 (1949), p. 67 sg.; *Collectanea Franciscana*, 19 (1949), p. 358.

Zaccaria da S. Mauro

SCHAEPMAN, HERMANNUS JOHANNES ALOYSIUS MARIA. - Uomo di Stato dei Paesi-Bassi, n. a Tubbergen (pr. di Overijssel) il 2 marzo 1844, m. a Roma il 21 genn. 1903 e sepolto nel Camposanto teutonico.

Sacerdote nel 1867, studiò poi a Roma (1868-69) ed ottenne la laurea in chirurgia alla Sapienza. Dal 1870 al 1880 fu professore al Seminario di Rijssenburg (arcid. di Utrecht); nel 1880 fu eletto Deputato alla seconda Camera degli Stati-Generali, malgrado fosse sacerdote. Sommo merito di S. è quello di aver reintegrato

(da J. van Wely, S. 1844-1903, Bussum 1952)

SCHAEPMAN, HERMANNUS JOHANNES. Ritratto.

la popolazione cattolica dei Paesi Bassi nella vita politica nazionale, dalla quale era stata ributtata in seguito alla Riforma. Senza aver mai fatto parte di nessun ministero, rimase fino alla morte l'incontestato *leader* ed emancipatore dei suoi correligionari, che riunì in un solo partito politico e come suo capo spirituale iniziò poi (malgrado una forte opposizione interna) la cosiddetta politica di coalizione con i partiti della vecchia destra protestante (v. PAESI BASSI, II. *Storia*).

Poeta di scarso valore, lasciò invece una vasta produzione giornalistica; oltre ai vari scritti su argomenti politici e sociologici, notevoli le *Lettere da Roma*, apparse sul grande diario cattolico di Amsterdam *De Tijd* del quale fu redattore capo.

BIBL.: J. Persyn, *Dr. S.*, 3 voll., Utrecht 1912-27 (l'ultimo incompiuto); J. van Wely, *S. 1844-1903*, Bussum 1952.

Giovanni Giuseppe Poelhekke

SCHALL von BELL, JOHANN ADAM. - Gesuita, missionario in Cina ed astronomo, n. a Colonia il 1° maggio 1592, m. a Pechino il 15 ag. 1666. Entrato nella Compagnia di Gesù il 21 ott. 1611 e ordinato sacerdote, partì da Lisbona verso la Cina il 16 apr. 1618. Arrivò a Macao il 15 luglio 1619 e vi restò fino all'autunno 1622, quando, finita la persecuzione, poté recarsi a Pechino dove giunse il 25 genn. 1623.

Appena imparata la lingua, nel 1627 fu mandato come missionario a Sian, nello Shensi, donde nella seconda metà del 1630 venne richiamato a Pechino per la correzione del calendario. Un grosso errore di calcolo dell'eclissi solare del 21 giugno 1629 da parte degli astronomi cinesi aveva spinto l'Imperatore ad affidare la correzione del calendario ai Missionari coadiuvati da due insigni cristiani, il dott. Paolo Siücoamcchi (Hsü Kuang-ch'i) e il dott. Leone Licezao (Li Chih-tsao). Per questo il p. S. fu richiamato dallo Shensi e il p. Giacomo Rho milanese, dallo Shansi e in un quinquennio, aiutati da una dozzina di letterati cristiani, i due missionari pubblicarono una collezione di ca. 150 volumetti di matematica in cinese. Il 28 febbr. 1634 presentarono all'Imperatore il primo calendario corretto secondo i metodi occidentali. Morti i due colleghi cinesi (1630 e 1633) ed il Rho (1638), lo S. continuò ed ampliò l'opera sua, costruendo strumenti di astronomia, di ottica, di idraulica, di musica e perfino di artiglieria, fondendo cannoni per respingere le incursioni dei Mancesi. Col trionfo di questi nel 1644, S. non perdé il favore di cui aveva goduto sotto l'ultimo imperatore dei Mim o Ming; prima della fine di quell'anno S. fu nominato presidente dell'Ufficio di astronomia malgrado le sue proteste. Alessandro VII il 3 apr. 1664 dichiarò « vivae vocis oraculo » che, date le circostanze, era lecito allo S. di accettare simile onore, nonostante la sua professione di quattro voti e i relativi dubbi dei suoi confratelli. Quanto poi all'inserzione nel calendario dei giorni fausti o infausti e di alcune particolarità superstiziose, lo S. dovette provare che egli non era responsabile che della parte puramente scientifica della compilazione del calendario. In situazione delicata si trovò quando gli fu conferita (1658) la dignità di mandarino di prima classe, per la quale dovevano venir nobilitate tre generazioni prima di lui e tre dopo; perché questo fosse possibile, egli, per volere dell'Imperatore, dovette adottare come figlio il figlio di un suo servo, imprudenza di cui lo S. chiese pubblicamente perdono un anno prima della sua morte. Questa imprudenza nel 1751 verrà calunniosamente sfruttata dall'apostata ex-cappuccino N. Platel.

Pur occupandosi di studi scientifici, lo S. trovò tempo e modo di fare opera di vero missionario alla corte. Egli incominciò a convertire tre eunuchi. Poiché le dame di palazzo non uscivano mai fuori della « città interdetta », e nessuno poteva parlare con loro eccetto gli eunuchi, S. si serviva di questi tre eunuchi cristiani per giungere fino a loro. Una cappella della B. Vergine fu eretta nel recinto del palazzo imperiale ed in essa pregava nel 1642 una singolare comunità quasi religiosa di una cinquantina di ferventi dame cristiane sotto la direzione di una superiora. Attraverso gli eunuchi e le dame cristiane, S. mirò alla conversione dello stesso Imperatore. Scioence (Shuh Chih), primo Imperatore mancese, ebbe grande dimestichezza con lo S., e andava a visitarlo una ventina di volte all'anno trattenendosi familiarmente con lui; lo S. ne approfittava per dare utili consigli al giovane Monarca tanto che si è potuto asserire che, dal 1651 al 1661, S. fu quasi come un reggente di Cina. Istruito delle verità della fede, l'Imperatore avrebbe potuto convertirsi se non fosse morto quasi improvvisamente a 23 anni nel 1661.

Questa morte dette agli avversari dell'astronomia europea l'occasione di abbandonarsi a una campagna di diffamazione che sfociò nella persecuzione del 1664, di cui l'istigatore principale fu un maomettano di nome Iamcoamsien (Yang Kuang-hsien) che si spacciava per astronomo. Questi accusò S. di alto tradimento e di aver introdotto una religione perniciosa e un'astronomia falsa. Dopo un processo e una prigionia di sette mesi, lo S. il 15 apr. 1665 venne condannato ad essere tagliuzzato in minuti pezzi; invece venne finalmente liberato il 18 maggio ma morì un anno dopo, il 15 ag. 1666. Quando l'anno seguente il giovane Ccamsci (Kanghsi) prese in mano il governo, egli ordinò la revisione del processo e approvò la sentenza della piena riabilitazione di S. e della decapitazione del suo rivale, graziato poi a causa della sua vecchiaia.

BIBL.: H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, II, Parigi 1905; col. 1094; id., *Suppl.*, 1924, col. 3679; L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, Sciangai 1932-34, pp. 162-82; A. Väth, *J. A. S. von Bell, S. J.*, Colonia 1933; M. Barbera, *Il p. G. A. S.*, in *Civ. catt.*, 1934, IV, pp. 255-63, 358-66; P. Pelliot, in *T'oung Pao*, 31 (Leida, 1934-35), pp. 178-87.

Pasquale D'Elia

SCHANZ, PAUL. - Teologo e apologeta, n. a Horb (Württemberg) il 4 marzo 1841, m. a Tubinga il 1° giugno 1905.

Studiò filosofia e teologia nell'Università di Tubinga (1861-65) e, ordinato sacerdote a Rottenburg (10 ag. 1866), fu coadiutore parrocchiale per un anno. Nell'ag. 1867 ritornò a Tubinga come ripetitore nel Convitto teologico, sostituendo talora il Kuhn (v.) nell'insegnamento dogmatico.

Perfezionatosi in matematica, ne divenne professore nel ginnasio di Rottweil (1870-76): sono di quel periodo i suoi studi sul card. Nicola Cusano, come matematico e astronomo. Dal 1876 al 1883 tenne a Tubinga la cat-

(fot. Enc. Catt.)

SCHALL VON BELL, JOHANN ADAM. Ritratto in vesti cinesi. Incisione del sec. XVII, da A. Shall v. B., *Historica narratio de initio et progressu missionis S. J. apud Chinenses...*, Vienna 1665, tav. di fronte a cap. 1 - Roma, esemplare della Bibl. naz.

tedra di esegesi biblica, pubblicando apprezzati commenti sui Vangeli (4 voll., Friburgo in Br. 1879-85). Nel 1883 successe al suo maestro Kuhn nella cattedra di teologia dogmatica e apologetica, affermandosi con importanti pubblicazioni, tra cui eccellono : *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche* (Friburgo in Br. 1893) e l'ampia *Apologie des Christentums* (3 voll., ivi 1887-88; trad. it. Firenze 1907).

BIBL.: Hurter, V, coll. 1896-97; M. Grabmann, *St. della teol. catt.*, trad. it., 2ª ed. Milano 1939, pp. 29-30; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, III, Bruxelles-Parigi 1947, v. indice. Antonio Piolanti

SCHÄZLER, KOSTANTIN von. - Teologo neotomista, n. ad Augusta il 7 maggio 1827, m. a Interlaken il 19 sett. 1880.

Di nobile famiglia protestante, studiò diritto e iniziò la carriera militare, che interruppe nel 1850; poco dopo a Bruxelles si convertì al cattolicesimo. A Lovanio, ove fece gli studi teologici, entrò nella Compagnia di Gesù (1851), donde uscì, già sacerdote (Liegi 1856), nel 1857. Laureatosi in teologia a Monaco (1859), fu professore di storia dei dogmi a Friburgo in Br. (1862-73). Presente al Concilio Vaticano come teologo del vescovo Fessler (v.), dal 1873 si fissò a Roma, ove svolse notevole attività come consultore di varie Congregazioni. Nel 1878 rientrò nella Compagnia di Gesù.

Fu uno dei più decisi rappresentanti del movimento neotomista in Germania, cui sono ispirate le opere : *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato* (Monaco 1860); *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes im Geist des hl. Thomas dargestellt* (Friburgo in Br. 1870); *Divus Thomas contra liberalismum* (Roma 1874). Dopo il 1863 polemizzò vivacemente contro Kuhn (v.), sulla questione, molto agitata in Germania, dei rapporti tra ragione e fede, prima in numerosi articoli anonimi negli *Historisch-politische Blätter*, poi apertamente nelle opere : *Natur und Übernatur* (Magonza 1865); *Gnade und Glaube* (ivi 1867). Postume sono : l'*Introductio in S. Theologiam ad mentem D. Thomae* (a cura di T. Esser O. P., Ratisbona 1882; con una prefazione sulla vita e le opere dello S.) e *Die Bedeutung der Dogmengeschichte* (ivi 1884).

BIBL.: Hurter, V, coll. 1505-1506; J.-P. Grausem, s. v. in DThC, XIV, col. 1270; G. Häfele, *K. von S. Zu seinem hunderst. Geburtstage*, in *Divus Thomas* (Friburgo, 5, 1927), pp. 411-18; G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono Inferiore 1940, pp. 133-49; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, II, Bruxelles-Parigi 1952, pp. 307, 333, 342. Antonio Piolanti

SCHEEBEN, MATHIAS JOSEPH. - Teologo, n. a Mackenheim (presso Bonn) il 1° marzo 1835, m. a Colonia il 21 luglio 1888.

Si laureò in filosofia e teologia a Roma nell'Univ. Gregoriana e si formò alla scuola di Liberatore, Kleutgen, Perrone, Passaglia e Franzelin. Sacerdote nel 1858, divenne nel 1860 professore di dogmatica nel Priesterseminar di Colonia e vi rimase fino alla morte. Rivelò subito tempra di speculativo nell'illustrazione e difesa del soprannaturale, in tre opere, che formano un tutto completo : *Natur und Gnade* (Magonza 1861); *Quid est homo, sive controversiae de statu naturae purae* (nuova edizione dell'opera di A. Casini [sec. XVIII], ivi 1862): vi sono illustrati i fondamenti positivi della dottrina della Grazia; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Friburgo in Br. 1863; trad. it. Torino 1933) : originale rifacimento dell'opera di E. Nierenberg (sec. XVII), destinato a rendere accessibile a tutti la dottrina della Grazia.

Preparata da articoli nella rivista di Magonza *Der Katholik*, apparve a Friburgo in Br. nel 1865 l'opera più originale : *Die Mysterien des Christentums* (trad. it. Brescia 1949). Nell'agitato periodo del Concilio Vaticano lo S. combatté vigorosamente l'atteggiamento del Döllinger (v.) e dello Schulte (v.) nel periodico *Das oecumenische Konzil von Jahre 1869*, che ebbe la sua continuazione (diretti dallo stesso S. fin dal 1882) nei *Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen theologischen Fragen der Gegenwart*. Con articoli vivaci nel *Kölner Pastoralblatt* diffuse, nel clero e nel popolo, la dottrina dell'infallibilità pontificia. Contemporaneamente pubblicò l'ultima opera, sintesi del suo pensiero : *Handbuch der katholischen Dogmatik* (4 voll., Friburgo in Br. 1873-87); rimasta incompleta, per la dottrina sacramentaria ed escatologica, fu terminata da L. Atzberger nel 1898 e 1903. Dell'ed. critica delle opere dello S. (*Gesammelte Schriften*), pubblicata sotto la direzione di J. Höfer, sono già usciti 4 voll. con notevoli introduzioni e commenti (ivi 1941 e sgg.).

Educato nel centro del cattolicesimo, portò in Germania lo spirito di Roma e con le risorse del suo non comune ingegno riuscì a costruire una teologia, antica nella sostanza, ma nuova nel metodo e nell'ispirazione altamente religiosa : egli fu soprattutto il teologo del soprannaturale. Il suo tomismo era sincero, ma non chiuso, attingendo anche da s. Anselmo come da s. Bonaventura, da Ugo e Riccardo di S. Vittore come dal Petavio e dal Thommassin; la sua informazione storica fu, per il tempo, ampia e di prima mano : l'esempio dei suoi eruditi maestri (Passaglia, Schrader, Franzelin) e della scuola di Tubinga (Möhler) incise nella sua innata tendenza alla ricerca esegetica e patristica (soprattutto greca, e in particolare alessandrina). Questi elementi furono vivificati mediante la strutturale organicità dell'opera sua, da cui emerge quel *nexus mysteriorum inter se*, che tanto piacque ai Padri del Concilio Vaticano. Accennata nella *Natur und Gnade*, fu largamente svolta nei *Mysterien* la teoria delle « comunicazioni soprannaturali », che in tre cicli concentrici, ma sempre più larghi, fanno contemplare il Verbo, che dal seno del Padre scende nel grembo di Maria per darsi a tutta l'umanità in *sinu Ecclesiae* nel mistero dell'Eucaristia. La centralità del Verbo è in funzione di una più alta teofania della Trinità : l'antropocentrismo dell'umanesimo e della « riforma » s'innalza nel cristocentrismo della scuola scotista, per risolversi nel teocentrismo di s. Tommaso.

Non solo il disegno, ma anche le singole parti della costruzione trassero beneficio dall'opera dello S.; la dottrina della Grazia (deificazione), della Fede, dei Sacramenti (carattere), della Chiesa come corpo mistico, ebbero nuovi e originali sviluppi. Lo S., che in vita non ebbe discepoli (i suoi alunni, che avevano già terminato gli studi teologici, lo udivano solo nell'unico anno che rimanevano nel Priesterseminar), dopo la prematura morte venne sempre più conosciuto e valorizzato. Le sue opere, ristampate e in parte commentate, furono tradotte nelle principali lingue e molti sono oggi gli autori che, soprattutto in mariologia ed ecclesiologia, s'ispirano al teologo di Colonia. Sacerdote esemplare, lo S. rimane come una delle migliori figure del cattolicesimo in Germania e uno dei teologi più completi del sec. XIX.

BIBL.: J. Hertkens, *Prof. M. J. S. Leben und Wirken eines kath. Gelehrten in Dienste der Kirche*, Paderborn 1892; K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theol., Georg Hermes, M.-J. S.*, in *Stimmen der Zeit*, 6 (1932), pp. 395-407; F. B. König, *De M.-J. S.*, in *M.-J. S. alumno suo eximio Collegium Germanicum*, Roma 1935, pp. 3-22 (a pp. 5-6 elenco delle opere minori dello S.); H. Schauf, *Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes des K. Passaglia und K. Schrader, ibid.*, pp. 33-70; A. Eröss, *Die Herrlichkeit der göttl. Gnade, ibid.*, pp. 71-109; importanti studi : Grabmann, Schmaus, Feckes in *M-J. S. Der Erneuerer kath. Glaubenwissensch.*, Magonza 1935; H. Wilms, *M-J. S. theologus colonien.*, in *Angelicum*, 12 (1935), pp. 518-30; H. J. Brosch, s. v. in LThK, IX, coll. 325-27; G. Fritz, s. v. in DThC, XIV, coll. 1270-74; J. C. Murray, *M. J. Scheeben's Doctrine on supernatural divine Faith*, Roma 1938; anon., *M.-J. Scheeben. Un rénovateur de la théologie catholique*, in *Les questions liturgiques et paroissiales*, 23 (1938), pp. 181-88; M. Grabmann, *Stor. della teol. cattol.*, 2ª ed., trad. it., Milano 1939, pp. 333-34; N. Bussi, *I misteri del cristianes. di S.*, in *Palestra del clero*, 19 (1940, 11), pp. 289-94; A. Kerkvoorde, *S. et la Grâce*, in *La vie spirit.*, 59 (1939), p. 65 sgg.; id., *Les bases spirit. d'une oeuvre théol.*, in *Nouv. revue théol.*, 66 (1939), pp. 568 sgg.; id., *Le mystère de l'Eglise et des Sacrements de S.*, in *Unam Sanctam*, XV, Parigi 1946, pp. 5-75 (importante introduzione); R. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, III, Bruxelles-Parigi 1947, pp. 377-84 e passim. Antonio Piolanti

SCHEFFLER, GIOVANNI : v. ANGELO SILESIO.

SCHEGG, PETER JOHANN. - Esegeta cattolico, n. il 6 giugno 1815 a Kaufbeuren nell'Allgäu (Baviera), m. a Monaco il 9 luglio 1885. Sacerdote nel 1838

in Augusta, per la malferma salute divenne cappellano delle Dame Inglesi a Berg am Laim, presso Monaco. Dedicò il suo tempo libero allo studio della Bibbia ebraica.

Il grosso volume *Ausgewählte Psalmen* gli meritò l'amicizia di D. B. von Haneberg (v.), che, a quanto sembra, l'indirizzò alla carriera accademica. Nel 1843 S. divenne « ripetitore » (docente) d'esegesi nel Liceo di Freising. Negli anni successivi diede alla luce numerose opere di esegesi prima sul Vecchio, poi sul Nuovo Testamento. Professore nel 1847, fu trasferito a Würzburg nel 1868; dopo la morte di Reithmayr, tenne dal 1872 a Monaco la cattedra di ermeneutica, d'introduzione ed esegesi neotestamentaria. Fu anche senatore dell'Università per 10 anni e rettore nel 1881-82. Negli aa. 1833-38 all'Università di Monaco fu discepolo di Möhler (v.), Döllinger (v.), Allioli (v.) e Stadtler, in un periodo glorioso di quella Facoltà teologica. Possedeva buona formazione nella teologia positiva, meno nella dogmatica. I suoi commenti sono basati su un solido lavoro filologico, non mancano tuttavia le opinioni personali e una certa prolissità, specialmente in meditazioni ascetiche inserite nei commenti. Il tutto però è pervaso da pia efficace unzione. S. ha penetrato realmente l'anima degli scrittori sacri. Fu sacerdote pio, di grande semplicità, molto benefico verso i poveri. Alla morte destinò il suo avere alla fondazione di un orfanotrofio nella cittadina natale.

Opere: *Ausgewählte Psalmen* (Ratisbona 1843); *Die Psalmen* (2 voll., Monaco 1845-47; 2ª ed. in 3 voll., ivi 1857); *Isaias* (2 voll., ivi 1850); *Die Geschichte der letzten Propheten* (2 voll., Ratisbona 1853-54); *Kleine Propheten* (ivi 1854); *Matthäus* (3 voll., Monaco 1856-58); *Lukas* (3 voll., ivi 1861-85); *Gedenkbuch einer Pilgerreise* (in Palestina; 2 voll., ivi 1867); *Markus* (2 voll., ivi 1870); *Leben Jesu* (2 voll., Friburgo in Br. 1874-75); *Johannes* (secondo il carteggio di Haneberg, 2 voll., Monaco 1878-1880); *Todesjahr des Herodes und Jesu* (contro Fl. Riess, ivi 1882); *Jakobus, der Bruder des Herrn, und sein Brief* (ivi 1883); *Das Hohelied* (ivi 1885); *Biblische Archäologie* (edita postuma da J. B. Wirthmüller, 2 voll., ivi 1887; alle pp. V-XVIII la « vita » di S.).

BIBL.: Knöpfler, s. v. in *Allgem. Deutsche Biogr.* XXX (1890), pp. 688-90; O. Bardenhewer, s. v. in *Kirchenlex.*, X (1897), coll. 1768-70; gli altri articoli di enciclopedie sembrano meno esatti. Pietro Nober

SCHEIDE, PAPIRI di. - I papiri greci che l'americano John H. S. depositò nell'Università di Princeton, consistono di 21 fogli, ossia 42 pagine, intere, eccetto le prime quattro dimezzate, e generalmente ben conservate, di un antico codice. La scrittura è una bella onciale del sec. III, probabilmente della sua prima parte. Vi è contenuto *Ez.* 19, 12-39,29 con piccole lacune. I papiri appartengono allo stesso codice che i 16 fogli del pap. IX di Chester Beatty (v.), contenente *Ez.* 11, 25-17, 21 e *Esth.* 2,20-8, 6, e i 13 fogli del pap. X di Chester Beatty con una parte della versione greca di Daniele. Perciò tutti questi papiri sono designati con la medesima sigla Rahlfs 967.

Tutte le pagine dei p. di S. portano ancora la numerazione originale, che va da 39 a 90 del codice integrale, e permettono di calcolare quasi esattamente la primitiva mole e materia del codice. Furono pubblicati nel 1938 in un magnifico volume con una introduzione comprensiva, testo, apparato critico e fotografie di tutte le pagine dei papiri. È questo il migliore testo e il più antico manoscritto dell'*Ezechiele* greco; conferma il valore del codice vaticano B. Molte lezioni proprie dei p. di S. si ritrovano nei codici lucianei e con ragione si attribuiscono al fondo su cui Luciano (v.) elaborò la sua recensione.

BIBL.: A. C. Johnson, H. S. Gehman, E. H. Kase, *The John H. S. papyri Ezekiel*, Princeton 1938; H. S. Gehman, *The relation between the hebrew text of Ezekiel and that of the John H. S. papyri*, in *Journal of American Oriental Society*, 58 (1938), pp. 92-102; J. A. Montgomery, *ibid.*, 59 (1939), pp. 262-65; cf. inoltre, J. Hempel, in *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 14 (1937), p. 312; M. L. Dumeste, in *Revue biblique*, 47 (1938), pp. 459-464; A. Vaccari, in *Biblica*, 19 (1938), pp. 209-13; F. G. Kenyon, in *Journal of theological studies*, 39 (1938), pp. 275-77; F. L. Cross, in *Church quarterly review*, 127 (1938-39), pp. 369-70; J. A. Bewer, in *American journal of philology*, 60 (1939), pp. 245-248; J. Reider, in *Jewish quarterly review*, 29 (1939), pp. 405-407. Ernesto Vogt

SCHEIL, VINCENT (al secolo JEAN). - Insigne assiriologo domenicano, n. a Königsmachern (Lorena) il 10 giugno 1858, m. a Parigi il 21 sett. 1940.

Seguendo il fratello maggiore Sebastiano (1853-1931), orientalista e missionario a Mossul, nel 1882 si fece frate predicatore. Fece il suo noviziato e scolasticato, a causa della legge contro le comunità religiose, a Belmonte (Spagna), Volders (Austria), Corbara (Corsica). Di ritorno in Francia, nel 1887 studiò assiriologia alla Ecole des hautes études e al Collège de France, sotto Amiaud e Oppert, e egittologia sotto Maspéro e Guieysse. Nel 1889 pubblicò *Inscription assyrienne de Šamši-Ramman IV* (Parigi) e nel 1890 *Les inscriptions de Salmanassar II* (ivi), assieme al maestro Amiaud. Instancabile lavoratore, diventò sommo epigrafista cuneiforme; dotato per l'accadico di rara intuizione grammaticale e di tenace memoria lessicale, fu un grande pioniere dell'assiriologia odierna.

Nel dic. 1890 fu nominato membro della Mission archéologique française du Caire, e trasferitosi al Cairo studiò tombe tebane, un papiro biblico e specialmente due papiri di Filone, anche qui distinguendosi come epigrafista. Quivi conobbe Hamby-Bey, che lo chiamò al Museo Ottomano di Costantinopoli, per l'ordinamento ed il catalogo scientifico delle antichità egiziane e mesopotamiche (1892-93; nelle vacanze fino al 1898). Dal governo turco fu incaricato della direzione degli scavi di Sippar (Abū Habbah) presso Bagdad; ivi trovò un'intera biblioteca di una scuola cuneiforme (1894). Nel 1895 succedette ad Amiaud nella Ecole des hautes études. Nel 1899 J. de Morgan l'impegnò quale epigrafista cuneiforme per gli scavi di Susa (v.), durante i quali avvenne la scoperta e l'immediata decifrazione e versione del codice di Hammurabi (v.), che gli acquistò fama mondiale. Leone XIII lo scelse fra i primi consultori della Commissione biblica (1903). Ma quando fu proposto (1905) quale successore di Oppert alla cattedra d'assiriologia nel Collège de France, il ministro Combes pose il suo veto: nel 1908 fu eletto membro dell'Institut de France. Il pio religioso considerava l'assiriologia quale servizio di Dio, giustamente ritenendo che si stabilisce l'autenticità della Bibbia ambientandola nella civiltà orientale.

Delle sue opere J.-M. Vosté, in *Orientalia*, 11 (1942), pp. 80-108, elenca 458 numeri. Spiccano fra di esse i 16 voll. della magnifica collana *Mémoires de la Délégation en Perse*: oltre il IV (con il codice di Hammurabi), 2 voll. di testi achemenidi, 5 voll. di testi accadici d'Elam, 4 di testi anšanitici (da lui decifrati ed interpretati per la prima volta), 2 voll. di testi protoelamitici (per la decifrazione dei quali pose utili premesse), inoltre volumi di testi giuridici d'Elam e miscellanee epigrafiche: opera incredibilmente vasta in campi estremamente difficili. Compose anche due volumi di epigrammi e poesie in latino.

BIBL.: J.-M. Vosté, in *Analecta S. O. Fr. Pr.*, 48 (1940), pp. 207-14 (= *Memorie domenicane*, 57 [1940], pp. 289-90 = *Osserv. Rom.*, 8 nov. 1940); M. Roques, in *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, 1940, pp. 372-85; F. Thureau-Dangin, in *Rev. astyr.*, 37 (1940), p. 81 sg.; R. Dussaud, in *Syria*, 21 (1940), p. 361 sg.; J.-M. Vosté, in *Angelicum*, 18 (1941), pp. 185-95; F. Cumont, *Atti d. Pont. accad. rom. di archeol.*, 3ª serie, *Rendiconti*, 17 (1941), comun. scient., pp. 1-8; L.-H. Vincent, in *Vivre et penser* (= *Rev. bibl.*), 1 (1941), pp. 284-86. Pietro Nober

SCHELER, MAX. - Filosofo, n. a Monaco di Baviera il 22 ag. 1875, m. a Francoforte sul Meno il 19 maggio 1928. Insegnò prima come *Privatdozent* a Jena e a Monaco, quindi (1919) quale professore a Colonia.

È il principale continuatore della scuola fenomenologica di Husserl (v.) nel campo etico-sociale. La sua posizione teoretica rispetto al maestro è così definita nell'opera *Die transzendentale und die psychologische Methode* (Lipsia

1900): l'unità della forma o categoria è superiore ai processi o attività da essa unificati; questi formano oggetto della fenomenologia; le categorie vengono contemplate, nel loro aspetto trascendentale, con procedimento induttivo dal mondo inferiore dell'esperienza, che le riconosce come soprammondo della coscienza, il mondo dei valori; e quindi si presentano con aspetto inverso alla loro vera natura, sì che, per rivalutarle ontologicamente, questo deve essere rovesciato (non i valori contemplativi in sé, come proponevano e le formule nitciane e il socialismo). A tali criteri sono ispirate le due opere fondamentali dello S.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, nuovo saggio di fondazione di un personalismo etico (negli *Jahrbücher* dello Husserl, 1913-16; 2ª ed. Halle 1921) e *Vom Umsturz der Werte* (« Del rovesciamento dei valori », memorie e saggi, 2 voll., Lipsia 1915; 2ª ed. 1919). La definizione dei valori come una realtà oggettiva, platonica, permette di assegnare alla coscienza fenomenica la formalità kantiana della morale come sua unità, e a quelli la metafisica dell'etica, in quanto essi sono qualità reali e hanno una propria materia secondo la quale sono da noi riconosciuti. Il mondo psicologico viene interamente a dipendere da questi valori, e a staccarsi dal mondo fisico, di cui S. nega il parallelismo. La concretezza empirica della psiche si distingue per gli sviluppi positivi di principi negativi, come il risentimento (*Über Ressentiment und morale Werturteil*, Lipsia 1912) e la simpatia (*Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923). In ciò, come tutti i fenomenologisti, si riavvicina al positivismo (v.). Invece torna ad allontanarsene con la sua teoria della religione come avente un fondamento assoluto e contemplativo nell'intuizione di Dio. La fenomenologia della religione studia però atti e oggetti di culto e di fede e la conoscenza empirica dell'essenza della religione. Religione e morale si postulano reciprocamente e giustificano una metafisica teistica (quale è, secondo S., *a priori* e precedente rispetto alle forme panteistiche) e una storia dell'umanità conforme alla storia sacra e all'esistenza di un principio mondano del male e della ribellione. Queste geniali e paradossali dottrine vennero più volte però piegate dallo S. a interessi nazionalistici, sia in occasione della prima guerra mondiale (*Krieg und Aufbau*, Lipsia 1916; *Deutschlands Sendung u. d. kathol. Gedanke*, Berlino 1918; ecc.) e sia in favore del nazionalsocialismo e neopaganesimo (*Vom Ewigen im Menschen*, I, 1928).

Bibl.: P. Ludwig, *M. Sch.s versuch einer neuen Begründ. d. Ethik*, in *Phil. Jahrb.*, 31 (1918); G. Pedrioli, *S. e l'intenzionalità della vita emozionale*, in *Filosofia*, 2 (1951), pp. 253-72; Überweg, IV, pp. 519-23.

Santino Caramella

SCHELL, Hermann. - Teologo e apologeta cattolico, n. il 28 febbr. 1850 a Friburgo (Baden), m. il 31 maggio 1906 a Würzburg. Studiò teologia a Friburgo e a Roma, filosofia a Würzburg, dove udì F. Brentano. Nel 1884 fu chiamato alla Facoltà di teologia di Würzburg per succedere a F. X. Hettinger (v.) come professore di apologetica e di storia dell'arte cristiana.

Si propose un'apologia moderna del cristianesimo specie di fronte all'idealismo (v.), al monismo (v.) e allo storicismo (v.). Nella realizzazione dei suoi intenti non riuscì a trovare l'accordo fra le sue concezioni filosofiche, influenzate da correnti moderne, e l'insegnamento della Chiesa. La sua teologia della S.ma Trinità, la sua interpretazione della « Kenosis » di Cristo e la sua escatologia contengono sentenze erronee e pericolose. L'ufficio di rettore magnifico dell'Università di Würzburg, cui venne eletto nel 1896, gli diede occasione di esporre le sue idee riguardo ai problemi culturali del cattolicesimo tedesco e di invitare i cattolici a un orientamento nuovo del loro atteggiamento verso gli ideali culturali del tempo. I suoi due scritti « riformatori » *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* (Würzburg 1897) e *Die neue Zeit und der alte Glaube* (Paderborn 1898) provocarono un'accesa polemica; con decreto del 15 dic. 1898 le due opere, insieme con la *Katholische Dogmatik* (4 voll., ivi 1889-93) e *Gott und Geist* (2 voll., ivi 1895-96), furono messe all'Indice. S. si sottomise e si obbligò, davanti al proprio vescovo, a non sostenere nel suo insegnamento gli errori segnalati. Dopo la morte di S. le polemiche si riaccesero nuovamente quando i suoi amici promossero il progetto di un monumento. Il papa Pio X, con lettera apostolica del 14 giugno 1907 a mons. E. Commer, pur riconoscendo lo zelo e l'integrità di vita dello S., insistette sulla decisione della S. Congr. dell'Indice del 1898.

L'orientamento e i principi metodologici della apologetica dello S. sono sostanzialmente in accordo con la dottrina tradizionale. S. difende la possibilità e il valore della metafisica contro l'empirismo (v.) e il criticismo (v.). Egli non respinge le istanze morali-psicologiche degli apologisti dell'immanenza (L. Ollé-Laprune, M. Blondel); ma sostiene che esse possono raggiungere valore probativo soltanto in base ai principi della metafisica e nel quadro di una filosofia intellettualistica. Contro il relativismo degli studiosi delle religioni comparate egli difende la dottrina della fede come verità rivelata, dimostrando la grandezza e l'unicità della concezione biblica di Dio e spiegando la storia del popolo eletto come svolgimento di una presenza comunicativa di Dio che culmina nell'Incarnazione del Verbo.

S. fu teologo di notevole forza speculativa che, in conseguenza delle sue tendenze apologetiche, dell'influsso della scuola teologica di Tubinga e, indirettamente, dell'idealismo tedesco, inclinava ad esporre e interpretare la dottrina della fede in modo da conferirle la struttura logica di un sistema filosofico. La base del suo pensiero speculativo consiste in una concezione metafisica che, come già la filosofia neoplatonica, cerca di accordare l'ontologia aristotelica con uno spiritualismo dinamistico. L'aseità di Dio non significa solo l'esclusione di ogni forma di dipendenza nell'essere, ma anche autoattuazione e autoposizione (aseità positiva); Dio è « ratio et causa sui » (*Kath. Dogmatik*, I, p. 238 sgg.). La Trinità delle persone divine è l'espressione di questa attuosità perfetta; « la Trinità è l'aseità del Dio vivente, spiegata dalla Rivelazione » (*ibid.*, II, p. 21). Lo S. non è riuscito ad eliminare in modo convincente le gravi difficoltà e le pericolose implicazioni di questa teoria; essa infatti perviene alla conseguenza che Dio realizza, nelle produzioni trinitarie, l'aseità della sua natura e che la distinzione delle persone in Dio si riduce alla diversità di momenti e aspetti di un unico processo.

La concezione attualistica della persona si fa sentire anche nella definizione del peccato mortale e nella spiegazione delle pene eterne. La dannazione è pensabile, secondo lo S., soltanto come conseguenza di un libero e voluto induramento che è totale e definitivo per la volontà dell'uomo stesso. Un peccato mortale suppone quindi che il soggetto, con un atto sorgente dal centro della sua natura spirituale, si decida e si ribelli formalmente ed esplicitamente contro Dio stesso. Se la volontà agisce sotto l'influsso di impulsi passionali, essa non si decide con la libertà perfetta che sola può stabilire l'uomo come nemico di Dio e fissarlo in una ostinazione assoluta verso la Grazia. Al peccatore che non si è volontariamente indurito rimane, secondo lo S., anche dopo la morte la possibilità di pentirsi e di purificarsi dai suoi peccati (*ibid.*, III, II, pp. 721 sgg., 879 sgg.). Queste opinioni, con cui lo S. si pose in evidente contrasto con la dottrina della Chiesa (cf., ad es., *Conc. Tridentinum*, sess. VI, cap. 15), sembrano derivare da una ingiustificata identificazione del rinnegamento formale di Dio con quello esplicito e, inoltre, confondere le condizioni della sua totalità con quelle della sua definitività.

Altre, fra le opere principali: *Das Wirken des dreieinigen Gottes* (Magonza 1885); *Apologie des Christentums*, I: *Religion und Offenbarung* (ivi 1901, 3ª ed. 1907), II: *Jahve und Christus* (ivi 1905, 2ª ed. 1908); *Christus, Das Evangelium in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung* (Magonza 1903); *S.s kleinere Schriften*, ed. C. Hennemann (Paderborn 1908).

Bibl.: scritti del tempo delle controversie: L. Janssens, *Catholicisme et progrès*, in *Rev. bénéd.*, 14 (1897), pp. 449-69; Chr.

(da F. W. S. Werke, Lipsia 1907, anteporta)
SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH - Ritratto.

Pesch, *Das kirchl. Lehramt und die Freiheit der theolog. Wissenschaft*, in *Theol. Zeitschr.*, Friburgo 1900, pp. 3-66; J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, Innsbruck 1903; E. Commer, *S. und der fortschrittl. Katholizismus*, Vienna 1907; id., *Die jüngste Phase des Schellstreites*, ivi 1909; Chr. Pesch, *Das Ende des Schellstreites*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 73 (1907), pp. 546-61. Su S.: O. Braun, *Die Entwicklung des Gottesbegriffs bei S.*, in *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik*, 13 (1907), pp. 113-41; P. Godet, *Un apologiste contemporain*, in *Rev. du clergé franç.*, 54 (1908), pp. 5-30; J. Koch, *Die Erkenntnislehre H. S.s.*, in *Philos. Jahrb.*, 29 (1916), pp. 1-35; id., *H. S. und F. Brentano*, in *Philosophia perennis*, Ratisbona 1930, pp. 337-48; A. Kálmán, *Die Ontologie bei A. S.*, diss., Bonn 1933; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, III, Bruxelles 1947, pp. 172-79.

Beda Thum

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH. - Filosofo, n. a Leonberg (Württemberg) il 21 genn. 1775, m. in Ragaz (Svizzera) il 20 ag. 1854. Dopo aver studiato teologia a Tubinga insieme con Hölderlin e con Hegel (v.), e quindi matematica e scienze a Lipsia, ascoltò le lezioni di Fichte (v.) nell'Università di Jena. Appunto a Jena veniva nominato, appena ventitrenne (per suggerimento di Goethe), coadiutore di Fichte nell'insegnamento universitario; e quando Fichte, dopo alcuni mesi, abbandonò la cattedra, egli fu senz'altro chiamato a sostituirlo. Fu questo per S. un periodo di ricche e varie esperienze intellettuali e d'intensi scambi con l'ambiente romantico dominato dai fratelli Schlegel (v.): e i contatti e i rapporti, sin d'allora istituiti con le personalità più rappresentative della cultura germanica dell'epoca, permisero al giovane filosofo di assimilare e far proprie con precoce rapidità le nuove esigenze morali e speculative del romanticismo tedesco. Quei contatti e rapporti non si mantennero, invero, sempre cordiali per quel difetto di disciplina e di equilibrio interiore, che rese incostante e spesso ingrata la sua condotta nelle relazioni con gli altri: basti qui ricordare la sua rottura con Fichte, e la congiunta aspra polemica documentata dallo scritto *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (nel vol. VIII della *Gesamtausgabe*); rottura, cui altre dovevan poi seguire come quella, famosa, con lo Hegel (con il quale aveva collaborato nella comune direzione del *Krit. Journal der Philosophie*), o come l'altra, non meno virulenta, con il vecchio filosofo Jacobi (v.).

Nel 1803, S. passò all'Università di Würzburg, che lasciò nel 1806, quando gli fu offerto di far parte della Accademia delle Scienze di Monaco. La sua attività produttiva era, però, destinata a perdere gradatamente molto della sua originaria ricchezza e vivacità speculativa, mentre la sua stella andava rapidamente tramontando nel mondo culturale tedesco del primo '800, sostituita da quella, ormai più brillante, dello Hegel. A salvarlo da un triste isolamento morale e dalla progressiva impopolarità del suo pensiero non valsero i suoi successivi ritorni all'insegnamento universitario (nel 1820 a Erlangen e nel 1827 a Monaco); e quando, nel 1841, il re di Prussia Federico Guglielmo IV lo chiamò all'Università di Berlino, nell'intento di valersi di lui per arginare l'invadenza del panteismo hegeliano, le lezioni da lui tenute sulla cattedra che aveva visto i trionfi dello Hegel non trovarono alcuna eco negli ambienti culturali circostanti: com'era inevitabile che accadesse a un uomo che, giunto alle soglie della vecchiezza, si era da tempo rivelato quasi affatto insensibile di fronte alle istanze più vive della recente cultura, tutta impregnata da spiriti hegeliani e per ciò stesso decisa a proseguire anche oltre lo Hegel. Amareggiato dall'inefficacia del suo insegnamento e dall'ostilità crescente dell'ambiente, S. si ritirò dall'insegnamento, trascorrendo in solitudine gli ultimi anni della sua non breve e non tranquilla esistenza.

La filosofia di S. è il documento vivente della versatilità tutta romantica del suo autore, le cui opere riflettono via via i continui mutamenti di prospettiva di una speculazione apparentemente priva di coerenza sistematica e contesta d'intuizioni rapsodiche e cangianti. Di qui l'imbarazzo in cui si son trovati gl'interpreti del pensiero schellinghiano, che, al fine d'introdurre nella ricca e varia produzione del filosofo un ordine comunque capace di riflettere lo sviluppo genetico della sua speculazione, hanno distinto le sue opere in vari gruppi, dei quali, prescindendo dagli scritti giovanili d'ispirazione fichtiana, possono dirsi fondamentali i seguenti: *a*) il gruppo delle opere relative alla « filosofia della natura » (di particolare importanza le *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; lo scritto *Von der Weltseele*, 1798; l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799 e l'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes*, 1800) e all'« idealismo trascendentale » (documentato dal libro forse più famoso di S., il *System des transzendentalen Idealismus*, 1800); *b*) il gruppo degli scritti, in cui trova la sua più propria espressione la « filosofia dell'identità » (basti qui ricordare la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 e il suggestivo dialogo *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 1802); *c*) infine, il gruppo degli scritti relativi alla « filosofia della libertà » (*Philosophie und Religion*, 1804; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810, nonché i principali scritti polemici diretti contro il Fichte, tra i quali quello in precedenza ricordato). A questi gruppi si suole aggiungere quello comprensivo degli scritti che riflettono l'ultima posizione assunta dalla speculazione di S. (la cosiddetta « filosofia positiva »: rientrano in esso l'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, la *Philosophie der Mythologie* e la *Philosophie der Offenbarung*, risultati dai corsi berlinesi e pubblicate postume).

La posizione di S. di fronte a Fichte ricorda da vicino quella di Spinoza (v.) di fronte a Cartesio (v.): come Spinoza tradusse lo spiritualismo cartesiano in una metafisica realistica della Sostanza, così S. si valse dell'esperienza idealistica del Fichte per individuare in un principio assoluto l'unità metafisica del mondo. Che l'avvicinamento di S. a Spinoza non sia arbitrario è anche comprovato dal fatto che la *Darstellung* del 1801, in cui trova decisiva espressione la metafisica schellinghiana dell'identità, segue assai dappresso, nel procedimento del suo

argomentare, gli schemi geometrizzanti e deduttivi della *Ethica* spinoziana : senza dire, poi, che il nome di Spinoza ricorre spesso, sin dalle prime opere, nelle pagine di S. (si veda, p. es., il confronto che S. istituisce tra la propria posizione e quella di Spinoza nello scritto giovanile [1795] *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), quasi a testimoniare il vivo senso schellinghiano dell'ideale vicinanza delle due filosofie dell'Assoluto. E tuttavia, lo spinozismo resta per S. il simbolo di un programma speculativo piuttosto che una prospettiva mentale stabilmente posseduta : che altre e tutte moderne esperienze, culturali, scientifiche e filosofiche, attendevano di trovare adeguata espressione e interpretazione nel pensiero schellinghiano. La generale atmosfera romantica, in cui l'animo sensibile del giovane S. gioiosamente s'immerse, indusse il filosofo a tradurre in simboli viventi dell'interna dinamicità della vita universale i nuovi e impressionanti risultati della scienza contemporanea, e a vedere nelle recenti interpretazioni dei fenomeni fisiologici, elettrici, magnetici e chimici la più eloquente dimostrazione dell'insufficienza del meccanicismo (v.) naturalistico tradizionale a dar conto della vitalità organica della natura. Il tempo di Kant (v.), del Kant della *Critica della ragion pura*, era ormai idealmente troppo distante. Più che un'analisi della struttura fenomenica del nostro conoscere, si impose per S. una profonda coscienza intuitiva delle interne finalità del divenire cosmico, sì da udir la natura parlare il linguaggio stesso dello spirito, e veder poi nella natura e nello spirito i viventi documenti dell'infinita attività espansiva di un unico e identico principio assoluto del reale. Con un capovolgimento significativo della posizione kantiana, lo sforzo dei romantici e dello stesso S. era diretto piuttosto a enucleare le implicazioni metafisiche della *Critica del giudizio* che non a intendere il significato gnoseologico ed epistemologico della prima *Critica* del Kant. D'altra parte, l'insegnamento del Fichte non era passato senza lasciar traccia sulla sensibilità speculativa del giovane S. Il principio soggettivistico-trascendentale della fichtiana *Dottrina della Scienza*, assurto a simbolo metafisico della spiritualità del reale in quanto espressivo dell'inesauribile attività creativa dell'Io puro, che scandisce nel suo incessante ritmo dialettico i momenti ideali della sua realizzazione e della sua vicenda terrena, invitava lo S. a integrare e quasi a mediare criticamente nel concetto di una soggettività superiore la sua visione panica dell'universale realtà. Che S. vi sia riuscito non si può affermare : ché la sua filosofia è, infine, il documento di un'esperienza mentale perpetuamente oscillante tra le diverse e non conciliate istanze, che ne sollecitano gl'interni svolgimenti.

Siffatta oscillazione risalta con estrema evidenza negli scritti schellinghiani, che si prefiggono di esporre la « filosofia della natura » e il « sistema dell'idealismo trascendentale ». Filosofia della natura e idealismo trascendentale rappresentano per S. due opposti ma convergenti punti di vista sulla realtà; se l'una corregge romanticamente la deficienza fondamentale dell'idealismo fichtiano, insistendo sul carattere dinamicamente attivo e spirituale della natura (di una natura non riducibile di diritto a mero momento funzionale e dialetticamente negativo della affermazione dell'Io), l'altro accentua l'aspetto soggettivo della spiritualità del reale e traduce i momenti stessi della vita della natura in termini di conoscenza mentale. S'instaura così una doppia prospettiva, che riflette in termini metafisici l'incertezza fondamentale del romanticismo speculativo nel suo costante sforzo di chiarire e concretare in intuizioni plastiche le torbide visioni panteistiche trasmessegli dallo *Sturm und Drang*. In realtà, la convergenza tra una filosofia della natura, mirante a rilevare la spiritualità latente nella processualità organica del mondo fisico, e un idealismo trascendentale, che dall'opposto punto di vista dell'*autocoscienza* tende a ricostruire il progressivo materializzarsi delle leggi dello spirito in leggi di natura, rimase per S. un ideale normativo della sua speculazione, ch'egli tentò di realizzare praticamente nella serie successiva delle sue rapsodiche intuizioni. In ultima istanza, quell'ideale era l'ipostasi di un mito : il mito dell'esteticità fondamentale della coscienza umana, eretta a canone ermeneutico della struttura metafisica del reale. E lo stesso S. ha mostrato di accorgersi in qualche modo dell'origine estetica del suo mito, quando ha identificato romanticamente nell'*arte* l'organo della conoscenza dell'Assoluto : « L'arte – egli dice (*Transz. Ideal.*, VI, § 3) – è per il filosofo quanto v'è di più alto, poiché essa gli apre quasi il santuario, dove in eterna ed originaria unione arde come in una fiamma ciò che nella natura e nella storia è separato, e ciò che nella vita e nell'azione, come nel pensiero, deve fuggire se stesso eternamente ». Si che, infine, quel mito si è oggettivato per S. nella duplice interpretazione della natura come « spirito visibile » e dello spirito come « natura invisibile » (*Ideen zu einer Philos. d. Natur* [*Werke, Auswahl in drei Bänden*, ed. a cura di O. Weiss, I, *op. cit.* in bibl., p. 152]): il che importava la risoluzione della dialettica della natura e della dialettica dello spirito e della storia nell'unità indifferenziata dell'una e dell'altra, in cui il contrasto fondamentale dell'esistenza come interiorità spirituale e insieme mondanità corporea si annulla definitivamente senza residuo.

Una volta messosi per questa via, il pensiero schellinghiano ha potuto correre la sua più ambiziosa avventura. Insoddisfatto della prospettiva *ideale* aperta sull'Assoluto, S. ha immaginato addirittura di potersi mettere, con la « filosofia dell'identità », dal punto di vista *reale* dell'Assoluto stesso, onde coglierlo concretamente come unità originaria di spiritualità e naturalità : sì che l'Assoluto, prima sospinto nello sfondo del quadro, finisce ora per assorbire e dissolvere nella sua indifferenza i contorni definiti del reale nei suoi singoli aspetti esistenziali, e per rendere impossibile, ad onta dei tentativi più disparati, la deduzione del finito dall'infinito e dell'opposizione dall'identità. Su questo terreno ebbe facilmente ragione lo Hegel, che paragonò l'Assoluto schellinghiano alla notte in cui tutte le vacche sono nere (*Fenom. dello spirito*, pref. e trad. it. E. De Negri, I, Firenze 1933, p. 15) come, del resto, dimostrò lo stesso S. quando, quasi in risposta alle obiezioni del vecchio amico, volle provare, negli scritti teosofici relativi alla « filosofia della libertà », come l'*Assoluto* sia capace di una sua interna e vitale articolazione. Sulle orme del Böhme (v.) egli pretese allora indagare l'essenza metafisica di Dio, distinguendo dal suo *essere* una *natura* o un *substrato*, ch'è brama oscura di essere e di venire alla luce; e in siffatta distinzione vide l'origine prima così dell'esistenza dei finiti e della loro caduta metafisica nel mondo, come del male e del peccato : sì che finitudine, caduta, male, colpa sarebbero le inevitabili conseguenze dell'irrazionalità persistente negli oscuri recessi dell'Essere divino e di lì trasmessasi fatalmente agli uomini e alle cose (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Werke*, ed. cit., III, specialmente p. 451 sgg.). Di fronte a siffatte speculazioni teosofiche, in cui la torbida e incomposta religiosità del romanticismo si complica di motivi tipicamente protestanti, lo Hegel, si è detto, poté avere facilmente ragione. Ma non tanto, tuttavia, da risolvere l'aporia fondamentale di ogni posizione rigidamente monistica e panteistica, quale si era rilevata la schellinghiana « filosofia dell'identità » : ossia, infine, l'ingiustificabile dissoluzione dell'essenziale problematicità dell'esistere umano nel quadro di una metafisica che compromette irreparabilmente il senso profondamente umano (e per ciò stesso genuinamente cristiano) dei valori spirituali con il negare ad essi il necessario riferimento alla pura spiritualità di Dio.

Nell'ultima fase del suo tormentato svolgimento mentale S. ha tentato di capovolgere le sue stesse precedenti posizioni speculative per riaprire il corso del suo pensiero verso orizzonti non più limitati dalle anguste prospettive panteistiche e teosofiche. Risultato di questa evoluzione è stata la cosiddetta « filosofia positiva », che rappresenta una significativa protesta contro le pretese illuministiche di ogni filosofia meramente intellettualistica : alla luce di essa, anche la storia della filosofia pare assumere un significato nuovo, del tutto diverso da quello conferitole da Hegel, e chiaramente indicativo della possibilità di un orientamento meno tradizionalistico della spe-

culazione futura. Riconosciuta, infatti, l'insufficienza radicale delle filosofie razionalistiche e « negative » a render conto non tanto dell'*essenza ideale* quanto dell'*esistenza reale* delle cose, S. mira a sostituire al tradizionale atteggiamento contemplativo della speculazione un vivo senso della storicità teogonica dell'esistenza cosmica. Tale storicità è intesa come il progressivo farsi di un Dio, che si preannuncia e si lascia intravvedere nei miti e nelle religioni naturalistiche per autenticarsi, infine, nel supremo documento della Rivelazione. Storicamente, non è da negare l'interesse di quest'ultimo tentativo schellinghiano d'introdurre nelle tradizionali discussioni speculative, con il rilievo di un vitale squilibrio tra ragione ed esistenza, un motivo suscettibile di nuovi e impensati svolgimenti: ma resta, tuttavia, il fatto che il persistente ricorso a una inadeguata trascrizione in termini metafisici e cosmologici delle fondamentali istanze spiritualistiche ha reso, infine, inefficace e senza seguito anche l'ultimo tema della speculazione schellinghiana.

BIBL.: ed. integrale (*Gesamtausgabe*) a cura del figlio K. F. A. Schelling (sez. I, 10 voll., sez. II, 4 voll.), Stoccarda e Augusta 1856 sgg. Esiste una scelta in 3 voll. curata da O. Weiss, *S.s. Werke*, Lipsia 1907. Principali tradd. it.: *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, Bari 1908, 2ª ed. 1925; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura dello stesso, Lanciano 1910; *Bruno*, a cura di A. Valori, Milano 1906; *Quattordici lezioni sull'insegnamento accademico*, a cura di L. Visconti, Palermo 1913; *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri, Bari 1923. Su S.: C. Rosenkranz, *S.*, Danzica 1843; O. Braun, *S.*, Lipsia 1911; E. Brehier, *S.*, Parigi 1912; M. Losacco, *S.*, Palermo 1912; N. Hartman, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I, Berlino 1923; H. Knittermeyer, *S. und die romantische Schule*, Monaco 1929; P. Mignosi, *S.*, Milano 1928; K. Eswein, *S.s Verhältnis zu Aristoteles*, in *Philos. Jahrb.*, 47 (1934), pp. 84-112; J. Gibelin, *L'esthétique de S.*, Parigi 1934; A. Bremer, *S.s Verhältnis zu Leibniz*, Augusta 1937; Horst Fuhrmans, *S.s letzte Philosophie*, Berlino 1940; J. Tantz, *S.s philosophische Anthropologie*, Würzburg 1940; S. Drago del Boca, *La filosofia di S.*, Firenze 1943; E. Nobile, *Panteismo e dualismo nel pensiero di S.*, Napoli 1945; B. Croce, *Dal primo al secondo S.*, in *Saggio sullo Hegel*, 4ª ed., Bari 1948, pp. 334-43. Altre indicazioni in Überweg, IV, 12ª ed., Berlino 1923, pp. 35-67, 674-76 e in W. Ziegenfuss, *Philosophen Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 427-39. Vittorio Sainati

SCHENK, EDUARD von. - Uomo politico bavarese, n. il 10 ott. 1788 a Düsseldorf, m. il 26 apr. 1841 a Monaco.

Studiò all'Università di Landshut e sotto l'influsso di Sailer si convertì nel 1817 al cattolicesimo. Entrato l'anno successivo nel Ministero della giustizia bavarese, divenne nel 1825 consigliere ministeriale e fu nominato dal re Luigi I, dietro proposta di Sailer, capo della sezione per gli affari ecclesiastici e per l'istruzione.

La restaurazione cattolica nella Baviera ebbe in lui uno dei più fervidi sostenitori. Si adoperò, coadiuvato in particolar modo dal Sovrano e dal Sailer, ad eliminare tutte le restrizioni precedentemente imposte dal Montgelas al culto cattolico: i Benedettini poterono nuovamente ristabilirsi nello Stato e nel 1826 l'Università da Landshut fu trasferita a Monaco. Ministro degli interni dal 1828 al 1832, la sua attività a favore del cattolicesimo incontrò l'opposizione dei liberali, che lo avversarono con tenacia nella dieta regionale e ne richiesero ripetutamente le dimissioni al Sovrano. Ed effettivamente Luigi I fu costretto a licenziarlo nel 1832, dopo che una mozione presentata dai liberali al Landtag, richiedente le sue dimissioni, venne approvata per la terza volta.

S. ebbe in seguito la nomina a presidente del governo in Ratisbona e nel 1838 a consigliere di Stato. Fu anche apprezzato uomo di lettere e drammaturgo. Tra le sue tragedie riscosse particolare successo il *Belisario*. Dal 1834 al 1838 curò l'edizione del manuale *Charitas*, in cui pubblicò novelle e schizzi biografici su Sailer e su Wittmann.

BIBL.: V. Goldschmidt, *E. von S. Leben und Werke*, Marburgo 1909; *Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und E. v. S. 1823-41. Eingeleitet u. hrsgg. von M. Schindler*, Monaco 1930; P. Sattler, *Die Wiederherstellung des Benediktinerordens durch König Ludwig I. von Bayern. Die Restaurationsarbeit in der Zeit E. v. Schenks*, Monaco 1931; J. Weyden, *Ed. v. S. ein bayerischer Dichter und Staatsmann*, Graz 1932. Silvio Furlani

SCHEPPERS, CORNELIUS VIKTOR. - Fondatore dei Fratelli e delle Suore di Nostra Signora della Misericordia, n. a Malines il 25 apr. 1802, m. ivi il 7 marzo 1877.

Ordinato sacerdote nel 1832, la pratica del ministero fra la gioventù gli aperse l'animo e la mente alle due fondazioni, che volle intraprendere per la salvezza di essa. Nel 1839 cominciò con quella dei Fratelli di Nostra Signora della Misericordia, allo scopo di attendere a tutte le opere di carità, con particolare riguardo ai carcerati e agli alienati. Alle scuole, infatti, aperte a Malines per i fanciulli poveri, si aggiunse presto la cura delle carceri, dei penitenziari (Vilvorde, Alost, Gand, Namur, ecc.). Il card. Pecci, il futuro Leone XIII, chiamò i Fratelli a Perugia, il card. Manning a Londra. A Roma furono chiamati nel 1854 da Pio IX, che affidò loro la direzione del riformatorio di S. Sabina, a cui si aggiunsero presto altre case. Nel 1854 lo S. fondò il ramo parallelo delle Suore di Nostra Signora della Misericordia, che si occupano delle fanciulle, con scuole, ricoveri di vecchie, laboratori.

BIBL.: H. Nimal, *Mons. S., fondateur des Frères et des Soeurs de N.-D. de la Miséricorde*, Malines 1906; E. Rosa, *La vita e le opere di mgr. S.*, Roma 1914; E. Martire, *Le scuole pie pontificie maschili di Borgo*, ivi 1939. Celestino Testore

SCHERER, MARIA THERESIA. - Al secolo Caterina S., confondatrice delle Suore di carità della S. Croce di Ingenbohl, n. a Meggen (Lucerna) il 30 ott. 1825, m. a Ingenbohl il 16 giugno 1888.

Occupatasi prima come infermiera nel pubblico ospedale di Lucerna, conobbe chiaramente in un pellegrinaggio ad Einsiedeln la sua vocazione religiosa e, saputo di una nuova congregazione iniziata dal cappuccino p. Teodosio Florentini, gli si offrì come postulante. Avrebbe desiderato perfezionarsi negli studi; fu invece mandata a fondare una piccola scuola in un poverissimo villaggio. Di là passò a presiedere quella di Baar, più difficile e combattuta dagli avversari della fede; finché nel 1857 fu eletta superiora generale e rimase in questo ufficio fino alla morte. Ebbe mirabili doti di organizzatrice, congiunte alla più materna amabilità, che si prodigava in tutto e per tutti, massime per i più abbandonati. Alla sua morte la Congregazione contava 1689 suore professe e 422 case. La causa di beatificazione fu introdotta l'11 dic. 1949.

BIBL.: AAS, 42 (1950), pp. 400-401; M. Mürb, *Eine Wohltäterin der Menschheit*, Ingenbohl 1930; L. Collin, *Une fleur des Alpes*, ivi 1931. Celestino Testore

SCHERER, RUDOLF RITTER von. - Canonista, n. a Graz l'11 ag. 1845, m. a Vienna il 21 dic. 1918.

Studiò diritto e per due anni teologia a Graz; fu nel 1869 ordinato prete.

Frequentò l'Università di Vienna ove conseguì il dottorato in teologia (1875), con la tesi: *De Patriarchatus Constantinopolitani historia*. Supplente di storia della Chiesa alla Facoltà teologica di Graz (1874-75), dal 1876 divenne ordinario di diritto ecclesiastico. Fu seguace della scuola storica e le sue opere ne risentono gli errori. Tra le sue opere numerose emergono: *Das Eherecht bei Benedikt Levita und Pseudoisidor* (Graz 1879); *Von der Prozessfähigkeit der kirchlichen Institute*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 47 (1882), pp. 3-52; *Die irregularitas ex delicto homicidii, ibid.*, 49 (1883), pp. 37-63; *Incorporatio plena oder minus plena?, ibid.*, 53 (1885), pp. 105-125; *Handbuch des Kirchenrechts* (Graz 1886); *Zur Geschichte des canonischen Eherechts*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 65 (1891), pp. 353-90.

BIBL.: C. Hohenlohe, *Necrol.*, in *Arch. f. k. Kirch.*, 99 (1919), pp. 117-21; E. Eichmann, *Necrol.*, in *Zeitschrift d. Sav. Stift. f. Rechtsgesch. Kan. Abt.*, 40 (1919), pp. 371-73; B. Kurtscheid, *Hist. iuris can.*, I, Roma 1943, p. 315. Augusto Moreschini

SCHERER-BOCCARD, THEODOR. - Pubblicista ed uomo politico svizzero. n. il 12 maggio 1816 a Donach (Soletta), m. il 6 febbr. 1885 a Soletta.

Diresse diversi periodici (*Schildwache am Jura* dal 1836 al 1840; *Luzerner Staatszeitung der katholischen Schweiz* dal 1842 al 1847; *Schweizerische Kirchenzeitung* dal 1855 al 1872), svolse attiva opera pubblicistica durante il periodo del Sonderbund e si interessò dopo il 1847 in modo particolare alla restaurazione cattolica in Svizzera, promuovendo nel 1857 la fondazione del *Piusverein*, di cui fu presidente fino alla morte, nel 1868 quella dell'*Archiv für schweizerische Reformationsgeschichte* e nel 1874 quella dell'Associazione del culto cattolico.

Membro dell'Arcadia nel 1846, fu creato nel 1852 da Pio IX conte romano.

BIBL.: E. F. J. Müller, s. v. in LThK, IX, col. 245, con bibl.; J. G. Mayer, *Graf T. von S.-B.*, Friburgo 1900.
Silvio Furlani

SCHERVIER, FRANZISKA. - Fondatrice delle Povere suore di S. Francesco, n.a d Aquisgrana il 3 genn. 1819, m. ivi il 14 dic. 1876.

Di famiglia assai distinta, ebbe a padrino nel Battesimo l'imperatore d'Austria, Francesco I. Orfana di madre a 14 anni, prese a governare la casa e nello stesso tempo ad aiutare i poveri, a servire i malati, redimere ragazze perdute, aiutare il parroco nei catechismi e nella cura della chiesa. Perduto anche il padre (1845), sistemati gli affari della famiglia, fondò il 3 ott. dello stesso anno con 5 compagne la nuova Congregazione, che fece tosto le prime prove della sua dedizione al sollievo di ogni miseria umana durante il colera scoppiato poco dopo. Per ben determinare la meta a cui giungere e la via da tenere, compose tosto le regole, dividendo la fondazione in due famiglie; l'una, meno numerosa, dedita alla vita contemplativa e l'altra all'attiva, sotto il patrocinio di s. Francesco d'Assisi. Ebbe l'approvazione delle Regole dal card. arcivescovo di Colonia nel 1851, confermata da Pio IX nel 1870. La fondatrice, con la sua comunità, molto si distinse nella cura dei soldati, durante le guerre del 1864, 1866, 1870; e si dedicò con tutto l'affetto ai disoccupati, ai senza tetto, ai malati di ogni genere, che in essa presero a venerare « la Madre ». La causa di beatificazione fu introdotta a Roma il 9 maggio 1934.

BIBL.: AAS, 26 (1934), pp. 597-600; I. Jeiler, *Die gottsel. Mutter F. S.*, Friburgo in Br. 1897; 3ª ed., ivi 1912; W. Mayer, *Im Rufe der Heilighkeit*, Werl in V. 1925; B. Gossens, *Vie de la Mère F. S.*, Malines 1932.
Celestino Testore

SCHIAFFINO, PLACIDO MARIA. - Cardinale, n. a Genova il 5 sett. 1829, m. a Subiaco il 23 sett. 1889.

Entrato nel 1846 nella Congregazione Benedettina di Monte Oliveto, compì gli studi all'Università Gregoriana, ed ordinato sacerdote (1852) si diede con assai frutto alla predicazione. Leone XIII, che l'aveva udito a Perugia nel 1867, lo volle subito a Roma, affidandogli alti uffici. Fu eletto nel 1878 vescovo titolare di Nissa e presidente dell'Accademia dei nobili ecclesiastici, successe (1884) al Masotti nell'ufficio di segretario della Congregazione dei Vescovi e Regolari, finché il 27 luglio 1885 fu creato cardinale e divenne quindi (1889) bibliotecario della S. R. Chiesa e amministratore apostolico di Subiaco. Dello S. si ricorda inoltre l'attività giornalistica, con ininterrotta collaborazione a periodici e a riviste ecclesiastiche; fondò nel 1880 il quotidiano politico religioso letterario *L'aurora*, che svolse notevole azione per diffondere il pensiero di Leone XIII e per impostare la risoluzione dei gravi problemi del momento, il tutto con grande equilibrio e sincero amore per la Chiesa e per l'Italia.

I numerosi scritti del C. S. furono pubblicati dai Monaci Olivetani in 10 voll. (Siena 1890-92) a cura dell'abate G. Di Negro e di dom Ild. Polliuti.

BIBL.: E. Soderini, *Il card. P. M. S.*, Firenze 1889; C. Seriolo, *Introduz. alle opere del card. P. M. S.*, I, Siena 1890, pp. V-XXXV; S. Vismara, *Il card. S. nel XXV anniver. della morte*, in *Riv. stor. benedettina*, 9 (1914), pp. 206-24; anon., *La nobile Casa delle Oblate di S. Francesca Romana in Tor. de' Specchi*, Roma 1933, p. 131; anon., *Il card. P. M. S. benedett. di Monte Oliveto. Per la ripostizione nella Basilica romana di S. Maria Nova*, ivi 1937.
Mario de Camillis

SCHIAPARELLI, ERNESTO. - Egittologo, n. a Occhieppo Inferiore (Biella) il 12 luglio 1856, m. a Torino il 17 febbr. 1928.

Il suo primo lavoro, *Del sentimento religioso degli antichi Egiziani*, fu pubblicato a Torino lo stesso anno in cui si laureò (1877). Completata la sua preparazione a Parigi, fu designato direttore del Museo egizio di Firenze (1881), di cui redasse il *Catalogo generale* (Roma 1887). Nel 1894 passò a dirigere il Museo egizio di Torino, al quale doveva dare un notevolissimo incremento mediante gli scavi, da lui promossi, della Missione archeologica italiana in Egitto (1903-13) e dei quali rese conto nella *Relazione sui lavori della Miss. archeol. ital. in Egitto*, I (Torino 1924). Fra i suoi studi si ricorda ancora una importante ricerca nel campo religioso: *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani* (ivi 1882-90).

Cattolico praticante, esplicò una vasta opera di assistenza delle missioni italiane attraverso la fondazione dell'*Italica Gens* (v.) e fu particolarmente benemerito delle missioni francescane d'Egitto.

BIBL.: R. Paribeni, *Commemor. di E. S.*, in *Rend. della R. Accad. Naz. dei Lincei, Cl. di Scienz. mor., stor. e filol.*, 6ª serie, 4 (1928), pp. 197-204.
Sergio Bosticco

SCHIAPARELLI, GIOVANNI VIRGINIO. - Astronomo, n. a Savigliano (prov. di Cuneo) il 14 marzo 1835, m. a Milano il 4 luglio 1910.

Ebbe a Savigliano dal teologo Paolo Dovo i primi ammaestramenti di astronomia, che sempre più perfezionò alla Università di Torino, a Berlino (1857-59) e all'Osservatorio di Pulkovo (1859-60). Nel 1860 fu nominato secondo astronomo al Brera e nel 1862 direttore. Non lasciò la Specola che nel 1900, attendendo fino alla morte alle sue ricerche e ai suoi studi. Astronomo insigne e di rara cultura, ha il suo nome legato agli studi geniali e singolari sul pianeta Marte, sulla connessione fra le stelle cadenti e le comete, sulle stelle doppie, sulla storia del sistema planetario presso gli antichi, ecc. e seppe elevare la sua mente dalle meraviglie degli astri alla grandezza di chi li aveva creati. Di una storia critica dell'astronomia lasciò soltanto indicazioni e appunti, pubblicati a cura del figlio Attilio e da L. Gabba in: G. S., *Scritti sulla storia dell'astronomia antica*, III (Bologna 1927).

BIBL.: *Opere*, 11 voll., Milano 1929-43, a cura della specola di Brera. Studi: vari autori, *All'astronomo G. S. Omaggio degli astronomi italiani*, a cura di G. Celoria, Milano 1900; G. Celoria, *Commemorazione*, in *Atti dell'Accad. dei Lincei, Rend. cl. scienze fis.*, 5ª serie, 19 (1910, II), pp. 528-55; id., *G. S. e l'opera sua*, in *Rend. Istit. Lombardo, cl. scienze*, 2ª serie, 52 (1917), pp. 536-49 (tutte con bibl.).
Celestino Testore

SCHIAPARELLI, LUIGI. - Insigne maestro delle discipline diplomatiche e paleografiche, n. a Cerrione (Biella) il 2 ag. 1871, m. a Firenze il 26 genn. 1934.

Appena laureato seguì un corso di perfezionamento a Monaco alla scuola di L. Traube; chiamato a far parte della Scuola storica istituita da E. Monaci presso la R. Società romana di storia patria, ebbe modo di studiare ed illustrare diversi archivi romani; fu collaboratore principale di P. F. Kehr per l'*Italia Pontificia* (v. REGESTO); ebbe nel 1903 la cattedra di paleografia e diplomatica all'Istituto di studi superiori di Firenze, poi Università, che conservò fino alla morte; fu direttore della Scuola per bibliotecari ed archivisti paleografi; condirettore della rivista *Archivio storico italiano* dal 1927; socio nazionale della R. Accademia dei Lincei nel 1928 e di numerose altre società scientifiche, fu membro del Consiglio direttivo dell'Istituto storico italiano per il medioevo, di cui era attivo collaboratore; diresse presso lo stesso Istituto la serie dei *Regesta chartarum Italiae* e le *Guide storiche e bibliografiche degli archivi e delle biblioteche d'Italia*.

Tra le sue pubblicazioni maggiori: *I diplomi dei Re d'Italia*, nelle *Fonti per la storia d'Italia*, cioè *I di-*

(per cortesia della famiglia Schiaparelli)

SCHIAPARELLI, LUIGI - Ritratto, dipinto da Guglielmo Ghini (1933).

plomi di Berengario I (1905), *di Guido e di Lamberto* (1906), *di Ludovico III e di Rodolfo II* (1910), *di Ugo e Lotario, Berengario II e Adalberto* (1924); la pubblicazione in facsimile dei diplomi nell'*Archivio paleografico italiano* (vol. IX); nelle stesse *Fonti*: il *Codice diplomatico longobardo* (rimasto incompiuto), vol. I (1929) e vol. II (1933). Studi sul documento privato nel medioevo e in particolare sul documento longobardo sono nel *Bullettino dell'Istituto storico italiano* e nell'*Archivio storico italiano* dove pure ha pubblicato una serie di studi paleografici sull'origine e sui caratteri delle varie scritture.

Tra gli studi paleografici: *Il Codice CCCCXC della Bibl. capitolare di Lucca* (1924), con l'illustrazione della scuola scrittoria lucchese (*Studi e testi*, 36), e *Influenze straniere nella scrittura italiana dei secc. VIII e IX* (1927; *ibid.*, 47). Ha pubblicato per la scuola: *La scrittura latina nell'età romana* (1921); *Raccolta di documenti latini* (1921); *Avviamento allo studio delle abbreviature latine nel medioevo* (1926). Giulio Battelli

SCHIAPPOLI, DOMENICO. - Giurista, n. a S. Biase (Campobasso) il 26 nov. 1870, m. a Napoli il 12 maggio 1945. Libero docente in diritto ecclesiastico nel 1894 presso l'Università di Napoli, nel 1896 divenne professore titolare della medesima disciplina nell'Università di Macerata. Chiamato nel 1901 all'Università di Pavia, nel 1911 passò a quella di Napoli per succedere a Francesco Scaduto, ed ivi rimase per un trentennio.

Lo S., allievo devoto dello Scaduto (v.), fu sempre molto vicino al maestro nelle concezioni e nell'indirizzo scientifico: ne seguì la tendenza di separare lo studio del diritto dello Stato da quello della Chiesa e di considerare il diritto ecclesiastico una branca del diritto pubblico, con la naturale conseguenza di una identità di metodo nella trattazione e nell'applicabilità agli istituti di questo diritto delle nozioni e regole proprie al diritto amministrativo.

Con Scaduto e Ruffini, egli condivide il merito di aver riportato il diritto ecclesiastico nella posizione che gli spettava in seno alle Università italiane. Tra le sue opere principali vanno ricordate: *Diritto ecclesiastico vigente in Francia*, I, Torino, 1892; II, ivi 1893; *La prescrizione del diritto di patronato: teoria canonistica e diritto vigente* (ivi 1894); *L'indirizzo odierno del diritto ecclesiastico* (Napoli 1895); *Le congrue ed i supplementi di congrue ai parroci: studio giuridico* (Torino 1898); *Manuale di diritto ecclesiastico* (ivi 1902, con edd. successive); *Diritto penale canonico* (in *Enc. del dir. pen. ital.*, a cura di E. Pessina, I, Milano 1904-1905); *Diritto ecclesiastico* (Napoli 1912); *Il matrimonio nel diritto canonico* (ivi 1929); *Corso di diritto ecclesiastico 1929-30* (ivi 1930); *Il matrimonio secondo il diritto canonico e la legislazione concordataria italiana* (ivi 1932); *Manuale di diritto ecclesiastico* (ivi 1934); *Corso di diritto ecclesiastico 1940-41* (ivi 1940). Lorenzo Spinelli

SCHIAVITÙ. - Dall'antico tedesco *slav*, vocabolo applicato dai Tedeschi alle genti slave da essi tratte in prigionia e può definirsi lo stato di una persona che appartiene ad un'altra come cosa e dipende in tutto dalla volontà altrui.

La prigionia di guerra è il più antico e universale modo di cadere in s. in quanto il prigioniero diventa proprietà di chi lo ha catturato. Questa è la *servitus* che il diritto romano ammette in virtù del diritto delle genti. Accanto alla prigionia di guerra (guerra esterna, però, non civile o brigantesca) v'è una s. che proviene o dalla condizione di natura: così il figlio di schiava è schiavo; o da circostanze speciali in cui l'individuo si sia venuto a porre: così in Roma diviene schiavo il debitore insolvente, venduto dal creditore *trans Tiberim* (e cioè fuori del territorio romano); chi si sottrae al servizio militare o all'iscrizione nelle liste del censo (e che, d'ordine dei consoli, è ugualmente venduto *trans Tiberim*); la donna libera che ha rapporti con uno schiavo, contro la volontà del padrone di questo; nell'epoca imperiale il condannato *ad bestias* o *ad metalla* (*servitus poenae*).

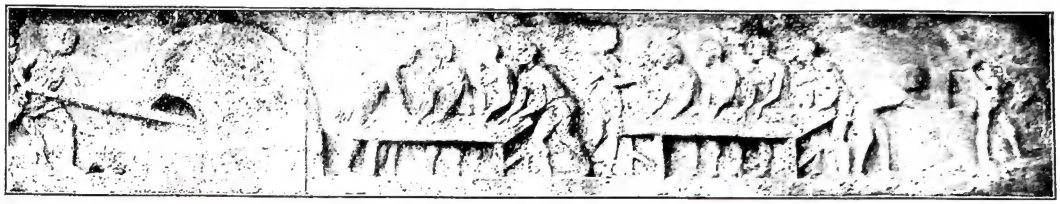
I. LA S. NEL MONDO ANTICO. – L'importanza e l'estensione della s. nel mondo antico è fondata sul fatto che tutta l'economia era basata sul lavoro manuale, il quale, nei paesi a reggimento accentrato, come gli Imperi di Oriente, che considerano i sudditi come proprietà del sovrano, dei suoi grandi feudatari e dei templi amministratori di grandi proprietà, è eseguito dagli abitatori del paese; invece nei paesi a regime politico libero (città-Stato), nei quali i cittadini sono assorbiti dalle cure dello Stato, il lavoro è eseguito da mano d'opera servile.

Aristotele stesso nella *Politica* basa la necessità della s. nella impossibilità per il cittadino di attendere a lavori che non sono conciliabili con la sua condizione di uomo libero, giustifica il diritto di guerra, che n'è il principale alimentatore, in quanto chi vince manifesta una superiorità esterna che dimostra le sue buone qualità interne. Questo punto di vista era già stato espresso da Eraclito, il quale afferma che la guerra, mettendo le forze a contrasto, fa la cernita tra i potenti e i deboli e con ciò fonda e organizza la società.

Anche Platone nella *Repubblica* non tiene alcun conto della massa servile in quanto essa non ha né il tempo né il modo di acquistar la cultura dello spirito che sola dà il diritto di governare lo Stato.

Gli schiavi nell'Atene dei secc. V e IV si calcolano a più di 100.000, o al servizio della famiglia dove erano nati (οἰκογενεῖς) o dello Stato (δημόσιοι) che li adopera in servizio di polizia armata (τοξόται) o in altre mansioni pubbliche. Potevano essere manomessi, cioè riacquistare la libertà (ἀπελεύθεροι) in vari modi o consacrandoli a una divinità, o proclamandoli tali per mezzo di un banditore, o in virtù di un testamento.

In Roma nei tempi più antichi gli schiavi non furono numerosi, i nomi *Marcipor*, *Gaipor*, cioè schiavo di Marco o di Gaio, stavano a indicare che ci si contentava di un solo schiavo. Poi crebbero di molto. Augusto ne fissò il numero a 20, ma nella campagna (*familia rustica* sotto la direzione di un *vilicus*, schiavo anche lui) il numero era illimitato e certo superava quello degli uomini



(fot. Alinari)

SCHIAVITÙ - Schiavi che lavorano il pane. Rilievo del I sec. a. C. Particolare del fregio del sepolcro di M. Virgilio Eurisace - Roma.

liberi. Pure in città (*familia urbana*) il numero degli schiavi era ragguardevole e provvedeva non solo ai bisogni della casa, ma anche a mansioni culturali, come copiatura di libri, concerti, conferenze.

Anche in Roma lo schiavo può venire manomesso, passando così alla condizione di liberto; ciò può avvenire attraverso particolari negozi giuridici, quali il testamento, la *in iure cessio* (*manumissio vindicta*) e la iscrizione dello schiavo, con l'autorizzazione del padrone, nelle liste del censo (*manumissio censu*). Accanto a queste forme di manomissione, dette civili, che, in epoca storica, fanno dello schiavo liberato un cittadino romano, altre ve ne sono, prive di solennità (manomissioni *inter amicos*, *per mensam*, ecc.)., la cui efficacia, in progresso di tempo, viene garantita dal pretore.

Con l'avvento del cristianesimo si introduce una nuova forma di manomissione, con gli stessi effetti delle forme civili, la *manumissio in ecclesia*.

La condizione degli schiavi, da principio più dura in Roma che in Grecia, si venne raddolcendo sotto l'Impero, proprio quando per le tristi condizioni dell'agricoltura, a causa degli sconfinati latifondi, dell'abbondanza di mano d'opera libera non più occupata nelle guerre, la s. venne a mano a mano diminuendo anche per mancanza di importazione di schiavi, mentre aumentava il lavoro libero a regime di colonato.

Claudio dichiarò libero ogni schiavo di cui il padrone voleva sbarazzarsi a causa di vecchiaia o di malattia; Adriano e Antonino Pio tolsero al padrone il diritto di uccidere gli schiavi; Costantino considerò l'uccisione di uno schiavo alla stregua di quella di un uomo libero.

BIBL.: generale: Ch. Letourneau, *L'évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Parigi 1897; H. J. Niebor, *Slavery as an industrial system: Ethnological researches*, L'Aia 1900; A. E. Post, *Giurisprudenza etnologica* (trad. Longo e Bonfante), Milano 1906-1908. Grecia: H. A. Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*, 2ª ed., Parigi 1897; A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milano 1908; U. E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Firenze 1930. Roma: L. M. Hartmann, *La rovina del mondo antico*, Torino 1904; W. W. Buckland, *The roman Law of Slavery*, Cambridge 1908; H. Blumner, *Die römischen Privataltertümer*, Monaco 1911; P. Bonfante, *Corso di diritto romano*, I, Roma 1925, p. 140 sgg.; M. Rostovzeff, *The social and economic history of Roman Empire*, Oxford 1926 (trad. it. con aggiunte dell'autore, Firenze 1933); R.H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, Londra 1928; M. Lemosse, *Affranchissement, clientèle, droit de cité*, in *Rev. internat. des droits de l'antiquité*, 3 (1949), p. 37 sgg.

Nicola Turchi

II. LA S. NELLA BIBBIA. – Presso gli antichi Ebrei, come presso gli altri popoli, i prigionieri di guerra alimentavano in modo particolare il mercato degli schiavi (*I Sam.* 30, 3; *Am.* 1, 9; *Ez.* 27, 13; *I Mach.* 3, 41). Inoltre tutti i figli di uno schiavo erano considerati proprietà del padrone (*Ex.* 21, 4). Un israelita non poteva essere venduto schiavo agli stranieri; anzi non avrebbe dovuto mai essere ridotto in simile condizione (*Lev.* 25, 42-46). In pratica però spesso, per motivi finanziari o per insolvenza verso il creditore, anche israeliti erano sottoposti a s. (*II Reg.* 4, 1; *Neh.* 5, 5. 8). Un ladro, che non potesse restituire la refurtiva, diveniva proprietà del derubato (*Ex.* 22, 3). I poveri talvolta si trovavano in condizioni tali da dover vendere la propria famiglia e se stessi (*ibid.* 21, 7 sgg.).

La legislazione ebraica in molti casi limitava il diritto del padrone, cui proibiva la vendita dei suoi schiavi. Anzi egli era tenuto a concedere la libertà ai suoi schiavi connazionali dopo sei anni di servizio, assicurando loro un minimo essenziale per vivere (*Lev.* 25, 39-54; *Ex.* 21, 2; *Deut.* 15, 12-18). Allo schiavo si permetteva di rinunziare alla sua libertà; in tal caso rimaneva proprietà del padrone (*Ex.* 21, 5. 6). La libertà poteva essere riconquistata anche con la fuga (*Deut.* 23, 16 sgg.) o in seguito a maltrattamenti da parte del padrone (*Ex.* 21, 26.27).

La legge insiste nel prescrivere un trattamento umano, specialmente adducendo motivi religiosi. La s. presso gli Ebrei era molto più sopportabile di quella in uso fra i pagani. Gli esseni ed i terapeuti si dichiararono apertamente contrari ad essa. Ma in pratica la condizione di quei miseri non doveva essere affatto invidiabile. La legge molto umana, che obbligava a restituire alla libertà uno schiavo ebreo dopo sei anni di servizio, non venne mai osservata. Nella Bibbia una sola volta è descritta una generale manomissione di schiavi, ma subito fu seguita dalla ben poco generosa pretesa di rivendicare il diritto di proprietà, appena sembrò scongiurato il pericolo della presa di Gerusalemme (*Ier.* 34, 8-22).

BIBL.: R. Salomon, *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, Parigi 1931; M. Roberti, *La lettera di s. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; P. Heinisch, *Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient*, in *Studia catholica*, 11 (1934-35), pp. 276-90; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pp. 141-44; I. Mendelsohn, *State slavery in ancient Palestine*, in *Bullet. of the Amer. Schools of orient. research*, 85 (1942), pp. 14-17; id., *Slavery in the ancient Near East*, in *The bibl. archaeologist*, 9 (1946), pp. 74-88.

Angelo Penna

III. IL CRISTIANESIMO E LA S. – Contro la s., il cristianesimo non organizzò rivoluzioni, ma agì con un'opera indiretta, paziente, costante, volta a creare le premesse e l'ambiente favorevole perché la s. fosse quasi naturalmente e logicamente eliminata dalla società; agì insegnando ed attuando i principi dell'uguaglianza, della fratellanza, dell'amore fra tutti gli uomini in seno ai suoi ordinamenti. Esortava, è vero, gli schiavi ad essere pazienti, rassegnati, ubbidienti, ma insieme comandava ai padroni di trattarli come fratelli, come se stessi, perché davanti a Dio non ci sono schiavi né liberi (*Gal.* 3, 28; *Eph.* 6, 5-9; *Col.* 3, 22-24). Commovente la lettera di s. Paolo a Filemone in favore di Onesimo, suo schiavo fuggitivo, accolto, convertito e rimandato al suo padrone: « ricevilo non più come schiavo, ma come un fratello diletto » (v. 16).

Nella Chiesa gli schiavi godevano di tutti i diritti, privilegi, facoltà degli altri fedeli liberi; partecipavano senza discriminazione alcuna alle assemblee liturgiche, ed una volta liberati potevano diventar chierici ed anche vescovi. La loro personalità fisica e morale era tutelata, essendo vietato ai padroni qualsiasi atto che la potesse in alcun modo offendere; anche i loro intimi sentimenti erano rispettati e le loro unioni, in forza del sacramento del Matrimonio, non erano considerate un semplice *contubernium*, ma un vero *coniugium*, un matrimonio sacro, indissolubile. Il papa Callisto I portava le stimmate di schiavo fuggitivo; molte schiave contribuirono alla propagazione del Vangelo, parecchie furono diaconesse; rilevante il numero degli schiavi e schiave martiri della fede (s. Felicita, s. Blandina, s. Teodulo, ss. Agricola e Vitale, ss. Proto e Giacinto) e della castità (s. Potamiena,

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

SCHIAVITÙ - Collare in bronzo di s. con l'iscrizione: «Servus Dei fugitivus». Il nome «Servus Dei» indica uno schiavo cristiano - Biblioteca Vaticana, Museo sacro.

s. Dula). Accanto a quest'opera di redenzione morale, la Chiesa procurò anche di rendere a quei miseri il sospirato bene della libertà. Non solo si preoccupò di emancipare coloro che per diritto di guerra o per altri motivi erano divenuti schiavi, alienando e vendendo per tale scopo anche i vasi e le suppellettili sacre, ma induceva i padroni a fare ciò spontaneamente. Non meno intensa fu l'attività della Chiesa nel combattere le cause prossime della s.; condannò il lusso smodato e l'ambizione di possedere molti schiavi, santificò gli affetti familiari per impedire l'esposizione dei bambini e soprattutto nobilitò il lavoro togliendogli il marchio umiliante della degradazione e prospettandolo come un mezzo di elevazione e di santificazione. La Chiesa inoltre diede forte impulso all'affrancamento degli schiavi.

La diuturna e paziente attività della Chiesa fu accelerata e legalizzata dagli imperatori cristiani. Fu proibito di imprimere il marchio sulla fronte degli schiavi, abolito il supplizio della croce già loro riservato; secondo il decreto del Concilio di Elvira (305), che comminava la scomunica *ad tempus* ai padroni che in qualsiasi modo procuravano la morte degli schiavi, fu stabilito che fosse punito il padrone che causava direttamente la morte dello schiavo (*Codex Theodosianus*, ed. Th. Mommsen, Berlino 1905, IX, 12, 1). Fu vietato che nella divisione dell'eredità fossero disperse le famiglie degli schiavi (*ibid.*, II, 25, 1), data facoltà agli schiavi di difendere in giudizio la propria origine libera (*ibid.*, IV, 8, 5), stabilito che uno schiavo venduto fanciullo, fatto adulto potesse rivendicare la sua libertà (*ibid.*, IV, 8, 6). Alle varie forme di manomissione fu aggiunta quella praticata in chiesa alla presenza del vescovo, furono concessi pieni diritti civili a tali liberti, e se il padrone era un ecclesiastico bastava la semplice dichiarazione senza alcuna formalità (*ibid.*, IV, 7, 1). Gli schiavi venduti dai genitori per necessità economiche ricuperavano la libertà senza alcun indennizzo per il padrone, al quale doveva bastare come sufficiente compenso il servizio già prestato (*ibid.*, III, 3, 1); erano puniti i padroni che prostituivano le loro schiave (*ibid.*, XV, 8, 1) e queste potevano ricorrere al vescovo il quale aveva la potestà di dichiararle libere (*ibid.*, XV, 8, 2); infine il diritto di asilo sancito già per le chiese fu esteso anche agli edifici e terreni annessi (*ibid.*, IX, 45, 4). Speciali privilegi furono concessi agli schiavi cristiani di padroni pagani od ebrei; era proibito a questi di comprare schiavi cristiani sotto pena di morte (*ibid.*, XVI, 9, 4-5), e se il padrone faceva circoncidere il suo schiavo questi diventava libero e quello era punito con la morte (*ibid.*, XVI, 9, 2). Le stesse disposizioni valevano per i padroni eretici i quali costringevano i propri schiavi cattolici ad agire contro la fede (*ibid.*, XVI, 5, 40; XVI, 6, 4; XVI, 9, 4).

Con Giustiniano il movimento liberale della legislazione giunse al massimo e la s. andò continuamente perdendo di consistenza. Nei secc. IV-VI era cosa molto comune vedere padroni liberare i propri schiavi, o nell'atto di abbracciare una vita più perfettamente cristiana, o al momento di ricevere il Battesimo, o più spesso in punto di morte, *pro remedio animae*, come si diceva.

Naturalmente in quest'opera di redenzione degli schiavi ci fu una diversità tra la città e la campagna; le esigenze sociali e le necessità economiche non permettevano una totale e completa abolizione della s.: il lavoro servile era ancora stimato troppo indispensabile perché lo si potesse eliminare di punto in bianco. Nonostante ciò, anche per gli schiavi rurali, benché lentamente, si attuarono dei progressi; la legge che proibiva di vendere gli schiavi indipendentemente dal fondo in cui lavoravano, creando la *stabilitas loci*, fu l'origine che dalla s. vera e propria si passasse gradualmente al colonato, ai servi della gleba; non era ancora l'abolizione completa ma indubbiamente costituiva un gran passo avanti, specialmente se si considera lo stato iniziale.

BIBL.: v. sotto. Agostino Amore

IV. LA S. NEL DIRITTO INTERMEDIO. – Per quanto riguarda il medioevo, si è creduto che ad una mancata condanna della s. abbia corrisposto una valutazione non sfavorevole di essa, mentre le fonti ecclesiastiche d'Oriente e d'Occidente offrono diversi giudizi e soluzioni con un costante e vivo interessamento al problema. La Chiesa ammette la s., ma consiglia l'affrancazione ogni volta che è possibile, e mentre stabilisce fra schiavo e libero un rapporto di «eguaglianza proporzionale» (Imbert), protegge lo schiavo dalle sevizie del padrone e questi dalla violenza anarchica dello schiavo. La dottrina della Chiesa, elaborata nei primi secoli, ha come fonti la tradizione ebraica, il Nuovo Testamento, ed entro certi limiti la filosofia stoica, la giurisprudenza e la letteratura pagana. Dell'eguaglianza di tutti gli uomini, così di fronte a Dio come nelle condizioni essenziali della personalità umana, nel fine (salvezza dell'anima), nei mezzi (partecipazione alla Grazia), senza distinzione di stirpi, di beni, di dottrina, di condizioni sociali, è espressione la voce προσωπολῃψία esclusiva dei testi sacri. Norma fondamentale è l'accettazione del proprio stato.

La spiegazione della s. trovata nella sua origine, non la fa accettare passivamente: «Povertà e ricchezza, libertà e servitù si introdussero nella vita insieme al vizio e dal vizio trassero origine... Ma tu guarda la primitiva eguaglianza, non la successiva divisione» (s. Greg. Nazianzeno): il mantenimento della s., dovuto solo ad esigenze temporali, avrà fine con il trionfo della verità: «L'ordine naturale volle che l'uomo razionale non signoreggiasse, ma la s. è ordinata per quella legge che comanda sia conservato l'ordine naturale, perciò i servi... se non possono essere liberi facciano quasi libera la loro servitù sino a che passi l'iniquità e cessi ogni principato e sia Dio in tutte le cose» (s. Agostino). È anzi la stessa natura della s. che la fa degna di condanna: «I servi rubano per miseria, fuggono per timore... mentono per paura, sono golosi per difetto dei beni; i padroni fuggono il Signore e mostrano difetti più gravi. La minore colpevolezza di certi servi di fronte a quella di certi padroni mostra che se entrambi disonorano tutto il popolo cristiano, gli ultimi discreditano in particolare il ceto cui appartengono» (Salviano). In opposizione al concetto ebraico del lavoro manuale come punizione, ed a quello pagano che lo esclude ai cittadini come *artes sordidae*, quello cristiano lo esalta come adempimento di un sacro dovere determinato da tre cause: l'espiazione del peccato, il rimedio alle passioni, la testimonianza dell'amore a Dio. Ne sono interpreti le *Costituzioni apostoliche* dirigendo a ricchi e servi l'esortazione al lavoro e la condanna della pigrizia. Questo processo critico giunge ad un rilievo terminologico: il titolo di padrone in senso proprio è esclusivo di Dio, abusivo dell'uomo (s. Cirillo Geros.). Lo prova il suo contrario: «Se hai bisogno dell'inferiore non sei davvero signore» (s. Agostino). Così, mentre la distruzione della s. era già nelle premesse del cristianesimo, l'opera della Chiesa le dava un valore non caduco ed una difesa.

Ad una eguaglianza assoluta contrastarono il Matrimonio e il Sacerdozio. La Chiesa non intese opporsi alle leggi in vigore, perciò non stabilì canoni contrari al diritto e ai costumi dei primi secoli dell'èra cristiana, ma volle rendere indissolubile l'unione dell'uomo e della donna, sia liberi che schiavi. Così si pretese per la sua

validità il consenso del padrone, da cui derivava il suo impegno a rispettarla. Rimasta senza effetto la prematura autorizzazione di Callisto che permise il matrimonio della donna schiava come della libera, diverse soluzioni furono date dalle *Costituzioni apostoliche* e dalle *Sanctiones et Decreta* di Nicea, con l'esclusione del matrimonio fra schiavi prima dell'affrancazione e versamento di una dote. Così per l'entrata di uno schiavo nel clero, che alcuni concili e s. Leone proponevano sotto condizione dell'assenso padronale, ciò che fu causa di abusi da quanti erano solo desiderosi di sfuggire con quel mezzo ai propri obblighi. Ma già nel 452 Valentiniano III, pur ammettendo questa pratica, tutelò gli interessi minacciati dei padroni e Zenone nel 484 vietò ogni ufficio ecclesiastico agli schiavi, stabilendo che la libertà dovesse precedere gli *onores clericorum*, eccetto per gli anacoreti sin che rimanessero tali.

La Chiesa aderì alla soluzione di Valentiniano, accordando ai servi la possibilità di accedere agli Ordini sacri salvo alcune garanzie per i padroni. Alla tutela degli schiavi provvidero le *Costituzioni apostoliche* escludendo le offerte dei padroni che maltrattavano gli schiavi, ciò che costituiva quasi un bando dell'assemblea dei fedeli, e il Concilio di Elvira già ricordato, mentre a tutela dei padroni fu colpita d'anatema la setta degli eutaziani che incitava gli schiavi all'odio di classe e al rifiuto d'obbedienza.

L'affrancazione, raccomandata anche *pro remedio animae* rimase però sempre un'opera di carità che non passa allo stato di obbligazione giuridica. Ciò spiega come le Chiese abbiano potuto avere schiavi per il patrimonio ecclesiastico cui erano addetti come servi della gleba, sebbene rimanga fermo l'impiego per i cristiani facoltosi di riscattare schiavi o prigionieri: cosa che fu fatta innumerevoli volte anche a prezzo di gravi sacrifici e persino mediante la vendita degli ornamenti del culto, da parte di s. Ambrogio, di s. Agostino, di s. Ilario di Poitiers. Ciò ebbe come contrapposto un aumento impressionante di affrancati che avevano come unico bene la libertà senza sapersi guadagnare il pane; da qui il consiglio ai padroni di insegnar loro prima un mestiere.

Le invasioni barbariche non mutano la condizione dei servi romani. Le condizioni generali della società medievale proseguono il movimento già iniziatosi nell'ultima età romana, e lo sconvolgimento delle classi ne rialza l'antica condizione, eguagliando nelle città i servi ai semiliberi, estendendo nelle campagne quella forma di colonato che comprende gli antichi servi della gleba... Saranno questi coltivatori semiliberi uno degli elementi più poderosi per l'origine delle libertà comunali (Roberti).

Ma già fra le popolazioni barbariche stanziate in Italia il servo, quantunque ritenuto pari ad una cosa o ad un animale dalla Legge Salica come dall'Editto di Rotari, aveva una propria famiglia, una limitata capacità di diritto, poteva compiere negozi giuridici, adire in giudizio per causa propria. E come il padrone inumano era colpito dalla massima pena ecclesiastica, la scomunica, così l'Editto di Liutprando influenzato dalla Chiesa negò il diritto primitivo di uccidere lo schiavo.

In prevalenza di origine romana e cristiana furono i modi di uscire dalla s. Quasi scomparsa la prigionia di guerra, rimase la nascita, confermata dal *Decretum* di Graziano (C. 32, q. 4, c. 15) e da fonti romaniche e longobarde; il delitto, esteso più che nelle leggi romane; l'insolvenza di certe obbligazioni. Si conseguiva la libertà per legge quando si fosse scoperta una congiura o un grave delitto del padrone: così riprendono le disposizioni romane l'Editto di Teodorico (c. 17-19) e forse la *Lex Wisigothorum* (c. VII, 6, 1); o contro il prepotere del padrone, come appare negli Editti di Liutprando (c. 140) e di Ratchis (c. 7); a tutela della religione escludendo gli schiavi cristiani agli Ebrei. La prescrizione trentennale dei Romani fu ripresa dai Longobardi, non ammessa dai Franchi (*Cap. It. Kar. M.*, c. 8 [a. 801]). Si conseguiva la libertà anche per manumissione, con forme di diritto romano o germanico, solenni o private, per liberalità o per convenzione onerosa. Nelle forme solenni, gli intermediari servivano come testimoni per eventuali controversie avvenire, e scioglievano il servo da ogni vincolo. La *manumissio per gairethinx* o *in quarta mano* consegnava il servo dal padrone a tre uomini liberi e dall'ultimo di essi era condotto a un quadrivio, dotato delle armi, e lasciato.

La *manumissio ante regem*, presso i Longobardi ed i Franchi, derivata forse da un precedente romano, come spiegò il Tamassia, affidava il servo al re facendogli pagare una simbolica moneta. La *manumissio in ecclesia circa altare* era congiunta con un giro del servo che portava un cero intorno all'altare, presenti il clero e il popolo. Ma si veniva fatti liberi anche per dichiarazione di volontà *inter amicos* o *per testamentum*. Il riscatto oneroso costava al servo il suo peculio, oppure a privati o ad associazioni religiose, alcune offerte fatte *pia causa*.

Ma, come notò lo Schupfer, si era arrivati ad un punto in cui non si poteva più negare allo schiavo una personalità giuridica: « Egli ritirerà un po' alla volta il suo corpo e la sua terra dalle mani del padrone per rispondere solo con una parte del lavoro e della rendita, e la s. stessa finirà col mutarsi in servaggio ». Così, scomparsa la s. antica, sorsero altre forme di dipendenza.

Con la divisione feudale dei servi in varie categorie, dai servi della gleba si sale attraverso gli aldi o liberti ed i coloni originari romani sino ai coloni semiliberi. Più favoriti i servi delle chiese, che spesso si erano dati volontariamente, i servi massari dei grandi dominii; nelle abitazioni accanto ai più umili servi domestici i *famuli*, i vassi, i ministeriali, i *pueri* del signore, del re, della chiesa che possono diventare *milites* e nobili. Questo frazionamento determinò la tendenza a pareggiare servi, semiliberi e liberi decaduti (Roberti). Confusi questi ultimi con gli altri, fu più facile ai servi contrastare il diritto del padrone e stimarsi quasi tutti liberi, sino a che, affermata dagli statuti l'abolizione della s., i vari gruppi di servi ormai indistinti formeranno i *minores* delle città e delle campagne.

(fot. Alinari)

SCHIAVITÙ - Schiavi in catene. Particolare del *Trionfo di Cesare*. Tempera su tela di A. Mantegna (tra il 1484 e il 1492) - Londra, Galleria di Hampton Court.

Sono caratteristiche del sec. XII e soprattutto del sec. XIII le disposizioni a favore dei servi che, diminuendo il potere dei grandi signori laici ed ecclesiastici, dànno nuova autorità al Comune ed insieme attuano una profonda evoluzione sociale che precede nel tempo e supera quelle tanto più celebri di Inghilterra e di Francia. Tra il 1205 ed il 1289 Pistoia, Assisi, Piacenza, Padova, Vercelli, Bologna, Firenze dànno le dichiarazioni solenni di libertà, istituiscono i borghi franchi, rivendicano i diritti della personalità umana.

Nelle città gli artigiani medi e minori sopporteranno ancora certe limitazioni politiche, e l'organizzazione corporativa, che avrà il massimo sviluppo in questo periodo, lascerà fuori gli infimi: da qui l'insofferenza ed i tentativi di questi per affermare un loro diritto in seno al Comune, che sboccheranno anche in episodi sanguinosi come il tumulto dei Ciompi, mentre nel Comune del popolo gli statuti antimagnatizi escluderanno, come a Viterbo ed altrove, la residenza in città ai nobili o si demoliranno le loro case a furia di popolo.

Senza cancellare del tutto la servitù domestica e la servitù della gleba, i Comuni le dettero quasi ovunque un fierissimo colpo. Essa languì nelle campagne con la dipendenza dei rustici verso i padroni. Una speciale s. domestica fu in uso durante l'epoca delle signorie, ed il traffico degli schiavi ebbe momenti di floridezza. Malgrado le fiere deplorazioni dei papi Innocenzo IV, Giovanni XXII, Martino V, dal Medio Oriente, dai centri del Mar Nero e delle coste africane, come anche dalle vittorie navali sui corsari, i Veneziani ed i Genovesi ottennero schiavi per i mercati europei, di cui è rimasta traccia nei testamenti, nei contratti di dote. Fu vanto delle famiglie nobili avere fanciulli negri come paggi e schiave circasse o saracine addette alla cura delle spose e delle figlie, ma la loro condizione fu quasi sempre buona.

Contro questi relitti dell'antica s. furono le legislazioni italiane dei secc. XVII e XVIII: in Toscana, Piero Leopoldo, in Piemonte dopo Emanuele Filiberto nel 1561 le riforme di Carlo Emanuele III e Vittorio Amedeo II, altrove il Codice di Napoleone. In Francia la servitù della gleba fu abolita sui beni della corona e limitata su quelli signorili nel 1779. Riaffermati i diritti signorili dagli Stati generali nel giugno 1789, nell'ag. erano abbattuti i vincoli feudali d'ogni genere senza indennità. Come in altri tempi le città avevano preceduto le campagne sul cammino della liberazione, così le nazioni europee precedettero le colonie dove ancora il commercio e il lavoro degli schiavi si svolgevano incontrollati. È del 1790, per opera della Convenzione, l'estensione ai negri dei diritti spettanti ai cittadini francesi. Dopo alcune alternative durante il Consolato, la s. venne poi definitivamente abolita.

BIBL.: P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, Parigi 1876, 5ª ed. ivi 1913; vers. it., 2ª ed., Firenze 1915; F. Schaub, *Studien zur Gesch. der Sklaverei im Frühmittelalter*, Berlino-Lipsia 1913; F. Schupfer, *Il dir. priv. dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, I. *Le persone*, Roma 1913, pp. 204-273; A. Katz, *Christentum und Sklaverei*, Vienna 1926; A. D'Amia, *S. rom. e servitù mediev.*, Milano 1931; E. Besta, *Le persone nella stor. del dir. ital.*, Padova 1931, pp. 69-108; R. Trifone, *Le persone e le classi sociali nella stor. del dir. ital.*, Napoli 1933, pp. 299-391, 382-472; E. J. Jonkers, *De l'influence du christian. sur la législation relative à l'esclavage dans l'antiquité*, in *Mnemosyne*, 1933-34, pp. 241-81; M. Roberti, *Svolgim. stor. del dir. priv. in Italia*, I, Padova 1935, pp. 148-61; E. J. Jonkers, *Das Verhalten der alten Kirche hinsichtl. der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales*, in *Mnemosyne*, 1942, pp. 286-302; P. S. Leicht, *Il matrimonio del servo*, in *Scritti in onore di Contardo Ferrini*, pubbl. in occasione della sua beatificaz., I, Milano 1947, pp. 305-16; J. Imbert, *Réflexions sur le christian. et l'esclavage en droit romain*, in *Rev. internat. des droits de l'antiquité*, 2 (1949), pp. 445-76. Fulvio Crosara

V. LA S. NEI TEMPI MODERNI. LA TRATTA DEI NEGRI. – Sotto questo nome è passato alla storia il turpe commercio di carne umana, iniziatosi con le grandi scoperte, con trasferimento di gruppi di popolazione in stato di s. da regione a regione, per lo sfruttamento di terre coloniali. Nella quasi totalità tali schiavi furono negri d'Africa. A dire il vero la s. non era del tutto scomparsa dall'Europa, poiché, a prescindere dai musulmani, il traffico era ancora esercitato dai paesi cristiani; frequenti sono le menzioni di schiavi per lo più di origine orientale nelle città italiane (cf. Pastor, cit. in bibl.).

Le cose presero una piega diversa quando il Portogallo venne a contatto con il Continente nero, con la graduale scoperta delle coste occidentali dell'Africa. La grande facilità che v'era di rifornirsi colà di schiavi, fece sì che molti fossero portati in Portogallo e in Spagna, dove c'era difetto di braccia e l'esempio dei mori favoriva l'istituto della s. Ciò sembrava inoltre legittimato moralmente dallo stato selvaggio di molte di quelle genti, dove numerosi erano gli schiavi e le vittime umane. Da allora si sviluppò l'importazione dei negri in Europa.

La scoperta del Nuovo Mondo nel 1492 impresse alla s. un nuovo indirizzo. Lo scempio, fatto dagli avventurieri, delle popolazioni indigene refrattarie al lavoro e di scarso rendimento, fece sorgere l'idea di sostituire gli indigeni con schiavi negri importati dall'Europa, più forti e robusti, il cui rendimento dava maggior speranza di ricchezza. L'idea, e la sua attuazione, era per il momento soltanto un minor male, nel senso che uomini di buona volontà, profondamente impietositi per la sorte degli indiani, suggerirono questo ripiego; pare anzi che tra i propugnatori fosse lo stesso Bartolomeo Las Casas (v.), il quale in ogni modo se ne pentì ben presto e nel 1518 propose un progetto di colonizzazione, in cui della importazione dei negri non vien fatto alcun cenno. Il card. Ximenes (v.) reggente di Castiglia, rigettò con indignazione la proposta di importare i negri in America; ma con Carlo V l'argine fu rotto legalmente, e nel 1517, dopo molte esitazioni, fu autorizzato un primo invio di quattromila negri. Da allora si instaurò un vero mercato tra il governo spagnolo e privati o compagnie private; in seguito il commercio di carne umana fu fatto tra Stati e Stati. Tutte le nazioni ricorsero alla tratta o nell'interesse delle proprie colonie o per quello di altre. L'Africa fu invasa dalle razzie compiute dai bianchi, che vi stabilirono autentiche agenzie di commercio per tale traffico, sì che alla fine del sec. XVIII erano migliaia e migliaia i negri prelevati, venduti e portati in America. Fra tutte le nazioni fu l'Inghilterra a rendersi più tristemente celebre in questo ignobile commercio. Mentre infatti la Francia fu incline a limitarlo e la Spagna (soprattutto dopo la condanna di Urbano VIII nel 1639) fu per molto tempo senza agenzie in Africa, i re inglesi, da Elisabetta fino al principio del sec. XIX, incoraggiarono la tratta, minacciando perfino la guerra ad altre nazioni, pur di conservare il monopolio che erano riusciti ad ottenere.

Agli inizi del sec. XIX la penna di molti scrittori commosse l'opinione pubblica europea, finché nel Congresso di Vienna (1815) si giunse ad una dichiarazione contro la tratta che fu firmata da tutte le principali potenze. Però la tratta come contrabbando durò ancora a lungo e non se ne può calcolare l'entità. L'istituto della s. poi continuò a mantenersi mediante i figli degli schiavi, e la preoccupazione di conservarli portò ad un vero allevamento con tutto quello che di bestiale questa parola comporta. Un po' alla volta, tuttavia, s'attenuò e diminuì per effetto dell'attività missionaria e del movimento ideologico-sociale, che si propagò con la Rivoluzione Francese e le guerre che seguirono. Altre convenzioni internazionali nella repressione del commercio degli schiavi si ebbero con il Trattato di Londra del 1841, con il Trattato tra la Francia e l'Inghilterra del 1845; con il Trattato tra gli Stati Uniti e l'Inghilterra del 1862 (v. STATI UNITI).

Merita particolare menzione la guerra negli Stati Uniti, causata dall'ideale antischiavista dei 17 Stati del nord (abolizionisti) e la volontà di mantenere la s. nei 15 Stati del sud (anti-abolizionisti). L'antagonismo si iniziò nel 1780, ma giunse al punto cruciale nel 1860, quando fu eletto presidente Abramo Lincoln (v.). Gli Stati del nord dopo aspre battaglie, durate dal 1862 al 1865, riuscirono ad avere completa vittoria e fu l'abolizione della s. L'esempio insegnò; fu seguito gradatamente da tutti gli Stati delle due Americhe, il Brasile fu l'ultimo, nel 1888, quando l'imperatore Pedro II, cooperando la consorte

e la figlia, per festeggiare il giubileo sacerdotale di Leone XIII decretò l'abolizione della s.

Conseguenza postuma della tratta anche dopo l'abolizione della s. è ancora oggi lo stato di inferiorità, vigenti in alcuni Stati, dei negri e mulatti nei confronti dei bianchi di fronte alla legge.

VI. L'OPERA DELLA CHIESA. – Si deve onestamente prendere atto e dar lode ai missionari e ai pontefici che agirono in modo decisivo contro la tratta e contro la s.

In un primo tempo, quando si trattava di importare negri in Europa bisogna fare questi rilievi: in molti posti la popolazione africana era già quasi tutta composta di schiavi; ridotti tali o in punizione di qualche delitto (adulterio, furto, omicidio) per cui le leggi locali decretavano la morte e questa veniva commutata nella s. In secondo luogo era difficile per i missionari sapere esattamente la provenienza della merce umana, poiché i trafficanti erano molto cauti nel far le loro razzie, in luoghi dove non erano controllati. Posto questo e date le idee del tempo, i missionari si vedevano spinti alla conclusione che la vendita e l'acquisto dei negri da parte degli Europei non era del tutto una vera ingiustizia per quelli che cambiavano soltanto padrone.

A riguardo della s. degli indiani d'America è sufficiente la documentazione fatta da Bartolomeo Las Casas, l'antagonista dello schiavismo. I missionari (Domenicani e Francescani, e poi tutti gli altri), andati nel Nuovo Mondo al seguito degli esploratori, si trovarono ben presto a dover lottare contro gli sfruttatori e non pochi ebbero a soffrire molto e anche la morte da parte degli Europei. Quando, in seguito, i negri furono importati soprattutto dall'Africa, soltanto i missionari ne ebbero pietà ne sollevarono le pene, tentarono di indurre i colonizzatori ai sensi della pietà umana e cristiana, ricercarono con tutti i mezzi il loro riscatto, denunciando con scritti vivaci le inumanità commesse. Fra tutti si distinse s. Pietro Claver (v.). Se la crudeltà prima, e poi la s. andarono scomparendo lo si deve soprattutto all'opera dei missionari. La lentezza della scomparsa della s. è da imputarsi ai colonizzatori e agli uomini di governo europei che avevano i loro interessi nel farla durare.

In quanto all'attività dei pontefici, si ricorda che Pio II, il 7 ott. 1462, all'iniziarsi della tratta in Europa denunciava la s. come un *magnum scelus* e ordinava ai vescovi di colpire con le censure ecclesiastiche quelli che la praticavano (O. Rainaldi, *Annales*, X [a. 1482], Lucca 1752, pp. 341-42). Paolo III (*Bullarium Taurinense*, XIV, Torino 1868, pp. 712-13), il 29 maggio 1537 dava all'arcivescovo di Toledo mandato di proteggere gli Indiani d'America e comminava la scomunica, riservata al papa, a coloro che li avrebbero ridotti in s. o spogliati dei loro beni. Nello stesso anno, con una bolla a tutta la cristianità, pronunciava la condanna assoluta della s., fino ad irritare, con valore retroattivo, ogni contratto del genere, di modo che tutti gli schiavi avevano diritto di sottrarsi al loro stato. Urbano VIII, il 22 apr. 1639 (*ibid.*, pp. 712-714), rinnovava queste disposizioni con parole ancora più forti. La s. andava diminuendo, ma troppo lentamente, e Benedetto XIV nel 1741 scrisse al vescovo del Brasile e al re di Portogallo, lamentando che le disposizioni dei suoi predecessori non fossero state pienamente attuate (*Bullarium Benedicti XIV*, I, const. 38, Roma 1845, p. 123). Pio VII al Congresso di Vienna fece sentire la sua autorità, perché la tratta fosse proibita ed effettivamente ne ottenne la proscrizione. Gregorio XVI, il 3 dic. 1837, emanò un'enciclica esortando i vescovi a mettere in atto tutti i mezzi perché fosse sradicata, abolita la s., ormai illegale, e alleviate le pene degli schiavi (*Acta Gregorii XVI*, II, Roma 1901, pp. 387 sgg.). Pio IX levò la sua voce nello stesso senso quando nel 1851 beatificò s. Pietro Claver (v.). Leone XIII, veduti aboliti gli ultimi resti di s., in alcune parti del Brasile, con sua lettera ai vescovi di quella nazione, se ne compiace vivamente (5 maggio 1888), riassumendo nello stesso tempo la documentazione di quello che la Chiesa aveva sempre fatto in favore degli schiavi (*Acta Leonis XIII*, VIII, Roma 1889, pp. 169-92). Da ultimo Pio X con lettera *Lacrimabili statu Indorum* del 7 giugno 1912, riservò all'Ordinario l'assoluzione di chiunque riducesse in stato di s. un essere umano (AAS, 4 [1912], pp. 521-25). Si disputa tra i moralisti se questa disposizione sia tuttora in vigore.

Nell'episcopato e nel laicato cattolico notissima è l'opera svolta dal card. Lavigerie (v.) e le benemerenze del Sodalizio Claveriano, fondato il 29 apr. 1894 da M. T. Ledóchowska. In Italia Giuseppe Tovini (v.) fondò una Società antischiavista.

Nonostante la Convenzione di Berlino del 1885, di Bruxelles del 1890, di St-Germain del 1919, di Ginevra del 1926, ancora di recente una commissione di esperti della Società delle Nazioni doveva riconoscere l'esistenza della s. in alcune nazioni: Tibet, Arabia, Abissinia. Per quest'ultimo paese, non fu del tutto inefficace per l'abolizione della s. il decreto Badoglio del 12 apr. 1936, durante l'occupazione italiana. Si è tornati sull'argomento della s. e della tratta schiavistica in sede internazionale con la dichiarazione dei diritti dell'uomo (v.) all'ONU (1948).

BIBL.: C. Hefele, *Kard. Ximenez*, Tubinga 1844; G. Mondaini, *La questione dei negri...*, Torino 1898; G. Schelle, *La traite négrière aux Indes de Castille*, Parigi 1906; Pastor, III, passim; P. Allard, *Esclavage*, in DFC, I, coll. 1512-22; A. Alcalá y Henke, *La esclavitud de los negros en la América española*, Madrid 1919; U. B. Phillips, *American Negro slavery*, Nuova York 1926; J. Goudal, *La lutte contre l'esclavage*, in *Rev. générale internat. de droit public*, 1928, pp. 591-625; E. Donnan, *Docum. illustratives of the hist. of the slave trade to America*, Washington 1930-32; R. Flynn, *L'Eglise cathol. et les noirs en Amérique*, in *Nouv. rev. théol.*, 83 (1951), pp. 833-45. Elio Degano

VII. LA S. E LA MORALE CRISTIANA. – La s., intesa ed attuata come assoggettamento pieno dell'uomo ad un altro uomo, oppure come misconoscimento della personalità giuridica (sicché l'uomo sia considerato come cosa) o come privazione dell'essenziale disposizione di sé, connessa con l'autonomia della persona umana, è contraria al diritto naturale.

Non è invece dimostrata l'opposizione al diritto di natura di uno stato di servitù, in cui siano riconosciuti alla persona umana i suoi diritti fondamentali, ma che, d'altra parte, importi un vincolo permanente fra servo e padrone, anche se una più ampia disponibilità della propria opera, così com'è stabilita dal diritto di tutte le nazioni civili, si rivela chiaramente più consona alla autonomia ed alla dignità della persona umana.

Si tratta però di un vincolo che non tocca la persona come tale, ma solo la sua opera: per poterne perciò dimostrare l'opposizione al diritto di natura, bisognerebbe poter dimostrare il carattere innaturale dell'obbligazione perpetua.

Pertanto per una valutazione etica della s. nelle diverse forme in cui essa è stata ed è ancora, per quanto illegalmente, attuata presso alcuni popoli, è necessario tener conto di tutte le note e le circostanze che l'accompagnano: bisogna distinguere fra il diritto ed il fatto; e nell'ambito dello stesso diritto è necessario considerare tutte le norme e saper capire le stesse contraddizioni, che non di rado si riscontrano fra l'una o l'altra.

Così mentre lo schiavo non è considerato come persona giuridica, d'altra parte in alcune forme di s. gli si riconosce il diritto non solo di sposare, ma anche quello fondamentale del riscatto. Se oltre a ciò si considerano alcuni vantaggi che allo schiavo derivano dal suo stato, quale, p. es., il diritto di essere sostentato dal padrone per tutta la vita e la connessa sicurezza economica, non sarà difficile comprendere come, anche nel clima cristiano, l'istituto della s. sia potuto per tanti secoli rimanere.

BIBL.: cf. i trattati di teologia morale *de iustitia et iure*. In particolare: V. Cathrein, *Filosofia morale*, vers. it., II, Firenze 1920, pp. 475-90; P. Heinisch, *Das Sklavenrecht in Israel u. im alten Orient*, in *Stud. Cath.*, 11 (1934-35), pp. 201-18, 276-90; J. Leclerq, *Leçons de droit naturel*, IV, parte 1ª, 2ª ed., Lovanio 1946, pp. 152-58. Pietro Palazzini

SCHIAVONE, ANDREA MELDOLLA, detto lo. – Pittore e incisore, n. a Zara ai primi del '500, m. a Venezia nel 1563.

Incerta la data di nascita, posta da Ridolfi nel 1522, ma da anticipare, per vari indizi, di ca. un ventennio. Recatosi giovane a Venezia, dovette spesso adattarsi ad

umili lavori di collaborazione. Ornò numerose facciate di palazzi con affreschi, ora tutti scomparsi, e si distinse soprattutto quale pittore di *cassoni*. Nelle incisioni rispecchiò fedelmente il mondo fantastico e il gusto compositivo del Parmigianino, contribuendo in maniera notevole alla diffusione del manierismo in Venezia. Nei dipinti subì soprattutto l'influsso di Bonifacio e di Tiziano, realizzando un'interpretazione individuale del manierismo con gusto vivo della macchia, una pennellata sciolta e sprezzante, e con soluzioni luministiche che anticipano quelle del Tintoretto e di Jacopo Bassano. Tra le opere migliori: la *Pietà* di Dresda, la decorazione dell'organo ai Carmini di Venezia, una *Annunciazione* in S. Pietro a Belluno; meno felici i dipinti in cui l'accentuato manierismo parmigianinesco porta ad una ricerca superficiale di effetti: *Adorazione dei Magi* all'Ambrosiana, *Caduta di s. Paolo* alla Querini Stampalia di Venezia.

Tipiche e numerosissime le decorazioni di cassoni dove, con freschezza di invenzione, e con un gusto volta a volta bonifacesco, manieristico, o addirittura preseicentesco rappresenta scene mitologiche e sacre piene di gustosi dettagli: opere a Venezia (Accademia e collezione Brass), Vienna, Torino, Hampton Court, Dublino ecc.

BIBL.: L. Fröhlich Bum, s. v. in Thieme-Becker, XXIV, p. 357 (con bibl. preced.); id., *Di alcune opere di A. S.*, in *Dedalo*, 10 (1929-30), p. 361; C. Ridolfi, *Le meraviglie dell'arte*, ed. Hadeln, I, Berlino 1914, pp. 246-60; Venturi, IX, IV, pp. 691-743; V. Moschini, *Capolavori di A. S.*, in *Emporium*, 97 (1943), p. 237; R. Pallucchini, *La pittura veneziana del '500*, II, Novara 1944, p. 8 sgg.; L. Fiocco, *Nuovi aspetti dell'arte di A. S.*, in *Arte veneta*, 1950, p. 33; F. Valcanover, *Catalogo della Mostra d'arte antica*, Belluno 1950, p. 29. Nolfo di Carpegna

(da F. von S. Werke, Stoccarda 1835, ritrovata)
SCHILLER, FRIEDRICH - Ritratto.

SCHIFFINI, SANTO. - Gesuita, filosofo e teologo scolastico, n. a S. Domenica (prov. di Cosenza) il 20 luglio 1841, m. a Chieri (prov. di Torino) il 10 dic. 1906.

Entrato nell'Ordine nel 1855, fu professore di filosofia ai suoi confratelli raccolti, a cagione dei vari moti rivoluzionari, in diversi collegi esteri, passando poi all'Università Gregoriana, indi allo Scolasticato di Chieri, dove negli ultimi tredici anni insegnò teologia dogmatica.

Non molte le sue opere: *Principia philosophiae ad mentem Aquinatis* (Torino 1886; 2ª ed. ivi 1892); *Disputationes metaphysicae specialis* (2 voll., ivi 1888; 2ª ed. ivi 1894); *Disputationes philosophiae moralis* (2 voll., ivi 1891); *De verbo Dei adversaria theologica* (ivi 1895); *De Gratia divina* (Friburgo in Br. 1901); *De virtutibus infusis* (ivi 1904); *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta* (Torino 1906); *De vera religione* (postumo, ivi 1909).

Ingegno profondo e ordinato, di giudizio squisito e di grande buon senso, sapeva, afferrando la materia nel suo insieme, sceverare il principale dall'accessorio, scegliere le prove più calzanti e persuasive; attingendo soprattutto all'Aquinate, di cui fu interprete assai stimato e acuto. Talora la troppa concisione nel condensare il pensiero nuoce alla chiarezza dell'esposizione, che però si faceva limpida e arguta nella sua viva esposizione orale, in cui era maestro.

BIBL.: *necrologio*, in *Lettere edificanti della prov. torinese della C. di G.*, Torino 1907, pp. 201-19. Celestino Testore

SCHILLER, FERDINAND CANNING SCOTT. - Filosofo, n. il 16 ag. 1864 ad Altona (Germania), m. il 7 ag. 1937 a Los Angeles. Insegnò filosofia a Oxford e, dal 1929, all'Università di Los Angeles.

S. è il rappresentante principale del pragmatismo inglese, che egli però preferì chiamare idealismo personale o umanismo. Secondo lo S. il nostro pensiero è necessariamente mosso e guidato da interessi di finalità pratica e la verità rappresenta sempre un mezzo per raggiungere un bene ed è perciò essa stessa un valore. La teoria della conoscenza, delle sue forme e categorie fondamentali, non può pertanto essere costruita partendo dall'idea di una coscienza pura, ma dev'essere imperniata sul concetto dell'atteggiamento totale dell'uomo di fronte alla realtà. I principi del pensiero non sono verità assiomatiche, ma postulati che esprimono i presupposti del successo del nostro agire, nella realizzazione del bene, e la nostra immagine del mondo rappresenta il grado e il modo, in cui la realtà corrisponde alla teleologia della nostra attività. Lo S. ha tentato di dare a questa gnoseologia pragmatistica un fondamento metafisico. La realtà o, più precisamente, ciò che è intelligibile in essa, è antropomorfa, cioè ordinata in modo da corrispondere, in un modo o nell'altro, alla finalità del nostro agire. Il mondo è un insieme di monadi spirituali, in cui la monade divina ha iniziato un processo di evoluzione, tendente all'unità e all'armonia delle attività di tutte le monadi individuali. Solo in quanto questo processo stabilisce una comunità o affinità di tendenze, il mondo è conoscibile perché ogni forma di coscienza è una funzione interamente subordinata al fine dell'armonia del tutto.

Opere principali: *Riddles of the Sphinx* (Londra 1891; ed. riveduta 1910); *Humanism. Philosophical essays* (ivi 1903; 2ª ed. 1912); *Studies in humanism* (ivi 1907; 2ª ed. 1912); *Formal logic. A scientific and social problem* (ivi 1912).

BIBL.: E. Chiocchetti, *W. James et F. C. S. S.*, in *Riv. di filos. neosc.*, 2 (1910), pp. 142-58; 3 (1911), pp. 24-33, 212-31; W. Bloch, *Der Pragmatismus von S. und James*, Lipsia 1914. Vari articoli in *The Personalist*, 19 (1937), fasc. 1; M. T. Viretto Gillio Tos, *L'umanismo di F. C. S.*, in *Filosofi contemp.*, Milano 1943, pp. 159-222. Beda Thum

SCHILLER, FRIEDRICH. - Poeta lirico e drammaturgo tedesco, n. a Marbach, nel Württemberg, il 10 nov. 1759, m. a Weimar il 9 maggio 1805. Suo padre prestò lungamente servizio nell'esercito; sua madre, di umile condizione, aveva l'educazione e la religione del cuore. Compiuti con grande profitto i primi studi, Federico fu accolto nella scuola militare di Solitudine nel 1773, dove studiò giurisprudenza e più tardi medicina; ma né questi studi, né la rigida disciplina di questo istituto si confacevano al suo temperamento e alla sua aspirazione. Insofferente di ogni restrizione e di ogni studio speciale, egli preferiva dedicarsi alla lettura dei classici e dei maggiori poeti moderni, alimentando così quella vocazione alla poesia che non tardò a rivelarsi prepotente.

Dopo alcuni tentativi lirici e drammatici, a soli diciotto anni, tra lo stupore e l'ammirazione dei compagni, scrisse la prima grande tragedia: *Die Räuber*, piena di impeto indisciplinato e di fervore lirico potentemente trasmodante, la quale, tra esagerazioni e inverosimiglianze, mostra una scomposta aspirazione alla libertà individuale al di sopra e anzi contro ogni legge morale. Seguirono la tragedia storica *Die Verschwörung des Fiesko* e la tragedia borghese *Luise Millerin*, intitolata poi *Kabale und Liebe*, due lavori drammatici appartenenti, come il primo, al periodo *Sturm und Drang*, nei quali è evidente il riflesso delle condizioni letterarie del tempo.

Dopo qualche anno vide la luce il *Don Carlos*, l'opera più tormentata di S. Concepita dapprima come una tragedia familiare – la insana passione dell'Infante per la matrigna, la regina Elisabetta – essa era venuta trasformandosi in una esaltazione di fede politica, nella

quale giganteggia la figura del marchese di Posa, il rappresentante dell'ideale politico - umanitario del poeta. Con la pubblicazione di questo lavoro una ampia parentesi si apre nella produzione drammatica di S. fino al 1797. Di questo periodo, oltre molte liriche, è una serie di scritti teorici, in cui sono esposti i principi di una estetica morale, e storici, privi peraltro, questi ultimi, di rigoroso metodo per quanto riguarda la ricerca e la critica delle fonti.

(per cortesia di P. Colciago)
SCHILLING, CARL HALFDAN - Ritratto.

La serie dei capolavori drammatici s'inizia con la trilogia del *Wallenstein*, nella quale il poeta dà l'affermazione matura del suo genio, raggiungendo, in conformità dei canoni artistici, lungamente meditati, una rappresentazione umana, idealizzata da elementi storici. Nelle due tragedie successive: *Maria Stuard* e *Die Jungfrau von Orléans* l'azione drammatica si allontana ancor più dalla realtà storica, mentre nella seconda non manca quell'elemento meraviglioso e soprannaturale che nella tragedia greca è rappresentato dal fato. In ambedue il poeta si preoccupa soprattutto di ritrarre caratteri umani. Una *Schicksalstragödie* può definirsi *Die Braut von Messina*, ma S. non trascende qui alle desolate conseguenze contenute in tali drammi per non negare il libero arbitrio. Ultima tragedia è il *Wilhelm Tell* – il *Demetrius* è rimasto incompiuto – il quale segnò una piena vittoria fin dalla prima rappresentazione (1804). Tell, personaggio immaginario, non ama che la sua famiglia, la sua patria, la sua libertà e rappresenta il difensore del diritto naturale; solo quando questo è offeso si ribella ed uccide il tiranno che nega e calpesta tale diritto. In quest'opera si riassumono in una sintesi mirabile i due grandi amori dello S.: l'amore per le bellezze della natura e quello per la libertà.

A un idealismo etico sono ispirate anche le liriche di S., da quelle giovanili scritte nel suo periodo *Sturm und Drang*, nelle quali, pur tra sfoghi di un temperamento acceso e ribelle, si avverte già l'aspirazione a un ideale di umanità più alta, al celebratissimo *Lied von der Glocke*. Esso ebbe dopo la morte del poeta un epilogo, scritto da Goethe, nel quale questi affermava che la luce che aveva illuminato lo spirito dell'impareggiabile amico perduto, era da tempo diventata la fede di migliaia di uomini.

Tutta l'opera schilleriana riassume ed esprime in sé l'aspirazione dell'anima tedesca a un ideale di vita e di umanità superiori. I drammi e le liriche sono dominati da un principio etico, da una stessa idea morale. Difficile sarebbe negare nel poeta istintivi impulsi di simpatia per i suoi eroi trasgressori della legge morale, soprattutto per Maria, colpevole d'ogni peccato, e perfino per Carlo Moor, spinto oltre il limite di ogni malvagità e pervertimento; ma anche in questa torbida tragedia è il preannuncio della idea ispiratrice dei drammi posteriori: il sogno di redenzione politica e umana del marchese di Posa, il conflitto interiore di Wallenstein, il fremito della coscienza morale di Maria, l'anelito al sacrificio e alla resurrezione di Giovanna: eroi ed eroine tutti strettamente congiunti a una medesima realtà etica. L'uomo – secondo S., il cui pensiero procede sulle orme di Kant – giunge alla vera conquista della libertà, cioè al possesso pieno della umanità e dell'armonia dello spirito, soltanto nella completa rivelazione dell'imperativo categorico della propria coscienza. Ma tale conquista implica necessariamente lotte e dolori. Tutti gli eroi schilleriani lottano e soffrono così per la propria e per l'altrui libertà, perché il poeta, assetato egli stesso di libertà, anche se spesso indulge all'impeto delle loro passioni, mai li priva della fiamma della sua fede e del senso di responsabilità morale. In realtà dunque è sempre l'elevazione dell'individuo e in conseguenza della umanità la meta cui il poeta aspira, cui egli crede e che accende il suo sentimento e la sua fantasia. Donde l'unità ideale di tutta l'opera sua.

BIBL.: delle edd. delle opere di S. si segnalano: quella curata da E. v. der Hellen, 16 voll., Stoccarda 1904-1905; quella storico-critica a cura di O. Güntter e G. Wittkowski, 20 voll., Lipsia 1909-11, e la nazionale a cura di I. Petersen e H. Schneider, Weimar 1943 sgg. Biografie: H. H. Borcherdt (Lipsia 1929); H. Schneider (Stoccarda 1934); E. Tonnelat (Parigi 1935). Cf. inoltre: E. Kühnemann, *S.*, ivi 1905; K. Berger, *S.*, Monaco 1905-1909; L. Bellermann, *S.s. Dramen*, Berlino 1908; G. A. Alfero, *S.-I drammi della giovinezza*, Torino 1929; R. Bottacchiari, *Il dramma di F. S.*, Messina 1930; E. Bertram, *S.*, Berlino 1934; L. Waldecker, *S.s Studien*, 1934; M. Gerhard, *S.*, 1950. Per più ampie notizie bibl. cf.: J. Körner, *Bibliographisches Handbuch des Deutschen Schriftums*, Berna 1949, p. 276 sgg.

Rodolfo Bottacchiari

SCHILLING, CARL HALFDAN. - Barnabita, servo di Dio, n. a Cristiania il 9 giugno 1835, m. a Mouscron (Belgio) il 2 genn. 1907.

Convertito dal luteranesimo (1854) mentre frequentava i corsi di pittura all'Accademia di Belle Arti di Düsseldorf, nel 1868, sotto la guida del p. P. Stub (autore di libri spirituali assai diffusi, e costruttore della prima chiesa cattolica di Bergen, dedicata a s. Paolo), suo connazionale e pur esso convertito, entrava nel noviziato dei Barnabiti a Aubigny (Francia) e il 18 dic. 1875 era ordinato sacerdote. Cinque anni ad Aubigny, sette in Italia come vicemaestro dei novizi di Monza, venti a Mouscron, segnano i capitoli del suo operoso apostolato nel confessionale e nell'esempio di virtù eroiche. Durante il 1949 se ne è compiuto il processo apostolico per la beatificazione. Al Museo civico di Cristiania sono alcuni dei suoi quadri premiati, tra i quali *Il mendico*, suo capolavoro, e diversi paesaggi norvegesi. La sua causa di beatificazione fu introdotta il 22 nov. 1946 (AAS, 39 [1947], pp. 235-37).

BIBL.: G. Semeria, *I miei ricordi oratori*, Milano 1927, pp. 74-76; S. Declercq, *Un artiste norvégien converti*, Bruxelles 1928 (vers. it. Roma 1930); L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, I, Genova 1933, pp. 25-29; F. Sala, *Il p. C. S.*, Torino 1950.

Virginio M. Colciago

SCHINDLER, FRANZ MARTIN. - Sociologo austriaco, n. a Motzdorf in Boemia il 25 genn. 1847, m. a Vienna il 27 ott. 1922. Ordinato sacerdote nel 1869, fu nominato professore di teologia morale nella sua diocesi di Litoměřice (1878-87) e poi (1887-1917) nella Università di Vienna; autorevole nei problemi sociali, fu uno degli ispiratori del movimento sociale cattolico.

Fra i fondatori e, negli aa. 1892-1917, anche segretario generale della *Leogesellschaft*, il S. adunò attorno a sé un circolo di personalità cattoliche molto influenti per la penetrazione dei principi cristiani nella vita pubblica sociale (p. es., Lueger, il principe A. Liechtenstein e altri); organizzò incontri serali degli accademici (*Akademische Abende*) e tenne nelle università lezioni sull'ordine sociale cristiano, frequentatissime dagli studenti di tutte le Facoltà. Uno dei fondatori e organizzatori principali del Partito cristiano sociale e presidente del Consiglio dirigente della *Reichspost*, organo centrale dei cristiani sociali di Vienna, il S. seppe propagare e difendere i principi cristiano-sociali anche contro la forte opposizione dei conservatori.

Scrisse: *Ist der Staat zur Durchführung einer Zwangsversicherung berechtigt?* (1885); *Nazionalität und Christentum* (1888); *Der Lohnvertrag* (1895); *Aufgabe der Caritas* (1895); *Die Stellung der theol. Fakultät im Organismus der Universität* (1904); *Die soziale Frage der Gegenwart* (1905, 4ª ed. 1908); *Lehrbuch der Moraltheologie* (3 voll. 1907-11, 1913). Fu editore delle *Sozialwissenschaftlichen Vorträge* (1895 sgg.) e del *Das soziale Wirken der Kirche in Österreich* (10 voll., 1896 sgg.).

BIBL.: J. Hollnsteiner, s. v. in *Staatslexikon*, IV, coll. 1250-1252.

Jaroslav Škarvada

SCHIRÒ, GIUSEPPE. - Scrittore e poeta siculo-albanese, n. a Piana dei Greci il 10 ag. 1865 e m. a Napoli il 17 febbr. 1927. Fin dalla sua fanciullezza cominciò a poetare in albanese, componendo i poemetti *Skanderbeg* e *Kruja* e traducendo dal greco le odi di Anacreonte ed altre poesie di autori antichi e moderni.

La sua passione era l'albanese. Nel 1887 pubblicò le *Rapsodie albanesi* e la rivista *Arbri i Rii*, acquistando ottima fama presso gli albanologi italiani e stranieri. A questa prima fase di attività, caratterizzata dall'uso esclusivo del dialetto italo-albanese, appartengono l'*Archivio*, raccolta di letteratura popolare, l'idillio *Mili e Haidhia* e *Te Dheu i Huaj* (« Nella terra straniera »), poemetti originali a sfondo folkloristico. Pubblicò in seguito alcune canzoni raccolte a Scutari d'Albania (1894), *I Canti della battaglia* (1897) e *Canti popolari d'Albania* (1901). Istituita nel 1900 la cattedra di Lingua e letteratura albanese nel R. Istituto Orientale di Napoli, ne fu insegnante e poi anche direttore fino alla morte. Così poté approfondire e allargare la conoscenza della lingua albanese in tutte le varietà dialettali nel comporre le sue molteplici opere in prosa e in verso. Nel 1904 pubblicò la rivista *La bandiera albanese* in albanese e in italiano il grosso volume *Gli Albanesi e la questione balcanica*, fornendo una ricca documentazione per la costituzione di uno Stato albanese amico dell'Italia. Dal 1912 al 1914 fu mandato dal governo italiano in missione in Albania e con le sue larghe conoscenze e la sua competenza rese possibile l'orientamento della politica albanese verso l'Italia. Fra le principali sue opere: *Canti sacri delle colonie albanesi di Sicilia*, Napoli 1907; di essi, divenuti popolari, gran parte è opera dello stesso S. Assidua fu la collaborazione in molti periodici italiani e albanesi. Con altri lavori è rimasto inedito il poema *Kthimi* (« Il Ritorno »), che completa il ciclo del *Te Dheu i Huaj* (il suo ritratto è riprodotto alla v. ITALO-ALBANESI).

BIBL.: G. Petrotta, *Popolo, lingua e letteratura albanese*, Palermo 1931. Gaetano Petrotta

SCHIROFORIE (Σκιροφόρια). - Antica festa ateniese in onore di Atena Skiras (cui erano associate Demetra e Kore) per ottenere dalla dea la protezione dai torridi raggi solari durante i lavori agricoli dell'estate.

Si celebrava il 12 del mese *skirophorion* (= giugno-luglio) con una processione che muoveva dall'Acropoli, alla quale prendevano parte i sacerdoti di Eretteo (o *Poseidon Erechtheus*), di Helios e la sacerdotessa di Atena, mentre componenti della famiglia degli Etebutadi portavano un parasole (σκίρον) bianco. Lungo la Via Sacra che conduceva ad Eleusi, la processione si recava al luogo detto, per la natura gessosa del suolo, Skiros, di cui si narrava che fosse il primo campo seminato dagli Ateniesi e con la cui pietra Teseo aveva composto un'immagine di Atena.

BIBL.: L. Dubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, pp. 40-50. Cesare D'Onofrio

SCHIZOFRENIA. - Sotto il termine di « demenza precoce » Kraepelin (1893) aveva raggruppato le forme della cosiddetta « catatonia » di Kahlbaum, della « ebefrenia » di Hecker e le forme « paranoidi », presentanti come caratteristica comune « una particolare alterazione dell'intima unità della personalità con disturbi prevalenti a carico della vita affettiva e della volontà ».

Bleuler, invece, vide alla base della suddetta psicopatia un allentarsi delle associazioni intrapsichiche, quasi una fissurazione della coscienza donde il nome di s. (1908; σχίζω = separo, divido e φρήν = spirito, mente), per cui troverebbero facile ingresso in essa costituenti estranei ad incunearsi nella coscienza provocandone la dissociazione. Tali costituenti estranei sono visti da Bleuler, con indirizzo psicoanalitico, come formazioni psichiche attuantesi sulla base di intense esperienze affettive, soprattutto sessuali, o di traumi psichici, avvenuti nella fanciullezza, che, respinti nell'inconscio, potrebbero essere riattivati in una qualsiasi circostanza attraverso il richiamo di una delle loro parti costituenti. Essi, inoltre, a causa della loro intensa tonalità affettiva, influenzano il contegno del soggetto con tale intrusione da superare ogni riflessione logica.

Bumke considera i sintomi schizofrenici piuttosto come una particolare forma reattiva del cervello ad agenti esogeni o a danni diversi.

La scuola di Heidelberg considera, invece, la s. come una forma di malattia cerebrale sviluppantesi sulla base di una speciale disposizione ereditaria (dimer-recessiva) con prevalente e progressivo distruggersi della personalità sociale attiva del soggetto, e nella quale si potrebbero distinguere, sebbene mai in modo netto, forme eboidi, ebefreniche, catatoniche e paranoidi.

Dide e Guiraud parlano invece di « ebefrenia » che caratterizzano clinicamente come un « indebolimento progressivo e precoce delle sorgenti istintive della vita mentale, che originano direttamente dal sistema nervoso vegetativo ». E lo studio clinico degli ebefrenici dimostrerebbe appunto che l'indebolirsi dello slancio vitale, dell'interesse, dell'affettività rappresenta l'elemento necessario e sufficente per caratterizzare la malattia. Tale difetto primitivo è chiamato dagli stessi autori *athymormie* riallacciandosi con ciò al concetto della *hormé* di v. Monakow. L'anomalia intellettuale consisterebbe per molto tempo in un disordine, in un inceppo, in un contraddittorio orientamento dei processi psichici senza una definitiva distruzione di essi, mentre la vera demenza si avrebbe solo nel periodo terminale, senza esserne elemento necessario.

U. Cerletti, con analogo indirizzo e sulla base dei nuovi dati forniti alla clinica dalle terapie da shock (v. SHOCK-TERAPIA) ed in special modo dall'elettroshock, inventato dallo stesso autore, ha riunito sotto il capitolo delle « distimie » sia la s. che egli considera un'« atimia » sia la psicosi maniaco-depressiva che egli considera una « ipertimia ». Per Cerletti, dunque, alla base del processo schizofrenico starebbe un progressivo e fatale decadere della sfera emotivo-affettiva per cui tutta l'attività volitiva ed intellettiva del soggetto, non più sostenuta e coordinata dal momento affettivo od emotivo, assumerebbe quell'aspetto così particolare di bizzarria e di stolidità. A tale venir meno del nucleo della personalità potrebbe imputarsi anche il grave disordine dell'attività sensoriale, che diverrebbe facile preda all'intrusione di meccanismi anomali con produzione di allucinazioni e pseudoallucinazioni.

Il *complesso sintomatologico della s.*, a seconda dei vari autori, è stato suddiviso ora in sintomi primari (senso di estraneità che conduce poi all'autismo) e sintomi secondari (deliri e allucinazioni); ora in sintomi essenziali (autismo, indebolimento della personalità sociale attiva, specie nella sfera volitiva ed affettiva, dissociazione psichica) e sintomi accessori (fenomeni motori, deliri, illusioni); ora in sintomi caratteristici (negativismo, turbe disprassiche, come manierismo, schizofasia) e sintomi non specifici (allucinazioni, deliri, deficit mentali).

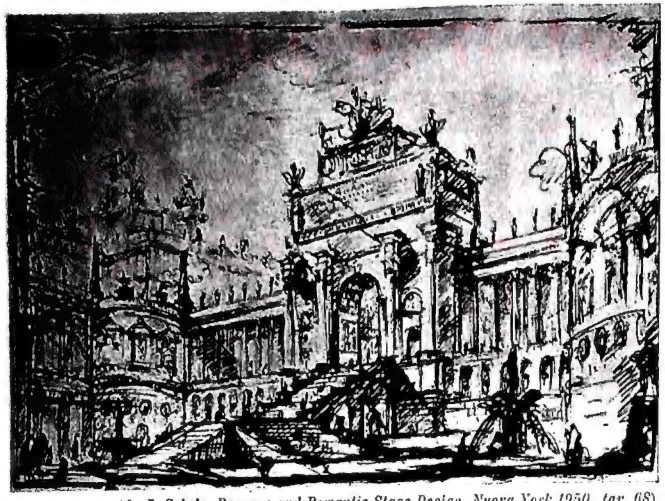
I. QUADRO CLINICO. – La s. è una malattia della giovinezza e dell'adolescenza e compare in genere fra i 15 e i 25 anni. A volte è più precoce (demenza precocissima di De Sanctis) comparendo a 10 o 12 anni, a volte più tardiva e cioè tra i 30 e i 35 anni. L'inizio è polimorfo, potendo assumere aspetti vari che sono stati distinti clinicamente come tipo psicastenico, tipo neurastenico, tipo isterico, tipo maniacale, tipo melanconico.

1. *Sintomi fondamentali.* – *Disinteresse:* mentre l'adolescenza normale è il periodo delle grandi speranze e delle preoccupazioni per il proprio avvenire individuale e sociale, i malati diventano invece un po' per volta indifferenti alla propria situazione, cessa l'interesse per gli studi, per il giuoco, per lo sport e perfino per tutti gli avvenimenti familiari e sociali importanti. *Inerzia:* è la conseguenza e la manifestazione del disinteresse per cui il malato resta intere giornate immobile ed inattivo; è scomparsa ogni iniziativa e lo stesso senso della lotta per la vita. Tale inerzia può estendersi perfino ai bisogni

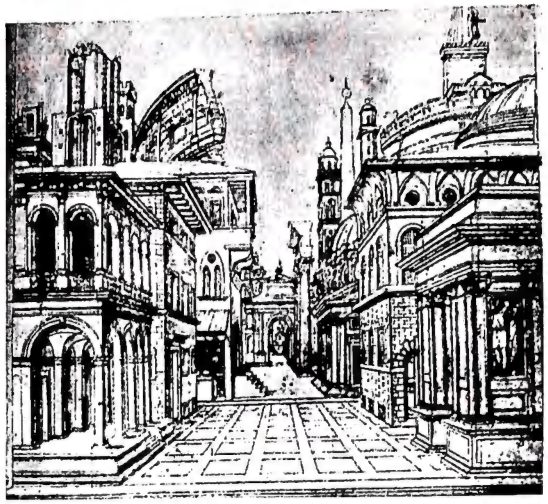
(fot. Enc

(fot. Alinari)

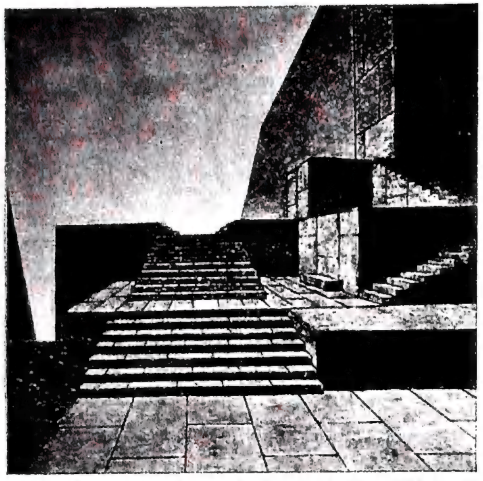
In alto: VILLA DUODO, ora Balbi-Valier, costruita su disegno di V. Scamozzi - Monselice.
In basso: IL CORTILE DI PALAZZO BONIN, già Thiene (1590) - Vicenza.



(da J. Scholz, Baroque and Romantic Stage Design. Nuova York 1950, tav. 68)



(da J. Scholz, Baroque and Romantic Stage Design. Nuova York 1950, tav. 2)



(da Mostra delle Scenografie di A. Appia, Roma 1951, tav. 3)

(da E. Prampolini, Lineamenti di scenografia italiana dal Rinascimento ad oggi. Roma 1950, tav. 53)

In alto a sinistra: SCENOGRAFIA DI UNA PIAZZA MONUMENTALE. Disegno di G. B. Piranesi (1720-78). *In alto a destra:* SCENOGRAFIA CLASSICA CON PIAZZA E ROVINE. Disegno di B. Peruzzi (1481-1536) - Firenze, Uffizi, Gabinetto dei disegni e delle stampe. *In basso a sinistra:* SCENA PER L'ATTO I° DEL «SIGFRIDO». Disegno di A. Appia (1862-1928). *In basso a destra:* SCENA PER «IL PROCESSO» DI KAFKA-GIDE, al Teatro dell'Università di Roma (1949). Disegno di E. Prampolini.

corporali più elementari, per cui i malati non hanno più cura della propria pulizia personale e del proprio abbigliamento, non mangiano, non bevono ed arrivano fino a trattenere urine e feci oppure ad insudiciarsi con esse. *Cedimento affettivo:* all'inizio può essere mascherato sotto le apparenze della buona educazione, ma ben presto conoscenti, amici e parenti divengono indifferenti al malato; a volte, a causa del sentimento di estraneità che lo colpisce, esso arriva fino ad assumere un atteggiamento ostile verso la famiglia in cui si sente isolato. Un tale stato di inaffettività può arrivare all'« autismo », in quanto questi malati sopportano difficilmente la vita sociale che appare loro non solo estranea ma ostile, ed allora spesso si isolano per lunghi periodi in una camera non uscendo da essa che per le necessità indispensabili. *Ambivalenza:* è la tendenza a sperimentare i fenomeni psicologici contemporaneamente sotto il loro aspetto positivo e negativo. Può essere considerata in rapporto al disinteresse in quanto ogni pensiero, ogni azione, ogni sentimento, appare senza alcun valore e pertanto uguale indifferentemente al suo contrario. *Sentimento penoso di estraneità:* per l'indebolirsi delle tendenze istintivo-affettive si ha un *deficit* dell'intuizione dell'Io, del sentimento della propria personalità, per cui spesso il malato è portato a continue verifiche di se stesso, passando lunghe ore davanti allo specchio ad osservarsi; per lo stesso motivo gli infermi hanno un sentimento penoso di irrealtà, non solo per tutto quanto li circonda, ma anche per la propria attività e soprattutto per il proprio pensiero che sentono come illusorio, freddo ed estraneo.

2. *Sintomi accessori.* – Sono per la maggior parte conseguenza dei sintomi sopra descritti e sono soprattutto riportabili al disinteresse ed alla perdita di valore affettivo di ogni rappresentazione mentale. Compaiono in tal modo i disturbi dell'« auto-condotta » (Toulouse e Mignard). Il mondo esterno è percepito in modo corretto, l'orientamento nel tempo e nello spazio è spesso normale; ma tutto ciò avviene senza alcun interesse personale, per cui ogni attività è facilmente interrotta o deviata da idee parassite o da sensazioni anomale.

Così, per quanto riguarda la memoria, i fatti si svolgono davanti al soggetto senza che egli vi si interessi in alcun modo; pertanto la loro fissazione e la loro conservazione come fatti mnemonici appare debole e, d'altro lato, anche la loro rievocazione, non sostenuta da alcun interesse o momento affettivo, avviene difficilmente, ma soprattutto è disordinata e con le più strane associazioni dei ricordi stessi. Per gli stessi motivi anche il corso dell'ideazione avviene in modo bizzarro traducendo la più o meno netta casualità delle associazioni per cui nel discorso compare il verbalismo e l'incoerenza.

Altre anomalie del corso del pensiero sono rappresentate dalla presenza nel discorso di improvvisi arresti (*barrage* degli autori francesi) o da uno « stagnare » del pensiero che dà esito ad una « diffluenza » verbale per cui il discorso si dilunga attorno ad una stessa idea con frasi che non aggiungono nulla. Altre volte la fragilità dell'ideazione non sostenuta dall'interesse fa sì che il discorso venga deviato su argomenti del tutto diversi da quelli del suo scopo iniziale; oppure può aversi persino una mescolanza di due idee diverse la cui espressione avviene contemporaneamente e quindi in modo incongruo ed incomprensibile. Naturalmente, è facile comprendere come, su questa strada, il malato arrivi facilmente ad essere preda, durante il discorso, di automatismi verbali, quali: l'enumerazione di serie verbali, come nomi di animali, di piante, ecc.; le associazioni verbali per contiguità o per assonanza; le deformazioni verbali ed i neologismi per perseverazioni od assonanze sillabali; le verbigerazioni, le stereotipie verbali, l'insalata di parole, l'ecolalia.

Sulla base del sentimento di estraneità e di dissoluzione della personalità fisica e mentale, originano i deliri dello schizofrenico, con il carattere comune di un'aggressione misteriosa alla propria personalità fisica e psichica: idee di negazione, di distruzione di organi, di introduzione di persone estranee o di animali nell'organismo, di influenzamento del pensiero, di magnetismo, di trasmissione del pensiero.

Da parte dell'attività motoria si possono osservare nella forma catatonica (v. CATATONIA) della s., disturbi caratterizzati soprattutto da immobilità o ritardo della attuazione di azioni comandate o volute dal soggetto stesso, che una volta iniziate possono anche interrompersi bruscamente, a volte come per un contrordine (ambivalenza), a volte per uno svanire dell'energia di esecuzione dell'atto (disinteresse del malato all'atto stesso). Per lo stesso motivo si può avere la cosiddetta catalessia (v.) per cui il malato conserva a lungo degli atteggiamenti passivamente impostigli, anche se del tutto incongrui e scomodi. In tale sindrome di arresto o torpore motorio possono improvvisamente comparire i cosiddetti impulsi (v. IMPULSIVITÀ) per i quali il soggetto, uscito di colpo dalla sua inerzia e senza motivo apparente, a volte sotto lo stimolo di un'allucinazione acustica, colpisce con il pugno un vicino, scaglia un oggetto o si strappa i vestiti per poi tornare magari nell'immobilità di pochi istanti prima.

La clinica ha distinto, oltre la forma di demenza precocissima di De Sanctis che colpisce i fanciulli, la forma semplice (caratterizzata soprattutto dalla indifferenza e dall'inerzia, senza deliri né disturbi motori), la forma catatonica (con segni motori molto accentuati), la forma delirante o paranoide (con predominio dei fenomeni deliranti), la forma eboido-frenica (che ne rappresenterebbe una forma frusta, nella quale l'inerzia e l'apatia interessa solo il desiderio di provvedere alle proprie necessità con un impiego regolare e produttivo e l'affettività familiare e sociale; per ciò tali malati vivono di espedienti, terrorizzando la propria famiglia per ottenere del denaro o compiendo furti o atti di violenza).

BIBL.: E. Bleuler, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Lipsia-Vienna 1911; id., *Die Probleme der Schizoidie und der Syntonie*, in *Zeitschr. f. Neur.*, 78 (1922), n. 373; E. Tanzi, E. Lugaro, *Tratt. delle malattie mentali*, II, Milano 1923, pp. 465-546; E. Kraepelin, *Psychiatrie*, Berlino 1927, v. indice; O. Binswanger, E. Siemerling, *Tratt. di psichiatria*, Milano 1927, v. indice; J. Berze, H. W. Gruhle, *Psychologie der Schizophrenie*, Berlino 1929; C. Schneider, *Die Psychologie der Schizophrenen*, Stuttgart 1930; O. Bumke, *Handbuch der Geisteskrankheiten*, IX, Berlino 1932, v. indice; K. H. Stauder, *Die tödliche Katatonie*, in *Arch. f. Psychiatr.*, 102 (1934), p. 614; A. Vallejo Nágera, *Tratado de psiquiatria*, Barcellona 1949, pp. 526-701; W. Mayer-Gross, *Psychopathology of de lusions*, *Congr. Internat. Psychiatr.*, X, Parigi 1950; P. Guiraud, *Psychiatrie générale*, ivi 1950.

Lamberto Longhi

Per la cura della s., v. PSICOTERAPIA CHIRURGICA; SHOCKTERAPIA.

II. VALUTAZIONE MORALE. – Sotto l'aspetto morale, la s. conclamata, ancor più di ogni altra malattia mentale (v.), per le gravi alterazioni che produce nella mente dell'individuo togliendole la facoltà di intendere rettamente e volere secondo motivi ragionevoli, priva in pieno l'infermo della responsabilità dei suoi atti e della validità del consenso. Nei gradi iniziali della malattia, il parziale disturbo delle facoltà mentali, a volte non facilmente determinabile da un esame non profondamente specializzato, può dare l'apparenza di una piena normalità di pensiero e di atti; anche in tal caso, però, non può ammettersi la completa responsabilità; questa va considerata particolarmente, al lume degli episodi successivi, nel giudizio storico degli atti dell'individuo, già più o meno lesa, in proporzione del grado in cui le facoltà erano lese e della rapidità e gravità con cui si giunse al completo squilibrio.

In rapporto alla terapia operata, può aversi nella s. arresto del processo e anche regressione, fino all'apparenza di una piena normalità; in un'alta percentuale di casi, però, la malattia riprende il suo corso, fino a raggiungere, nel susseguirsi delle tappe, la più completa disgregazione della personalità. Nei periodi di sosta e di miglioramento del male, il giudizio se si tratti di veri ritorni alla normalità con piena ripresa delle facoltà mentali (« lucidi intervallli ») o soltanto di periodi di « larvata quiete » e, corrispondentemente, la determinazione del grado di responsabilità morale e di validità di consenso dell'infermo, rappresentano quesiti spesso assai difficili e controversi, affidati all'opera dei periti. Vedi, a tale proposito, alcune decisioni della S. Rota:

(da F. v. S. Werke, I, Vienna 1846)
SCHLEGEL, FRIEDRICH von - Ritratto.

« Lucida intervalla non sunt confundenda cum " conspectu umbratae quietis "... neque cum plena et definitiva sanatione infirmi... Infirmi in lucidis intervallis actus humanos elicere et etiam matrimonium inire possunt » (*Decisiones Rotales 1930*, pp. 133-34); come pure CIC, can. 754 sul Battesimo degli « amentes et furiosi ».

BIBL.: J. H. Vander Veldt-R. P. Odenwald, *Psychiatry and Catholicism*, Nuova York 1952; v. bibl. a IMPUTABILITÀ; RESPONSABILITÀ e alle varie PSICOSI. Giuseppe de Ninno

SCHLATTER, ADOLF. - Teologo protestante, fra i più influenti nei tempi recenti, tipico per la maniera di conciliare il criticismo con la fede, n. il 16 ag. 1852 a S. Gallo (Svizzera), m. a Tubinga il 19 maggio 1938.

Influì sulla sua educazione il padre pietista, ministro della setta battista, e la madre rimasta nella Chiesa riformata svizzera, nella quale fu battezzato. Studiò nelle Università di Basilea e Tubinga e adottò una teologia «realistica» che si attiene al messaggio centrale del Nuovo Testamento e giudica tutto secondo l'amore verso Gesù. Parroco a Zurigo e a Kesswil-Uttwil, sul lago di Costanza, fra colleghi di stampo liberale e razionalistico. Per opera del pietismo bernese, diventato influente nella Dieta del cantone, fu chiamato (1880) all'Università di Berna come libero docente di Nuovo Testamento e scrisse allora il suo primo libro, sul *Concetto di Fede*, fondamentale per la sua teologia del tutto originale. Fu quindi (1888) nominato ordinario di teologia sistematica a Greifswald, allora roccaforte della teologia credente e pietista in Germania. Nella cittadina studentesca della Pomerania aderì ad un patriottismo tedesco un po' spinto. Quando Guglielmo II, per affrontare la crisi determinatasi dopo che A. Harnack aveva scatenato la controversia sul Simbolo apostolico, fondò (1893) una cattedra di teologia credente nell'Università di Berlino, S. accettò la cattedra delicata, che stava al centro delle contestazioni della politica religiosa di allora. Riuscì a stringere relazioni di sincera collaborazione col « grande padrone » Harnack (v.). Nel 1897 accettò a Tubinga la cattedra neotestamentaria con diritto di tenere lezioni anche di dogmatica e etica : vi svolse un'immensa attività letteraria, che in punto importante, l'esegesi della *Lettera ai Romani*, fu in aperto contrasto con Lutero.

Nella dottrina sulla Rivelazione si scostò dal « cristomonismo » neokantiano e ritschliano, parlando del divino nella natura capace di attestarci Iddio. Ma in ciò in contrasto con K. Barth, S. volle seguire il sentiero stretto tra quel cristomonismo e la teologia naturale, gettando via il grecismo dalla teologia. Perciò approfondì lo studio delle cose giudaiche e rivendicò l'autonomia dei concetti biblici rispetto a quelli greci. Di tali idee è colorato anche il suo concetto del cristiano, che esclude che nella Chiesa, oltre l'unità della fede, si esiga una conformità di dottrina come ammette il sistema della Chiesa « greco-romana ». Già nel titolo dell'importante collana *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, che fondò nel 1897, da lui spiegato più volte, il « christliche » ha il significato già esposto : la collana è aperta a tutti gli orientamenti di teologia esclusi solo quelli che con l'intellettualismo soffocherebbero la fede in Gesù; lo Spirito Santo spira in tutte le altre correnti, che devono progredire sempre più. Con questa presa di posizione S. ha causato, almeno indirettamente e in parte, l'ecumenismo (v.) oggi molto diffuso tra i protestanti.

Oltre le numerose monografie edite nei *Beiträge*, pubblicò tra l'altro : *Der Glaube im Neuen Test.* (Leida 1885; Stoccarda 1896; 1905; 1927); una collana *Das N. Test. ausgelegt für Bibelleser* (Stoccarda 1887-1910) riassunta in *Erläuterungen zum N. T.* (3 voll., ivi 1908-10;); *Einleitung in die Bibel* (ivi 1889, 5ª ed., 1933); *Gesch. Israels von Alexander bis Hadrian* (ivi 1901. 1906, 1923); *Theologie des N. T.* (2 voll., ivi 1909); rimaneggiamento in : I. *Die Gesch. des Christus* (ivi 1920, 1923) e II. *Die Theologie der Apostel* (ivi 1922); *Die philosoph. Arbeit seit Cartesius* (Gütersloh 1906, 1910); *Das christliche Dogma* (Stoccarda 1911, 1923); *Die christliche Ethik* (ivi 1914, 1924, 1929), *Hülfe in Bibelnot* (2 voll., Essen 1926-27, 2ª ed., I vol. 1928); notevoli commenti ai 4 Vangeli (Stoccarda 1929; 1935), a Giacomo (ivi 1932), epistole ai Corinti (ivi 1934), ai Romani (ivi 1935), a Timoteo e Tito (ivi 1936), 1ª di Pietro (ivi 1937). Oltre queste grandi opere, cf. le altre in R. Brezger, *Das Schrifttum A. Schlatters* (Gütersloh 1938; *Beiträge*, 40, 2).

BIBL.: autobiografie : *Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christl. Theol.* (Gütersloh 1920) (=*Beiträge* 25, 1); *Erlebtes* (Berlino 1924, 1925, 1929); in E. Stange (ed., *Die Religionswissensch. der Gegenwart in Selbstdarstellungen*), Lipsia 1925, pp. 145-71; *Rückblick auf seine Lebensarbeit hrg. von Th. Schlatter*, Gütersloh 1952; inoltre Brezger, cit., nn. 59, 77. 247. 248. 359. 396. 400. 403. – Studi : P. Althaus-G. Kittel-H. Strathmann-W. Lütgert, in memoria (*Beiträge*, 40, 1), Gütersloh 1938; G. Kittel e altri, *Gedächtnisheft der Deutschen Theol.*, Stoccarda 1938; H. Kittel, *A. S.*, in *Theolog. Literaturzeitung*, 73 (1948), col. 221 sg.; *Aus A. S. Berner Zeit*, Berna 1952.
Pietro Nober

SCHLEGEL, AUGUST WILHELM VON. - Critico, filologo e poeta tedesco, n. ad Hannover il 5 nov. 1767, m. a Bonn il 12 maggio 1845.

Studiò prima teologia, a Gottinga, che lasciò presto per la letteratura. Dal 1795 a Jena (ove fu professore nel 1798) collaborò alle *Horen* e al *Musenalmanach* di Schiller con le prime traduzioni poetiche e alcuni saggi sul rapporto tra forma e contenuto nella poesia (*Briefe über Poesie, Silbenmass u. Sprache*); poi fondò con il fratello Friedrich la rivista *Athenaeum* (Berlino 1798-1800) ove condusse una critica demolitrice contro la letteratura francesizzante di moda. Nel 1801 tenne a Berlino le *Vorlesungen über schöne Literatur u. Kunst* – polemica contro l'illuminismo e rivalutazione della poesia medievale – attirando intorno a sé un gruppo di giovani poeti romantici. Un vero talento rivelò nel tradurre opere poetiche : 17 drammi shakespeariani (1797-1810), 5 drammi di Calderón (*Spanisches Theater*, 1803-1809), altra poesia romanza (*Blumensträusse italienischer, spanischer u. portugiesischer Poesie*, Berlino 1904) e, parzialmente, Dante. Dopo il 1804 viaggiò con M.me de Staël attraverso l'Europa, rivolgendo il suo interesse anche alle arti figurative (onde più tardi le *Vorlesungen*

über Theorie u. Geschichte der bildenden Künste, Berlino 1827), e soggiornò con lei nella famosa villa di Coppet centro della nuova cultura europea. Al tentativo della Staël di far conoscere ai Francesi la nuova fase della vita dello spirito tedesco partecipò combattendo contro l'invasione del classicismo francese (*Comparaison entre la Phèdre de Racine et celle d'Euripide*, 1807). A Vienna nel 1808 tenne quelle *Vorlesungen über dramatische Kunst u. Literatur* (Heidelberg 1808-11), in cui codificò il concetto di « arte romantica » (arte della nostalgia, anelito a Dio, al mistero dell'Universo; unione di vita e morte, di sensualità e spiritualità) e cioè l'arte di Shakespeare e degli Spagnoli, e lo contrappose a quello di « arte classica » (arte del possesso e della gioia serena, armonica legislazione del mondo, partecipe dell'autonoma perfezione della natura), l'arte dei Greci, Romani, Francesi, Italiani; tale divisione aprì la via alle contese letterarie del primo '800. Dopo il 1818 fu all'Università di Bonn e, primo professore di sanscrito in Germania, introdusse, con la rivista *Indische Bibliothek* (1823-30) e con l'edizione e la pubblicazione di opere indiane, lo studio scientifico di questa letteratura. In *Berichtigung einiger Missdeutungen* (1827) espose la sua avversione al cattolicesimo. I suoi ultimi scritti, specialmente il *Musenalmanach* del Wendt (1832), sono satire violente contro antichi compagni romantici, Schiller, Goethe e il proprio fratello Friedrich. Mediocre la sua produzione poetica (*Gedichte*, 1800; *Poetische Werke*, 1811; il dramma *Jon* [1803], su modelli di Euripide). Spirito più imitatore che creatore, ma che sapeva penetrare nell'intimo di altri poeti, ha dato preziosi contributi critici e additato nuove vie nel campo dell'estetica. Troppo lontano però ha spinto l'opposizione contro il sec. XVIII, perdendo di vista la natura per aderire al concetto fichtiano dell'opera d'arte quale esclusiva emanazione dell'Io soggettivo.

BIBL.: ed.: l'unica intera è quella vecchia di Ed. Böcking (12 voll., Lipsia 1846-47). Studi: O. Wassermeier, *Die Kunstlehre A. W. S.'s und ihr Verhältnis zu Kants und Schillers Aesthetik*, ivi 1923; Comtesse J. de Pange, *A. G. S. et Mme de Staël d'après des documents inédits*, Parigi 1938; B. v. Brentano, *A. W. S.*, Stoccarda 1943. Alba Cori

SCHLEGEL, FRIEDRICH von. - Filosofo, n. ad Hannover il 10 marzo 1772, m. a Dresda il 12 genn. 1829. Studiò filosofia nelle Università di Lipsia e di Gottinga; fu cultore di lingue antiche (sanscrito, persiano), appassionato lettore di classici greci e delle opere del Winckelmann. Dopo aver trascorso alcuni anni a Dresda (1794), a Jena (1796) e a Berlino (1797), dal 1800-1806 insegnò filosofia a Jena ove divenne l'araldo del nuovo movimento romantico. Nel 1803 si recò a Parigi; quindi, tornato in Germania, fu, nel 1808, a Vienna, segretario alla Cancelleria imperiale.

Nel primo scritto con cui iniziò la sua attività scientifica *Über das Studium der griechischen Poesie* (1796), contrappone la poesia antica alla moderna; in seguito, sotto l'influsso della *Dottrina della scienza* di Fichte, scopre l'essenza della filosofia moderna nel divenire spirituale, e auspica l'avvento della poesia romantica che deve essere una poesia universale progressiva. Più tardi, per merito dello Schleiermacher, rivolse ogni suo interesse sul problema religioso (la sua conversione al cattolicesimo è del 1808 per opera di s. Clemente Hofbauer). Ingegno fertile ma disorganizzato, anima tormentata, sensibilissima alle variazioni dell'ambiente, lo S. ha espresso con molta efficacia i tre momenti dell'evoluzione romantica, l'estetico, il filosofico e il religioso, e ha dato nei singoli campi contributi che hanno giovato soprattutto alla chiarificazione e all'approfondimento dello spirito del romanticismo.

BIBL.: edizioni: *Sämmtliche Werke*, 10 voll., Vienna 1822-25; 2ª ed., 15 voll., ivi 1846. Da questa raccolta sono esclusi, tra altri numerosi scritti: *Prosaische Jugendschriften*, a cura di J. Minor, 2 voll., Vienna 1822; rist., ivi 1906; *A. Wilhelm u. F. Sch., in Auswahl*, a cura di O. Walzel nella *Deutsche National Literatur* di W. Kürschner, CXLIII, Stoccarda 1891-94; *Neue philos. Schriften*, a cura di J. Körner, Francoforte 1935; *Philosophische Vorlesungen*, a cura di C. H. Windischmann, Bonn 1836-37. Traduzioni: *Frammenti critici e scritti di estetica*, trad. di V. Santoli, Firenze 1936; *Storia della letteratura antica e moderna*, trad. di F. Ambrosoli, Milano 1928; *Filosofia dell'istoria*, trad. it. 2ª ed., Napoli 1858. Studi: J. Rouge, *F. S. (1791-97)*, Bordeaux 1904; C. Enders, *F. S.*, Lipsia 1913; R. Haym, *Die romantische Schule*, 3ª ed., Berlino 1914; J. Korner, *Romantiker und Klassiker*, ivi 1924; B. Magnino, *Il pensiero di F. S.*, Torino 1929; H. Kalthoff, *Glauben u. Wissen bei F. S.*, Bonn 1939; J.-J. Anstett, *La pensée religieuse di F. S.*, Parigi 1942. Altre indicaz. in G. A. De Brie, *Bibl. philos., 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, pp. 445-46. Bianca Magnino

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH ERNST DANIEL. - È il caposcuola della teologia romantica tedesca e il rappresentante più insigne della rottura della religiosità protestante con il razionalismo speculativo. N. il 21 nov. 1768 a Breslavia da un pastore e dalla figlia di un pastore, ebbe un'educazione famigliare profondamente religiosa a sfondo pietista, che continuò nel Collegio della « comunità dei fratelli » (*Brüdergemeinde*) a Niesky e poi nel Seminario di Barby dove provò i primi dubbi sulla Chiesa. Compì gli studi superiori a Halle, e quindi fu nominato predicatore prima a Landsberg (1794) e poi alla Charité a Berlino (1796) dove conobbe F. Schlegel e frequentò, presso Henriette Herz, la migliore società berlinese. Nel 1799 è predicatore a Potsdam e nel 1802 a Stolpe in Pomerania; nel 1804 incominciò la carriera universitaria come professore straordinario a Halle e nel 1810 fu chiamato alla cattedra di teologia della nuova Università di Berlino. S. ebbe molti dolori famigliari (separazione dalla moglie e perdita del figlio prediletto Natanaele, nel 1829) e dovette sostenere aspre lotte dottrinali (specialmente con Hegel, che trionfava nella Facoltà di filosofia). M. a Berlino il 12 febbr. 1834. Fu il fondatore e presidente fino alla morte dell'Accademia delle scienze di Berlino.

L'opera di S. è quanto mai vasta e abbraccia, oltre le prediche, tutto l'àmbito delle scienze filosofiche e teologiche. La sua traduzione di Platone (manca il *Timeo*) è ancora classica e lo studio sulla filosofia di Eraclito ha aperto la via alle moderne indagini sul misterioso filosofo. Il pensiero di S. è una sintesi fra la dottrina spinoziana dell'unica sostanza e l'immediatezza kantiana del « sentimento ». La conoscenza umana è condizionata dai sensi esterni e interni, dai quali l'intelletto elabora rispettivamente il suo intendere, l'uno « organico » e l'altro « intellettuale » in cui si contiene l'elemento *a priori*. Tempo e spazio sono le forme di esistenza delle cose; la molteplicità degli oggetti forma un'unità reale d'insieme ch'è un tutto inorganizzato. Questa è il mondo: l'unità della totalità del mondo è la divinità. Ogni parte del mondo sta in rapporto scambievole con tutte le altre, di attività e passività. Quello dell'attività è dato, nell'uomo, dal sentimento della libertà, quello della passività, dal sentimento della dipendenza, sul quale per S. si fonda tutta la religione. La sua teologia non è che lo sviluppo del « sentimento di dipendenza » (*Abhängigkeitsgefühl*) a traverso i problemi fondamentali del cristianesimo. Trasferendo l'ideale romantico nella riflessione teologica e filosofica, S. cerca la via diretta di accesso dell'umana coscienza nel « Tutto » dell'essere e nella verità della Rivelazione, ed egli la indica nella « mistica », nell'atteggiamento di pura passività del sentimento. Pietista per educazione e contemporaneo di Fichte, Schelling, Hegel, ridusse la religione al sentimento della relazione diretta dell'anima con la divinità, indipendentemente da ogni circostanza storica. Nelle *Reden über die Religion* (1799), che gli aprirono la carriera, egli dichiara: « Gli uomini fanno della loro religione una religione storica. Essi vedono Dio in Giudea e in Egitto, in Mosè e in Gesù, ma non attorno a sé. Noi abbiamo bisogno di una religione viva: di avere nei nostri cuori la fede che albergava nel cuore di Abramo e di Paolo. Ho bisogno non di una religione libresca, ma emanante da tutte le cose ». Questa

religione, senza dogmi e senza Chiesa, non è né un sapere né un fare, è sentimento, cioè la coscienza immediata della dipendenza del finito dall'infinito, dell'uomo da Dio, ed ha la sua sede nell'affettività (*Gemüth*). Nei *Monologe* del 1800 S. difese energicamente la libertà di coscienza. Nella più matura *Dialektik* il sentimento sembra assumere una funzione ancor più trascendentale: esso è il « portatore » (*Träger*) di tutte le altre funzioni, al di là quindi del conoscere e del sentire ordinari, in quanto è l'identità originaria di entrambi. Perciò il sentimento non è soggettivo ma attua l'autocoscienza sua individuale come universale: « è la forma universale dell'aver-se-stessi » (*Dialektik*, ed. integrale di R. Oldebracht, Lipsia 1942, § 215, p. 286 sgg.). La rivelazione non è una comunicazione straordinaria che venga dall'alto, ma consiste nel prender coscienza della propria vita intima e di una nuova intuizione che in essa nasce dall'Infinito. La religione più perfetta è il cristianesimo e Cristo è la personalità religiosa più alta, apparsa nella storia: nella sua anima si è dispiegata la divinità con piena chiarezza mostrando che ogni finito abbisogna di una comunicazione più alta per aderire a Dio. Inutile quindi discutere sulla storicità della vita di Cristo e dei suoi miracoli. La rivelazione continua sempre in ogni scoperta dello spirito umano, e la profezia non è che un'anticipazione che questo spirito fa dal suo sviluppo. L'opera principale: *Der christliche Glaube* (1823), svolge in modo sistematico il principio del « sentimento di dipendenza » mostrando come i vari dogmi sono la « modificazione » (*Modification*) di quel sentimento; quindi di ogni verità dogmatica circa gli attributi di Dio, la Trinità, l'Incarnazione, la Redenzione, il peccato e la Grazia ecc., il contenuto valido per la coscienza cristiana è determinato da ciò che il « sentimento di dipendenza » esprime nella coscienza dei singoli in un dato momento (*Der christliche Glaube*, parte 1ª, cap. 2, 30). Questo sentimento dunque tiene il posto dei miracoli, delle profezie, del magistero ufficiale e delle prove di qualsiasi genere: esso è l'unico interprete della « sola fides », ch'è qui intesa come il sentimento che nasce dall'incontro dell'autocoscienza della libertà di fronte alla natura e alla storia (*op. cit.*, § 32). Questi principi furono ripresi dal modernismo (v.) e dai fautori della « teologia del sentimento » (*Gefühlstheologie*): esso ha ispirato lo sviluppo dei moderni indirizzi della filosofia della religione e della storia delle religioni i quali esauriscono l'essenza della religione nella « esperienza religiosa » (R. Otto, A. Ritschl, W. Herrmann, G. Wobbermin). Critici radicali di S. sono stati Hegel, B. Baur, Strauss, Feuerbach e tutta la sinistra hegeliana.

BIBL.: opere: ed. completa in 3 parti (teologia 13 voll.; prediche 10 voll.; filosofia 8 voll.), Berlino 1835-64; *Briefe*, 4 voll., 2ª ed., Berlino 1860. Studi: F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*, II, Parigi 1888, pp. 65-238; M. O. Stammer, *S.s. Aesthetizismus in Theorie u. Praxis während der Jahre 1796-1802*, Lipsia 1913; W. Dilthey, *Leben S.s*, Berlino 1870; 2ª ed., Berlino-Lipsia 1920; P. Schutz, *Das künstler. Element in der Metaphysik S.s.*, Brema 1914; I. Wendland, *Die religiöse Entwicklung S.s*, Tubinga 1915; Th. Siegfried, *Des romant. Prinzip in S.s Reden über die Religion*, Berlino 1916; R. Haym, *Die romant. Schule. Ein Beitrag zur Gesch. des deutsch. Geistes*, 4ª ed., Berlino 1920, cap. 3, p. 447 sgg.; F. Neubauer, *Die Begriffe der Individualität u. Gemeinschaft im Denken des jungen S.*, Stoccarda-Gotha 1923; E. Brunner, *Die Mystik u. das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung u. christl. Glauben, dargestellt an der Theologie S.s.*, Tubinga 1924; L. Stamer, *Das Übernatürliche bei S.*, Würzburg 1925; W. Schultz, *Die Grundprinzipien der Religionsphilos. Hegels u. der Theologie S.s, ein Vergleich*, Berlino 1937; I. J. Rouge, *Discours sur la religion. Traduction, introduction et notes*, Parigi 1944; F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelatter u. Neuzeit*, Tubinga 1947, pp. 226-30 e 337 sgg. (bibl.); K. Barth, *Die protestantische Theol. im 19. Jahrh.*, Zurigo 1947, pp. 370-424; F. Flückinger, *Philosophie u. Theologie bei S.*, ivi 1947 con bibl. completa (pp. 186-90); W. Ziegenfuss-G. Jung, s. v. in *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 456-62 (con bibl.); H. Schlotermann, *Vom göttlichen Urgrund*, Amburgo 1950, pp. 121-51.

Cornelio Fabro

SCHLESWIG-HOLSTEIN. - Già ducato, ceduto dall'imperatore Corrado II alla Danimarca nel 1035 e retto col titolo di Duchi da membri della casa reale danese; passato in eredità nel 1386 ai Conti di Holstein-Schauenburg; ritornato, dopo la loro estinzione, alla Danimarca nel 1459; diventato provincia della Prussia nel 1867.

I primi missionari furono s. Willibrordo e Atrebano, morto martire nel 780 nella ribellione dei Sassoni. Sotto Lodovico il Pio, Ebbo, arcivescovo di Reims, e s. Ansgario, compagno del re Araldo di Danimarca, convertito nell'826 al cristianesimo, tentarono un'altra volta la missione. Per le incursioni dei Normanni e dei Venedi tutto fu di nuovo distrutto.

Sotto Enrico I la Marca sull'Eider fu nuovamente costituita iniziandosi così una nuova epoca missionaria. L'arcivescovo di Brema Adaldag fondò nel 948 la diocesi di S. e quelle di Ripe e Aarhus in Danimarca. Sotto il figlio di Araldo, Sven Barba Forcuta, vichingo, tornato nel 985, la diocesi di Aarhus fu soppressa ed i vescovi di Ripe e di S. furono espulsi. Negli ultimi anni di sua vita Sven Barba Forcuta si fece cristiano. Suo figlio Canuto il Grande propagò il cristianesimo nell'intero suo regno (Danimarca, Inghilterra, Norvegia). Diventato Canuto anche margravio di S., lo S.-H., fino allora parte della provincia ecclesiastica di Brema-Amburgo, passò alla provincia danese di Lund, eretta nel 1104, alla quale rimase unita fino alla soppressione per mezzo di Cristiano III di Daminarca. L'ultimo vescovo cattolico di S., Godescalco von Ahlefeld (1527-41), non riuscì a vincere la politica dei re di Danimarca, inclini alla riforma. Cristiano III proclamò nel 1536 il luteranismo religione di Stato e proibì la pratica della religione cattolica. Morto Godescalco, Tileman von Hussen divenne primo vescovo luterano di S. Nel 1542 il regolamento ecclesiastico di S.-H., eguale a quello danese del 1537, fu proclamato legge fondamentale dello Stato. Soltanto agli inizi del sec. XVII riuscirono a formarsi alcune comunità cattoliche. Dal 12 nov. 1669 il territorio appartenne al vicariato apostolico nuovamente eretto delle Missioni nordiche. Il 29 luglio 1868 fu eretta la prefettura apostolica di S.-H. e sottoposta al vescovo di Osnabrück come provicario. Dopo il Concordato con la Prussia del 14 giugno 1929 la prefettura apostolica di S.-H. con la cost. *Pastoralis Officii Nostri* del 13 ag. 1930 fu incorporata alla diocesi di Osnabrück.

BIBL.: Joh. Metzler, *Die apostolischen Vikariate des Nordens. Ihre Entstehung, Entwicklung und ihre Verwalter*, Paderborn 1919, pp. 273-84.

Nicola Kowalsky

SCHLITPACHER, JOHANN (GIOVANNI di WEILHEIM). - Riformatore monastico e umanista benedettino, n. nel 1403 a Schongau (Svevia), m. in una pestilenza il 24 ott. 1482 a Melk. Fu educato a Schlitbach presso Weilheim (donde l'altro suo nome); « magister artium » a Vienna e a Melk; priore nei monasteri della Germania meridionale dove si adoperò per introdurre le riforme del Concilio di Basilea.

Sotto il cardinal legato Nicola Cusano fu visitatore e predicatore dell'indulgenza giubilare nella provincia ecclesiastica di Salisburgo dal 3 febbr. 1451 al 19 nov. 1452. Lavorò dal 1457 per unire l'osservanza di Melk con quelle di Kastl e Bursfeld. Dal 1468 al 1472 fu priore nei monasteri di Austria e di Baviera; nelle conferenze per l'unione (1471-72) rappresentò i monasteri austriaci, ma la sua attività fu senza risultato. Fece entrare pienamente nell'ambiente della riforma di Melk sia l'umanesimo monastico italiano, introdotto da Pietro di Rosenheim, sia le direttive scientifiche di Vienna. Come riformatore, scrittore e umanista, S. sta tra Pietro di Rosenheim e Bernardo di Waging (1400-72), che furono i principali rappresentanti del movimento riformistico di Melk e dell'umanesimo monastico sud-germanico.

Si conservano di S. numerosi inediti nella Staatsbi-

bliothek di Monaco e nel monastero di Melk : scritti sulla riforma, lettere, poemetti mnemonici (*Gemma bibliae seu memoriale minus bibliae*, 1447).

Bibl.: J. Zibermayr, *S.s. Aufzeichnungen als Visitator der Ben. Klöster*, in *Mitt. Inst. Öst. Gesch.*, 1909, p. 268 sgg.; id., *Die Legation des Kard. Nik. Cusanus*, in *Reformat. Stud. u. Texte*, di Jos. Greving, XXIX (1914), pp. 49-57; R. Newald, *Beiträge zur Geschichte des Humanismus in Oberösterreich*, Linz 1926, pp. 162-71; F. Thoma, *Petrus v. Rosenheim u. die Melker Ben. Reformbewegung*, in *Stud. Mitteil. O.S.B.*, Monaco 1927, pp. 94-222. Francesco Thoma

SCHLÖGL, Nivard. - Al secolo Johannes; esegeta di grandi doti e di grandi difetti, n. il 4 giugno 1864 in Gaaden (presso Mödling, bassa Austria), m. a Vienna nel 1939. Entrato nell'Ordine cistercense nel 1884, professore di Vecchio Testamento a Heiligenkreuz dal 1896, all'Università di Vienna dal 1908, fu trasferito alla Facoltà filosofica nel 1922-23.

L'antico *Sängerknabe* (ragazzo corista) di Heiligenkreuz (dal 1876, a 12 anni), poeta anch'egli (*Das Waldtalkloster*, Paderborn 1897), ebbe spiccata preferenza per i passi poetici della Bibbia e il loro metro. Tradusse opere nel suo bello ed espressivo tedesco (ad es., *Geist des hl. Bernard*, ivi 1898). Alla metrica ebraica dedicò parecchi studi, il migliore dei quali è il primo (*De re metrica Hebraeorum veterum*, Vienna 1899). Difese l'opinione del suo collega di Vienna Hubert Grimme, che ammetteva un ritmo non solo dei pensieri (parallelismo), ma anche delle parole. Tra i diversi sistemi da lui passati in rassegna, propose una sentenza conciliante basata principalmente sugli accenti, ma in seconda linea tenne conto delle quantità delle sillabe. Sulle orme di tale sistema, con idee di critica letteraria spesso troppo conservative e spesso troppo audaci, si mise a ricostruire i testi originali della Bibbia, ad es., 29,12-49,16 del Siracide ebraico appena ritrovati nella *gĕnîzāh* del Cairo (Vienna 1901), il *Cantico dei Cantici* (ivi 1902), i *Salmi* (Graz 1911 : ebr. e tedesco). Secondo i suoi criteri erano anche composizioni ritmiche e metriche o addirittura poesia, nel testo originale, *Samuele* (Vienna 1904), *Re* e *Paralipomeni* (ivi 1911). Sostenne infine l'opinione che tutti i libri del Vecchio Testamento sarebbero stati scritti, nella loro forma originale, con ritmo e metro, e si accinse a preparare un tale versione per il popolo tedesco; videro la luce solo i *Salmi* e *Isaia* (ivi 1915), e *Giobbe* (ivi 1916). Applicò le sue teorie metriche perfino al Nuovo Testamento (in gran parte versione dall'ebraico, non aramaico, secondo S.), pubblicando *Schriften des Neuen Bundes* (ivi 1920), cui aggiunse *Schriften des Alten Bundes* (ivi 1922; 2 voll., il 2° senza *imprimatur*), in un tedesco eccellente e poetico, ma con arbitrarietà incredibili quanto al testo e al vocabolario. Questi scritti furono respinti unanimamente dall'esegesi cattolica tedesca (fatto trascurato dal recensore in *Revue biblique*, 30 [1921], pp. 466-69). La versione integrale della Bibbia è stata messa all'Indice nel 1922 (AAS, 14 [1922], pp. 41, 349). Ma neanche quel colpo disarmò la sua operosità immensa, che si esplicò in articoli e recensioni in riviste ed enciclopedie e, specialmente, nella composizione di un commento di tutta la Bibbia, che consta di 20 grossi volumi manoscritti, secondo questi criteri : ricostruzione del testo secondo le sue teorie metriche, versione integrale latina e tedesca, note filologiche e di altro genere per il grande pubblico; l'opera, naturalmente, non fu data alla stampa. Inoltre tradusse qualche libro talmudico in tedesco (Vienna 1922), sempre secondo i suoi criteri personali.

Una valutazione giusta di S. e del suo operato è difficile. Era un esegeta di tipo premodernista, formato al tempo in cui non operava ancora la Commissione biblica (v.) con l'influsso salutare dei suoi decreti. Inoltre si formò prima che gli scavi sistematici avessero rivoluzionate le conoscenze sull'Oriente antico. È un prodotto tipico della sua generazione; molti di quelli che vi appartennero, nonostante che finissero con l'essere messi all'Indice, diedero tuttavia forti impulsi al rinnovamento dell'esegesi cattolica. Fu un religioso esemplare; maestro dei novizi cistercensi dal 1890 al 1907, dedito più tardi alla cura pastorale degli studenti a Vienna, era pieno di carità verso il prossimo, pronto ad ogni sacrificio.

Bibl.: S. Grill, *Universitätsprof. Dr. P. N. J. S. 1864-1939. Eine kurze Würdigung*, 2ª ed., Heiligenkreuz 1949 (già prima in *Cist. Chronik* del 1940). Pietro Nober

SCHMALZGRUEBER, Franz. - Canonista, n. a Griesbach (Alta Baviera) il 9 ott. 1663, m. a Dillingen il 7 nov. 1735.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1679, insegnò filosofia e teologia morale all'Università di Innsbruck e diritto canonico in quelle di Ingolstadt e Dillingen (1702, 1705-24). Fu in Roma censore per la stampa del suo Ordine (1724-26). Ripresa la cattedra a Dillingen nel 1727, morì otto anni dopo, rettore magnifico di quella Università.

Ebbe grande autorità, come canonista, nella scuola, presso le Curie e perfino nel campo protestante. Come autore, è annoverato tra i grandi classici del secondo rinascimento (*schola culta*) della scienza del diritto canonico nell'epoca postridentina. Il suo celebre trattato, *Ius ecclesiasticum universum seu lucubrationes canonicae in quinque libros Decretalium* (7 voll., Ingolstadt 1719) raccoglie il materiale trattato nelle dispute annuali universitarie, già in precedenza parzialmente pubblicate in una serie di trattati distinti secondo i cinque libri delle Decretali; ne è stato fatto un compendio : *Succincta sacrorum canonum seu compendium iuris ecclesiastici* (3 voll., Augusta 1747) ad opera di un suo allievo. Benché il trattato, tuttora molto in uso, riveli una larga dipendenza dai commentaristi precedenti, specialmente dal Reiffenstuel, l'autore vi eccelle per indubbi meriti personali, in modo particolare per chiarezza e facilità di esposizione, vastità di sintesi, sodezza e completezza di dottrina, abbondanza di testi legali e di soluzioni giurisprudenziali.

Scrisse inoltre : *Consilia, seu responsa iuris* (2 voll., Ingolstadt 1722). Altri trattati minori, come *Sponsalia et matrimonium* (ivi 1713), *Crimen fori ecclesiastici* (ivi 1713), *Clerus secularis et regularis*, ecc. sono lavori parziali rifusi poi nel trattato principale.

Bibl.: Sommervogel, VII, col. 795 sgg.: I. F. von Schulte, *Gesch. der Quellen und Lit. des kanon. Rechts*, III, Stoccarda 1880, p. 160 sg.; Hurter, IV, col. 1278-79; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, IV, II, Monaco-Ratisbona 1928, p. 120; E. H. Fischer, *Auf den Spuren eines grossen dillinger Kirchenrechtslehrers und Universitäts-Kanzlers*, in *Dillingen u. Schwaben, Festschr. der Univ. Dillingen an der Donau*, Dilinga 1949, pp. 50-65. Zaccaria di San Mauro

SCHMALZL, Maximilian. - Pittore, fratello laico dei Redentoristi, n. a Falkenstein (Baviera), il 7 luglio 1850, m. nel convento di Gars (Baviera) il 7 genn. 1930.

Decimo figlio di una famiglia numerosa, apprese l'arte di pittore e scultore prima a Ratisbona, poi a Monaco, ove frequentò anche l'Istituto superiore delle arti applicate. Il 20 maggio 1872 vestì l'abito dei Redentoristi a Gars, professandovi il 20 luglio 1878 e dedicandosi prevalentemente all'arte. Dal p. G. Schober, redattore liturgico della casa Pustet di Ratisbona, venne condotto alla decorazione dei libri liturgici, la sua massima gloria. Miniò un messale per Pio IX (1877), disegnò l'alfabeto dei fiori per i messali Pustet e un numero stragrande di incisioni per i libri liturgici della detta casa che piacquero tanto al b. Pio X, che affidò allo S. la decorazione dei libri liturgici vaticani. Lo S. preparò gli schizzi per il graduale nel 1904-1906, per l'antifonale nel 1908-12 e quelli per il pontificale che poi non fu stampato (conservati nella Biblioteca Vaticana). Affrescò anche varie chiese e disegnò i cartoni per la decorazione di altre, per non dire dei lavori minori quasi innumerevoli. Come religioso fu esemplare e virtuoso. Dal 1924, per l'età avanzata e la malferma salute dovette rinunziare alla diletta arte. La sua produzione artistica riscosse grande ammirazione per più di mezzo secolo, soprattutto per lo spirito di profonda religiosità che la pervade.

Bibl.: L. Eckl, *Bruder Max*, Ratisbona 1930.
Giuseppe Löw

(da L. Eckl, Bruder Max, Ratisbona 1930, p. 114)

SCHMALZL, MAXIMILIAN - S.ma Trinità. Incisione per illustrarne la festa.

SCHMID, ALOIS von. - Filosofo e teologo, n. il 22 dic. 1825 a Zaumberg bei Immenstadt (Baviera), m. il 16 marzo 1910 a Monaco. Compiuti gli studi ad Augusta e a Monaco, fu ordinato sacerdote nel 1849.

Insegnò nel Ginnasio di Zweibrücken (1850-52), donde passò professore di filosofia a Dillingen (1853-66), poi per 37 anni tenne (fino al 1903) la cattedra di dogmatica e apologetica all'Università di Monaco. Nelle sue numerose pubblicazioni tentò un accostamento tra la filosofia tradizionale scolastica e il pensiero moderno, particolarmente di Kant, di cui intese correggere il soggettivismo, senza porre sempre una netta distinzione tra il naturale e il soprannaturale. Accusato pertanto di razionalismo, si difese energicamente dagli attacchi di Schäzler (v.) e Glossner. Scrisse: *Bisthumssynode* (2 voll., s. l. 1850-51); *Entwickelungsgesch. der Hegelschen Logik* (Ratisbona 1858); *Thomistische u. Scotist. Gewissheitslehre* (Dillingen 1859); *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus* (1862); *Wissenschaft u. Auctorität* (1868); *Untersuchungen über den letzen Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens* (1879); *Gefühl u. Gefühlsvermögen* (1884); *Erkenntnisslehre* (2 voll., Friburgo in Br. 1890); *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie* (1900).

BIBL.: T. Pesch, *Dr. A. S. über die Erkenntnisslehre*, in *Phil. Jahrb.*, 7 (1895), pp. 306-16, 395-407; C. Schreiber, *A. von S., ibid.*, 24 (1911), pp. 104-12; A. Schmid, *Geheimrat Dr. Alois Ritter von S.*, Ratisbona 1911; H. Lange, *A. von S. und die vatikanische Lehre von Glaubensabfall*, in *Scholastik*, 2 (1927), pp. 342-79. Vito Zollini

SCHMID, CHRISTOPH von. - Pedagogista, n. il 15 ag. 1768 a Dinkelsbühl, m. il 3 sett. 1854 ad Augusta. Allievo prediletto di Sailer a Dillingen, fu ordinato sacerdote nel 1791.

Si occupò dell'ordinamento scolastico in Baviera; fu ispettore scolastico del distretto di Mindel e dispiegò una grande attività in quel campo. Il suo merito principale è costituito dal fatto che per primo applicò praticamente le idee pedagogiche del Sailer (v.) nella sua vasta e continua attività di scrittore di favole e di racconti, tendenti ad un'educazione cattolica della gioventù.

I suoi racconti, a cominciare dai primi, redatti in forma epistolare e pubblicati nel 1806 sotto il titolo *Das Glück der guten Erziehung*, fino ai *Erzählungen für Kinder und Kinderfreunde* (Landshut 1823-29, in 4 voll.), non solo raccolsero e godono tuttora grande successo in Germania, ma furono tradotti in quasi tutte le lingue europee ed in molte extraeuropee (p. es., arabo, giapponese, cinese). S. stesso ne curò dal 1840 un'edizione completa in 24 voll. Accanto a questa attività di scrittore per la gioventù S. volle liberare l'insegnamento della storia sacra da tutte le astrazioni che ne rendevano oltremodo difficile la comprensione alle menti semplici dei fanciulli: nel 1801 pubblicò pertanto una storia biblica adatta ad essi, *Biblische Geschichte*. Assai apprezzati furono anche i libri di testo che compose per le scuole bavaresi e pubblicò intorno al 1840.

BIBL.: Ch. v. S., *Erinnerungen aus meinem Leben*, 4 voll., Augusta 1853-57; E. Dreesen, *Das Verhältnis Chr. v. S. zu J. M. Sailer in pädagogischer Hinsicht*, Bonn 1926; J. Sellmair, s. v. in LThK, IX, coll. 283-85; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, trad. it., Brescia 1944, p. 53-54. Silvio Furlani

SCHMID, FRANZ. - Teologo, n. a Trento nel 1841, m. a Bressanone nel 1922.

Alunno del Collegio Germanico, fu direttore spirituale del Seminario maggiore di Bressanone (1879), dove insegnò per 26 anni teologia dogmatica (1882-1908). Rettore del Seminario dal 1908, nel 1916 vicario generale e preposto della Cattedrale. Appassionato studioso di s. Agostino e di s. Tommaso, svolse una notevole attività scientifica (1918-21).

Opere principali: *De inspirationis bibliorum vi et ratione* (Bressanone 1885); *Quaestiones selectae ex theologia dogmatica* (Paderborn 1891); *Christus als Prophet und Wundertäter* (Bressanone 1892); *Die Wirksamkeit des Bittgebetes* (ivi 1895); *Die Sakramentalien der Kath. Kirche* (ivi 1896); *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit* (ivi 1899); *Der Unsterblichkeits-und Auferstehungsglaube in der Bibel* (ivi 1902); *Das Fegfeuer nach kath. Lehre* (ivi 1904); *Die Seelenläuterung im Jenseits* (ivi 1907). Giovanni Baur

SCHMIDLIN, JOSEPH. - Missionologo, n. a Kleinlandau (Alsazia) il 29 marzo 1876, m. nel campo di concentramento di Schirmeck nel 1943. Sacerdote nel 1899, dal 1914 al 1937 professore ordinario di storia ecclesiastica e di scienza missionaria all'Università di Münster in V.

Sotto l'impulso del p. R. Streit (v.) O.M.I. e del p. Friedrich Schwager S.V.D. entrò nel campo della scienza missionaria. Fu direttore della *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, con una breve intermittenza, dal 1911 al 1937. Scrisse: *Einführung in die Missionswissenschaft* (2ª ed., Münster 1925), *Katholische Missionslehre im Grundriss* (2ª ed., ivi 1923), *Katholische Missionsgeschichte* (Steyl 1925), tradotta in italiano dal p. G. B. Tragella (3 voll., Milano 1927-30), e *Das gegenwärtige Heidenapostolat im Fernen Osten* (2 voll., Münster 1928). Fu anche attivo direttore della Commissione scientifica dell'Istituto internazionale per ricerche scientifico-missionarie. Con l'aiuto dell'Istituto fu possibile pubblicare i volumi della *Bibliotheca Missionum* del p. R. Streit, le collezioni *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte* (14 voll.) e *Missionswissenschaftliche Studien* (7 voll.); sussidiare alcuni viaggi d'investigazione e organizzare i congressi missionari accademici fino al 1932. Può essere considerato un confondatore della scienza missionaria. Gli si deve pure la *Papstgeschichte der neuesten Zeit* (4 voll., Monaco 1933-39, vers. franc. del I volume in due tomi di L. Marchal rivèduta da L. Cristiani, Lione 1938-40) che va da Pio VII a Pio XI e vuol essere la continuazione della *Storia dei Papi* del Pastor.

BIBL.: autobiografia in *Die Theologie in Selbstdarstellungen*, Lipsia 1926; J. Beckmann, *Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswiss.*, in *Neue Zeitschr. für Missionswissensch.*, 1 (1945), pp. 4-6; Th. Ohm, *J. S.*, in *Missionswissensch. und Religionswissensch.*, 3 (1947), pp. 3-11. Giovanni Rommerskirchen

SCHMIDT, ANTON MARIA. - Uomo politico e generale svizzero del Cantone di Uri, n. il 9 nov. 1792, m. nel 1880.

Dopo aver partecipato nel 1823, con il grado di capitano, alla campagna di Spagna nelle file francesi, fu «Landmann» e «Landeshauptmann» di Uri dal 1824 al 1838, assumendo durante la guerra del *Sonderbund* il comando di una brigata dei cantoni cattolici. Entrò quindi

al servizio della S. Sede e nel 1855 divenne colonnello del primo reggimento estero. Ebbe, così, modo di distinguersi sbaragliando il 21 giugno 1859 i novatori, che si erano impadroniti della città di Perugia (v.).

L'anno seguente, nel corso dell'invasione piemontese dello Stato Pontificio, fu alla testa della prima brigata con il grado di generale. L'essersi attardato fra il 10 ed il 13 sett. nel reprimere in quel di Città della Pieve l'opera di colonne di volontari provenienti dalla Toscana, lo tenne all'oscuro dello scoppio delle ostilità con i regi e della marcia su Perugia del corpo d'armata del gen. Fanti, impedendogli di riunirsi al grosso delle forze pontificie, che il gen. De La Moricière (v.) stava già concentrando sulla direttrice Spoleto-Foligno-Ancona. Rientrato rapidamente in Perugia al mattino del 14, la trovò già stretta da un grosso nerbo di regolari piemontesi e pervenne a stento, dopo aspri combattimenti per le strade, a chiudersi nella Rocca Paolina. La resistenza ivi opposta con meditata fermezza dallo S. al Fanti, malgrado la schiacciante sproporzione di mezzi e di uomini, per l'intera giornata, ebbe il non trascurabile effetto di permettere alle retroguardie del De La Moricière di varcare, senza ostacoli, a marce forzate l'Appennino. Trasferito prigioniero in Piemonte, lo S. fece quindi ritorno nella Svizzera con passaporto rilasciatogli da Cavour.

Bibl.: E. Wymann, *S.*, in *Dict. hist. et biogr. de la Suisse*, II, Neuchâtel 1932, p. 43. Per i fatti accennati cf. le ampie citazioni bibliografiche alle voci CASTELFIDARDO; DE LA MORICIÈRE; PERUGIA, ecc. Paolo Dalla Torre

SCHMITZ, Hermann Joseph. - Vescovo ausiliare di Colonia, canonista, promotore del movimento sociale, n. a Colonia il 16 maggio 1841, m. ivi il 21 ag. 1899. Ordinato sacerdote nel 1866, compiuti ulteriori studi di diritto canonico a Roma, fu dal 1868 viceparroco a Düsseldorf, dal 1886 arciprete a Krefeld e nel 1893 vescovo ausiliare di Colonia.

Oratore brillante, promosse sia dal pulpito sia nelle varie organizzazioni e conferenze dei cattolici le opere sociali e caritative. Tra i suoi scritti vengono lodati per la solidità scientifica specialmente i due volumi delle ricerche storico-canoniche sui penitenziali.

Opere principali: *Cola di Rienzo* (Friburgo in Br. 1879); *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* (Magonza 1883); *Gattin und Mutter in Heidentum, Judentum und Christentum*, sotto lo pseudonimo di *Fabrizius* (Bonn 1885); *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf 1898); poi collezioni delle sue prediche: *Die acht Seligkeiten des Christentums und die Versprechungen der Sozialdemokratie* (M. Gladbach 1891; 3ª ed., Colonia 1900); *Tobias, ein Vorbild für Katholiken der Gegenwart* (Magonza 1892; 3ª ed., ivi 1904); *Der Prophet Elias* (Colonia 1897; 2ª ed. 1898); *David, der Mann der Hoffnung auf Gott* (ivi 1899); dopo la sua morte fu edito da G. Hütten: *Gegen den Strom* (Einsiedeln 1901).

Bibl.: R. Fischer, *Weihbischof Dr. H. J. S.*, Bonn 1900; F. Lauchert, s. v. in *Allgemeine deutsche Biographie*, LIV, pp. 128-30. Jaroslav Škarvada

SCHMÖGER, Carl. - Scrittore redentorista, n. a Ehingen (Württemberg) il 24 febbr. 1819, m. a Gars il 14 ag. 1883. Sacerdote nel 1842, entrò tra i Redentoristi ad Altötting nel 1850, fu nel 1865-68 rettore della casa di Gars sull'Inn e nel 1868-83, durante il *Kulturkampf*, superiore della provincia della Germania superiore.

Allo S. si devono eccellenti traduzioni di alcune opere di s. Alfonso, s. Bonaventura e s. Brigida; è il biografo della celebre veggente di Dülmen, Anna Caterina Emmerick (v.) ed editore delle sue visioni. Ricevuti dall'abate benedettino Haneberg i manoscritti di Clemente Brentano (ora nella casa generalizia dei Redentoristi), il quale aveva soltanto pubblicato la *Passione* e la *Vita della Madonna*, S. pubblicò nel 1858-60 la vita pubblica di Gesù in 3 voll. e nel 1867-70, in 2 voll., la vita della Veggente con molte visioni, tradotta in italiano e in altre 4 lingue. Infine pubblicò la grande sintesi delle visioni bibliche: *Das arme Leben und bittere Leiden Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria nebst den Geheimnissen des Alten Bundes* (Ratisbona 1881) in un vol. di pp. 1210 in-4°, con belle illustrazioni del suo suddito, fratel Massimiliano Schmalzl (4ª ed. 1892, a cura di G. Wiggermann).

Bibl.: una breve vita anonima, Ratisbona 1883; G. Brandhuber, *Die Redemptoristen*, Bamberga 1932, v. indice; M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 386-87. Clemente Henze

SCHNEEMANN, Gerard. - Gesuita, scrittore, n. a Wesel (Basso Reno) il 12 febbr. 1829, m. a Kerkrade (Limburgo olandese) il 20 nov. 1885.

Compiuti gli studi nel Seminario di Münster in V., passò nel 1850, già suddiacono, a Roma, dove l'anno seguente entrò nella Compagnia di Gesù. Sacerdote nel 1856, dopo un breve tempo di ministero a Colonia, insegnò filosofia a Bonn e ad Aquisgrana, poi diritto e storia ecclesiastica ai suoi confratelli a Maria Laach. Confondatore del periodico *Stimmen aus Maria Laach*, ne fu anche direttore dal 1879, seguendone le varie sorti. Fu uno dei più strenui difensori dell'infallibilità pontificia e del *Sillabo*, odiato perciò dai liberali e dai « Vecchi cattolici ». Iniziò la sua attività letteraria, scrivendo contro le *Jesuitenfabeln* del Döllinger: *Studien über die Honoriusfrage* (Friburgo in Br. 1864) e una bella serie di articoli sul Concilio Vaticano. Il suo capolavoro al quale consacrò senza risparmio tutte le sue forze, fin dal 1869, è la cosiddetta *Collectio Lacensis*, o *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum* (7 voll., ivi 1870-90; l'ultimo pubblicato dal p. G. Th. Granderath) che va dal 1682 al Concilio Vaticano. Su questo già aveva pubblicato: *Sacr. oecumenici et generalis Concilii Vaticani canones et decreta* (ivi 1871). Intorno alla controversia della Grazia compose: *Die Entstehung und weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse* (fascicoli complementari di *Stimmen*, nn. 9, 13, 14, raccolti insieme e tradotti in latino dal p. G. Gietmann con il titolo: *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, initia, progressus*, ivi 1881), che suscitò naturalmente consensi e dissensi. E dissensi pure e accuse di falsario gli procurò la scoperta e la pubblicazione delle note di Paolo V sull'ultima seduta della Congregazione « de Auxiliis »: *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroversie* (ivi 1880); ma al manoscritto del fondo Borghese della Biblioteca Vaticana accenna il p. R. de Scoraille nella sua opera: *François Suarez*, I. Parigi 1912, p. 457 (cf. W. Hentrich, *Aufzeichnungen Paulus V. über die Schlusssitzung der « Congregatio de Auxiliis » eine Fälschung Schneemanns?*, in *Scholastik*, I [1926], pp. 263-67).

Bibl.: Sommervogel, VII, pp. 822-26; J. Fäh, *P. G. S.*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 30 (1886), pp. 167-89; J. de Blic, s. v. in DThC, XIV (1939), coll. 1513-16. Celestino Testore

SCHNEIDER, Emilie. - Della Congregazione delle Figlie della S. Croce, al secolo Giulia, n. ad Haaren (presso Aquisgrana) il 6 sett. 1820, m. a Düsseldorf il 21 marzo 1859.

Entrata nella Congregazione a Liegi nel 1845, fu eletta nel 1851 a prima maestra delle novizie nella casa di Aspel; indi nel 1852 superiora a Düsseldorf, dove, superando ardue difficoltà, trasformò per così dire la comunità. Fu favorita anche di grazie mistiche particolari, specialmente intorno alla devozione del S. Cuore di Gesù. Sono stati iniziati i processi ordinari nel 1934.

Bibl.: A. Väth, *Die ehrw. Mutter M. Th. Haze und ihre Stiftung*, 2ª ed., Düsseldorf 1921, p. 180 sgg.; K. Richstätter, *Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schw. E. S.*, Friburgo in Br. 1924. Celestino Testore

SCHNEIDER, Giovanni: v. AGRICOLA, GIOVANNI.

SCHNEIDER, Joseph. - Scrittore ascetico, n. il 5 sett. 1824 a Friesheim (Germania), m. a Roma il 7 genn. 1884.

Nel 1852 entrò nella Compagnia di Gesù e si dedicò al ministero pastorale a Colonia, Aquisgrana, Magonza e Ratisbona, distinguendosi come direttore di Congregazioni Mariane di uomini. Chiamato a Roma, tenne l'ufficio di consultore della S. Congregazione delle Indulgenze e dei Religiosi.

Tra le sue opere spirituali, le più note sono: *Manuale sacerdotum* (1862, 16ª ed. 1905), *Manuale Clericorum* (1868, 5ª ed. 1898); *Medulla pietatis christianae*, preghiere per giovani studenti (1861, 8ª ed. 1901); *Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch* (1860, 15ª ed. 1921) riedito da Beringer. A S. si deve la pubblicazione di *Decreta authentica S. Congreg. Indulg. et Religiosorum* (1668-1882), Paderborn 1883, e di *Rescripta authentica... necnon Summaria Indulgentiarum* (Paderborn 1885) curate dal suo collaboratore e successore P. Beringer.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 827-33; L. Koch, *Jesuitenlexicon*, coll. 1609-10. Arnaldo M. Lanz

SCHÖFFLER, AGOSTINO. - N. il 22 nov. 1822 a Mittelbronn (Lorena), m. il 1° maggio 1851 presso Son-Tay.

Entrò nel 1842 nel Seminario maggiore di Nancy ed il 9 ott. 1846 passò nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi. Ordinato sacerdote il 29 maggio 1847, partì il 16 sett. 1847 per le Missioni di Tonchino occidentale, dove imperversava la persecuzione contro i cristiani. Il 1° marzo 1851 fu catturato e dopo due mesi decapitato. Il 27 maggio 1900 fu beatificato da Leone XIII, insieme con i 77 martiri Annamiti (v.).

BIBL.: L. Finot, *Un martyr lorrain en Extrême-Orient. Vie et mort du bienheureux Augustin S.*, Metz 1904. Nicola Kowalsky

SCHÖFFER, PIETRO: v. GUTENBERG.

SCHOLA CANTORUM. - Con questo termine viene indicato un recinto rettangolare, spesso elevato uno o due gradini sul restante pavimento, collocato nelle antiche basiliche nel tratto della navata maggiore prossima al presbiterio.

In tale recinto trovavano posto, fin verso il sec. XIII, i cantori che partecipavano alle sacre funzioni. Esempi se ne hanno in molte chiese romane. Ivi alcune *s. c.* conservano integralmente il carattere originario, altre sono frutto di sistemazioni e restauri successivi. Fra le più antiche si ricordano quella di S. Stefano sulla Via Latina, alcuni elementi di quella di S. Clemente (sec. V-VI) riadoperati nella sistemazione del sec. XII, quella di S. Sabina (secc. VIII-IX) e quindi le altre del sec. XIII di S. Maria in Cosmedin e di S. Saba. Addossati al recinto, che talvolta aveva sedili in pietra, sono spesso due pulpiti (v.) che non sempre tuttavia risultano essere originari della primitiva costruzione. - Vedi tav. III. Emilio Lavagnino

SCHOLASTIK. - Periodico trimestrale di filosofia e teologia, fondato nel 1926 dai Gesuiti professori del Collegio S. Ignazio a Valkenburg (Olanda).

Sciolto il Collegio in occasione della seconda guerra mondiale, sottentrarono nella pubblicazione i Gesuiti professori della Facoltà teologica e della Scuola superiore filosofico-teologica di Francoforte sul Meno e della Facoltà filosofica del Collegio S. Giovanni Berchmans a Pullach (Monaco). Ne fu direttore fino al 1935 il p. Herman Lange; dal 1935 in poi il p. Herman Weissweiler. Il periodico mira a prendere posizione di fronte alle attuali questioni filosofiche fondamentali, partendo dalla filosofia e teologia scolastica. Ma «scolastico» qui non va inteso nel significato storico della parola, bensì nel senso del suo principio fondamentale storico, di reale e ampia discussione delle questioni e dei problemi, senza legame con alcun sistema storico determinato. Ogni fascicolo contiene una chiara e penetrante introduzione alla nuova letteratura internazionale filosofica e teologica, in quanto concerne le questioni fondamentali. Corrado Algermissen

SCHOLLINER, HERMANN. - Teologo benedettino, n. a Frisinga il 15 genn. 1722, m. a Welchenberg il 16 luglio 1795. Monaco a Oberaltaich (1738), studiò a Erfurt e a Salisburgo; divenne direttore degli studi benedettini in Baviera (1752), poi professore di dogmatica a Salisburgo (1759); dopo il 1766 si ritirò nella sua abbazia.

Fu chiamato a dirigere i *Monumenta Boica* (1768) e dopo essere stato per breve tempo parroco a Bogenberg, divenne priore (1772). Alla soppressione dei Gesuiti fu nominato professore di dogmatica a Ingolstadt (1773) dove riformò lo studio teologico. Divenne rettore nell'Università (1776), poi proposto di Welchenberg, succursale di Oberaltaich (1780-84). Tra le sue opere sono da ricordare: *De Magistratuum ecclesiasticorum origine et creatione* (Salisburgo 1751-52); *De disciplinae arcani antiquitate* (Tegernsee 1755); *Ecclesiae orientalis et occidentalis concordia in transubstantiatione* (Ratisbona 1756); *Historia theologiae christianae primi saeculi* (Salisburgo 1761).

BIBL.: F. X. von Schulte, s. v. in *Allgemeine deutsche Biographie*, XXXII (1891), pp. 224-25; M. Ott, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 552. Hermine Kühn-Steinhausen

(fot. del Museo storico artistico di Vienna)

SCHONGAUER, MARTIN - *S. Famiglia* - Vienna, Museo storico artistico.

SCHÖNBERG (SCHOMBERG, SCOMBER), NIKOLAUS von. - Cardinale domenicano, n. a Meissen l'11 ag. 1472, m. a Roma tra il 7 e 10 ag. 1537.

Fu priore a Lucca, Siena, Firenze (S. Marco [1506-1507]), procuratore generale nel 1508-15; visitatore in Germania (1512), arcivescovo di Capua dal 1520 al 1536, cardinale di S. Sisto il 21 maggio 1535. Sotto Giulio II ebbe parte al Concilio Lateranense V. Da Leone X e Clemente VII fu inviato in Polonia, Ungheria, Spagna, Francia e Inghilterra. Governò Firenze nel 1530.

Scrisse *Orationes 5 de admiranda Christi pugna cum diabolo in deserto* (Lipsia 1511 e 1684); *Epistole* in *Lettere de' Principi* (Venezia 1570-77); inediti i *Sermones de tempore et sanctis* e una parafrasi all'ep. di s. Giovanni (Cod. Monac., 298, f. 1-24).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 103-104; A. Walz, *Zur Lebensgeschichte d. Kard. N. v. S.*, in *Mélanges Mandonnet*, II, Parigi 1930, pp. 371-87; id., *I cardinali domenicani*, Firenze-Roma 1940, pp. 31-32 con bibliografia; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice. Angelo Walz

SCHONGAUER, MARTIN. - Pittore ed incisore, n. ad Augusta o a Colmar in Alsazia fra il 1435 e il 1443, m. a Breisach nel 1491.

Nel 1465 era a Lipsia ai servizi dell'Università, poi fu a Colmar donde nel 1489 si trasferì nella vicina Breisach e lì rimase fino alla morte. L'unica sua opera datata è la grande *Madonna* del Museo di Colmar, da lui dipinta nel 1473, che mostra chiari riferimenti all'arte di Rogier van der Weyden che verosimilmente fu suo maestro. Maggiore la sua importanza quale autore di ben 115 stampe importantissime non solo per la formazione del Dürer (v.) ma anche per la diffusione che ebbero in tutta Europa compresa l'Italia, ove furono conosciute dallo stesso Michelangelo che, secondo il Vasari, negli anni giovanili avrebbe anche copiato quella di *S. Antonio tormentato dai demoni*.

Bibl.: M. Lehrs, *M. S.*, Vienna 1925; M. Weinberger, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI, p. 119. Emilio Lavagnino

SCHÖNSTATT, movimento apostolico di. - Sorse presso il santuario di « Mater Ter Admirabilis » a S., diocesi di Treviri, ad opera di Giuseppe Kentenich, durante la guerra 1914-18, per la formazione all'apostolato laicale e all'Azione Cattolica.

Ha un carattere eminentemente mariano ed è diretto dalla Società dell'apostolato cattolico e da preti secolari. È diffuso anche all'estero, ha una ricca letteratura ascetico pedagogica e ha dato un prezioso contributo alla rinascita cattolica in Germania.

Nel ramo femminile del movimento lavorano le Suore Mariane, fondate nel 1926 dallo stesso Kentenich, che nel 1948 furono approvate dalla S. Sede come Istituto secolare senza voti. Sono diffuse nell'Europa centrale, in America e nell'Africa del Sud in numero di 1856 con 202 novizie in 154 case o stazioni.

Bibl.: A. Menningen, *Apostolische Bewegung von S.*, Neuwies 1930; S. Mirjam, *Schönstätter Marienschwestern*, Schönstatt 1934; F. Kastner, *Unter dem Schutze Mariens*, 3ª ed., Paderborn 1940; id., *Das Schönstattwerk*, Kallendar 1952; A. Nailis, *S. von innen und aussen*, Schönstatt 1950. Alessandro Menningen

SCHOPENHAUER, Arthur. - Filosofo, n. a Danzica il 22 febbr. 1788, m. a Francoforte sul M. il 21 sett. 1860. Educato in Francia e in Inghilterra, trascorse parte dell'adolescenza viaggiando con i genitori in Europa. Verso i diciott'anni venne addetto a una casa commerciale in Amburgo dove suo padre Enrico Floris, agiato mercante liberale, aveva posto la residenza da quando Danzica era passata ai Prussiani. Mancatogli il padre (probabilmente per suicidio), ottenne di proseguire gli studi interrotti e con la madre Giovanna Trosiener, nota scrittrice, si trasferì a Weimar. Qui conobbe, nell'àmbito delle relazioni materne, Wieland e Goethe, con il quale s'incontrò nell'interesse per la teoria dei colori. A Gottinga e a Berlino ebbe per maestri di filosofia Schulze (v.) e Fichte (v.). In questo tempo, sia nei testi sacri indiani tradotti da Anquetil Duperron, sia in Platone ed in Kant, cercò motivi per l'espressione di un precostituito pessimismo (v.). Si addottorò a Jena nel 1813 dopo un isolamento studioso nella cittadina di Rudolstadt, deliberato per indifferentismo patriottico e pacifismo: poi, per ca. 5 anni, attese in Dresda alla sua opera capitale. Nel 1818-19 viaggiò in Italia: a Venezia, dove si trattenne più a lungo, fece progetti matrimoniali, ma se ne distolse bruscamente essendosi ingelosito di G. Byron. Abilitatosi in filosofia (libera docenza), tentò a Berlino l'insegnamento in rivalità con lo Hegel (v.). Non riscosse consensi né come docente né come autore e di ciò ebbe conferma negli anni che seguirono a un suo nuovo viaggio in Italia (1822-23). Si ritirò, nel 1831, a Francoforte, dove nel suo ultimo decennio la fama desiderata lo raggiunse. Morì, non preparato né disposto, per un improvviso male di petto.

Opere: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde* (Rudolfstadt 1813; tesi di laurea). S. vi distingue principio di causa da principio di ragione, presentando quest'ultimo come norma *a priori* delle nostre rappresentazioni dal cui connettersi secondo quattro forme risulta il mondo. È qui sviluppato, fichtianamente, l'idealismo della dottrina kantiana. *Über das Sehen und die Farben* (Lipsia 1816): è il risultato dei colloqui che S. ebbe con Goethe circa la teoria dei colori. Di essi viene data una spiegazione fisiologica dove si esclude, come nel l'opera precedente, il presupposto realistico di un intelletto kantianamente separato dall'intuizione sensibile. *Die Welt als Wille und Vorstellung* con una *Kritik der kantischen Philosophie* in appendice (ivi 1818): opera principale. Consta di quattro libri, di cui i primi due espongono la dottrina gnoseologico-metafisica di S. e gli ultimi due la sua dottrina soteriologica. Il mondo, che è fenomeno (v.) rappresentativo (l. I) della cieca Volontà noumenica (l. II), può venir superato, in ordine alla conoscenza, dall'intuire estetico che valica il principio di essa (l. III) e, in ordine alla Volontà, dalla conversione rinunciataria della medesima (l. IV). Questa opera apparve accresciuta, nella 2ª ed. (ivi 1844), da un volume di *Supplementi*. *Über den Willen in der Natur* (Francoforte s. M. 1836): vi è esposta la dottrina cosmologica di S., che riprende in parte l'argomento del l. II della sua opera principale e, tra altri temi, tratta anche della magia. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (ivi 1841): *a) Preisschrift über die Freiheit des Willens*, energica critica dell'*operari* umano fenomenico che, secondo S., *sequitur esse*; *b) Über die Grundlage der Moral*; in antitesi con il razionalismo etico kantiano (da lui frainteso notevolmente), S. intende rivendicare la spontaneità dell'azione virtuosa fondandola sul sentimento della compassione. *Parerga und Paralipomena* (2 voll., Berlino 1851): insieme di trattazioni minori di carattere popolare e divulgativo. Di genere analogo sono i *Neue Paralipomena*, usciti dopo la morte del filosofo per opera di E. Grisebach, che curò le pubblicazioni degli inediti schopenhaueriani: *A. S. Handschriftlicher Nachlass* (4 voll., 2ª ed., Lipsia 1895-96).

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

Schongauer, Martin - S. Giovanni a Patmos. Incisione.

Nel dissidio da lui sofferto tra vocazione contemplativa e ardore sensuale, S. riconosce il dramma stesso dell'universo ch'è rappresentazione e volontà. La volontà è brama torbida, dolorosa; la rappresentazione, che culmina con la filosofia, esteticamente intuitiva, nell'oggettività dell'Assoluto, è di per sé luce limpida (*Die Welt*, I, § 15; II, 17, 34). Non tale, però, è la rappresentazione rivelatrice delle cose e degli individui. Rinvenuti mediante un processo per analogia da noi, che ci cogliamo nell'esperienza interna, e in via immediata, come volere, essi non sono che il correlato del nostro *deficit* costitutivo (*ibid.*, I, § § 18-19) : la conoscenza che si ha di essi e del mondo in cui rientrano è pertanto mera illusione. S., identificando fenomeno con illusione, impiega a certi effetti il fenomenismo kantiano che, in piena divergenza con gli idealisti Fichte, Schelling, Hegel, egli considera fondato sulla certezza-base del noumeno (v.). L'inconoscibile noumeno è appunto l'essere che sta a fondamento del conoscere : è la Volontà nel suo dinamismo irrazionale originario. Sebbene essa, così intesa, non sia un soggetto (v.), S. le dà un oggetto (v.) nel presentarla in qualità di voler vivere (*Wille zu leben*) che escogita i mezzi per realizzarsi (*ibid.*, I, § 35). Qui S. segue gli schemi dell'emanatismo neoplatonico, risalendo con esso al Platone tradizionale delle idee archetipe. In queste la Volontà, che progettandosi nel molteplice ne fissa i modelli di qua dal tempo, ha il suo primo stadio di obiettivazione; poi c'è il passaggio dalle idee tipiche agli individui (secondo stadio) in virtù del principio di ragion sufficiente quadruplicemente determinato : *principium essendi* (spazio e tempo); *principium fiendi* (causa ed effetto); *principium cognoscendi* (principio e conseguenza); *principium agendi* (motivo. Cf. *Über die vierfache Wurzel*, § 46). Tutto quello che rientra in tale quadro, che è come l'impalcatura su cui la Volontà costruisce l'edificio della sua obiettivazione definitiva, è nullavalente e inconsistente : degna opera del cieco autore. Naturalmente non c'è eccezione per l'uomo che, individuato nello spazio e nel tempo, opera in base a motivi. In conformità a ciò S. svaluta e nega tanto la storia, priva di un vero fine e di un progresso (*Die Welt*, I, § 58), quanto la virtù delle opere, riducibile a un egoismo lungimirante (*ibid.*, § 70). Valore e virtù entrano sulla scena soltanto allora : quando l'illusione egoistica se ne ritrae e ritraendosene determina il venir meno simultaneo e dell'individuo e dell'azione. Infatti la massima del diritto, che costituisce per S. il primo capitolo della morale, suona negativamente : *neminem laede*. L'imperativo etico che le si aggiunge, completandola e superandola, *imo omnes quantum potes iuva* (*Über die Grundl. der Mor.*, 17), afferma solo la positività di un sentimento negatore della ragione. E questo sentimento è la pietà (*Mitleid*). Nella pietà o compassione (scambiata e confusa da S. con l'ἀγάπη paolina causa l'inesperienza di una reale socievolezza [*ibid.*, 18]), l'uomo ravvedutosi dall'inganno dell'individuazione vive il dolore degli altri noumenicamente e proprio perciò quale suo proprio. S. tuttavia non sa spiegare come avvenga un simile ravvedimento, incompatibile con l'uomo che è tale perché fenomeno; ricorre pertanto, sempre a suo modo, a un altro concetto cristiano : quello di Grazia. La virtù autentica, non doverosa, è un vero miracolo della Grazia (della Grazia che ci è immanente [*Die Welt*, I, § 70]) e non è l'unico miracolo, né l'ultimo. Il miracolo-principe è l'ascesi (di là dal male quanto dal bene) relativa alla conversione della Volontà che, abdicando a sé medesima come *Noluntas*, ci lascia limpidi conoscenti; liberi persino dal *Mitleid* della morale (*ibid.*, 7, § 68; II, § 48). E oltre questo miracolo, la santità, c'è l'altro, per non durevole che sia, della contemplazione estetica (sul cui piano nascono le arti). In essa il soggetto varca il fenomeno e raggiungendo, oltre l'àmbito dei concetti illusori presieduti dal principio di ragione, l'idea eterna, ne diviene partecipe (*ibid.*, I, § 36). S., in proposito, parla di una perdita nell'oggetto dell'individualità che vi perviene (l'individualità empirica data già per esclusiva) ma in effetti il suo platonismo esorbita fecondamente, in senso mistico positivo, sia dalla lettera gnoseologistica che lo deprime, sia dall'irrazionalismo che lo subordina formalmente con il relativo travolgimento di concetti e di valori. S. aspira (e questa è la sua vera anche se implicita esigenza) alla fondazione di una mistica in una ragione pura che dia il metro per giudicare ingannevole e sostanziata di cecità la *ratio* empirica mondana. In base a tale esigenza S. cerca di reintegrare come persone i soggetti negati come individui fenomenici, facendo corrispondere a ognuno di essi un'idea (v.) platonica nel mondo intelligibile. Ripristinando in questo libertà e responsabilità, egli mostra d'altronde come al di sopra delle negazioni brahmaniche e buddhistiche il Nulla ascetico debba riempirsi di una positività assoluta (*Die Welt*, I, in fine). Tutto ciò sta a provare come certa metafisica nullistica contemporanea, di evidente ispirazione schopenhaueriana malgrado gli scagionamenti del fondatore (Heidegger), si definisca nel limite di S. (cf. T. Moretti Costanzi, *L'ascetica di Heidegger*, Roma 1949; id., *Circa un giudizio dello Heidegger sulla mia « Ascetica di Heidegger »*, in *Teoresi*, 6 [1951], pp. 11-17).

(da A. S. Briefe, Lipsia 1893)
SCHOPENHAUER, ARTHUR - Ritratto. Incisione di O. Schulz, da un quadro di Ruhl.

S. si affermò ateo ma non fu tale, forse, che nei confronti del Dio pre-cristiano e anti-cristiano (il « Dio giudaico », com'egli disse) istituito dall'umanesimo mondanistico. Dalla intenzione di condannare questa empietà in nome del cristianesimo, S. fu portato a contraddirlo con la sua metafisica pessimistica. Il suo pensiero è sostanzialmente un'eresia gnostica (cf. Ch. Renouvier, *Schop. et la métaphysique du pessimisme*, in *L'année phil.*, 1892).

BIBL.: un preciso rendiconto delle varie edizioni parziali e complete, con relative ristampe, delle opere di S. trovasi in Überweg, IV, pp. 133-47, dove è data, altresì, una vasta informazione bibliografica (pp. 686-90). La migliore edizione critica delle opere di S., compresi inediti e carteggi, è quella di P. Deussen in 16 voll., Monaco 1911-42. Delle *A. S.s sämtliche Werke* a cura di J. Frauenstädt, c'è una nuova edizione riveduta e rielaborata da A. Hübscher in 6 voll., Wiesbaden 1946 sgg. Traduzioni italiane : *La quadriplice radice del principio di ragion sufficiente*, Lanciano 1915; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 3ª ed., 2 voll., Bari 1928-30 (notevole, per la prefazione di B. Varisco, è la traduzione italiana di N. Palanga della stessa opera [vol. I] edita a Perugia nel 1913); *Saggio sul libero arbitrio*, Milano 1908; *Metafisica dell'amore* (dal *Die Welt a. W. u. V.*, vol. II), Napoli 1906; *S.*, scelta antologica a cura di P. Martinetti e con sua pref., Firenze 1941; dai *Parerga und Paralipomena: La filosofia delle università*, Torino 1949; *Morale e religione*, ivi 1908; *Memorie sulle scienze occulte*, ivi 1939 (il primo cap. di questo libro è tratto da *Über den Willen in der Natur*).

Nel campo della vastissima bibliografia su S. valga soprattutto, per una informazione esauriente, lo *Jahrbuch der S. Gesellschaft*, Kiel 1912-48. Qui ci si limita all'indicazione degli studi che interessano maggiormente da un punto di vista cristiano : E. Seillière, *S.*, Parigi 1912; G. Faggin, *A. S. e la mistica*, in *Sophia*, 1 (1933), pp. 430-35; e 2 (1934), pp. 84-105; P. Mignosi, *S.*, Brescia 1934; U. A. Padovani, *S.*, Milano 1934; T. Moretti Costanzi, *S.*, Roma 1942. Le più note opere d'insieme su S., ovunque citate, sono : K. Fischer, *S.* (*Gesch. d. n. Philos.*, 9), Heidelberg 1893; 3ª ed. ivi 1908; J. Volkelt, *A. S.*, Stoccarda 1900; A. Covotti, *La vita e il pensiero di A. S.*, Torino 1909; Th. Ruyssen, *S.*, Parigi 1911. Per le notizie riguardanti la persona e la famiglia di S., l'opera più esauriente è quella di R. Borch, *S.*, Berlino 1941. Bibl. recente in G. A. De Brie, *Bibliographia philosophica 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, pp. 455-59; G. Faggin, *S., il mistico senza Dio*, Firenze 1951.

Teodorico Moretti Costanzi

SCHÖPFER, AEMILIAN. - Politico e sociologo tirolese, n. il 29 apr. 1858 a Bressanone, m. il 24 marzo 1936 a Innsbruck.

Ordinato sacerdote nel 1880, dal 1887 al 1913 fu professore di S. Scrittura e lingue orientali nel Seminario di Bressanone. Attivo come era, cercò di organizzare varie opere sociali e culturali e di diffondere la sana dottrina per mezzo della stampa. A Bressanone fondò la *Brixener Chronik*, poi l'Unione cattolico-politica per la stampa (*Cathol.-Polit. Pressverein*), nel 1892 la rivista *Tiroler Volksbote*, nel 1907 la casa editrice « Tirolia » con propria tipografia a Innsbruck; nel 1913 la rivista *Alpenländerbote* e nel 1918 il settimanale *Neues Reich*. Capo del Partito sociale cristiano, il S. fu membro del Consiglio del Tirolo (Tiroler Landtag, 1895-1927), e nel periodo 1897-1923 anche del Consiglio imperiale e quindi nazionale austriaco (Reichs, poi Nationalrat). Si distinse specialmente nel campo della politica agraria.

Scritti: *Geschichte des Alten Testaments* (1893, 6ª ed. 1923); *Bibel und Wissenschaft* (1896, 2ª ed. 1932); *Schutz dem Bauernstand* (1898); *Verschuldungsfreiheit oder Schuldenfreiheit* (1904, 2ª ed. 1906); *Monarchie oder Republik* (1919); *Th. v. Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft* (1925).

BIBL.: G. Uhlhorn, *Dem Gedächtnis von A. Sch.*, in *Schönere Zukunft*, 11 (1936), pp. 734-35. Jaroslav Škarvada

SCHORLEMER-ALST, BURGHARD von. - Uomo politico tedesco, n. il 20 ott. 1825 a Herringhausen presso Lippstadt, m. il 17 marzo 1895 ad Alst (circondario di Steinfurt). Abbracciata dapprima la carriera militare, l'abbandonò in seguito per darsi alla politica ed alla difesa degli interessi dei contadini della Vestfalia.

Lo spinsero a deporre l'uniforme le critiche condizioni in cui dal 1850 in poi venne a trovarsi l'agricoltura, il cui sviluppo era compromesso dall'industrializzazione del paese. Egli fondò dunque il 10 giugno 1862 un'associazione tra proprietari agricoli, con l'intendimento di adoperarsi di comune intesa per la salvaguardia dei rispettivi interessi religiosi e sociali. Partito infatti dal concetto che l'industria e la potenza del capitale tendevano allo annientamento della piccola e media proprietà agraria e conseguentemente alla rottura del rapporto familiare particolarmente vivo tra i contadini, lo S., scorgendovi un tentativo di sovvertire dalle fondamenta, con la distruzione della famiglia, l'ordine cristiano, promosse tala unione tra i contadini per poter resistere con buone prospettive di successo non solo ai pericoli derivanti ai particolari interessi dei proprietari agrari e dei contadini, ma anche al decadimento del sentimento cristiano. La sua iniziativa fu di esempio ad altre organizzazioni analoghe, sorte sul modello di quella da lui fondata, e nel 1867 si procedette alla costituzione, su base federativa, d'una grande unione centrale dei contadini vestfaliani a Münster, il *Westfälischer Bauernverein*. Scopo fondamentale di tale Associazione era la difesa degli interessi morali e materiali dei possidenti agricoli mediante la costituzione di istituti di credito e di assicurazione, nonché di cooperative in modo da impedire lo sminuzzamento e la vendita dei poderi. Potevano far parte dell'Associazione solo coloro che coltivassero direttamente un fondo e che appartenessero ad una delle due confessioni cristiane, adempiendone però i doveri, e conducessero una vita conforme ai precetti della religione. Con l'istituzione del *Bauernverein* lo S. aveva gettato le basi per la solida difesa del mondo contadino ed agricolo tedesco di fronte alle minacce di altre classi sociali. Successivamente attraverso la sua attività politica si prefisse di rafforzare la posizione degli agricoltori nella vita del paese. Deputato alla Dieta del Regno di Prussia dal 1870 al 1890 ed al Reichstag dal 1875 al 1890, lo S. divenne subito una delle figure più rappresentative del Centro cattolico e prese varie volte la parola durante il *Kulturkampf*, distinguendosi sia per la serietà e l'incisività delle proprie argomentazioni, sia per la causticità con cui talora attaccava gli avversari e replicava alle accuse mosse dal Bismarck al suo partito. La lotta per i diritti dei cattolici non distolse tuttavia lo S. dall'attenta considerazione delle condizioni dei contadini e dei possidenti agricoli. La crisi granaria dopo il 1875, determinata dalla concorrenza del grano indiano, russo ed americano, costrinse lo S. ed il Centro a non patrocinare ulteriormente il sistema libero-scambista, ma a richiedere in sua vece l'adozione di dazi protettivi. In seno al Reichstag egli, insieme a Windthorst e ad 85 deputati del centro, costituì nel 1878 una Unione economica dei protezionisti, di cui facevano parte anche molti parlamentari conservatori, nazional-liberali e di altri partiti per un complesso di 204, in modo da formare il più forte gruppo per le questioni economiche. Di lì a poco la politica distensiva del Bismarck verso il Centro rese allo S. più facile una collaborazione con il Cancelliere, di cui anni prima era stato accanito avversario, senza impedirgli tuttavia di votare contro il disegno legislativo antisocialista, considerato contrario ad ogni forma giuridica e ad ogni precetto morale.

(per cortesia del p. Colciago)
SCHOUVALOFF, AGOSTINO MARIA - Ritratto. Incisione.

BIBL.: A. Malvezzi-Campeggi, *Burgardo di S.-A.*, in *La Rassegna nazionale*, 84 (1896), pp. 343-55; H. Brück, *Gesch. der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh.*, IV, 1-11, Magonza-Münster 1901-1908, passim; J. Groner, *Die Geschichte der agrarischen Bewegung in Deutschland*, Berlino 1909, passim; H. Reinarz, s. v. in *Staatslex.*, IV, coll. 1302-1303. Silvio Furlani

SCHOUVALOFF, AGOSTINO MARIA. - Barnabita, al secolo Gregorio Petrovich, n. a Pietroburgo il 25 ott. 1804 dal conte Pietro e dalla principessa Sofia Cherbatoff, m. a Parigi il 2 apr. 1859.

Dall'« ortodossia » in cui era nato e dall'indifferentismo e dal nichilismo, a cui lo avevano condotto gli esempi avuti nel Collegio protestantico di Hafwil in Svizzera, e dalla vanità della Corte imperiale di Alessandro I dove era stato capitano degli Ussari, la sua naturale rettitudine e il dolore acerbo della perdita della sorella convertitasi al cattolicesimo, poi del secondogenito, e infine della sua stessa sposa, Sofia Solfikoff, lo condussero alla conversione e all'abiura nelle mani del p. de Ravignan (Parigi, 6 genn. 1843); lo assistettero affettuosi e attivi nel lungo cammino la sig. Swetčine e i principi Galitzin e Gagarin (v.). La sua autobiografia: *Ma conversion et ma vocation* (Parigi 1859), da molti avvicinata alle *Confessioni* di s. Agostino, ha avuto diverse edizioni ed è stata tradotta anche in tedesco, in inglese e in italiano (4ª ed. it., nella collezione *Scrittori barnabiti*, Firenze 1936). Accolto tra i Barnabiti a Monza, vi professò i voti il 2 marzo 1857 e poi il 18 sett., a Milano, fu ordinato sacerdote. Chiamato a Parigi, per invito di mons. Dupanloup, vi moriva dopo un breve, ma intenso apostolato di bene tra i poveri, i malati e i carcerati, e di conferenze e predicazioni in varie città della Francia, favorito dalla sua perfetta conoscenza delle principali lingue europee. È di sua ispirazione la « Associazione di preghiere per la conversione della Russia », poi largamente diffusa dal suo confratello p. Cesario Tondini.

BIBL.: I. Gobio, *Vita de p. A. M. S.*, Bologna 1867; Ab. Baunard, *Le comte S.*, in *La foi et ses victoires*, Parigi 1882, pp. 1-171; O. Premoli, *Il p. Tondini e la convers. della Russia*, Milano 1919; L. Levati, *Menologio dei Barnab.*, IV, Genova 1933, pp. 21-31; G. Boffito, *Scritt. barnabiti*, III, Firenze 1934, pp. 461-65. Virginio M. Colciago

SCHRADER, KLEMENS. - Gesuita, teologo, n. a Itzum (Hannover) il 20 nov. 1820, m. a Poitiers il 23 febbr. 1875.

Compiuti gli studi al Collegio Germanico a Roma, entrò fra i Gesuiti il 17 maggio 1848. Dopo un breve

(per cortesia della Curia generalizia dei pp. Redentoristi)
SCHRIJVERS, JOSEPH - Ritratto.

periodo di prefettura agli studi nello stesso Collegio, passò all'insegnamento della dogmatica nel Collegio Romano (1853-57), donde per invito del card. Rauscher si trasferì alla Facoltà teologica dell'Università di Vienna (1857-1863). Nel 1867 fece parte della Commissione incaricata dei preliminari del Concilio Vaticano. Dal 1870 alla morte insegnò nell'Università cattolica di Poitiers.

Scrisse: *Theses theologicae* (serie 1ª-7ª, Vienna 1861-1869; serie 8ª, Poitiers 1874); *De unitate Romana* (I, Friburgo in Br. 1862; II, Vienna 1868); *De triplici ordine, naturali, praeternaturali, supernaturali* (Vienna 1864); *De Deo creante* (Poitiers 1875). Cooperò all'opera del Passaglia sull'Immacolata Concezione ed ebbe gran parte nella pubblicazione *Der Papst und die modernen Ideen* (5 fascc., Vienna 1864-67), in difesa e a chiarimento del *Sillabo*. Alla erudizione, all'acutezza e alla precisione non seppe sempre congiungere la desiderata brevità, che avrebbe, unita al suo stile vivace, accresciuta l'efficacia delle sue pagine.

BIBL.: Sommervogel, VII, pp. 912-14; A. Steinhuber, *Gesch. des Collegium Germanicum*, II, Friburgo in Br. 1906, p. 511 sgg.; H. Schauf, *Carl Passaglia und Clemens S., Beitrag zur theol. Gesch. des neunzehnten Jahrh.*, Roma 1937.
Celestino Testore

SCHRAM(M), DOMINIKUS. - Teologo benedettino, n. a Bamberga il 24 ott. 1722, m. a Banz il 21 sett. 1797.

Fece professione (1743) nell'abbazia di Banz, ricostruita dopo la distruzione della guerra dei Trent'anni e fiorente come centro culturale; sacerdote nel 1748, vi insegnò dal 1757; dal 1782 al 1787 dimorò a malincuore, come priore, nell'abbazia di Michelsberg (Bamberga).

Le sue principali opere sono: *Analysis operum SS. Patrum et scriptorum eccl.*, 18 voll. (Augusta 1780-96), che giunge fino a s. Epifanio; *Institutiones iuris eccl. publici et privati*, 3 voll. (ivi, 1774-75; 2ª ed. 1782), in cui S. indulge ad errori del tempo; *Epitome canonum eccles. ex conciliis Germaniae collecta* (ivi 1774); l'ediz. riordinata e aggiornata fino a Pio VI della *Summa Conciliorum* di B. Carranza (v.), in 4 voll. (ivi 1778). L'opera cui è legata la fama di S. è *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum, curatorum omniumque perfectioni christianae studentium*, 2 voll. (Augusta 1774, spesso ristampata; Parigi 1868); vi espone la dottrina degli scrittori « mystici primarii » sulla base dell'ampia opera del gesuita Emmanuel de La Reguera (2 voll., Roma 1740-45), che aveva arricchito di molti « scholia » e « quaestiones » l'opera del p. Michael Godínez S. J. *Práctica de la theologia mistica* (edita 1681; nuova ed. latina Parigi 1920).

BIBL.: A. Lindner, *Die Schriftsteller... des Benediktiner-Ordens in Bayern 1750-1880*, II, Ratisbona 1880, p. 213 sg.; Hurter, V, col. 392; J. de Guibert, *Theologia spiritualis asc. et mystica*, 2ª ed., Roma 1939, p. 453 e passim (cf. p. 500).
Antonino Romeo

SCHREIBER, CHRISTIAN. - Vescovo e teologo, n. il 3 ag. 1872 a Somborn, m. il 1° sett. 1933 a Berlino.

Compiuti gli studi a Roma (1892-99), insegnò filosofia (1899-1907), poi dogmatica e apologetica nel Seminario di Fulda, di cui nel 1907 fu nominato rettore. Confondatore e direttore della rivista *Philosoph. Jahrbuch*, nel 1921 fu nominato vescovo della ricostituita diocesi di Meissen, dove svolse grande attività, creando la complessa organizzazione della diocesi, mentre teneva lezioni all'Università di Lipsia e ravvivava la fede nei cattolici della « diaspora », negli annuali solenni convegni. Amministratore apostolico di Berlino nel 1929, l'anno dopo ne divenne vescovo.

Uomo di azione e di alto sapere, dignitoso e insieme accostevole, ebbe l'intuito delle necessità del momento, dei mezzi opportuni e soprattutto il senso dell'organizzazione secondo le esigenze dei tempi nuovi. Numerose le sue opere: *Christentum und Naturwissenschaft* (1902); *Die Schulaufsichtsfrage* (1910); *Die Weltkrieg und die Vorsehung Gottes* (1915); *Kant und die Gottesbeweise* (1922); *Wallfahrten durchs deutsche Land* (1928).

BIBL.: A. Strehler, *C. S.*, Berlino 1933.
Vito Zollini

SCHRIJVERS, JOSEPH. - Scrittore spirituale, n. a Zutendaal (Belgio) il 19 dic. 1876, fece professione tra i Redentoristi nel 1895, m. a Roma il 4 marzo 1945. Insegnò filosofia e teologia ascetica ai giovani confratelli, dei quali fu prefetto spirituale. Fu visitatore della missione ucraina in Galizia, superiore provinciale e consultore generale. Unì attività apostolica ed intensa vita interiore; scrisse molti libri di edificazione, attingendo nella dottrina di s. Alfonso, che propone però in maniera personale.

Tra i maestri della spiritualità contemporanea è uno dei più letti; le sue opere furono più volte pubblicate e tradotte in parecchie lingue. Si segnalano: *Les principes de la vie spirituelle* (1ª ed., Bruxelles 1913; 7ª ed. Parigi 1937), opera sistematica per la scuola; *La bonne volonté* (1ª ed., ivi 1913), stimata la migliore sua pubblicazione; *Le don de soi* (1ª ed., ivi 1918); *Le divin ami* (1ª ed., ivi 1922); *Les âmes confiantes* (1ª ed., Lovanio 1930); *Message de Jésus à son prêtre* (Bruxelles 1932); *Ma Mère* (1ª ed., Esschen 1925); *Jésus parmi nous* (1940); l'ultimo suo libro *Notre Père qui êtes aux cieux* (1942) contiene in sintesi gl'insegnamenti sparsi negli altri, che a migliaia d'esemplari continuano nel mondo a fare un bene inestimabile.

BIBL.: M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 391-95; III, ivi 1939, pp. 383-84; id., *Un grande scrittore ascetico dei nostri tempi, il p. Giuseppe S.*, in *Vita cristiana*, 16 (1947), p. 54 e sg.
Oreste Gregorio

SCHRÖDER, ALFRED. - Storico ecclesiastico, n. il 4 febbr. 1865 a Passavia, m. il 16 marzo 1935 a Dillingen.

Ordinato sacerdote nel 1887 e conseguita la laurea in teologia a Monaco nel 1890, fu nominato nel 1891 archivista e bibliotecario presso il vescovato di Augusta, quindi vicario del Duomo, e nel 1898 professore di storia e di storia dell'arte alla Scuola superiore di Dillingen. Dopo essersi occupato della genesi e dello sviluppo dell'arcidiaconato (*Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahrhundert*, 1890), argomento sul quale ritornò anche in età più avanzata (*Das Archidiakonat im Bistum Augsburg*, 1921), proseguì l'opera dello Steichele sulla diocesi di Augusta (*Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben*, V-IX, 1895-1934). Promosse pure dal 1909 al 1929 la pubblicazione dell'*Arch. für die Gesch. des Hochstifts Augsburg*, di cui uscirono 6 voll.

BIBL.: H. A. L. Degener, *Wer ist's?*, 10ª ed., Berlino 1935, p. 1442; A. Bigelmair, s. v. in LThK, IX, col. 334, con bibl.
Silvio Furlani

SCHUBERT, FRANZ. - Musicista, n. il 31 genn. 1797 a Vienna, m. ivi il 19 nov. 1828.

Fatti i primi studi con il padre, con il fratello e con M. Holze, maestro di cappella della sua chiesa parrocchiale, fu ammesso alla Cappella imperiale e nel convitto dove fu primo violino.

Nel 1811 aveva già composto varia musica, fra cui una *Messa in do maggiore* e un *Kyrie*. A 16 anni lasciò il convitto e divenne istitutore, pur seguitando a comporre, tra l'altro, la *Messa in sol maggiore* e la *Messa in fa*, che, cantata il 16 ott. 1814 in occasione del 1° centenario della parrocchia di Lichtental, ebbe un grande successo.

Dopo la vasta produzione dei *Lieder*, ancora musica sacra: il *Salmo* 23 (che incontrò vivo successo alla « Musikverein ») e la *Missa solemnis*, composta tra il 1820 e il 1822. L'elenco completo e cronologico delle opere sacre di lui comprende: *Antifone*, *op.* 113 (1820); *Auguste iam coelestium*, duetto per soprano e tenore (1816); *Graduale*, op. 150 (1815); 3 *Kyrie* (1812-13); *Magnificat* (1816); 6 *Messe* (1814-28); 5 *Offertori* (1816-28); 4 *Salve Regina* (1814-24); 2 *Stabat Mater* (1815-16); 5 *Tantum ergo* (1816-28); *Deutsche Messe* (1827).

BIBL.: W. Dahms, *S.*, Berlino 1912; O. E. Deutsch, *F. S.*, Lipsia 1912; Th. Gérold, *S.*, Parigi 1923; P. Landormy, *La vie de S.*, ivi 1928; W. Vetter, *F. S.*, Lipsia 1934; W. e P. Rehberg, *F. S.*, Zurigo 1946; B. Paumgartner, *S.*, 2ª ed., ivi 1947.

Luisa Cervelli

SCHULTE, JOHANN FRIEDRICH von. - Canonista e storico del diritto, n. il 23 apr. 1827 a Winterberg (Westfalia), m. a Merano il 19 dic. 1914. Laureatosi nel 1851 *in utroque iure* a Berlino, divenne nel 1853 libero docente a Bonn, nel 1854 straordinario di diritto canonico a Praga, nel 1855 ordinario di diritto canonico e di storia del diritto germanico nella stessa Università; nel 1873 passò a Bonn e vi esercitò lo stesso insegnamento fino al 1906, anno in cui si ritirò a Merano.

Consigliere del Tribunale ecclesiastico matrimoniale di Praga (1856-71) e deputato al *Reichstag* germanico (1874-79), venne insignito del titolo nobiliare ereditario di cavaliere dall'imperatore Francesco Giuseppe nel 1869. Fu autore di grande fecondità. Le sue opere più importanti sono il *System des allgemeinen katholischen Kirchenrechts* (Giessen 1856), *Die Lehre von den Quellen des katholischen Kirchenrechts* (ivi 1860), il *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* (ivi 1863 sgg.), l'edizione, insieme al Richter, dei *Canones et decreta Concilii Tridentini* (Berlino 1851); l'opera fondamentale è *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts* (3 voll., Stoccarda 1875-80), che costituisce senza dubbio il frutto più importante della sua vita di studioso.

S. era uomo di grande intelletto e di grande capacità di lavoro; aveva un carattere fiero, indipendente, che cercava sinceramente la verità, ma che poteva essere duro e parziale. Devoto alla Chiesa cattolica fino al 1870, passò, dopo la proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, al vecchio cattolicesimo di cui fu, per la Germania, anima e capo incontrastato. A lui questo movimento deve l'organizzazione: elezione dei vescovi, riconoscimento statuale, elaborazione dello statuto sindacale, diritto disciplinare del clero, abolizione del celibato.

Per quanto riguarda la sua opera di scienziato, si deve affermare che la *Geschichte der Quellen* (con le relative ricerche preliminari pubblicate in forma di articoli) gli merita il nome di padre dello studio della canonistica classica, in quanto egli per primo studia il vastissimo materiale manoscritto, sparso in tutta l'Europa, enumera e valuta scrittori e scritti di diritto canonico fino al suo tempo e crea così la base per i più vasti studi in questo campo. Egli pecca, peraltro, spesso per superficialità e mancanza di precisione scientifica. Le opere scritte dopo il 1870, anche se non sono tra gli scritti polemici, manifestano la sua aperta, acerba avversione alla Chiesa cattolica e in modo particolare al papato romano.

BIBL.: autobiografia in *Geschichte der Quellen*, III, 1, pp. 435-38 e *Lebenserinnerungen*, 3 voll., Giessen 1908; A. Zimmermann, *Glossen zu v. Schultes Lebenserinnerungen*, in *Der Katholik*, 40 (1909), pp. 62-69; N. Hilling, *J. F. Ritter von S.*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 95 (1915), pp. 519-27.

Alfonso M. Stickler

SCHULTES, REGINALD. - Teologo domenicano, n. a Peterzell (cantone di S. Gallo, Svizzera) l'11 febbr. 1873, m. a Roma il 20 febbr. 1928. Dal 1899 al 1910 fu professore e predicatore a Graz. Da questa data fino alla morte, eccettuato il periodo della prima guerra mondiale, insegnò teologia nell'Ateneo Angelicum di Roma, specializzandosi nella storia dei dogmi, in cui le sue vedute, benché non da tutti condivise, rivestono un particolare interesse.

(fot. Ballerini e Fratini - Firenze)
SCHUBERT, FRANZ - Ritratto.

Tra i suoi scritti sono da ricordare: *Reue und Busssakrament* (Paderborn 1906); *Die Urgeschichte der Menschheit nach der Hl. Schrift* (Graz 1908); *Wunder und Christentum. Konferenzen* (ivi 1909); *Die Gottheit Christi. Konferenzen* (ivi 1910); *Die unfehlbare Kirche* (ivi 1911); la discussa *Introductio in historiam dogmatum* (Parigi 1922), preceduta da *De definibilitate conclusionum theologicarum*, in *La ciencia tomista*, 23-24 (1921), pp. 305-53 e seguita da *Eclaircissements sur l'évolution du dogme*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 14 (1925), pp. 286-302; il noto trattato *De Ecclesia catholica* (Parigi 1925; 2ª ed. ivi 1931).

BIBL.: necrologi in *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 18 (1927-1928), pp. 464-65; *Memorie domenicane*, 45 (1928), p. 111; *Revue des sciences phil. et théol.*, 17 (1928), pp. 337-38. Studi: A. Walz, *Andreas Kard. Frühwirth* (*1845-1933*), Vienna 1950, passim.

Abele Redigonda

SCHULTZE, GOTTLOB ERNST. - Noto col nome di *Aenesidemus*, filosofo tedesco, n. a Heldrungen (Turingia) il 30 ag. 1761, m. a Gottinga il 14 genn. 1833. Insegnò filosofia a Wittenberg, Helmstädt e Gottinga.

Le prime opere dello S. sono dedicate alla filosofia stoica e platonica; quelle che raccomandano la sua fama sono dirette, però, alla confutazione dei residui dogmatici dell'idealismo (v.), incapace a suo giudizio, di eliminare le ragioni più profonde dello scetticismo (v.). Questi « non è altro che l'affermazione che nella filosofia non può essere stabilito nulla, secondo principi inconfutabilmente certi e universali, né circa l'esistere o il non esistere delle cose in sé, né circa i limiti delle forze conoscitive umane » (*Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Jena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassung der Vernunftkritik*, 1792; ed. della *Kantgesellschaft*, Berlino 1911, p. 18). Un vero superamento richiederebbe, difatti, la possibilità di costruire una scienza delle cose in sé e la scoperta del fondamento reale e ideale del conoscere. Ciò che non è avvenuto con Kant per l'indebita ammissione dell'anima come fondamento reale delle conoscenze *a priori* (v.), né con Reinhold la cui deduzione degli elementi materiali e formali della conoscenza ricade nel vizio dogmatico di considerare il potere rappresentativo come causa reale della conoscenza oggettiva.

La critica ricca di ulteriori sviluppi, sebbene in molti punti inefficace per la ristretta visione del criticismo (v.), è stata continuata in numerose altre opere, tra cui principali: *Kritik der theoretischen Philosophie* (2 voll., Amburgo 1801); *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (Gottinga 1814); *Psychische Anthropologie* (ivi 1816); *Über die menschliche Erkenntnis* (ivi 1832).

BIBL.: A. Wreschner, *Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus*, Berlino 1891; E. Fischer, *Von G. E. S. zu Schopenhauer*, Aarau 1901; H. Wiegershausen, *Aenesidem-S., der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus*, Berlino 1910; P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo 1929, pp. 159-67; A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948, pp. 17-25.

Enrico Garulli

SCHUMANN, ROBERT. - Musicista, n. a Zwickau l'8 giugno 1810, m. a Endenich il 29 luglio 1856.

Iniziato da giovane agli studi musicali, vi aggiunse

poi la giurisprudenza a Lipsia e ad Heidelberg, ma in seguito, nel 1830, si dette esclusivamente alla musica a Lipsia. Nel 1834 fondò la rivista *Neue Zeitschrift für Musik* nelle cui pagine riversò tutto l'ardore polemico e critico del suo spirito. Nel 1847 divenne direttore della *Liedertafel*, nel 1848 organizzò la Società corale di Dresda (*Gesangverein*), nel 1850 fu nominato direttore musicale a Düsseldorf. Oltre le numerose composizioni per orchestra, da camera e pianistiche, scrisse una messa (op. 147) per coro a 4 voci e orchestra (1852) ed un *Requiem* (op. 148) per coro e orchestra (1852).

Bibl.: M. Maréchal, *S. sa vie et ses oeuvres*, Parigi 1906; C. Mauclair, *S.*, ivi 1906; E. Wolf, *R. S.*, Berlino 1906; W. Dahms, *S.*, ivi 1916; F. Niecks, *R. S.*, Londra 1925; R. Pitrau, *La vie intérieure de R. S.*, Parigi 1925; H. Gilbert, *La maladie de R. S.*, ivi 1939; K. H. Wörner, *R. S.*, Zurigo 1949; V. Terenzio, *L'arte di S.*, Bari 1950. Luisa Cervelli

SCHUPFER, Francesco. - Storico del diritto, n. a Chioggia il 5 genn. 1833, m. a Roma l'8 ag. 1925.

Indirizzato agli studi giuridici dall'ambiente di Vienna, dove aveva seguito il padre, ivi trasferitosi presso la Corte di Cassazione, lo S. si iscrisse all'Università di Innsbruck (1850), fu poi ad Heidelberg e ancora a Vienna, dove si laureò. Dopo un periodo di perfezionamento a Gottinga (1858), divenne libero docente a Padova (1860). Straordinario a Innsbruck (1864), ritornò a Padova per il Diritto romano (1866), subito in contrasto col Pertile (v.) che vi insegnava la Storia del diritto, e partecipò alle lotte amministrative locali. L'indirizzo anticlericale manifestato in tale occasione, insieme alla competenza scientifica, lo fecero invitare dal governo per essere contrapposto agli accademici pontifici: egli accettò l'invito e si trasferì a Roma (1878). Lo S. ha lasciato un'orma profonda nel campo della storia del diritto; la sua opera, ininterrotta per sessantadue anni, vivace e personalissima ma ineguale, risente dell'influsso della scuola germanistica, di cui accetta troppo spesso le conclusioni, e intende provare la generale infiltrazione dei costumi germanici in ogni parte dell'Italia. Essa rimane tuttavia per molti aspetti fondamentale ancor oggi, iniziando con quelle coeve del Pertile e del Del Giudice la moderna ricerca storica del diritto italiano.

Bibl.: G. Ferrari Dalle Spade, *Necrologio*, in *Arch. giuridico*, 95 (1926), pp. 3-6; F. Patetta, *Stor. del Dir. ital.*, introd. a cura di L. Bulferetti, Torino 1947, p. 188 sgg. Fulvio Crosara

SCHÜRER, Emil Johann. - Storico, critico e teologo protestante, dell'indirizzo di Abrecht Ritschl (v.), n. ad Augusta il 2 maggio 1844, m. a Gottinga il 30 apr. 1910.

Studiò nel 1864-66 teologia a Erlangen, Berlino e Heidelberg, ma si laureò in filosofia a Lipsia nel 1868, dove prese la libera docenza nel 1869 e fu nominato professore straordinario nel 1873; trasferito come ordinario del Nuovo Testamento alla Facoltà di teologia dell'Università di Giessen allora eretta, nel 1890 passò a Kiel e nel 1895 a Gottinga, dove rimase fino alla morte. Il suo *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Lipsia 1874) ebbe parecchie edizioni continuamente rifatte e ampliate, in base ad uno studio completo di tutti i testi; divenne un trattato classico con il titolo *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Lipsia: I: 2ª ed. 1890, 3ª e 4ª 1901, 5ª 1925; II: 2ª ed. 1886, 4ª 1907-1909; *Register*, 1902). L'opera, ancora utile, dovrebbe oggi integrarsi con molti studi particolari, alla luce dei nuovi testi e documenti. Non tratta soltanto la storia esterna del popolo giudaico a partire dai Maccabei, ma anche la sua cultura, la sua pietà e le sue idee messianiche. Altro merito di S. è di essere stato nel 1876 il fondatore della *Theologische Literaturzeitung* (v.), che passa in rassegna critica la letteratura teologica del mondo e si sforza di essere oggettiva in base al criticismo, e di averla diretta dal vol. 1 (1876) al 36 (1910), ad eccezione del 1881-87, quando, per poter liberamente preparare la sua grande opera in 2ª ed., la commise ad A. Harnack (v.), suo fedele amico e collaboratore.

Bibl.: Titius, *E. J. S.*, in *Realenc. f. prot. Theol.*, XXIV (*Ergänzungsband*, 1913), pp. 460-66 (con elenco delle altre sue opere). Pietro Nober

SCHWALM, Benoît. - Teologo e filosofo domenicano, n. a Nancy il 15 ott. 1860, m. a Pass-Prest (St. Paul du Var) il 17 nov. 1908. Religioso nel 1878, studiò a Flavigny, a Belmonte (Spagna) e a Valders (Tirolo); insegnò filosofia a Corbara (1884-86) e sociologia a Flavigny (1893-99).

Si occupò particolarmente dei problemi sociali del tempo, che approfondì e cercò di risolvere alla luce della filosofia tomistica mostrandone la modernità. Scrisse molti articoli sulle condizioni del clero, la posizione della Chiesa dal punto di vista politico e sociale, il socialismo, il diritto di proprietà, i rapporti fra l'individuo e la società in *La science sociale* (1892-94) e in *Revue thomiste* (1894-1898). Il suo pensiero in materia di sociologia è raccolto nelle *Leçons de philosophie sociale* (2 voll., Parigi 1911). Affrontò pure con senso di equilibrio e rigorosa ortodossia i problemi della nuova apologetica e della filosofia dell'immanenza; si ricordano: *L'Acte de foi est-il raisonnable?*, in *Revue thomiste*, 4 (1896), pp. 36-63; *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*, *ibid.*, pp. 413-41; scrisse pure: *La vie privée des juifs à l'époque de Jésus-Christ* (Parigi 1910); *Le Christ d'après st. Thomas d'Aquin* (ivi 1910). S. fu uno dei primi a combattere gli errori modernisti.

Bibl.: anon., *Mort du r.p.S.*, in *Année dominicaine*, 48 (1908), pp. 547-50; H. A. Montagne, *In Memoriam*, in *Revue thomiste*, 17 (1908), pp. 95-97; anon., *Nécrologie*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 3 (1909), pp. 185-86; A. Gardeil, *Le père S.*, Parigi 1911; id., *La synthèse apologétique du p. S.*, in *Revue thomiste*, 21 (1913), pp. 513-36. Alfonso D'Amato

SCHWANE, Joseph. - Teologo, n. a Dorsten in Vestfalia il 2 apr. 1824, m. a Münster il 6 giugno 1891.

Sacerdote nel 1849, libero docente nella Facoltà teologica di Münster nel 1853, vi ottenne la cattedra di teologia morale e di storia dei dogmi (1859), in seguito (1881) quella di teologia dogmatica.

Oltre notevoli monografie su questioni particolari (*Controversia de valore Baptismi haereticorum* [Münster 1860]; *De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis* [ivi 1868], ecc.) e l'opera sistematica *Specielle Moraltheologie* (3 voll., Friburgo in Br. 1873 e 1878), pubblicò la nota e pregevole *Dogmengeschichte* (I e II, Münster 1862-69; III e IV, Friburgo in Br. 1882-90) che delinea, con erudizione di prima mano, lo sviluppo dei singoli trattati dogmatici secondo i quattro momenti principali della storia del pensiero teologico: età prenicena, periodo aureo della patristica, scolastica, età moderna.

Bibl.: G. Mausbach, s. v. in E. Wetzer u. B. Welte's, *Kirchenlex.*, 2ª ed., X, Friburgo i. Br. 1897, coll. 2042-43; G. Fritz, s. v. in DThC, XIV, col. 1583. Antonio Piolanti

SCHWARTZ, Eduard. - Protestante, studioso di storia ecclesiastica e filologo, n. a Kiel il 22 ag. 1858, m. a Monaco di Baviera il 13 febbr. 1940. Fu professore di filologia classica alle Università di Rostock, Giessen, Strasburgo, Gottinga e Monaco.

La sua produzione scientifica, assai vasta, comprende studi sulla storiografia greca, sulla cronologia e sulla geografia antica, nonché sulla storia della letteratura. Nei suoi ultimi anni si diede alla storia antica della Chiesa e importanza particolare si acquistò nell'iniziata edizione critica degli atti dei Concili ecumenici, che, rimasta incompiuta, comprende solo i Concili di Efeso e di Calcedonia (*Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlino 1914-40). Procurò inoltre l'edizione critica della *Storia ecclesiastica* di Eusebio nel *corpus Berolinense* (Lipsia 1903-1909) e scrisse un volumetto su Costantino e la Chiesa (*Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Lipsia 1913).

Bibl.: necrologi: W. Otto, in *Historische Zeitschrift*, 162 (1940), pp. 442-44; anon., in *Rivista storica italiana*, 58 (1941), pp. 294-95. Silvio Furlani

SCHWARZ, WILHELM. - Pubblicista, n. il 20 apr. 1855 a Nordkirchen (Vestfalia), m. il 20 dic. 1923 a Münster.

Sacerdote nel 1878, risiedette dal 1883 al 1887 a Roma, quale cappellano al Camposanto teutonico. Trasferitosi nel 1888 a Berlino, vi divenne redattore del periodico cattolico *Germania* e ne fondò il supplemento letterario; nel 1906 passò a Münster, canonico del Duomo e direttore della Società per la storia e lo studio dell'antichità della Vestfalia. Tra le sue pubblicazioni si ricordano quelle sull'imperatore Massimiliano (*Briefe und Akten zur Geschichte Maximilians I.*, 2 voll., 1889-1891) e sul nunzio Gropper (*Die Nuntiatur-Korrespondenz Kaspar Groppers*, 1898).

BIBL.: F. Rabeneck, s. v. in LThK, IX, coll. 367-68.
Silvio Furlani

SCHWARZENBERG, FAMIGLIA. - Nobile famiglia originaria dalla Franconia, dello stesso stipite dei conti di Seinsheim.

Nel '500 acquistò notorietà ADAM (1584-1641), ministro degli elettori Giorgio Guglielmo e Federico Guglielmo di Brandeburgo durante la guerra dei Trenta anni. I S. ebbero nel 1599 il titolo di conti e nel 1670 di principi dell'Impero. Acquistarono successivamente grandi possedimenti in Stiria ed in Boemia. Tra i membri della famiglia si ricordano in modo particolare: KARL PHILIPP (1771-1820) che combatté contro i Turchi prima, contro i Francesi poi; fu nel 1813 con il grado di feldmaresciallo comandante delle forze antinapoleoniche alla battaglia di Lipsia ed entrò in Parigi nel 1814.

BIBL.: A. Berger, *Das Fürstenhaus S.*, in *Österreichische Revue*, 11 (1866, IV).

FELIX, statista e diplomatico austriaco, n. a Krumau (Boemia) il 2 ott. 1800, m. a Vienna il 5 apr. 1852. Abbandonò la carriera militare nel 1824 per entrare nella diplomazia. Fu addetto a Pietroburgo, Londra, Parigi e Berlino, poi nel 1839 quale ministro plenipotenziario a Torino, dove salvaguardò con particolare energia gli interessi imperiali e si trovò varie volte in conflitto con Solaro della Margherita. Ministro a Napoli dal 1846 al 1848, dopo lo scoppio della Rivoluzione prestò servizio al comando di una brigata delle forze imperiali impegnate nell'Italia settentrionale. A seguito dei moti viennesi dell'ott. 1848 fu incaricato di formare un nuovo ministero; ascoltato consigliere del nuovo imperatore Francesco Giuseppe, ristabilì con mano ferrea l'ordine nella monarchia, compromesso dalle richieste delle singole nazionalità. In Germania rialzò il prestigio degli Asburgo di fronte alle velleità della Prussia di costituirsi quale potenza egemonica del Bund; in Boemia mise a tacere qualsiasi espressione d'insofferenza; in Ungheria pose termine, con l'aiuto dello zar Nicola I, alla guerra d'indipendenza magiara; in Italia infine, dopo essersi rifiutato a ogni mediazione di potenze estere, riaffermò con la forza delle armi l'egemonia austriaca. Incoraggiò inoltre il presidente Bonaparte ad inviare a Roma un corpo di spedizione per porre termine alla Repubblica mazziniana e restaurarvi il Pontefice. Non fu alieno dall'idea di far entrare tutto l'Impero asburgico nella confederazione tedesca, ma di fronte alle difficoltà incontrate non vi insistette. L'improvvisa morte dello S. privò l'Imperatore del suo più acuto consigliere in politica interna ed estera.

BIBL.: E. Heller, *Mitteleuropas Vorkämpfer: Fürst F. S.*, Vienna 1933; H. v. Srbik, *Deutsche Einheit.*, I-II, Monaco 1935, passim; R. Moscati, *Austria, Napoli e gli Stati conservatori italiani (1849-52)*, Napoli 1942, passim; A. Schwarzenberg, *Prince F. zu S.*, Nuova York 1946, con bibl.; R. Kissling, *Fürst Felix zu S.*, Graz-Colonia 1952. Su queste due ultime opere cf. anche S. Furlani, in *Rass. stor. del Risorgim.*, 34 (1937), p. 262 e in *Nuova riv. stor.*, 30 (1946), pp. 431-36.

FRIEDRICH, cardinale, n. a Vienna il 6 apr. 1809, m. ivi il 27 marzo 1885, fratello del principe Felix e cugino del principe Karl Philipp. Ordinato sacerdote nel 1833, fu canonico nella metropolitana di Vienna. Arcivescovo di Salisburgo il 1° febbr. 1836, fu creato cardinale da Gregorio XVI, il 24 genn. 1842. Il 20 maggio fu trasferito all'arcivescovato di Praga. Nel 1848 presiedette la conferenza di vescovi tedeschi a Würzburg e l'anno successivo convocò a Vienna tutto l'episcopato dell'Impero asburgico dove fu elaborato un memoriale, sottoposto alle autorità governative, per il riordinamento delle relazioni tra Chiesa e Stato. Fu in tal modo preparato il Concordato del 1855, alla cui pratica attuazione in Boemia lo S. dedicò particolare fervore. Dopo la guerra del 1866 la buona armonia tra Chiesa e Stato, a causa soprattutto del sopravvento di tendenze liberali, venne tuttavia meno. Come membro della Camera dei Signori lo S. si oppose nel 1868 alla legge sul matrimonio civile e nel suo discorso del 20 marzo fece presente che tale progetto, togliendo qualsiasi crisma religioso al matrimonio ed alla famiglia, non solo metteva in dubbio le obbligazioni derivanti dal diritto canonico, ma aboliva le obbligazioni stesse, costituendo una minaccia alla libertà della Chiesa.

Nel Concilio Vaticano fece parte del gruppo dei vescovi che ritenevano inopportuna la definizione della infallibilità pontificia per le ripercussioni che poteva avere negli ambienti politici; e con loro lasciò Roma prima della solenne proclamazione. Pubblicò la relativa costituzione nella sua diocesi il 12 genn. 1871.

BIBL.: C. Wolfsgruber, *F. Kard. S.*, 3 voll., Vienna 1906-1917.
Silvio Furlani

SCHWETZ, JOHANN BAPTIST. - Teologo, n. a Bosan in Moravia nel 1803, m. a Vienna nel 1890.

Insegnò teologia dogmatica ad Olmütz e nell'Università di Vienna. Nel 1863 fu nominato parroco di corte e poi preposto del Capitolo di S. Stefano. Scrisse: *Theologia dogmatica catholica* (2 voll., Vienna 1861; più volte riedita e ampliata), manuale imposto in tutte le scuole teologiche dell'Impero austro-ungarico, che tenendosi lontano dal giuseppinismo e dal güntherismo, esercitò un benefico influsso. Chiamato a Roma nel periodo antecedente al Concilio Vaticano, preparò lucidi schemi sugli errori di Günther, ora editi e commentati da L. Orbàn, *Theologia güntheriana et Conc. Vaticanum iuxta vota inedita consultoris J. B. S.* (2 voll., Roma 1942 e 1949).

BIBL.: Hurter, V, col. 1234; E. Müller, *Autriche (publications catholiques)*, in DThC, I, col. 2618; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, II, Bruxelles-Parigi 1952, pp. 56, 343.
Antonio Piolanti

SCHYNSE, AUGUST WILHELM. - Missionario, n. il 21 giugno 1857 a Wallhausen presso Kreuznach, sacerdote nel 1880, fu il primo tedesco ad entrare tra i Padri Bianchi nel 1882; missionario nel Congo dal 1885 al 1887, dal 1887 in poi nell'Africa orientale germanica.

Accompagnò Stanley nel suo ritorno alla costa orientale e nel 1890 Emin Pascià nella sua spedizione all'interno dell'Africa, m. il 18 nov. 1891 a Bukumbi. I suoi giornali di viaggio, pubblicati da Carlo Hespers, furono accolti con grande applauso in Germania: *Zwei Jahre am Kongo* (Colonia 1889); *Mit Stanley und Emin Pascha durch Deutsch-Ostafrika* (ivi 1890); *P. Schynses letzte Reise* (ivi 1892).

BIBL.: anon., *P. Aug. S. und seine Missionsreisen in Afrika*, Strasburgo 1894; anon., *P. S. Sein Leben und Wirken*, Treviri 1897.
Giovanni Rommerskirchen

SCIALOJA, VITTORIO. - Giurista, n. a Torino il 24 apr. 1856, m. a Roma il 19 nov. 1933. Laureatosi nell'Università di Roma nel 1877, dopo un breve periodo presso la presidenza della Corte di Cassazione di Roma, insegnò diritto romano nell'Università di Camerino e successivamente, quale professore ordinario, a Siena (1881) ed a Roma (1881), università che doveva illustrare con il suo magistero fino al 1931.

Fu socio nazionale e per qualche tempo presidente dell'Accademia dei Lincei, promotore e presidente dell'Istituto internazionale per la unificazione del diritto privato, senatore del Regno dal 1904, ministro di Stato

(*da Studi di Diritto romano pubblicati in onore di V. S., Milano 1905*)
SCIALOJA, VITTORIO - Ritratto.

dal 1927. Era dottore *honoris causa* delle Università di Parigi, Strasburgo, Praga, Torino e Il Cairo.

Il suo ingegno gli consentì di cimentarsi nei campi più diversi. Giurista, fu maestro insigne nelle discipline storiche come nei diritti vigenti, partecipò a lavori di codificazione in Italia e all'estero, fondò e diresse il *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* dell'Università di Roma che si era costituito per opera sua. Uomo politico, mantenne altissimo il tono dei dibattiti nel Senato e fu ministro di Grazia e Giustizia nel ministero Sonnino (1909-10), ministro senza portafoglio nel ministero Boselli (1916-17), ministro degli Affari Esteri nei gabinetti Nitti (1919-20). Delegato alla conferenza della pace (1919-20) e alla Società delle Nazioni (1921-32), tenne alto in difficili momenti, con la sola autorità del suo nome e della sua competenza, il prestigio dell'Italia. Avvocato, costituì, con i suoi pareri e con le sue discussioni, un impareggiabile esempio di dottrina e di finezza rimasto fino ad oggi insuperato. Curatore di testi, collaborò attivamente alla edizione dei *Digesta* (Milano 1908-31).

Delle sue opere giuridiche le più importanti sono, oltre a numerosi corsi di diritto romano: *I negozi giuridici*, Roma 1892-93 (2ª ed. ivi 1933); *Teoria della proprietà in diritto romano*, 2 voll., ivi 1928; *Diritto ereditario romano*, ivi 1933; *Procedura civile romana* (integr. da V. Arangio-Ruiz), ivi 1936. I numerosissimi articoli e discorsi furono in gran parte raccolti da L. Trompeo: *Studi giuridici e scritti e discorsi politici*, 7 voll., Roma 1932-36.

BIBL.: E. Albertario, *Il pensiero e l'opera di V. S.*, in *Riv. ital. scienze giurid.*, nuova serie, 9 (1934), p. 20 sgg.; S. Riccobono, *V. S.*, in *Bullettino d. Istituto di dir. romano*, 42 (1934), p. 1 sgg.; V. Arangio-Ruiz, *V. S.*, in *Revue al Quanoum Wal Iqtisad*, 4 (1934), p. 109 sgg.

Rodolfo Danieli

SCIAMANISMO. - Dal tunguso *shaman*, vocabolo importato forse dal pâli « samana », lo s. è un fenomeno magico-religioso, attualmente osservabile, nella sua forma classica, tra le popolazioni dell'Asia centrale e settentrionale, e variamente diffuso in tutti i continenti, presso genti di diverso livello culturale. Lo s. può considerarsi una tecnica la quale pone colui che la esercita in uno stato di estasi e di comunione con le potenze soprannaturali (in genere spiriti dei morti, démoni, spiriti della natura), in modo che egli possa avvalersi del potere loro proprio, senza, peraltro, divenire un loro strumento. Solo eccezionalmente gli sciamani sono posseduti dagli spiriti.

Gli sciamani, per la intensità della loro esperienza religiosa, si distinguono nettamente dagli individui della comunità cui appartengono. Il potere di sciamano si acquista principalmente in due modi. Il primo consiste nella trasmissione ereditaria del potere stesso, la quale può avvenire o di padre in figlio (p. es., tra alcune popolazioni della California), o di nonno in nipote (p. es., in Manciuria, ove il figlio, cui spetta provvedere ai bisogni del padre non può egli stesso diventare sciamano), o di zio in nipote (in società matriarcali). Il secondo consiste nella vocazione spontanea o nella elezione da parte della divinità. Ad es., presso gli Ostiachi orientali, lo s. è un dono del cielo che si riceve nascendo. Può darsi anche il caso che individui diventino sciamani spontaneamente (p. es., tra le genti altaiche), o per volontà del padre (presso i Tungusi ed altri popoli). In questo ultimo caso, però, gli sciamani sono meno potenti. L'acquisto del titolo di sciamano si ottiene dopo un periodo preparatorio durante il quale il novizio, sotto la guida di uno o più sciamani anziani, apprende le tecniche mistiche e le tradizioni religiose tribali. Questo periodo termina in genere con cerimonie, chiamate « iniziazione dello sciamano », nel corso delle quali l'iniziando viene sottoposto a varie prove per dimostrare che ha realmente acquistato i particolari poteri inerenti la sua nuova posizione. Tali prove possono consistere nel camminare sul fuoco, mettersi in comunicazione con gli spiriti, dimostrare di essere sotto la protezione di uno spirito guardiano, compiere una ascensione al cielo (attraverso l'arcobaleno, per mezzo di una fune, di un albero, di una scala o, semplicemente, a volo), compiere un viaggio nell'al di là, ecc. Durante il periodo preparatorio il novizio apprende, per lo più, anche un linguaggio segreto del quale deve servirsi nelle sedute per comunicare con gli esseri soprannaturali da lui evocati (p. es., tra gli Eschimesi, le popolazioni dell'Asia artica e subartica, i Semang, i Mentawei, i Caribi, i Salish, ecc.).

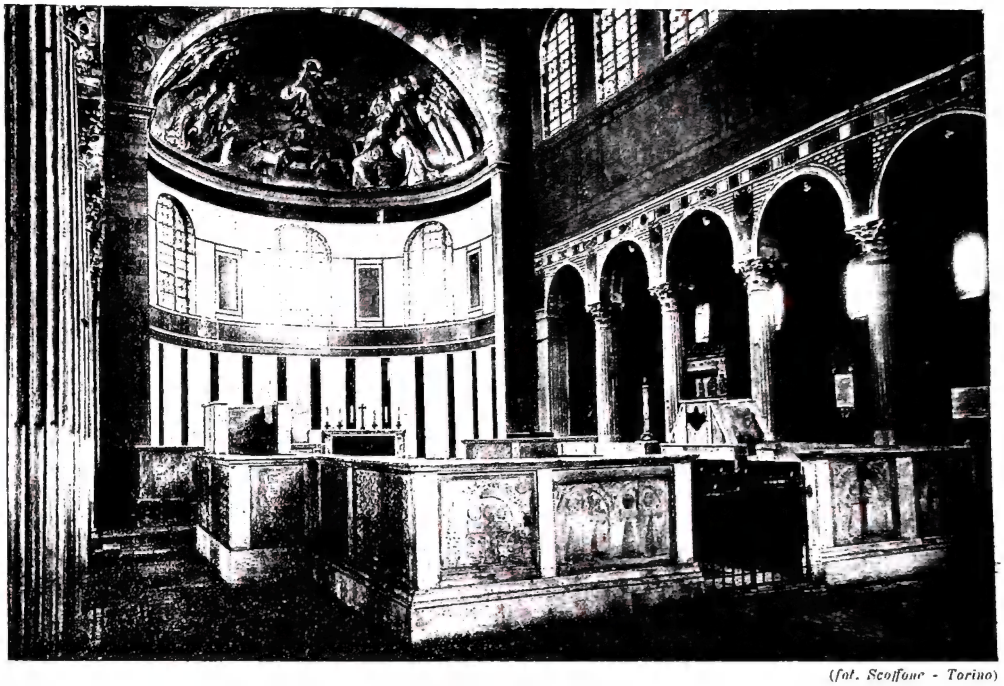
I poteri dello sciamano sono vari. Egli è guaritore (lo si trova spesso designato con il termine di uomo-medicina), ma la sua attività si riferisce soprattutto all'anima. Fa diagnosi e cura l'anima del paziente quando tenta di sfuggire dal corpo; la rintraccia e la riconduce al suo proprietario. Nella qualità di conduttore delle anime lo sciamano ha anche la funzione di accompagnare i morti agli inferi. I defunti, che esso guida, sono, per solito, quelli che non vogliono lasciare questo mondo.

La cura sciamanistica può anche consistere nell'espellere lo spirito « cattivo », che si è intromesso nel malato: atto che egli compie, spesso, con l'aiuto di spiriti ausiliari, con minacce, rumori, ecc. La lotta contro gli spiriti cattivi è spesso pericolosa e stanca lo sciamano. P. es., presso gli Eschimesi, causa delle disgrazie è ritenuta frequentemente l'infrazione di qualche tabu, che irrita la Madre dei mammiferi marini: lo sciamano compie, allora, un viaggio negli abissi del mare per placare l'irata divinità. Alle volte si crede che causa del male sia l'introduzione nel corpo della vittima, da parte di uno sciamano o di spiriti, di oggetti malefici: còmpito dello sciamano curante è quello di estrarre l'oggetto. Il sistema più comune di estrazione è quello per succiamento. Non sempre, tuttavia, nella sua funzione di guaritore lo sciamano ricorre ai poteri magici: egli conosce ed usa anche le virtù medicali di piante ed animali, pratica massaggi, ecc.

Allo sciamano incombe anche il dovere di salvaguardare la comunità da mali e pericoli collettivi, oltre che individuali: scoprire, cioè, le cause mistiche di epidemie, carestie, ecc.; indicare i rimedi per sanarle, il modo per evitarle. In favore della comunità lo sciamano esercita ancora altri poteri, quali quello di arrestare la tempesta (Eschimesi), di provocare o far cessare le piogge (America settentrionale).

In virtù del potere di chiaroveggenza – che fa parte delle loro tecniche mistiche – gli sciamani possono ricercare uomini, animali e oggetti perduti, indicare ladri e malfattori, diventare, infine, guide del loro popolo, profeti, come Wowoka e coloro che si fecero iniziatori di movimenti religiosi e politici antioccidentali nel Nord-America. Tra i poteri straordinari dello sciamano si ricordano ancora la levitazione, il dominio del fuoco (oltre che camminare sui carboni accesi, come si è accennato, mettere carbone acceso nella bocca, toccare ferri roventi, ecc.), farsi attraversare qualsiasi parte del corpo da armi da taglio o da proiettili di armi da fuoco, senza riportarne offesa, ecc.

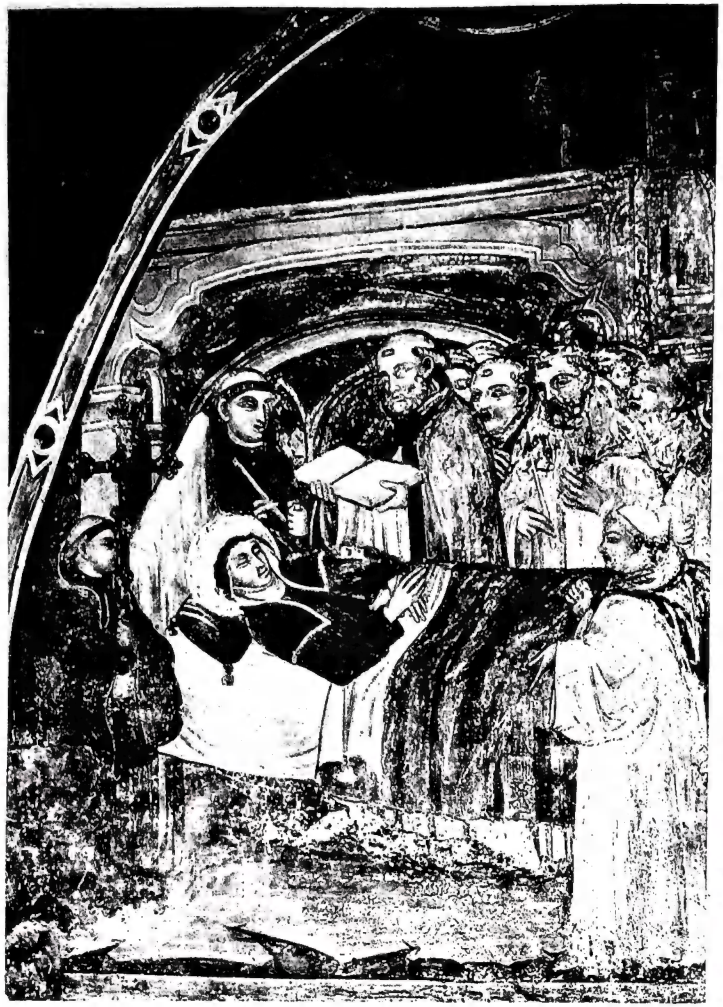
BIBL.: W. Sieroszewski, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, in *Revue de l'hist. des religions*, 46 (1902), pp. 204-235, 299-338; R. Benedict, *Vision in Plains Culture*, in *American Anthropologist*, 24 (1922), pp. 1-23; J. L. Maddox, *The Medicine Man. A sociological study of the character and evolution of shamanism*, Nuova York 1923; G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stoccarda 1925; G. Sandschjen, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Buriaten* (trad. dal russo di R. Augustin), in *Anthropos*, 22 (1927), pp. 576-613,



(fot. Scolfone - Torino)

(fot. Alinari)

In alto: SCHOLA CANTORUM della basilica di S. Sabina costruita o rinnovata sotto il pontificato di Eugenio II (824-27), ricostruita con i frammenti originali nel 1936 - Roma. *In basso:* SCHOLA CANTORUM della basilica di S. Maria in Cosmedin costruita sotto il pontificato di Callisto II (1119-24), ricostruita con i frammenti originali nel 1898 - Roma.



(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: MORTE DI S. SCOLASTICA. Affresco del sec. XIV - Subiaco, S. Speco. *A destra:* MEDAGLIONE CON S. SCOLASTICA; in basso s. Benedetto comanda al corvo di portare via il pane avvelenato. Affresco di Maestro Consolo e aiuti (sec. XIII) - Subiaco, S. Speco, chiesa inferiore.

933-55; 23 (1928), pp. 538-60, 967-86; W. Z. Park, *Shamanism in Western North America. A study of cultural relationship*, North Western University, Evenstone-Chicago 1938; A. Ohlamakers, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Copenaghen 1939; K. N. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942; A. Metraux, *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, in *Acta Americana*, 2 (1944), pp. 197-219, 320-41; S. F. Nadel, *A study of shamanism in the Nuba Mountains*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 76 (1946), pp. 25-37; E. De Martino, *Il mondo magico, prolegomeni ad una storia del magismo*, Torino 1947; M. Bouteiller, *Don chamanistique et adaptation à la vie chez les indiens de l'Amérique du Nord*, in *Journal de la Soc. des Américanistes*, nuova serie, 39 (1950), pp. 1-14; id., *Chamanisme et guérison magique*, Parigi 1950, p. 377; E. Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Parigi 1951, pp. 1-447. Tullio Tentori

SCIENTISMO. - È la concezione secondo la quale la scienza (v.), come tipo di sapere contraddistinto dalla filosofia (v.), nonché dalla fede religiosa, è l'unica conoscenza valida ed è sufficiente a risolvere tutti i problemi umani.

Il termine s. (usato soprattutto con significato peggiorativo da coloro che polemizzarono contro questa posizione) si riferisce specialmente all'atteggiamento dominante nella seconda metà del sec. XIX presso i materialisti e i positivisti francesi. Il materialismo (v.) di Vogt, di Moleschott, di Büchner, il monismo (v.) di Haeckel si presentano come soluzioni definitive date in nome della «scienza» ai problemi filosofici e religiosi. La scienza, come conoscenza di leggi naturali fisse e immutabili, postula, secondo questa concezione, il determinismo e il materialismo. Nello scritto polemico di C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Giessen 1854) si trova la frase, poi spesso ripetuta, che il pensiero sta al cervello come la bile sta al fegato. Nel monismo propugnato da E. H. Haeckel (v.) la teoria dell'evoluzione è presentata come la spiegazione scientifica da sostituire al mito della creazione. I dogmi di quella che Haeckel chiama filosofia dualistica e della religione tradizionale sono stati definitivamente confutati dalla scienza moderna della natura.

Il positivismo (v.) specie francese (Comte, Littré, Le Dantec) ha cercato di dare la giustificazione epistemologica di tale assolutizzazione della scienza. Per sé, il positivismo, asserendo di limitarsi alla conoscenza dei fatti, non si pronuncia sull'essenza della realtà, e quindi non implica una concezione materialistica, ma spesso la presuppone di fatto. Per Comte (v.) teologia e metafisica sono forme mitiche di sapere, rispondenti a stadi non ancora evoluti dell'umanità: unico sapere valido è quello scientifico: osservazione dei fatti e formulazione delle leggi che li regolano. Nello stadio scientifico la filosofia non è che la sintesi delle scienze particolari. E. Littré (1801-81) considera come risultato acquisito dalla filosofia di A. Comte «l'immutabilità delle leggi naturali, contro la teologia che introduceva interventi soprannaturali; la limitazione del mondo speculativo, contro la metafisica che persegue l'infinito e l'assoluto» (cit. da Bréhier [v. *op. cit.* in bibl.], p. 932). F. Le Dantec (1869-1917), che accetta per sé la qualifica di scientista, ritiene che le leggi naturali scoperte dalla scienza esprimano una assoluta necessità, e che la scienza, unico sapere valido, implichi una concezione materialistica e deterministica della realtà.

La critica allo s. venne in primo luogo da scienziati-epistemologi, come E. Mach, H. Poincaré, P. Duhem, i quali osservarono che la scienza non è una conoscenza perfetta e definitiva della realtà: anzi secondo Mach e Poincaré essa ha un valore puramente economico: i concetti scientifici sono schemi per l'azione. Questa teoria del valore puramente economico dei concetti scientifici fu accettata anche da B. Croce. Altri filosofi come E. Boutroux (*La contingence des lois de la nature*, Parigi 1874) e H. Bergson (*Matière et mémoire*, ivi 1896) criticarono l'uno il determinismo (v.) e l'altro il materialismo che gli scientisti ritenevano impliciti nelle conquiste della scienza. I primi decenni del sec. XX segnarono una reazione allo s. che ora risorge nel neopositivismo (v.). Questo, che nei suoi primi fautori si è appellato a E. Mach (v.), ha tenute presenti le critiche mosse al vecchio positivismo e s., e non pretende affatto che la scienza abbia valore assoluto, nel senso di attingere il fondo della realtà. Volendo depurare la scienza da ogni presupposto metafisico, prescinde da qualsiasi giudizio sulla realtà e considera la scienza come un complesso di proposizioni che si dividono in due grandi tipi: gli enunciati protocollari (corrispondenti a quelli che il vecchio positivismo chiamava «fatti») e le proposizioni che si possono ricavare per induzione da essi, e, d'altra parte, i principi, gli assiomi (p. es., gli assiomi della matematica e i principi della logica) che sono pure *convenzioni* e servono come regole di trasformazione (vulgo: dimostrazione) delle proposizioni. I problemi non risolubili con l'aiuto degli assiomi applicati agli enunciati protocollari sono pseudo-problemi, i concetti e le proposizioni non verificabili nell'esperienza sono privi di significato. È in queste negazioni sta appunto il carattere scientistico del neopositivismo: nella negazione cioè di valore teoretico a tutto ciò che non è scienza sperimentale (fondata su enunciati protocollari) o logica-matematica (scienza delle convenzioni per la trasformazione delle proposizioni). V. anche CONOSCENZA; LOGICA.

BIBL.: per il materialismo tedesco della seconda metà del sec. XIX, cf. Überweg, IV, pp. 285-92, 321-31. Per una critica del monismo da parte cattolica: F. Klimke, *Der Monismus und seine philos. Grundlagen*, Friburgo 1911; trad. it., Firenze 1914. Per il positivismo francese Überweg, V, pp. 15-20, 27-41; L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Torino 1931; E. Bréhier, *Hist. de la philos.*, II, II, Parigi 1932, pp. 861-93, 932-41; F. Amerio, *Epistemologia*, Brescia 1948, pp. 205-42 (positivismo), 243-398 (critica della scienza). Per il neopositivismo: J. R. Weinberg, *Introduzione al positivismo logico*, Torino 1950; C. E. M. Joad, *A critique of logical positivism*, Chicago 1950. Sofia Vanni-Rovighi

SCIENZA. - Con il termine s. (lat. *scientia* = sapere, gr. ἐπιστήμη) si è sempre inteso significare una conoscenza (v.) diversa e più perfetta di quella volgare: diversità e perfezione non tanto da parte dell'oggetto quanto del modo della conoscenza. La natura di siffatta particolare conoscenza si è venuta diversamente definendo secondo le varie mentalità e il vario estendersi e approfondirsi della conoscenza stessa. Secondo l'accezione antica, s. tipica è la filosofia (v.); nell'accezione moderna, s. tipica è la fisica (v.), ai cui metodi e caratteri devono conformarsi le altre discipline che aspirano a dignità di s. È chiaro che solo l'accezione moderna distingue adeguatamente un sapere scientifico da un sapere filosofico e pertanto solo con la nascita della s. in senso moderno (con la fisica galileiana) si acquistò il cosciente possesso delle varie articolazioni del sapere: conoscenza volgare, scientifica, filosofica. La distinzione fra queste tre forme di sapere si può esprimere dicendo che la prima si risolve nella constatazione, la seconda nella descrizione legale, la terza nella spiegazione e valutazione. In questa formola è anche espressa l'autonomia della s. nei riguardi della filosofia, anche se tale autonomia non deve escludere la collaborazione.

La definizione del concetto antico di s. è sotto l'influsso di Platone e di Aristotele (v.). Per il primo s. è la conoscenza della realtà autentica (intelligibile, ideale) e non di quella spuria che è il mondo sensibile. La s. si costituisce dunque emancipandosi dal ministerio dei sensi. La s. non è induzione (v.), fisica, ipotesi (v.); ma è solo deduzione (v.), filosofia (v.), dialettica ([v.] cf. specialmente *Respubl.*, VI-VII, in particolare 510-34). Aristotele teorizza in modo definitivo l'ideale del sapere scientifico come deduzione e sillogismo (v.) che si svolge nell'àmbito della necessità e universalità. Il sillogismo che conchiude necessariamente da premesse necessarie e universali è lo strumento unico della s. Ogni incrinatura della necessità e universalità è incrinatura della scientificità del conoscere. Il sillogismo deduttivo fornisce, nella premessa, la ragione o causa della conclusione: perciò il sapere scientifico si può anche definire come conoscenza causale (causa effi-

(fot. Alinari)

SCIENZA - La S. Statua del Giambologna (1575-81) - Genova, Palazzo dell'Università.

ciente, finale, materiale, formale; cf. specialmente *Anal. post.*). « *Scientia de universalibus* », « *scire per causas* » sono le formole che tramandarono per secoli l'essenziale del concetto aristotelico di s. A differenza di Platone, che la nega, Aristotele riconosce possibile una s. (filosofia) della natura in quanto nella natura si trova l'universale (la forma) su cui si può fondare il sillogismo.

Il concetto di s. come sillogismo necessario durò per tutto il medioevo. Ancora s. Tommaso fa una classificazione delle s. nello spirito aristotelico, con la dottrina dei tre gradi di astrazione (v.) che, prescindendo successivamente dalla materia individuale, sensibile, intelligibile (materia è l'elemento antitetico dell'universalità) fondano la fisica, la matematica, la filosofia.

Mentre il concetto riflesso di s. rimaneva quello di un sapere dimostrativo, deduttivo, necessario e universale, la conoscenza umana di fatto si andava arricchendo, complicando, specificando lungo una via diversa da quella teorizzata. Fatto importantissimo, perché proprio lungo tale via si venivano tentando quelle nuove maniere di conoscere che, acquistata sicurezza e coscienza di sé, dovevano diventare la s. in senso moderno. Del resto già Aristotele presenta accurate descrizioni di storia naturale (cf. *De part. animal.*; *De gener. animal.*; *Hist. animal.*); e nel periodo ellenistico si vanno sviluppando indagini (come la biologia, l'astronomia, la medicina) che, non potendo rientrarvi, rimangono ai margini della filosofia: l'esperienza, la gran matrice delle s. moderne, è dunque fin da allora presente. È vero che nei secoli del primo medioevo il valore scientifico dell'esperienza viene misconosciuto, sovrapponendoglisi un'interpretazione allegorica e mistica della natura (continuata sporadicamente fin dentro al Seicento, con Keplero, p. es.); ma con il sec. XIII (Alberto Magno, Ruggero Bacone, Roberto Grossatesta [v.]), e più ancora con il sec. XIV (Occam [v.] e gli occamisti come il Buridano [v.], l'Oresme, Alberto di Sassonia [v.], ecc.) il senso autentico della natura e il valore dell'esperienza vengono di nuovo sicuramente, sebbene lentamente e confusamente, riconquistati. Proprio da questo indirizzo, che si può chiamare naturalistico, doveva chiarificarsi il nuovo concetto di s., anche se nei secoli del rinato influsso degli antichi (secc. XV-XVI) si sarebbe ancor contaminato con le fantasticherie animistiche e magiche delle pseudoscienze (Telesio [v.], Paracelso [v.], Cardano [v.], Agrippa [v.], ecc.).

Finalmente Galileo (v.) conchiude lo sforzo di tanti secoli creando, con la dinamica, la prima s. in senso moderno e insieme formulandone con sicurezza il nuovo concetto. La s., secondo Galileo, deve abbandonare la ricerca delle essenze, del perché, del valore e limitarsi alla descrizione legale dei fenomeni: la legge, ossia il rapporto costante fra elementi dell'esperienza, è l'oggetto della ricerca scientifica, e l'induzione ne è il metodo proprio. Del metodo Galileo ha tracciato chiaramente i momenti essenziali: osservazione, ipotesi, verificazione. Osservazione, di cui importa non la quantità ma il modo. Ipotesi, che è anticipazione della risposta al problema posto. Verificazione, che è la ratifica o la reiezione dell'ipotesi, fatta fare dalla natura stessa attraverso l'esperimento (cf. *Lettera a Liceti*, in *Opere*, ed. naz., XVIII, specialmente pp. 208, 249; *Saggiatore*, ed. cit., VI, specialmente pp. 232, 348-49; *Massimi sistemi*, ed. cit., VII, specialmente pp. 60, 64-65, 126, 128, 171, 273). La s. acquista così la sua piena autonomia definendosi secondo un proprio oggetto e un proprio metodo. È importante osservare che codesta struttura della s. è resa possibile dal fatto che si considera la realtà sotto il solo aspetto quantitativo: di qui la valorizzazione della matematica (v.) quale elemento indispensabile alla s. Solo per la matematica l'esperienza viene razionalizzata e necessitata; e quindi senza la matematica non c'è s. In ciò specialmente appare il distacco fra Galileo e Fr. Bacone (v.), sovente considerato quale fondatore o confondatore della s. moderna. Bacone (cf. spec. il *Novum organum*) non sospetta né la legge né la matematica né l'esperimento. Egli si muove ancora nell'àmbito della ricerca qualitativa ed essenziale, pur avendo il merito della chiara denuncia della sterilità del metodo deduttivo e del richiamo all'osservazione e all'esperienza. Denuncia e richiamo che però erano già stati fatti dai filosofi rinascimentali, come il Telesio (v.) e, con più adeguatezza, da Leonardo (v.), autentico precursore di Galileo.

La storia del concetto di s. nei secc. XVII e XVIII ripresenta oscillazioni intorno all'equilibrio di esperienza e ragione, così mirabilmente definito da Galileo. I filosofi, siano razionalisti (come Malebranche [v.] e Spinoza [v.]) siano empiristi (come Locke [v.] e Condillac [v.]), ripropongono il concetto, ormai superato, di s. come conoscere deduttivo e *a priori*, che nei secondi si risolve addirittura in una sistemazione nominalistica e tautologica. Lo stesso Cartesio (*Discours*, parte 4ª; *Medit.*, III; *Principia*, pref. e l. I, in particolare l. III § 43-44; inoltre *Regulae*, III, V), del resto, concepiva la fisica come deduzione dal concetto di estensione intelligibile, anche se proprio esso gli permetteva di accogliere la trattazione matematica e perciò di valorizzare il principio galileiano. Piuttosto negli scienziati si continua, insieme con l'eredità della s. galileiana, l'eredità del concetto di essa; con accentuazione dell'aspetto sperimentale. Così Newton enuncia i canoni di un procedimento metodico nel quale il momento anticipativo e razionale viene alquanto minimizzato (« *hypotheses non fingo* ») in favore di una estensione dell'efficacia orientativa e conclusiva dell'esperienza (cf. in generale *Philosophiae naturalis principia mathematica*, specialmente l. III, inizio e scolio e *Optices*, l. III, specialmente qq. 28 e 31). L'indirizzo newtoniano predomina nel sec. XVIII così come quello cartesiano aveva dominato nel secolo precedente.

Con impostazione del tutto nuova Kant (v.) cerca di riprodurre l'equilibrio galileiano: autonomia della s. nei riguardi della filosofia, sintesi di esperienza e ragione, razionalizzazione dell'esperienza. L'autonomia però si esaspera nel dualismo di fenomeno (v.) e noumeno (v.); la sintesi di esperienza e ragione non resta più metodica ma diventa strutturale; e la razionalizzazione dell'esperienza diventa soggettivazione (universale) di essa. Così è aperta la via al romanticismo (v.) che, sulla base del soggettivismo idealistico, trasforma, riprendendolo, il concetto univoco del sapere, nel quale la s. diventa un momento, più o meno autentico, del sapere filosofico (deduttivo, *a priori*). Il positivismo (v.), pur accettando la medesima

tesi dell'univocità del sapere, rovescia la posizione vedendo la filosofia come momento dell'autentico sapere che è quello scientifico (sperimentale, *a posteriori*). Il positivismo, rivendicando il carattere sperimentale e induttivo della s., ne ha ribadito con più rigorosità l'indole descrittiva e legale. In esso si può dire abbia inizio quell'epurazione critica dei procedimenti scientifici che si appunta soprattutto nella cura di evitare problemi che esorbitino dall'àmbito della legalità descrittiva e di eliminare dai significati delle parole il contenuto o metempirico o approssimativo che esse inconsapevolmente portano. Ma l'angustia delle premesse gnoseologiche impediva alla s. positivistica di giustificarsi come conoscenza universalmente valida, e alla legge positivistica di porsi come formola di necessità; mentre l'orgoglio – del resto non del tutto ingiustificato – per il meraviglioso progresso scientifico del sec. XIX spingeva i meno cauti a canonizzare il complesso delle teorie scientifiche di allora come la vera e assoluta rappresentazione dell'universo, e a definire, di conseguenza, i processi e metodi della s. come il solo uso valido degli strumenti conoscitivi.

Non poteva tardare una reazione che riportasse la s. a una più esatta coscienza della propria natura e dei propri limiti. Questa si ebbe verso la fine del secolo da parte di filosofi e di scienziati che contro la pretesa positivistica formularono la nuova tesi del valore pratico e non teoretico della s. (cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Parigi 1874; E. Mach, *Analysis der Empfindungen*, Vienna 1886). Questa tesi, allargata alle matematiche dal Poincaré ([v.] *Science et hypothèse*, Parigi 1902; id., *La valeur de la science*, ivi 1905), al sapere in genere dal pragmatismo ([v.] Peirce, James, Dewey), diventò una delle tesi gnoseologiche caratteristiche del pensiero attuale, riproposta dalle moderne filosofie irrazionalistiche e antintellettualistiche, e anche razionalistiche e idealistiche (ad es., B. Croce). Gli sviluppi più audaci e più attuali del nuovo concetto di s. si hanno, anche sotto l'influsso delle più recenti rivoluzioni delle teorie scientifiche (relatività, quantismo, probabilismo) nelle scuole formalistiche e neopositivistiche (R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Vienna 1934).

Secondo l'indirizzo formalistico (Russell, Hilbert, ecc.) la s. deve sforzarsi, come a sua meta, di formalizzarsi, ossia di costituirsi come sistema ipotetico deduttivo, nel quale cioè i principi della deduzione rinuncino a ogni contenuto intuitivo e il procedimento stesso del dedurre sia risolto in pure regole di trasformazione. Si perde così per la s. la preoccupazione del contenuto e della verità, esaltandosi invece l'esigenza della forma e dell'esattezza, fino ad arrivare alla perfetta scientificità nello schema perfettamente vuoto e perfettamente esatto, per se stesso di nulla significativo. A questa tendenza, in vigore specialmente fra i matematici e a proposito delle matematiche, è parallela la tendenza dei fisici nei riguardi della fisica. Anch'essi (fisici come Heisenberg, filosofi come il circolo viennese), mentre da una parte, aspirando alla perfetta rigorosità sistematica, inclinano al nominalismo (v.) e alla s. come coerenza, o quanto meno alla risoluzione della fisica nelle formule matematiche, dall'altra non possono però tagliare i ponti con l'esperienza e si propongono, di conseguenza, un criterio operativo che assicuri il massimo rigore delimitando l'àmbito dell'ente fisico come quello dell'ente definibile mediante esperimento (reale o ideale) ossia, infine, come quello dell'ente misurabile e in quanto misurabile. E ciò potrebbe vedersi come sviluppo del concetto di s. galileiano se tale dottrina non fosse fondata su presupposti gnoseologici empiristico-nominalistici che trascurano gli elementi non misurabili e non sperimentali implicati in ogni momento della s.

Il valore teoretico della s. viene ancora tuttavia difeso in senso idealistico (ad es., B. Varisco, *Scienza e opinione*, Roma 1901; L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Parigi 1927), in senso relativistico (ad es., A. Aliotta, *L'esperimento nella s., nella filosofia, nella religione*, Napoli 1936), in senso razionalistico (G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Parigi 1938), in senso realistico (E. Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, ivi 1931; E. Orestano, *Verità dimostrate*, Napoli 1934, specialmente capp. 3-5; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Parigi 1932, specialmente parte 1ª, capp. 2, 4).

Comunque si possano giudicare le varie posizioni del pensiero contemporaneo, ora richiamate, non si può misconoscere che almeno una delle conquiste galileiane è rimasta generalmente in esse: l'autonomia della s. nei riguardi della filosofia. E, di conseguenza, anche nei riguardi della religione (v.): e pertanto oggi si è per lo più persuasi dell'inanità del preteso conflitto fra la s. e la fede (v.), che tanto ha preoccupato la generazione del secolo scorso. È forse da temere, al contrario, che l'autonomia diventi estraneità e indifferenza e incomprensione, minacciando l'unità dello spirito e l'armonia del soggetto. Oltre i riferimenti già indicati v. anche: CONOSCENZA; ESPERIENZA; IDEA; METODOLOGIA; NEOPOSITIVISMO; VERITÀ.

BIBL.: poche opere trattano specificamente l'argomento: in molti casi occorre perciò rifarsi alle opere di storia della filosofia o di storia della s. Una trattazione storica completa si ha in F. Amerio, *Epistemologia*, Brescia 1948. Sui vari periodi (tralasciando le monografie sui singoli pensatori e le opere già citate): per l'antichità, oltre le opere classiche sulla filosofia greca, come lo Zeller e il Gomperz, L. Robin, *La pensée grecque, et l'origine de l'esprit scientifique*, Parigi 1923; A. Rey, *La jeunesse, la maturité, l'apogée de la science grecque*, 3 voll., ivi 1935-46. Per il medioevo: oltre le opere classiche sulla s. medievale, come lo Strunz e il Thorndike e sulla filosofia medievale, come il De Wulf e il Gilson, P. Duhem, *Etudes sur Léonard*, Parigi 1909 (specialmente III); id., *Système du monde*, ivi 1917 (specialmente IV); A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen 1943; M. Gorce-F. Bergougnioux, *Science moderne et philosophie médiévale*, Parigi 1938. Per l'età moderna v., in generale: E. Cassirer, *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2 voll., Berlino 1906; A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la s.*, Palermo 1912; A. Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Parigi 1929; G. De Giuli, *La critica e la teoria della s. nella filosofia contemporanea*, in *Atti della soc. ital. progr. scient.*, V, 1935, pp. 221-75; C. Carbonara, *S. e filosofia agli inizi dell'età moderna*, Napoli 1935; F. Albergamo, *La critica della s. nel Novecento*, Firenze 1941. Franco Amerio

S. E FEDE. – La questione delle relazioni che intercorrono tra la fede e la s. – relazioni di armonia o di conflitto – ebbe periodi assai combattivi durante il sec. XIX; né si può dire abbia cessato di agitarsi vivamente anche nel sec. XX, fino ai nostri giorni. La causa va ricercata nell'influsso esercitato dalle varie teorie filosofiche, salite man mano in voga (idealismo, storicismo, esistenzialismo, positivismo, relativismo, scientismo) e nell'impulso derivato dall'affacciarsi di sempre nuove ipotesi in materia storica e scientifica, troppo frettolosamente e avidamente accettate e avallate, come tesi incontestate, per ingenuità, ignoranza, brama di novità o altri scopi, aperti o sottintesi, ma sempre al di fuori del campo strettamente scientifico.

Il preteso conflitto tra la s. e la fede proverrebbe dal fatto che la fede con il suo metodo di autorità, i suoi dogmi insofferenti di progresso, di evoluzione e di adattamento al pensiero moderno e la sua fissità immobile, male si accorda, anzi non si può affatto accordare con la s., sempre in moto con i suoi procedimenti di libera ricerca e di libera critica, tutta tesa ansiosamente al progresso, alla revisione di posizioni sorpassate e ad indagini sempre più ampie e profonde. Conseguenze: il cattolico, che voglia rimanere veramente tale, non potrà mai essere un vero scienziato; è necessaria una specie di dicotomia del cattolico nella doppia personalità del credente e del critico o scienziato; e il conflitto tra la s. e la fede dovrà sfociare nell'attuazione integrale del motto volterriano: « ceci tuera cela », intendendo naturalmente per « ceci » la s. e per « cela » la fede.

1. *La posizione della Chiesa.* – La presa di posizione della Chiesa riguardo a questo preteso conflitto e alla nebulosità dei termini, di cui viene drappeggiato, è quanto mai semplice e lineare ed è stata chiaramente

espressa nel Concilio Vaticano (sess. III, *De fide catholica*, cap. 4 [Denz-U, n. 1799]) : *a*) la fede e la ragione non possono mai dissentire tra di loro : ma si prestano vicendevole aiuto : la ragione ben applicata dimostra la saldezza dei fondamenti della fede; la fede libera e preserva la ragione dall'errore e l'arricchisce di molte cognizioni. *b*) La Chiesa tanto è lontana dall'ostacolare lo studio delle arti e delle s., che anzi le aiuta e le promuove in molte maniere. *c*) Né vieta affatto che ciascuna s. adoperi e segua nel suo campo i principi e i metodi che le sono propri. *d*) Ma, mentre riconosce alla s. questa giusta libertà, la previene e le impedisce di accogliere errori contrari alla Rivelazione divina e di oltrepassare i propri confini per invadere il campo della fede e gettarvi confusione. La posizione della Chiesa, pertanto, è tutta in favore dell'accordo e dell'armonia tra i due campi, contro ogni presunta e assurda dicotomia, perché il suo punto di partenza è chiaro : Dio, autore dell'ordine naturale e soprannaturale, della Rivelazione e della s., non può assolutamente contraddirsi, né rivelare una verità che sia contraria alla s., quando questa è vera s.

2. *La posizione degli avversari.* – Non così chiara e limpida, invece, è la posizione degli avversari, attesa la confusione che regna nei loro punti di partenza, per quanto tutti convergano a sfociare nella assicurazione che è impossibile essere cattolici e insieme amanti di una cultura libera e moderna. Qui si accenna alle principali obiezioni, facendole seguire dalla confutazione.

a) La s., dicono i sostenitori del preteso conflitto, deve essere interamente libera, non obbedire a idee preconcette, né accettare soluzioni imposte. Ora lo scienziato cattolico, se vuole rimanere tale, dovrà necessariamente abbordare la storia, la filosofia, l'etnografia, ecc. con idee già imposte e determinate (i dogmi e le dottrine della Chiesa) e quindi preconcette; il che toglie alle sue ricerche e alle sue conclusioni ogni valore scientifico. La risposta è facile : questi stessi avversari, che tanto si compiacciono di vantare la piena libertà delle loro indagini, sono essi stessi vittime di un pregiudizio, di un'idea preconcetta, perché ogni procedimento razionalistico è dominato (si voglia ammettere o no) da una loro premessa negativa e assoluta : l'esclusione del soprannaturale e della possibilità di un essere reale trascendente, l'impossibilità o antistoricità di una Rivelazione divina. Il materialista, che nega Dio, perché trascendente e non immanente nell'universo, il razionalista che vuol dimostrare come Dio non entra nel governo e nella storia del mondo, l'evoluzionista che afferma l'uomo derivare anima e corpo dalla bestia, ecc. obbediscono a principi da essi accolti come inconcussi; seguono o si creano una propria filosofia; in altri termini, obbediscono a idee preconcette. Inoltre, si deve dire che ogni lavoro scientifico deve necessariamente supporre un certo numero di idee preconcette : lo storico deve pur avere una certa concezione del mondo e della vita; il filosofo non può prescindere dalle verità proclamate dal senso comune; lo scienziato deve partire da posizioni già scientificamente provate da altri scienziati anteriori, sotto pena, a voler ripercorrere da capo tutto il cammino, di non far progredire la s.

Né la scientificità di un'opera si deve giudicare *a priori* dalla conclusione favorevole o no alle idee dell'avversario; ma per determinare se essa è scientifica o no, si deve esaminare il metodo, secondo cui fu composta, se cioè è stata condotta secondo i principi e le leggi di quella determinata s.

A chi, poi, osservasse che l'impossibilità del soprannaturale è una certezza acquisita ormai filosoficamente, si potrà rispondere che anche la possibilità di esso è per il cattolico una certezza filosoficamente acquisita; qui tutto dipende non dall'aprioristica affermazione sul valore di una determinata filosofia, ma sulle prove documentate e vagliate, su cui essa si fonda.

b) Il cattolico, si osserva, non è mai soltanto scienziato, ma è anche apologista; non cerca la verità per se stessa, ma in funzione della difesa delle sue credenze, e questa preoccupazione apologetica falsa il suo giudizio. Si può concedere che qualche scienziato cattolico abbia anche di mira l'apologetica, come del resto avviene pure nel campo avversario, dove si piegano disinvoltamente le prove e i fatti alla difesa di una determinata teoria, p. es., marxista o monista (basta pensare al cumulo di favolosità raccolte dal Draper e proposte come fatti storici veri, o alle celebri falsificazioni introdotte da Haeckel nelle serie degli embrioni); ma non tutti gli scienziati cattolici sono apologisti; essi badano invece a provare e documentare i fatti, lasciando che la verità si difenda da sé, con il solo apparire nella luce chiara della esposizione di essi. Anche qui basterà osservare se veramente si sono seguiti i metodi e i principi particolari della s. e dedurre la scientificità o no dell'opera dal risultato di questa constatazione.

c) Il cattolico non è libero nelle sue ricerche, perché le sue conclusioni gli vengono già anteriormente imposte da un'autorità esteriore. La risposta esige una distinzione. Anzitutto si deve notare che la Rivelazione non ha affatto il compito di sostituirsi ai procedimenti scientifici, quasi privandoli della loro ragione di essere; né di insegnare positivamente le s., fissandone i principi e i metodi; ma solo di far conoscere e quindi rigettare come errori, in quanto contrarie alla testimonianza infallibile di Dio, molte posizioni e conclusioni che il filosofo o lo scienziato potrebbero essere tentati di accogliere come verità scientifiche o almeno come ipotesi in via di una prova a venire (cf. l'encicl. di Pio XII *Humani generis* del 12 ag. 1950, nella parte concernente il poligenismo : AAS, 42 [1950], p. 576). « Lo scienziato cattolico deve tenere davanti agli occhi la Rivelazione divina come una stella che dirige il cammino, la cui luce servirà ad avvertirlo degli scogli da evitare » (*Lettera* di Pio IX all'arcivescovo di Monaco del 21 dic. 1863 [Denz-U, n. 1681]).

E quando la Chiesa in questi casi interviene, non si asside in mezzo agli scienziati come uno di loro : ma parla con l'autorità di Dio rivelatore, come incaricata dall'alto di preservare dall'errore e dalle deviazioni. Ora, si hanno conclusioni, che sono di dominio esclusivo della s. pura e allora la Chiesa non interviene (p. es., essa non detta leggi allo scienziato che studia l'elettricità o la biologia) nel campo della loro competenza; ma si hanno anche conclusioni che sono di dominio misto, cioè della s. e della fede (p. es., l'origine dell'uomo, la spiritualità dell'anima, la discendenza del genere umano da un solo ceppo primitivo : Adamo ed Eva, ecc.) e allora la Chiesa interviene per far evitare errori e deviazioni.

Né lo scienziato, come cattolico, accetta il fatto della Rivelazione e dell'autorità della Chiesa senza fondate e inconcusse ragioni né mancano argomenti per provarlo in modo certo e sicuro; e neppure confonde quello che è dogma con quelle prove filosofiche, esegetiche e storiche, prodotte a sostegno del dogma, quando non si sia pronunciata intorno ad esse il magistero della Chiesa. In questo modo egli possiede perfetta unità nel suo pensiero e non è obbligato a scindersi contro natura in due persone straniere l'una all'altra : il credente e lo scienziato.

d) Un'ultima obiezione : il cattolico quando intraprende l'esame dei fatti religiosi, non solo ammette fin da principio la possibilità della Rivelazione, ma già agisce in base alla realtà di essa; in altre parole : i fatti che vuole addurre come prova razionale dell'assenso al dogma, già li vede nella luce di questo. Si deve rispondere che nulla vieta che i dogmi, già accettati dalla nostra mente, influiscano o possano influire in qualche modo sull'orientamento delle nostre ricerche; perché il credente non può confortare la sua fede anche per via di un processo puramente razionale e autonomo, quando è possibile? Perché non può partire da principi puramente razionali e giungere a conclusioni razionali che collimano perfettamente con la sua fede? Infatti l'esistenza di Dio, che è dogma di fede, si può e deve ammettere anche per processo puramente razionale; quindi lo scienziato cattolico non resta affatto minorato, se già anticipatamente sa per altra via, la via della fede, la meta a cui deve arrivare.

3. *La religiosità della s.* – Nei due discorsi su argomenti scientifici, tenuti da Pio XII alla Pontificia accademia delle scienze (22 nov. 1951; AAS, 44 [1952], pp. 31-43) e al Congresso mondiale di astronomia

(7 sett. 1952; *ibid.*, pp. 732-39), il s. Padre volle impostare chiaramente anche un altro problema; quello della religiosità della s. Per una parte, infatti, le indagini scientifiche, mettendo in luce la mutabilità intrinseca e la contingenza strutturale e funzionale del cosmo, ribadiscono la validità oggettiva delle argomentazioni razionali tomistiche intorno all'esistenza di Dio, ripensabili oggi su di una base empirica più ampia, più critica e più profonda; per l'altra la conquista dello spazio cosmico ha dimostrato la limitatezza del sapere scientifico, la finitezza dello spirito indagatore e del cosmo indagato, per cui l'uomo deve pure fermarsi di fronte a insormontabili frontiere; donde la necessaria affermazione dell'esistenza di Dio, spirito creatore eterno.

La s. pertanto è « religiosa » perché « legata a Dio », sia per l'oggetto delle sue indagini (il cosmo) sia per la ricerca conoscitiva (lo spirito umano); cosmo e spirito umano sono, sia pure su piani essenzialmente diversi, esseri finiti, balzati all'essere per creazione, che perciò rimandano con un processo deduttivo causale a Dio. Per conseguenza la conciliazione tra la fede e la s. presuppone due principi: « il primo, che il metodo delle s. vale soltanto nell'ambito in cui esse sono realmente competenti, vale a dire quello dei sensi; il secondo, che al di là delle cognizioni e delle realtà fisiche vi sono altre realtà, le metafisiche – p. es., la causalità – che non dipendono dai dati dei sensi, ma dalle leggi ontologiche universali. Le quali, ben lungi dall'essere inferiori in certezza alle leggi della natura sensibile, sono a queste superiori, poiché valgono per ogni essere in quanto tale. Ora esse conducono con una forza irresistibile alla conoscenza naturale di Dio » (S. S. Pio XII agli alunni dello *Studium Urbis*, 15 giugno 1952).

BIBL.: per le teorie dei sostenitori del conflitto tra s. e fede v. J. W. Draper, *History of the conflicts between religion and science*, Nuova York 1873 (all'Indice, 4 sett. 1876); A. D. White, *A history of the warfare of science and theology in Christendom*, ivi 1896; A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Parigi 1903; id., *Quelques lettres*, ivi 1908; A. B. Russel, *Religione e s.*, vers. it., Firenze 1951. Per la confutazione: la prima fonte da consultare è: *Concilium Tridentinum, Acta et Decreta* (*Collectio Lacensis*, 7), VII, Friburgo in Br. 1890, coll. 69-256 (vi sono riportati testi, commenti, osservazioni); cf. inoltre: H. Hurter, *Ueber die Rechte der Vernunft und des Glaubens*, Innsbruck 1863; C. Pesch, *Das kirchl. Lehramt und die Freiheit der theolog. Wissenschaft*, Friburgo in Br. 1900, pp. 3-66; W. Cathrein, *Glauben und Wissen*, ivi 1903 (vers. it. Firenze 1904); C. L. Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Wissenschaft*, ivi 1904 (vers. it. Brescia 1906); J. Donat, *Die Freiheit der Wissenschaft*, 3ª ed., Innsbruck 1925; A. Eymieu, *La part des Croyants dans le progrès de la science au XIXe siècle*, 2 voll., Parigi 1928-35; E. Lucatello, *Preti scienziati*, Milano 1949; P. C. Landucci, *Il mistero della vita umana*, Assisi 1952; S. Fruscione, *Sicurezza e rischio in atteggiamenti di pensiero presi da cattolici*, in *Civ. Catt.*, 1953, I, pp. 261-73. Celestino Testore

S. E TECNICA. – Con l'espressione « progresso scientifico-tecnico », assai largamente e variamente intesa, s'intende qui riferirsi al « patrimonio sempre crescente di scoperte scientifiche e di applicazioni tecniche, conquistato nel tempo dalla umanità ». Dal punto di vista morale, per rispondere al quesito centrale: « se è bene che gli uomini fruiscano di una quantità sempre più importante di scoperte scientifiche e di applicazioni tecniche », occorre premettere alcuni chiarimenti e distinzioni.

Bisogna innanzi tutto distinguere fra s. in quanto tale, cioè approfondita e disinteressata indagine di fenomeni naturali, per conoscerne le cause e le leggi, e tecnica in quanto conoscenza quantitativa e pratica ed economica utilizzazione delle forze e dei beni di natura. Anche quando si parla di « uomini » che possono « fruire » del progresso tecnico, bisogna charire se s'intendono alcuni pochi uomini o il maggior numero possibile, alcune nazioni o tutti i popoli, alcune classi sociali o tutte, e ciò o come semplice diritto od anche come effettiva attuazione.

Almeno tendenzialmente, quando si parla di uomini si deve intendere tutti gli uomini: ogni discriminazione va contro una esigenza di giustizia sociale la quale deve essere attuata non soltanto per quanto riguarda l'accesso ai beni economici, ma anche l'accesso alla s. e all'uso dei mezzi tecnici. Oggi immensi settori dell'umanità mancano ancora di conoscenze scientifiche e di possibilità tecniche, a causa di deficienze e di sproporzioni economiche, ma anche per scarso interessamento dei pubblici poteri e degli stessi individui o collettività che non ne comprendono l'importanza e l'urgenza. Non vi è per la conoscenza scientifica e tecnica lo stesso entusiasmo che si ha, p. es., per le altre rimunerazioni, per il possesso dei beni economici ed anche, in minor misura, per la cultura letteraria ed artistica; mentre la stessa cultura « umanistica » oggi non può prescindere dalle conoscenze scientifiche e tecniche in quanto le une e le altre formano l'ambiente in cui vive l' « uomo » reale di oggi.

Ciò premesso, alcuni rilievi faciliteranno la proposta valutazione morale: 1) ogni cognizione e dispositivo tecnico-scientifico è di sua natura un *mezzo* e non deve mai diventare un *fine*; 2) s. e tecnica hanno una loro intima autonomia: le loro leggi sono in sé realtà e verità e come tali, se mantenute nel loro ambito, hanno una loro propria assolutezza che non teme influenze e corruzioni esterne.

Dal primo rilievo discende che sul progresso tecnico come tale non si può dare un giudizio morale, se non in relazione ai fini a cui esso vien fatto servire: né l'energia elettrica, né una nuova lega metallica, né un ingegnoso meccanismo e neppure la bomba atomica è passibile di giudizio morale: tutto dipende dall'uso che se ne fa, cioè dai *fini* verso cui vengono diretti tali mezzi.

Dal secondo rilievo discende che s. e tecnica contengono leggi che non possono essere mutate dalla volontà dell'uomo, e non possono essere nascoste o falsamente presentate senza mancare ad una basilare onestà. Specialmente la s. come disinteressata ricerca della verità è un impegno dell'uomo, dotato da Dio di intelligenza e di vocazione alla ricerca. Sotto tale aspetto, ogni scoperta è sempre un bene e un motivo per dar gloria a Dio. Per la tecnica, poiché i suoi problemi sono sempre comuni a quelli economici, il giudizio morale su una applicazione tecnica deve tener conto degli effetti economici: in particolare, se essa dà un utile onesto o disonesto, individuale o sociale, immediato o futuro.

Quando poi nel giudizio sulla tecnica si passa a quello sui « tecnici », bisogna aggiungere un terzo rilievo: 3) ogni scienziato o tecnico è sempre e soprattutto un uomo. Pur essendo la tecnica un mezzo, il tecnico, come uomo, non deve mai, da se stesso o da altri, essere abbassato al rango di strumento. In nessun momento potrà essere indifferente ai risultati della sua opera: se come tecnico ha il dovere di fornire la sua opera con scrupolosa obiettività, come uomo deve prendere posizione circa le libere scelte che gli uomini possono fare delle possibilità offerte dalla tecnica.

Un quarto ed ultimo rilievo si può fare in difesa della tecnica contro i pessimisti: 4) essa per sé è un mezzo per affrancare l'uomo, tutti gli uomini, dalle necessità materiali e permettergli di occuparsi sempre più dei bisogni dello spirito. Se ciò non sembra oggi verificarsi, non se ne può far colpa alla tecnica ma piuttosto alla volontà degli uomini.

In sostanza, aumentando i mezzi in possesso dell'uomo, aumentano per lui le tentazioni (intese come cimenti esterni; restando, evidentemente, il problema interiore non necessariamente legato a tali cimenti esterni). E benché ciò non costituisca, di per sé, un peggioramento della situazione, perché ciò aumenta anche i meriti di chi resiste, è necessario preoccuparsi intensamente del necessario irrobustimento morale dell'uomo, sul piano naturale e su quello soprannaturale, perché sia in grado di resistere alle più forti sollecitazioni cui è sottoposto. È necessario cioè che il progresso morale proceda di pari passo con quello tecnico.

BIBL.: *Discorso di S. S. Pio XII ai Giovani dell'Azione Cattolica Italiana*, 12 sett. 1948. Andrea Ferrari-Toniolo

SCIENZA DELL'ALIMENTAZIONE. - È lo studio delle necessità alimentari dell'uomo e in un senso più largo anche degli animali e delle piante e dei modi per poterle adeguatamente soddisfare.

I. Premesse storiche. – Fin dalla comparsa dell'uomo sulla terra il determinismo delle azioni umane dovette essere la riproduzione e conservazione della specie, la ricerca dell'alimento quotidiano; onde un'ininterrotta successione di migrazioni di popoli, guerre, rivoluzioni ecc. Gli aspetti principali delle civiltà primitive furono determinati dalle attività svolte dall'uomo per procurarsi l'alimento: caccia, pesca, raccolta di cibi vegetali selvatici, prima; pastorizia ed agricoltura successivamente. Moltissimi anni sono stati però necessari prima che i suoi bisogni alimentari fossero scientificamente definiti.

Le più antiche testimonianze che dimostrano l'interesse dell'uomo per le qualità nutritive degli alimenti ci vengono dall'Egitto e dalla Babilonia, e risalgono a 4000 e 5000 anni fa. Più tardi, nel 460 a. C., in Grecia, Ippocrate associò per primo lo studio della medicina a quello della nutrizione; fu soltanto però dopo gli inizi dell'èra cristiana, con Galeno, che tale associazione dette i suoi pratici frutti.

Le prime notizie riguardanti le trasformazioni che il cibo subisce nell'organismo si devono al Fernel (1543), al van Helmont (1577) ed al Sanctorius (1614); ma il grande progresso si ebbe dopo la scoperta dell'ossigeno. Fu il Lavoisier (1777) che spiegò l'importanza di tale gas per gli organismi viventi e misurò il grado di combustione nei soggetti umani, gettando così i fondamenti della calorimetria animale. Le relazioni tra combustioni ed alimenti si poterono meglio stabilire in seguito, con la precisa conoscenza della costituzione chimica di questi ultimi, e vi contribuirono il Beccari (1728) ed il Liebig (1842) con la sua scuola. Un allievo di questi, il Voit (1866-73), stabilì che il fabbisogno proteico dipende dalla massa organizzata mentre quello lipidico e glucidico dipende dall'attività dell'organismo. Le basi della s. dell'a. erano così gettate: al suo ulteriore sviluppo contribuirono scienziati quali Rubner Atwater, Müller, Lusk, Chittenden, Mendel, Sherman, Mc Collum, Albertoni, Rose, ecc.

II. Concezioni attuali. – Mirano al raggiungimento degli scopi della s. dell'a. le ricerche: 1) sulla costituzione e funzione degli alimenti; 2) sulle trasformazioni energetiche e materiali (metabolismo) che si compiono nell'organismo in dipendenza dei suoi diversi momenti funzionali.

1. *Lo studio chimico e funzionale degli alimenti.* – Esso ha permesso di identificare negli alimenti e raggruppare i seguenti principi nutritivi:

a) principi energetici, che forniscono energia chimica utilizzabile dall'organismo e trasformabile principalmente in calore e lavoro (comprendono i glucidi ed i lipidi; solo secondariamente i protidi); *b*) principi plastici che forniscono il materiale indispensabile per l'accrescimento ed il mantenimento dei tessuti (sono rappresentati dai protidi ed i loro amminoacidi, ma allo stesso scopo servono, sia pure in quantità limitate, glucidi, lipidi ed elementi minerali); *c*) principi che mantengono integri ed efficienti i processi vitali nel loro complesso (rientrano in questo gruppo le vitamine ed i sali minerali). *d*) A questi principi nutritivi devono aggiungersi l'acqua e l'ossigeno, indispensabili per il compiersi di tutte le reazioni.

2. *Lo studio del metabolismo energetico e materiale.* – Esso ha permesso di considerare la reazione alimentare sotto due aspetti che, se vengono per comodità trattati separatamente, debbono tuttavia essere considerati unitariamente:

a) aspetto energetico. Ogni attività vitale richiede un dispendio energetico che avviene a spese dell'energia chimica degli alimenti, la quale corrisponde a quella da essi liberata in un organismo che li utilizza, ed è di calorie 4,1-9,3-4,1, rispettivamente per ogni grammo di glucidi, lipidi e protidi. È tale energia che durante l'attività vitale viene convertita in lavoro interno, definito con il nome di ***metabolismo basale***, ed in lavoro esterno o muscolare che, sommato al precedente, esprime il ***metabolismo energetico totale***. I valori di tale metabolismo sono stati determinati nei vari momenti funzionali; si esprimono in calorie e definiscono l'aspetto energetico del fabbisogno alimentare, che varia con l'età, con il sesso, con il lavoro ecc.

b) Aspetto qualitativo. A parità di valore energetico non corrisponde però un eguale valore biologico di una razione, che è condizionato da vari fattori indispensabili e legati alla legge del minimo.

È necessario introdurre sempre con i cibi un minimo di protidi, o meglio di determinati amminoacidi essenziali per l'organismo che non ha la capacità di sintetizzarli. Per valutare l'importanza che ha l'aspetto proteico dell'alimentazione, basta ricordare la variabilissima struttura dei protidi (che causa la loro alta specificità), ed il fatto che di natura proteica sono gli enzimi, numerosi ormoni, i virus, gli anticorpi ecc. Lipidi e glicidi rientrano anch'essi tra i fattori per i quali non può essere oltrepassato un minimo al disotto del quale il ricambio è alterato.

Poiché numerosi elementi inorganici si trovano nell'organismo in forma di sali solubili ed insolubili, essi vi debbono essere introdotti dall'esterno.

Si è scientificamente giustificati nel ritenere che, per assicurare all'organismo il fabbisogno minerale (anche di quegli elementi che in tracce assolvono importanti funzioni), basti assicurare l'ingestione, in quantità adeguate, di quattro elementi, calcio, fosforo, ferro e iodio, che, se in difetto, alterano molte manifestazioni vitali.

Le vitamine sono sostanze delle più disparate strutture che, pure in piccolissime quantità, regolano lo svolgersi di delicatissimi processi fisiologici; molte di esse fanno parte di enzimi (sostanze complesse che catalizzano le innumerevoli trasformazioni chimiche che si compiono nell'organismo). Non a tutte le vitamine, isolate ed identificate chimicamente, si riconosce un'importanza per l'alimentazione umana; le più note sono: la vit. A o axeroftolo, la vit. B_1 o aneurina, la vit. B_2 o riboflavina, la vit. PP o niacina, la vit. C o acido ascorbico, la vitamina antianemica o acido folico, la vit. D o fattore antirachitico, la vit. E o tocoferolo, la vit. K o fattore antiemorragico, la vit. P o fattore della permeabilità.

L'organismo umano non le sintetizza, perciò debbono essergli somministrate con i cibi. Per la deficienza cronica di uno o più di tali fattori limitanti, l'organismo soggiace a speciali forme morbose dovute a *deficit* nutritivo, designate come *malattie da carenza*.

È oggi pienamente dimostrato come, e fino a che punto, anomalie di sviluppo, difetti di crescenza, ritardi intellettuali, si colleghino a diete alimentari qualitativamente e quantitativamente insufficienti. È una dieta equilibrata in tutti i suoi costituenti quella che permette il funzionamento dell'organismo al massimo livello di efficienza e di rendimento. Le conquiste nel campo della s. dell'a. influenzano inoltre le attività agricole e commerciali di ogni paese ai fini della produzione, della distribuzione e della conservazione delle derrate alimentari, con conseguenze non meno profonde di quelle operate nel campo della medicina, dell'igiene individuale e di quello sociale.

Bibl.: S. Sanctorius, *De medicina statica aphorismi*, Venezia 1614; M. Foster, *Lectures on the History of Physiology*, Londra 1901; L. B. Mendel, *Nutrition: the Chemistry of Life*, Nuova Haven 1923; G. Lusk, *The Science of Nutrition*, Londra, 1928; American Medical Association, *The Vitamins*, Chicago 1930; H. C. Sherman, *Food and Health*, Nuova York, 1934; P. Albertoni, *Studi sulla alimentazione*, Napoli 1937; E. V. Mc Collum, E. Orent, H. G. Day, *The New Knowledge of Nutrition*, Nuova York 1939; S. I. French, *The Life and Death of A. Lavoisier*, Princeton 1941; American Medical Association, *Handbook of Nutrition*, Chicago 1943; C. Sherrinton, *The Endeavour of Jean Fernel*, Londra 1946.

Antonietta Orrú

SCIENZA DI GESÙ CRISTO: v. psicologia di gesù cristo.

SCIENZA DIVINA. - Il termine scienza va qui inteso come semplice cognizione intellettiva, sia pure in grado eminente, quale conviene a Dio; problema tra i più complessi e più ardui della teologia cattolica, specialmente per il misterioso rapporto tra s. d. e libertà umana, che ha dato origine a vivaci e annose controversie.

I. Dottrina certa. – Il Concilio Vaticano (sess. III, cap. 1) ha definito: « Sancta catholica... Ecclesia

credit... Deum intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum (...) Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat... *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius* (*Hebr.* 4,13), ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt » (Denz-U, 1782, 1784). È dunque di fede che Dio è un essere intelligente, cosciente e quindi capace di conoscere non solo se stesso, ma tutte le cose, possibili e reali, perfino le libere azioni delle creature razionali: Dio insomma è onnisciente.

Questa dottrina di fede è esplicitamente rivelata: difatti nella S. Scrittura si esalta continuamente non solo la scienza, ma la sapienza infinita di Dio. Ricca messe di testi nei Salmi: « Intelligite, stulti in populo..., qui finxit oculum non videbit?.... qui docet homines scientiam. Dominus novit cogitationes hominum: sunt enim inanes »; *Ps.* 93, 8-11; *Ps.* 138, 1 sgg.: « Domine, scrutaris me et novisti, tu novisti me.... Intelligis cogitationes meas e longinquo.... Nimis mirabilis est mihi scientia haec, sublimis, non capis eam... Actus meos viderunt oculi tui » (cf. anche *Pss.* 7, 43, 103, 146 ecc.; e inoltre: *Prov.* 3, 19; *Sap.* 9, 2; 14, 2; *Ier.* 11, 20; 23, 24; 32, 19). Del Nuovo Testamento basti ricordare *Rom.* 11, 33: « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei ». La stessa verità si riscontra frequentemente nelle testimonianze dei Padri. Così Ireneo (*Adv. haer.*, II, 3), Clemente Alessandrino (*Strom.*, 6, 17; 156, 5); S. Cirillo di Gerusalemme (*Catech.*, 4, 5); e s. Agostino (*Ad Orosium*, 8, 9): « In Dei sapientia omnium faciendarum rerum rationes esse potuerunt.... Noverat ergo Deus omnia quae fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse et ea non nisi facta didicisse »; s. Cirillo Alessandrino (*Thesaur.*, 15); s. Gregorio Magno (*Moralia*, 20, 32, 63): « Et quia ea quae nobis futura sunt videt.... praescius dicitur ».

Ma la stessa ragione umana può dimostrare che Dio è intelligente e infinitamente sapiente dal fatto che nel mondo ci sono le creature razionali e tutta la realtà cosmica è dominata dall'ordine e dalla finalità. S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 14, a. 1) trova la ragione della capacità conoscitiva nella immaterialità propria dello spirito, che, senza perdere la propria forma, può accogliere in sé le forme intenzionali di indefinite cose (Aristotile nel *De anima*, III, 8 ha, in questo senso, una espressione profonda: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα; l'anima conoscendo diventa tutte le cose); quanto più dunque un essere è spirituale tanto più è dotato di conoscenza.

Oggetto della scienza di Dio è anzitutto Dio stesso (oggetto primario): in lui, atto puro, il soggetto, l'atto conoscitivo e l'oggetto si identificano e pertanto egli è essenzialmente il suo pensiero: « Deus autem est sicut actus purus tam in ordine exsistentium quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum seipsum intelligit » (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1^a, q. 14, a. 2, ad 3). Questa autoconoscenza di Dio, identica con la sua essenza, costituisce la prima processione immanente, che ha due termini relativi distinti: il Padre e il Figlio, cioè Dio come pensante e Dio come pensato (v. TRINITÀ).

L'oggetto secondario della cognizione di Dio è costituito dalle cose considerate come creabili (possibili) e come create (reali nel passato, nel presente e nel futuro). Questa verità risulta già dalla documentazione sopra citata ed è confermata da argomenti di ragione. Supposto che Dio è il primo Ente, assoluto, intelligente, Principio supremo di tutta la realtà, sulla linea della causalità efficiente, esemplare e finale, è evidente che nessuna creatura può sfuggire alla sua scienza. Dio, intelligente e libero, crea come tale secondo le sue idee, che non sono altro che la sua stessa essenza in quanto contemplata come un modello imitabile fuori di Dio in modi infiniti. Avendo egli una comprensione perfetta di sé, conosce perfettamente tutto ciò che procede o può procedere da lui per via di creazione, e cioè tutti gli enti possibili o reali.

II. QUESTIONI CONTROVERSE. – Riguardo alla cognizione delle creature i teologi discutono intorno al modo; alcuni (di tendenza nominalistica) pensano che Dio conosce le creature in se stesse, immediatamente; altri (i tomisti in genere) non ammettono che l'atto conoscitivo di Dio attinga alcunché fuori di lui; altri finalmente (i molinisti in genere) accettano l'una e l'altra opinione. Secondo gli interpreti di s. Tommaso, la soluzione è la seguente: se l'oggetto intelligibile è determinativo del soggetto conoscente, ripugna alla natura divina che attinga con la sua azione un termine estrinseco. Pertanto occorre dire con s. Tommaso (*ibid.*, a. 5): « Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso »: Dio, conoscendo a fondo la sua essenza, conosce perfettamente le cose esteriori che sono una imperfetta imitazione di quella essenza. Cognizione perciò mediata, ma eminente perché le cose son viste come effetti nella propria causa: « Manifestum est autem quod per actum perfectum (= essentia divina) cognosci possunt actus imperfecti (= creaturae) non solum in communi, sed etiam propria cognitione » (*ibid.* a. 6).

Si discute anche sul rapporto tra scienza divina e oggetto secondario (creature). Nell'uomo l'oggetto intelligibile è causa (in linea formale) della cognizione e perciò si dice giustamente che il nostro intelletto « mensuratur a rebus »; ma questo è impossibile in Dio, Ente primo e assoluto, causa suprema di tutta la realtà; occorre dunque ammettere che il rapporto vero tra s. d. e natura creata è quello di causa ed effetto. Pertanto il pensiero di Dio è causa delle cose non quasi per necessità intrinseca, ma per libera determinazione, cioè in unione con la volontà (*ibid.*, a. 8). Coerentemente a questo principio si deve dire piuttosto « le cose sono perché Dio le pensa », che « Dio pensa le cose perché esse sono ». S. Agostino (*Conf.*, XIII, 38): « Nos itaque ista quae fecisti videmus quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt ». Nessuna difficoltà fin qui se si tratta di cose inanimate, incoscienti, irrazionali e quindi soggette a necessità; ma un grave problema si prospetta riguardo ai futuri liberi, quali sono gli atti umani. È di fede, come si è detto, che Dio conosce con certezza anche gli atti liberi futuri e su questo non si discute, ma i teologi per rendersi ragione di questo privilegio esclusivo di Dio, hanno indagato il modo intimo della prescienza divina, arrivando a conclusioni diverse. Il dissenso, iniziato già presso i Padri, si accentua attraverso i secoli e culmina nell'antitesi tomismo-molinismo (v.), che si accese nel sec. XVI tra Ludovico Molina S. J. (v.) da una parte e Domenico Bañez O. P. (v.) dall'altra. La controversia è molto complessa, perché, oltre alla questione della s. d., implica parecchi altri problemi, come quello del concorso divino nell'attività delle creature, del rapporto tra scienza e volontà in Dio, della natura della libertà umana, della Provvidenza, della Predestinazione. Rimanendo sul terreno della scienza, le due posizioni avverse possono ridursi sinteticamente a questi schemi:

a) tomismo: stabilito il principio generale che non la scienza di Dio dipende dalle creature, ma queste da quella, occorre distinguere (logicamente, non realmente) due specie di scienza nella mente divina, secondo due distinti modi di considerare le creature come oggetto di quella scienza. Difatti le creature possono considerarsi semplicemente come possibili oppure come reali (nel passato, nel presente, nel futuro): Dio conosce le prime conoscendo la sua essenza come imitabile indefinitamente fuori di sè, rimanendo cioè nella sfera teoretica; ma siccome la realizzazione di quella imitabilità dipende dalla sua volontà, Dio conosce le cose reali (passate, presenti, future) nella sua essenza in quanto però essa riporta i decreti della sua libera volontà creatrice. La scienza dei possibili si chiama *simplicis intelligentiae*, la scienza dei reali, invece, si suole dire *scientia visionis*: quella è necessaria come l'atto con cui Dio conosce se stesso, questa è libera come l'atto con cui Dio si decide a creare. I futuri, sia assoluti, sia contingenti, sia liberi (come l'atto umano) sono oggetto della *scientia visionis*, perché tutti si realizzano secondo gli assoluti decreti della volontà divina. I futuri condizionati, anche quelli che dipendono

da una condizione, che di fatto non si verificherà (futuribili[v.]) sono essi pure subordinati ai decreti della volontà divina, che nel caso, sarebbero soggettivamente assoluti, ma oggettivamente condizionati. Tali futuri dunque rientrano nella sfera della *scientia visionis*.

b) *Molinismo* : a spiegare la previsione dei futuri liberi non bastano le due scienze suddette, perché la *scientia simplicis intelligentiae* coglie l'atto umano come possibile, la *scientia visionis* come reale; ma quell'atto va considerato anche come condizionato, cioè come dipendente da una concatenazione di cause, di effetti e di circostanze, che costituiscono un ordine creabile distinto da innumerevoli altri ordini possibili. La mente divina, in un primo momento, contempla l'essenza divina come causa esemplare di indefiniti enti possibili (*scientia simplicis intelligentiae*); in un secondo momento vede questi enti possibili disposti in vari ordini di mutua subordinazione e vede in ciascuno di essi come si determinerebbe ad agire il libero arbitrio di questo o di quell'uomo secondo le varie situazioni; in un terzo momento Dio interviene con la sua libera volontà e decide la realizzazione di uno dei tanti ordini creabili e in virtù di questa decisione vede in modo assoluto l'atto libero (*scientia visionis*). Il secondo momento costituisce la *scientia media*, che per un verso è naturale e necessaria, perché precede ogni intervento della volontà, per un altro verso è libera, perché la previsione esatta di un determinato atto libero futuro è subordinata all'ipotesi che la volontà realizzi questo piuttosto che un altro ordine di cose (cf. L. Molina, *Concordia*, Parigi 1876, p. 317).

c) *Osservazioni*. – Il tomismo si preoccupa più del dominio della Causa Prima che della libertà dell'uomo e partendo dalla premozione fisica (v.), specialmente se determinante *ad unum*, spiega facilmente la previsione dell'atto libero futuro, anche condizionato, in base al decreto della volontà divina che predefinisce la realizzazione dell'atto nella sua singolarità. Ma in tal modo si acuisce il mistero della conciliazione tra libertà umana e causabilità divina (scienza e volontà). Il molinismo invece si preoccupa anzitutto della libertà umana, negandone la determinazione immediata da parte di Dio, ma, nonostante lo sforzo laborioso della scienza media, addensa il mistero da parte di Dio, il quale vedrebbe nella sua essenza determinazioni particolari di cose creabili indipendenti dalla sua volontà. D'altronde il concorso simultaneo, proposto dal Molina in sostituzione della premozione fisica dei tomisti, metafisicamente non si regge. Del resto in questi due sistemi, come negli altri, le difficoltà fondamentali si spostano, ma non si eliminano del tutto, perché il rapporto tra creatura e Creatore, cioè tra ente contingente ed Ente assoluto, rimane necessariamente misterioso.

Bibl.: C. M. Schneider, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aq.*, I, Ratisbona 1884; M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, vers. fr., II, Parigi 1880, pp. 276-351; G. de Holtum, *S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos*, in *Xenia thomist.*, II, Roma 1925; D. Ruiz, *De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Parigi 1929; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Parigi 1928, p. 395 sgg.; A. D'Alès, *Providence et libre arbitre*, ivi 1927 (polemica con il p. Garrigou-Lagrange); M. Mazzone, *De medio obiectivo in quo scientiae divinae circa futuribilia*, in *Divus Thomas Plac.*, 3ª serie, 5 (1928), pp. 231-48; M. Ledrus, *La science divine des actes libres*, in *Nouv. rev. théol.*, 56 (1929), p. 128 sgg.; P. Parente, *Causalità divina e libertà umana*, in *La scuola cattol.*, 7 (1947), pp. 89-108. Pietro Parente

SCIENZA MEDIA : v. molinismo.

SCIITI : v. islām.

SCILLITANI, santi, martiri. - Sono commemorati nel *Martirologio geronimiano* e nel Calendario di Cartagine il 17 luglio. Essi sono considerati i protomartiri africani, poiché secondo la testimonianza di Tertulliano (*Ad Scapulam*, 3) il proconsole che li condannò fu il primo persecutore in Africa.

Del loro martirio si posseggono gli atti; non sono la copia autentica dei protocolli giudiziari poiché appaiono molto compendiati, ma furono redatti probabilmente da un testimone oculare del processo e costituiscono uno dei più antichi documenti del genere. Il 17 luglio 180, dodici cristiani di *Scillium*, Sperato, Nartzalo, Cittino, Veturio, Felice, Aquilino, Letanzio, Gennara, Generosa, Vestia, Donata e Seconda furono arrestati e condotti a Cartagine al tribunale del proconsole Vegellio Saturnino. Iniziato l'interrogatorio tutti concordemente professarono la loro fede; invano il proconsole cercò di indurli a cambiare parere accordando loro un mese di tempo per riflettere : i confessori rifiutarono dichiarando che erano fermi nella loro decisione. Furono perciò condannati alla decapitazione. In loro onore fu edificata una basilica ricordata da Vittore di Vita (*Hist. persec. Vandal.*, I, 3) e nella quale s. Agostino recitò alcuni discorsi.

Bibl. : *Acta SS. Iulii*, IV, Parigi 1868, pp. 204-16; P. Franchi de' Cavalieri, *Le reliquie dei martiri s.*, in *Röm. Quartalschr.*, 17 (1903), pp. 209-21; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littér.*, Bruxelles 1921, pp. 60-63, 393-400; id., *Les origines du culte des martyrs*, ivi 1933, p. 376; P. Allard, *Stor. critica delle persecuz.* (ed. it.), I, Firenze 1931, pp. 411-14; *Martyr. Hieronymianum*, p. 379 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 292.
Agostino Amore

SCIO, Filippo. - Vescovo scolopio, teologo, n. a La Granja (Spagna) il 28 sett. 1738, m. a Valenza il 9 apr. 1796. Compiuti gli studi in Roma, insegnò in varie case della sua provincia di Castiglia, della quale fu anche provinciale. Aveva profonde conoscenze del greco, latino, ebraico e siriaco.

Lo S. è celebre in Spagna per la pubblicazione della Bibbia in spagnolo, opera fino allora non mai tentata da nessuno. Essa vide la luce in Valenza nel 1790 e negli anni seguenti ed è notevole per la profusione di note, per le dissertazioni sulla maniera di fare le versioni in volgare, per le tavole cronologiche aggiunte e per l'introduzione premessa a ciascun libro. In complesso un lavoro assai erudito e di molta pazienza. I critici moderni, come il Menéndez y Pelayo, la biasimano come versione troppo letterale, eseguita direttamente sulla Volgata e non sugli originali; ma lo S. intendeva pubblicare un'opera per il popolo, il quale non conosceva altro testo che quello della Volgata. Lo S. pubblicò pure altre opere minori. Nominato vescovo di Segovia, la morte gli impedì di raggiungere la sua sede.

Bibl.: C. Lasalde, *Historia literaria de las Escuelas Pías de España*, Madrid 1893, pp. 235-40; T. Viñas, *Scriptores scholarum piarum*, I, Roma 1909, pp. 322-25; C. Rabaza, *Historia de las Escuelas Pías de España*, II, Valencia 1917, pp. 370-86.
Leodegario Picanyol

SCIOPERO. - È l'astensione concertata dal lavoro. Il fenomeno è assai complesso e può essere studiato da parecchi punti di vista. Qui interessano in modo particolare, e saranno quindi presi in considerazione, l'aspetto storico-fenomenologico, l'aspetto giuridico e soprattutto l'aspetto morale.

I. Aspetto storico-fenomenologico. – Lo s. è sostanzialmente collegato con l'ordinamento economico-sociale che si suol denominare capitalistico, e con lo sviluppo e la potenza sempre maggiore di questo divenne un fenomeno sociale sempre più frequente e più largo.

1. Staticamente considerato : *a*) lo s. si presenta in forme diverse. Per il modo come si svolge si hanno o s. puri, ossia pura e semplice astensione dal lavoro, oppure astensione dal lavoro e simultaneamente preoccupazione perché l'attività non sia prestata da altri (p. es., sottraendo gli strumenti di lavoro, o danneggiando gli impianti, o minacciando quelli che volessero lavorare, o occupando le fabbriche, ecc.). Astensione simultanea di tutti i lavoratori o astensione successiva di piccoli gruppi così da paralizzare l'intero processo produttivo (s. a catena); astensione continuata per parecchio tempo oppure astensione per brevi periodi, scelti in modo tale da ottenere sostanzialmente il medesimo risultato (s. a singhiozzo). Per le attività, che a seguito dello s. vengono sospese, vanno considerati soprattutto i servizi pubblici essenziali (p. es., erogazione del gas e dell'energia elettrica nelle città, trasporti, ecc.). Per le persone che vi prendono parte basta ricordare gli statali. Per l'estensione che assume si distingue lo s. parziale e lo s. generale. *b*) Lo

s. persegue fini diversi : fini propri, se riguardano direttamente gli scioperanti, e fini di appoggio ad altri scioperanti (s. di solidarietà); i fini propri poi sono soprattutto economici o politici; alla lor volta i fini economici possono essere o il rispetto e l'osservanza di clausole già riconosciute, oppure il conseguimento di clausole nuove. Storicamente non è esatto dire che lo s. ha scopi esclusivamente economici. Più d'una volta ha finalità puramente politiche (tentativi d'influsso sulla forma di governo, sulla politica estera, ecc.). Basti ricordare alcuni s. belgi della fine del secolo scorso tendenti a ottenere la concessione del suffragio universale e quelli del luglio 1950 per l'abdicazione di re Leopoldo. *c*) Lo s. ha risultati diversi; cioè buoni o cattivi, economici o sociali, per le parti in causa o per i terzi, per i privati o per l'autorità. Risultati dannosi economicamente sono, per le parti in causa, la perdita del salario e del profitto, per i terzi la mancanza, almeno temporanea, di beni e di servizi o l'aumento di costo dei medesimi. Risultati buoni economicamente possono essere, p. es., per i lavoratori (se lo s. è economico e raggiunge i suoi obiettivi) i vantaggi che se ne hanno. Risultati dannosi socialmente sono l'irrigidimento che di necessità si produce fra le parti in causa, fra questi e i terzi, fra parecchi cittadini e i rappresentanti del pubblico potere. È inevitabile infatti che le opposte parti si trincerino sulle proprie posizioni e si guardino come nemiche; pure inevitabile è che i terzi reagiscano ai danni che sono costretti a subire e reclamino contro il pubblico potere dal quale si ritengono insufficientemente protetti. Non mancano conseguenze sociali buone : la violenta denuncia di ingiustizie nascoste o palesi, la forte proclamazione di diritti conculcati, ecc. Perciò lo s. è un fenomeno assai complesso, con aspetti positivi e negativi.

2. Esaminato dinamicamente : *a*) lo s. tende ad ampliare sempre più i propri obbiettivi; se inizialmente era in prevalenza strumento di elevazione economica della classe lavoratrice, con l'andare del tempo è andato assumendo compiti soprattutto politici. Né è escluso che non possa in avvenire venir usato per gli scopi più strani (p. es., sportivi). *b*) Lo s. tende a presentarsi in forme tecnicamente sempre più evolute, ossia in forme capaci di infliggere un danno sempre maggiore all'avversario con il minor danno per chi vi fa ricorso : con lo scegliere il momento più adatto (p. es., tempo prenatalizio per i dolciari), col render sempre più universale lo s., col ridurlo ad una successione di s. brevi o parziali (s. a singhiozzo; s. a catena, ecc.), con l'impedire l'attività dei crumiri, finalmente con quella forma nuova che è la non-collaborazione.

II. Aspetto giuridico. – Il pubblico potere non poteva disinteressarsi dello s. e prese atteggiamenti che vanno dalla proibizione più assoluta di diritto e di fatto, al silenzio, alla permissione anche di diritto. Si confronti, p. es., per la Francia la condizione creata dagli artt. 414, 415 e 416 del Codice penale napoleonico, per cui lo s. – e la serrata – erano considerati come reati, con la situazione creata con la legge 25 maggio 1864 in cui ogni disposizione proibitiva dello s. in quanto tale viene abrogata e rimangono solo le incriminazioni dei delitti commessi in occasione di conflitti di lavoro, nell'intento di limitarne la libertà e, infine, con le disposizioni della Costituzione francese del 1946 che collocano lo s. fra i diritti fondamentali del cittadino. Analoga evoluzione in Inghilterra; dalla rigorosissima legge del 1725 di Giorgio I, che comminava la pena di morte, attraverso le leggi del 1800, del 1824, del 1825, si giunge all'abrogazione dei « Master and Servant acts » del 1867, poi alle leggi del 1871 e del 1875, che non colpiscono più le coalizioni e gli s., salve talune limitazioni, ed infine al riconoscimento giuridico delle « Trade Unions » (1871-76). Qualcosa di simile, con la parentesi fascista, avviene in Italia : dagli artt. 414, 415 e 416 del Codice napoleonico esteso all'Italia, si passa al Codice penale del 1889, che puniva soltanto le violenze e le minacce lesive della libertà di lavoro. L'ordinamento fascista proibì lo s. e la serrata (Legge 3 apr. 1926, n. 503 e gli artt. 502-509 del Codice penale del 1930). Infine la nuova Costituzione all'art. 40 stabilisce che « il diritto di s. si esercita nell'àmbito delle leggi che lo regolano ». Queste leggi ancora sono in preparazione.

III. Aspetto morale. – Sembra necessario distinguere fra società perfettamente organizzata e società imperfettamente organizzata e ragionare prima in ipotesi e poi in tesi. Si intende per società perfettamente organizzata non tanto quella in cui non esistono ragioni di controversie, quanto piuttosto quella in cui esistono ed effettivamente funzionano istituti adatti per ottenere giustizia, e per società inperfettamente organizzata quella in cui tali istituti non esistono o se esistono di fatto non operano.

1. In una società perfettamente organizzata, dove esistono gli istituti adatti per ottenere giustizia, e operano effettivamente, non è lecito ricorrere ad un mezzo che, se può portare vantaggi, porta anche svantaggi. Invece in una società imperfettamente organizzata quando si tratta : *a*) di cosa giusta; *b*) non altrimenti difendibile; *c*) esista una fondata speranza di successo e *d*) ci sia una certa proporzione fra i beni che si spera di ottenere e i mali che si teme di dover procurare, non si vede perché lo s. non possa dirsi legittimo.

2. Senza dubbio la nostra società è imperfettamente organizzata. Non soltanto si dànno cause di conflitti; ma non esistono sempre gli istituti adatti per ottenere giustizia o se esistono non sempre operano di fatto.

3. Si può pensare di giungere un giorno alla società perfettamente organizzata ? Comunque si risponda è fuori dubbio che oggi lo s., a certe condizioni, è legittimo. Lo Stato quindi non può proibirlo. Nel tempo stesso però non tutto è fatto quando si è ammessa la legittimità dello s. Rimane da lavorare innanzi tutto per togliere le cause giuste che rendono legittimo il ricorso a quell'arma, e poi per creare quegli istituti che, anche in caso di causa giusta, permettono di ottenere giustizia senza dover ricorrere ad uno strumento così pericoloso.

L'aspetto morale esige quindi anche l'intervento del legislatore; e un intervento che, evitando le posizioni inaccettabili della completa proibizione e della totale libertà, avvii realisticamente, insieme con il miglioramento delle condizioni sociali, la creazione di una legislazione adatta. Tale legislazione, una volta che esista, obbliga in coscienza e diventa norma di condotta.

IV. Applicazioni particolari. – I principi sopra riferiti esigono di essere ulteriormente precisati, quando si passa a casi particolari. Si dovrebbe qui parlare dello s. politico, dello s. di solidarietà, dello s. di servizi pubblici essenziali, dello s. generale e della non collaborazione. Basterà qualche accenno. Si noti innanzi tutto che non sarebbe da ritenere politico lo s. quando fosse diretto contro lo Stato, nel caso che questo fosse imprenditore, ad es., nelle imprese nazionalizzate.

Quanto allo s. di solidarietà, la solidarietà verso chi soffre ingiustizia, chiunque esso sia, è fondamentalmente umana e cristiana, derivando soprattutto dalla fratellanza naturale e soprannaturale; e questa solidarietà non è ristretta soltanto ai compagni di classe. Anche i datori di lavoro sono tenuti ad essere solidali con i lavoratori che soffrono ingiustizia e viceversa i lavoratori sono tenuti ad essere solidali con i datori di lavoro, quando fossero vittime d'ingiustizie. Non si può quindi accettare la solidarietà di classe nel senso che si debba essere solidali ad ogni costo ed in ogni caso con quelli della propria classe contro quelli della classe opposta. Inoltre bisognerà scegliere quelle forme che costituiscono una solidarietà effettiva e non apparente. Da questo punto di vista spesso lo s. non rappresenta affatto un atto di solidarietà. Allargando lo s., anziché rafforzare il fronte, si corre il pericolo di indebolirlo e quindi, anziché recare aiuto all'aggredito, si porge la mano all'aggressore; spesso sarà meglio, anziché scioperare, continuare a lavorare e passare parte dello stipendio o del salario a chi sciopera, permettendogli in tal modo di continuare a resistere fino alla vittoria. La solidarietà più vera potrà consistere nella costituzione e nell'alimentazione di casse di resistenza, che permettano ai lavoratori di far fronte ai disagi dello s. e di continuarlo assai a lungo o addirittura indefinitamente.

Quanto allo s. dei servizi pubblici essenziali è evi-

dente l'incidenza che la loro sospensione produce specialmente sulla povera gente. Il male che si produce ai terzi è quindi qui particolarmente grave. Lo s. dei servizi pubblici essenziali potrà essere ammesso quindi solo in casi eccezionalissimi, quando fosse solidamente dimostrata l'insensibilità della massa dei cittadini all'ingiustizia evidente e ripetutamente proclamata degli addetti ai servizi pubblici essenziali.

Per lo s. generale, dovrà esser concesso solo in casi estremi, di evidente necessità e di provata insensibilità della massa dei cittadini di fronte ad alcune evidenti ingiustizie.

La gravità dei casi sopra ricordati dimostra che particolarmente per essi è necessario l'intervento dell'ordinamento giuridico. È soprattutto su questi punti che dovrà aver inizio la creazione di quegli istituti che permettono di arrivare a comporre i dissidi, per vie meno dispendiose dello s.

BIBL.: sull'atteggiamento dello Stato, cf. G. A. Brioschi-F. Setti, *Lo s. nel diritto. Rass. delle legislaz. dei vari Stati*, Milano 1949 (con ampia bibl. alla fine). Per l'aspetto morale cf. specialmente A. Vermeersch, *Quaestiones de justitia*, Bruges 1904, pp. 624-31; A Lehmkuhl, *Arbeitsvertrag u. Streik*, 4ª ed., Friburgo in Br. 1904; H. Du Passage, *Le droit de grève et le droit naturel*, in *Etudes*, 139 (1914), pp. 721-46; A. Brucculeri, *Lo s. secondo la morale cattolica*, in *Civ. Catt.*, 1921, IV, pp. 409-421, 491-502; 1922, I, pp. 121-29; G. Kiselstein, *La légitimité de la grève*, in *Rev. eccl. Liège*, 14 (1923), pp. 301-12, 362-74; H. Guitton, *Les grèves*, in *Vie intell.*, 43 (1936), pp. 397-420; Comité théol. de Lyon, *La grève et la morale*, trad. it. in *Questioni di morale-sociale*, Milano 1952.

Giovanni Battista Guzzetti

SCISMA. - Originariamente s. (σχίσμα) significa squarcio, fenditura, quindi divergenza di opinione, dissenso; in particolare: divisione che separa i membri d'una stessa società. Nel linguaggio ecclesiastico significa la separazione dall'unità della Chiesa.

I. NOZIONE. – S. Paolo usa il termine per i dissensi interni della comunità di Corinto, causati da diverse interpretazioni della dottrina cristiana (*I Cor.* 1, 10), dalla diversità delle classi (11, 18) e dall'egoismo naturale (12, 25). In *II Cor.*, 18-19 ricorrono i due termini s. ed eresia (v.), la quale pare concepita come un aggravamento dello s. per divergenza dottrinale.

I Padri apostolici non dànno al termine s. un valore ecclesiologico tecnico. In s. Ignazio di Antiochia si ha la prima formola per un criterio di determinazione del vocabolo s., da lui usato per indicare la separazione dal vescovo legittimo. S. perciò significò dapprima la rottura dell'unità nell'ambito della Chiesa locale, in rapporto al vescovo. Quindi per essere tutte le Chiese locali unite tra loro, lo spezzare la comunione con un vescovo particolare, era separazione dall'unità della Chiesa universale. S. Cipriano insisté chiaramente sul carattere universale dello s. Egli però non si ferma a distinguere lo s. dall'eresia e contro il novazianismo usa i due termini promiscuamente. Ma ammette una certa distinzione e considera l'eresia come più grave (*Epist.*, 51, 1: PL 4, 352-53), con relazione all'insegnamento (*Epist.*, 55, 1: PL 3, 822-23). Anche s. Ireneo (*Adv. Haer.*, IV, 33, 7: PG 7, 1076) con s. aveva indicato la rottura dell'unità, senza detrimento per la fede. S. Ottato di Milevi ne notò la differenza, riscontrando nell'eresia la corruzione della fede e nello s. la separazione dall'unità (*De schism. donatist.*, I, capp. 10-11: PL 11, 906-907). La distinzione netta ricorre anche in s. Basilio (cf. *Epist.*, 188, canonica 1ª: PG 32, 665). S. Agostino distinse bene tra eresia, che viola la fede, e s., che spezza la comunione fraterna (*De fide et symb.*, cap. 10: PL 40, 193). Nel difendere, però, la costituzione dell'imperatore Onorio, che sottoponeva i donatisti alle pene sancite contro gli eretici, espresse l'idea che ogni dissenso, protraendosi, finisce nell'eresia e che ciò appunto era avvenuto nel donatismo (*Contra Cresc.*, II, cap. 7: PL 43, 471). Anche s. Girolamo rilevò che ogni scismatico, per giustificare la sua secessione, dà vita ad una eresia (*In epist. ad Tit.*, cap. 3, vv. 10-11: PL 26, 598). Al tempo della scolastica, quando si incominciò ad elaborare un trattato sulla natura e sugli effetti dello s., si arrivò a concepire lo s. come ribellione al papa. Le controversie dei secc. XVI-XVII confermano l'insistenza esclusiva del concetto di s. come defezione dal papa. Le polemiche per gli s. posteriori non apportarono nuovi elementi.

II. NELLA DOGMATICA. – Lo s. è la volontaria separazione dall'unità della Chiesa in quanto società risultante dai fedeli come membri e dal romano pontefice come capo. Scismatici sono coloro che ricusano di sottostare al pontefice e di comunicare con coloro che sono sottoposti a lui (CIC, can. 1325 § 2). Per i protestanti, che negano la visibilità e la costituzione gerarchica della Chiesa, è estranea la nozione cattolica di s. I cristiani separati e gli anglicani per la differente ecclesiologia concepiscono lo s. come una rottura con la Chiesa locale o nazionale, in rapporto al vescovo. Essi infatti considerano la Chiesa come confederazione di Chiese particolari autonome. I Sacramenti amministrati dagli scismatici sono validi, se ne sono integri gli elementi essenziali.

III. NELLA MORALE. – Lo s., secondo s. Tommaso, (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 39) è un peccato contro la virtù della carità. Si oppone infatti direttamente alla comunione ecclesiastica e all'unità, che è effetto della carità.

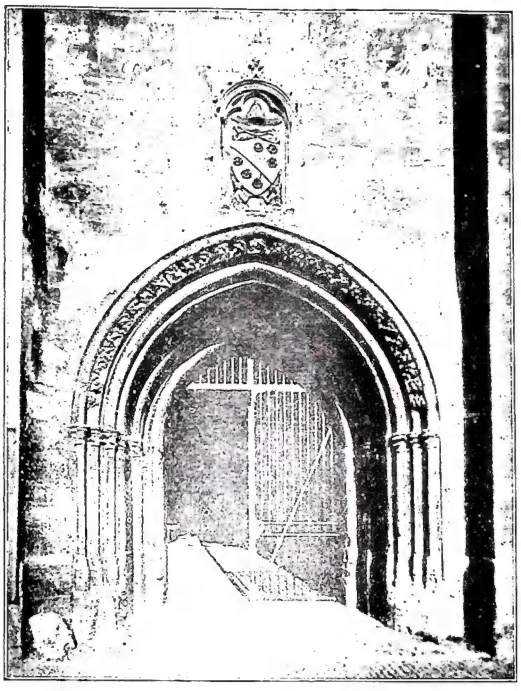
Lo s. si divide in misto e puro a secondo che la separazione dall'unità sia accompagnata o non da eresia. Dopo che il Concilio Vaticano definì verità di fede il primato del romano pontefice, non è più possibile lo s. senza l'eresia. Teoricamente però sono due peccati distinti, per la diversità dell'oggetto formale. Lo s. infatti si oppone all'unità, effetto della virtù della carità, mentre l'eresia si oppone alla virtù della fede. Il peccato di s. dice di più della semplice disobbedienza, perché importa una ribellione e la negazione dell'autorità legittima. Tale peccato è per sé mortale e non ammette parvità di materia, cioè non può essere veniale, se non per mancanza di avvertenza.

Come l'eresia, il peccato di s. viene diviso in: 1) formale e materiale, se è congiunto o non con la pertinacia; 2) interno ed esterno se risiede solo nell'anima oppure manifestato esteriormente; 3) pubblico od occulto, se manifestato ad un numero considerevole di persone o no.

Gravissime sono le conseguenze di questo peccato. Lo scismatico, trovandosi volontariamente fuori della Chiesa, non partecipa alla vita divina del corpo mistico ed è privato dei mezzi di santificazione. Allo scismatico infatti, anche se in buona fede, non si possono amministrare i Sacramenti, se prima non sia riconciliato con la Chiesa (can. 731 § 2). Si può fare una eccezione per il caso del pericolo di morte, nel quale, per assicurare la salvezza dell'anima, si possono, rimosso ogni pericolo di scandalo, amministrare i sacramenti della Penitenza ed Estrema Unzione, almeno *sub condicione*, se lo scismatico sia privo di sensi, o se, avendo l'uso dei sensi, sembri opportuno lasciarlo nella buona fede.

IV. NEL DIRITTO CANONICO. – Lo s. è messo alla pari con l'eresia (can. 1325 § 2). A norma del can. 2242 § 1, è un delitto, che esige nel soggetto la piena avvertenza e l'ostinazione in materia grave, oltre la manifestazione pubblica o almeno il carattere per sé esterno e costatabile. Quindi, se un atto che può sembrare di s. è fatto senza consapevolezza, non si ha il delitto. Se alcuno, per grave delitto, *invitus*, venisse separato dalla comunione dei fedeli con la scomunica, sarebbe scomunicato, ma non scismatico. Per gli scismatici le pene ecclesiastiche sono quelle stesse sancite agli eretici (v. ERESIA).

V. NELLA STORIA DELLA CHIESA. – Si accenna qui ai principali s., rimandando per un più ampio svolgimento alle rispettive voci. Sino dal tempo degli Apostoli vi furono dissidi, che però non rivestirono il carattere di s. nel senso attuale della parola. Si trattava di dissensi interni delle comunità, come quelli ai quali accenna s. Paolo e, alla fine del sec. I, s. Clemente (v.). Nel sec. II il diverso uso della celebrazione della Pasqua (v.) minacciò uno s. tra la Chiesa di Roma e quelle dell'Asia, che poté essere evitato. Ma un partito di giudei convertiti prese a celebrare la Pasqua alla maniera giudaica ed ebionitica, con



(fot. Estel)

SCISMA D'OCCIDENTE - La Porta « des Champeaux » sormontata dallo stemma di papa Clemente VI (1342-52) - Avignone, Palazzo dei Papi.

l'uccisione dell'agnello ai 14 di *nisān*. Il prete Blasto volle diffondere tale uso a Roma; non si poteva però tollerare il ripristino di usi giudaici. Quindi il Papa scomunicò Blasto, che diede origine ad uno s. Nel sec. III si apre a Roma e nell'Africa una serie di s. a proposito della elezione di Callisto (v.) e di Ippolito (v.). A breve distanza scoppiò a Roma lo s. di Novaziano (v.) in opposizione a papa Cornelio. Al contrario, Novato e Felicissimo rappresentavano a Cartagine i lapsi contro la disciplina di Cipriano, e si allearono con il gruppo romano per combattere i rispettivi vescovi. Nonostante la scomunica, lo s. continuò a diffondersi per circa due secoli. All'inizio del sec. IV, dopo la persecuzione di Diocleziano, fu molto viva specie in Africa la questione della riammissione dei *traditores*. La corrente rigida, rappresentata da Donato (v.), diede origine allo s. donatista, che si protrasse a lungo.

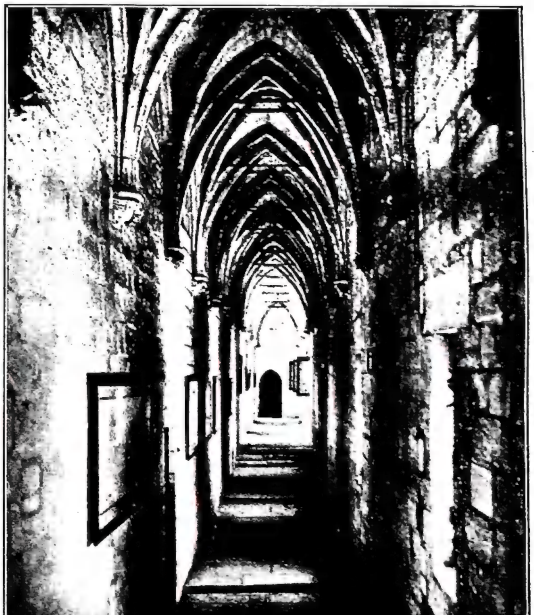
Con l'acuirsi delle controversie dottrinali trinitarie (v. ERESIA) sorsero anche gruppi scismatici, come per es., quelli meleziano (v. MELEZIO) e luciferiano (v. LUCIFERO DI CAGLIARI). La condanna dei Tre Capitoli (v.) nel V Concilio ecumenico provocava gravi torbidi in Occidente, che nell'Italia settentrionale terminarono nello s. Nel sec. XI con Michele Cerulario si consumò lo s. d'Oriente, che staccò dalla comunione con Roma la Chiesa bizantina. In Occidente, durante il medioevo, le elezioni di Innocenzo II e di Alessandro III provocarono s. Particolarmente vasto e grave fu lo s. d'Occidente (v.), e poi quello del Concilio di Basilea (v.). Durante la controversia giansenista si costituì la Chiesa scismatica di Utrecht; e dopo il 1870 quella dei Vecchi Cattolici (v.) che si devono del resto annoverare fra i veri eretici.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ae, q. 39. Tra i commentatori di s. Tommaso in questa materia il più originale fu il Caietano, *In Sum. Theol.*, in 2ª-2ae, q. 39; cf. inoltre L. Billot, *De Eccl. Christi*, I, thesis XII, 5ª ed., Roma 1927, p. 310 sgg. e i trattati di teologia morale e diritto canonico, ad es.: A. Vermeersch, *Theol. mor.*, III, Roma 1924, n. 180; F. Cappello, *Tract. canon. mor. de censuris*, 3ª ed., Torino 1933, n. 212 sgg.; J. Congar, *Schisme*, in DThC, XIV, 1, col. 1286 sgg.; H. Lesêtre, *Schisme*, in DB, V, 1529 sg.; P. Hayoit, *Les délits d'hérésie, d'apostasie et de schisme*, in *Rev. dioc. de Tournai*, 5 (1950), p. 134 sgg. Per lo studio dei singoli s. e della voce CONCILIO v. la bibl. delle rispettive voci.

Vincenzo Carbone

SCISMA D'OCCIDENTE. - Fu il più grave pericolo per l'intera compagine della Chiesa d'Occidente nel volgere del sec. XIV al XV. La lunga dimora dei pontefici nella Francia meridionale aveva ormai creato colà il convincimento che un ritorno della Curia papale a Roma non fosse augurabile né praticamente possibile, tanti erano gli interessi che congiuravano a trattenervela. Il ritorno in Italia di Urbano V (1369-70) era stato effimero; quello di Gregorio XI (1377) non s'era attuato che dopo tenaci resistenze. La morte di Gregorio XI a Roma (26 marzo 1378) era sopravvenuta troppo presto, prima ch'egli fosse stato in grado di prendere quei provvedimenti che assicurassero veramente la dimora del papato a Roma; soprattutto perché i cardinali erano nella massima parte francesi come pure gli inferiori curiali.

Alla morte di Gregorio i Romani ebbero perciò il timore che il nuovo Pontefice avesse a rimettere la sua sede oltralpe e presero a far sentire la loro voce per avere un papa romano o almeno italiano, suscitando tumulti, senza però imporre la scelta dell'uno o dell'altro personaggio; e d'altra parte la fortezza di Castel S. Angelo era in mano di un francese rappresentante di tutto il S. Collegio e poteva in ogni momento servire di rifugio agli elettori. Gli stessi cardinali francesi erano divisi in due gruppi e nell'impossibilità di riunire i due terzi dei voti sopra un candidato dell'uno dei due partiti; sicché si convenne nella persona di un estraneo al S. Collegio, prelato di Curia a tutti ben noto, Bartolomeo Prignani, arcivescovo di Bari, che assunse il nome di Urbano VI (8 apr.) e fu regolarmente incoronato e riconosciuto da tutti. Egli manifestò subito il proposito di non



(fot. Estel)

SCISMA D'OCCIDENTE - Corridoio del Conclave (sec. XIV) - Avignone, Palazzo dei Papi.

(fot. Estel)

SCISMA D'OCCIDENTE - La Grande Cappella (sec. XIV) - Avignone, Palazzo dei Papi.

lasciare Roma e di creare nuovi cardinali; per questo e particolarmente per la sua durezza di modi si alienò ben presto l'animo dei suoi elettori i quali, accampando il pretesto di non essere stati liberi nell'eleggerlo, si allontanarono da lui e lanciarono proclami nei diversi paesi; poi essendosi accattivati l'appoggio di Carlo V re di Francia e di Giovanna d'Angiò regina di Napoli, si radunarono a Fondi e procedettero all'elezione di uno di loro, Roberto di Ginevra, che si chiamò Clemente VII (20 sett. 1378). Questi, vedendo che la dimora in Italia sarebbe stata difficile, ritornò ad Avignone dove stabilì la sua Curia (20 giugno 1379). Si ebbero così due Curie con propri cardinali e due obbedienze; di queste quella di Urbano era la più numerosa, ma esse non furono mai così stabili che un paese o parte di esso non passasse dall'una all'altra, sì che la cristianità occidentale non ne fosse in grande confusione. Appena, si può dire, scoppiato lo scisma, si dovette pensare al modo di mettervi fine. L'unico modo sicuro e legittimo sarebbe stato quello di esaminare imparzialmente come fosse proceduta l'elezione di Urbano, ma non si seppe giungere a questo; né i partigiani di Clemente erano disposti a rinnegare quanto avevano compiuto; si pensò perciò ad un compromesso arbitrale fra le due parti, ad una mutua cessione dei due contendenti per giungere ad una nuova elezione sicuramente canonica; più tardi si ritenne che non ci fosse altra via che quella di un concilio. Intanto, morto Urbano VI, i cardinali della sua ubbidienza elessero subito Bonifacio IX (2 nov. 1389), dopo di lui Innocenzo VII (17 ott. 1404) e poi Gregorio XII (30 nov. 1406) con l'intesa che questi rinunciasse al papato, qualora il suo avversario di Avignone fosse disposto a fare altrettanto. Questi allora era Benedetto XIII successo a Clemente VII (28 sett. 1394); ma tentativi in proposito, che parvero vicini a compimento, svanirono lasciando gli animi sempre più esacerbati dinanzi alle conseguenze di uno scisma che bisognava pur risolvere per ridare alla Chiesa unità di governo. I dissensi di Gregorio XII con i suoi cardinali favorirono i contatti di questi con buona parte dei cardinali di Benedetto XIII, stanchi dell'ostinazione di lui, e d'accordo indissero un Concilio a Pisa per il 25 marzo 1409 col proposito di far cessare lo scisma. Allora i due Pontefici avversari indissero anch'essi un Concilio: Benedetto a Perpignano, Gregorio a Cividale del Friuli ma con assai scarsi risultati; a Pisa invece si osò citare giuridicamente i due Pontefici, intentar loro il processo, condannarli come eretici e procedere senz'altro ad una nuova elezione nella persona di Pietro Filargo cardinale arcivescovo di Milano col nome di Alessandro V (26 giugno). Così le due obbedienze divennero tre e la confusione crebbe: in ciascuna delle obbedienze si riteneva di ubbidire al vero papa e v'erano in esse persone illustri e perfino sante, tanto i giudizi erano sconvolti a proposito dei fatti che erano successi durante lo scisma. Ad Alessandro V successe, in un'elezione fatta a Bologna, Giovanni XXIII (17 maggio 1410) che come i suoi avversari dovette subire il peso delle circostanze che lo scisma continuava a creare. Entrato momentaneamente a Roma vi poté tenere un Concilio (1412-13), come il Concilio di Pisa aveva imposto; ma fattesi poi sempre più incerte le sue condizioni, si piegò ai voleri di Sigismondo re d'Ungheria e fratello di Venceslao re di Boemia ch'era entrato in Italia, ed indisse un nuovo Concilio ecumenico a Costanza (v.) per il 1° nov. 1414. Egli vi si recò infatti, mentre Gregorio e Benedetto non si presentarono, e ne tenne la presidenza. Ma poiché s'avvide che l'ambiente non gli era favorevole e si esigeva la sua rinuncia come necessaria per metter fine allo scisma, fuggì da Costanza (20 marzo 1415), pensando che così il Concilio si sarebbe sciolto senz'altro. Ma questo non era il pensiero di re Sigismondo, il quale volle che il Concilio continuasse ed i cardinali a turno ne tennero la presidenza. Giovanni XXIII fu costretto a comparirvi per esser processato e ad accettare la sentenza di deposizione (29 maggio). Gregorio XII che stava a Rimini inviò allora come suo incaricato ufficiale presso re Sigismondo il cavaliere Carlo Malatesta; poi davanti al Concilio da lui riconosciuto il card. Giovanni Dominici, quale legato, presentò solenne rinuncia al papato di cui era legittimamente investito, conferendo autorità al Concilio stesso di provvedere alla cessazione dello scisma. Benedetto XIII rimase ostinato nel sostenere quelli che egli chiamava i suoi diritti e non cedette alle pressioni del Re e del Concilio, per cui si procedette contro di lui e fu deposto (26 luglio 1417). Dopo questo si giunse all'elezione del nuovo papa che fu fatta da 23 cardinali delle tre obbedienze assistiti da sei ecclesiastici per ciascuna delle cinque nazioni rappresentate al Concilio. L'eletto fu Martino V (11 nov. 1417) che fu riconosciuto da tutti meno dal piccolo gruppo raccoltosi a Peniscola intorno a Benedetto XIII. Cessava così il lungo scisma ma ne sopravvissero le conseguenze; anzitutto nella necessità di dover riparare ai malanni causati dal lungo periodo di contese e dagli abusi che ne erano venuti. Di più ne era sorto un senso di diffidenza verso l'autorità pontificia, per cui si volle dare una periodicità fissa (ogni dieci anni) ai concili perché avessero a controllare l'operato del papa nell'opera della riforma della Chiesa; la suprema autorità doveva riconoscersi al concilio al quale spettava l'ultima decisione in ogni materia, dogmatica e disciplinare, ed a cui era lecito l'appello da ogni presunto gravame. Queste massime presero poi la loro ultima formulazione nelle proposizioni della Chiesa gallicana del 1682.

Il nuovo spirito ch'era penetrato nella Chiesa e che proprio in quegli anni raggiungeva la sua espressione più acuta ed intollerante in Boemia con l'eresia degli ussiti, ebbe il campo di palesarsi nel Concilio di Pavia-Siena (1423-24) che non riuscì però ad alcun provvedimento pratico di riforma ecclesiastica. Un più clamoroso episodio si ebbe con il Concilio di Basilea (v.) che, radunatosi nel 1431 col consenso del Papa, passò ad aperta ribellione nel 1437 contro Eugenio IV e all'elezione di Felice V come antipapa (5 dic. 1439). Intanto però Eugenio IV celebrava il suo Concilio di Ferrara-Firenze per l'unione con l'Oriente; mentre l'anti-Concilio da Basilea si trasferiva a Losanna per poi sciogliersi, e Felice V rinunciava il 7 apr. 1449.

BIBL.: L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Parigi 1902; N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 voll., Parigi 1896-1902; G. Hergenröther-P. Kirsch, *Stor. univers. della Chiesa*, V, Firenze 1906, p. 97 sgg.; N. Valois, *La crise religieuse du XVe siècle : le pape et le Concile (1418-50)*, Parigi 1909; Fr. p. Bliemetzrieder, *Literarisch. Polemik zum Beginn des grossen abendländisch. Schisma*, Vienna 1909; Hefele-

Leclercq, VI, II; VII, 1; M. Seidlmayer, *Peter de Luna und die Entstehung der grossen Abendländ. Schismas*, Münster 1933. Altra bibl. in J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., Parigi 1949, pp. 192-93. Pio Paschini

SCISMA D'ORIENTE: v. COSTANTINOPOLI, PATRIARCATO DI.

SCITOPOLI: v. BETHSAN.

SCLOPIS di SALERANO, PAOLO FEDERICO. - Uomo politico e giurista italiano, n. il 10 genn. 1798 a Torino, m. ivi l'8 marzo 1878.

Conseguita la laurea in giurisprudenza entrò nella magistratura. Di sentimenti liberali, era tuttavia contrario alle società segrete ed al rovesciamento dell'ordine costituito mediante la violenza; e, fautore di riforme, confidava nella discrezione del sovrano per la loro attuazione. Non partecipò pertanto ai moti del 1821. Salito al trono Carlo Alberto, fu nel giugno 1831 membro nella commissione per preparare la riforma della legislazione sarda ed in particolare di elaborare il nuovo codice civile. Contemporaneamente fece parte della commissione per lo studio di una nuova legge sulla proprietà letteraria. Il conferimento di tali incarichi era dovuto alla fama di valente giureconsulto, di cui aveva dato prova con la sua *Storia dell'antica legislazione del Piemonte*, pubblicata nel 1833. Accanto a diversi scritti di carattere storico, pubblicò in quel periodo i quattro discorsi *Della legislazione civile* (1835), l'edizione degli *Statuti di Torino* (1838), la replica alle critiche al nuovo codice sardo del Portalis (*Remarques sur le nouveau code civil pour les Etats de S. M. Sarde*, Parigi 1838), lo scritto *Della autorità giudiziaria* (1842), la *Storia della legislazione italiana* (1844). Dopo la proclamazione dello Statuto fu ministro di Grazia e giustizia nel ministero Balbo e si adoperò per la conclusione di un nuovo Concordato con la S. Sede, che eliminasse di comune accordo i privilegi giurisdizionali del clero piemontese, ma il suo pensiero fu travisato dal marchese D. Pareto, allora ministro sardo a Roma, il quale diede alla proposta una intonazione perentoria, determinando un irrigidimento della S. Sede: le trattative non ebbero neppure inizio. Entrò in Senato il 10 giugno 1849 (ne fu poi anche presidente dal maggio 1863 all'ott. 1864), vi prese la parola, in particolare sulle questioni riguardanti i rapporti tra Stato e Chiesa. Fu contrario alla soppressione degli Ordini religiosi ed all'introduzione del matrimonio civile. Nel 1859-60 non condivise l'ambigua politica del Cavour verso la S. Sede, ma si dichiarò pronto a recarsi in missione a Roma, qualora Pio IX consentisse a trattative ufficiali per la cessione delle Legazioni. Non approvò la Convenzione di sett. del 1864 e da allora si allontanò dalla vita pubblica. Nel 1871 presiedette il Collegio internazionale arbitrale che chiuse la controversia dell'Alabama tra gli Stati Uniti e l'Inghilterra.

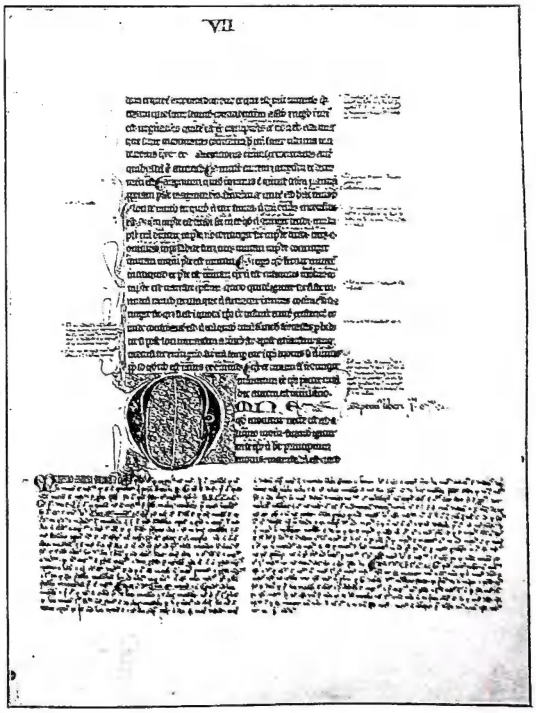
BIBL.: E. Ricotti, *Breve commemoraz. del conte F. S.*, Torino 1878; D. Carutti, *Il conte S.*, in *Nuova antologia*, 38 (1878), pp. 352-59; C. Boncompagni, *Della vita e delle opere del Conte F. S.*, in *Atti dell'Accad. delle sc. di Torino*, 14 (1878-79), pp. 1009-1104; M. Ricci, *F. S. Impressioni e ricordi*, Firenze 1878; A. Manno, *Carattere e religiosità. A proposito di alcune memorie intime del Conte F. S.*, Torino 1880; E. Mulas, *Il conte F. S. Studi e notizie*, in *La Rass. naz.*, 31 (1886), pp. 483-516; 38 (1887), pp. 455-87; 40 (1888), pp. 370-400; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, II, 1, Roma 1951, passim. Silvio Furlani

SCOLASTICA. - Indica nella sua accezione più ampia la « filosofia medievale » e, in un senso più preciso, quel movimento dottrinale che si propone una concezione sistematica del mondo e dell'uomo in accordo con la Rivelazione e la fede.

SOMMARIO: I. Nozione. - II. Divisione e caratteri. - III. La s. medievale. - IV. La « seconda » s. - V. La neoscolastica.

I. NOZIONE. – Nel suo primo significato *cronologico* la s. abbraccia quel complesso di dottrine che si affermano nelle scuole cristiane dell'Europa nei secoli tra la fine dell'epoca patristica e l'inizio del Rinascimento: quando questo s'intenda come una reazione alla s. e l'inizio dell'epoca moderna. Quanto al suo *contenuto*, la s. rappresenta l'affermarsi vittorioso del cristianesimo nel campo della cultura umana: anzitutto in quanto nelle scuole superiori, che sono promosse dalla Chiesa, entrano tutte le branche dello scibile coltivate dall'antichità classica, sviluppate e trasmesse all'Occidente in particolare dalla fiorente cultura araba dell'Oriente e del Mediterraneo; poi, in quanto tutto il complesso edificio del sapere è orientato in funzione della concezione trascendente della verità e della vita e prepara una sempre maggiore penetrazione o sviluppo della verità teologica. Di conseguenza, quanto al metodo, la s. si afferma da una parte, in filosofia, per una maggiore e più diretta adesione alla realtà della natura e all'esercizio della riflessione speculativa come tale, e dall'altra, in teologia, con un'assunzione positiva dei principi e dei risultati stessi della speculazione per la presentazione, formulazione e difesa del dogma rivelato. Pertanto, rispetto al pensiero classico che si sviluppò fuori della fede e quindi restò prigioniero dell'immanenza della ragione umana, come riguardo all'epoca patristica intenta soprattutto a custodire l'integrità del dogma dagli attacchi delle eresie, la s. rappresenta il momento terminale positivo della « riconciliazione » della ragione con la fede.

È quest'armonia delle due sfere della natura e della Grazia, della ragione e della fede, che tiene in tensione la coscienza dell'uomo nella situazione storica creata dalla Rivelazione, ciò che costituisce la caratteristica o il risultato della cultura medievale. Quest'armonia è in buona parte preparata dalla patristica e perciò patristica e s. sono i due momenti complementari e continui della medesima coscienza cristiana in cammino verso una più



(*fot. Enc. Catt.*)

SCOLASTICA - *Physica* di Aristotele. Fine del libro VI e *incipit* del libro VII con annotazioni e commento - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 206, f. 75r (1240-54).

intima consapevolezza della verità divina (tale armonia viene invece spesso infranta e perduta nel Rinascimento, per essere poi osteggiata e variamente mistificata dal pensiero moderno). In questo senso il nucleo metodico della s. è quindi nella « positività » del rapporto di ragione e fede e questo in doppio senso: anzitutto in quanto la ragione può « portare » alla fede, può cioè preparare l'adesione dell'uomo all'oggetto di fede e chiarire il significato dei termini dell'oggetto stesso, e poi in quanto a sua volta la fede aiuta la ragione nei momenti più ardui, ne colma le lacune, ne esplica le esigenze, ne soddisfa le aspirazioni ch'essa non è in grado di attuare. È in questo senso che la s. ha cercato di realizzare, sia pure con i limiti inevitabili di ogni opera umana, la forma più compiuta del sapere cristiano. L'accusa lanciata alla s. dagli umanisti e dai protestanti di « tenebra » (cf. L. Varga, *Das Slagwort vom « finsteren Mittelalter »*, Baden-Vienna-Lipsia-Brünn 1932) è stata smentita dalla moderna storiografia che ha ritrovato anche in quell'epoca periodi di autentico umanesimo (sec. XII) e tale è stato riconosciuto lo stesso tomismo per la sua difesa della consistenza ontologica del finito e in particolare dell'intelligenza e della libertà umana.

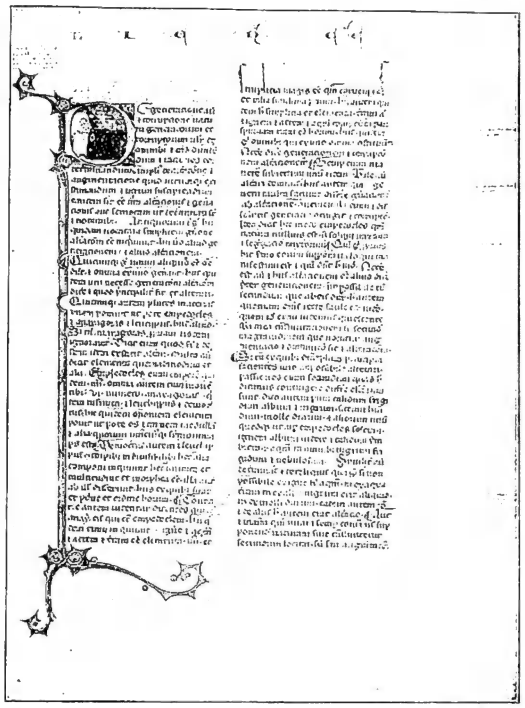
II. Divisione e caratteri. – Sul fondamento del criterio metodico principale, ch'è l'armonia tra ragione e fede, si può distinguere nella s. medievale una triplice fase: *a*) la *preparazione* (prossima) che comprende il laborioso periodo dei secc. VII-XII, *b*) l'*apogeo* con i grandi sistemi del sec. XIII e *c*) la *decadenza* che si compie nei secc. XIV-XV. Seguono le due *riprese* della s.: *d*) prima, nell'età barocca, soprattutto per merito dell'Italia e della Spagna; *e*) poi, verso la fine del sec. XIX, in seguito anche all'incitamento di Leone XIII che mise fine al caos dottrinale in cui si dibatteva molta parte delle scuole cattoliche.

Se pertanto il termine di s. può sembrare assai vago e convenzionale, in quanto abbraccia, come è chiaro, una grande varietà di scuole, esso esprime tuttavia una realtà innegabile nella storia della cultura umana e indica l'epoca decisiva della maturità della coscienza cristiana. Ciò non esclude che si possa parlare anche di una s. giudaica e di una s. araba: difatti anche in questi due mondi culturali si verificò un fenomeno storico analogo di una ricerca similare dell'armonia tra filosofia e religione i cui risultati prepararono ed entrarono, almeno in parte, nella più matura sintesi medievale. Tuttavia per una restrizione legittima, perché giustificata dalla vitalità storica e dalla stessa sopravvivenza della s. cristiana, si riserva il termine di s. al pensiero cristiano medievale e a quello che al medesimo in qualche modo ancor oggi sopravvive e ad esso si ricongiunge. La restrizione è tanto più giustificata perché sia l'islamismo, che si limita al monoteismo della religione naturale, come il giudaismo, che parimente si attiene al rigido monoteismo biblico e non accetta il « compimento » della fede trinitaria e della Redenzione in Cristo, o non hanno sentito affatto la tensione tra ragione e fede (restando quindi nell'immanenza della natura come tale) o l'hanno appena avvertita come problema dell'incontro (o conflitto) tra la personalità di Dio e la personalità dell'uomo. Pur ammettendo allora l'indipendenza che nella s. la ragione ottiene nella sua sfera, il significato definitivo di tale indipendenza è solidale con la consapevolezza del proprio « limite » e questo limite è precisamente avvertito in modo definitivo rispetto alla Rivelazione cristiana. Perciò il « momento teologico » costituisce nella s. il punto culminante, verso il quale convergono a loro modo, ma con un preciso significato: i momenti e i problemi della scienza e della filosofia, non però il momento esclusivo, come pretende lo Hegel (cf. *Gesch. der Philos.*, *Werke*, XV, ed. C. L. Michelet, Berlino 1844, p. 123 sg.) che non s'accorge della rivoluzione operata dall'ingresso di Aristotele con il suo nuovo concetto di scienza. Così il motto caratteristico della s. della « philosophia ancilla theologiae » esprime, quando sia ben compreso, con esattezza la situazione spirituale di questa che si è affermata come la corrente dottrinale principale del cristianesimo; purché si tenga presente che l'equilibrio o l'armonia tra filosofia e teologia non sono qualcosa di fisso e di determinato una volta per sempre, ma si trovano nelle varie scuole e nei diversi secoli soggetti a continue crisi e oscillazioni e ricevono di conseguenza diverse e alle volte anche opposte soluzioni. In conclusione il concetto di s., se ha anzitutto un significato prevalentemente storico-culturale, si rapporta alla fine a un nucleo dottrinale (l'armonia tra ragione e fede) che la domina e serve precisamente di criterio per il differenziarsi delle epoche e delle scuole.

In particolare, volendo precisare l'importanza di questa caratteristica della s., può dirsi ch'essa comporta tre momenti i quali corrispondono alla propria natura della filosofia (e della conoscenza naturale in genere), della teologia come tale e del loro rapporto in cui si compie l'ideale dell'uomo medievale, com'era per la civiltà greca il θεορητικὸς βίος e il καλοκἀγαθός l'ideale dell'uomo greco. Il De Wulf indica per i primi due momenti i seguenti caratteri. *a*) *In filosofia*: l'esigenza di « rigore scientifico » nell'ordinamento dei vari campi e oggetti dello scibile, nella determinazione dei metodi propri a ciascuna scienza e nella sistemazione adeguata del sapere così ottenuto. Il momento decisivo e il « punto critico » a questo riguardo nello sviluppo della s. è stata la scoperta di Aristotele con l'assunzione delle sue dottrine nella logica, nella fisica, nella metafisica, nella morale. *b*) *In teologia*: come conseguenza del progresso ottenuto in filosofia, anche la teologia gradualmente tende a presentarsi in forma scientifica secondo una distribuzione logica e coordinata dei vari trattati, seguendo un procedimento razionale appropriato agli argomenti mediante la forma sillogistica rigorosa e la divisione della materia in parti, questioni e articoli che mettono i singoli problemi alla prova dell'evidenza per chiarirli nella rispettiva trasparenza concettuale (cf. M. De Wulf, *Hist. de la philos. médiev.*, 6ª ed., Lovanio 1938 sgg.; introd., trad. it. di V. Miano, II, Firenze 1944, p. 11 sgg.). *c*) Nell'uomo infine la s. compie, a prezzo di aspre lotte, la « conciliazione » per l'appunto della ragione e della fede; è stato particolare merito del card. Ehrle di aver còlto questo momento conclusivo e di averlo descritto nei suoi punti fondamentali che sono la rispettiva indipendenza, ciascuna nel proprio campo, della ragione e della fede (filosofia e Rivelazione) e del mutuo incontro che ha portato a un'espansione dottrinale di ambedue i campi (Fr. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit*, Friburgo in Br. 1933, trad. it. Torino 1935, p. 25 sg.).

Sotto questo aspetto, decisivo dal punto di vista del metodo e quindi del risultato stesso, la s. svolge un ciclo completo di sviluppo che la patristica – che non comportava dal punto di vista sia filosofico che teologico una concezione sistematica – non poteva avere: Abelardo, s. Anselmo, Ugo di S. Vittore già nel sec. XI-XII conoscono il magistero dell'uso della ragione in teologia che il sec. XIII porterà alla perfezione, e ciò costituisce l'incremento positivo, non l'insidia, della dottrina cristiana (come pretende Fr. Overbeck, *Vorgesch. und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, ed. C. A. Bernouilli, Basilea 1917, specialmente p. 226 sgg.).

Nel pensiero moderno, al contrario – fin dalle prime scosse dell'umanesimo e del Rinascimento laico che presero corpo con l'immanenza assoluta dell'illuminismo (v.) e dell'idealismo (v.) fino agli epigoni del marxismo e dell'esistenzialismo ateo contemporaneo – la ragione assorbe la teologia e la Rivelazione. Il pensiero moderno, nello sviluppo eterodosso che l'ha dominato, conosce il cristianesimo e la Rivelazione ma interpreta l'uno e l'altra « dentro » il proprio sviluppo e come adombramento o come grado (imperfetto, s'intende) di tale sviluppo che ha ormai assolto la sua funzione storica. Da una parte quindi il pensiero moderno ha un rapporto diretto alla s. e al pensiero cristiano in generale in quanto concepisce il rapporto dell'uomo a Dio in forma positiva (cf. l'elogio di Hegel ai teologi cattolici contro il fideismo protestante in *Philos. der Religion*, ed. G. Lasson, Lipsia 1925, p. 256 sg.); dall'altra parte ne è, nelle sue posizioni fondamentali, l'antitesi esplicita per la dissoluzione che fa dell'infinito come totalità dello sviluppo dialettico del finito. Ciò comporta la negazione di quella sfera trascen-



(fot. Enc. Catt.)

SCOLASTICA - *Incipit* del *Liber de generatione et corruptione* di Aristotele, con annotazioni e correzioni interlineari e marginali. Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 2083, f. 157r (1284).

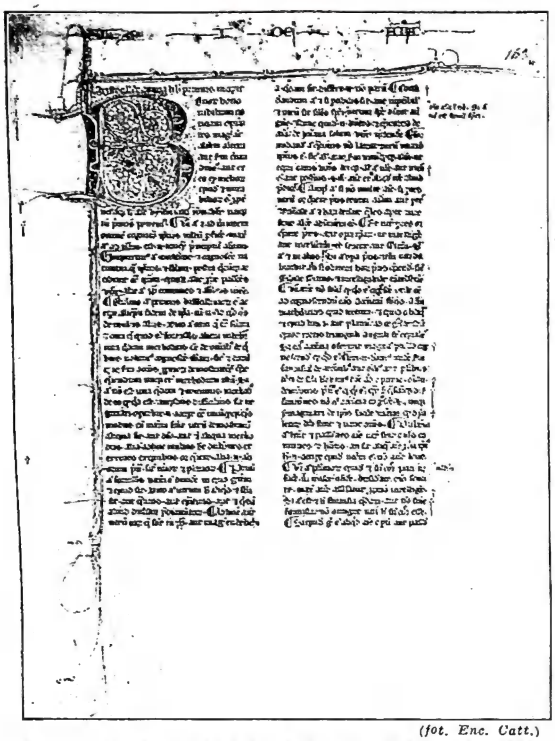
dente della fede alla quale secondo la s. la ragione avvia come propedeutica, mentre per il razionalismo idealista la fede e la religione sono uno stadio preliminare e imperfetto, proprio del volgo e del pensiero immaginativo, rispetto al dominio assoluto della ragione che si esplica nella filosofia (cf. Hegel, *op. cit.*, intr.; ed. cit., p. 7 sgg.).

III. LA S. MEDIEVALE. – Si può ammettere che il rapido sviluppo e l'incontrastato dominio della s. nell'Europa medievale sono state anche la causa dei suoi principali difetti che si fanno più evidenti a partire dal sec. XIV: la barbarie quasi ricercata del linguaggio, per l'abbandono dello studio dei classici, la moltiplicazione di questioni inutili e insulse, l'invasione delle sottigliezze logiche nella riflessione metafisica, la mancanza di senso storico-critico nell'uso dei testi... Ciò ha favorito il pullulare delle scuole che si battagliarono per secoli su questioni spesso di scarso o nessun rilievo dottrinale così che la s. prima non s'accorse della rivoluzione che veniva proclamata dalla filosofia moderna e poi, esausta com'era, non fu in grado di comprenderla e di contenerne l'impeto. Tuttavia ogni ricercatore oggettivo deve anche convenire che quando si considera la s. nelle sue figure più salienti come s. Bonaventura, s. Alberto M., s. Tommaso d'Aquino e, per l'indirizzo eterodosso, Sigieri di Brabante...., essa è da porsi fra le attuazioni storiche più consistenti dell'universalità della verità cristiana, e costituisce nei suoi principi e nella stessa varietà degli indirizzi un valido punto di riferimento per ogni ricerca circa il problema fondamentale dell'esistenza umana, ch'è appunto l'accordo fra fede e ragione, ed offre una fonte non ancora esaurita d'ispirazione per spingere l'uomo a scrutare il problema dell'essere ed a chiarire l'enigma dell'ultimo suo destino. Gli storici convengono, nel suddividere la s. medievale, in tre periodi: la preparazione o « prima s. » (*Frühscholastik*), l'attuazione o « alta s. » (*Hochscholastik*) e infine il tramonto o « tarda s. » (*Spätscholastik*): la divisione ha una propria ragione tanto dal punto di vista metodologico come critico e dottrinale.

1. *La preparazione o prima s.* – Questo periodo abbraccia lo spazio di tempo che corre dalla fine del mondo antico (secc. V-VI) al sec. XIII. Dall'epoca patristica emergono come « maestri » della s. s. Agostino (v.), lo ps. Dionigi e Boezio (v.) come fonti ecclesiastiche; ma si fanno valere anche le fonti dottrinali strettamente filosofiche quali alcuni dialoghi platonici (*Fedone*, *Menone*, i frammenti del *Timeo* con il grande Commento al medesimo dialogo di Calcidio), specialmente l'*Organon* di Aristotele nella versione e nei commentari di Boezio, e altre fonti minori come Mario Vittorino neoplatonico, Porfirio, Macrobio e Apuleio (cf. M. De Wulf, *op. cit.*, § 28: la trattazione è dovuta ad A. Pelzer). Da questa indicazione emerge il carattere di questa prima s. che si può indicare nella prevalenza del platonismo (o neoplatonismo) quanto al contenuto e nella tendenza al procedimento dialettico delle suddivisioni e distinzioni quanto al metodo. Evidentemente il processo è lungo e faticoso e soggetto a crisi dottrinali spesso assai gravi che hanno ripercussioni dirette sul dogma stesso (controversie sulla predestinazione, sulla Trinità, sull'Incarnazione, sui Sacramenti, specialmente l'Eucaristia) che provocano l'intervento ecclesiastico. Nel sec. IX si stacca quasi d'improvviso come un blocco a se stante la speculazione neoplatonica (ispirata allo ps. Dionigi) di G. Scoto Eriugena (v.) che viene in sospetto di monismo panteista ed è condannato per la dottrina della predestinazione (Denz-U, 320 sgg.). Nel sec. XI s'incontra Berengario di Tours (v.) il quale confidando troppo nel gioco della dialettica compromette la dottrina della transustanziazione eucaristica incorrendo nella condanna di vari Concili (Vercelli 1050. Roma 1059, Poitiers 1074 e Bordeaux 1080: Denz-U, 355). La dialettica prende la mano anche a Roscellino (v.) e suscita gli sdegni di s. Pier Damiani (v.). La figura più notevole di questo periodo è s. Anselmo di Aosta (v.) il quale è il primo teologo sistematico che movendo dai dati della Scrittura e del magistero ecclesiastico procede alla riflessione e contemplazione teologica a sfondo platonico-agostiniano secondo il motto ch'è nel titolo del *Proslogion* (ed è del cap. 1: PL 158, 227 BC: ... « Credo ut intelligam ») rimasto per tutta la s. ortodossa: *Fides quaerens intellectum*. Il sec. XII è noto per il fiorire delle scuole di grammatica e logica ed è caratterizzato da uno sviluppo insospettato e improvviso delle arti e delle lettere del *Trivium* e del *Quadrivium* in cui emerge la Scuola di Chartres con Clarembaldo d'Arras (v.), Guglielmo di Conches (v.), Bernardo (v.) e Teodorico di Chartres e Bernardo di Tours, contemporaneo di Teodorico, detto anche Silvestris; Guglielmo di Champeaux (v.), G. di Salisbury, Gilberto de la Porrée agitano la controversia degli universali; infine Abelardo (m. nel 1142) presenta la prima metodologia scientifica della teologia cristiana, fortemente osteggiato dal mistico s. Bernardo. Contemporaneamente nel monastero parigino di s. Vittore si delineano i primi trattati di teologia e di mistica sistematica (Riccardo [v.] e Ugo di S. Vittore [v.]). La fine del secolo presenta un fervore di traduzioni di testi greci e arabi specie a Toledo, Palermo, Napoli che dànno i fondamenti e i materiali per il gran balzo del secolo seguente.

2. *L'attuazione o alta s.* – Nel sec. XIII la sintesi di ragione e fede raggiunge la sua forma compiuta e definitiva nel pensiero cristiano; la prima metà del secolo è caratterizzata dall'ingresso in Occidente, nelle traduzioni latine, di Avicenna, Averroè, Avicebron e soprattutto degli scritti di filosofia naturale e di metafisica di Aristotele.

a) L'entrata di Aristotele. – Essa provocherà la più importante rivoluzione del pensiero cristiano in Occi-



(*fot. Enc. Catt.*)

SCOLASTICA - *Incipit* del Libro I *De anima* di Aristotele - Biblioteca Vaticana, cod. Borgh. 127, f. 163r (1296).

dente specialmente per opera di s. Tommaso, ma i suoi inizi furono assai contrastati. Il Concilio di Parigi del 1210 alla condanna del panteismo di Amalrico di Bena e di David di Dinant (v.) aggiunge la proibizione di leggere le nuove opere di Aristotele: « Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus ». La proibizione ritorna negli Statuti dell'Università di Parigi del 1215 redatti da Roberto di Courçon, legato pontificio, che distingue espressamente fra i libri di logica del filosofo, permessi, e quelli recentemente introdotti, proibiti ma senza menzione di scomunica: « Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem » (*Chart. Univ. Paris.*, ed. Denifle-Chatelain, Parigi 1889, t. I, n. 20, p. 78 sg.). Una fase ancor più importante è nell'intervento personale di Gregorio IX il quale, mentre in due lettere (7 luglio 1228, 13 apr. 1231) aveva rinnovato le precedenti proibizioni, dieci giorni più tardi (23 apr.) istituisce una commissione di tre membri teologici (Guglielmo di Auxerre, Stefano di Provino e Simone de Alteis) per purgare dagli errori i libri incriminati: « ... et libris illis naturalibus qui ex certa causa in Concilio Provinciali prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati ». Ma la Commissione per varie cause, specialmente per la morte del suo capo G. di Auxerre (3 nov. 1231) e per la complessità stessa del lavoro, non sembra sia arrivata ad alcun risultato. Nel frattempo la situazione sembra assestarsi da sé; da molti indizi si rileva che i nuovi libri di Aristotele sono studiati e commentati un po' dappertutto, senza particolari limitazioni. Ciò è testimoniato, verso la seconda metà del secolo, negli *Statuta artistarum nationis Anglicanae de artibus* e dalla raccolta più completa dello *Statutum* della Facoltà delle arti del 19 marzo 1255 dove si trovano elencati senza alcuna riserva fra i libri di studio i seguenti: « ... *physica, metaphysica, liber de animalibus, liber coeli et mundi, liber primus methereorum, liber de anima, liber de generatione, liber de sensu et sensato, liber de memoria et reminiscentia* », oltre, s'intende, i libri di logica e l'« Ethica quantum ad quattuor libros » cioè la *Ethica nova* e la *Ethica vetus* (cf., per la questione dei divieti conciliari, riapparsi in una lettera di papa Urbano IV all'Univ. di Parigi del 13 genn. 1263, e del rapporto con essi degli *Statuta* citati, M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, pp. 7 sgg., 113 sgg. e 132. Il Grabmann non ebbe tempo di completare le sue ricerche e forse l'unica soluzione finora plausibile del contrasto fra i divieti e gli *Statuta* resta quella del card. Ehrle, secondo la quale l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica in questi divieti fu quello di una « prudente attesa »: le proibizioni ecclesiastiche cessarono e perdettero il loro valore per desuetudine, essendo cessato lo scopo di esse e la situazione alla quale la legge si riferiva (Fr. Ehrle, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella s. del sec. XIII*, in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, pp. 521 e 538]).

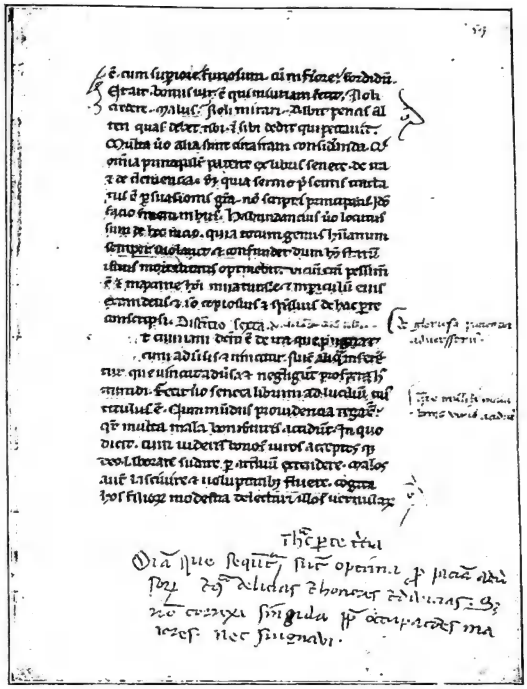
b) Le scuole principali dell'alta s. – L'ingresso di Aristotele nella cristianità occidentale provocò reazioni di diversa natura. Alcuni, soprattutto nel campo dei teologi e non solo nell'Ordine francescano ma anche nella prima scuola domenicana, timorosi di ogni novità continuano ad attenersi alla tradizione e non intendono distaccarsi dalla dottrina di s. Agostino; altri invece procedono risoluti sulla nuova strada ed accolgono la visione del mondo di Aristotele nella sintesi cristiana. Per comodità di nomenclatura si è convenuto, dopo gli studi di Fr. Ehrle e di P. Mandonnet, di indicare i due indirizzi contrastanti con i termini di agostinismo e aristotelismo.

L'agostinismo. In quest'indirizzo s. Agostino resta il principale maestro, ma non la fonte esclusiva (va insieme notato ch'egli è la fonte comune anche degli altri maestri di questo periodo, soltanto che le sue dottrine sono incorporate in tipi di metafisica di diversa ispirazione). La metafisica dell'indirizzo agostinista procede piuttosto e certamente si è potuta consolidare dal realismo esagerato di tipo neoplatonico, ed ha per sua fonte principale il grande dialogo metafisico *Fons vitae* del filosofo arabo-giudeo Avicebron (v.), tradotto alla fine del sec. XII dall'arcidiacono toledano Domenico Gundisalvi (v.) il quale ne diffuse le dottrine negli opuscoli *De Anima*, *De divisione philosophiae*, *De immortalitate animae*, *De processione mundi*, ecc. (cf. le osservazioni sostanziali di E. Gilson, in *Mediaeval studies*, II, 1940, pp. 23-27). Quest'indirizzo dottrinale è già ben visibile nei primi maestri francescani, p. es., Alessandro di Hales (v.), ma esso si consolida specialmente per opera di s. Bonaventura e nei suoi discepoli (Matteo di Aquasparta, Vitale di Four, Pietro G. Olivi). Dalle lettere di Giovanni Pecham, suo discepolo ed emulo di s. Tommaso a Parigi, è nota la vivacità dell'opposizione fra i due indirizzi e quali erano i principali punti controversi: in una lettera del 1° giugno 1285 sono nominate le dottrine di s. Agostino (« ... ...quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili [o dottrina dell'illuminazione], de potentiis anime [identità di anima e facoltà], de rationibus seminalibus inditis materie et consimilibus innumeris »); in un'altra lettera del 7 dic. del 1284 è toccata la tesi che fece più scalpore nella polemica antitomista scatenata da questa scuola, cioè l'unità della forma sostanziale dell'uomo: « In homine existere tantummodo formam unam... », mentre la dottrina tradizionale stava saldamente per la pluralità delle forme che sembrava necessaria a spiegare la condizione del Corpo di Cristo nel sepolcro e la diversità delle varie operazioni dell'uomo (cf. per il testo completo della lettera: M.-H. Laurent, *Fontes vitae s. Thomae Aq.*, fasc. VI, S. Massimino Var 1937, p. 639 sgg., spec. p. 644 sg.). La vera origine metafisica di quest'ultima dottrina era invece la tesi, presa di peso da Avicebron, dell'ilemorfismo (v.) universale secondo la quale ogni creatura, perché finita nel suo essere, è composta di materia e forma: i corpi di « materia corporale » e gli spiriti di « materia spirituale » (cf. E. Kleinneidam, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrh. behandelt bis Thomas von Aquin*, Lilienthal 1930, p. 7 sgg.). La seconda scuola

francescana, guidata da Duns Scoto (v.), resta fedele allo spirito dell'agostinismo ma elabora i problemi metafisici con maggiore aderenza al testo aristotelico ch'è interpretato di preferenza nella linea di Avicenna (la grande edizione critica delle opere, diretta dal p. C. Balić [Roma 1950, finora 2 voll.], permetterà di sceverare il genuino pensiero del « Doctor subtilis » dalle aggiunte o deduzioni dei discepoli).

L'aristotelismo tomista. La fortuna di Aristotele in Occidente è legata principalmente all'ardimento e alla autorità di Alberto Magno e alla penetrazione del suo discepolo s. Tommaso d'Aquino. L'Angelico venne ben presto a contatto diretto con l'opera del filosofo nella sua prima gioventù all'Università di Napoli con i maestri Pietro d'Irlanda e Martino di Dacia, ma l'approfondimento del testo egli continuò per tutta la vita valendosi dell'opera di traduttore del confratello Guglielmo di Moerbeke (v.) prima per il testo stesso di Aristotele e poi per alcuni importanti commenti di Alessandro di Afrodisia, Simplicio, Ammonio, Porfirio, Temistio e della *Elementatio theologica* di Proclo. Mentre Alberto permane spesso oscillante nella determinazione ultima delle dottrine di Aristotele e resta sotto l'influsso del neoplatonismo che a sua volta trasmette ai diretti discepoli (Ulrico di Strasburgo, Bertoldo di Mosburg, ecc.), s. Tommaso scava i principi aristotelici nelle loro genuine virtualità e li assume senza incertezza nell'interpretazione della struttura del reale e nell'elaborazione della verità teologica. I più recenti studi sull'essenza del tomismo hanno però posto in guardia contro l'interpretazione semplicistica che s. Tommaso si sia ridotto a optare per l'aristotelismo contro il platonismo e il neoplatonismo classico e patristico : in realtà l'Angelico ha prodotto una sintesi nuova in cui la nozione platonica di partecipazione sembra costituire la chiave per la soluzione dei problemi fondamentali come la creazione, la causalità, la composizione dell'ente finito, l'analogia. Verso la fine della vita s. Tommaso poteva proclamare, mediante un'esegesi unica in tutto il medioevo e che rappresenta il punto di vista superiore da lui raggiunto, che in questa prospettiva della partecipazione Platone ed Aristotele si trovano d'accordo (cf. l'opuscolo *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, cap. 3; ed. J. Perrier, *Opuscola philosophica*, I, Parigi 1949, p. 133 sgg.). Per lo sviluppo dell'aristotelismo nella sintesi di s. Tommaso, come per il significato molteplice del tomismo, v. TOMMASO D'AQUINO.

L'aristotelismo averroista. La pretesa di una fedeltà assoluta al testo aristotelico è stata certamente il programma del « Commentatore » per antonomasia com'è stato chiamato Averroé (v.) e da lui è passata nella seconda metà del sec. XIII a un gruppo di valenti maestri della Facoltà delle arti di Parigi i quali, con il pretesto d'interpretare Aristotele, destarono gravi preoccupazioni per l'ortodossia cattolica. Questa Scuola ebbe il nome di « averroismo » (*Averroyci*, *secta Averroyca*) e la sua fortuna dipese in gran parte dall'aver avuto a capo un forte pensatore come Sigieri di Brabante (v.). Il principale e diretto antagonista dell'averroismo fu lo stesso s. Tommaso nell'opuscolo *De unitate intellectus contra Averroistas* (del 1270); egli non teme di qualificare Averroé come corruttore del pensiero aristotelico : « ... qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator » (ed. L. W. Keeler, Roma 1936, p. 38). L'episodio culminante è la condanna ripetuta dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, il 7 marzo 1277 di ben 219 tesi (cf. il testo in M.-H. Laurent, *Fontes...*, ed. cit., pp. 598-614), ispirate la maggior parte alla nuova filosofia i cui fautori però si professavano credenti in quanto nell'àmbito della fede si sottomettevano alla dottrina rivelata anche se appariva contraria a ciò che la ragione dimostrava (teoria della « doppia verità »). La comparsa esplicita dell'averroismo non sembra anteriore al 1265, l'anno in cui s'iniziano le reazioni polemiche; la sua storia si prolunga per tutto il medioevo fino al Rinascimento dove il filone averroista si mostra particolarmente visibile e rappresenta con l'ingombrante bagaglio delle sue distinzioni la s. più ostica e decadente (B. Nardi ha individuato non pochi esponenti di questa ripresa dell'averroismo;



(*fot. Enc. Catt.*)

SCOLASTICA - Parte III della *Moralis philosophia*, di R. Bacone. Fine del cap. 9 e inizio del cap. 10, con annotazioni autografe dell'autore - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 4295, f. 53r (ca. 1267).

lo stesso Pico della Mirandola, Alessandro Achillini, Tiberio Bacilieri, Antonio Mirandolano, il Tagliapietra...). Il successore di Sigieri nella direzione del movimento, Giovanni di Jandun (v.), si accostò in metafisica alla scuola francescana (p. es., per la dottrina della pluralità delle forme sostanziali: cf. *In ll. XII Metaph. Quaestiones acutissimae*, Venezia 1560, II, q. X, col. 152). Nella filosofia politica, Marsilio di Padova (v.) nel *Defensor pacis* sostenne la separazione tra Chiesa e Stato : a questo modo si conchiudeva un lungo processo di corrosione del principio dell'unità spirituale dell'Europa che aveva dominato nel medioevo per opera della s. e s'iniziava la dottrina dello Stato moderno.

3. *La decadenza o ultima s.* – Questa denominazione dal punto di vista storico è impropria perché la s. signoreggia ancora durante i sec. XIV e XV : per la maggior parte essa è nella polemica antitomista condotta dai maestri secolari come Enrico di Gand (v.) ma specialmente dall'Ordine francescano nel quale declina la vecchia scuola agostinista e sorge la nuova con Duns Scoto che segue i passi di detto Enrico (cf. Io. Duns Scoto, *Opera omnia*, I, Roma 1950, *Disquisitio historico-critica*, p. 160* sgg.). Questa lotta di Enrico e di Scoto contro il tomismo era stata preparata dal *Correctorium fratris Thomae* di G. de la Mare che aveva suscitato da parte dei Domenicani la ricca letteratura dei *Correctoria corruptorii...* che prendono il titolo dalla prima parola : « Quare », « Circa », ecc. Lo stesso Egidio Romano (v.), che passò per difensore dell'Angelico, lo attaccò in molti punti specialmente in teologia (cf. G. Bruni, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in *Riv. di filos. neosc.*, 26 [1934], p. 239 sgg.). Ma sembra che la ragione di questa vasta opposizione al tomismo, più che in motivi di rivalità contingente, sia da trovare nella natura innovatrice delle dottrine dell'Angelico di fronte alle quali si sentiva l'obbligo di un ritorno alla sostanza delle posizioni tradizionali : perciò non sembra inopportuno indicare

la corrente che fa capo alla posizione di Enrico e di Scoto con il termine di « neo-agostinismo ». Il termine di « decadenza » si applica al nominalismo (v.) con le medesime riserve, cioè rispetto all'abbandono della sintesi tomista di ragione e fede, di fisica e metafisica..., a vantaggio del predominio della soggettività o esperienza intuitiva tanto nella conoscenza naturale come in quella soprannaturale. In particolare, non solo G. Occam (v.) ma molti fra i teologi e filosofi, tra cui Pietro d'Ailly (v.) e specialmente Niccolò di Ultricuria, negano il valore probativo del principio di causalità. Questo Niccolò abbandonò l'aristotelismo anche in filosofia naturale, piegando espressamente verso l'atomismo di Democrito (v.), come risulta dalla recente edizione della sua opera principale (cf. J. Reginald O'Donnell, *N. of Autricourt*, in *Mediaeval studies*, I, Nuova York-Londra 1939, p. 222 sg.; id., *The philos. of N. d'A. and his appraisal of Aristotle*, *ibid.*, IV, ivi 1942, p. 97 sgg.). Lo scetticismo causale del d'Ailly fu oggetto della censura ecclesiastica (cf. Denz-U, 553-70). Il nominalismo ebbe presto partita vinta penetrando quasi dovunque, anche fra gli Ordini religiosi, p. es., in quello agostiniano (Gregorio da Rimini [v.]); fra i Domenicani stessi sono indicati R. Holkot e Durando di S. Porciano. C'era quindi in questi secoli nella Chiesa ampia libertà negli indirizzi dottrinali: nelle grandi Università, accanto alla « cathedra Thomae » c'era con pari diritto la cattedra di Scoto, di Gregorio da Rimini, di Durando. Il tomismo come tale non ebbe mai il sopravvento.

Una conseguenza benefica della ricerca della concretezza da parte della « via moderna » nominalista (ma già presente nella s. precedente, p. es., in R. Kilwardby; cf. M.-D. Chenu, *Aux origines de la science moderne*, in *Rev. des sciences philos. et théol.*, 29 [1940], p. 206 sgg.) è stata il fermento da essa suscitato per l'indagine scientifica: vanno ricordati G. Buridano (v.), N. Oresme e Alberto di Sassonia (v.). Se l'osservazione e il calcolo nel senso moderno, cioè galileiano, sono ancora lontani, tuttavia si studia il moto dal punto di vista strettamente fisico e si dà una parte importante alla trattazione quantitativa delle qualità. La realtà fisica è vista come soggetta al trattamento della misura così che si scorgono i primi accenni del calcolo infinitesimale e algebrico, come quando l'Oresme enunzia il principio: « Omnis res mensurabilis imaginatur ad modum quantitatis continuae » (*De uniformitate*, Parigi, Bibliothèque nationale, cod. lat. 7371, fol. 18ª, presso M. De Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, Parigi 1951, p. 461). Accurate investigazioni in questo campo, suscitate specialmente per merito di P. Duhem, hanno mostrato che il sec. XIV conosce ormai i concetti di « volume » e di « massa », sia pure con incertezza e fluttuazioni; il « movimento » è considerato come una *magnitudo intensiva* o « grandezza variabile » e N. Oresme ne tenta una esposizione grafica la quale, se non può dirsi ancora la geometria analitica di Cartesio, costituisce in qualche modo un sorprendente anticipo e stimolo a distanza; in Buridano poi si trova una nozione di « tempo assoluto e matematico » cioè svincolato da ogni dipendenza dal moto e dalla coscienza pensante, come quattro secoli più tardi si troverà esplicitamente definito dal Newton (cf. A. Maier, *Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit*, in *Scholastik*, 26 [1951], p. 554). Lo stesso concetto di « funzione », non certamente nella sua formulazione moderna ch'è soltanto della fine del sec. XVII, è chiaramente delineato, p. es., nel *Tractatus proportionis* del 1322 di T. Bradwardine (v.) e dai suoi seguaci (cf. A. Maier, *Der Funktionsbegriff in der Physik des 14. Jahrh.*, in *Divus Thomas* (Frib., 24 [1946], p. 147 sgg.). Per questo si è potuto con ragione presentare Buridano e la sua scuola come « precursori di Galileo » anche se si deve riconoscere che questa s., tutta penetrata dal fervore per la conoscenza della realtà d'esperienza, resta imbrigliata nella colluvie delle conoscenze singole, senza assurgere mediante l'induzione alle leggi generali. La conseguenza fu che i risultati, certamente notevoli, ottenuti da questi scolastici caddero in dimenticanza senz'alcun influsso diretto con la nuova fisica del sec. XVI la quale li riscoprì di nuovo per suo conto (cf. A. Maier, *Das Problem des Kontinuums in der Philos. des 13. und 14. Jahrh.*, in *Antonianum*, 20 [1945], p. 368). In ogni modo il cammino percorso fu notevole: quei risultati, che mettevano in discredito la fisica aristotelica, fermentarono indubbiamente l'inquietudine che spinse la scienza dell'età moderna sul nuovo cammino.

Infine un altro titolo di merito di questa s. tardiva, che la riscatta non poco dall'appellativo di « decadente », è lo sviluppo eccezionale che nei secc. XIV-XV ottiene la mistica (v.) nei paesi del nord, specialmente nei Paesi Bassi e in Germania: non diversamente dalla flessione verso la conoscenza fisico-matematica, a cui si è accennato, anche lo sviluppo della mistica è causato dalla stanchezza delle esasperanti discussioni dialettiche che mettevano in lizza le varie scuole, suscitando rivalità e scissione anche nella vita esterna della cristianità. La corrente mistica si delinea in tutte le scuole della s. L'Ordine francescano ebbe il suo maestro nello stesso s. Bonaventura che diede consistenza nelle sue opere mistiche all'aspirazione tumultuaria che s'era manifestata nella sua famiglia religiosa dopo la morte di s. Francesco: in armonia con la tradizione teologica, la mistica francescana è in prevalenza affettiva e orienta la sua devozione verso la Passione di Cristo. Il frutto più saporito della mistica medievale, il *De imitatione Christi*, sembra resistere a ogni ricerca per scoprirne l'autore e si mantiene al di fuori di ogni scuola (v. IMITAZIONE DI CRISTO). La mistica domenicana si sviluppa specialmente in Germania con il Maestro Eccardo (v.) e i suoi discepoli G. Taulero (v.) e il B. Enrico Susone (v.) e lo stesso Niccolò di Cusa (v.) che formano la cosiddetta « scuola renana »; essa ha nella sua scia il grande Ruysbroek (v.) e forse anche l'anonimo autore della *Theologia deutsch* che si dice di Francoforte (« der Frankfurter »), tanto cara a Lutero. In questa mistica prevale l'elemento intuitivo e contemplativo di evidente derivazione neoplatonica (Proclo e Pseudo-Dionigi) nella aspirazione di penetrare nel mare sconfinato della divina sapienza: la dottrina caratteristica è quella della « scintilla animae » (*die Fünncklein der Seele*. Cf. H. Wilms, *De scintilla animae*, in *Angelicum*, 14 [1937], p. 194 sgg.; H. Hof, *Scintilla animae....*, Lund-Bonn 1952). È nota la polemica suscitata, non tanto dagli scritti teologici quanto dalla predicazione di Eccardo che portò l'oratore davanti al tribunale ecclesiastico dal quale fu poi condannato con la bolla *In agro dominico* del 27 marzo 1329 (Denz-U, 501-29. L'ed. crit. in: M. H. Laurent, *Autour du procès de Maître Eckhart*, in *Divus Thomas* [Piacenza], 39 [1936], pp. 435-44). Ma il problema dell'ortodossia di Eccardo è ben lungi dalla soluzione; e se la riduzione fatta dal Denifle (v.) del pensiero eccardiano al puro tomismo non potrà completamente soddisfare, perché il tomismo a quell'epoca aveva ormai tante sfumature, anche la pretesa di fare di Eccardo un fondatore del panteismo moderno deve dirsi anacronistica ed esagerata e non basta la citazione di Hegel (*Religionsphilos.*, ed. G. Lasson, Lipsia 1923, 1, p. 257) per avvalorarla, anche perché Hegel non mostra di conoscere più in là il pensiero del domenicano (la detta citazione sembra presa da Fr. v. Baader!). Anche se si mostrasse l'esistenza di una continuità di motivi nella spiritualità germanica da Eccardo e la sua scuola alla mistica eterodossa di Sebastian Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme (v.) e per essi al panteismo idealista (cf. G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1952, p. 232 sgg.), ciò al più attesta un clima di vaga affinità spirituale e non dimostra ancora la rigorosa derivazione delle dottrine.

IV. LA SECONDA S. – Anche questa denominazione, che vuol indicare la s. dei secc. XVI-XVII, è convenzionale: l'umanesimo e il Rinascimento non spengono la s. ma la limitano e la restringono per lo più alle scuole ecclesiastiche e specialmente teologiche, senza dire che l'uno e l'altro restano per molti fili attaccati ai problemi e agli interessi spirituali che alimentavano sempre, sia pure nella diversità degli indirizzi, i vari sistemi (o *viae*) della s.

Lo sgretolamento della s. arrivò nel periodo della decadenza ad un vero caos di cui gli scritti dell'epoca,

che le biblioteche hanno fatto conoscere per l'indagine dei più esperti specialisti (Denifle, Ehrle, Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Pelster, Pelzer...), sono un impressionante documento. Tale smarrimento va senza dubbio collegato alla lotta fatta al tomismo; le sue tesi più caratteristiche quali il realismo moderato nella questione degli universali (v.) con la dottrina dell'intelletto agente e della astrazione, il concetto di potenza, la distinzione fra essenza ed atto di essere furono le prime ad essere abbandonate; si negò il valore probativo delle dimostrazioni dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo, dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio per farne esclusivo oggetto di fede. Nessuna forza interna poté arrestare il declino: soltanto con l'uragano della Riforma, la cui connessione con il nominalismo dopo gli studi del Denifle è generalmente ammessa (cf. F. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Parigi 1935), si comprese l'importanza di una unificazione delle forze spirituali della cristianità.

Il significato di questa « rinascita » veramente provvidenziale della s. è soprattutto nella posizione di guida che comincia a prendere il pensiero di s. Tommaso per le scuole cattoliche. Artefice principale di questo tardo quanto doveroso riconoscimento dell'opera dottrinale dell'Angelico è stato l'Ordine domenicano; ma si deve insieme ricordare l'azione dottrinale della Compagnia di Gesù (allora fondata con il preciso scopo di ribattere l'eresia) la quale mandava alle Università di Parigi e di Salamanca molti fra i suoi migliori allievi per sentire i più celebrati maestri domenicani. È attorno a questi fulcri che si muove la nuova primavera cristiana, i cui frutti maturarono nel Concilio di Trento (1545-63).

1. *La scuola domenicana.* – Si può dire che, dopo alcune fasi d'incertezza, che si riscontrano nelle ardenti polemiche fra i Domenicani e il doppio fronte degli scotisti e dei nominalisti nel sec. XIV, la sintesi dottrinale dell'Angelico è affermata nel suo Ordine con maggiore aderenza alla sua ispirazione originaria. Nella prima metà del sec. XV compaiono le monumentali *Defensiones theologicae D. Thomae Aquinatis* del tolosano G. Capreolo (v.): il valore peculiare dell'opera è nella conoscenza che vi si dimostra di quasi tutti gli scritti dell'Angelico e nella fermezza della polemica, contro la legione degli avversari del tomismo (v. l'elenco nel t. I della nuova ed. a cura di C. Paban-T. Pègues, Tours 1900, pp. XXIII-XXV). Nella seconda metà del secolo emerge Domenico di Fiandra per il suo gran commento alla metafisica (*Quaestiones metaphysicales*: c'è un'edizione di Bologna 1570); in esse emergono le qualità del Capreolo (che vi è citato) con una spiccata simpatia per s. Alberto Magno, ciò che ha fatto pensare a un contatto con la cosiddetta « scuola albertista », fiorita per iniziativa di maestri secolari, nella prima metà del secolo (cf. G. Meersseman, *Gesch. des Albertismus*, fasc. I: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Parigi 1933; fasc. II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, Roma 1935) che però non ebbe sèguito. Più chiara sembra la dipendenza di Domenico dal maestro secolare Giovanni Versor o Versorius che nei suoi commenti ad Aristotele si mostra assai favorevole alla dottrina di s. Tommaso (cf. L. Mahieu, *Dominique de Flandre. Sa métaphysique*, Parigi 1942, p. 23 sg.). La grande ripresa del tomismo ha due centri di espansione, l'Italia e la Spagna; i maggiori tomisti italiani vengono considerati il card. Gaetano, Francesco Silvestro da Ferrara, detto appunto *Ferrariensis*, e uno spirito profondo ma a sé: C. Javelli i quali lottano non solo contro lo Scoto e la sua scuola ma anche contro il Pomponazzi (specialmente Javelli). La scuola scotista era forte in Italia con A. Andrea (m. nel 1320) e il Trombeta (avversario diretto del Gaetano a Padova), mentre la scuola agostiniana si era sollevata nel sec. XV con Egidio da Viterbo (v.) e nella prima metà del sec. XVI con il grande Seripando (v.) che ebbe tanta parte nel Concilio di Trento. Ma sembra che la parte più vasta di questa rinascita della s. appartenga alla Spagna per merito dei maestri domenicani che illustrano Salamanca, come Fr. de Vitoria, Mancio, Pietro e Domenico Soto (v.), D. Bañez (v.) e Giovanni di S. Tommaso (v.); la teologia positiva ebbe il suo maestro in Melchior Cano (v.) con il suo trattato divenuto classico *De locis theologicis*. Una particolare menzione merita (per la Spagna) l'opera data alla rinascita della s. nella direzione tomista dall'Ordine carmelitano: mentre nei sec. XIV e XV aveva seguito un indirizzo eclettico scegliendo il proprio maestro nell'inglese Giovanni di Bacontorp, di tendenze averroiste, nel sec. XVI adottò il tomismo integrale producendo due amplissimi *Cursus* di filosofia e di teologia che rispecchiano forse meglio di qualsiasi altra opera del tempo il carattere di questa « seconda s. ».

2. *La scuola gesuitica.* – Se ai Domenicani rimase il còmpito d'indagare le dottrine tomiste nel complesso della loro sintesi, i maestri della Compagnia di Gesù furono i principali artefici della diffusione della s. nel sec. XVI nelle principali università di Europa. Il fondatore s. Ignazio (v.) nella sua solida, anche se tarda formazione teologica, aveva compreso che la dottrina di s. Tommaso costituiva la barriera più forte contro l'errore della Riforma e perciò ordinò che nell'Ordine si seguissero fedelmente le dottrine dell'Angelico: « In theologia legatur Vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica divi Thomae » (*Const.*, parte 5ª, cap. 5). Nel Decreto del generale Acquaviva (v.) ritorna l'ingiunzione: « Nostri omnino s. Thomam ut proprium doctorem habeant eumque in scholastica theologia teneant »; ma essa è seguita da una dichiarazione che avrà conseguenze decisive per l'orientamento dottrinale della Compagnia: « Non sic tamen s. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat, cum illi ipsi, qui se thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant » (in Fr. Ehrle, *Die Scholastik...*, trad. it., Torino 1935, p. 47, n. Sulla posizione di s. Ignazio rispetto a s. Tommaso cf. P. Mandonnet, *Sur le thomisme des premiers temps de la Compagnie de Jésus*, in *Rev. thomiste*, 22 [1914], p. 667). I maestri gesuiti che più s'imposero e la cui dottrina è ormai legata a ogni discussione che interessi i problemi della s. sono il Toledo (v.), il Pereira, il Fonseca, il Molina (v.), il Vasquez (v.), l'Arriaga (v.), il Suárez (v.), il Bellarmino (v.) e il Mariana (v.). Ha un posto notevole il *Cursus Conimbricensium* dei Gesuiti di Coimbra, redatto sotto la direzione di p. Fonseca, nel quale si osserva la novità (adottata dal Fonseca per suo conto nel grande commento che scrisse sulla *Metafisica*) del testo greco di Aristotele posto in apertura al commento stesso. Se si può qualificare l'indirizzo dei Gesuiti di « tomismo moderato », non è difficile di volta in volta segnalare come nelle tesi-chiave della teoria della conoscenza, della metafisica, della psicologia..., questi maestri della Compagnia abbandonano s. Tommaso per aderire a posizioni già note dei suoi avversari agostinisti o nominalisti. Così se non può negarsi in Suárez un grande rispetto a s. Tommaso, non poche sono le sue divergenze della metafisica tomista. Ciò per cui si è distinta la corrente gesuitica è specialmente il campo giuridico dove il Suárez, il Bellarmino e il Mariana portarono contributi che stanno alla base del diritto moderno. La celebre controversia *De auxiliis divinae gratiae* suscitata dal Molina (v.) con la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1595), che mise in aspra contesa l'Ordine domenicano e la Compagnia, è di per sé un indice evidente dell'indirizzo eclettico e indipendente assunto dalla nuova scuola. Un altro merito della *Ratio studiorum* gesuitica è stato il ritorno allo studio dei classici greci e latini che ha giovato efficacemente non solo per la rinascita dell' « umanesimo cristiano », ma anche per l'efficacia e la precisione nell'esposizione delle dottrine.

3. *La s. protestante dei secc. XVII-XVIII.* – Se Lutero (v.) esce spesso in invettive contro il tomismo e la s. che s'ispira ad Aristotele, accanto a lui Melantone (v.) difende la necessità dell'uso della filosofia nella difesa della verità cristiane e il vantaggio dello stesso ricorso ad Aristotele; e benché egli mettesse Cicerone quasi sullo stesso piano del Filosofo, non c'è dubbio che la sua filosofia può dirsi un vero « aristotelismo » (cf. P. Petersen, *Gesch. der aristotelischen Philos. im protestantischen Deutschland*, Lipsia 1921, p. 106). Accanto a Melantone possono dirsi fautori della s. E. Sarzern (1501-59), Giorgio Major (1502-74), Giacomo Camerario (1500-74), Jodocus Willich (1501-55)..., ma predomina ancora la tendenza uma-

nistica. È precisamente nel secolo seguente che la s. protestante si dispiega con insospettata ricchezza come risulta dalle più recenti ricerche di Max Wundt e di H. E. Weber: in un primo tempo, p. es., in Cornelio Martini, che dal 1592 è professore in Helmsted, si osserva un'aderenza fedele al testo aristotelico con evidenti influssi tomistici, mentre nel sec. XVIII si fa visibile, specialmente in metafisica, l'influsso delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez (cf. M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrh.*, Tubinga 1939, specialmente p. 171 sg.). Analogo movimento si verificava fra i teologi riformati luterani: anche per essi, come per la s. cattolica ortodossa, la volontà è preceduta dall'intelligenza e il movimento dell'amore dalla conoscenza dell'essere per cui c'è una conoscenza speculativa di Dio (la *Theologia naturalis*) ch'è prerequisita alla conoscenza della « volontà salvifica » di Dio che ci è data dalla Rivelazione. Il limite che s'impone, evidentemente, nella conoscenza naturale di Dio è espresso da questi teologi protestanti come nella s. cattolica, mediante la dottrina dell'analogia ([v.] cf. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh 1951, p. 19 sgg.). Questa tematica ispirata alla s. non è stata senza influsso sulla filosofia moderna, su Cartesio anzitutto come ha dimostrato il Gilson, e poi anche su Spinoza, Locke e più ampiamente sul grande Leibniz (v.) e nella scuola wolfiana. Uno studio metodico della filosofia moderna mostrerebbe com'essa spesso è variamente contenuta e stimolata da temi e concetti che derivano dalla s. nei suoi principali indirizzi ma specialmente quelli del nominalismo e della mistica.

V. La neoscolastica. – Nel periodo che va dalla fine del sec. XVIII a tutta la prima metà del sec. XIX le scuole cattoliche corrono uno dei pericoli più gravi: in Francia ed in Italia si è infiltrato a seconda dei gusti il cartesianesimo, il dinamismo (v.) leibniziano e perfino il sensismo (v.) lockiano. In Germania il romanticismo aveva, contro l'illuminismo, riscoperto l'universalità dell'arte e della religiosità medievale (F. Schlegel). Novalis esaltava nel medioevo cattolico il trionfo dell'unità spirituale dell'Europa auspicando, contro la scissione protestante, il « rinnovamento di un'unica cristianità e di una Chiesa visibile supernazionale » (cf. *Die Christenheit oder Europa*, in *Ges. Werke*, V, ed. C. Seelig, Zurigo 1945, p. 34). Ma le scuole cattoliche non seguivano una direzione dottrinale precisa; il grande A. Möhler di Tubinga iniziava il ritorno alle fonti patristiche, lo Staudenmeyer s'impegnava a fondo nella critica al panlogismo hegeliano: ma da varie parti si pronunziavano giudizi espliciti negativi sulla s.; mentre si facevano preoccupanti concessioni alla filosofia moderna da parte, p. es., di Frohschammer, Hermes, Günther, Bolzano, del romantico Deutinger (cf. J. Fellerer, *Die Stellung Martin Deutingers in der Geistesgesch. des 19. Jahrh. als Grundlegung f. seine Auffassung vom Verhältnis von Philos. und Theol.*, Bonn 1940). Questo smarrimento portò alla condanna da parte della Chiesa di una serie ininterrotta di errori teologici e filosofici da parte di Gregorio XVI e Pio IX: il lamennesianesimo, il tradizionalismo (v.), l'ontologismo (v.), con tutte le sfumature del laicismo e del liberalismo. Fra i primi studi di testi scolastici vanno ricordati gli studi e l'edizione di Abelardo fatti dal Cousin (v.) e la monografia sulle traduzioni latine di Aristotele di A. Jourdain (Parigi 1819; 2ª ed. 1843).

L'entrata ufficiale della neoscolastica nelle scuole cattoliche è da vedere nell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII; ma questa decisione è stata la maturazione di sforzi molteplici e ardui. In modo schematico, dopo gli studi del Masnovo (*Il neotomismo in Italia*, Milano 1923) si può indicare l'inizio nell'opera del canonico piacentino Vincenzo Buzzetti (v.) che intende la restaurazione della s. come un ritorno al tomismo: stimolato forse da qualche sacerdote romano profugo durante l'occupazione napoleonica e dall'ex-gesuita spagnolo B. Mazdeu, egli si era formato specialmente sul celebrato manuale del domenicano Roselli e deve aver conosciuto anche il Goudin (cf. A. Masnovo, *op. cit.*, p. 196; P. Dezza, *Alle origini del tomismo*, Milano 1940, p. 25). I suoi allievi i fratelli Domenico e Serafino Sordi (v.), entrati poi nella Compagnia di Gesù, attirarono al nuovo indirizzo il p. Taparelli d'Azeglio (v.) ed alcuni altri suscitando specialmente a Napoli vivo entusiasmo tra i giovani: ma il movimento fu stroncato per ordine superiore e il nuovo indirizzo trovò opposizione anche al Collegio Romano a Roma, dove dominavano il Tongiorgi (v.) e il Secchi (v.). Il primo tomismo nella Compagnia si affermò con passi guardinghi nella seconda metà del secolo per merito della rivista *La civiltà cattolica*, fondata dal p. Curci (le cui *Memorie* sono una fonte preziosa di quella lotta) e della scuola superiore di filosofia della provincia lombardo-veneta (ora Aloisianum) che ebbe nel p. Mauri (1849-1923) il principale scrittore del *Cursus Forojuliensis* di filosofia; in questa seconda metà del sec. XIX va posta anche l'intensa attività di p. Matteo Liberatore (v.), che, passato dall'eclettismo al tomismo (cf. A. Masnovo, *op. cit.*, p. 29 sgg.; P. Naddeo, *Le origini del neo-tomismo e la nuova scuola napoletana di G. Sanseverino*, Salerno 1940, p. 11 sg.), con le rielaborazioni delle sue *Institutiones logicae et metaphysicae*, a cui seguirono gli studi sulla conoscenza e sul composto umano insieme con la sua attività di scrittore in *La civiltà cattolica*, molto giovò all'affermazione del tomismo negli ambienti romani.

Ma il principe di questa rinascita è indubbiamente il canonico napoletano Gaetano Sanseverino (v.): una volta afferrata l'importanza vitale del tomismo, anche per merito del barone Vincenzo di Grazia, egli progetta un completo piano di lavoro che comprende la fondazione di un'accademia tomistica (1846; divenne nel 1874 la prima Accademia di S. Tommaso) che teneva le adunanze regolari nell'Università di Napoli, la pubblicazione delle dispute dell'Accademia e di studi originali nella rivista *Scienza e fede* (da lui fondata nel 1840), dove scrivevano anche i gesuiti Sordi, Liberatore e altri, e di una collezione di opere moderne, la *Biblioteca cattolica*. Soprattutto raccolse attorno a sé nella scuola del Seminario di Napoli un largo stuolo di valenti animosi giovani che lo coadiuvarono nell'ardita impresa e ne continuarono l'opera fino ai primi decenni del nostro secolo come N. Signoriello, S. Calvanese, G. Portenova, G. Prisco (v.) e S. Talamo (v.). Frutto principale di questo incomparabile organizzatore è stata la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* di cui uscirono (a partire dal 1852) sette ampi volumi che rappresentano appena metà dell'opera progettata (il Signoriello pubblicò un pregevole compendio [3 voll.] dell'opera intera che fu tradotta in varie lingue). L'opera che costituisce il frutto di venti anni d'instancabile preparazione, non ha alcun riscontro con la produzione buzzettiana, per la chiarezza e profondità della discussione, l'informazione storica tanto per l'antichità, quanto per la s. cristiana e della stessa filosofia moderna con ricchezza di riferimenti nelle lingue moderne originali. Giustamente il Pelzer osserva che « elle n'a pas encore été réfaite dans la néo-scolastique contemporaine » (*Les initiateur du néo-tomisme contemp.*, estratto, Lovanio 1911, p. 22). Stupisce in quest'uomo la vasta e diretta conoscenza della filosofia moderna inglese, francese e tedesca. A p. 132 sgg. del I vol. è esposto l'idealismo di Kant, Fichte, Schelling, Hegel (di questo ultimo si citano la grande *Logica* e l'*Enciclopedia* nel testo originale). Conosce anche, ma sembra di seconda mano, la sinistra hegeliana di Fr. Strauss. B. Bauer, L. Feuerbach e la destra francese di Michelet, Leroux, Quinet... (*op. cit.*, p. 147). Il Sanseverino elogia l'opera iniziata da *La civiltà cattolica* in difesa della s. e si compiace che anche in Germania vengano abbandonate le accuse contro la s. e sorgano uomini i quali difendono a viso aperto « philosophiam scholasticam, eo praesertim modo quo ab Aquinate exornata atque ad sacras disciplinas accomodata fuit » (*op. cit.*, p. 153), come il p. Giuseppe Kleutgen (v.), Giulio Stahl e Giacomo Clemens. L'opera del Sanseverino fu salutata dal Liberatore come il « trionfo della causa della s. » (*op. cit.*, p. 18). La fiamma era ormai accesa e non doveva spegnersi più. Oltre ai Gesuiti di *La civiltà cattolica* in cui ha parte notevole il p. Cornoldi (1822-92) per la lotta contro il Rosmini (v.), la s. ispirata a un buon tomismo è difesa a Udine dal prof. Di Giorgio, a Torino da G. Audisio, a Perugia da G. Pecci (fratello di Leone XIII), a Bologna dal prof. Battaglini, in Francia da uomini

come Chieco, Possé, Grandelande, Sauvé e Thuault; in Germania, con il Kleutgen, s'imponeva per la mole e la diligenza delle ricerche storiche e dottrinali l'opera di Alberto Stöckl (v.).

Anche a Roma l'indirizzo voluto dalla *Aeterni Patris* (v.) vinse le ultime resistenze negli istituti ecclesiastici. Il Collegio Romano annovera fra i fautori più attivi della neo-s., oltre il Cornoldi, M. de Maria e V. Remer (1843-1910), P. De Mandato (v.), P. Geny autori di pregevoli manuali d'indirizzo tomista, mentre lo spagnolo G. Urraburu (1844-1904) scrisse una monumentale sintesi di filosofia ispirandosi a Suárez; hanno dato grande impulso ai problemi speculativi L. Billot (v.) e G. Mattiussi (v.), il cui tomismo ha influito sull'indirizzo dottrinale della Pont. Univ. Gregoriana (organo il *Gregorianum*, 1920 sgg.), continuato da C. Boyer (n. nel 1884) e P. Dezza (n. 1901). All'Apollinare, divenuto poi Pontificio Ateneo Lateranense, la neo-s. incontrò vivace opposizione in Francesco Segna (poi cardinale), ma fu decisamente seguìta dai teologi P. R. Tabarelli (m. nel 1909) e L. Buonpensiere (m. nel 1929). Un vigoroso impulso ebbe la neo-s. nell'Ateneo Urbano di Propaganda Fide in teologia con Fr. Satolli (v.), A. Lepicier (v.), P. Parente (n. nel 1891) e in filosofia con B. Lorenzelli (1853-1915), poi cardinale. La rivista *Euntes docete* è l'organo delle Facoltà di teologia, filosofia e missionologia (1948 sgg.). Il glorioso Collegio di S. Tommaso alla Minerva, fondato nel 1577, divenuto nel 1909 il Pontificio Istituto Angelicum, si fece promotore, come avanguardia della missione dottrinale dell'Ordine domenicano nell'Urbe, del tomismo tradizionale nel quale si distinsero il card. T. Zigliara (v.), A. Lepidi (v.), T. Pègues (v.), E. Hugon (v.), A. Zacchi (v.), R. Garrigou-Lagrange (n. nel 1877), M. Cordovani (1883-1950). L'Ateneo domenicano ha per organo la rivista *Angelicum* (1923 sgg.).

In Italia nel 1921 sorse a Milano, per iniziativa di p. A. Gemelli francescano (n. nel 1878) e del dott. Vico Necchi (v.), l'Università Cattolica del S. Cuore che si propose di mostrare la moderna vitalità del pensiero tradizionale di fronte al residuo positivismo e all'idealismo di Croce e Gentile allora imperanti nella cultura italiana. Contributi di particolare valore, sia nel campo teoretico come della ricerca storica sono dovuti a E. Chiocchetti (1880-1951), ad A. Masnovo (n. 1876), F. Olgiati (n. 1885), G. Bontadini (n. 1903), M. Campo (n. nel 1892), L. Pelloux (n. 1906), S. Vanni-Rovighi (n. 1908), C. Mazzantini (n. 1895). Il rettore p. Gemelli vi ha fondato e dirige il Laboratorio di psicologia sperimentale che si è dedicato specialmente allo studio dei problemi della percezione e della psicotecnica; pubblica la collezione *Contributi dei laboratori di psicologia* e l'*Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria* (1940 sgg.). Più vicino alla scuola di Lovanio, mons. G. Zamboni (v.) e U. A. Padovani (1894) a Padova promuovono l'inserzione nel pensiero moderno della *philosophia perennis*, con particolari contributi, da parte del Padovani, alla trattazione del problema morale e religioso. Ispirata alla difesa del tomismo è pure l'attività filosofica di N. Petruzzellis (n. 1910). La *Rivista di filosofia neo-s.* fondata a Firenze nel 1909 da A. Gemelli e G. Canella (v.) fu poi assunta dalla Università cattolica di Milano ed è l'organo principale della neo-s. italiana; vanno segnalati i volumi commemorativi di Kant (1924), di Hegel (1931), del card. Gaetano (1932), di Spinoza (1934), Cartesio (1937), Malebranche (1938) e il volume giubilare del XXV della rivista (1934).

Centri attivi di studio della neo-s. sono ancora lo *Aloisianum* di Gallarate ove anche ha sede e tiene convegni annuali il « Centro di studi dei filosofi cristiani » promosso da C. Giacon (n. 1900) e il Pont. Ateneo Salesiano di Torino con le Facoltà di teologia, filosofia e padagogia (pubblica il *Salesianum*, 1941 sgg.). Va segnalato in particolare il Collegio Alberoni di Piacenza che cura la pubblicazione del *Divus Thomas* (3ª serie, 1924 sgg.) ch'è stata la prima rivista a patrocinare la neo-s.

Nel Belgio l'affermazione decisiva della neo-s. deve molto all'opera del card. D. Mercier (v.) il quale, per incarico di Leone XIII, fondò a Lovanio la « Ecole de philosophie de St Thomas » divenuta poi lo « Institut supérieur de philosophie » che costituì un centro d'irradiazione internazionale di studi specialmente nel campo della teoria della conoscenza, della psicologia e filosofia delle scienze, della storia della filosofia e delle scienze sociali; vanno ricordati D. Nys (1859-1927), M. De Wulf (v.), C. Sentroul (1876-1933), A. Pelzer (n. nel 1876), L. Noël (n. nel 1876), R. Kremer (1887-1934), L. de Raeymaeker (n. nel 1895), F. van Steenberghen (n. nel 1904), A. Mansion (n. nel 1882), A. Michotte che dirige l'Istituto di psicologia. L'organo della Scuola di Lovanio fu la *Rev. de philos. néosc.* (1898; dal 1946 *Rev. de philos. de Louvain*). Ancora a Lovanio vanno segnalate l'opera del p. J. Maréchal (v.), promotore di un accostamento della gnoseologia tomista ai principi del kantismo, e le feconde ricerche sul pensiero medievale da parte della abbazia benedettina di Mont César sotto la guida di D. O. Lottin (n. nel 1880).

Anche in *Olanda* la neo-s. ha vita vigorosa: promossa prima dai tomisti J. V. de Groot (1848-1922), J. T. Beysens (1864-1945) e J. H. Hoogveld (1878-1943). ha ora il suo centro nella Univ. cattolica di Nimega; cattedre di filosofia s. sono state introdotte nelle Università statali di Amsterdam, Leida e Utrecht. Organo principale dell'attività della neo-s. olandese e fiamminga è la *Tijdschrift voor Philos.* (1939 sgg.), edita dai Domenicani fiamminghi a Lovanio. Il Collegio S. J. di Valkenburg pubblica *Scholastik* (1926 sgg.).

In Francia la neo-s. si è venuta gradualmente affermando nelle Facoltà cattoliche a Lione (1875), Angers (1875), Tolosa (1877), Strasburgo (1875) e specialmente nell'Istituto Cattolico di Parigi (1875) fondato da mons. M. d'Hulst (m. nel 1896), ove si distinsero i tomisti A. Sertillanges (v.), A. Blanche (n. nel 1874), Peillaube (m. nel 1937) e J. Maritain (n. nel 1882): l'Istituto pubblica la *Rev. de philos.* I Domenicani francesi hanno i due centri di studio attorno alle due riviste, la *Rev. thomiste* (1893 sgg.) e la *Rev. des sciences philos. et théol.* (1907 sgg.); i Gesuiti francesi pubblicano gli *Archives de philos.* (1929 sgg.). Nella storia della s. hanno un posto di primo piano le ricerche di P. Mandonnet (1858-1940), G. Théry (n. nel 1891) e dell'accademico E. Gilson (n. nel 1884) il quale ha fondato in Canadà l' « Institute of Medieval Studies »; notevoli studi storici hanno dato A. Forest (n. nel 1898), P. de Gandillac, P. Vignaux (n. nel 1904), P. Glorieux (n. nel 1892).

In Germania per la parte teoretica emergono G. Kleutgen (v.), C. Gutberlet (v.) e A. Stöckl, mentre hanno portato contributi decisivi alla storia della s. K. Werner (m. nel 1888), Cl. Baeumler, G. von Hertling (m. nel 1919), M. Baumgartner (v.), B. Geyer (n. nel 1881), J. Koch (n. nel 1885), M. Grabmann (v.), F. Ehrle (v.), F. Pelster (n. nel 1880). Maestro di storiografia medievale è stato il domenicano E. Denifle (v.) che scoprì le opere inedite di Eccardo e pubblicò con E. Chatelain (1851-1933) il *Chartularium Univ. Parisiensis*. Organo principale della neo-s. tedesca è il *Philosophisches Jahrbuch*. Importante centro della neo-s. tedesca è stato il Collegio S. J. di Maria-Laach (che ha pubblicato la *Philosophia Lacensis*; 1897 sgg.) al quale successe il « Berchmanskolleg » di Pullach (Monaco) che ha iniziato la pubblicazione del corso: *Mensch, Welt, Gott* (Friburgo in Br. 1938).

In Austria va segnalata l'attività dell'Università di Innsbruck che pubblica la collana *Philosophie u. Grenzwissensch.* (1929 sgg.) diretta dai Gesuiti austriaci. Più aperto è l'indirizzo della Università di Salisburgo dove hanno insegnato A. Mayer e D. Feuling. Nella filosofia naturale si è distinto A. Mitterer (n. nel 1887).

Negli Stati Uniti d'America la neo-s. ha il suo centro principale nella Università cattolica di Washington la quale pubblica *The new scholasticism* (1927 sgg.) e promuove la *American Catholic Philosophical Association* che pubblica annualmente un volume di *Proceedings*. La neo-s. ispira anche l'insegnamento delle numerose università americane rette dai Gesuiti (Fordham, Georgetown, Marquette, St-Louis dove si pubblica la rivista *The Schoolman* ([1924 sgg.]), mentre i Domenicani dirigono la rivista *The Thomist* (1900 sgg.).

Nella Spagna la neo-s. fa parte del programma

(per cortesia di S. Ecc. il p. Abate di Montecassino)

SCOLASTICA, santa - Posizione dell'urna d'alabastro, contenente le reliquie di s. Benedetto e s. S., scoperta sotto l'altare maggiore della Chiesa abbaziale, il 1° ag. 1950 - Montecassino.

delle Facoltà dirette dagli Ordini religiosi domenicani e gesuiti (Salamanca, Comillas...) e ha notevole parte nel programma del *Consejo Superior de investigaciónes científicas* di Madrid; da esso dipende lo *Instituto Luis Vives de Filosofia* che pubblica la *Rev. de filosofia*.

Lo studio della neo-s. nella Svizzera è condotto nell'àmbito del tomismo rigoroso nell'Università cattolica di Friburgo (1889) per opera dei Domenicani che insegnano in quelle Facoltà di teologia e filosofia; ha per organo il *Divus Thomas* (Friburgo 1923 sgg.) che continua lo *Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol.*, fondato da mons. E. Commer (m. nel 1928).

Nell'America Latina la neo-s. è insegnata in molte università dell'Argentina e nelle università cattoliche del Brasile, della Colombia e del Cile. Nell'Inghilterra va segnalata l'attività dello « Stonyhurst College » S. J. e dei Domenicani di Oxford (cf. per un'informazione generale della neo-s. contemporanea, *La situation actuelle de la philos. parmi les catholiques dans les divers pays*, Utrecht-Bruxelles s. d. [1948]).

Il nuovo periodo della neo-s., superata la fase di assestamento, è caratterizzato da tre campi di ricerche: *a*) lo studio storico degli antichi maestri della s. condotto direttamente sulle fonti manoscritte; *b*) l'aggiornamento con i progressi della scienza, scindendo quindi la genuina sostanza teoretica della s. dalle teorie ormai superate della fisica aristotelica; *c*) l'approfondimento del problema critico della conoscenza. I risultati raccolti in questi campi non hanno sempre trovato gli studiosi cattolici pienamente concordi, ma alcuni punti sembrano acquisiti: nella storia una più precisa conoscenza della differenziazione delle varie direzioni della s. con particolare rispetto al tomismo; nelle scienze l'approfondimento del significato della teoria ilemorfica rispetto alla fisica e biologia moderna; nella teoria della conoscenza una maggior comprensione dell'esigenza propria della filosofia moderna circa la spontaneità della conoscenza e il contributo che la soggettività dello spirito finito porta alle forme proprie della conoscenza e del pensiero umano (v. anche: TOMMASO D'AQUINO).

BIBL.: 1. *Esposizioni generali*: Überweg, II, curata da B. Geyer con collaboratori, Berlino 1828: opera fondamentale (rist. 1951) che arriva fino all'umanesimo (amplissima bibl., pp. 637-791). Va consultata però anche la precedente ed. curata da Matthias Baumgartner (1915); M. De Wulf, *Hist. de la philos. médiév.*, 3 voll., Lovanio-Parigi 1934, 1936, 1947; trad. it. Firenze 1944-49 con bibl. aggiornata da A. Pelzer; B. Romeyer, *La philos. chrét. jusqu'à Descartes*, 3 voll., Parigi 1935-1937; E. Gilson - P. Böhner, *Die Gesch. der christl. Philos.*, Paderborn 1937; E. Bréhier, *La philos. du moyen âge*, Parigi 1938: opera di compilaz. e non sempre sicura; P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, ivi 1938; E. Gilson, *La philos. au moyen âge*, 2ª ed., ivi 1944; G. Bonafede, *Storia della filos. mediev.*, Palermo 1945; id., *Studi di storia della filos. mediev.*, Torino 1950; H. Meyer, *Gesch. der abendländischen Weltanschauung*, III, Würzburg 1948: opera di cultura e d'informazione che non indugia su approfondimenti dottrinali; J. Hirschberger, *Gesch. der Philos.*, I, Friburgo in Br. 1949, pp. 277-477; F. Copleston, *A history of philos.*, II, Londra 1950; S. Vanni-Rovighi, *Il sec. XI e XII*, Milano 1950; A. Forest - F. van Steenberghen - M. de Gandillac, *Le mouvem. doctrin. du IXe au XIVe siècle*, Parigi 1951 (bibl. generale e speciale non sempre esauriente). – 2. *Esposizioni di argomenti particolari*: S. Talamo, *L'aristotelismo nella s.*, 3ª ed., Siena 1881; M. Grabmann, *Die Gesch. der scholast. Methode*, 2 voll., Friburgo in Br. 1909-11; L. Thorndike, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 2 voll., Nuova York 1923; O. Dittrich, *Gesch. der Ethik*, III, Lipsia 1926; A. Dempf, *Die Ethik des Mittelalt.*, Monaco-Berlino 1927; C. Prantl, *Gesch. der Logik im Abendl.*, 4 voll., rist., Lipsia 1927 (vers. it. della parte 1ª, Firenze 1937): G. Sarton, *Introd. to the hist. of sciences*, 2 voll., Baltimora 1927-31; O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis st Anselme jusqu'à st Thomas d'Aquin*, Lovanio 1929; A. Dempf, *Die Metaphysik des Mittelalt.*, Monaco e Berlino 1931: O. Lottin, *Le droit naturel chez st Thomas et ses prédécesseurs*, 2ª ed., Bruges 1931; id., *Psych. et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 3 tomi in 4 voll., Lovanio 1942-49; J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterl. Geschichtsanschauung*, Monaco 1935; M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudium im Mittelalt.*, Monaco 1939. Per le traduz. mediev. di Aristotele, v. lo studio sistematico dei codici in: G. Lacombe e collaboratori, *Aristoteles latinus*, parte 1ª, Roma 1939; A. Maier, *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik*, Lipsia 1939; id., *Die Impetustheorie der Scholastik*, Vienna 1940; id., *An der Grenze von Scholastik u. Naturwissensch.*, Essen 1943. – 3. *Repertorio bibliografico sistematico* in: V. van Steenberghen, *Philos. d. Mittelalt.*, Berna 1950, limitato agli studi di maggior rilievo. C. Giacon, *Il pensiero crist. con particolare riguardo alla s.*, Milano 1943; bibl. sistematica di Vernon J. Bourke, *Thomistic bibliogr. 1920-40*, S. Luigi (Missouri) 1945; per un'informaz. bibliogr. completa bisogna rivolgersi alle riviste di filos. e teol. scolast.: in particolare al *Bulletin* delle *Rech. de théol. ancienne et méd.* curato dall'Abbazia di Mont César di Lovanio e il *Répertoire bibl.*, della *Rev. de philos. de Louvain*; G. A. De Brie, *Bibl. philosophica 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950. Per il tomismo e quanto lo riguarda: P. Mandonnet - J. Destrez, *Bibl. thom.*, Kain 1927; continuati dal *Bull. thom.* (Le Saulchoir, Etiolles). – 4. *Fonti*. Buona parte dei testi mediev. è ancora inedita, ma la produzione degli autori di maggior rilievo è ormai conosciuta. Già nella PL l'ultima sezione è riservata alla ed. di testi mediev. che arrivano fino a. P. Lombardo. Edd. con intenti critici nelle collez.: *Archiv für Literatur u. Kirchengesch.*, fondato nel 1885 da E. Denifle e F. Ehrle (5 voll.); *Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des Mittelalt.*, Münster in V. 1892 sgg. (fondato da Cl. Baeumker; fino al 1952, 37 voll., più tre voll. di supplemento). Collez. di testi: *Biblioth. francisc. scholast. medii aevi*, Quaracchi (Firenze) 1903 sgg.; *Les philosophes belges*, 15 voll., Lovanio 1901 sgg.: nuova collez., *Les philosophes médiévaux*, ivi 1948 (finora 2 voll.); *Florilegium patrist.*, diretto da B. Geyer e Jo. Zellinger, Bonn 1914 sgg.; *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series scholast. et myst.*, Münster in V. 1926 sgg. (fondata da M. Grabmann e F. Pelster); M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben*, 2 voll., Monaco 1926; *Arch. d'hist. littér. et doctrinale du moyen âge*, diretti da E. Gilson e G. Théry, 18 voll., Parigi 1926, sgg. Informazioni su fonti manoscr.: P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle*, ivi 1933; id., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1326*, ivi 1935; *Orbis Romanus, Bibliot. di testi mediev.*, Milano 1938 sgg.; *Mediaeval Studies*, Toronto 1939 sgg., 13 voll.; J. De Ghellinck, *Le mouvement théol. du XIIe siècle*, Bruxelles-Parigi 1948; F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias P. Lombardi*, Würzburg 1948; A. Pelzer, *Répertoires d'incipit pour la littér. latine, philosoph. et théolog. du moyen âge*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 43 (1948), pp. 495-512. Per la prima neoscolastica è utile l'antologia di P. Dezza, *I neotomisti ital. del sec. XIX*, 2 voll., Milano 1942. Sulla scuola di Lovanio, v. L. De Raeymaeker, *Le card. Mercier et l'Institut supérieur de philos. de Louvain*, Lovanio 1952. Sui rapporti fra la s. e il pensiero moderno: E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Parigi 1930 (conciliante); P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, ivi 1939 (polemico). Sull'organizzazione attuale dell'insegnamento della neoscolastica cf. De L. Raeymaeker, *Introduct. à la philos.*, Lovanio 1938, pp. 167-84. Cornelio Fabro

SCOLASTICA, santa. - Sorella di s. Benedetto (v.), n. a Norcia intorno al 480, m. presso Cassino il 10 febbr. 547 (prima si riteneva il 543), secondo la tradizione 40 giorni prima del fratello.

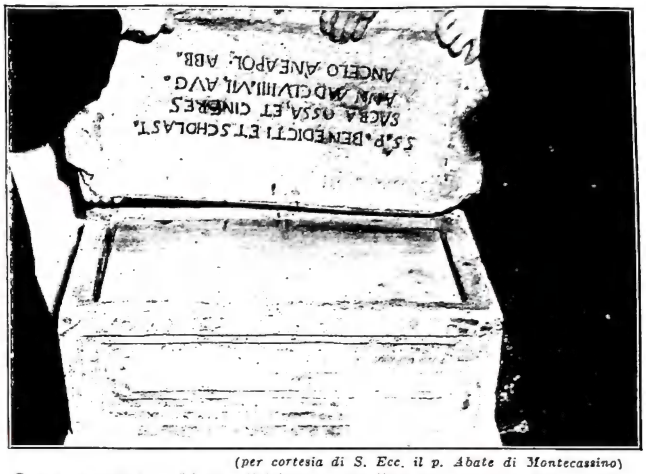
Unica fonte storica rimangono i *Dialoghi* di s. Gregorio Magno (l. II, capp. 33-34: PL 66, 194-96; ed. U. Moricca, Roma 1924, pp. 125-28), base di tutto ciò che gli agiografi posteriori narrano circa la vita della Santa (cf. *Martyr. Romanum*, p. 56). Consacratasi a Dio fin dall'infanzia, S. rimase sempre strettamente legata a s. Benedetto: a Subiaco (monastero di Roccabotte ?) e a Cassino, nel monastero presso *Plumbariola* (Piumarola o Primarola, in territorio d'Aquino, a 3 miglia da Cassino) o, come preferisce il card. Schuster (v. *op. cit.* in bibl.), ai piedi del monte, ove avveniva l'annuale incontro con il fratello, presso la cosiddetta « Cappella del Colloquio ». Qui, infatti, recenti scavi (1939 sgg.) hanno messo in luce i resti di una chiesetta absidata, che in un secondo tempo fu resa più lunga e trasformata in tricora. Qui, il 6 febbr. 547, sarebbe avvenuto l'ultimo colloquio con il fratello, e il miracolo della tempesta riferito, secondo il racconto di s. Gregorio, nel *Breviario Romano* (10 febbr.). Tre giorni dopo Benedetto, in contemplazione nella torre del suo monastero, vide l'anima della sorella salire al cielo in forma di colomba, e ne seppellì le spoglie mortali nel sepolcro che aveva già preparato per sé sulla cima del monte, nell'oratorio di S. Giovanni Battista (« ut, quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret »).

Una tradizione, che trae forse origine da queste parole di s. Gregorio Magno, ma che nel sec. IX fu accolta a Montecassino, vorrebbe fare dei due Santi due gemelli. Soave figura che addolcisce quella austera di Benedetto, e ideale modello di una vita consacrata a Dio nel chiostro, S. è stata scelta dalle Benedettine come loro singolare Patrona. Viene rappresentata da badessa, con il libro delle Regole e con la colomba che richiama la visione di Benedetto, oppure nel suo ultimo colloquio con lui. È invocata contro i lampi, ed anche per ottenere la pioggia. Nel sec. IX, ai tempi di Leone IV (ca. 847-55), le fu intitolato il principale monastero benedettino di Subiaco.

Contrariamente alla costante tradizione cassinese, molti dotti, specie francesi, ritenevano che i corpi di s. Benedetto e di s. S. fossero stato portati, nel sec. VII, a Fleury-sur-Loire (cf. H. Leclercq, *Fleury-sur-Loire*, in DACL, V, coll. 1709-61). Ma il ritrovamento delle loro reliquie a Montecassino, nell'ag. 1950, sotto l'altare maggiore dalla devastata Cattedrale, ha definitivamente risolto la secolare polemica (v. bibl.). Lo studio scientifico anatomico e radiologico dei resti (che erano frammisti tra loro) ha dimostrato trattarsi di ossa appartenenti a due sole persone, il cui corpo si è conservato sostanzialmente integro nel sepolcro: quello di s. Benedetto risulta di statura slanciata e robusto (altezza cm. 172); quello di s. S., di « una donna minuta nelle diverse parti, pur tuttavia sana e robusta » (altezza cm. 159). - Vedi tav. IV.

Bibl.: per antichi scritti e carmi su s. S., cf. BHL, pp. 1089-1091 (nn. 7514-26); *Acta SS. Februarii*, II, Anversa 1658, pp. 392-412; J. Mabillon, *Acta Sanct. O.S.B.*, I, Parigi 1668, pp. 35-45; L. Tosti, *Della vita di s. Benedetto*, Montecassino 1892, pp. 259-272; A. L'Huillier, *Le patriarche st Benoît*, Parigi 1905, pp. 29-38 e passim; Pr. Guéranger, *L'année liturgique*, IV (*la Septuag.*), 13ª ed., ivi 1905, pp. 337-50 (con brani della liturgia monastica); H. Delsart, *Figures bénéd.: ste Scholastique*, in *Rev. Lit. et Bénéd.*, 4 (1914), pp. 306-16; L. A. Bouvilliers, *S. Scholastica*, in *The Placidian*, 3 (1926), pp. 65-73 (vita, reliquie, culto, arte); K. Künstle, *Ikonogr. der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 522-523; I Schuster, *La storia di s. Benedetto e dei suoi tempi*, Milano 1943, pp. 315-27. Per le reliquie: *Il sepolcro di s. Benedetto* (*Misc. Cassin.*, 27), Montecassino 1951 (studi critici di fondamentale importanza, cf. A. Saba, in *Scuola catt.*, 80 [1952], pp. 328-33).

Igino Cecchetti



(per cortesia di S. Ecc. il p. Abate di Montecassino)

SCOLASTICA, santa - L'urna d'alabastro, con l'iscrizione interna del coperchio e la cassetta di cipresso contenente l'altra di piombo con le reliquie di s. Benedetto e s. S. - Montecassino.

SCOLOPI: v. CHIERICI REGOLARI; POVERI DELLA MADRE DI DIO DELLE SCUOLE PIE.

SCOLOPIE FIGLIE DI MARIA. - Fondate a Figueras (diocesi di Gerona, Spagna) nel 1829 da Paola Montalt.

La Congregazione è sorta sotto il patrocinio di s. Giuseppe Calasanzio e ha per scopo l'educazione cristiana della gioventù femminile. La S. Sede concesse una prima approvazione nel 1860; nel 1870 furono approvate le Costituzioni « ad decennium » e il 28 marzo 1887 si ebbe l'approvazione definitiva. Nel 1924 le Costituzioni furono adattate al nuovo Codice di diritto canonico. Attualmente le suore sono 622 in 42 case.

Bibl.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, G. 4; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongreg. der kath. Kirche*, II, Paderborn 1934, pp. 129, 514.

Candido Bona

SCOMMESSA e GIUOCHI D'AZZARDO. - S. è un contratto bilaterale aleatorio, con cui due persone, non accordandosi circa la verità o l'esito di una cosa, si promettono un premio (somma, posta) in favore di colui per il quale risulterà la verità o l'evento.

È moralmente lecita e produce obbligazione in coscienza quando si verifichino alcune condizioni. La prima è la *bilateralità*: cioè deve legare ambe le parti; se grava solo su uno, si avrà piuttosto una pena convenzionale. Seconda condizione è l'*aleatorietà* (ambe le parti si espongono a eguale pericolo, ignorando la verità della cosa o dell'evento). Se una parte ne è a cognizione, cessa la parità; trattandosi di giuoco si richiede invece proporzione di eguaglianza o quasi d'abilità fra i contendenti. Tuttavia se una parte, a perfetta conoscenza della cosa, accetta ugualmente il giuoco o la prosecuzione di questo a proprio danno, non è improbabile che l'obbligazione persista, giacché niente ripugna che uno consenta alla vittoria dell'altro, per pura liberalità (ad es., che i genitori facciano ciò con i figli). Si richiede inoltre: *la liceità morale della cosa scommessa*. Se l'oggetto è illecito (furto, omicidio), la s. non ha valore morale né giuridico; tuttavia il vincitore può chiedere (non esigere), accettare e ritenere il premio; il perdente poi non ha dovere di versarlo; versatolo, strettamente parlando secondo il Cod. civ. italiano (artt. 1418, 1343-46), potrebbe giudizialmente richiederlo, se il contratto è illecito civilmente. La liceità riguarda anche il premio, che deve essere nelle disponibilità della persona e di misura per essa moralmente possibile, il fine onesto (onesto può essere anche lo scopo di lucro) e l'*esclusione di frodi e di violenza*.

Il Cod. civ. italiano (artt. 1933-35) non concede azione giudiziale per esigere il premio della s., anche se

lecita; se il perdente però versa spontaneamente il premio, supposta l'assenza di frode e di illiceità, non può ripetere in giudizio il premio versato, a meno che non si tratti di persona inabile (età, stato di mente), cui è concessa tale azione. Fanno eccezione a questa norma (sino dal diritto romano) le s. fatte in occasione di corse di ogni genere, di giuochi sportivi o che addestrano al maneggio delle armi (tiro a segno). Ma anche qui la legge concede al perdente di chiedere al giudice il rigetto o la riduzione della domanda del vincitore, se la posta fu eccessiva.

Figura speciale ha la s. legata all'esito del giuoco. In merito si distingue il giuoco strettamente ricreativo, in cui si dà al corpo un moderato sollievo, e lo si rende più adatto alla ripresa dei doveri successivi; un piccolo premio aggiunto non modifica la natura ricreativa, come avviene nei circoli familiari (per eventuali eccessi v. RISCHIO). Ma spesso il lucro diviene lo scopo unico o principale del giuoco con poste alte; il giuoco è detto allora *giuridico*. In esso l'esito dipende o principalmente dall'abilità e attenzione del giuocatore (giuoco industriale, come calcio, bocce, scacchi), totalmente o quasi dal caso (aleatorio, come dadi, bische di *roulette* ecc.), o parte da abilità e parte dal caso (misto). Ed i g. d'a. sono precisamente quelli in cui ricorre lo scopo di lucro e la vincita o la perdita è interamente o quasi aleatoria.

In morale i giuochi *giuridici* per sé sono leciti alle dovute condizioni (v. sopra). Secondo un'espressione classica il giuoco deve aggiungersi alla vita come il sale al cibo; e come ognuno può spendere in onesti sollievi parte del suo avere, così lo può per il giuoco; purché la discriminazione misuri le circostanze (v. DIVERTIMENTI). Facili sono purtroppo gli abusi che lo rendono illecito: per eccesso di tempo, con scapito dei propri doveri; per eccesso di posta, con danni di giustizia e di carità; per eccesso di passione, causa di peccati (bestemmia, odi, perdita d'amore alla famiglia, al lavoro); per eccesso di avidità, che spinge a frodi, inganni verso inesperti, ecc. Chi usi frodi, o esponga cose non sue (minori, inabili, marito che esponga beni della moglie) e probabilmente chi esponga poste eccessive, divenendo il giuoco illecito, non fa un contratto valido; quindi il perdente non è obbligato ad alcun versamento, né il vincitore può in coscienza ritenere il premio. L'eccesso nella posta è relativo, quando cioè la persona si mette in pericolo di nuocere ai doveri familiari e sociali. L'eventuale colpa assume la sua specificazione dalla virtù offesa (carità, giustizia, temperanza, ecc.).

La legge civile, per evitare gravi danni sociali, pone divieti severi con gravi pene; e secondo l'opinione più probabile, anche se non siano lesi altri doveri, obbliga in coscienza. Vietati sono i g. d'a., anche dissimulati, di qualunque specie, in luogo pubblico o aperto al pubblico o privato. Le pene sono l'arresto da tre mesi a un anno e l'ammenda, raddoppiate per chi tiene locali per giuochi, per chi giuochi in pubblico esercizio o esponga una posta rilevante o quando vi partecipa un minorenne sotto i diciotto anni.

I pubblici esercizi, autorizzati a tenere sale da giuoco o da biliardo, hanno la licenza per determinati giuochi, con esclusione degli altri. L'esercente che vi tollera giuochi vietati è punito con l'ammenda e può perdere la licenza. Le somme e gli arnesi trovati dalla polizia vengono sequestrati (Cod. pen. italiano, artt. 719-23; Leg. di Pubbl. sicurezza, art. 110).

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 168, a. 2; e in genere i moralisti nel Trattato dei contratti, p. es., D. Prümmer, *Manuale theol. moralis*, II, 6ª-7ª ed., Friburgo 1933, nn. 315-19; E. Jone, *Compendio di teol. morale*, 3ª ed., Torino 1952, n. 282, 311 sg.; E. Battaglini, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 353 sg. Sisinio da Romallo

SCOMUNICA. - Nel diritto canonico vigente è la censura (v.), con cui il battezzato viene escluso dalla comunione dei fedeli.

I. CENNI STORICI. – 1. *La censura in sé.* – Non è stato dimostrato che essa tragga la sua origine dalla s. irrogata dalla sinagoga (*Io.* 9, 22); né sembra esatto affermare che il passo di s. Matteo (18, 17) sostanzialmente sancisca una s., perché ivi non si parla di cristiano punito con l'esclusione dalla comunità dei fedeli, ma di chi con la sua pertinace disobbedianza si è posto fuori della Chiesa di Cristo. Invece il provvedimento preso da s. Paolo (*I Cor.* 5, 3-5) a carico dell'incestuoso è una vera pena salutare, di cui però non è possibile cogliere la natura specifica, data l'oscurità della frase *tradere satanae in interitum carnis*. Né più intelligibile per noi è l'altra espressione paolina *sit anathema. Maran atha* (*I Cor.* 16, 22), sebbene per molti sia la formola con cui veniva comminata la s. fin dai tempi apostolici. Con questo però non si intende negare che l'*anathema sit* abbia fin dai primi secoli indicato la s. E bisogna riconoscere che era una espressione molto appropriata, almeno nel suo significato etimologico, mentre la parola *excommunicatio* rimaneva equivoca, perché nei primi secoli i vescovi corregionali spesso privavano qualche confratello della comunione (fraterna) senza infliggergli alcuna pena, ciò che non avrebbero potuto fare, trattandosi di un non suddito. Anche i romani pontefici più di una volta si rifiutarono di comunicare con qualche vescovo o con i suoi delegati, per dimostrare la loro indignazione, senza infliggere una pena.

La s. come vera e propria pena, meno grave dell'anatema e da questo presupposta, è menzionata nei Concili di Nicea (a. 325, can. 5: Hefele-Leclercq, I, 550), di Calcedonia (a. 451, can. 21: *ibid.*, II, p. 808), di Angers (a. 453, can. 10: *ibid.*, II, 885), di Agde (a. 506 can. 34: *ibid.*, II, 994; cf. ancora *Codex canonum ecclesiae Africanae*, a. 419, cann. 132-33: *ibid.*, II, 208), d'Orléans (a. 549, can. 2: *ibid.*, III, 159). La differenza è più marcata nel secondo Concilio di Nicea (a. 787, can. 6, 13 ecc.; *ibid.*, III, 781, 785 sgg.) e netta in alcuni sinodi celebrati tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX sec. Differenza riaffermata da Giovanni VIII (a. 878), il quale dichiara che la s. separa *a fraterna societate*, mentre l'anatema *ab ipso Corpore Christi* (c. 12, C. III, q. 4). Questa differenza tra l'anatema e la s. indusse i Padri di alcuni concili provinciali a determinare i delitti, che potevano essere puniti con l'uno o con l'altra. Il Concilio di Meaux (a. 845, can. 56; Hefele-Leclercq, IV, p. 124) poi proibì di pronunciare un anatema non espressamente sancito nei canoni, se non con il consenso del metropolita e dei vescovi comprovinciali, previa l'ammonizione del censurando.

In seguito l'anatema indicò la s. inflitta o denunziata con particolare solennità. Si riteneva che l'*anathema perpetuum* escludesse il colpevole dal Regno dei cieli e lo condannasse all'eterna perdizione col traditore Giuda. Ma già s. Gelasio I (nel *De anathematis vinculo*, ca. 495) aveva dichiarato che l'anatema era perpetuo per difetto di resipiscenza, non per irremissibilità della pena (PL 59, 103 e 106). Parimente l'*anathema maran atha* (finché non verrà il Signore) indicò una pena perpetua, non di sua natura, ma per i soggetti che colpiva: essa veniva inflitta a coloro che erano così induriti nel male da far prevedere la loro eterna perdizione.

Le Decretali consacrarono la distinzione tra s. maggiore e minore, che importava soltanto il divieto di ricevere i Sacramenti e l'incapacità di assumere un ufficio ecclesiastico (c. 2, X, II, 25; c. 10, X, V, 27). È stato affermato che da quell'epoca il termine anatema ha designato specificamente la s. maggiore. È vero che mai la s. minore è stata detta *anatema*; questo termine però ordinariamente non designava la pura e semplice s. maggiore (c. 59, X, V, 39), ma quella inflitta con particolare solennità. Solo la s. contro chi nega una verità di fede è stata, costantemente, comminata dal Sommo Pontefice o dai Concili ecumenici con l'espressione *anathema sit*. Innocenzo III determinò il concetto giuridico di s., distinguendola dalla sospensione e dall'interdetto (c. 20, X, V, 40), e Innocenzo IV, nel 1245, le riconobbe un fine nettamente spirituale (c. 1, V, 11, in VI). Questo carattere è confermato nel Concilio di Trento (sess. XXII, c. 11, *de reform.*): nessuno può essere assolto se non consta della sua resipiscenza. Siccome i vescovi comminavano ed infliggevano frequentemente la s., spesso contro i violatori di diritti e beni di ordine temporale, il medesimo concilio li ammonì di non servirsi di un'arma così for-

midabile se non con moderazione e circospezione (sess. XXIII, c. 3, *de reform.*).

La prima s. generale per tutta la Chiesa fu sancita nel III Concilio del Laterano (a. 1179, can. 6 : Hefele-Leclercq, V, 1092-93); ben presto ne vennero aggiunte altre. Esse furono riunite e coordinate in una specie di testo unico, che ogni anno veniva pubblicato solennemente con la lettura della bolla *In coena Domini*, spesso modificata e l'ultima volta da Urbano VIII (a. 1627). Nella bolla *Pastoralis Romani Pontificis* di Clemente XI erano comminate venti s., tutte riservate *specialissimo modo* : lo scomunicato poteva essere assolto soltanto dal Romano Pontefice, se non versava in imminente pericolo di morte (L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, III, Bologna-Venezia 1766, pp. 280-84). Il medesimo autore ricorda numerose altre s. allora vigenti : novanta riservate al papa: di esse 11 colpivano i prelati della Chiesa, 10 i chierici secolari e regolari, 11 i regolari, 7 i principi temporali e 51 tutti i fedeli; sessantanove non riservate, di esse 4 colpivano i vescovi, 9 i chierici, 10 i regolari, 6 i principi temporali, 8 i magistrati e i giudici e 32 tutti i fedeli (*loc. cit.*, p. 285 sgg.). Pio IX pubblicò un nuovo testo unico delle *censurae latae sententiae*, con la cost. *Apostolicae Sedis* (12 ott. 1869; P. Gasparri, *Fontes iuris can.*, III, Roma 1925, p. 28 sgg.), che comminava la s. in 38 casi : in 12 riservata *speciali modo*, in 18 *simpliciter* alla S. Sede, in 3 agli Ordinari e in 5 non riservata. Con la predetta costituzione cessò la s. minore (cf. I. D'Annibale, *In constitutionem Apostolicae Sedis commentarii*, 3ª ed., Rieti 1880).

2. *Le relazioni con gli scomunicati.* – Fin dal sec. V fu severamente vietata qualsiasi relazione con lo scomunicato e già nel sec. IX la trasgressione del divieto era punita con la s. maggiore, e, se commessa da un ecclesiastico, con la deposizione. Ma, dal sec. XI, prima la legislazione locale e poi i papi attenuarono il divieto : Gregorio VII dichiarò immune una lunga serie di persone e Urbano II sostituì una penitenza, molto mite, alla s. (cc. 103 e 110, C. XI, q. 3). Queste norme divennero diritto vigente in forza di una costituzione di Innocenzo III, che fu accolta nella Decretali di Gregorio IX (c. 31, X, V. 39).

Una radicale innovazione in materia si deve a Martino V, il quale fu mosso dal desiderio di togliere dalla difficile situazione, in cui veniva a trovarsi, il fedele costretto ad aver relazioni con lo scomunicato; ma non intese alleviare la condizione giuridica di quest'ultimo. Egli, nella cost. *Ad evitanda* (a. 1418), secondo una lezione, forse non autentica, ma che ha finito per prevalere nella prassi (cf. L. Ferraris, *op. cit.*, III, p. 299), dichiarò che le relazioni civili erano vietate soltanto con gli scomunicati con sentenza pubblica, o con una dichiarazione speciale ed espressa del giudice, e con i rei notori di ingiuria reale sulla persona di un chierico. Alla citata costituzione si è ispirato il CIC (cann. 2258 § 2, e 2343 § 1, 1°, secondo comma), sebbene abbia ridotto a pochissimi casi il divieto.

II. Diritto vigente. – Il CIC definisce ancora (can. 2257, § 1) la s. : la censura che esclude il punito dalla comunione dei fedeli e che produce gli effetti elencati nei canoni seguenti (cann. 2258-67). Ma la separazione dello scomunicato dalla comunione dei fedeli è più un ricordo del passato che una realtà effettiva : il vescovo scomunicato, ad es., continua ad essere il capo della propria diocesi con tutti i diritti inerenti.

1. *Effetti.* – Neppure è esatto che la s. produce effetti inseparabili e che essi vengono elencati nei cann. 2258-67. Gli effetti della s. sono molteplici e vengono sanciti in numerosi canoni, che non fanno parte del diritto penale. Essi poi sono più o meno gravi, secondo che la s. sia semplicemente incorsa, divenga notoria, sia inflitta o dichiarata con sentenza o decreto penale; gravissimi se lo scomunicato viene dichiarato « vitando ». A qualsiasi scomunicato è vietato di : *a*) ricevere i Sacramenti; *b*) fare e amministrare i Sacramenti e i sacramentali; *c*) assistere agli Uffici divini; *d*) porre gli atti legittimi ecclesiastici, di cui al can. 2256, n. 2°; *e*) esercitare le funzioni inerenti ad un ufficio o incarico ecclesiastico; *f*) usufruire di un privilegio ecclesiastico; *g*) eleggere, presentare, nominare; *h*) conseguire dignità, uffici, benefici, pensioni ed incarichi nella Chiesa; *i*) porre atti di giurisdizione ecclesiastica. Egli non partecipa delle indulgenze, suffragi e preghiere pubbliche della Chiesa. Se viola la censura, ponendo un atto di ordine, riservato ai chierici *in sacris*, diviene irregolare (can. 985, n. 7°). Se poi persiste per un anno intero nella contumacia, è sospetto di eresia (can. 2340 § 1), a tutti gli effetti di legge. Se il fedele è notoriamente incorso nella s. non può lecitamente fungere da padrino nel Battesimo (can. 766, n. 2°) e nella Cresima (can. 796, n. 3° combinato col can. 766, n. 2°); inoltre non può essere scusato dall'osservanza della censura per evitare l'infamia (can. 2232 § 1, ultimo comma), né assolto dal semplice confessore, nei casi urgenti, dalla censura, se riservata, a norma del can. 2254 § 1, primo comma; infine gli deve essere impedita l'assistenza attiva agli Uffici divini (can. 2259 § 2, ultimo comma). Se poi è stato scomunicato o dichiarato tale con sentenza o precetto penale non può lecitamente ricevere neppure i sacramentali (can. 2260 § 1, secondo comma); validamente fungere da padrino nel Battesimo o nella Cresima, essere nominato arbitro (can. 1931, primo comma), esercitare il diritto di elettorato attivo, presentazione o designazione, porre atti di giurisdizione (can. 2264, secondo comma), ottenere una grazia pontificia, se nel rescritto non viene fatta menzione della s. : perde la capacità di conseguire dignità, uffici, benefici ed incarichi nelle Chiese, di ottenere pensioni ecclesiastiche (can. 2265 § 1, 2° combinato col § 2), e di acquistare il diritto di patronato (can. 1453 § 1, ultimo comma). Inoltre egli rimane privato dei frutti della dignità, uffici, benefici, pensioni ed incarichi, se ne abbia precedentemente conseguito qualcuno (can. 2266). Personalmente può stare in giudizio solo per impugnare la giustizia o la legittimità della s. inflittagli; per mezzo di un procuratore per scongiurare un pericolo che sovrasti al bene della sua anima; nel resto è privo della capacità processuale (can. 1654, § 1). Se muore, senza aver dato segni di penitenza, gli deve essere negata la sepoltura ecclesiastica (can. 1240 § 1, 2°) con tutte le conseguenze di legge (can. 1241). E se, nonostante tale divieto, egli viene seppellito nel luogo sacro, questo rimane profanato (can. 1172 § 1, 4° e 1207).

Allo scomunicato « vitando » infine, cioè a colui che sia stato dichiarato tale in una sentenza o decreto di condanna, pronunciati dalla S. Sede e pubblicati nelle forme stabilite dalla legge, e al reo di ingiuria reale sulla persona del Sommo Pontefice (can. 2258 § 2), deve essere impedito di assistere alla sacre funzioni, e se riesce impossibile allontanarlo, queste ordinariamente non possono aver luogo o essere continuate (can. 2259, § 2, 1 comma). Egli rimane privato non solo dei frutti, ma delle stesse dignità, benefici, uffici o incarichi ecclesiastici (can. 2266, ultimo comma). È permesso aver relazioni con lui nelle cose di ordine temporale solo ai genitori, al coniuge, ai figli, ai dipendenti e a coloro che abbiano un giusto motivo di farlo (can. 2267). Gravi pene sono comminate ai suoi correi, complici, e ai chierici, che lo ammettono alle sacre funzioni (can. 2338 § 2).

2. *Comparazioni con le altre censure.* – È facile cogliere le profonde differenze tra la s. e le altre censure : l'interdetto (v.) e la sospensione (v.). La prima esclude il punito dalla comunione dei fedeli, sia pure nei limiti indicati di sopra; il secondo invece vieta soltanto alcuni atti della comunione, i quali sono diversi a seconda della specie dell'interdetto; la sospensione poi, i cui effetti sono separabili e quasi sempre separati, proibisce soltanto l'esercizio della potestà ecclesiastica, inerente all'ufficio o beneficio. Inoltre la s. è sempre censura, mentre l'interdetto e la sospensione possono essere anche pena vendicativa (v.). Infine la s. può colpire soltanto le persone fisiche, pertanto se viene inflitta ad un corpo mo-

rale soltanto i singoli colpevoli sono tenuti a sottostare ad essa. Invece la sospensione può colpire sia una persona fisica che morale collegiale e l'interdetto anche un luogo (can. 2255 § 2).

3. *Riserva e assoluzione della s.* – Nel CIC sono comminate 37 s., di esse sono riservate alla S. Sede 4 *specialissimo modo*, 11 *speciali modo*, 11 *simpliciter*, all'Ordinario 6 e 5 non sono riservate (v. RISERVA).

Le prime colpiscono i seguenti gravissimi delitti: 1) profanazione delle Sacre Specie (can. 2320); 2) ingiuria reale sulla persona del Sommo Pontefice (can. 2343 § 1, 1°); 3) assoluzione del complice nel peccato d'impudicizia semplice o qualificata (can. 2367); 4) violazione diretta del sigillo sacramentale (can. 2369 § 1, comma 1). Le seconde ordinariamente sono comminate ai rei di delitti contro la fede o che comunque fanno presumere la mancanza di fede nel colpevole, e in specie dei seguenti: 1) apostasia, eresia e scisma (can. 2314); 2) edizione, difesa, ritenzione e lettura dei libri che propugnano l'apostasia o lo scisma (can. 2318 § 1); 3) simulazione della celebrazione della S. Messa e dell'amministrazione del sacramento della Penitenza da parte di uno che non sia sacerdote (can. 2322, n. 1°); 4) ricorso al concilio universale avverso leggi, decreti e ordini del Sommo Pontefice vivente (can. 2332); 5) ricorso al potere secolare per impedire l'emanazione, la promulgazione o l'esecuzione di atti della S. Sede o dei suoi legati (can. 2333); 6) emanazione di leggi, ordini o decreti lesivi della libertà o dei diritti della Chiesa; l'impedire, facendo ricorso al potere secolare, l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica (can. 2334); 7) il convenire davanti ad un giudice laico un cardinale, un legato della S. Sede, un ufficiale maggiore della Curia Romana (assessori, segretari, sottosegretari o sostituti delle SS. Congregazioni ed altri prelati ad essi equiparati) per atti del loro ufficio, e il proprio Ordinario (can. 2341, 1 comma); 8) ingiuria reale sulla persona di un cardinale o di un legato del Sommo Pontefice (can. 2343 § 2, 1°); 9) usurpazione o detenzione di beni o di diritti della Chiesa Romana (can. 2345); 10) contraffazione o alterazione di lettere, decreti o rescritti della S. Sede ed uso doloso di essi (can. 2360 § 1); 11) calunniosa denunzia ai superiori di un confessore per sollecitazione (can. 2363).

Le *simpliciter* riservate colpiscono i seguenti delitti: 1) traffico sacrilego delle indulgenze (can. 2327); 2) iscrizioni alla massoneria o ad associazioni affini (can. 2335); 3) assoluzione, data con dolo senza la necessaria facoltà, di una s. riservata *specialissimo* o *speciali modo* alla S. Sede (can. 2338 § 1); 4) correità o complicità in un delitto per cui uno viene dichiarato scomunicato « vitando », sua ammissione a prendere parte agli uffici divini o comunicazione *in divinis* con lui, consapevole e spontanea da parte di un chierico (can. 2338 § 2); 5) il convenire davanti ad un giudice laico un vescovo che non sia il proprio Ordinario, un abate o prelato *nullius*, o un superiore generale di un istituto religioso di diritto pontificio (can. 2341, comma 11); 6) violazione della clausura delle monache o dei regolari e illegittima uscita delle prime dal monastero (can. 2342, nn. 1°, 2°, 3°); 7) usurpazione o distrazione di beni ecclesiastici (can. 2346); 8) duello (can. 2351 § 1); 9) Matrimonio attentato da chierici *in sacris* (vescovi, sacerdoti, diaconi, suddiaconi), e da regolari o monache che abbiano emesso la professione solenne (can. 2388 § 1); 10) simonia circa gli uffici, i benefici e le dignità ecclesiastici (can. 2392, n. 1°); 11) sottrazione, distruzione, occultamento o alterazione di un documento appartenente alla Curia vescovile (can. 2405).

Sono riservate all'Ordinario le s. comminate contro i seguenti delitti: 1) celebrazione del matrimonio misto davanti ad un ministro acattolico, patto concluso nell'unirsi in matrimonio di educare la prole fuori della Chiesa, di far battezzare i figli da ministri acattolici, e di educarli nella religione acattolica (can. 2319, nn. 1°-4°); 2) fabbricazione, vendita, distribuzione ed esposizione alla pubblica venerazione di false reliquie (can. 2326); 3) ingiuria reale sulla persona di un chierico o di un religioso, non costituito in una delle dignità, di cui ai §§ 1-3 (can. 2343 § 4); 4) aborto doloso (can. 2350, § 1); 5) apostasia da un istituto religioso (can. 2385); 6) celebrazione di matrimonio da parte di un religioso di voti semplici (can. 2388 § 2).

Ecco infine i cinque delitti puniti con la s. non riservata: 1) edizione della S. Scrittura e di commenti o annotazioni alla medesima senza la prescritta autorizzazione (can. 2318 § 2); 2) mandato, ordine o costrizione di dare la sepoltura ecclesiastica agli infedeli, apostati, eretici, scismatici, scomunicati, interdetti contro il disposto del can. 1240 § 1 (can. 2339, I comma); 3) illegittima alienazione dei beni ecclesiastici, quando è richiesto il beneplacito apostolico (can. 2347, n. 3°); 4) costrizione di un uomo ad abbracciare lo stato clericale, e di un uomo o di una donna quello religioso (can. 2352); 5) omessa denuncia del confessore sollecitante (can. 2368 § 2).

Il can. 2330 poi recepisce le pene comminate nella cost. apost. *Vacante Sede Apostolica*, promulgata da Pio X, in data 25 dic. 1904, ora sostituita dalla *Vacantis Sedis Apostolicae* (8 dic. 1945) di Pio XII (doc. I in appendice al CIC). Esse sono riservate *specialissimo modo* al Romano Pontefice, non alla S. Sede, e quindi non possono essere assolte dalla S. Penitenzieria (can. 7).

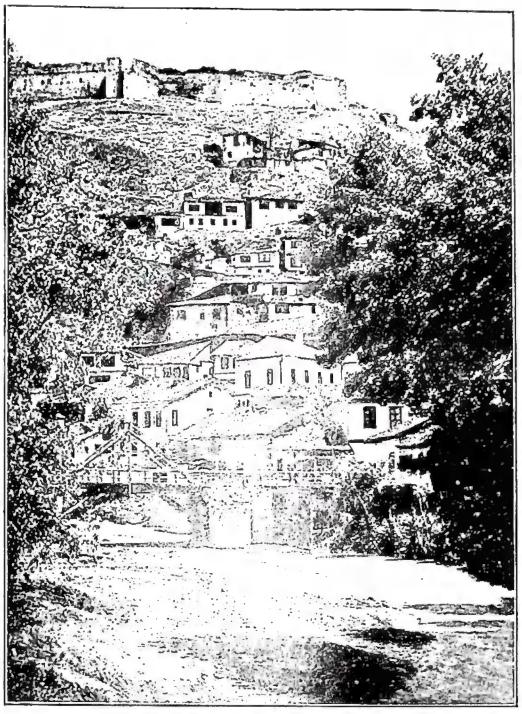
Scomuniche comminano pure i decreti penali della S. Congr. del Concilio in data 22 marzo 1950 (AAS, 42 [1950], p. 330) e del S. Uffizio del 9 apr. 1951 (ASS, 43 [1951], p. 217). Il primo punisce con la s. riservata *speciali modo* alla S. Sede il delitto previsto dal can. 2380 (esercizio del commercio da parte di un chierico sia secolare che regolare). Il secondo scinde in due il delitto previsto e punito nel can. 2370. Esso commina a chi conferisce o riceve la consacrazione episcopale, senza una previa espressa provvista (nomina o conferma) da parte della S. Sede, la s. riservata *specialissimo modo*.

Il grado della s. incide sulla sua assoluzione; l'Ordinario può assolvere qualsiasi s., eccetto quelle riservate alla S. Sede nei casi pubblici (can. 2237 § 1, 2°), le riservate *specialissimo* o *speciali modo* negli occulti (can. 2237 § 2). È valida l'assoluzione, data, per errore o ignoranza, da un confessore, non munito di speciale facoltà, di una s. *latae sententiae* anche se riservata, purché non *specialissimo modo* alla S. Sede (can. 2247 § 3). Parimente l'assoluzione generale toglie anche la s. *latae sententiae* taciuta in buona fede dal penitente, purché non riservata *specialissimo modo* alla S. Sede (can. 2249 § 2, comma 11). Inoltre chi è stato assolto in pericolo di morte da un confessore, non munito di speciale facoltà, è tenuto a ricorrere dopo la guarigione o lo scampato pericolo, soltanto se la s. rimessa era *specialissimo modo* riservata (can. 2252). Infine chi osa assolvere, senza la debita facoltà, una s. riservata *specialissimo* o *speciali modo* alla S. Sede, incorre nella s. *simpliciter* riservata (can. 2338 § 1).

BIBL.: F. Suárez, *Disputat. de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate*, Coimbra 1603; M. Altieri, *De censuris eccles.*, Roma 1616; L. Dupin, *Traité historique des excommunications*, Parigi 1715; F. Q. Kober (von), *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canon. Rechts*, Tubinga 1857; B. Schilling, *Der Kirchenbann nach canon. Rechte*, Lipsia 1859; P. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, V, Berlino 1895; E. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, Paderbon 1909; Vernay E., *Le « Liber de excommunicatione » de Bérenger de Frédol*, Parigi 1912; M. Fellner, *Die Exkommunikation*, Würzburg 1925; F. E. Hyland, *Excommunication its nature, historical development and effects*, Washington 1928; V. Heylen, *De divisionibus censurarum*, in *Coll. Mechlin.*, 30 (1944), pp. 548-50; cf. Oesterle, *De excommunicat. ante ordines conferendos comminata*, in *Perfice munus*, 17 (1942), pp. 528-555; R. Favre, *La condamnation avec anathème*, in *Bull. de littér. eccl.*, 48 (1947), pp. 31-48; R. Adam, *Le pouvoir coercitif de l'évêque*, Quebéc 1946.

Arturo De Iorio

SCONGIURO. - In senso lato, si intende l'interposizione di una qualsiasi autorità morale superiore, per muovere una persona a compiere od ometterе una determinata azione. Così si fa appello all'amore materno, al patriottismo, all'onore, ecc., per spingere più efficacemente ad agire in un determinato modo (cf. *Cant.* 2, 7; 3, 5; 5, 8-9; 8, 4). Inteso come un atto di religione, lo s. consiste nell'in-



(da K. Hielscher, *Jugoslavien, Berlino 1926, tav. 152*)
SCOPIA, DIOCESI di - Veduta di Prizren, residenza del vescovo.

vocazione diretta o indiretta del nome di Dio per indurre altri a qualche cosa con il comando o con la preghiera.

Con lo s. si vuole raggiungere un duplice effetto: spingere lo scongiurato a prestare ciò che si comanda o si chiede e muovere Dio ad indurre questi al risultato voluto. Lo s., però, non è diretto per sé a creare un obbligo, ma solamente a suscitare un sentimento di amore o di timore verso Dio, in virtù del quale lo scongiurato sia mosso a prestare ciò che si intende. Lo s. va distinto dal giuramento (v.), in cui s'invoca l'autorità divina per « confermare » quanto si dice o si promette e dalla preghiera (v.), con cui si « chiede » a Dio qualche cosa.

Lo s. può essere *deprecativo* o *imperativo*, secondo che è fatto con la preghiera o con il comando. Chi scongiura, infatti, alle volte supplica ed alle volte comanda, secondo la condizione, superiore o inferiore, della persona scongiurata. È s. deprecativo quello, ad es., di cui fa uso lo stesso demonio: *Ti scongiuro, non mi tormentare* (*Mc.* 5, 7; cf. *Lc.* 8, 28). È imperativo, ad es., quello rivolto da Caifa a Gesù: *Ti scongiuro, per Iddio vivente, che ci dica se tu sei il Cristo, il figlio d'Iddio* (*Mt.* 26, 63). Lo s. imperativo, per essere lecito, richiede che colui che scongiura abbia l'autorità e il diritto di comandare e non oltrepassi i limiti del suo potere (cf. *I Thess.* 5, 27).

Rigorosamente parlando, Dio non può essere scongiurato, perché non si può ricorrere ad una perfezione o potenza superiore alla sua. Soltanto per analogia è ciò possibile, e sia che lo s. è fatto per Dio stesso, sia per i suoi attributi, per suo figlio, ecc. Così si devono concepire le formole di s.: *Per Dominum Nostrum I. C.*; *Per nativitatem... per crucem et passionem tuam*, ecc., *libera nos, Domine*. Ad ogni modo, a Dio non può essere evidentemente rivolto uno s. imperativo. Lo scongiurare Dio si dice più propriamente *ossecrazione*. Non è lecito scongiurare il demonio deprecativamente o imperativamente per conoscere od ottenere da lui qualche cosa, perché con lui non si può stabilire nessuna amicizia e verso di lui non può esservi sottomissione (cf. *I Cor.* 10, 20); è lecito invece scongiurarlo imperativamente, perché, in nome di Dio, non arrechi danno alcuno, spirituale o temporale (cf. *Mc.* 16, 17; *Lc.* 9, 1; 10, 19; *Act.* 19, 13). Questo s. si chiama propriamente esorcismo (v.). Lo s. non può essere rivolto che agli esseri intelligenti, solo capaci di subire l'influsso morale dell'invocazione, che si esprime. Scongiurare, perciò, direttamente le creature irragionevoli (il sole, le nubi, la grandine, la tempesta, l'acqua, ecc.) è un non senso, a meno che lo s. non sia rivolto indirettamente alle potenze superiori (Dio, gli angeli, i santi, il demonio), da cui può dipendere la loro azione utile o nociva per noi.

Lo s. è privato o solenne, secondo che è fatto da una persona a titolo particolare o da un ministro della Chiesa, investito di un potere speciale.

Lo s., in senso stretto, è un atto di religione, perché idoneo ad esprimere tanto la superiorità di Dio quanto la nostra sottomissione a lui. Lo s. è lecito, come risulta dalla sua natura, dall'uso della S. Scrittura e dalla pratica liturgica. Si richiede, però, che sia usato con onestà (*iustitia*) e discrezione (*iudicium*). La giustizia esige che sia onesta non solamente la cosa che si vuole ottenere per comando o per preghiera, ma anche lo stesso comando e la stessa preghiera. La discrezione (*iudicium*) richiede un motivo sufficiente, la cui mancanza, però, è solamente leggera. Oltre queste condizioni, per lo s. solenne è richiesto un mandato o una licenza legittima (can. 1151). Comunemente si enumera, per la liceità dello s., ancora una terza condizione, la verità (*veritas*), nel senso che nello s. si deve ricorrere al vero Dio, che chi scongiura veramente intenda ottenere la cosa, e che la causa motiva sia vera e non dolosa (cfr., invece, B. H. Merkelbach, *Summa theol. moralis*, II, Parigi 1931, n. 762). Per lo s. nel senso di atto per scacciare la iettatura, v. MALOCCHIO E VANA OSSERVANZA.

BIBL.: oltre ai principali testi di teologia morale, cf. *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 90; S. Many, *Adiuration*, in DB, I, coll. 219-20; F. Deshayes, *Adiuration*, I, coll. 400-402; DThC, I, coll. 400-401.
Angelo Criscito

SCOPELLI, GIOVANNA, beata. - Monaca carmelitana, n. a Reggio Emilia nel 1428, m. nel 1491.

Vestì l'abito carmelitano, e alla morte dei genitori devolse l'eredità alla fondazione di un monastero di carmelitane della Congregazione di Mantova che ebbe inizio nel 1485 con il titolo di S. Maria del Popolo. Il confessore di lei, fra' Angelo da Genova, ne formulò le Costituzioni. Clemente XIV nel 1771 ne approvò il culto.

S'adoperò con efficacia alla conversione dei peccatori. Esimia la sua devozione alla Vergine. Benedetto Mutto da Reggio ne scrisse la vita, più volte stampata.

BIBL.: G. M. Fornari, *Anno memorabile dei Carmelitani*, II, Milano 1690, pp. 26-36.
Bartolomeo M. Xiberta

SCOPIA (SKOPLJE, USKÜB), DIOCESI di. - Immediatamente soggetta alla S. Sede, e situata nella Jugoslavia meridionale fra l'Albania, la Grecia e la Bulgaria.

Antichissima diocesi, già rappresentata al Concilio di Sardica (343) e nel sec. V sede metropolitana di Dardania. Giustiniano ricostruì la città distrutta dal terremoto nel 518 sotto il nome di Giustiniana prima, che papa Vigilio elevò ad arcidiocesi indipendente. Dopo le incursioni degli Slavi, nel 1020 S. fu incorporata alla confederazione di Acrida, divenendo così scismatica. Sotto Kalojan, re di Bulgaria, per breve tempo fu unita a Roma (1024). Nel 1246 fu annessa alla chiesa scismatica serba e dal 1364 fu sottoposta al patriarcato di Ipek. Attualmente è anche sede metropolitana serba ortodossa.

Durante i secc. XIV, XV, XVI i vescovi latini di S., ricordati dai documenti ufficiali, sono tutti titolari, cioè *in partibus infidelium* e nessuno ne prese possesso. Dal 1656 i vescovi latini vi cominciarono a dimorare. La diocesi latina di S. dal 1701 al 1921 fu arcidiocesi. Dopo una breve vacanza nel 1924 in seguito al Concordato tra la S.

(da K. Hielscher, Jugoslavien, Berlino 1926, tav. 136)

SCOPIA, DIOCESI di - Il castello di Scopia.

Sede e la Serbia del 1914, la residenza fu stabilita a Prizren. Il 16 marzo 1926 le fu annessa in amministrazione apostolica la città e regione di Bitolj (Monastir), che prima apparteneva al vicariato apostolico di Costantinopoli.

La persecuzione religiosa, che dura tuttora in Jugoslavia, non permette di ricevere statistiche, né informazioni recenti. Nel 1940 i 31.463 cattolici erano assistiti da 24 sacerdoti. Il vescovo, che amministrava anche la diocesi vacante di Banjaluka, non riuscì mai a visitarla.

BIBL.: A. Theiner, *Vetera monum. Slavorum meridionalium*, I, Roma 1863, p. 29; B. Gams, *Series episcop. Eccl. cath.*, 2ª ed., Lipsia 1931, p. 417; MC, 1950, pp. 76-77. Nicola Kowalsky

SCORPIONE. - Animale degli aracnidi artrogastri di colore bruno olivastro; il corpo piatto è munito di due grandi cheliceri e di un addome lungo e articolato che termina con un aculeo velenifero. La specie europea è piccola e la sua puntura procura soltanto disturbi temporanei; le punture invece delle specie tropicali, di taglia assai maggiori, possono essere mortali.

I Greci e i Romani hanno fatto dello s. il simbolo della cattiveria per la sua insidiosa e mortifera puntura addominale e l'hanno considerato come animale profilattico contro il malocchio, a causa della sua malvagità (cf. Steier, *Spinnentiere*, in Pauly-Wissowa, III A, 2 [1929], coll. 1786-1809). Nella letteratura cristiana antica e medievale lo s. è simbolo: 1) dell'eresia (cf. Tertulliano, *Scorpiace*, 1: PL 2, 121) e dell'eretico « quia arcuato vulnere in Ecclesiae corpus venena diffundit » (s. Girolamo, *Contra Vigilantium*: PL 23, 363; cf. anche *Comm. in Ezechielem*, I, 1: *ibid.*, 25, 33; *Comm. in Joel*: *ibid.*, col. 948; s. Agostino, *Serm.*, 126, 8: *ibid.*, 38, 623; s. Bernardo, *Epist.*, 196: *ibid.*, 182, 363; i bestiari latini medievali a carattere mistico e dogmatico); 2) della falsità e dell'ipocrisia: « scorpiones ergo sunt – dice s. Gregorio Magno – qui blandi et innoxii in facie videntur, sed post dorsum portant unde venenum fundant » (*Hom. in Ezechielem*, I, 9: PL 76, 879; cf. anche i bestiari moralizzanti). Il *Physiologus* non lo conosce.

Sul finire del medioevo in Italia e in Francia lo s. diventa il simbolo della perfidia ebraica. In Francia ne parlano le celebri *Passioni di Cristo* del sec. XV (cf. le *Passioni* di Arras, di Arnoul Gréban, di Jean Michel). In Italia invece se ne hanno le prime testimonianze pittoriche e plastiche che provengono dall'ambiente artistico senese e risalgono al sec. XIV (cf. Bibbia miniata da senesi, Bibl. nazionale di Parigi, ms. franc. 9561; il Barna a S. Gimignano). Diffusosi nell'Italia centrale e adoperato, ad es., dal Beato Angelico (Firenze; Perugia), da Donatello (Firenze), Paolo Uccello (Urbino), Niccolò da Bologna (Bibl. Vaticana), ecc., questo nuovo simbolo passa poi nell'Italia settentrionale, dove è usato da Giacomo Jaquerio (Ranverso), Luini (Milano), Gaudenzio Ferrari (Varallo), Giov. Boccati (Venezia), ecc., nella Francia e nella Germania. Però a mano a mano che si allontana dalla patria d'origine, perde il suo significato primitivo e scompare con il sec. XVI. Lo s. è simbolo del popolo ebreo soprattutto quando è raffigurato: 1) sullo stendardo generalmente giallo della sinagoga, vinta e respinta da Cristo, nelle scene delle *Altercationes* tra Chiesa e Sinagoga o nelle « Croci viventi »; 2) sugli stendardi, sulle vesti o sugli scudi degli sgherri nelle scene della Passione di Cristo. Allo s. è abbinata in queste scene la sigla S.P.Q.R., oppure l'aquila, per additare la presenza e la responsabilità dei due popoli deicidi, l'ebreo e il romano.

In monumenti italiani e francesi dalla fine del sec. XIV e del sec. XVI, lo s. è pure raffigurato come attributo della dialettica o logica in sostituzione del serpente (cf., ad es., Andrea Bonaiuti, S. Maria Novella, Firenze; Botticelli, Louvre; A. Pollaiolo, tomba di Sisto IV nelle grotte della basilica di S. Pietro, ecc.). - Vedi tav. V.

BIBL.: M. Bulard, *Le scorpion symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe, XVIe siècles*, Parigi 1935; A. P. Frutaz, *Lo s. simbolo di un popolo*, in *Amici delle catacombe*, 5 (1935), pp. 6-13. A. Pietro Frutaz

SCOTELLUS: v. PIETRO DELL'AQUILA.

SCOTISMO. - Poiché la sintesi scotista si trova sotto la voce Duns Scoto (v.), qui si tratta dello s. preso nel senso di interpretazione e divulgazione della dottrina di Scoto, ossia della « scuola scotista ».

I. ORIGINE. – La scuola scotista non deve la sua origine a nessuna imposizione o prescrizione da parte dell'Ordine francescano, il quale lasciò sempre piena libertà di seguire l'uno o l'altro Dottore « secundum Deum et veritatem », come si legge negli atti del Capitolo generale del 1337 (*Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis*, I, Napoli 1650, p. 51).

Pertanto, mentre Guglielmo Occam fondava la propria scuola e Pietro Aureolo, Roberto di Cowton, Gugliel-

(da M. Bulard, Le scorpion symbole du peuple juif..., Parigi 1935, tav. 8)

SCORPIONE - S. riprodotto sugli stendardi della Sinagoga docente (a sinistra) e maledetta da Gesù (al centro). Miniatura di una *Bibbia* miniata da artisti senesi (inizio del sec. XIV) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. franc. 9561, f. 98r.

mo di Nottingham, Pietro di Sutton, Riccardo di Conington abbandonavano la dottrina di Scoto, si trovano nella stessa epoca non pochi altri i quali si dimostrarono pronti a sottoscrivere la dichiarazione con la quale nel sec. XIV Antonio Andrea terminava la sua *Expositio in Metaphysicam* (fra gli *Opera omnia* di Scoto, ed. Vivès, VI, p. 600): « Volo autem scire omnes litteram istam legentes, quod tam sententiando quam notando secutus sum doctrinam subtilissimi et excellentissimi Doctoris, cuius fama et memoria in benedictione est, utpote qui sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare, sc. magistri I. Duns Scoti. Pes meus eius vestigia secutus est ». La causa dunque della elezione di Scoto a capo di quella scuola, già iniziata da Alessandro di Hales (v.) e fondata da s. Bonaventura (v.), è la sua profonda dottrina e il suo sottile ingegno, per cui fu, come scrive Mariano da Firenze (*Compendium Chronicarum*, in *Archivum Franciscanum historicum*, 2 [1909], p. 631), « toti saeculo stupendus ». Francesco di Mayrone, Giovanni da Bassolis, Ugo da Novocastro, Giacomo d'Ascoli, Landolfo Caracciolo, Francesco della Marca, Gerardo Odone, Pietro d'Aquila, Pietro Thomas, Nicola Bonet e numerosi altri dottori del sec. XIV, attratti dalla acutezza e solidità della dottrina di Scoto, spontaneamente cominciarono a commentare, illustrare e difendere la dottrina del Maestro, ad esaltare l'uomo e il francescano, ponendo perfino sul suo sepolcro le iscrizioni più elogiative come, per es.: « Fons Ecclesiae », « Doctor iustitiae », « Arca sophiae », « Dux cleri », « Claustri lux », « Tuba veri » (Wadding, *Annales Minorum*, ad an. 1308 n. 35, VI, Quaracchi 1931, p. 133). Benché questo entusiasmo dei primi discepoli diminuisse alquanto all'epoca della decadenza generale della scolastica, tuttavia si trovano anche in questo secolo valorosi scotisti (p. es., Pietro Tatareto, Bartolomeo Bellati, Nicola d'Orbellis, Antonio Sirrect, Francesco Vidal y Noya, Giovanni Foxal, Guglielmo Vorlion) che continuano la tradizione dei primi discepoli del Dottore Sottile.

La ragione di questo ininterrotto fiorire di ammiratori e di seguaci è da individuare, come attesta Mariano da Firenze (*op. cit.*, p. 631), nel fatto che Scoto « prae ceteris theologis subtilissima quaedam opera scripsit », o, come riferisce il cronista Nicola Glassberger (*Chronica*, in *Analecta franciscana*, II, Quaracchi 1887, pp. 113-14), nel fatto che egli fu « clarissimum Ecclesiae et Ordinis sidus ». Anche i grandi riformatori della vita religiosa dell'Ordine serafico esaltarono e seguirono il Dottore Sottile; Giovanni da Capestrano lo chiamò « Doctor Fratrum Minorum » e Angelo da Chivasso « theologorum princeps ». Soprattutto s. Bernardino da Siena, che nei suoi viaggi missionari poggiava sull'asinello anche i volumi di Scoto, abbellì le sue prediche di lunghi estratti della dottrina scotista (cf. D. Scaramuzzi, *La dottrina di G. D. Scoto nella predicazione di s. Bernardino da Siena*, Firenze 1930). Di questa epoca è il monumento liturgico eretto in onore del Dottore Mariano : nella lezione quarta del secondo Notturno dell'Ufficio dell'Immacolata, approvato da Sisto IV, si afferma infatti che Duns Scoto fu predestinato dalla Divina Provvidenza ad eliminare le difficoltà accumulatesi all'Università di Parigi contro il privilegio mariano : « Dominus vero Jesus Christus ad protegendam dilectae Matris dignitatem, Scotum, Ordinis Minorum doctorem eximium, ad civitatem illam protinus destinavit » (cf. C. Balić, *Ĵ. Duns Scoti theologiae marianae elementa*, Sebenico 1933, pp. XCVII-CXX).

II. SVILUPPO. – Lo s. nei secc. XVI-XVIII ebbe la sua epoca d'oro. Accanto alle cause generali, che favorirono l'instaurazione della scolastica in genere, di cui lo s. è parte integrale (l'invenzione della stampa, la riforma dopo il Concilio di Trento, l'insistenza di Pio V e di Sisto V per la scolastica), ci furono cause particolari, fra le quali occorre ricordare l'edizione degli *Opera omnia* di Scoto curata dal Wadding nel 1639; le lotte per l'Immacolata Concezione che si condussero fino agli estremi e nelle quali Duns Scoto fu considerato da tutti come il principale rappresentante della dottrina comune; le prescrizioni dell'Ordine Minoritico, che mentre in un primo tempo non avevano riconosciuto alcuna preferenza a Scoto,

(per cortesia del p. C. Balić)

SCOTISMO - Tomismo e scotismo a confronto. Anteporta delle *Collationes doctrinae s. Thomae et Scoti in tertium sententiarum... auctore p. fr. Francisco a S. Augustino Macedo*, Padova 1680.

e nel 1500 lo avevano posto su un piano di parità con altri Dottori, dopo il 1593 ordinano tassativamente che i lettori nelle scuole « litteram Scoti solum, et non alios auctores, explicare conentur » : prescrizioni confermate dai sommi pontefici (v. DUNS SCOTO). Inoltre allo sviluppo dello s. giovò assai il fatto che, nelle scuole e nelle varie università, in luogo dei *Libri sententiarum* e accanto alla *Summa Theologiae* di s. Tommaso, venne spiegato l'*Opus Oxoniense*, secondo l'ordinanza del 1520 del ministro generale Lycheto (Wadding, *Censura in Opera Scoti*, ed. Vivès, VIII, p. 2). Lo s. ebbe così la sua cattedra a Padova, Perugia, Bologna, Firenze, Roma, Torino, Vienna, Lovanio, Parigi, ma soprattutto nelle varie Università di Spagna.

Fra i numerosi autori che hanno spiegato l'*Opus Oxoniense* di Scoto e i commenti dei quali sono stati stampati, si ricordano Clemente Bascetti, Lorenzo Brancati di Laura, Alfonso Briceno, Francesco Casimiri, Maurizio Centini, Bartolomeo Cimarelli, Giovanni da Cartagena, Francesco da Herrera, Girolamo Galli, Antonio Hiquey, Filippo Fabri, Melchior Flavi, Giovanni Fonio, Armando Hermann, Giacinto Hernandez de la Torre, Giovanni della Incarnazione, Carlo Lanteri, Maturino Lebreton, Giuseppe Leali, Francesco Lycheto, Giacomo Malafossa, Paolo da Mercatello, Giovanni Ovando, Marco Odoñez, Bonaventura Passeri, Francesco dei Pitigiani d'Arezzo (*Aretinus*), Giovanni Francesco Perez Lopez, Pietro di Posnania, Giacomo Pierio, Giacomo Podborski, Giovanni Poncio, Andrea Rochemarin, Gregorio Ruiz, Paolo Scriptor, Gaspare Sghemma, Matteo Sosa, Giovanni Vigerio, Pietro Vriese.

Dell'epoca d'oro dello s. sono celebri Claudio Frassen, Giovanni Gabriele Boyvin, Bartolomeo Mastrio, Bonaventura Belluti, Maurizio da Porto O'Fihely, Francesco

Macedo, Matteo Ferchio, Sebastiano Dupasquier, Carlo del Moral, Girolamo da Montefortino, Crescenzio Krisper, Teodoro Smising. Nonostante la prescrizione dell'Ordine di spiegare soltanto la lettera di Scoto, anche in questa epoca si trova quella indipendenza e libertà di spirito che è una delle note caratteristiche dei dottori francescani. Accanto ai Cappuccini, che generalmente preferiscono s. Bonaventura, accanto ai grandi teologi, come Alfonso da Castro, Lodovico Carvajal i quali non erano ammiratori della divisione in « tomisti, scotisti, nominalisti », anche fra i più ardenti discepoli del Dottor Sottile si trova affermato il principio che per essere un buon scotista non è necessario seguire ciecamente il grande maestro. Così Giovanni Poncio scrive : « Proposui non semel argumenta aliqua contra nonnullas rationes Doctoris Subtilis, et dixi non esse necesse ut sectatores ipsius singulas eius rationes tueantur » (*Philosophiae ad mentem Scoti cursus. Appendix apologetica*, Roma 1645, p. 2). Questi autori si ricordavano della ammonizione dello stesso maestro : « In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis » (*Ox.*, IV, d. 1, q. 3, n. 8, ed. Vivès, XVI, p. 136).

Gli scotisti ebbero inoltre una parte molto importante ed efficace nelle varie attività e controversie della epoca. Nel Concilio di Trento furono presenti ca. cento teologi francescani, fra i quali non pochi facevano proprio il giudizio espresso dal celebre Andrea Vega : « Tanta est mihi pietas in Doctorem Subtilem, tamque piam habeo opinionem de illius felicissimo ingenio et catholica et omnino singulari et praecellenti doctrina ut neque illis argumentis adduci possim... » (cf. Wadding, *Annales Minorum*, VI, p. 152). Gli scotisti svolsero una grande attività contro i « riformatori » tanto che in Inghilterra, sotto Edoardo VI, fra le opere degli scolastici si citavano in modo particolare quelle di Scoto, le quali furono bruciate dagli eretici al grido di « Funus Scoti ac Scotistarum » (Wadding, *op. cit.*, p. 148; P. de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Parigi 1888, p. 314). Anche nella controversia « de auxiliis », fra Gesuiti e Domenicani, alcuni, come Mastrio e Krisper, crearono una teoria media. Ma senza dubbio il più grande sforzo degli scotisti di questa epoca fu concentrato nella difesa dell'Immacolata Concezione, e fra i più ardenti difensori del privilegio mariano occorre ricordare Pietro Alva y Astorga.

III. Decadenza e rinascita. – Nella seconda metà del sec. xviii e nel sec. xix, lo s., come del resto la scolastica in genere, si avvia verso la decadenza. Ma mentre alcuni decenni dopo il 1854, anno in cui la scuola scotista celebrò il suo più grande trionfo per la proclamazione del dogma dell'Immacolata, la scolastica efficacemente cominciò a rinnovarsi, lo scotismo non diede segni di ripresa. In quest'epoca l'Ordine Minoritico, che ai tempi d'oro della scuola scotistica numerava ca. 150.000 religiosi, non si era ancora ripreso dal flagello delle guerre e delle rivoluzioni; e d'altra parte divenne quasi di moda presentare Scoto come il precursore di tutti quei mali ed errori contro i quali la Chiesa doveva lottare. Ma quanto più si avvicinava il cinquantesimo della proclamazione del dogma dell'Immacolata e quanto più il movimento storico-critico inaugurato nella seconda metà del sec. xix si diffondeva, tanto più la figura del Sottile cominciava a mostrarsi nella sua realtà storica (v. duns scoto). Il metodo storico-critico, infatti, non soltanto ha efficacemente contribuito a far conoscere la vita, le opere di Scoto e la storia della scuola scotista, ma soprattutto ha messo in rilievo il rapporto fra tomismo e scotismo. Fra i protagonisti di questa rinascita scotista non occupano l'ultimo posto i discepoli di s. Tommaso, come, p. es., Gilson e Grabmann.

IV. S. e tomismo. – D. Scoto non ha tentato soltanto la sintesi delle due primitive scuole francescane, cioè quella d'Oxford con tendenza matematico-scientifica e quella di Parigi ricca del materiale raccolto nella Somma di Alessandro di Hales e nelle opere di s. Bonaventura, ma anche la sintesi della corrente aristotelico-tomistica con quella agostiniano-francescana. Ponendo l'ente in quanto ente come oggetto della metafisica, l'*ens infinitum* come oggetto della teologia, affermando l'univocità dell'ente, la distinzione formale e il primato della volontà, D. Scoto ha formulato una dottrina la quale, se è diversa da quelle di s. Tommaso e di s. Agostino, non sembra ad esse contraria. Più che con il Dottore Angelico, Scoto è in un continuo dialogo con il dottore belga Enrico di Gand e con Goffredo de Fontaines.

Sono stati piuttosto gli scotisti e i tomisti che attraverso i secoli, nelle loro dispute, hanno posto di fronte Tommaso e Scoto e, partendo dalla dottrina di questi maestri, hanno tentato di confutarsi a vicenda. Già nel primo decennio del sec. xiv i seguaci di s. Tommaso (come Tommaso di Sutton, Hervé di Nedelec) combattono la dottrina di Scoto in nome di Tommaso. Le due scuole, mentre rimangono unite nella lotta contro il nominalismo (v.), si dividono sempre più nella dottrina dell'Immacolata Concezione. Alla fine del sec. xiv Giovanni di Montesono nell'Università di Parigi combatte contro la sentenza immacolatista in nome di s. Tommaso. L'Università risponde che il Dottor Angelico non era una « auctoritas » (H. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, III, 491, 493, 499, 503; J. Gerson, *Opera*, I. Anversa 1706, pp. 709-722). E dopo l'intervento di Sisto IV nella questione con nuovi importanti decreti, fu inventato il falso che Innocenzo VI avrebbe detto essere così grande l'autorità del Dottor comune che tutti i suoi avversari sono da considerarsi come sospetti « de veritate », o, come alcuni ripeterono, « de haeresi » (cf. K. Balić, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 4 [1947], pp. 188-93). E poiché si credeva che Scoto avesse voluto sistematicamente distruggere s. Tommaso, o, come diceva il Gaetano, « singula prope verba » (cf. E. Gilson, *Note sur un texte de Cajetan*, in *Antonianum*, 27 [1952], pp. 377-80), D. Scoto non poteva non apparire ad alcuni in errore o addirittura « eretico ». Frattanto il continuatore degli *Annales ecclesiastici* del Baronio, Bzovio, all'anno 1294 accumulò le accuse più atroci contro il Dottore Mariano, così che D. Scoto non soltanto dai Francescani ma anche dagli altri, che difendevano il privilegio della Immacolata Concezione, fu considerato « Martyr Immaculatae ».

D'altra parte, però, Ugo Caghwell (*Cavellus*), Antonio Hiquey, Matteo Ferchio, Alfonso Briceno, Basilio Rychlewicz ed altri scrivono le *Apologie* di Scoto. Possevin, Giacomo Walter, Nicola Vernuleo, Michele Hoyer ed altri pronunciano grandi elogi in favore di Scoto. Il domenicano Ambrogio Catarino dichiarava di Scoto che « laus quanta sit in Ecclesia, et merito, soli prava affecti mente non conspiciunt » (*Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis B. V. et eius celebranda a cunctis fidelibus festivitate ad sanctam Synodum Tridentinam*, Roma 1551, col. 67). E uno dei principali tomisti, Giovanni di S. Tommaso O. P., sottolineava come D. Scoto si staccasse da Tommaso « magna cum modestia et nulla irreverentia » (*Cursus theologicus*, disp. I, art. 3, I, Parigi 1883, p. 318). Mentre i difensori dello Scoto nelle loro *Apologie* ed elogi enumerano una ventina di punti « in quibus communiter non tenetur s. Thomae sententia », ma quella di Scoto (Fr.Dermicius Thadaei = Antonio Hiquey, *Nitela Franciscanae religionis...*, Lione 1627, pp. 46-47), mentre affermano che la loro scuola è « longe communior » di quella tomista (G. Herincx, *Summa theologica scholastica et moralis*, II, parte 1ª, Anversa 1680, pp. 5-6; G. Poncio, *Theologiae cursus integer*, Lione 1671, « ad lectorem »), e mentre dichiarano che mai una sentenza scotistica genuina fu dalla Chiesa condannata (Fr. Dermicius Thadaei, *op. cit.*, pp. 59-63), si moltiplicano le *Apologie* anche dalla parte tomista. Così, p. es., il *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores* del Gonet, fa riscontro al *Clypeus scoticae theologiae contra novos eius impugnatores*, di Bartolomeo Durand (Marsiglia 1685).

In mezzo a queste controversie non mancarono i conciliatori : Giovanni di Rada, Costanzo Sarnano, Eutropio Bertrando, Mattia Hauzeur, Guglielmo Herincx, Francesco Henno, senza abbandonare la dottrina di Scoto, cercano di confrontarla e possibilmente conciliarla con quella degli altri scolastici, e innanzitutto con quella di s. Tommaso. Questi autori fecero notare che i due grandi Dottori alcune volte si differenziano « potius in nomine

quam in ipsa re » (Giovanni di Rada, *Controversiae theologicae inter s. Thomam et Scotum*, Venezia 1598, p. 110), e che sono stati i loro discepoli a scavare un abisso tra le due dottrine: « sed eius discipuli ne videantur cum Scoto sentire D. Thomam in aliam adducunt sententiam » (*ibid.*, p. 16); che anche nel caso di posizioni contrastanti alcune volte ambedue « probabiles sunt et fortasse aeque verisimiles » (Macedo, *Collationes doctrinae s. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque*, I, collat. 6, different. 4, sect. 4, Padova 1671, p. 141), così che se si capisce bene la posizione dell'uno e dell'altro bisogna dire: « bene dicit s. Thomas et Scotus » (Sarnano, *Conciliatio s. Thomae et Scoti*, Roma 1911, p. 10).

Queste controversie e i vari tentativi di conciliazione non potevano però condurre sempre a un felice risultato; non solo perché si fondavano sopra un falso principio, e cioè sulla lotta sistematica di Scoto contro Tommaso, ma anche perché i disputanti non sempre si davano cura di conoscere le posizioni fondamentali dei loro maestri, come risulta dalle considerazioni sullo s. nei suoi rapporti con i dogmi.

V. S. E DOGMI. – Lo s. non ha chiesto ai dogmi la sua metafisica, né le sue tesi filosofiche possono considerarsi un corollario dedotto dalle verità rivelate. Però, sarebbe grave errore non tener presente che la filosofia scotista è nata dallo sforzo di comprendere i misteri della fede, di formarsi un *intellectus fidei*. Come controprova d'aver raggiunto più o meno questo *intellectus fidei*, D. Scoto utilizza il magistero della Chiesa: « Si aliqua de novo proponuntur non tenetur quis assentire, sed... prius tenetur consulere Ecclesiam, et sic errorem vitare » (*Rep. Paris.*, III, d. 25, q. unica, n. 6; ed. Vivès, XXIII, p. 462). Non gioverebbe molto riprodurre l'elenco dei punti dottrinali nei quali si rispecchiano le particolarità della dottrina scotistica, come fece nel sec. XVII Fulgenzio Stella nella sua opera intitolata: *Celebriores Thomistarum et Scotistarum theologicae controversiae* (Milano 1651). Ciò che importa è vedere chiaramente il punto di vista dello s., ossia vedere esattamente in quale maniera gli scotisti per mezzo dell'univocità dell'ente, della distinzione formale, del cosiddetto « volontarismo », hanno tentato di capire ed illustrare le verità rivelate: così soltanto possono evitarsi i malintesi che purtroppo hanno riempito la storia della teologia cattolica.

Prima di tutto è necessario tener presente che l'ente non è nello scotismo « habens esse », ma l'« entitas essentiae ». E questo ente, che è come tale « ens in quantum ens », oggetto primo dell'intelletto, è concepito come essenza assolutamente indeterminata, come un « quid », di cui il « quale » non si è ancora considerato. Questo ente non deve essere posto come genere poiché è comune; ma al contrario esso è troppo comune per essere genere: « Ens autem non est sic limitatum, sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus » (D. Scoto, *Collatio* 24, ed. Balić, *De Collationibus*, I. *D. Scoti...*, in *Bogoslovni Vestnik*, 9 [1929], p. 214). Non è dunque concepito alla maniera dei generi dell'albero porfiriano, da cui possano derivarsi l'essenza creata e l'essenza increata quali specifiche determinazioni ulteriori. Il concetto unico « che in tal maniera è uno che la sua unità basti per generar contraddizione, quando lo si affermi e neghi circa la medesima cosa » (*Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5, ed. Vivès, IX, p. 18) e che « ogni ricerca di Dio presuppone » (*Ox.*, I, d. 3, q. 3, nn. 6-9, ed. Vivès, IX, pp. 102-109), si riferisce soltanto all'aspetto trascendentale-logico, non all'aspetto metafisico. Sfugge al panteismo: accusa che giustamente Gilson caratterizza con le parole: « une aussi complète absurdité ne vaut pas la peine de la réfuter » (*Les seize premières Theoremata...*, in *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, 11 [1939], p. 36). Questo conoscitore della dottrina scotista e di quella tomista, dopo aver riferito come i tomisti accusavano D. Scoto di panteismo, mentre gli scotisti, da parte loro, accusavano di agnosticismo s. Tommaso, conclude constatando che « tutti perdevano il loro tempo, poiché la parola " ens " non significa la stessa cosa nelle due dottrine. Se significasse presso s. Tommaso come presso Scoto l'essenza comune e trascendentale alle sue modalità, l'analogia dell'ente implicherebbe un certo agnosticismo degli attributi divini; se significasse presso Scoto, come presso s. Tommaso, l'essenza della quale la perfezione suprema è il suo atto di essere, l'univocità dell'ente implicherebbe un certo panteismo. Ora, precisamente la storia fa conoscere che non era questo il caso. Non c'è agnosticismo presso l'uno né panteismo presso l'altro, se si prende la parola " ens " nel senso che ciascuno di loro le attribuisce » (E. Gilson, *D. Scot à la lumière des recherches historico-critiques*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Roma 1951, pp. 509-10).

Gli stessi malintesi si verificano, riguardo alle questioni della natura divina, dell'unione ipostatica, dell'anima umana. Scoto, dopo aver dimostrato che nella S.ma Trinità è compossibile l'unità di essenza con le altre persone, fa constatare che « non pare intelligibile come possa non moltiplicarsi l'essenza e possano aversi più suppositi (persone) se non si ammette una certa distinzione tra la ragione di essenza e la ragione di supposito » (*Ord. I*, d. 2, n. 388; ed. Vaticana 1950, II, p. 349). Infatti la ragione, p. es., per cui la prima persona della S.ma Trinità è Padre, è differente sia dalla ragione per cui essa è Dio e sia dalla ragione per cui la seconda e terza persona sono Figlio e Spirito Santo, e queste ragioni non sono qualche cosa del nostro intelletto, ma piuttosto qualche cosa nella stessa essenza divina: sono le ragioni formali, che esprimono oggettivamente una diversità nella divinità e nella paternità, nella filiazione e nella spirazione. E tuttavia non possono essere qualche cosa di realmente distinto perché ciò non è compatibile con la infinita semplicità dell'essenza divina. Vi è dunque una distinzione formale, o meglio, una non-identità formale delle diverse realtà di una stessa cosa « anteriore ad ogni atto di intelligenza creata o increata » (*ibid.*).

Alla domanda poi se « una tale distinzione possa dirsi reale », D. Scoto risponde che non è « reale attuale », né « reale potenziale » (*ibid.*). Tutte le accuse dunque contro la distinzione formale, provengono generalmente da incomprensione: c'è infatti chi, contro l'esplicito pensiero di Scoto, la intende come « reale attuale »; altri ritengono intollerabile errore il principio « tot esse, quot entitates », meravigliandosi come Scoto e gli scotisti non veggano la natura dell'ente, né comprendano come « ex duobus existentibus in actu non potest fieri unum per se ens », come diceva il Gaetano. D'altra parte non mancano tomisti i quali, oggettivamente considerando il problema, si meravigliano che lo stesso Gaetano « non veda che l'*entitas formalis* di Scoto giustamente non ha l'esistenza attuale » (E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Parigi 1952, p. 470; cf. D. Cornelisse, *Tractatus de Deo Uno et Trino*, Quaracchi 1913, pp. 197-206).

Poiché dunque nello s. l'esistenza non è che un modo di essenza, quante essenze reali vi sono, altrettanti sono pure gli « esse »; e poiché in Cristo ci sono due nature, una creata e l'altra increata, vi devono essere anche due « esse »: uno creato e l'altro increato. Tuttavia, Cristo non è due enti, poiché l'uno e l'altro « esse » è « esse » di un solo Cristo. Se si obietta che l'« esse » costituisce l'ente, gli scotisti rispondono che negli esseri concreti gli enti si contano secondo il numero dei soggetti. Nel caso nostro non vi è che un solo soggetto, il Cristo, e, per conseguenza, dal fatto che vi sono due « esse » in nessun modo risulta che vi siano due enti: « Etsi in Christo sunt duae voluntates, non tamen duo volentes, quia concretum non numeratur absque numeratione suppositi, sicut patet de habente duas scientias, qui non dicitur duo scientes. Ita in Christo, si sint plura esse, quorum utrumque erit esse simpliciter suppositi, non sequitur suppositum esse duo entia » (*Ox.*, III, d. 6, q. 1, n. 8; ed. Vivès, XIV, p. 311). Scoto dunque, benché ponga in Cristo due « esse » e due filiazioni, difende strenuamente, e, secondo i suoi principi logicamente, l'unità perfetta di Cristo, inculcando che il Verbo è formalmente uomo « Verbum formaliter homo » (*ibid.*, d. 7, q. 1, n. 3; ed. Vivès, XIV, p. 333); che le operazioni di Cristo sono le operazioni del Verbo: « Omnes operationes Christi sunt operationes Verbi per communicationem idiomatum »

(*Rep. Paris.*, III, d. 12, n. 2; ed. Vivès, XXIII, p. 326); che invece della formola tradizionale dell'« assumptus homo » è preferibile quella più sicura e meno equivoca della « natura assumpta » : « proprie homo non fuit assumptus sed natura humana » (*ibid.*, d. 6, q. 3, n. 3; ed. Vivès, XXII, p. 291). « Cum dicitur " Verbum assumpsit hominem " – scrive Girolamo Galli commentando il testo di Scoto, – quamvis " homo " a parte praedicati magis abstrahat et pro natura supponere videatur, attamen, cum Nestorius pro homine intelligeret naturam suppositatam, et per assumptionem, unionem non hypostaticam, sed moralem, vitanda est illa locutio » (*Opus de ineffabili Incarnat. mysterio*, Milano 1645, p. 143). « Christus est una persona – aggiunge un altro scotista–, unum subiectum, unum " ego ", unus filius, cui competunt divina et humana » (P. Minges, *Compendium theol. dogm. specialis*, II, Ratisbona 1921, p. 262).

Certamente il Dottor Sottile, chiamato anche il Dottore del Verbo Incarnato, si meraviglierebbe assai osservando come oggi sia stata da alcuni presentata sotto il suo nome la storia dell'« assumptus homo » arricchita non soltanto delle proposizioni : « uomo perfetto benché assunto, Gesù è dunque qualcuno », « Gesù Cristo *in recto* designa l'uomo assunto, e non il Verbo... », ma di varie altre espressioni, che sono dedotte dalla psicologia moderna e non da quella degli scolastici. Ma è qui il caso di dire che come s. Tommaso non sempre è tomista, così neppure Scoto è sempre scotista !

E mentre certi scotisti vanno oltre l'intenzione del Dottor Sottile riguardo alla cosiddetta « psicologia umana di Cristo », si trovano pure tomisti i quali, benché lontani dall'ammettere l'unico *esse* in Cristo, si lamentano delle infiltrazioni scotiste (cf. H. Diepen, *La psychologie humaine du Christ selon st Thomas*, in *Rev. thomiste*, 58 [1950], p. 524 sgg.), o addirittura temono che « un giorno o l'altro s. Tommaso sia sospettato di essere stato anche lui scotista " avant la lettre " » (cf. C. V. Héris, O. P., *A propos de la psychologie humaine du Christ*, *ibid.*, 59 [1951], p. 468). Ma, comunque sia riguardo a questa spinosa e intricata questione cristologica (cf. P. Parente, *L'io di Christo*, Brescia 1951; P. Galtier, *La conscience humaine du Christ*, in *Gregorianum*, 32 [1951], pp. 525-69), nella storia dei dogmi non mancano esempi di come pensatori tomisti possano pervenire alle conclusioni scotiste, se per un istante dimenticano le proprie posizioni.

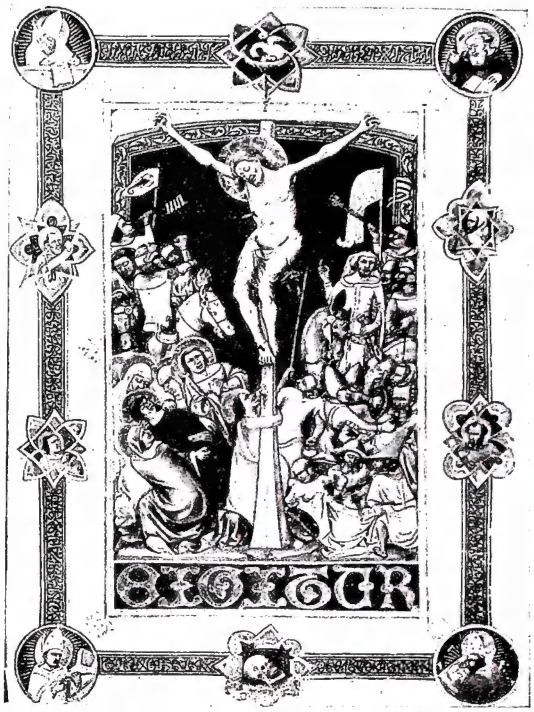
Passando sotto silenzio la critica scotista dell'argomento preso dal moto per dimostrare l'esistenza di Dio, che alcuni teologi, dopo le dichiarazioni del Gaetano e di Bañez, chiamano « trionfo delle sottigliezze scotiste » (cf. M. Chossat, *Dieu*, in DThC, IV, col. 933), non si può non ricordare il problema dell'immortalità dell'anima. È noto che il Gaetano (v. DE VIO), poco prima della sua morte, candidamente confessò che nessun filosofo ha dato una dimostrazione apodittica dell'immortalità dell'anima, tanto che fu detto che questo principe dei tomisti « ad viam Herveci et Scoti declinavit » (cf. Thomas de Vio card. Cajetanus, *Scripta philosophica ; Commentaria in De Anima Aristotelis*, I, Roma 1938, p. LI, n. 2). D. Scoto, benché tenga che si può filosoficamente dare una morale dimostrazione dell'immortalità, ripete che non vi è una dimostrazione strettamente metafisica, apodittica e necessaria : « Non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum » (*Rep. Paris.*, IV, d. 43, q. 2, n. 15; ed. Vivès, XXIV, p. 496); « Non est demonstratio nec ratio simpliciter necessaria, sed tantum probabilis » (*ibid.*, n. 24, p. 499). Se l'anima intellettiva, osserva Gilson, non è una forma spirituale avente *actum essendi*, ma una essenza reale, la quale trae l'esistenza dalla sua causa, e non dall'atto di essere, analizzando questa anima, non vi si trova un principio intrinseco di perpetuità, di incorruzione. In questa metafisica dell'essenza, la « forma totius » individuale integra l'ente come l'*esse* nella metafisica dell'atto di essere. Dove questo sparisce, la prova tomistica dell'immortalità dell'anima sparisce con lui (E. Gilson, *Jean D. Scot*, pp. 487-97). Certamente l'immortalità si potrebbe provare, se si potesse dimostrare che l'anima fu creata in sé e per se stessa, non come parte del composito, ma Aristotele non ha mai tentato di farlo e non si intravede come lo potrebbe fare partendo dai suoi principi : « valde dubium est, dice Scoto, quid ipse senserit de inceptione animae intellectivae » (*Ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 19; ed. Vivès, XIX, p. 47).

E questa constatazione, che cioè partendo da certi principi posti dai filosofi pagani noi non possiamo apoditticamente provare questa o quella verità della fede, si trova spesso nello s. Si tratta di una dimostrazione evidente e necessaria rispetto a filosofi i quali nulla sanno della Rivelazione e non sono così predisposti alla conoscenza delle verità religiose anche per sé accessibili al lume della ragione. Ma quello che non hanno potuto fare i filosofi pagani, lo possono i filosofi cristiani, e ciò anche per mezzo della sola ragione naturale. Da questo punto di vista occorre giudicare lo stesso concetto scotistico della teologia come scienza. Se la teologia, a causa del suo oggetto contingente, e per il suo difetto di evidenza intrinseca, non può dirsi una scienza secondo le quattro condizioni poste da Aristotele negli *Analytica posteriora*, (l. I, cap. 2), non per questo deve negarsi il carattere scientifico alla sacra dottrina (cf. A. M. Vellico, *De charactere scientifico theologiae apud Doctorem Subtilem*, in *Antonianum*, 16 [1941], pp. 3-30).

In particolare, per valutare e giustamente apprezzare il cosiddetto « volontarismo » scotistico, è necessario tenere presente il suo punto di partenza. D. Scoto, scrivendo dopo il 1277, ossia dopo la condanna da parte dell'autorità ecclesiastica di certe tesi filosofiche nelle quali si prospettava il concetto del mondo arabo-greco, secondo il quale Dio tutto ciò che fa *ad extra* lo fa necessariamente, ebbe di mira di salvare la contingenza e la libertà, senza però mettere la volontà di Dio all'origine delle idee. Perciò il Dottor Sottile inculca che la conoscenza di Dio, in quanto è causa dell'esistenza delle cose, non è necessaria, ma libera, e dichiara che « se si tratta dell'esistenza delle cose concrete, con tutti i loro attributi, Dio la conosce dai decreti della sua volontà, e non dalle idee necessarie, poiché nel caso contrario le cose non sarebbero contingenti, e anzi nessuna contingenza sarebbe possibile nel mondo » (P. Minges, *I. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, Quaracchi 1930, p. 101).

Per quanto riguarda il cosiddetto « volontarismo morale », quantunque assai spesso si affermi che lo s. sottomette alla libera e arbitraria volontà di Dio una parte del Decalogo, e per conseguenza una parte della legge naturale morale, si deve rilevare che D. Scoto non voleva appunto includere in questa legge tutto ciò in cui Dio ha alcune volte dispensato, precisamente perché la legge morale naturale dipende dal solo intelletto di Dio e non dalla sua volontà. « La discussione tra scotisti e tomisti, osserva giustamente Gilson (*Jean D. Scot*, pp. 613-14), non può riferirsi se non a quello che effettivamente è incluso nella legge naturale; quanto alla nozione stessa che hanno di questa legge, essa non è meno intellettualista presso D. Scoto che presso s. Tommaso d'Aquino ». In breve : il cosiddetto « volontarismo » scotistico, considerato sia nel campo metafisico sia nel campo morale o in quello psicologico, non ha nessun contatto con il volontarismo moderno, il quale stabilisce che la volontà, e non l'intelletto, è la regola della verità e della certezza. Nello s. si tratta di un certo primato di dignità della volontà nei confronti dell'intelletto : Scoto mette l'accento sopra l'amore, sopra la carità della cui eccellenza parla la teologia in genere, mentre i tomisti dànno più risalto all'intelletto, ossia alla conoscenza; ma è chiaro che né l'amore esclude la conoscenza né la conoscenza l'amore.

Da questa breve rassegna delle posizioni principali dello s. in rapporto ad alcuni dogmi, appare chiaro come D. Scoto fosse persuaso che il pensiero di nessuno dei suoi predecessori potesse rappresentare semplicemente l'intelligenza umana in tutta la sua pienezza e in tutta la sua fecondità, e che nessuno avrebbe potuto formulare un sistema che fosse l'espressione definitiva e assoluta del cristianesimo nei singoli dettagli; usando dunque anch'egli della libertà ch'era ad altri concessa, intendeva con una serena ricerca della verità illustrare e conoscere questi stessi dogmi, da tutti accettati, seguendo la propria via. Gli scotisti attraverso i secoli hanno moltiplicato



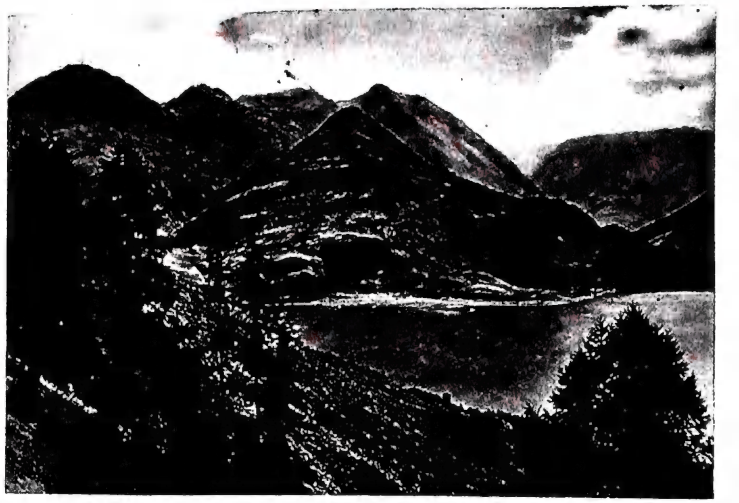
(*fot. Enc. Catt.*)

(*fot. Alinari*)

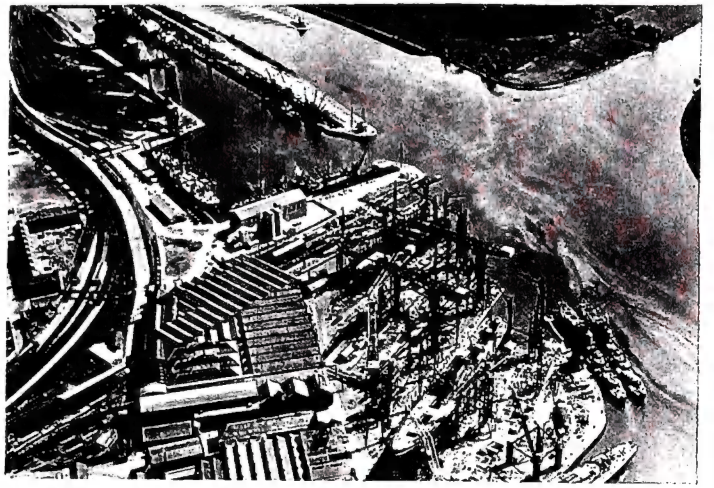
(*fot. Alinari*)

In alto a sinistra: CROCIFISSIONE con i labari recanti lo scorpione, su fondo bianco, e la sigla SPQR. Miniatura di Messale, attribuita a Niccolò da Bologna (ca. 1350) - Biblioteca Vaticana, cod. del Capitolo di S. Pietro 63 B, f. 189r. *In alto a destra:* LE ARTI LIBERALI, con al centro la Dialettica distinta dallo scorpione. Particolare dell'affresco di S. Botticelli, raffigurante Lorenzo Tornabuoni presentato da Minerva alle Arti Liberali (1486) - Parigi, Louvre. *In basso:* SALITA AL CALVARIO. Lo scorpione è riprodotto sul labaro bianco del centro e su una drappella rettangolare di stoffa bianca, appeso a una tromba. Il labaro purpureo dei romani reca la nota sigla disposta in questo modo: RQPS. Affresco di Giacomo Jaquerio di Torino (prima metà del sec. XV) - S. Antonio di Ranverso, sagrestia della chiesa abbaziale.

(*per cortesia del British Council*)



(*per cortesia del British Council*)



(*per cortesia del British Council*)

(*per cortesia del British Council*)

In alto a sinistra: VEDUTA DEL PORTO DI KINLOCH BERVIE, il più nordico della costa orientale della Scozia. *In alto a destra:* IL LAGO DUICH E KINTAIL. *In basso a sinistra:* IL PORTO DI GLASGOW. *In basso a destra:* IL SAGRATO della chiesa dei Frati Grigi, dove, nel 1638, fu sottoscritta da migliaia di persone la Grande Lega e l'Alleanza (Covenant) contro le innovazioni ecclesiastiche arbitrariamente imposte da Carlo I - Edimburgo.

opere e volumi in cui tentarono mettere in luce questi aspetti più o meno originali della loro dottrina, senza però riuscire sempre a dimostrare la giustezza delle loro posizioni. E non è da meravigliarsi, se si tien presente che tale è la condizione della natura umana, che, cioè, quello che a uno appare chiaro all'altro sembra oscuro. « Prorsus enim morum et geniorum ignarus sim – dichiarava uno scotista nel sec. XVII – si illa quae mihi arridenti, credam aliis semper placitura, immo non gravissime aliquando displicitura. Eo nempe occurrit humana caecitas ut quae uni sunt clara, alteri sunt plane obscura » (G. van Sichen, *Cursus integer philosophicus*, Anversa 1666, « ad lectorem »).

Però, fra tante questioni controverse, merita d'essere ricordata quella che nei secoli passati venne qualificata come « l'opinione scotista », e che oggi è dogma di fede: l'Immacolata Concezione. « Fra tutte le Religioni – scrisse Tommaso Strozzi, S. J., – che sui principi del sec. XIV militavano alla gloria della Concezione di Nostra Signora, si segnalò la Francescana, poiché sotto la bandiera alzata da Scoto imprese sopra ogni altra la difesa di questo mistero, per cui nei secoli seguenti ha tollerati tanti travagli, divolgati tanti volumi, si è esercitata in sì continue battaglie, ed ha riportate sì segnalate vittorie, che per questa sola impresa è divenuta più illustre nel mondo cristiano, che per tutti gli altri pregi i quali la rendono riguardevole... » (*Controversia della Concezione della Vergine Maria*, parte 1ª, cap. 30, Palermo 1700, pp. 566-67).

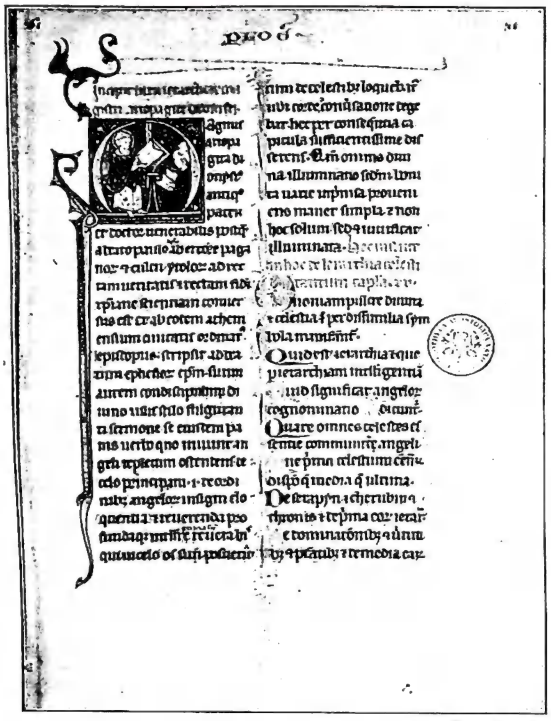
VI. VALUTAZIONE. – Duns Scoto, contemplando con il suo ingegno potente e sottile il mistero dell'ente e dei dogmi cristiani, scoprì aspetti sconosciuti o non considerati dai suoi predecessori. Con uno degli sforzi più arditi della ragione umana impegnata nella ricerca della verità, diede un impulso agli studi teologici che dal sec. XIV è continuato fino ai nostri giorni. Lo s. ha una storia di lunghi secoli, ricca di una letteratura che nei tempi passati gareggiava con quella tomista; e, insieme con il tomismo, nel sec. XVII, fu esposto in quasi tutte le Università d'Europa, non solo dai figli di s. Francesco, ma anche da teologi e filosofi di altri Ordini religiosi, così che il cistercense Caramuel poteva parlare degli scotisti « qui non sunt Franciscani » e affermare che la dottrina scotista era « communissima » (C. Lobkowitz, *Theologia moralis fundamentalis*, lib. II, nn. 568, 570, Lione 1657, pp. 149, 150).

« La critica – scrisse Mausbach – fatta al tomismo dagli scotisti ebbe valore per tutta la teologia, perché tenne così lontano il pericolo di un irrigidimento e di una fossilizzazione, la quale porta facilmente con sé il " iurare in verba magistri "; indicò d'altra parte i punti più deboli del sistema dottrinale tomistico, ponendo tuttavia con ciò in luce la forza e la grandezza dell'intera costruzione » (*Thomismus und Skotismus*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 2ª ed., XI, Friburgo in Br. 1899, col. 1709). Qualcosa di simile si potrebbe dire della critica fatta da parte dei tomisti allo s. Le controversie e la nobile emulazione delle scuole cattoliche sono opportune non soltanto per il progresso della scienza, ma anche perché non si scambi l'incerto per il probabile, l'opinione per la fede, il falso per la verità. « Sicut enim ex collisione lapidum exsilit ignis, sic ex confricatione ingeniorum per disputationes subtiles elicitur et emicat veritas » (Cornelio a Lapide, *Commentarium in Sapientiam*, capp. 6, 22; *Opera omnia*, IV, Napoli 1855, p. 710). Però, ad evitare inutili e vane controversie è necessario prima di tentar la difesa o la confutazione di una sentenza, capirla nel suo testo e contesto. E il metodo storico-critico di oggi ha dimostrato che sotto un tal punto di vista vi furono nei secoli passati delle deficienze. Oggi può dirsi che invece di opporre D. Scoto a s. Tommaso, bisogna porlo accanto a lui, ricordando che né l'uno né l'altro trovano posto fra quei presuntuosi, i quali, al dire del Dottore Comune, pensano: « totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur » (s. Tommaso, *Summa contra gentiles*, I, 5).

BIBL.: oltre le opere citate sotto la voce Duns Scoto (v.), dove sono menzionati anche i lavori dei pp. Smeets, Bettoni, Simonis, Minges, Bertoni che riferiscono la bibl. della scuola scotista, sono da ricordare ancora: D. De Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scot. au XVIIe siècle*, in *Etud. francisc.*, 24 (1910), pp. 5-21, 493-502; 25 (1911), pp. 36-47, 306-18, 627-47; 26 (1912), pp. 276-88; B. Vogt, *Der Ursprung und die Entwicklung der franz. Schule*, in *Franz. Studien*, 9 (1922), pp. 137-57; G. Cleary, *Father L. Wadding and S. Isidore's College Rome*, Roma 1925; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. D. Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Roma 1927; B. Janssen, *Beiträge zur geschichtl. Entwicklung der distinctio formalis*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 53 (1929), pp. 317-44, 517-44; D. Scaramuzzi, *La dottrina del B. G. D. Scoto nella predicaz. di s. Bernardino da Siena*, Firenze 1930; id., *Le idee scot. di un grande teol. domenic. del '500: Ambrogio Catarino*, estratto da *Studi francesc.*, serie 3ª, 4 (1932); 5 (1933); H. G. Storff, *De schola et doctrina francisc. B. J. D. Scoti*, Quaracchi 1932; V. Compte Lime, *Le mouvement scot. de 1900 à 1934 d'après les publicat. de la langue franç.*, in *Quatrième Congrès des Lecteurs Francisc. de langue franç.*, Lione 1934, Parigi 1934, pp. 147-89; K. Balić, *Skotistična škola u prošlosti i sadašnjosti (De Schola scotistica in praeteritis atque praesentibus temporibus)*, in *Collect. Francisc. Slavica*, I, Sebenico 1937, pp. 3-54; L. Kedzior, *Elenchus bibliogr. Scotisticae in Polonia ab anno 1500-1800*, *ibid.*, pp. 98-116; B. Janssen, *Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrh.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 61 (1937), pp. 595-601; D. Scaramuzzi, *Lo scotismo nell'Univer. e nei collegi di Roma*, Roma 1939; J. D. Scoti, *Opera omnia*, I, *De Ordinatione* I. D. *Scoti, disquis. historico-critica*, Città del Vaticano 1950; *Nuntia Scotist., Ratio criticae edit. Operum omnium I. D. Scoti*, III, Roma 1951; *Scholast. ratione historico-critica instauranda* (*Bibl. Pont. Athen. Anton.*, VII), ivi 1951; E. Gilson, *Jean D. Scot. Introduct. à ses positions fondamentales*, Parigi 1952. Carlo Balić

SCOTO ERIUGENA, GIOVANNI. - Filosofo e teologo, n. in Irlanda (in celtico *Eriu*, chiamata anche *Scotia Maior*; onde verosimilmente il duplice appellativo) nei primi decenni del sec. IX. È incerto se fosse chierico; ma se lo fu, come parrebbe dal genere della sua cultura, non coprì alcuna carica ecclesiastica. Niente si sa dei suoi studi in patria. Certo prima dell'847 era in Francia, accolto alla corte di Carlo il Calvo « a quo magna dignatione susceptus, familiarium pars habebatur, transigebatque cum eo tam seria quam ioca... » (PL 179, 1652). Non è improbabile che per qualche tempo egli fosse preposto dal Sovrano alla direzione della scuola palatina. Nell'851 intervenne nella controversia teologica contro Godescalco (v.) con il *De praedestinatione*. Ma l'uso di concetti filosofici e di un linguaggio inusitati nell'Occidente produsse turbamento e scompiglio fra le parti in conflitto che s'era proposto di conciliare e provocò varie condanne dell'opera. Non è provato ch'egli intervenisse nella contesa sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, fra Pascasio Radberto (v.) e Ratramno di Corbie (v.); poiché il *Liber Joannis Scoti*, dal quale più tardi Berengario pretendeva di avere attinto la dottrina simbolista, è l'opuscolo di Ratramno attribuito a S. E. per errore o ad arte.

Fra l'851 e l'862, per incarico del Re, tradusse gli scritti dello pseudo Dionigi Areopagita (v.), cui aveva già posto mano l'abate Ilduino (v.), alcuni anni addietro; la versione incompleta di questo, peraltro, era rimasta inedita, per la sua imperfezione. All'859 pare sia da porre il commento *In Martianum Capellam*, del quale sembra di poco posteriore il commento sul metro IX del lib. III del *De cons. philos.* All'862-64 si conviene nell'assegnare la versione degli *Ambigua* di Massimo il Confessore (v.); cui tenne dietro quella del *De imagine hominis* di s. Gregorio Nisseno (v.). Forse tradusse anche l'*Ancoratus* di Epifanio (v.). L'insolita luce speculativa che proiettavano questi scritti, nei quali il pensiero cristiano pareva essersi fuso con la filosofia neoplatonica impregnata di uno spirito così profondamente religioso, lo abbagliò; tanto più che egli, come i suoi contemporanei, considerava autentiche le opere attribuite all'Areopagita, discepolo di s. Paolo, e quindi partecipe dei segreti della Rivelazione apostolica. Sotto l'influsso di questa luce egli s'accinse a scrivere la sua maggiore opera, *De divisione naturae*, compiuta non oltre l'866, e poi a commentare alcuni degli scritti dello pseudo Aeropagita, forse fra l'865 e l'870, e il Vangelo di s. Giovanni.



(*Iot. Enc. Catt.*)

SCOTO ERIUGENA, GIOVANNI - Traduzione del *De Ierarchia* dello Pseudo Dionigi Areopagita. Nella prima iniziale un santo vescovo tiene lezione ad alcuni monaci - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 62, f. 1 (sec. XIV).

Quasi nulla si sa degli ultimi anni della sua vita, né quando morì. Un accenno a lui come già deceduto s'è creduto di trovare in una lettera di Anastasio bibliotecario, romano, a Carlo il Calvo, dell'875 : « cum esset humilis spiritu, non praesumpsit... » (PL 129, 740). Ma se visse ancora alcuni anni dopo questa data, come taluno ritiene, la sua fu vita di raccoglimento e di silenzio, essendo venuta a mancargli la protezione del Re, morto nell'autunno dell'877.

Il *De divisione naturae* è una grande opera di filosofia cristiana, ossia di teologia speculativa, concepita nello spirito del neoplatonismo di s. Agostino, dello pseudo Dionigi, di s. Gregorio Nisseno e di s. Gregorio Nazianzeno. La filosofia greca, elaborata prima e nell'ignoranza del cristianesimo, doveva apparire insufficiente a giustificare la nuova realtà storica creata dal diffondersi del messaggio evangelico. La fede nella Rivelazione di Cristo e il nascere di una nuova società con una nuova intuizione della vita e del mondo : ecco la nuova realtà storica che il pensatore cristiano ha il dovere di giustificare a se stesso. Punto di partenza e oggetto della sua riflessione filosofica è l'esperienza di questa nuova realtà, cioè la sua fede nella Rivelazione e il sentirsi membro del corpo di Cristo. Quindi è che per S. E., come già per Agostino e come più tardi per Anselmo, dalla fede scaturisce il bisogno d'intendere : « fides quaerens intellectum », secondo la celebre espressione anselmiana in testa al *Proslogion*, integrata dal detto ricavato da *Is.* 7, 9 (secondo l'antica versione anteriore alla Volgata) : « Et nisi credidero, non intelligam ». La distinzione tra filosofia e Rivelazione, e la loro opposizione, oppure la subordinazione della prima alla seconda, non hanno chiara formulazione prima del sec. XIII, quando per filosofia si cominciò a intendere il sistema aristotelico della natura. S'è parlato di « razionalismo » a proposito della speculazione eriugeniana; ma non è possibile trasferire questo concetto tutto moderno nell'interpretazione di un pensiero ch'è sì speculazione razionale e ardimento dialettico, ma che muove dalla Rivelazione come da principio inconcusso di verità.

Punto di partenza della speculazione eriugeniana è la « simplicitas fidei » nell'accettazione della parola rivelata; da questa muove l'« intellectus », cioè la riflessione e lo sforzo d'intendere : « Petrus siquidem fidei symbolum, Joannes significat intellectum. Ac per hoc, quoniam scriptum est : " Nisi crediderit, non intelligetis ", necessario praecedit fides in monumentum sanctae scripturae, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem praeparatur aditus » (*Hom. in Ioh.*: PL 122, 284-85). Movendo dalla certezza inconcussa della Scrittura la ragione rivendica la propria libertà di fronte alle interpretazioni umane della parola di Dio, e il diritto di critica su di esse (*De divis. nat.*, I, 69), usando procedimenti dialettici più acconci a svelare lo spirito nascosto dalla lettera. Di questi procedimenti due sono i principali : quello che consiste nel dividere e distinguere, procedendo dall'uno al molteplice, e quello che, partendo dalla molteplicità degli esseri particolari, tende a ricostituirne la superiore unità, verso la quale tutte le cose cospirano. Si ha così un processo di discesa dall'Uno al molteplice, e un processo inverso di ascesa del molteplice all'Uno, come nel neoplatonismo (v.); con la differenza che in questo il processo di discesa delle cose molteplici dall'Uno sembra consistere nel dividere logicamente il genere supremo in generi subalterni e in specie fino alla specie specialissima e al singolo, di guisa che tutte le cose vengono a far parte d'un tutto determinato nelle sue parti, mentre per S. E. si tratta di stabilire il nesso causale che lega il molteplice all'Uno. Divisa la natura nei suoi molteplici gradi, questi son saldati tra loro da un processo dinamico che S. E. esprime con il verbo biblico di « creare », preso nel significato più ampio che non esclude, peraltro, quello particolare usato comunemente fra i teologi.

Al sommo e al centro dell'ordine universale sta la « natura quae creat et non creatur », cioè Dio in quanto è « causa eorum quae sunt et quae non sunt » (*ibid.*, I, 1) e in quanto nella sua assoluta e infinita unità è inconoscibile, perché non è un « quid » né un essere tra gli altri esseri dei quali si predicano i concetti delle categorie umane : « Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid » (*ibid.*, II, 28). Ma in questa trascendente caligine brilla la luce eterna del Verbo, e nel Verbo la « natura quae et creatur et creat », cioè le « primordiales causae » e i « primordialia exempla » di tutte le cose. Il verbo « creare » evidentemente non è preso qui nel significato di « trarre dal nulla », ma nel significato più ampio di « fare, dar principio » e simili. Questi eterni esemplari e cause primordiali di tutte le cose sono in sostanza le idee platoniche, che Plotino aveva riunite nel Nous e s. Agostino nella mente divina, ossia nella sostanza del Verbo, come fa anche S. E. (*ibid.*, III, 1, 9). E come Platone aveva detto che il vero essere delle cose è nell'idea eterna e immutabile, e non nella proiezione di essa nella χώρα, cioè nello spazio e nel tempo, così per S. E. la vera realtà delle cose è quella eterna delle « rationes primordiales ». Molteplici in quanto distinte l'una dall'altra, come concetti della nostra mente, esse non si distinguono nel Verbo eterno, sì che una e divina è l'essenza di tutte le cose nei loro eterni prototipi : « Ipse namque omnium essentia est qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita » (*ibid.*, I, 3 : IV, 8; V, 3). Con il « creare » le ragioni primordiali, Dio « crea » se stesso, in quanto dall'abisso della sua unità si manifesta nella molteplicità delle idee che sono le cause delle cose contingenti : « Ipsius namque creatio hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio » (*ibid.*, I, 13); « Creatur enim a seipsa in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est in suis theophaniis incipit apparere » (*ibid.*, III, 23).

Alla natura creata e creante segue la « natura quae creatur et non creat », ossia l'insieme delle cose contingenti che sono nello spazio e nel tempo. Si tratta di una nuova teofania, assai diversa dalla prima, e anche il verbo « creare » assume in questa seconda « processione » un significato ben diverso da quello che aveva nella prece-

dente: « aliter... consideratur creatura in rationibus suis aeternis in Deo, secundum quas condita est, et aliter in se ipsa sub Deo inquantum creatura est » (*ibid.*, III, 24; cf. III, 8). Realtà vera e sostanziale è quella che le cose hanno in Dio; fuori dell'essenza divina, « sub Deo », esse sono ombre effimere e immagini di quella: « Omnia siquidem quae locis temporibusque variantur, ... non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt » (*ibid.*, III, 3). Alla natura creata e non creante appartengono tutti gli esseri visibili e invisibili, « sub Deo », e innanzi tutto l'angelo e l'uomo dotato di corpo spirituale. La natura materiale inferiore è frutto del peccato originale (*ibid.*, IV, 20).

Con la creazione dell'uomo e della natura inferiore, il processo di discesa del molteplice dall'Uno è compiuto. E questo processo appunto è quello indicato dal titolo dell'opera *De divisione naturae* e che corrisponde al momento dialettico della διαιρετική. Al quale processo e momento corrisponde quello dell'ascesa o ritorno o ἀναλυτική, che il titolo dell'opera sottintende ed implica (*ibid.*, II, 1-6). Questo processo, per cui tutte le cose tendono a ritornare all'Uno, è significato dall'E. con l'espressione di « natura quae nec creat nec creatur ». Al termine di questa «reditio» o « reversio » è la «deificatio» (θέωσις) che corrisponde alla ἕνωσις dei neoplatonici. Principio della « deificatio » è l'incarnazione del Verbo, nell'unità sostanziale, come S. E. ama esprimersi sull'esempio dei Greci, della duplice natura umana e divina (*ibid.*, II, 32; IV, 3; V, 26-27). L'incarnazione costituisce una nuova teofania, di cui traggono profitto gli angeli non meno degli uomini (*ibid.*, V, 25). Dall'unione di tutti i salvati (uomini e angeli) risulta la Chiesa, corpo mistico del Cristo (*ibid.*, IV, 1; V, 24, 38), che avrà il suo compimento nella gloria celeste. Compiuto il ritorno in Dio, il mondo materiale, frutto del peccato, sparirà e tutte le cose sensibili saranno spiritualizzate nella loro unione con le cause primordiali (*ibid.*, V, 37). Dopo la risurrezione e la fine del mondo, tutte le cose saranno riassorbite in Dio, senza niente perdere dell'integrità della loro natura (*ibid.*, I, 10), e godranno dell'ultima teofania che è appunto la deificazione (*ibid.*, V, 23).

Come è facile avvertire, in tutta questa dottrina essenzialmente teologica gli ardimenti speculativi traggono impulso dalla gnosi alessandrina, dal platonismo o neoplatonismo cristiano dei tre Cappadoci e soprattutto dagli scritti dello pseudo Dionigi e di Massimo il Confessore. In sostanza (e tale è anche l'opinione del Gilson) le affermazioni di S. E., prese per il loro verso e chiarite nel contesto, sembra possano accordarsi con il pensiero teologico. Se alcune affermazioni ed espressioni urtarono i contemporanei, ciò è dovuto in massima parte all'aver egli introdotto nel linguaggio teologico dell'Occidente termini, modi di esprimersi e concetti ai quali i teologi e gl'interpreti latini della Bibbia non erano avvezzi e che questi furono indotti a considerare come pericolose novità. E novità pericolose furono infatti per coloro che non compresero il pensiero di S. E. e lo travolsero a significati dai quali era alieno. Il che si verificò non soltanto da parte di Amalrico di Bena (v.) – e ciò può spiegare le condanne da parte del Concilio di Parigi nel 1210 e di Onorio III il 25 genn. 1225 –, ma più ancora ad opera di taluni storici moderni della filosofia del periodo postkantiano (M. Saint-Réné Taillandier).

Con S. E. il velo della barbarie dei due secoli precedenti è squarciato da una viva luce speculativa che si rifrange in seducenti iridescenze. Tra i modesti pensatori del suo tempo, egli si erge come un'ardua vetta solitaria. L'ardore speculativo, anziché spegnere, alimenta la fede da cui prende le mosse e si conchiude con un acceso desiderio di indiamento che è la suprema aspirazione del mistico.

Meglio di ogni altro scrittore del sec. IX, questo irlandese venuto a stabilirsi in Gallia rappresenta il rifiorire della cultura antica nell'Occidente, nel periodo della cosiddetta rinascita carolingia. In lui si trova perfino il primo accenno al risvegliarsi di antiche dottrine astronomiche, apprese dalla lettura del *Timeo* commentato da Calcidio e da quella di Macrobio. Ma S. E. va più in là delle sue fonti, attribuendo un moto circolare intorno al sole, non soltanto a Venere e a Mercurio, come voleva Eraclide Pontico, ma altresì a Marte e a Giove, sì da precorrere Tycho Brahe.

BIBL.: *Opera*, PL 122 (cf. A. Schmitt, *Zwei noch unbenützte Handschr. des J.S.E.*, Bamberga 1900; E. K. Rand, *Supp. autograph of J. the S.*, in *Univ. of California public. in classical philology*, 1920, pp. 135-40); E. Dümmler ha edito la prefaz. al *De praedest.*, in MGH, *Ep.*, V (1899), pp. 630-31; la prefaz. alla *Versio Dionysii*, *ibid.*, VI (1902), pp. 158-61 e alla *Versio Maximi*, *ibid.*, pp. 161-62. Per il commento a Marciano Capella, v. B. Hauréau, in *Notices et extr. des mss. de la Bibl. Impér.*, XX, II, Parigi 1862, pp. 1-39, completato da E. K. Rand, *Johannes Scotus*, in *Quellen u. Unters. z. latein. Philolol. des Mittelalt.*, I, II, Monaco 1906, pp. 81-84 (cf. M. Manitius, *Zu Dunchads u. J. S. Martiankom.*, in *Didaskaleion*, I [1912], pp. 138-72). Per le glosse agli *Opuscola sacra* di Boezio, cf. E. K. Rand, *J. S., cit., ibid.*, pp. 28-80. In generale, intorno agli scritti di S. E., alla loro datazione, ai manoscritti ed edd., v. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovanio-Parigi 1933, pp. 68-232; cui vanno aggiunti H.-F. Dondaine, *Un inédit de S. E.*, in *Rev. d. sc. philos. et théol.*, 34 (1950), pp. 3-8; id., *Les « Expositiones super hierch. caelestem » de J.S.E.*, in *Archives d'hist. doctrin. et littér. du moyen âge*, 18 (1951), pp. 245-302; H. Silvestre, *Le comm. inéd. de J.S.E. au mètre IX du livre III du « De consol. philos. » de Boèce*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 47 (1952), pp. 44-122. Fra la copiosa letteratura sul pensiero di S. E.: M. Saint-René Taillandier, *S. E. et la philos. scolastique*, Strasburgo 1843; F. Vernet, *Erigène*, in DThC, V, 1, 401-34; W. Seul, *Die Gotteserkenntnis bei J.S.E. unter Berücksicht. ihrer neuplat. u. augustin. Elemente*, Bonn 1932; M. Cappuyns, *op. cit.*, con ampia bibl.; E. Gilson, *La philos. au moyen âge*, 3ª ed., Parigi 1947, pp. 201-22; M. Dal Pra, *S. E.*, 2ª ed., Milano 1951; R. Weis, *Lo studio del greco all'abbazia di S. Dionigi durante il Medioevo*, in *Riv. di Storia della Chiesa in Italia*, 6 (1952), p. 430 (con bibl. recente). Bruno Nardi

SCOTTI GALLARATI, FILIPPO. - Cardinale, n. a Milano il 25 febbr. 1747, m. a Gualtieri presso Orvieto il 7 ott. 1819.

Ammesso da Pio VI in prelatura, fu protonotario apostolico, ponente di Consulta e inquisitore a Malta (1785). Nel 1792 venne eletto arcivescovo titolare di Side e nunzio apostolico a Firenze e tre anni più tardi a Venezia ove si trovava quando vi si tenne il Conclave da cui uscì eletto Pio VII (1800). Il nuovo Pontefice lo nominò subito suo maestro di camera; il 23 febbr. 1801 cardinale, nel 1802 visitatore apostolico dell'ospedale di S. Maria della Consolazione in Roma dove molto si adoperò affinché fosse migliorata l'assistenza agli infermi. Fu tra i cardinali che si rifiutarono di assistere al matrimonio di Napoleone con Maria Luisa e fu esiliato successivamente a Sédan, Charleville, Tolone. Dopo il ritorno in Roma di Pio VII, divenne arciprete della Basilica Liberiana (1814) e prefetto dell'economia della Congregazione di Propaganda Fide (1817).

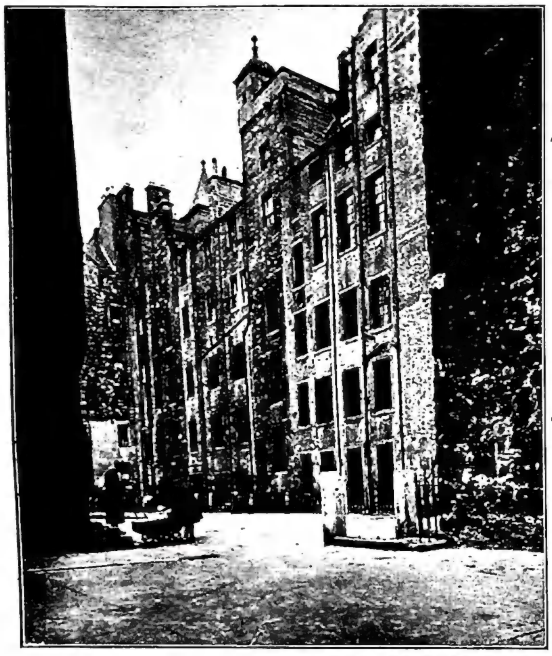
BIBL.: Moroni, LXII, p. 236; U. Beseghi, *I cardinali neri*, Firenze 1944, p. 118; M. de Camillis, in *L'osserv. rom.*, del 12 luglio 1947. Mario de Camillis

SCOTTON, FRATELLI. - Tutti e tre sacerdoti, polemisti, che dalla residenza di Breganze condussero per oltre un trentennio polemiche clamorose in difesa dei diritti della S. Sede contro gli errori del tempo.

JACOPO, n. a Bassano il 3 sett. 1834 e m. a Venezia il 17 genn. 1909. Ordinato sacerdote nel 1857, predicatore celebre, lasciò il pulpito, quando con gli altri fratelli passò al giornalismo (1890).

ANDREA, n. a Bassano il 2 marzo 1838 e m. a Breganze il 27 nov. 1915. Sacerdote nel 1860, nel 1863 prese a insegnare religione nel ginnasio di Vicenza. In seguito si diede anch'egli alla predicazione. Nel 1881 fu eletto arciprete di Breganze (Vicenza). Ha una quarantina di pubblicazioni, fra le quali 4 libri di Apologetica.

GOTTARDO, n. a Bassano il 23 giugno 1845 e m. a Padova il 9 marzo 1916. Ordinato sacerdote nel 1869, fu anch'egli oratore applaudito. Fra le sue pubblicazioni, notevole una *Vita di Gesù Cristo*.



(per cortesia del British Council)

SCOZIA - La « corte di S. Giacomo », una delle tante che si aprivano sulla High Street, arteria principale della città Vecchia. Edimburgo.

Nel 1890 i tre fratelli presero a redigere il settimanale *La Riscossa per la Chiesa e per la patria*, che iniziò le sue pubblicazioni il 17 ag. 1890 e cessò l'8 genn. 1916. Il pensiero dei fratelli S. è raccolto ed esposto nell'operetta: *Il sincero cristiano e i suoi doveri verso Gesù Cristo, la Chiesa e lo Stato, operetta dei fratelli sacerdoti Jacopo, Andrea, Gottardo S.* (3ª ed., Breganze 1900). Negli ultimi anni, in particolare, essi si fecero paladini di un integralismo che opponevano al preteso episcopalismo di alcuni loro avversari; combatterono acremente ciò che essi presentavano come modernismo, ma che non era spesso altro che un sano progresso di studi e di metodo di ricerca.

BIBL.: A. Cavallanti, *Un grande scomparso (mons. Andrea S.)*, in *Unità cattolica di Firenze*, 30 nov. 1915; id., *Un veterano scomparso (mons. Gottardo S.)*, *ibid.*, 12 marzo 1916.

Michele Lecce

SCOZIA. - I. GEOGRAFIA. – È la parte settentrionale della Gran Bretagna, ma conserva una sua spiccata individualità, avendo costituito a lungo uno Stato distinto da quello inglese e godendo tuttora di un « governo locale » nel Regno Unito.

La S. risulta da due masse montuose, separate da una breve fascia pianeggiante. La massa settentrionale è a sua volta distinta da un primo allineamento di alture (*Highlands*), che si continua nelle Isole Orcadi e fronteggia, oltre il Canale di Minch, le Isole Ebridi: paesaggio sterile di lande, alternantisi, con laghi e torbiere, elevato in media sui 900 m. (Ben Attow, 1291 m.), ed è separato da un più ampio complesso di rilievi dell'angusto Canale di Caledonia. Anche questa seconda massa (Monti Grampiani; Monte Ben Nevis, 1343 m.) costituisce in sostanza una regione aspra ed inospite; tuttavia si apre a S. la fascia piana (*Central Lowlands*), meno umida e assai più fertile, che il mare penetra profondamente (Clyde, Firth of Forth), nella quale si raccolgono oltre i 2/3 della popolazione scozzese. La massa meridionale (*Southern Uplands*), meno elevata (500 m.) e larga, fa posto a valli più ampie e profonde, ed è chiusa verso S. dai Monti Cheviot, che segnano il confine tradizionale con l'Inghilterra.

Su una superficie di 77.170 kmq., la S. conta 5.200.000 ab. (67 a kmq; ma con oscillazioni locali da 3 nell'estremo N. a 450-550 nei distretti industriali), la cui forte individualità nulla ha perduto dall'unione coi vicini Inglesi.

Di contro alla modesta importanza dell'agricoltura (cereali, patate, e foraggio) ed a quella più notevole dell'allevamento (bovini), fa spicco, in S., lo sviluppo industriale e commerciale, che si localizza anch'esso, sostanzialmente, nelle basse terre centrali, favorite dall'abbondanza delle materie (carbone e ferro), dalla vicinanza del mare e dalla portuosità delle coste. Ciò spiega anche la forte concentrazione urbana (70%) del popolamento ed il fatto che i massimi centri abitati sono tutti porti marittimi, eccezione fatta per la capitale, Edimburgo (490 mila anime), che dal mare, del resto, è poco lontana. Glasgow (1 milione d'anime), la terza città del Regno Unito per la popolazione, è la metropoli dell'economia scozzese, come Edimburgo è quella della cultura. Aberdeen (190 mila ab.) e Dundee (180) si trovano sulla più favorita e più popolata facciata orientale dei Grampiani.

BIBL.: J. D. Mackie - T. M. Finlay, *The complete Scotland*, Londra 1933; A. M. Mackenzie, *History of Scotland*, Londra 1938-41; H. W. Merkie, *Scotland*, Londra 1947; W. H. Meilke, *Scotland: a description of Scotland and Scottish life*, Edimburgo 1947; J. H. Schultze, *Grossbritannien und Irland*, Stoccarda 1950.

Giuseppe Caraci

II. STORIA. – L'occupazione della S. più volte tentata dai Romani fu sempre temporanea e di carattere militare, sicché la civiltà romana rimase per secoli estranea ai costumi e alle tradizioni delle tribù indigene. Nel sec. VII la S. era divisa in cinque regni: Pitti di Caledonia, Scotti di Dalriada, Britanni di Strathclyde, Pitti di Galloway; il Lothian formava parte del Regno inglese di Northumbria.

Il monaco irlandese s. Colomba evangelizzò prima il Regno di Dalriada, fondando un monastero nell'isola di Iona (563), poi convertì i Pitti di Caledonia, dove istituì altri cenobi di tipo celtico, mentre anche lo Strathclyde veniva a poco a poco evangelizzato. Nei primi tempi la Chiesa di Iona rimase attaccata agli usi irlandesi, ma dopo il Sinodo di Whitby (664) la maggior parte dei Celti cristiani accettò le usanze romane e si organizzò in una regolare gerarchia (v. IRLANDA, III). Verso la metà del sec. IX, Kenneth MacAlpine, divenuto re dei Pitti e Scotti, trasferì le reliquie di s. Colomba e il centro religioso scozzese da Iona a Dunkeld, nel cuore del suo Regno. Sotto Alessandro I, il normanno Turgot fu vescovo di St. Andrews, e i monaci irlandesi vennero sostituiti da canonici agostiniani inglesi, mentre l'arcivescovo di York rivendicava la giurisdizione metropolitana sulla S. La penetrazione degli Ordini religiosi inglesi crebbe sotto David I. Nel 1188 Clemente III ordinò che i nove vescovati di S. dipendessero direttamente dalla S. Sede. Onorio III nel 1225 concesse ai vescovi di convocare sinodi e che questi fossero presieduti da uno di loro. Nel 1472 Sisto IV costituì St. Andrews in arcivescovato con dodici suffraganei; nel 1492 fu creato l'arcivescovato di Glasgow con quattro suffraganei.

Durante le incursioni norvegesi i re d'Inghilterra per via di accordi o con la forza imposero alla S. il loro dominio; ma l'invasione nordica ebbe per effetto la dissoluzione del Regno di Northumbria e l'incorporazione de Lothian nella S. Nel sec. XI tutta la S., ad eccezione delle terre ancora occupate dai Norvegesi, fu riunita in un solo regno da Duncan. Questi fu ucciso da Macbeth, alla sua volta ucciso dal figlio di Duncan, Malcolm III, che ricuperò il trono con l'aiuto inglese. Malcolm cercò di opporsi a Guglielmo il Conquistatore, il quale lo costrinse con le armi a riconoscere la sua alta sovranità. In questo periodo molti inglesi esiliati si rifugiarono in S., mentre la moglie di Malcolm, s. Margherita (che fu canonizzata nel 1250) diffondeva in S. la cultura inglese, rafforzava il sistema ecclesiastico romano contro la tradizione celtica, incoraggiava le arti e le scienze ed esercitava una efficace

azione moralizzatrice sui costumi della Chiesa scozzese. Sotto David I (1124-53) la S. subì una pacifica penetrazione normanna e divenne un Regno a tipo feudale, regno che David consolidò ed estese, ottenendo anche l'investitura del Northumberland e del Cumberland. Nel 1286, morto Alessandro III e subito dopo l'unica discendente, la nipote Margherita, che avrebbe dovuto sposare il principe di Galles, il futuro Edoardo II, ebbe inizio una lunga lotta fra due pretendenti: Giovanni Balliol e Roberto Bruce. Una corte di giustizia designata da Edoardo I d'Inghilterra riconobbe Balliol. Seguirono nuove rivolte e interventi inglesi, finché, morto Edoardo I, Roberto Bruce batté l'esercito di Edoardo II, liberando la S. Alleatosi con la Francia, fu riconosciuto dal Papa, e nel 1328 il trattato di Northampton consacrò l'indipendenza del Regno. Ma nuove lotte scoppiarono alla morte di Roberto, tra suo figlio David II e il figlio di Giovanni Balliol, Edoardo. Nel 1371, alla morte di David II, il trono passò a Roberto II, nipote del primo Roberto e figlio di Gualtiero, siniscalco di S. Ebbe inizio così la nuova dinastia degli Stuart. Per molti anni la S. fu agitata dalle lotte civili fra la Corona e i nobili che si appoggiavano all'Inghilterra e ai turbolenti *Highlanders*. Nel sec. XV la cultura scozzese segnò notevoli progressi: incominciarono però le controversie religiose suscitate dalla penetrazione delle dottrine dei Lollardi. Giacomo IV (1488-1513) cercò di domare la nobiltà, ma fu disfatto e ucciso dagli Inglesi. Il suo successore Giacomo V volle rendere più stretti i rapporti con la Francia sposando Maria di Guisa. Alla sua morte (1542) la corona passò alla figlia Maria ancora fanciulla, mentre il Regno era retto dall'arcivescovo David Beaton (nipote di Giacomo Beaton e suo successore nell'arcivescovato di Glasgow) che Paolo III creò cardinale. Il Beaton fece ogni sforzo per arrestare il movimento protestante e si oppose alle proposte nozze di Maria con il figlio di Enrico VIII. Maria fu mandata in Francia dove sposò Francesco II. Il card. Beaton fu ucciso nel 1546 e gli uccisori, rifugiatisi nella fortezza di St. Andrews, furono costretti alla resa da una flotta francese; uno di costoro, Giovanni Knox, fuggì a Ginevra dove abbracciò il calvinismo. Quando salì al trono inglese Elisabetta, mentre i cattolici consideravano Maria, bisnipote di Enrico VII, come regina legittima, i protestanti scozzesi unirono i loro interessi con quelli inglesi; mentre l'appoggio armato che la Francia dava alla reggente Maria di Guisa permise a Knox di identificare il calvinismo con la difesa dell'indipendenza nazionale. Morta nel 1560 Maria di Guisa, le milizie francesi, minacciate da un intervento inglese, si arresero; una reggenza di nobili tenne il governo in attesa del ritorno di Maria, intanto Knox organizzava su basi democratiche la Chiesa riformata. Da questo momento l'Assemblea generale elettiva, che stava al sommo della gerarchia calvinista, dominò tutta la vita politica del paese. La riforma si era così fortemente consolidata in S. che Maria, rientratavi nel 1561, non riuscì a reprimerla. I seguaci di Maria furono sconfitti, ed essa si rifugiò in Inghilterra, dove più tardi (1587) Elisabetta la fece giustiziare. Fallito un tentativo di riscossa cattolica nel 1579, Giacomo VI, figlio di Maria, che era avverso al presbiterianismo scozzese, divenuto Giacomo I d'Inghilterra, impose in S. la confessione anglicana. Ma quando suo figlio Carlo I volle sostituire i vescovi ai nobili, questi nel 1638 strinsero un patto nazionale (*Covenant*) a difesa del presbiterianismo. La rivolta scozzese dette inizio alla rivoluzione inglese. Dopo la disfatta e l'esecuzione di Carlo I, invano aiutato dal conte di Montrose e dagli *Highlanders* cattolici, il Cromwell represse con le armi un risveglio del regalismo scozzese non presbiteriano. La restaurazione degli Stuart con Carlo II riaccese le lotte religiose. Il nuovo Re usò verso i presbiteriani una certa tolleranza, ma dichiarò soppresso il *Covenant* e restituì in carica i vescovi. Le ribellioni che seguirono furono domate ferocemente fino al 1688. Dopo la fuga di Giacomo II i funzionari cattolici ed episcopali lasciarono la S. e gli Scozzesi ripristinarono il calvinismo e offrirono la corona a Guglielmo d'Orange e a sua moglie. Gli *Highlanders* ribelli furono sterminati. La restaurazione del presbiterianismo non restituì però alla Assemblea generale il predominio che aveva prima esercitato sugli affari di governo. Infine le necessità economiche della S. e il fatto che l'Inghilterra era impegnata nella guerra con la Francia indussero i due Stati a trattare della loro unione, che fu conclusa dopo lunghi negoziati nel 1707. L'accordo non eliminò i malcontenti. Seguirono ancora rivolte giacobite e vani tentativi di restaurazione, che terminarono con la disfatta del pretendente Carlo Edoardo a Culloden Moor (1746). Il Patto di unione del 1707 non prevedeva mutamenti nella Chiesa presbiteriana, ma quando si autorizzarono i dissidenti ad usare la liturgia anglicana e si abolì l'elezione popolare dei ministri, si verificò una prima secessione (1733). Un secolo dopo ca. (1843), essendosi annullato il diritto dei padri di famiglia di rifiutare un ministro, si ebbe uno scisma, e metà del clero costituì la nuova Chiesa libera di S. Alla fine dell'Ottocento però le due Chiese presbiteriane si fusero nuovamente. Rimase tuttavia distinta la Chiesa episcopale con sette diocesi. La Chiesa cattolica aveva con la « riforma » perduto beni ed organizzazione; da quel momento la S. tornò ad essere terra di missione e passò quindi alle dipendenze di Propaganda Fide. Leone XII ne riorganizzò la circoscrizione ecclesiastica nel 1827 dividendola in tre zone: settentrionale, orientale e occidentale. Nel 1878 Leone XIII, con la bolla *Ex supremo Apostolatus apice*, ricostituì la gerarchia cattolica scozzese, ripristinando l'arcivescovato di St. Andrews ed Edimburgo con quattro suffraganei, e l'arcivescovato di Glasgow alle dipendenze dirette della S. Sede. - Vedi tav. VI.

Bibl.: J. Mackinnon, *The union of England and S.*, Londra 1890; J. Dowden, *The celtic Church in Scotland*, ivi 1894; A. Lang, *History of S.*, Edimburgo 1900; J. H. Burton, *History of S.*, ivi 1905; J. Dowden, *The medieval Church in S.*, Glasgow 1910; P. Hume Brown, *History of S.*, Cambridge 1911; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Parigi 1911, passim; R. K. Hannay, *Scottish history and the national records*, Edimburgo 1919; C. S. Terry, *History of S.*, Cambridge 1920; R. S. Rait, *The parliaments of S.*, Glasgow 1924; A. M. Mackenzie, *Robert Bruce*, Londra 1934; id., *The Kingdom of Scotland*, Edimburgo 1940; id., *Scotland in modern times*, ivi 1941; R. Masson, *Short history of Scotland the nation*, Londra 1942; Ch. M. Garnier, *Histoire d'Ecosse*, Parigi 1945.
Roberto Palmarocchi

SCOZZESE, SCUOLA. - Detta anche del « senso comune », di cui è caposcuola T. Reid (v.) e, dopo di lui, il suo migliore discepolo D. Stewart (v.). L'influenza della s. s. costituisce non solo un capitolo della filosofia inglese tra l'ultimo ventennio del sec. XVIII e i primi decenni del sec. XIX, ma anche, nella stessa epoca, della filosofia francese e italiana. È l'affermazione del cosiddetto « psicologismo » (v.) in filosofia, di cui l'oggetto è la « coscienza » e il cui metodo è dunque quello psicologico.

Le opere del Reid e dello Stewart, tradotte in francese e qualcuna in italiano, ebbero una vasta diffusione e s'inserirono efficacemente nella critica dell'empirismo (v.), del razionalismo (v.) in rapporto alla « nuova filosofia » di Kant (v.). Ma, mentre in Francia e nella stessa Inghilterra si cercò di mettere insieme e di conciliare Reid e Kant, in Italia ci si servì della filosofia scozzese per criticare Kant stesso e per additare in Reid il vero critico dello scetticismo di Hume (v.). Rimandando per la dottrina della s. s. alle voci dei suoi maggiori rappresentanti (Reid, Stewart), se ne indicano qui i più salienti sviluppi storici.

I. Inghilterra. – La filosofia reidiana, oltre che dallo Stewart, fu continuata con originalità da W. Hamilton (v.), a cui si deve l'edizione principe delle opere del Reid (1846-63), più volte ristampata e contenente alcuni studi dello stesso Hamilton; essi rappresentano una fase del suo pensiero, che, influenzato da Kant, spinse la filosofia del senso comune (v.) all'agnosticismo (v.) non solo metafisico, ma anche gnoseologico; un passo più in là, verso lo scetticismo, è compiuto dal Mansel (v.), scolaro dello Hamilton. Così, la s. s. esaurisce il suo ciclo: dapprima con il Reid crede di vincere le conseguenze scettiche dell'empirismo con la « credenza » immediata (o la « suggestione » soggettiva e istintiva) nell'esistenza

di una realtà interna ed esterna e, successivamente, con i suoi non immediati continuatori, utilizza lo stesso principio per consolidare la costituzionale insufficienza della conoscenza umana a risolvere il problema dell'assoluto o dell'incondizionato.

II. FRANCIA. – Le opere del Reid (e anche quelle dello (Stewart) furono tradotte in francese da M. T. Jouffroy *Oeuvres complètes de T. Reid*, 4 voll., Parigi 1836) con una « Introduzione » critica dello stesso Jouffroy e una « vita » di Reid dello Stewart. Tale traduzione accrebbe la diffusione e l'influenza della filosofia della s. s. in Francia e in Italia. Soprattutto la psicologia venne studiata, seguìta e assunta come critica di quella del Condillac (v.) e dei suoi seguaci, oltre che del materialismo del Cabanis (v.). I concetti di « sforzo », di « attività » della coscienza e di « appercezione immediata », tipici della psicologia del Maine de Biran (v.), sono influenzati dalle dottrine della s. s. Fu Royer-Collard a introdurre ufficialmente alla Sorbona la filosofia del senso comune e a svolgerla nel senso psicologico (la gnoseologia e anche la metafisica sono identificate con la psicologia o ad essa ridotte). « I nostri piaceri e le nostre pene, le nostre speranze e i timori, tutte le nostre sensazioni, i nostri atti, i nostri pensieri scorrono davanti alla coscienza, come le acque di un fiume sotto l'occhio di uno spettatore immobile sulla riva » (Royer-Collard, *Leçons*, in *Oeuvres de T. Reid*, *cit.*, IV, p. 433). Lo spirito è una realtà da osservare e l'osservatore (il filosofo) deve essere spettatore indifferente per non turbare l'analisi con i suoi interventi. L'unità spirituale è solo un presupposto dell'analisi, che si limita a « descrivere » i fatti psichici. Anche l'eclettismo del Cousin (v.) fu influenzato dalla s. s., le cui dottrine vi si trovano combinate con quelle di Kant e dell'idealismo tedesco. Pure il Cousin eleva la psicologia a metodo e a sistema e considera l'introspezione come la chiave per risolvere tutti i problemi filosofici. Tra gli altri pensatori francesi influenzati dalla s. s. vanno ricordati il Degérando (notissimo in Italia soprattutto attraverso il Galluppi [v.]), il Damiron, il Laromiguière ecc.

III. ITALIA. – Notevolissima è l'influenza degli Scozzesi soprattutto sui pensatori del Regno di Napoli, ma non è trascurabile l'interesse da essi suscitato in Rosmini (v.), Gioberti (v.), ecc. Dei reidiani di Napoli sono da ricordare il marchese Luigi Dragonetti, il cui carteggio (*Spigolature nel carteggio letterario e politico del march. L. D.*, Firenze 1886) è per la storia della s. s. in Italia documento fondamentale, e Antonio Papadopoli, corrispondente del Dragonetti, come Giacinto De Pamphilis, autore di una *Genografia dello Scibile considerato nella sua unità di utile e di fine* ecc. (Napoli 1829; 2ª ed. ivi 1867), lodata dal Tommaseo (*Antologia*, febbr. 1931), anche lui ammiratore del Reid, e naturalmente del Dragonetti. Tutti erano convinti (anche il Galluppi e un po' il Rosmini e il Gioberti) che la filosofia scozzese, più che il criticismo di Kant, valesse a combattere e a vincere il soggettivismo, il sensismo e lo scetticismo. Questo convincimento distingue il reidismo italiano da quello inglese e francese, il quale si lascia influenzare da Kant, anziché combatterlo giovandosi degli Scozzesi. Ma il più reidiano è il Galluppi (v.), che il Gioberti (*Primato*, III, Bruxelles 1842-43, p. 47) definisce « il Reid dell'Italia ». Oltre agli scritti ben noti, del Galluppi sono da citarsi come documenti che interessano gli Scozzesi in Italia due suoi articoli, pubblicati in *Il progresso* (1 [1832], pp. 221-31; 35, 4 della novissima serie, [1945], pp. 5-13): *Sul metodo di studiare la filosofia intellettuale*, che è quello del Reid, e *Alcune osservazioni sul senso comune*, che è di critica. Ciò è significativo: al momento dell'adesione alla filosofia scozzese, considerata valida a combattere scetticismo e materialismo (e anche il « soggettivismo » di Kant), succede quello critico, cioè di consapevolezza dei limiti e dell'insufficienza di quella filosofia, cosa di cui il Rosmini, pur ben disposto verso gli Scozzesi, si era accorto fin dall'inizio. Studiò Reid, in rapporto all'eclettismo francese, Gaspare Capone in cinque memorie dal titolo *Sposizione dei principali fondamenti della filos. scozz. e della sua influenza sulla moderna francese*, lette tra il 1834 e '35, ma pubblicate negli *Atti della R. Accademia di Napoli* del 1851 (VI, pp. 1-146). Va ancora ricordato il barone David Winspeare, autore di tre volumi di *Saggi di filosofia intellettuale* (Napoli 1843-46), dove si trova anche una polemica con il galluppiano L. Palmieri, a proposito della filosofia scozzese a Napoli. Ma quando Winspeare pubblicò la sua opera l'influenza della s. s. in Italia era tramontata e l'atteggiamento della filosofia italiana verso di essa quasi esclusivamente critico.

BIBL.: v. le voci REID, STEWART, ecc. G. Gentile, *Storia della filos. ital. dal Genovesi al Galluppi*, II. Milano 1930, cap. 1; M. F. Sciacca, *La filosofia di T. Reid*, Napoli 1935 (contiene un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini); id., *La filosofia nell'età del Risorgimento*, Milano 1948, pp. 335-64.
Michele Federico Sciacca

SCRANTON, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Pennsylvania (U.S.A.).

Nel 1868 parecchie diocesi furono create negli Stati Uniti. Vicariati apostolici furono eretti nell'Arizona, Utah e Colorado, Idaho. La Carolina del Nord fu smembrata da Charleston e costituita in vicariato apostolico; Marysville fu cambiata in Grass Valley, Rochester fu smembrata da Nuova York, Wilmington fu eretta per il Delaware ed una parte del Maryland e della Virginia; Harrisburg, S., Columbus, Green Bay, La Crosse e S. Giuseppe furono elevate a diocesi. Il 1868 segna un momento storico nelle vicende della Chiesa cattolica negli Stati Uniti.

S. è una città fiorente ed il centro di miniere di carbone. I primi cattolici a stabilirvisi furono tedeschi ed irlandesi che lavoravano nelle miniere; vennero poi slavi ed italiani.

La prima visita ufficiale d'un sacerdote risale al 1787. Giacomo Pellentz venne fino ad Elmira sul fiume Susquehanna e qualche anno dopo un piccolo villaggio francese fu fondato ad Azilum (1793-94), oggi Standing-stone. Doveva servire di ritiro per la nobiltà francese espulsa dalla Francia dalla Rivoluzione. Ma il primo villaggio permanente fu stabilito a Friedsville. Di tempo in tempo sacerdoti venivano da Filadelfia. Nel 1825 Giovanni O'Flynn fu il primo sacerdote residente e la prima chiesa fu aperta presso Silvester Lake. Nel 1868 S. fu elevata a diocesi con mons. William O'Hara, primo vescovo, consacrato il 12 luglio dello stesso anno. La diocesi aveva allora 50 chiese e 25 preti. Oggi vi sono 434 sacerdoti (101 religiosi di 8 congregazioni diverse) e 231 parrocchie, 108 cappelle, 73 missioni e 17 stazioni per una popolazione totale di 1.047.290 ab. e 345.037 cattolici disseminati in un territorio di 8847 migliaq. Vi sono inoltre 16 congregazioni femminili, 78 seminaristi, 1 scolasticato, 1 università (S. University diretta dai Gesuiti), 3 collegi, 5 orfanotrofi e 6 ospedali.

BIBL.: A. J. Brennan, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 633-34; *The Official catholic directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 540-546; Th. Boemer, *The Catholic Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, p. 257 sgg.
Gastone Carrière

SCRIBA (ebr. *sōphēr*, plur. *sôphĕrîm*, gr. γραμματεύς). - I. Nel senso di «scrivano, amanuense, segretario » vi furono « s. » in Israele fino dall'età di David e per tutta l'età regia (*II Sam.* 8, 17; ecc.); vi fu di questo nome anche un funzionario militare (*II Reg.* 25, 79; *Ier.* 52, 25). Ma « s. » per eccellenza nella Bibbia sono i membri di una delle classi dirigenti del giudaismo, che, accanto e in parziale sostituzione del sacerdozio e del profetismo, per le nuove circostanze si formarono nell'esilio, in seguito sempre più largamente rappresentate e autorevoli. Erano loro affini i « decisori », letteralmente « intenditori » (*mĕbhînîm*): gli s. erano i copisti che curavano la trascrizione della legge, e quindi i suoi dotti conoscitori e custodi; i *mĕbhînîm* erano i giuristi che decidevano nei casi dubbi. Ambedue gli uffici potevano trovarsi in un sacerdote e un profeta, come è il caso di Esdra (*Esd.* 7, 11) e, prima, di Ezechiele.

Agli s. è dovuta l'attività che, durante l'esilio, portò alla raccolta e sistemazione del patrimonio religioso-letterario israelitico, da cui si ebbe la Bibbia canonizzata

come complesso: ciò procurò loro un posto eminente nella stima del popolo, e « s. » diventò nome autorevole al pari di sacerdote e profeta, e anche di più in seguito, quando il profeta scomparve e il sacerdote decadde a funzionario del governo.

Il caso accennato di Esdra, « s. dotto nella legge di Mosè, che Jahweh Dio d'Israele aveva dato » (*Esd.* 7, 6), come tale noto ufficialmente alle autorità persiane (*ibid.* 7, 12. 21, aram.), è il più adatto a esprimere la nuova funzione, da cui nasce la nuova autorità in Israele: Esdra viene una prima volta a Gerusalemme, invitato da Neemia, portando la « legge », una copia del libro sacro che con gli altri s. ha preparato e che viene promulgata solennemente, perché sia il fondamento della rinata nazione (*ibid.* 7, 1-26; *Neh.* 8, 1-8).

Un segno del sempre maggiore credito e autorità in cui erano tenuti gli s. appare nel crescente numero di quelli di essi che entravano a far parte del sinedrio, fino a diventarne la parte preponderante già dal tempo degli Asmonei. Acquistarono così importanza politica, ma non venendo mai meno alla loro funzione propria di studiosi della legge, in cui anzi si trova la caratteristica con cui si presentano nel Nuovo Testamento, ove sono detti « s. » (γραμματεῖς), « periti nella legge » (νομικοί), « maestri della legge » (νομοδιδάσκαλοι). Ormai essi non dovevano solo dare responsi, prendere decisioni sul modo di osservare la legge, ma anche conoscere e far conoscere con un'autorità generalmente riconosciuta (« dalla cattedra di Mosè » ecc., *Mt.* 23, 2) i responsi e le decisioni dati precedentemente, « le tradizioni degli antichi » (*ibid.* 15, 2; *Mc.* 7, 3), di cui facevano gran conto e con la cui osservanza caricavano le coscienze.

Il Nuovo Testamento traccia un quadro vivissimo delle loro attività sotto i portici del Tempio (*Lc.* 2, 46), nelle sinagoghe (cf. *Act.* 18, 4) e scuole (*ibid.* 22, 3). La loro menzione ricorre specialmente a proposito delle polemiche con Gesù o dei rimproveri che loro rivolge Gesù: con la massa delle loro prescrizioni minute, pesi impossibili da portare, facevano perdere di vista ai fedeli ciò che è essenziale nella legge stessa (*Mt.* 15, 1; *Lc.* 11, 46): la giustizia e la carità (*Mt.* 23, 25; *Lc.* 11, 42). Dimentichi dei doveri primordiali ed essenziali della religione, vivevano nell'inganno di una giustizia puramente esteriore, che facevano apparire come giustizia vera; erano quindi ipocriti e iniqui, vanitosi, avari, rapinatori e immondi, ingannatori, che toglievano il moscerino con il filtro e ingoiavano il cammello (*Mt.* 23, 13-39).

La loro ostilità per Gesù, dapprima come « scandalo » per la sua familiarità con i pubblicani e peccatori (*Lc.* 5, 31; 15, 2), cieca invidia per i suoi miracoli e gelosia della sua popolarità (*Mt.* 22, 15), diventa odio sempre più deciso: gli s. lo accusano, gli aizzano contro la folla, preparano i singoli momenti della sua Passione. Tra loro tuttavia non vi furono solo perversi, come Gesù riconosce, ammaestrando quello che gli chiese di seguirlo (*Mt.* 8, 19 sg.) e dicendo a un altro che non è lontano dal regno di Dio (*Mc.* 12, 28-34). Giovanni Rinaldi

II. Con lo stesso nome furono designati presso i Romani gli scrittori di mestiere, uomini liberi divisi in varie categorie a seconda delle mansioni.

Erano per lo più segretari di magistrati e funzionari di Roma e delle province, alcuni addetti all'amministrazione della cassa dello Stato (*aerarium*) e alla redazione delle copie dei documenti, altri incaricati della tenuta dei registri di stato civile. Lo stesso nome fu dato anche ai segretari particolari degli imperatori, detti pure *amanuenses* (*a manu*) per distinguerli dai segretari ufficiali detti *ab epistulis*, e, in età medievale, ai notai di alcuni territori (Amalfi, Gaeta ecc.). Nell'uso comune il termine indica pure genericamente l'amanuense dei manoscritti, che in età classica era invece chiamato *librarius*, e si differenziava dallo s. per essere di condizione servile e con mansioni puramente private (uno scriba egizio è riprodotto alla tav. VII di questo vol.).

Bibl.: E. Kornemann, s. v. in Pauly-Wissowa, II A, col. 848 sgg. V. pure NOTAIO. Renzo Frattarolo

SCRIGNO: v. COFANETTO.

(da Scriptorium, 2 [1948], tav. 19)

SCRIPTORIUM - Le varie operazioni compiute nello *s.* Da un codice del sec. XII - Bamberga, Biblioteca di Stato, ms. misc. Patr. 5 (B. II. 5), f. 1v.

SCRINIARII. - Dal lat. *scrinium* (= scrigno), che propriamente indicava un armadio dove si conservavano oggetti preziosi e documenti, e poi significò « ufficio » e « archivio »; perciò furono detti s. alcuni impiegati della Cancelleria imperiale romana e degli uffici dell'amministrazione provinciale, e in particolare quelli addetti all'archivio.

Anche la Cancelleria (v.) pontificia, almeno dal sec. VIII all'XI, ebbe gli s., che spesso univano il titolo a quello di *notarii*; essi scrivevano i documenti e forse erano pure archivisti.

In alcune città, p. es., a Roma, il titolo di s. fu usato accanto ad altri (*tabelliones*, *curiales*, ecc.) per indicare i notai (v.) che redigevano i documenti privati.

Bibl.: H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, I. 2ª ed., Lipsia 1912, p. 206; C. Paoli, *Diplomatica*, nuova ed. aggiornata da G. C. Bascapé, Firenze 1942, pp. 82 e 94. Per gli s. pontif. fino all'anno 1099, v. L. Santifaller, *Saggio di un elenco di funzionari della Cancell. pontif.*, ecc., in *Bull. dell'Ist. st. it. per il medioevo e Arch. muratoriano*, 56 (1940). Giulio Battelli

SCRIPTORIUM. - È, secondo Isidoro (*Orig.*, VI, 9, 2), lo stilo usato per imprimere i segni sulla cera: ma nel lessico medievale indicò la base su cui veniva appoggiato il foglio nell'atto di scrivere e per estensione il locale in cui gli amanuensi attendevano al lavoro (officina scrittoria) e quindi il centro di diffusione della scrittura: tale significato si è conservato nel linguaggio tecnico della paleografia.

Per l'età classica e il primo medioevo non si hanno dati sufficienti sull'organizzazione e le caratteristiche degli *s.* e tanto meno è possibile individuare la distribuzione geografica e le peculiarità paleografiche: gli elementi forniti dall'archeologia attraverso pitture, musaici,

(da V. Leroquais, Le Bréviaire de Philippe le Bon, Bréviaire parisien du XVe siècle, Bruxelles 1929, tav. 21)

SCRIPTORIUM - Copista nel suo *s.* intento a trascrivere un codice. Miniatura della bottega di G. Vrelant (sec. XV).

sculture (cf. la miniatura del « Virgilio romano », cod. *Vat. lat.* 3867 in *Enc. Catt.*, III, coll. 1921-22) si riferiscono piuttosto al momento della composizione che a quello della trascrizione. Le notizie si fanno invece più sicure dall'VIII sec. in poi : gli *s.* sono in questo periodo, e fino al tardo medioevo, in grande prevalenza – forse esclusivamente – ecclesiastici e hanno vita presso i grandi monasteri o le scuole capitolari. Vi furono senza dubbio anche amanuensi laici (Lupo di Ferrières ricorda un manoscritto eseguito da uno « scriptor regius » : *Epist.*, 5, in MGH, *Epist. Karol. aevi*, IV, p. 17), ma essi operavano o individualmente, o presso le cancellerie, o presso gli stessi *s.* ecclesiastici in quanto *homines* della chiesa o del monastero. Nell'aula adibita a *s.* erano disposti gli scanni per i copisti, muniti di una pedana; i leggii per appoggiare l'esemplare da cui si traeva la copia; un armadio o una cassa contenente la provvista di pergamena e i modelli da copiare (la trascrizione dietro dettatura era procedimento eccezionale). L'amanuense adagiava il foglio da riempire su una tavoletta che teneva sulle ginocchia oppure su un leggìo fortemente inclinato (cf. l'illustrazione in *Enc. Catt.*, III, col. 1923), tenendo a portata di mano il corno con l'inchiostro, il coltello per appuntire il calamo o la penna, il *punctorium* per segnare la distanza tra le righe, il regolo per dirigere le righe stesse (segnate a secco, o anche ad inchiostro o a piombo), la spugna e il raschietto per le correzioni. Al lavoro presiedeva un monaco o un chierico – per lo più lo stesso bibliotecario – il quale assegnava le parti da trascrivere, consigliava gli esecutori, preparava per essi gli *exemplaria* di scrittura come modello (cf. H. Leclercq, *Gall, Saint*, in DACL, VI, 1, col. 131). Si formava così per la scrittura una tradizione locale, aperta bensì ad influssi stranieri (non solo i modelli, ma perfino i direttori dello *s.* potevano provenire da altra sede), ma che in maniera più o meno cosciente veniva sviluppando alcuni elementi caratteristici i quali consentono al paleografo di distinguere i prodotti di un centro da quelli di altri. Il lavoro veniva eseguito sia per la chiesa o monastero cui lo *s.* faceva capo, sia dietro commissione di estranei (in tal caso chi dava l'ordinazione forniva di solito anche la pergamena) e poteva essere affidato ad un solo copista oppure distribuito tra più amanuensi. Ma si trattava sempre di un lavoro faticoso, che richiedeva attenzione costante, mano ferma, pazienza : sicché non fa meraviglia trovare qua e là nei codici sottoscrizioni o note marginali che denunziano la stanchezza o il senso di liberazione ad opera ultimata (cf. H. Leclercq, *Scribe*, in DACL, XV, 1, coll. 1028-30). Di norma, finita la copia, si procedeva alla revisione, fatta o dallo stesso amanuense, o dal direttore dello *s.* o da altro incaricato : a volte però si lasciava senz'altro questo còmpito al lettore.

Con lo sviluppo delle Università si formano anche *s.* laici : l'esigenza di moltiplicare i testi ad uso della scuola porta ad « industrializzare » il lavoro di copia; i professori consegnano il testo emendato ad un « appaltatore » (*stationarius*) che distribuisce l'*exemplar*, diviso in fascicoli (*pecie* [v.]), tra vari esecutori i quali attendono così contemporaneamente allo stesso manoscritto, accelerando l'esecuzione multipla della copie. L'arredamento degli *s.* rimane su per giù lo stesso : però il foglio da riempire non è più tenuto sulle ginocchia, ma viene posato su un tavolo simile ai moderni banchi di scuola con il piano orizzontale o leggermente inclinato. L'età umanistica modifica ancora la fisionomia dell'opera di trascrizione : si hanno da un lato studiosi che muovono personalmente alla ricerca di testi nelle biblioteche monastiche e personalmente li ricopiano per arricchire le proprie raccolte, dall'altro prìncipi che per amore di cultura o mecenatismo politico commissionano codici sontuosi ad officine specializzate, che divengono veri *s.* di corte. Ben presto però l'affermazione della stampa determina la graduale ma pur rapida scomparsa degli *s.*

BIBL.: manca uno studio complessivo sugli *s.* Limitato alla

(da Scriptorium, I [1946-47], tav. 46)

SCRIPTORIUM - Copista nello *s.*, mentre fa la punta alla penna d'oca. Miniatura del sec. XV - Bruxelles, Bibl. reale II, 1169, vol. II, f. 1r.

Francia e al periodo tra il sec. VIII e il XII, ma utile anche per riferimenti generali, è E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, IV : *Les livres, « s. » et bibliothèques...* (*Mémoires et travaux publiés par des professeurs des facultés cathol. de Lille*), Lilla 1938; inoltre si vedano gli accenni che ne dànno i manuali di paleografia (v.) e i testi che trattano di tradizione manoscritta (v.) e G. H. Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs-und Klerikerbildung in Italien* (*Freib. Theol. Stud.*, 13), Friburgo 1914, pp. 33-35. Per il resto bisogna ricorrere ad articoli sparsi in numerosi periodici, tra cui soprattutto *S.* (Anversa-Bruxelles 1946-47 sgg.). Considerazioni utili si hanno in H. Fichtenau, *Mensch und Schrift im Mittelalter*, Vienna 1946, p. 58 sgg. e passim. Per le caratteristiche paleografiche dei singoli *s.* vedi le voci relative alle scritture e ai centri monastici. Alessandro Pratesi

SCRITTURA. - L'invenzione della s. occupa un posto eminentissimo nello sviluppo della civiltà umana : per mezzo di essa l'uomo è riuscito a fissare materialmente il linguaggio, dando così inizio alla documentazione storica.

Le origini della s. si riconnettono con la pittografia (attestata dalla fine del paleolitico) consistente nella rappresentazione figurata di oggetti, per lo più animati, con intento magico-evocativo. Si considerano inoltre come prodromi della s. i sistemi mnemonici consistenti o in cordicelle variamente colorate e annodate (p. es., i *quippos* peruviani) o in bastoncelli con tacche e linee incise.

I. S. IDEOGRAFICHE E SILLABICHE. – La vera e propria s. si ebbe soltanto quando i segni pittografici, più o meno stilizzati, acquistarono valore fonetico attraverso la fase detta ideografica, consistente nel legare ad un determinato segno figurato (ideogramma) il suono di un vocabolo.

I verbi di azione erano espressi con gli ideogrammi che raffiguravano l'azione in atto, mentre per alcuni vocaboli si ricorse all'analogia simbolica (p. es., una stella indicava la parola « notte »). Con questo procedimento la s. si manteneva in una fase rudimentale, ancora impotente ad esprimere le idee astratte e le notazioni grammaticali (desinenze, preposizioni, pronomi, ecc.). La difficoltà fu superata usando l'ideogramma con valore fonetico indipendentemente dal significato ideografico, in modo da poter esprimere altri vocaboli o parti di altri vocaboli (sistema di s. in forma di *rebus*). L'ideogramma divenne così unicamente fonogramma, dando origine alla s. ideografica-polilittera (per processo di semplificazione alcune s. giunsero ad usare solo segni bilitteri, e quindi alla s. sillabica) con sempre maggior preponderanza dell'elemento fonetico a scapito di quello ideografico. Caratteristica fondamentale delle s. ideografiche e sillabiche è il numero rilevante di segni-suoni.

Fra le s. ideografiche quella che per la copiosità delle fonti offre una documentazione graduale del suo sviluppo storico è la geroglifica egiziana : essa giunse anche, mediante il processo dell'acrofonia, alla formazione di 24 segni monoconsonanti, usati, ad evitare l'ambiguità di lettura (anfibologia), come complementi fonetici degli ideogrammi. Altre notevoli s. ideografiche sono : *a*) la cinese, che non raggiunse neppure lo stadio sillabico se non quando passò ai Giapponesi; *b*) la cuneiforme babilonese-assira, nella quale gli ideogrammi, a causa della materia su cui erano tracciati (argilla), presero la forma schematica lineare di piccoli cunei variamente disposti; *c*) i geroglifici hittiti (non interamente decifrati); *d*) le s. cretesi (indecifrate); *e*) le s. americane (Maya e Aztechi). Unicamente sillabiche furono la s. cipriota e l'indiana devanāgarī.

II. S. ALFABETICHE. – Il trapasso dai sistemi ideografici e sillabici al sistema alfabetico monolittero, il quale rappresenta l'ultima fase evolutiva della s. in senso semplificativo, è stato variamente spiegato a causa della mancanza di una documentazione precisa (v. ALFABETO). Il processo fu con molta probabilità quello acrofonico (riduzione del valore fonetico dell'ideogramma alla sola consonante iniziale) mentre la derivazione specifica fu variamente dedotta dalla s. egiziana (ieratica e demotica), dalla s. cipriota, dai cuneoformi assiro-babilonesi, senza poter raggiungere un risultato positivo. I segni delle s. sinaitiche (scoperte dall'egittologo F. Petrie nelle antiche miniere della penisola del Sinai e risalenti al 1500 ca. a. C.) sono da molti considerati come prototipi dell'alfabeto semitico : però la scrittura espressa con tali segni (ca. 25) rimane indecifrata. Comunque è significativo il numero ridotto dei segni. È verosimile tuttavia che il sistema di s. alfabetica sia nato in ambiente semitico antecedentemente alle iscrizioni sinaitiche, intorno al sec. XVIII a. C.

Gli alfabeti semitici si possono ridurre a due gruppi :

a) nord-semitico, comprendente gli alfabeti cananei e aramaici. Appartengono ai primi il fenicio e l'ebraico antico, ai secondi l'arabo settentrionale, il palmireno e l'ebraico quadrato.

Importanza fondamentale ebbe l'alfabeto diffuso dai Fenici che dette vita agli alfabeti punico e greco : da quest'ultimo alla loro volta derivarono il copto, il gruppo slavo (glagolitico e cirilliano) e il gruppo occidentale (etrusco, italici e latino);

b) sud-semitico, comprendente l'alfabeto arabo meridionale, che dette origine all'alfabeto etiopico.

Per le s. derivate dagli alfabeti greco e latino v. PALEOGRAFIA.

III. MATERIALE E ANDAMENTO. – Ogni s. presuppone due elementi sostanziali : il materiale scrittorio e l'andamento grafico. Il materiale variò secondo il carattere della s., le disponibilità contingenti e i tempi. Così per le s. monumentali (epigrafiche) destinate a sopravvivere per lungo tempo, si usarono la pietra e i metalli; per s. di minor mole, il papiro (v.), gli ostraca (cocci di vasi), la pergamena (v.), le tavolette cerate (v.), la carta (v.). Ad ogni materiale corrispose un relativo strumento (v. STRUMENTI SCRITTORI). L'invenzione della stampa segnò la graduale sostituzione della s. con sistemi meccanici.

Quanto all'andamento grafico si notano tre schemi fondamentali : *a*) s. verticale sinistrorsa, cioè dall'alto in basso e da destra verso sinistra (p. es., la s. cinese e in alcuni casi la geroglifica egiziana); *b*) orizzontale sinistrorsa (comune alle s. delle lingue semitiche); *c*) orizzontale destrorsa (comune alle s. delle lingue indoeuropee), derivata dalla sinistrorsa attraverso la fase bustrofedica (un rigo sinistrorso e uno destrorso alternati).

La necessità di semplificare ed accelerare la s. ha portato in ogni tempo alla formazione di sistemi corsivi e tachigrafici.

BIBL.: P. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, Parigi 1891; H. Jensen, *Geschichte der Schrift*, Hannover 1925; id., *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, ivi 1935; D. Diringer, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937; I. G. Février, *Histoire de l'écriture*, Parigi 1948. Cf. inoltre la bibl. della voce ALFABETO. Sergio Bosticco

SCRITTURA PRIVATA, SCRITTURA PUBBLICA, ecc.: v. DOCUMENTO.

SCRUPOLO. - È la vana apprensione che vi sia peccato là, dove peccato non c'è. Quindi si dice scrupoloso l'individuo che si trova durevolmente nell'impossibilità di sapere riconoscere il valore morale di determinate azioni e di saper distinguere alcuni peccati, specie di pensiero, malgrado gli insegnamenti del direttore spirituale. Per queste sue condizioni egli vive in uno stato di allarme continuo, di inquietudine eccessiva, perché teme ad ogni momento di avere offeso Dio per motivi non fondati.

Lo s. può dipendere da cause soprannaturali e da cause naturali; nel primo caso Dio permette lo s. per castigare la superbia o per provare l'anima devota. Lo s. serve allora a purificare l'anima, distaccandola dalle consolazioni spirituali, aumentando lo studio di evitare ogni colpa. Nel secondo si tratta di un aspetto particolare della sindrome fobico-ossessiva (v. PSICOSI OSSESSIVA).

I. S. PATOLOGICO. – Limitandoci soprattutto a questi ultimi casi sarà opportuno ricordare anzitutto la differenza tra idee fisse e idee coatte od ossessive. Le idee fisse fanno parte della personalità del soggetto, che le accetta e le coltiva, perché derivano dalle sue tendenze coscienti e rientrano nel suo programma di vita. Le idee

coatte, invece, sono considerate dal paziente come intruse nel suo pensiero, estranee alla sua personalità, idee parassite, contro le quali lotta senza riuscire a liberarsene. Possono essere puramente teoriche ed allora non provocano da parte del paziente reazioni di difesa considerevoli; in altri casi si accompagnano a timori fuori luogo, che prendono nome di fobie e sono causa di preoccupazioni e di ansie, fino all'angoscia. Ed invano il soggetto cerca convincere se stesso delle assurdità dei timori, perché le idee che li alimentano durano irremovibili ad onta delle contrarie sue reazioni e se cedono per qualche tempo, non tardano a ripresentarsi con il vecchio insistente martellamento. Sono oggetto di fobia il timore di avere offeso Dio con omissioni od atti di vario genere, principalmente con peccati di pensiero, e la paura di avere meritato le pene dell'inferno.

Per quel che riguarda la patogenesi dello s. si deve osservare che i candidati alle idee ossessive di qualsiasi genere presentano generalmente un terreno predisposto ben riconoscibile che impone obbligo agli educatori di adottare opportune cure profilattiche nei campi fisico e psichico, per impedire che esploda ad un certo momento la sindrome morbosa o per renderla meno grave. I futuri ossessionati e i futuri scrupolosi presentano nella infanzia tendenza ai *tics* e paura di star soli; e sono molto sensibili ai rimproveri. In seguito si fa in essi sempre più netto il sentimento del dubbio e ciò li rende indecisi, perché hanno bisogno, in ogni azione, di accertarsi di trovarsi sulla giusta strada. Per questo si dedicano alla introspezione esagerata, ai ragionamenti incessanti che li intralciano nel lavoro quotidiano e concorrono ad alimentare in essi quel senso di incompletezza, che è caratteristica saliente di ogni soggetto martellato da idee ossessive. Non tutti i candidati alle ossessioni e allo s. saranno dominati un giorno dalle idee coatte. Alcuni rimangono indenni da queste idee per tutta la vita, in altri esse si presentano precocemente fin dalla infanzia, o all'epoca della pubertà o tardivamente in seguito a traumi emotivi, a malattie infettive, all'epoca del climaterio ecc.

Sta il fatto che il giusto equilibrio delle funzioni psichiche si ristabilisce rapidamente se le cause perturbatrici furono di modesta entità; ma se queste furono gravi e durarono a lungo e agirono sopra un terreno predisposto, il meccanismo emozionale può rimanere sensibilizzato a discapito di quello razionale e la sindrome ossessiva o scrupolosa entra in giuoco. Agiscono sfavorevolmente in questo senso anzitutto le intossicazioni croniche endogene ed esogene : hanno particolare importanza la vita affaticante, la mancanza di riposo sufficiente, il lavoro in ambiente malsano, la cattiva alimentazione, le affezioni intestinali ed epatiche, la iperuricemia. Vi sono poi i traumi emotivi, le malattie infettive acute e croniche, le disendocrinopatie tra le quali hanno importanza quelle legate ai periodi critici della vita : la pubertà e il climaterio sia femminile che maschile.

L'esordio dello s. può essere lento e progressivo; ma non è raro che lo s. si affacci all'improvviso e che prenda consistenza rapidissimamente. Di solito nelle persone più predisposte allo s. si osserva una tendenza esagerata alle minuzie delle pratiche di pietà. Il normale pone attenzione al compimento dell'atto nel suo insieme, mentre il candidato agli scrupoli concentra la propria attenzione alle parti di cui l'atto si compone. La persona normale, se si accorge di non aver fatto bene, si umilia, promette di far meglio e rimane serena; ma il candidato agli s. è pronto a ripetere e ripete di fatto più volte l'atto di pietà, fino ad essere sicuro di averlo compiuto come intendeva. Egli infine nella fretta di progredire nella vita ascetica adotta massime di difficile applicazione.

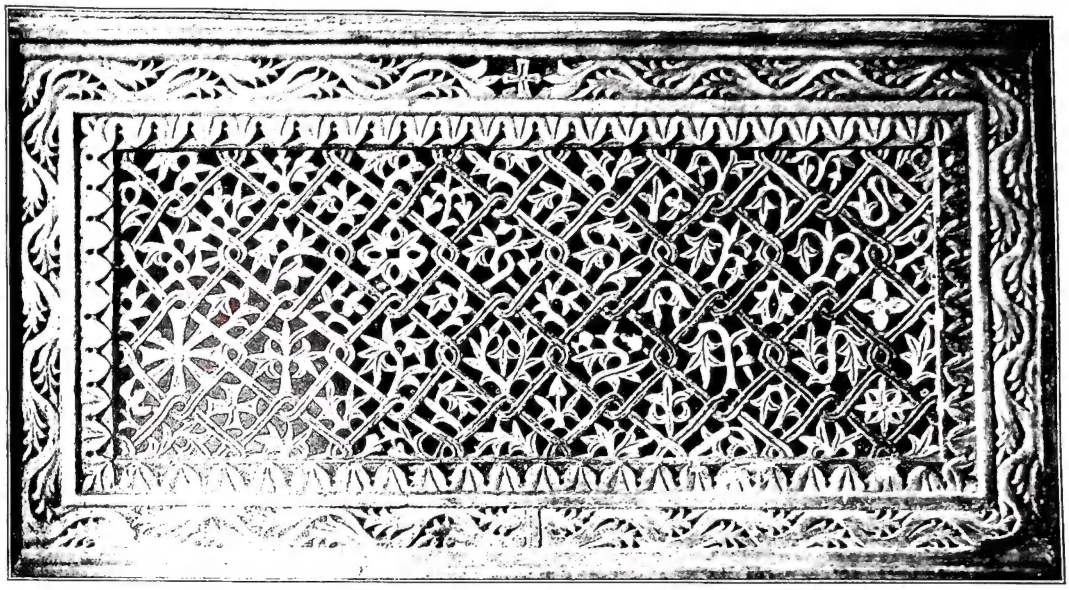
Entrato nello s. difficilmente lo scrupoloso riesce a liberarsene in breve tempo; per lo più la sindrome dura più mesi, con alternative di miglioramento e di peggioramento. Da principio il paziente comincia a confondere la difficoltà di vincersi con le cadute reali, i semplici pensieri di peccato con il consenso ai pensieri stessi; in seguito il peccato diventa il nemico aborrito che si para davanti allo scrupoloso in ogni momento, lo mantiene in continuo allarme, lo preoccupa, lo turba, lo arresta nel cammino spirituale. Le reazioni di difesa con le quali lo scrupoloso tenta di resistere e di liberarsi dalle idee coatte che lo martellano sono di tre generi : esami di coscienza ripetuti, reazioni motorie, confessione immediata. Negli *esami di coscienza* il paziente cerca di richiamare alla mente le circostanze nelle quali dubita di aver peccato, per convincersi di non aver acconsentito. Le *reazioni motorie* si hanno nella fase parossistica della sindrome e consistono in atti di diniego accompagnati da *no* espressi a mezza voce, da chiusura delle palpebre, da contorsioni del tronco ed in altri atteggiamenti. La *confessione immediata* è il mezzo preferito dallo scrupoloso per riacquistare la tranquillità; ma spesso sorge il dubbio che la confessione non sia stata fatta bene e allora riaffiorano nuove preoccupazioni che richiedono una seconda o una terza confessione. In alcuni casi, l'oggetto delle preoccupazioni non è quello di avere offeso Dio, ma il timore di poter morire all'improvviso in peccato. In questo stato vengono a trovarsi gli scrupolosi che, dopo aver lottato senza risultato contro alcune tentazioni, ne diventano infine vittima.

Come tutte le ossessioni, anche lo s. ha decorso ciclico e la remissione almeno temporanea dei sintomi è costante ed avviene anche senza cure; però un adeguato trattamento abbrevia il decorso della sindrome e la rende meno grave. Il primo attacco è generalmente più forte dei successivi, che vengono meglio sopportati e più facilmente dissimulati. Non mancano gli attacchi unici in tutta la vita; talora si hanno due o tre episodi, intercalati da lunghi periodi di calma; in alcuni casi si ha uno stato scrupoloso cronico, che può non arrecare soverchio fastidio al paziente. La prognosi è buona in presenza di individui che non hanno sofferto di ossessioni e non presentano evidenti i segni della costituzione fobico-ossessiva; è meno favorevole nei casi in cui si ebbero altre manifestazioni ossessive, specialmente se queste cominciarono a manifestarsi nell'infanzia.

Come le ossessioni, così lo s. di solito non ostacola sensibilmente la normale attività e il rendimento di chi li patisce; molti uomini chiarissimi che hanno illustrato le scienze, l'arte, la politica, la religione hanno molto sofferto per le loro ossessioni. I rari casi che si associano ad abulia, depressione notevole dell'umore e a instabilità morale accentuata non appartengono alla sindrome dello s. di cui si parla ma a quadri di altra gravità.

La cura dello s. si ricollega a quella della sindrome ossessiva ed è preventiva e curativa. La cura preventiva dev'essere rivolta principalmente a chi presenta le stimmate della costituzione fobico-ossessiva e consiste nella osservanza di una vita igienica, in una educazione morale forte, esente da timori fuori luogo, nella tutela della salute fisica e soprattutto in un'azione pedagogica paziente con la quale dev'essere insegnato come superare, praticamente, i dubbi. Dev'essere inoltre opportunamente combattuta la tendenza isolazionistica e introspettiva. La cura dell'attacco consiste anzitutto nelle comuni cure igieniche e nella rimozione delle cause che hanno scatenato la sindrome scrupolosa. Se coesistono disturbi epatici, gastro-enterici o di qualsiasi altro genere, converrà attuare la terapia propria di tali malattie. All'infuori di questa terapia verranno somministrati i tonici del sistema nervoso ed in particolare i regolatori del sistema vegetativo autonomo. In genere è inutile o dannosa la cura dell'elettroshock, mentre può riuscire utile, ma solo nei casi gravi persistenti, non influenzati dalle comuni cure, il pre-coma insulinico.

Grande importanza ha la psicoterapia condotta con competenza e con garbo. Lo scrupoloso dev'essere istruito sulla vera natura dei suoi disturbi e dev'essere autoritariamente indirizzato sul modo di comportarsi di fronte alle fobie che lo tormentano. Dev'essergli insegnato che il migliore modo di guarire è quello di rimanere passivo di fronte alle tentazioni; in ogni caso la lotta deve procedere senza eccessi di zelo, con fiducia nella vittoria, con dedizione completa alla volontà di Dio. Dev'essere inoltre ordinata; si devono combattere cioè le occasioni reali di peccato e non quelle presunte, le tentazioni devono essere prese di mira secondo la loro importanza gerarchica e si deve evitare di combattere nello stesso tempo



(fot. Alinari)

SCULTURA - Transenna marmorea proveniente dalla basilica di S. Vitale (sec. VI) - Ravenna, Museo nazionale.

contro parecchie tentazioni e con certe tentazioni derogare alla regola della resistenza attiva. È necessario inoltre rimanere sereni e non ricorrere alle afflizioni corporali, in queste circostanze, spesso più dannose che utili. La confessione immediata, da un punto di vista psicologico, è utile al paziente perché lo rasserena e lo dispone a superare le crisi che gli presentano; ma se è permesso di non contrastare questa pratica allo scrupoloso moderato, essa dev'essere vietata agli scrupolosi gravi, perché, mentre il rasserenamento è di breve durata, gli esami di coscienza minuziosi e ripetuti che precedono la confessione sono causa di nuove preoccupazioni e di nuove ansie. Per evitare il turbamento degli esami di coscienza lunghi e particolareggiati in atmosfera di turbamento spirituale è consigliabile un'accusa generica.

La collaborazione tra medico e direttore spirituale è indispensabile in alcuni casi di s. patologico; il medico cura le condizioni morbose che sostengono la sindrome e propina i medicamenti che giovano al caso; il direttore di coscienza interviene con i mezzi morali e spirituali.

II. MORALITÀ DEGLI ATTI DELLO SCRUPOLOSO. – La moralità degli atti dello scrupoloso va misurata secondo le norme della coscienza (v.) erronea e dubbia. Quando diviene abituale, non si può più parlare tanto di errore quanto di uno stato di paura di sbagliare, di peccare. E poiché non è possibile in un giorno spogliarsi di tale stato, lo scrupoloso può agire anche contro la coscienza scrupolosa, e non pecca, pur se invaso da un vivo timore di peccato, purché usi una mediocre diligenza di indagine, ricorrendo soprattutto al consiglio altrui, e quanto fa non lo ritenga con certezza peccaminoso. Così può fare quanto vede praticato da gente timorata di Dio, anche se contrario al proprio punto di vista. D'altra parte però lo scrupoloso è tenuto a reagire al suo stato per evitare danni al corpo ed all'anima ed insieme per sfuggire al proprio egoismo ed alla propria caparbietà. Non applicando i rimedi metodicamente prescritti lo scrupoloso si rende direttamente colpevole del peggioramento del proprio stato.

BIBL.: oltre le opere classiche sotto il profilo ascetico, come lo Scaramelli, l'Eymieu, e i comuni trattati di teologia morale e pastorale, cf. F. V. Raymond, *La guide des nerveux et des scrupuleux*, Parigi 1911; A. Gemelli, *De scrupulis*, Firenze 1913 (2ª ed. 1921); N. Turco, *Il trattamento morale dello s. e dell'ossessione morbosa*, Roma 1921; A. Tanquerey, *Compendio di teologia, ascetica e mistica*, ivi 1927, p. 581 sgg.; J. L. Duffner, *Pour faciliter la confession sacramentelle, la communion fréquente, la direction spirituelle, l'oraison quotidienne*, Tournai 1934; id., *Pour consoler et guérir les âmes scrupuleuses et craintives*, 3ª ed., ivi 1938; R. Biot - P. Galimard, *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, Parigi 1945; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma 1951, p. 390 sgg. Eleuterio Boganelli

SCRUTINIO : V. CATECUMENATO E CATECUMENO; INVESTIGAZIONE.

SCULTURA. - È propriamente l'arte tendente a far rilevare le forme di figure e cose in una materia qualsiasi o *a tutto tondo*, o relativamente ad un piano di fondo (*bassorilievo, altorilievo*, ecc.). È quindi l'arte figurativa per eccellenza e la sua origine è certamente fra le più remote di tutte le arti.

I più antichi plasticatori hanno lasciate testimonianze della loro attività in figurine di argilla, le quali, proprio per la duttilità della materia da loro usata, sono ben lontane da quella rigidità alla quale si è usi pensare a proposito della posteriore s. in legno, preludio di quella in pietra.

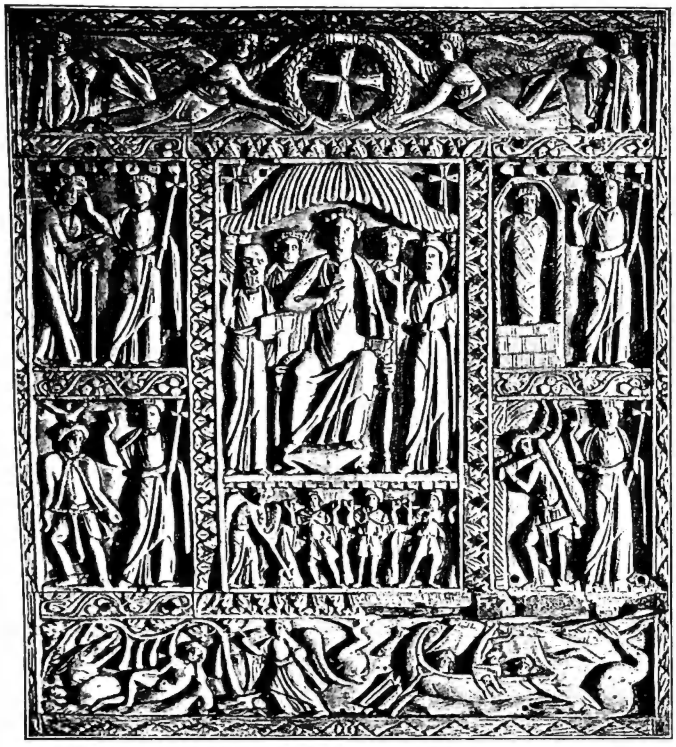
La scoperta della facoltà di fondere nel bronzo le immagini, dette fino dai tempi antichissimi nuove possibilità all'arte della s. determinate anche dalla particolare resistenza del metallo che permette di evitare i punti di appoggio richiesti per le parti isolate (p. es., braccia e gambe) scolpite nel marmo.

Quanto alla tecnica, per la realizzazione della sua opera lo scultore parte da un modello in creta, dal quale viene poi tratto il calco in gesso che verrà tradotto in marmo cominciando con il fare riferimento ai punti più sporgenti (*capi punti*).

Dopo il preliminare lavoro di *sbozzatura* (eseguito oggi, in genere, da sbozzatori di mestiere), l'artista procede al definitivo e personale lavoro di rifinitura.

Per il bronzo, invece, l'opera viene realizzata per mezzo della fusione, che può essere *in pieno* (cioè a s. massiccia ottenuta colando il metallo in una forma vuota), *alla sabbia*, e *a cera perduta* (procedimenti similari, questi ultimi, che consentono una s. vuota e quindi meno dispendiosa). Dopo la fusione si procede alla cesellatura e alla patinatura. Procedimento analogo a quello della s. in bronzo è quello della s. in terracotta, che usa anch'essa delle matrici. Gilberto Ronci

I. S. CRISTIANA ANTICA. – La raccolta più ricca di monumenti che illustrano l'attività plastica dei primi secoli del cristianesimo è costituita dai sarcofagi (v.).



(fot. Alinari)

SCULTURA - Dittico d'avorio del sec. VI, proveniente dal monastero di S. Michele di Murano: guarigione del cieco e dell'ossesso, Cristo in trono e i tre fanciulli nella fornace, risurrezione di Lazzaro e guarigione del paralitico, in basso ciclo di Giona - Ravenna, Museo nazionale.

Più scarsa invece dovette essere la plastica statuaria a tutto tondo, di cui si conservano alcune statuette del Buon Pastore (la più illustre quella del Museo Lateranense), il giovane Cristo docente del Museo nazionale romano, la statua di S. Ippolito (solo in parte antica) e, forse, quella marmorea di S. Pietro nelle Grotte Vaticane, anch'essa in parte rifatta. Per i tre primi secoli si presume quindi una prudente riserva nei riguardi di simili opere plastiche. Tuttavia non mancano notizie letterarie che attestano l'esistenza, dopo la pace della Chiesa, di statue tanto negli ambienti di culto (Battistero Lateranense; testimonianze di Giov. Crisostomo e di Gregorio Nazianz.) quanto nelle piazze pubbliche (statua di Paneas; Buon Pastore e Daniele tra i leoni a Costantinopoli; Cesarea). Certo è che i primi imperatori cristiani non abbandonano l'uso dei loro predecessori di farsi ritrarre perfino in statue colossali (Costantino, colosso di Barletta, ecc.).

Messa a servizio dell'architettura, la s. cristiana antica poté applicarsi così all'esterno dell'edificio sacro, specie se costruito in pietra, che alla decorazione e all'arredamento dell'interno. Se, sul principio, predomina ancora dappertutto nell'ornamento il motivo ellenistico, si nota in seguito una progressiva compenetrazione con elementi locali, in specie nell'architettura siro-palestinese, e l'inserzione sempre più frequente di segni e simboli cristiani: croci, monogrammi, piante ed uccelli simbolici. Ciò vale non solo per le inquadrature di porte e finestre, ma anche e soprattutto per i capitelli.

Mentre in Occidente il capitello rimane per lungo tempo materiale di spoglio riadoperato o perpetua le forme classiche prevalentemente di tipo corinzio o composito, quello orientale e bizantino invece se ne allontana sempre più, creando nuove forme per il nucleo, anche con inserzione del pulvino, e ricorrendo a nuovo ornato, talvolta figurato, sempre più esplicitamente cristiano, in cui la tendenza decorativa e chiaroscurale, non di rado espressa a traforo, prevale sull'elemento plastico. Il fusto della colonna può essere tortile o decorato con tralci vitinei; raramente (ad es., nella basilica cimiteriale dei SS. Nereo ed Achilleo) ricevette un ornato figurato; le colonne del ciborio di S. Marco in Venezia non possono più considerarsi come certamente antiche.

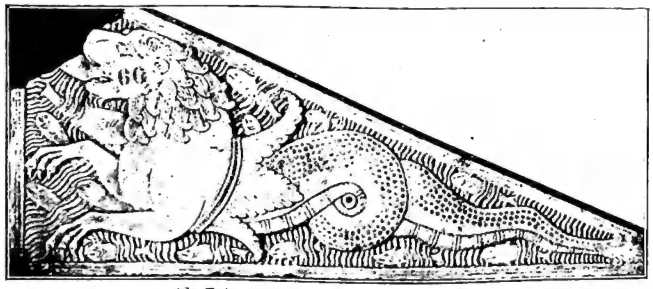
Ornato ulteriore della parete interna erano i rilievi in stucco, decorativi o figurati o policromati, di cui si conservano resti nel S. Lorenzo a Milano, in S. Maria Maggiore in Roma, nel battistero degli Ortodossi e nel S. Vitale di Ravenna, a Parenzo e altrove.

Preziosi resti della s. in legno si trovano nelle parti originali delle porte di S. Sabina all'Aventino, di S. Ambrogio di Milano, del monastero di S. Caterina sul Sinai, di S. Barbara al Vecchio Cairo, importanti per le scene bibliche così come per i motivi ornamentali che le accompagnano.

Tra il mobilio liturgico scolpito bisogna annoverare anzitutto gli altari spesso decorati nella fronte, nei montanti o nelle facce verticali della mensa con motivi di ordine simbolico (Baccano, Nola, Pomposa, St-Germain in Svizzera, Marsiglia, Aix-en-Provence) e, forse, anche con figure (S. Agnese fuori le mura); la stessa superficie superiore della mensa poteva essere decorata con rilievi.

Negli amboni il rilievo rimase per lo più basso e di ordine decorativo, benché l'esemplare di Salonicco a Costantinopoli con la scena dei Magi stia a testimoniare che si seppe adoperare anche una decorazione molto ricca. Le transenne e i plutei dei recinti presbiteriali, dove non sono di tipo puramente architettonico derivato dall'arte classica, si adornano del solito ornato simbolico o allegorico, seguendo la nota evoluzione e trasformazione delle forme. Singolare cimelio è il cratere marmoreo con la scena dell'Epifania nel Museo nazionale romano, già nel Museo Kircheriano.

Le vicende della s. cristiana antica non si potrebbero delineare se si trascurassero gli intagli in avorio, almeno quelli di una certa dimensione, anche se per comodità teoriche essi di solito vengono classificati sotto la convenzionale rubrica di « arti minori ». In parte essi ci permettono di completare la visione dell'arredamento sacro, in parte rivelano un nuovo aspetto della plastica ufficiale, specie



(da *Trésors d'art du moyen âge en Italie*, Parigi 1952, tav. 26)

SCULTURA - Frammento di ambone proveniente dall'antica cattedrale di Sorrento, con raffigurazione dell'Ippocampo. Arte campana della fine del sec. XII - Sorrento, Museo Correale.

(fot. Alinari)

SCULTURA - Il cieco nato. Avorio del sec. VI - Biblioteca Vaticana, Museo sacro.

nei dittici consolari; ad ogni modo sono preziosissimi per lo studio dell'iconografia cristiana postcimiteriale. La cattedra di Massimiano a Ravenna (sec. VI), di probabile origine alessandrina, tutta composta di tavolette adorne di scene bibliche incorniciate da fasce decorative, è rara testimonianza della ricchezza che poteva assumere questa parte del mobilio liturgico. Tra i reliquiari, i più famosi sono nella Lipsanoteca di Brescia e in quella di Samagher (Pola). Un bell'esempio di pisside eburnea è quella di Berlino, con il sacrificio di Isacco ed il Cristo docente tra gli Apostoli. Un'altra più recente e più orientale nella stessa città presenta l'Annunciazione ed il Presepio. Tra i dittici cristiani con scene bibliche si possono citare quelli del Louvre con guarigioni e del British Museum con scene della Passione, le lastre con l'Ascensione a Monaco di Baviera e con la Risurrezione al Castello Sforzesco di Milano. Più recenti o di origine orientale il dittico di Murano conservato a Ravenna e quello della Biblioteca nazionale di Parigi (sec. VI). Bellissima la valva bizantina con un arcangelo nel British Museum. Da ricordare infine la ricca serie dei dittici consolari.

Un caso particolare è costituito dall'arte copta, che tanto nel campo funebre con le sue numerose stele, come nel campo architettonico e dell'arredamento offre una ricchissima raccolta di motivi simbolici e figurati (croci trionfali sorrette dall'aquila, ornati, ecc.) ma soprattutto ornamentali, rivestiti di una speciale forma di stilizzazione in cui la fusione dell'arte ellenistica e siriaca ha ricevuto una fortissima impronta locale.

BIBL.: oltre ai più noti manuali di storia dell'arte e di archeologia si possono consultare: J. Kollwitz, *Oströmische Plastik der theodosian. Zeit*, Berlino 1941; S. Bettini, *La s. bizant.*, Firenze (1944); W. von Alten, *Gesch. des altchristl. Kapitells*, Monaco di B. [1922-23]; K. Ginnardt, *Das christl. Kapitell*, Vienna 1923; R. Kautsch, *Kapitellstudien*, Berlino 1936; F. Castagnoli, *Il capitello della Pigna Vaticana*, in *Bull. arch. comun.*, 71 (1943-45), pp. 1-30; E. Kitzinger, in *Dumbarton Oaks Papers*, 3 (1946), pp. 1-72 (appendice); A. Goldschmidt, *Die Kirchentür des hl. Ambrosius in Mailand*, Strasburgo 1902; J. Wiegand, *Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina*, Treviri 1900; J. Braun, *Der christl. Altar u. sein Schmuck*, 2ª ed. 1928; D. Mallardo, *Una fronte d'altare nolana della fine del sec. V*, in *Campania romana*, Napoli 1938; E. Molinier, *Hist. génér. des arts appliqués à l'industrie*, I: *Les Ivoires*, Parigi 1896; G. Stuhlfauth, *Die altchristl. Elfenbeinplastik*, Friburgo in Br. 1896; H. Graeven, *Frühchristl. u. mittelalterl. Elfenbeinwerke*, Roma 1898 e 1900; J. Sauer, *Die altchristl. Elfenbeinplastik*, Lipsia 1922; R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, Berlino 1927 sgg.; W. F. Volbach, in Th. Bossert, *Gesch. des Kunstgewerbes*, IV, Berlino 1932, pp. 47-125; C. R. Morey, *The early Christian ivories of the Eastern Empire*, Cambridge 1941; De Loos-Diets, *Vroeg-christelijke ivoren*, Assen 1947; C. Cecchelli, *La cattedra di Massimiano*, Roma 1935; J. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia*, Berlino e Lipsia 1933; A. Ottino della Chiesa, *Gli avori delle collez. lombarde alla Mostra di Zurigo*, in *Boll. d'arte*, 34 (1949), pp. 253-61; R. Delbrueck, *Probleme der Lipsanothek in Brescia*, Bonn 1952; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, Cairo 1904; G. Duthuit, *La sculpture copte*, Parigi 1931.

Luciano De Bruyne

II. S. MEDIEVALE, RINASCIMENTALE E MODERNA. – Nella primitiva s. cristiana i modi stilistici che v'appaiono sono strettamente collegati a quelli della precedente e contemporanea s. pagana. Ma ben presto il nuovo ordine di idee che caratterizza fra il I e V sec. l'evoluzione del pensiero sia in Oriente che in Occidente conduce ineluttabilmente anche gli scultori verso nuove forme di espressione. Infatti mentre durante il periodo dell'arte classica la riproduzione della perfetta armonia delle membra umane era considerato il più alto termine della perfezione estetica, ora a quel concetto altri se ne sostituiscono e le immagini scolpite, come quelle dipinte, tendono piuttosto ad esprimere i moti dell'animo con forme che gradualmente s'accentuano con sempre maggiore efficacia in senso antiaccademico ed anticlassico. Ciò fin quando verso i secc. VII e VIII si giunse ad abbandonare, da parte degli scultori, financo l'uso di raffigurare le sembianze umane e l'arte della s. si ridusse all'uso di incidere o traforare i marmi per rappresentarvi gli elementi di un limitato repertorio decorativo (v. BARBARICA ARTE; BIZANTINA, ARTE; ITALIA, VI. *L'arte in I.*).

Fu soltanto durante il periodo romanico (v. ROMANICA, ARTE) fra l'XI ed il XIII sec. che le facoltà plastiche degli Italiani e degli altri popoli partecipi della cultura del mondo cristiano si manifestarono con nuova eccezionale vitalità e dalla folla dei lapicidi intenti alla costruzione ed alla decorazione delle nuove chiese emersero le prime grandi personalità degli artisti scultori quali Viligelmo (v.), l'Antèlami (v.), Nicola Pisano (v.) che espressero con perfetta armonia di forme il nuovo fervore di vita caratteristico di quel tempo.

(fot. Bruno Reiffenstein)

SCULTURA - S. Agostino, opera di Anton Pilgram (sec. XV). Particolare del pulpito della cattedrale di Vienna.

(*fot. Rensi, Trento*)

SCULTURA - La manna nel deserto. Particolare della balaustra della chiesa dei Cappuccini (sec. XX) - Trento.

Nel successivo periodo gotico (v. GOTICA, ARTE) il perfezionarsi dei mezzi tecnici contribuì, specie nell'Europa centrale e settentrionale, ma di riflesso anche in Italia, ad accentuare da parte degli artisti i modi della espressione in senso individuale, modi che durante il Rinascimento (v. RINASCIMENTO, ARTE del) ebbero la possibilità di estrinsecarsi con ancora maggiore indipendenza. Ciò anche se spesso fu evidente un deliberato ritorno a modelli classici, mentre dal punto di vista della vera e propria evoluzione della tecnica si assisteva ad un deciso progresso specie per quanto si riferisce al modo di fondere in bronzo e negli altri metalli, alla fattura della terracotta policroma, dell'invetriata, ed al sottile intaglio e levigatezza del marmo.

Tali progressi d'ordine tecnico procedono anche durante l'età barocca (v. BAROCCA, ARTE) quando il marmo riuscì a rendere con estrema leggerezza fin quasi il fruscio delle stoffe seriche e i delicati morbidi passaggi dei piani nel modellare le carni. Fu allora che ebbero anche diffusione le s. in cera policroma che, riprendendo una tecnica molto antica, ebbero fortuna specie per l'esecuzione di ritratti e sacre immagini. La cera d'altronde anche in età moderna è largamente usata dagli scultori, e quasi esclusivamente in cera operò durante lo scorso secolo con sorprendenti effetti impressionistici uno dei più significativi scultori del suo tempo, Medardo Rosso. - Vedi tavv. VII-IX.

BIBL.: Michele Guerrisi e altri, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI, pp. 244-49; M. L. Gengaro, *S.*, Milano 1945; L. Hourticq, *Hist. de la sculpture*, Parigi 1948. Gilberto Ronci

SCUOLA. - Istituzione nata dalla impossibilità, in cui vengono a trovarsi le famiglie, di dare da sole quel grado di istruzione e di cultura richiesto dalle circostanze sociali, in mezzo a cui esse vivono. A mano a mano che queste circostanze si fanno più esigenti con il crescere del livello della vita civile e culturale e il progredire delle lettere, delle arti e delle scienze, anche il numero delle s. tende ad aumentare e aumentano pure i vari tipi, secondo cui esse necessariamente si vanno differenziando. E poiché la s. non è soltanto per l'istruzione, ma anche e soprattutto per la formazione e per la vita, così è naturale che si accresca anche l'interesse per la s. da parte dell'autorità civile e religiosa e con l'interesse il loro intervento e la loro vigilanza. Intervento e vigilanza che dovrebbero fondersi armonicamente insieme, uno solo essendo il soggetto da istruire e educare come cittadino e come religioso (v. EDUCAZIONE); mentre nel corso della storia si sono avverate e ancora si avverano intromissioni, coercizioni e diffidenze fuori luogo e lesive dei diritti fondamentali dell'individuo e della famiglia.

Uno sguardo rapido alle varie sorti subite dalla s. gioverà a meglio comprendere il valore degli importanti problemi che si addensano intorno alla questione scolastica.

I. LA S. PRESSO I POPOLI PIÙ ANTICHI. – Lasciando da parte i « primitivi », per i quali non si può propriamente parlare di vere s., pur potendosene forse vedere un accenno rudimentale nella iniziazione (v.), a cui vengono sottoposti i giovani e le giovani nel periodo del passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza, presso gli altri popoli se ne può invece constatare una bella e varia fioritura. Caratteristico il fatto quasi universale che l'educazione della gioventù resta imperniata nella famiglia, considerata il centro della vita civile e sociale, mentre lo Stato, là dove istituì le sue s., si propone generalmente di integrare e sviluppare l'educazione familiare, senza pretendere affatto di sostituirla.

Presso i Babilonesi e gli Assiri, anche non avendo notizie precise intorno alla organizzazione scolastica, si sa quali erano le materie d'insegnamento, che formavano la cultura dei « magi » o sapienti. Vi erano compresi quasi tutti i campi dello scibile : storia, geografia, astronomia, astrologia, matematica, medicina, teologia. Dallo studio, anche se riservato alle persone di alta casta, ai sacerdoti e ai magi, non era esclusa nessuna persona intelligente, la quale poteva conquistare liberamente quel grado di cultura che era richiesto dall'accesso alle cariche pubbliche dello Stato. La donna e il popolo, invece, erano generalmente esclusi dall'istruzione. Centro di particolare attività culturale era Babilonia, dove il re teneva nel suo Palazzo una s. superiore di alti studi, e gli alunni vi erano mantenuti a spese dello Stato e al termine del corso triennale esaminati diligentemente dal sovrano (Daniele e i suoi compagni, trasportati esuli a Babilonia nel 606 a. C., furono appunto educati in questa s. in tutte le scienze del tempo). Presso i Persiani, alla educazione della famiglia sottentrava la cura dello Stato con le sue s., per il periodo dai 7 ai 25 anni, dove alla parte intellettuale e religiosa del corso inferiore seguiva il corso superiore per la formazione militare e civile. Chi non aspirava all'esercizio di funzioni pubbliche poteva liberamente istruirsi presso insegnanti privati. I sacerdoti persiani, chiamati magi o sapienti per la loro vasta cultura, dovettero pure avere grandi s. sacerdotali. Gli Egiziani, che ebbero sempre grande stima del sapere, ebbero s. numerose e ben sviluppate, ma non vi erano ammessi che i figli dei sacerdoti e dei guerrieri, le due classi privilegiate, alle quali sole era affidato il governo dello Stato. L'istruzione era impartita esclusivamente dai sacerdoti e le s. avevano sede nei templi. L'insegnamento superiore era rivolto soprattutto al campo tecnico e professionale (scribi, ingegneri, architetti, medici). Chi possedeva più profondamente e completamente la scienza (letteratura, scienze naturali, medicina, filosofia e musica), erano i sacerdoti, con s. proprie, che studiavano pure profondamente la teologia (celebri le s. teologiche di Eliopoli, Memfi, Ermopoli e Tebe, che crearono le varie teogonie e alzavano od abbassavano le loro divinità a seconda delle loro teorie). Alla religione apparteneva anche la magia, assai studiata fin dai tempi più antichi, e la divinazione, specie sotto l'aspetto di oniromanzia (si ricordino gli episodi di Mosè e di Giuseppe venduto in Egitto).

I Cinesi, presso i quali, più che non presso qualsiasi altro popolo, tutta la vita sociale era imperniata sulla famiglia ritenuta la base di tutta la vita religiosa, morale e civile della nazione, consideravano la s. come la continuazione e il perfezionamento della istruzione domestica sulle tradizioni e i costumi degli antenati. Lo Stato pos-

sedeva un ordinamento organico di s. di diversi gradi di insegnamento, fondate, mantenute e dirette dallo Stato, e aperte a tutti i cittadini maschi. E chi aspirava al governo del popolo doveva subire alla fine degli studi superiori gli esami di Stato, assai gravosi e difficili. Però anche le famiglie e i privati potevano aprire e dirigere s.; la s. di Stato era obbligatoria solo per quelli che si preparavano a pubblici impieghi ed uffici; e all'esame di Stato poteva presentarsi anche chi avesse studiato privatamente.

I Giapponesi ebbero solo nel 207 d. C. la scrittura cinese, importatavi da un letterato cinese; fino a quell'epoca la maggior parte di essi la ignorava del tutto. Il re Mommu nel 701 istituì a Tokio una Università e numerose s. e collegi nazionali in ogni provincia, dettando anche i regolamenti propri a ciascun grado di s., creando così un sistema di educazione nazionale. Chi, dopo le prime s., voleva studiare particolari discipline (classici cinesi, scienza politica, giurisprudenza, ecc.) doveva o passare all'Università o servirsi di maestri privati; così pure i figli dei mercanti, degli agricoltori e artigiani, che non potevano frequentare i collegi e le s. dei nobili, dovevano ricorrere all'insegnamento privato.

Gli Indiani non ebbero s. di Stato per la preparazione agli uffici pubblici, come ebbero i Cinesi, gli Egiziani e i Persiani; ebbero però s. inferiori e superiori (praticamente tutte in mano della casta sacerdotale dei Bramini, la prima delle quattro caste, di cui si componeva la società indiana) che si dividevano in due categorie: le une erano riservate ai fanciulli di casta sacerdotale, le altre servivano ai figli delle due caste dei guerrieri e degli agricoltori, o mercanti; queste ultime avevano uno scopo essenzialmente religioso (conoscenza dei libri sacri). Da principio la istruzione superiore, assai bene organizzata in numerosi collegi, che presto si trasformarono in una specie di Università, era privilegio dei bramini; ma a poco a poco, aggiungendosi alle materie religiose l'insegnamento della letteratura, della medicina, della giurisprudenza, dell'astrologia e astronomia, poterono partecipare alle s. anche gli appartenenti alle caste dei guerrieri e degli artigiani.

Presso gli Ebrei, formanti un popolo nettamente distinto da tutti gli altri per la sua concezione teocratica dello Stato, prevalsero a lungo l'educazione e l'istruzione familiare impartite dai genitori, o, nelle famiglie di classe elevata, dai pedagoghi che restavano tutta la vita nella casa dei loro educandi. Solo dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia, i successori di Esdra eressero nelle città principali delle s., in cui s'insegnavano la letteratura, la religione e le leggi nazionali. Gli scribi o dotti formarono una classe speciale con una speciale professione e diventarono gli insegnanti ordinari nelle sinagoghe e nelle s. elementari aperte accanto ad esse. L'ellenismo accrebbe il desiderio di sempre maggiore istruzione e le s. si moltiplicarono. Poco seguito ebbe la Casa del libro, istituita a Gerusalemme dal capo del Gran Sinedrio, Samuele ben Setah, nel 104 a. C., come tipo delle s. elementari di Stato; e solo nel 64 d. C. si ebbe un decreto di istruzione elementare obbligatoria, e l'ordine di istituire s. in ogni anche piccola città. Dopo la dispersione gli Israeliti elevarono sinagoghe e s. in tutti i luoghi, dove fu loro possibile; e le loro Accademie, durante il medioevo (Toledo, Granata, Cordova, ecc.) ebbero periodi di vero splendore.

Nella Grecia, gli Spartani attuarono un monopolio scolastico assoluto da parte dello Stato. L'organizzazione scolastica che si faceva risalire a Licurgo (m. nell'889 a. C.) mirava a formare valorosi soldati per il fatto che, piccola minoranza aristocratica (gli Spartiati), di fronte agli altri popoli della Laconia, gli Spartani non potevano conservare il dominio sopra di questi senza una grande superiorità militare. Perciò il bambino apparteneva allo Stato: dopo sette anni di severe educazione familiare passava negli istituti pubblici di educazione, mantenuti dallo Stato sotto insegnanti ed educatori nominati e vigilati dallo Stato. Anche le fanciulle appartenevano allo Stato, il quale pensava alla loro educazione per formarle donne e madri vigorose e forti. Presso gli Ateniesi, invece, la Costituzione politica di Solone (ca. la fine del sec. VI a. C.) dava molta importanza alla istruzione e all'educazione, ma non imponeva né programmi ufficiali, né s. obbligatoria. Tutto invece era lasciato alla iniziativa privata, liberi i genitori di scegliersi la s. e l'insegnante di loro gradimento; né gli insegnanti erano formati o pagati dallo Stato; ma vigeva la libera concorrenza, fondata o sulla fama del maestro o sul minor prezzo da sborsare per le lezioni. In questa libera, ma completa, organizzazione scolastica, il giovane veniva istruito per 8 o 9 anni, percorrendo i vari gradi di insegnamento, e a 16 anni entrava nel « ginnasio », unica s. ufficiale e obbligatoria, con insegnanti e ispettori nominati e retribuiti dallo Stato; però vi si insegnava e praticava quasi esclusivamente la cultura fisica per preparare gli alunni direttamente alla vita militare.

(*fot. Enc. Catt.*)

SCUOLA - La grammatica con tre scolaretti. Miniatura del sec. XV. Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 329, f. 25v.

Neanche i Romani, fino alla fine della Repubblica, ebbero s. e programmi ufficiali; per molto tempo la famiglia stessa pensò, sotto la propria responsabilità, alla istruzione dei figli; e le prime s., pare, non si aprirono che verso la fine del sec. III a. C., e furono naturalmente s. private, rette da schiavi più istruiti. Si chiamavano *ludi*, cioè divertimento, svago, ad indicare la loro funzione suppletiva dell'educazione domestica, e l'insegnante *ludimagister*; erano tenute presso qualche famiglia o in un angolo meno frequentato di un tempio o di qualche pubblico edificio. La conquista della Grecia riversò a Roma gran numero di maestri greci di grammatica (con il quale nome si comprendeva la grammatica propriamente detta, la matematica, la geometria, l'astronomia e la musica), di retorica (che addestrava nell'arte del dire e formava gli oratori) e di filosofia, che offrivono alle famiglie, il loro insegnamento; così che, accanto alle prime s., di grado elementare, si ebbero le scuole secondarie e superiori, che alla grammatica, retorica e filosofia aggiunsero anche medicina e giurisprudenza. Anche queste s. furono lasciate alla libera iniziativa dei privati, senza alcuna ingerenza dello Stato: « maiores nostri disciplinam puerilem nullam, aut destinatam legibus, aut publice expositam, aut unam omnium, esse voluerunt » (Cicerone, *De Republica*, IV, 3). Si ebbe, è vero, nel 92 a. C. un editto censorio contro le nuove s. condotte dai Greci; ma ciò avvenne non contro la libertà di insegnamento, ma per temperare

(dal Catalogo degli Incunabula typographica, ed. L. S. Olschki, Firenze Roma s. a., n. 406)

SCUOLA - Maestro in cattedra con discepoli. Incisione dagli *Epigrammata* di G. B. Cantalicio - Venezia, per i tipi di Matteo Capocasa, 1493, f. 2r.

gli sbandamenti, che le novità recenti apportavano al «mos maiorum».

Sotto l'Impero gli insegnanti ebbero molti privilegi e immunità. Vespasiano, per il primo, stipendiò con denaro pubblico alcuni maestri; Adriano largheggiò in questo genere di sussidi e inoltre fondò a Roma le prime Università, l'«Athaeneum Romanum», ampio locale scolastico a forma di anfiteatro, dove gli insegnanti, privi di edifici scolastici propri, potevano radunare senza spese gli alunni; Marco Aurelio fondò in Atene una serie di cattedre di filosofia e di retorica, con maestri stipendiati dallo Stato; Alessandro Severo a Roma creò nuovi locali scolastici a disposizione degli insegnanti privati, istituì nuove cattedre di medicina, di architettura, ecc., destinò borse di studio in natura per gli studenti poveri; Costantino fondò un'università a Costantinopoli, un complesso cioè organico di scuole e cattedre per l'insegnamento medio e superiore. I municipi seguirono da per tutto l'esempio degli imperatori, creando s. municipali con maestri stipendiati; anzi l'imperatore Graziano, per impedire ingiustizie, fissò per legge l'onorario dovuto dai municipi ai grammatici e ai retori, iscrivendolo nel bilancio fra le spese obbligatorie. Se non raramente queste s. municipali diventarono occasione di una qualche ingerenza più diretta dello Stato, lasciarono però sempre libero il campo per le s. libere, fondate e mantenute dai privati e dirette da personale più scelto e perciò preferite dalle famiglie.

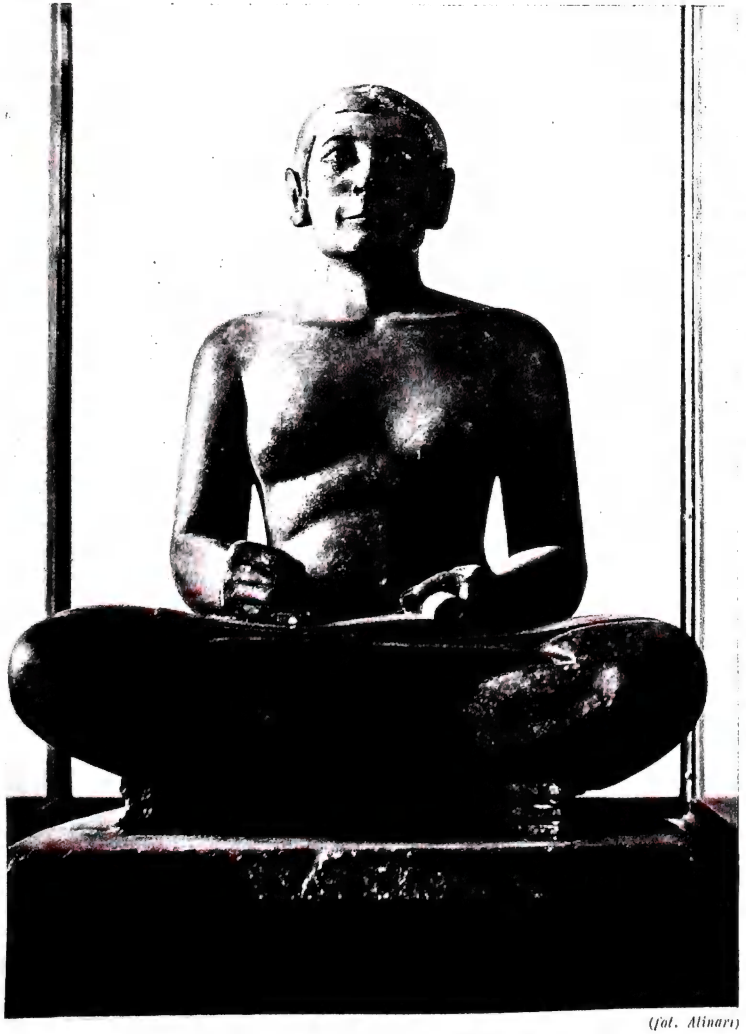
II. LE S. CRISTIANE FINO ALLA CADUTA DELL'IMPERO. – Questa piena libertà d'insegnamento permise anche ai cristiani di abbracciare la carriera di maestri; vi furono, infatti, maestri che subirono il martirio, non condannati perché insegnanti privati, ma per non voler rinnegare la loro fede. S. Cassiano, martire, era maestro a Imola; Flaviano, martire in Africa, era grammatico; Origene incominciò la sua carriera come grammatico per aiutare la sua famiglia; e nel cimitero di S. Callisto si trovò l'epitaffio di un *magister primus* o maestro elementare.

Fu Giuliano l'apostata il primo che tentò di restringere la libertà di insegnamento per i maestri cristiani, emanando l'Editto del 362, con cui proibisce loro, se persistono nelle credenze cristiane, di fare più oltre scuola. Scesero allora dalla cattedra maestri insigni, come il retore Vittorino a Roma e il sofista Procresio ad Atene. Ma già due anni dopo, nel 364, Valentiniano abrogava la legge e restituiva ai maestri cristiani la libertà: «Chiunque per costumi e scienza è degno di insegnare, abbia il diritto di aprire s.» (Codice di Teodosio, 13, 6, 3). Questo regime di libertà durò in Occidente fino alla fine dell'Impero. In Oriente, invece, si ebbe da parte di Teodosio l'attuazione del monopolio ufficiale dell'insegnamento universitario con le due Costituzioni del febbr. e del marzo del 425 (*ibid.*, 14, 9, 3; 15, 1, 53), per cui i professori privati vennero ridotti al semplice ufficio di ripetitori domestici («inter privatos parietes»); e tutti, invece, dovevano frequentare l'Università da lui fondata e provveduta di 8 retori, 20 grammatici, 2 giureconsulti e 1 filosofo. Un secolo dopo, Giustiniano, nel 529, concentrò tutte le s. giuridiche dell'Impero nelle tre città di Costantinopoli, Berito e Roma, accentrando nelle sue mani anche ogni iniziativa didattica e proibendo qualunque forma di insegnamento «a coloro che sono travagliati dall'insonnia del paganesimo» (Codice di Giustiniano, 1, 11, 2). Ma questa riforma, prima di potersi consolidare, venne travolta dalla invasione longobarda.

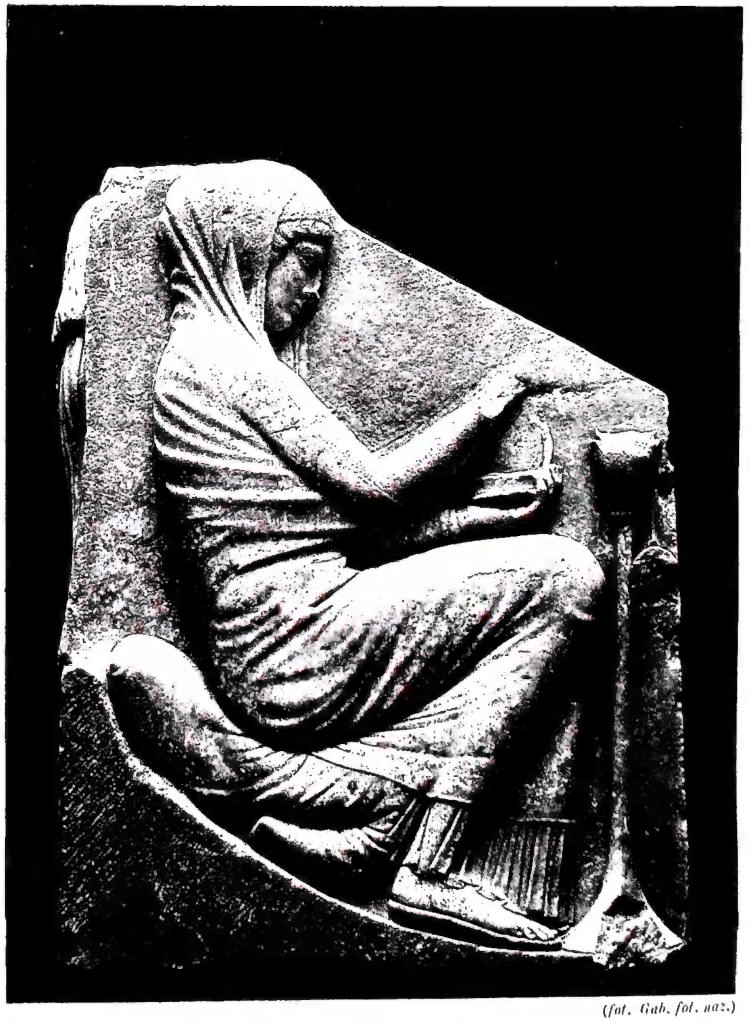
Nello stesso tempo la Chiesa, per una più solida preparazione dei pagani al Battesimo, aveva istituito i «catecumenati», nei quali il sacerdote impartiva per tutto l'anno, ma specialmente durante la Quaresima, l'istruzione intorno alla fede. Qualunque luogo, massime nei primi tempi, santuari, cripte, cimiteri, case private, ecc. diventava centro d'insegnamento. Ora, molti catecumenati si trasformarono a poco a poco in «s. catechetiche», le quali ammettevano anche alunni pagani e avevano lo scopo di dare con l'insegnamento religioso anche una cultura generale. Più ancora: alcune di queste s. catechistiche si trasformarono in accademie o s. superiori, perché i cristiani, trovatisi faccia a faccia con l'eresia e con la più alta ed elaborata scienza pagana, compresero che si doveva tentare l'ultimo sforzo per dare al cristianesimo una base filosofica, letteraria e culturale, che potesse metterlo alla pari di qualunque insegnamento pagano e servisse a sconfiggere i nemici numerosi che lo combattevano e ne facevano scempio nella s., nei libri e nei sarcasmi giornalieri. Si ha l'esempio più celebre di queste s. superiori nel Didascaleion cristiano di Alessandria, fondato, secondo studi più recenti, da Origene nel 202 per incarico del vescovo Demetrio e che sostituì la s. catechetica di Panteno. I professori vi insegnavano, parallelamente alle scienze sacre, la filosofia platonica e aristotelica, la fisica, l'astronomia, la grammatica e la retorica, attingendo abbondantemente dagli autori classici pagani; coronava l'insegnamento lo studio della S. Scrittura. Poiché anche in altre città si sentiva un uguale bisogno di una dimostrazione scientifica della verità della fede, la Chiesa fondò altre istituzioni simili; e si ebbero così le Accademie di Cesarea, Antiochia, Gerusalemme, Edessa, Smirne, Nisibi e Roma.

III. LE S. CRISTIANE NEL PRIMO PERIODO MEDIEVALE. – Il vuoto lasciato dalla dissoluzione dell'Impero romano (476) fece passere alla chiesa tutta intera la cura della pubblica istruzione. Si possono notare varie specie di s.:

1. *Le s. presbiteriali o parrocchiali.* – Là dove il cristianesimo contava la quasi totalità, o almeno la maggioranza della popolazione, già si erano aperte, per gli studi elementari, s. prettamente cristiane, in cui i fanciulli apprendevano, oltre la religione e i canti liturgici, anche la lettura, la scrittura e gli elementi del calcolo. Queste s., naturalmente, andarono moltiplicandosi a mano a mano che quelle dei gentili venivano meno, fino a che rimasero in molti luoghi l'unico faro di istruzione. Un Concilio tenuto in Italia nel 443 ordinava ai sacerdoti di riunire nelle loro case i fanciulli dei dintorni per dar loro la conveniente istruzione. Prima e dopo questo Concilio, le s. parrocchiali dovevano essere numerose in Italia e dare buoni frutti, se il Concilio di Vaison, Orange e Valenza nel 529 stabiliva che i preti in cura d'anime ammettessero nella loro casa i giovani lettori che non avessero moglie, per ammaestrarli come i buoni padri ammaestrano i figli, «secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus» (Hefele-Leclercq, II, pp. 1111-12). Liberi poi i giovani lettori di seguire la carriera ecclesiastica o di abbracciare il ma-



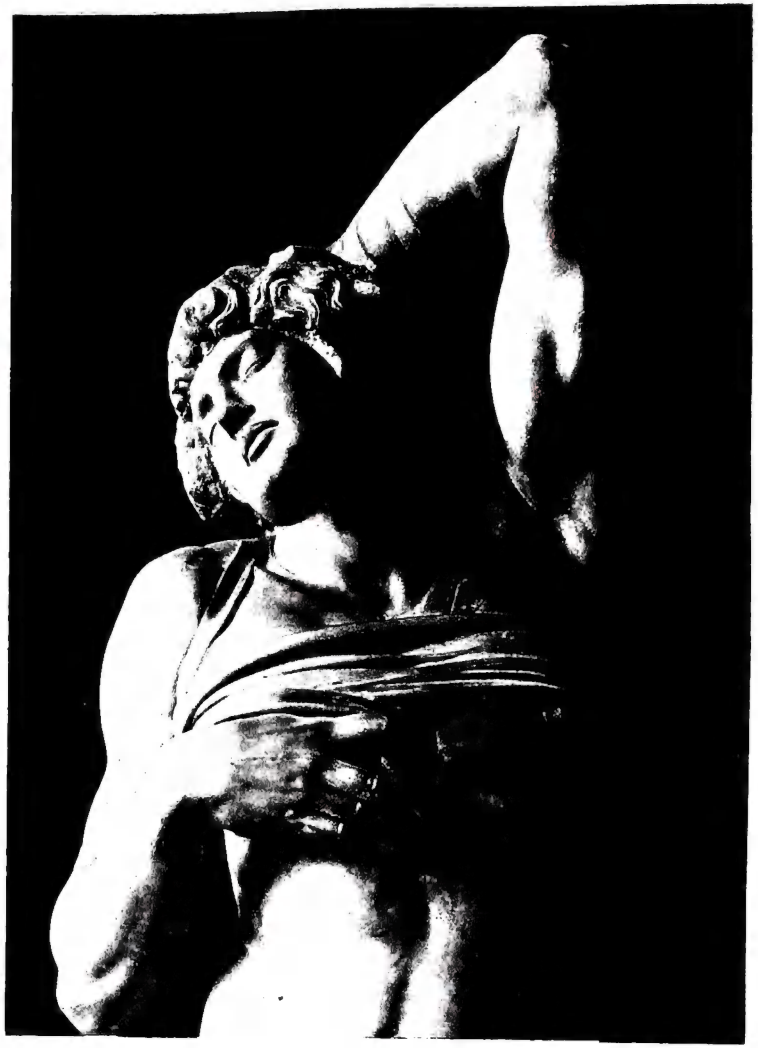
(fot. Alinari)



(fot. Gab. fot. naz.)

A sinistra: LO SCRIBA. Scultura egizia in calcare (V dinastia, 2400 ca. a. C.) - Parigi, Louvre. *A destra:* DONNA VELATA in atto di deporre su un piccolo braciere granelli d'incenso. Particolare del «Trono Ludovisi». Scultura greca dei primi decenni del sec. v a. C. - Roma, Museo delle Terme.

(fot. Alinari)



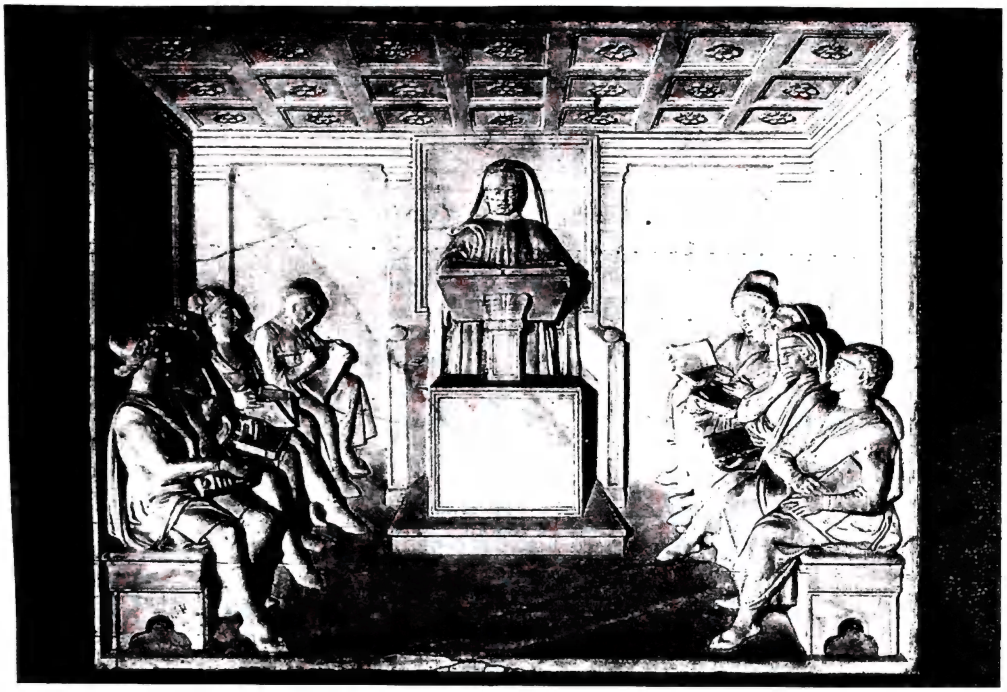
(fot. Alinari)

A sinistra: LA MADDALENA. Scultura di Donatello (dopo il 1453) - Firenze, Battistero di S. Giovanni.
A destra: UNO DEI PRIGIONI. Scultura eseguita da Michelangelo per la tomba di Giulio II (1513) - Parigi, Museo del Louvre.

(fot. Kunsthistarisches Museum - Vienna)

ZNAIMER ALTAR.

Attribuito ad un artista austriaco del principio del sec. XVI - Vienna, Kunsthistorisches Museum.



(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

In alto: AULA SCOLASTICA CON PROFESSORE IN CATTEDRA. Particolare del monumento sepolcrale al giurista Filippo Lazzeri, iniziato da B. Rossellino nel 1462, e terminato da A. Rossellino nel 1468 - Pistoia, chiesa di S. Domenico. *In basso:* IL MAESTRO ANGELO FA SCUOLA a un gruppo di ragazzi tra i quali si nota s. Nicola da Tolentino. Affresco del sec. XIV - Tolentino, basilica di s. Nicola, cappellone.

trimonio. Lo stesso prescrive il Concilio di Costantinopoli del 680.

2. *Le s. episcopali o cattedrali.* – Le s. parrocchiali non andavano oltre le materie insegnate nelle elementari; ma occorrevano anche s. superiori con un insegnamento più atto e più profondo. D'altra parte la preparazione del clero esigeva che gli studi fossero fatti in modo degno. Sorsero perciò accanto alla sede del vescovo le cosiddette s. episcopali, grandi seminari e università, destinate specialmente ai candidati al sacerdozio, ma frequentate sempre più anche dai laici. Già una di queste s. era stata creata da s. Agostino a Ippona; un'altra ne esisteva a Imola, dove fece i suoi studi s. Pier Crisologo; altre ancora a Parigi, Poitiers, Clermont, ecc. Il Concilio II di Toledo (531) ne prescriveva la fondazione, aggiungendo che gli alunni, arrivati ai 18 anni, fossero interrogati, alla presenza del vescovo e del clero, se preferivano il sacerdozio o il matrimonio (Mansi, VIII, p. 785). Della s. aveva il controllo lo stesso vescovo e sotto di lui stava il superiore immediato, chiamato *magister scholae*, e si divideva in *schola minor* (elementari) e in *schola maior*, che o comprendeva solamente i corsi del *tribium* o svolgeva il pieno programma del *trivium* e del *quadrivium*, coronati dallo studio della S. Scrittura e della teologia pastorale.

3. *Le s. canonicali.* – Là dove non esisteva la cattedrale i canonici stessi della chiesa locale istituivano le loro s., secondo il tipo di quelle episcopali, che presero perciò il nome di collegiali e canonicali e un carattere più profano che non ecclesiastico. Più tardi si confusero con quelle episcopali.

4. *Le s. monastiche.* – Il maggior peso della pubblica istruzione, però, fu portato dalle s. monastiche, prima in Oriente, dove trovarono la loro educazione la maggior parte dei Padri della Chiesa e degli scrittori ecclesiastici, e poi in Occidente, specialmente per opera dei monasteri benedettini, che si diffusero rapidamente in Europa. Essi avevano una s. « interna » (*schola claustri*) destinata ai religiosi e una s. « esterna » (*schola canonica* o *externa*), separata dalla prima e posta nelle dipendenze del monastero, per evitare le non necessarie comunicazioni con i monaci che attendevano in modo particolare allo studio, alla preghiera e al lavoro. Il capo della s. era chiamato *magister scholae* o *capiscola* o *proscholus* e, alla fine del sec. IX, *scholasticus*. I programmi delle due s. erano press'a poco uguali: *trivium* o *quadrivium*. Parallelamente ai monasteri maschili, anche quelli femminili dovevano avere le loro s. e il Concilio inglese di Cloveshoe (747) ordina che non solo i vescovi e gli abati, ma anche le badesse avessero cura particolare di far coltivare lo studio delle lettere nelle loro famiglie religiose (Hefele-Leclercq, III, p. 907).

IV. Le s. cristiane nell'epoca carolingia. – Oltre a riordinare la S. Palatina, destinata particolarmente ai principi e ai nobili, che si preparavano alla vita militare e al governo del popolo, Carlomagno emanò molte ordinanze dirette a promuovere o a riorganizzare le scuole parrocchiali, episcopali e monastiche. Nella *Epistola de colendis litteris*, diretta tra il 780 e l'800 ai vescovi e agli abati, li esorta ad impartire l'istruzione letteraria a tutti quelli che potevano imparare secondo la capacità di ciascuno; più esplicitamente nel Capitolare del 23 marzo 789 ordinava che in ogni vescovato e monastero fossero fondate s. per i fanciulli e si usassero libri di testo bene emendati (cf. MGH, *Capitularia*, I, pp. 72 e 79). I vescovi l'assecondarono, e nella prima metà del sec. IX molti concili in Francia, Germania e Spagna richiamarono anche i genitori al dovere di far istruire i loro figli. In Italia il Concilio romano dell'846 prescriveva che tutti i vescovati e le pievi ad essi soggette avessero le loro s. e questo perché avevano saputo che in alcuni luoghi mancavano i maestri e si trascurava lo studio delle lettere.

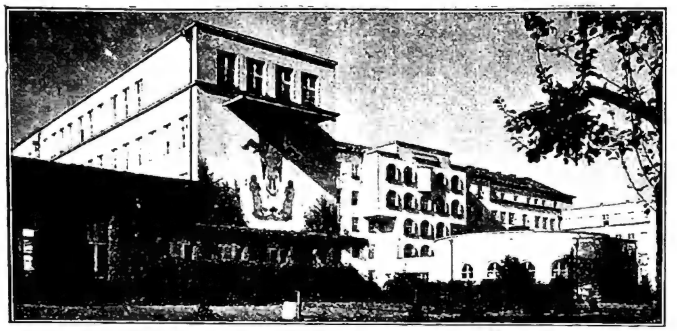
In questo tempo si ebbero anche s. dello Stato; infatti nel *Capitulare ecclesiasticum primum* di Lotario nell'825, promulgato nella grande assemblea del Regno italico, tenuta nei campi di Olona (Pavia), si lamentava l'incuria prevalsa in molti luoghi e si ordinava a quelli che dallo Stato avevano avuto l'incarico dell'insegnamento di applicarvisi con la massima cura affinché gli alunni acquistassero la cultura richiesta dai tempi. Anzi si fissavano anche le sedi delle s., elencando le città che dovevano inviare gli alunni a ciascuna di esse: Pavia, Ivrea, Torino, Cremona, Firenze, Fermo, Verona, Vicenza, Cividale del Friuli (cf. MGH, *Leges*, I, p. 249). Anzi lo stesso episcopato francese, raccolto nel VI Concilio di Parigi (823) supplicava vivamente l'imperatore Ludovico il Pio a voler seguire l'esempio paterno e fondare di propria autorità s. pubbliche almeno in tre luoghi più convenienti dell'Impero (Mansi, XIV, p. 599).

V. Le s. dal sec. IX al XIII. – Dalla seconda metà del sec. IX alla fine dell'XI si nota un languire abbastanza profondo e sempre più ampio delle s., dovuto alla gravissima crisi politica, sociale e religiosa che seguì lo sfasciarsi dell'Impero carolingio. Ma appena, sul finire del sec. XI, le condizioni sociali e religiose lo permisero, la Chiesa si trovò al suo posto d'onore nel risuscitare e promuovere le s. al primitivo rigoglio e splendore. Importanti le disposizioni scolastiche del III Concilio Lateranense (1179); la Chiesa ha il dovere, come « pia mater », di curare l'istruzione dei fanciulli poveri; perciò ogni cattedrale doveva fissare un congruo sussidio ad un maestro perché l'istruzione aperta e ai chierici e ai laici, purché poveri, fosse gratuita; per i ricchi restava la comodità di istruirsi in famiglia o in s. private o nelle s. dei monasteri; a tutte le persone, poi, era data ampia libertà di aprire s., purché fossero idonee e ne avessero chiesta la debita licenza; gli insegnanti erano liberi da tasse e nessun emolumento si doveva esigere per il conferimento di questa licenza d'insegnare (Mansi, XXII, p. 227). Il Concilio lateranense IV (1215) ribadì la prescrizione, aggiungendo che anche nelle chiese non cattedrali, che avevano redditi sufficienti, fosse dal vescovo nominato un maestro idoneo per l'insegnamento gratuito (Mansi, XXII, p. 999).

In conseguenza di questa legislazione scolastica pontificia le s. parrocchiali e vescovili rifiorirono e si moltiplicarono; anche le monastiche, nonostante la decadenza di

(dal Catalogo degli Incunabula typographica, ed. L. S. Olschki. Firenze-Roma s. a., n. 681)

Scuola - Maestro con ferula e alunni con l'abecedario. Incisione dalla *Summa perutilis in regulas distinctas totius artis grammatices et artis metrices* - Roma, per i tipi di Giovanni di Besicken e Sigismondo Mayr, 1494.



(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

SCUOLA - Complesso edilizio di una s. moderna, opera di C. Holzmeister (1930-40). S. delle Suore della S. Croce - Linz.

quelle benedettine, ebbero nuove linfe fresche e giovanili dai Cluniacensi, dai Cistercensi, dai Domenicani e dai Francescani. Ma tutte queste s., in cui prevaleva l'insegnamento classico, non bastavano più a soddisfare ai nuovi desideri di un'istruzione più consona al fiorire delle industrie e dei commerci e della novella ripresa della vita civile. Perciò a cominciare dal sec. XIII si rileva uno sviluppo notevole delle s. private, veramente non mai mancate del tutto neanche nel periodo della decadenza, ma ora in via di farsi più numerose e più frequentate. Da esse nacquero le s. comunali, da prima nei piccoli centri e poi nelle città più grandi. Spesso, infatti, le s. private male si reggevano economicamente per la scarsità degli alunni; d'altra parte non tutti potevano frequentare le scuole episcopali o monastiche, troppo distanti e scomode; perciò dagli inizi del sec. XIV parecchi Comuni pretesero di considerare il maestro come un qualsiasi impiegato comunale e perciò d'intervenire nell'ordinamento delle s.; di assoggettarle alla loro ispezione; talora anche avvenne che molte s. private vennero municipalizzate e perdettero la loro libertà didattica, disciplinare ed economica. Accanto o in luogo di s. comunali si ebbero anche le s. corporative, quando a sussidiarle erano le particolari corporazioni.

VI. LE UNIVERSITÀ. – L'ampia diffusione del sapere, provocata specialmente dal movimento impresso agli studi dalla Scolastica, dal suo primo periodo di formazione nei secc. IX-XI, a quello della sua evoluzione nel sec. XII e specialmente a quello del massimo splendore nel sec. XIII, portò alla creazione di quegli istituti superiori, che oggi si chiamano Università, ma che allora avevano il nome di « Studium » e poi di « Studium generale ». Modello delle altre furono quelli di Parigi e di Bologna. Anche in questo lieto e proficuo movimento non mancò la parte predominante della Chiesa. C'è chi in questo nuovo fiorire di studi superiori vorrebbe vedere un movimento di emancipazione dal dominio religioso, una specie di sostituzione di corporazioni laiche alle s. clericali dei capitoli, canonicali e delle abbazie, e attribuiscono a qualcuno dei fondatori teorie alquanto scettiche e razionaliste. La verità, tuttavia, è diversa: il movimento universitario si emancipò, è vero, dalle s. claustrali ed episcopali non più sufficienti, ma passò sotto la cura e la giurisdizione della Chiesa universale, rappresentata dal Papa. Anzi la presenza o comunque l'intesa e la cooperazione di un ente universale, come la Chiesa, facilitava assai il riconoscimento dei titoli di studio largiti agli alunni, che accorrevano dai più diversi paesi alla medesima Università. Ed è degno di nota che delle 52 università erette prima del 1400, almeno 29 dovevano la loro fondazione al Papa; e altre dieci furono fondate o per solo diploma papale o per diploma papale e imperiale (o principesco) insieme.

VII. LA S. NEL PERIODO DEL RINASCIMENTO. – Il Rinascimento continuò per la stessa via segnata dal secolo antecedente e la s. nella sua organizzazione non ebbe a subire rivolgimenti molto notevoli. Però il numero delle s. si accrebbe assai; si diede maggior rilievo, anzi una parte preponderante agli studi classici con tendenza a concedere un dominio quasi assoluto al Trivio sul Quadrivio, con una ventata di freschezza attraverso la lezione del maestro e la scelta delle letture, ben lontana da quel sapere piuttosto manualistico, in cui troppo spesso si era impantanata la s. antecedente. Si ebbero così maestri eruditi, esperti oratori e dotti ecclesiastici, avvivati da un alito di umanità serena e comprensiva. Né furono trascurati gli esercizi fisici atti a formare un corpo sano, disinvolto, agile con una mente sana e aperta alle nuove contingenze della vita.

E la Chiesa, oltre al fondare direttamente numerosi istituti, continuò ad esortare e ad animare allo studio della letteratura e delle lingue (al Concilio di Vienna del 1312, p. es., il Papa ordinò di erigere cattedre di ebraico, caldeo e arabo a Roma, Bologna, Parigi, Oxford e Salamanca; nella Spagna il card. Ximenes aggiunse alla Università da lui fondata il Collegio delle tre lingue: latino, greco, ebraico). E fu coadiuvata dall'opera degli Ordini religiosi, che seguivano nel complesso le loro gloriose tradizioni.

L'avvento della « riforma » non portò innovazioni nel campo scolastico; non creò le s. né diede i natali alla istruzione elementare, che esisteva, come si è accennato, fin dai primi secoli della Chiesa; apportò piuttosto sugli inizi danni assai sensibili alla cultura, perché fece scomparire nei territori, dove ebbe luogo, le s. claustrali, episcopali e parrocchiali, senza saperle o poterle sostituire, provocando gli amari rimpianti di Lutero stesso, di Melantone e dei riformati più illustri. La « riforma », inoltre lasciò in eredità ai secoli seguenti alcuni principi funesti, per cui le s. diventarono *mancipia* dell'autorità civile e i prìncipi vi s'intromisero con le loro leggi e prescrizioni, non contentandosi più come prima di dare soltanto impulso o sostegno all'iniziative che partivano dalle autorità religiose o dai privati.

VIII. LA S. NEL PERIODO DELLA RIFORMA CATTOLICA. – I danni cagionati dalla « riforma » protestante stimolarono lo zelo della Chiesa a bruciare le tappe per quella « riforma cattolica », che già si era iniziata parecchio tempo prima della secessione luterana. Il Concilio di Trento raccomanda vivamente ai sacerdoti di occuparsi in maniera particolare dei fanciulli, chiamando a raccolta quante erano persone e istituzioni in grado di ridare alle s. cristiane nuovo valore. Queste dovevano essere ristabilite là dove erano scomparse; rinvigorite dove erano rimaste illanguidite; dirette da maestri pii e istruiti; ogni chiesa doveva avere un maestro per l'insegnamento gratuito della grammatica a tutti, poveri e ricchi; gli Ordini religiosi, che intendono occuparsi e già si occupano della istruzione, sono da favorire e incoraggiare; la università cattoliche devono crescere di numero e mantenersi fuori del contatto degli eretici e tenere alto il prestigio antico.

La corrispondenza a queste ingiunzioni fu piena e tempestiva, massime attraverso l'opera dei nuovi Istituti religiosi, dedicati con tutto lo slancio all'insegnamento: i Barnabiti, gli Scolopi, i Somaschi e soprattutto i Gesuiti con i numerosi collegi aperti da per tutto. Si conservò la tradizione umanistica, si ebbe un programma chiaro e ben definito, eseguito con i migliori suggerimenti dell'esperienza, e venne così creato il tipo che più o meno sarà applicato anche dalle s. moderne di carattere classico. Frattanto a Pavia si ebbero due celebri e rinomati collegi universitari; il Collegio Borromeo, fondato da s. Carlo, il Collegio Ghislieri fondato da s. Pio V.

IX. LA S. NEI SECC. XVII E XVIII. – In questo periodo la s. venne arricchendosi di nuove reclute, di nuovi tipi e di nuovi metodi più consoni e adatti alle circostanze. Si ebbe l'apporto assai notevole di nuovi Istituti religiosi non solo maschili, ma anche femminili: Oratoriani, Fratelli delle S. Cristiane, ecc.; Orsoline di vari rami, Suore della Compagnia di Maria, Visitandine, ecc. Sempre più ampiamente attuata la tendenza a sostituire al latino la lingua nazionale, sia come mezzo di trasmissione dell'insegnamento, sia come argomento per se stante di studio e di esercizio; con la quale innovazione,

sotto certi aspetti, ardita e allora anche combattuta, si apriva la via all'insegnamento tecnico, commerciale e industriale. Altra novità: laicità dell'insegnamento nel senso di istituti religiosi (non più di sacerdoti, ma di soli laici, p. es., gli accennati Fratelli delle S. Cristiane) perché potessero dedicarsi interamente alla s. senza essere distratti dalle cure del sacro ministero; creazione di Istituti magistrali per la preparazione dei futuri maestri e maestre; fondazione di proprie s. professionali per preparare i futuri agricoltori, commercianti, industriali, artigiani; e anche di s. serali o domenicali per coltivare gli operai e gli artigiani, occupati durante la settimana dei loro lavori. Merito tutto particolare ebbero in questo arricchimento il p. N. Barré dei Minimi e s. Giov. B. de la Salle, fondatore dei Fratelli delle S. Cristiane. Guadagno straordinario, poi, ebbe l'educazione femminile estesa a tutte le fanciulle della nobiltà e del popolo con la conseguente migliore formazione della famiglia.

Verso la fine del sec. XVIII si accentua non solo il numero delle s. chiamate pubbliche o di Stato, e lo studio delle relazioni che l'educazione ha con la vita sociale politica e anche con lo sviluppo della vita economica della nazione; ma le teorie illuministiche e del Rousseau, soprattutto nella applicazione che ne fece la Rivoluzione Francese, portarono ad una reazione violenta contro ogni s. privata, specialmente contro quelle tenute dalla Chiesa, e rivendicarono il monopolio dell'istruzione allo Stato, il quale, se non trascurerà del tutto la educazione religiosa, lo assoggetterà però ai suoi programmi e alla sua vigilanza.

X. LA S. NEI SECC. XIX E XX. - In questo periodo la s. compie innegabili progressi, sfruttando, perfezionando e ampliando i sistemi e i frutti ottenuti nel secolo antecedente, e arricchendoli di nuove esperienze; si accresce l'interesse dei pubblici poteri per l'insegnamento e lo sforzo di diffonderlo presso tutti e da per tutto con l'intervento e il sostegno soccorrevole da parte dei governi. Ma progredisce anche, subdola e violenta, la volontà monopolizzatrice degli Stati, che non lasciano nulla di intentato per riuscire ad avocare a sé tutto quanto ha relazione con la s. Al monopolio del periodo napoleonico succede quello degli Stati «restaurati» o nuovamente sorti dagli incessanti conflitti tra i popoli, poi quello di governi ostili alla religione o anche semplicemente «laici», o «liberali», o «progressisti», che, stravolgendo il senso delle parole e i fatti della storia, causarono le rinnovantisi soppressioni delle s. tenute da istituti religiosi; proclamarono e proclamano la supremazia inconcussa della s. «neutra» o «laica», sopprimendo le s. cosiddette «private» o gravandole di restrizioni e di condizioni tali da rendere ad esse la vita difficile, o almeno deprimendone l'efficacia e impedendone l'aiuto per un senso di malcelata e non confessata paura. Note sono le lotte impegnate contro il monopolio scolastico e in favore delle s. «private» o «confessionali» (e vinte in tutto o superate in parte) nel Belgio, nell'Olanda, nell'Inghilterra, nella Spagna, Francia, Italia, India. Tutto questo succedersi di avvenimenti ha creato il problema della libertà d'insegnamento e della libertà della s., risolto talora con soluzioni parziali, ma non sempre ancora con quella chiarezza che esclude ogni sospetto, ogni diffidenza e ogni secondo fine.

L'insegnamento della Chiesa intorno a questo problema non è mai venuto meno, a conforto dei cattolici e a chiarificazione delle idee. Basti citare i documenti di Pio IX, epist. *Quem non sine* del 14 luglio 1864 nonché la proposizione 48 del *Sillabo*; di Leone XIII, l'allocuzione *Summi Pontificatus* (20 ag. 1880); le enciclì. *Nobilissima* (2 febbr. 1884); *Quod multum* (22 ag. 1886); *Charitatis* (19 marzo 1894); di Pio XI, l'enciclì. *Divini illius magistri* (31 dic. 1929); v. anche CIC, can. 1374 e le fonti ivi citate. - Vedi tav. X.

BIBL.: mancando ancora sull'argomento una storia completa e documentata, si possono vedere, per i popoli antichi: W. Spies, *The school system of the Talmud*, Londra 1898; S. Landersdorfer, *Die Kultur der Babilonier und Assyrier*, Monaco 1904; S. S. Laurie, *Historical survey of pre-christian schools*, Londra 1907; F. W. Bissing, *Die Kultur des Alten Aegyptens*, Monaco 1913; H. J. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, vers. it. Roma 1950, pp. 9-18. Per l'antichità classica: N. Terzaghi, *L'educazione greca*, Palermo 1910; K. J. Freemann, *School of Hellas from 600 to 300 b. C.*, 2ª ed., Londra 1912; A. Calderini, *S. e scolari di venti secoli fa*, in *Saggi e studi di antichità classica*, Milano 1924, pp. 1-26; M. Lechner, *Erziehung und Bildung in der griechisch-römischen Antike*, Monaco 1933; H. J. Marrou, *op. cit.*, pp. 9-410. Per l'età cristiana antica e medievale: G. von Detten, *Über die Dom- und Klosterschulen des Mittelalters*, Paderborn 1893; C. Montalembert, *I monaci d'Occidente*, vers. it., 2ª ed., 5 voll., Siena 1894; F. Ozanam, *Le s. d'istruzione in Italia nel medioevo*, vers. it. Firenze 1895; N. Giesebrecht, *L'istruzione in Italia nei primi secoli del medioevo*, vers. it. ivi 1895; G. Salvioli, *L'istruzione in Italia prima del Mille*, Firenze 1912; G. Manacorda, *Storia della s. in Italia*: I. *Il medioevo*, 2 voll., Palermo 1913; L. Maitre, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités (768-1180)*, Parigi 1924; E. Lesne, *Hist. de la propriété ecclés. en France*. V. *Les écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe*, Lilla 1940; U. Gualazzini, *Ricerche sulle s. preuniversitarie del medioevo*, Milano 1943; H. J. Marrou, *op. cit.*, pp. 431-60. Per la rinascita carolingia: W. Mullinger, *The schools of Charles the Great*, Londra 1877; A. Fleming West, *Alcuin and the rise of christian school*, Londra 1892; L. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Parigi 1905; F. Falk, *Schule, Unterricht und Wissenschaft im Mittelalter*, Ratisbona 1907; A. Solmi, *Sul Capitolare di Lotario dell'anno 825*, in *Contributi alla storia del diritto comune*, Roma 1937, v. indice; id., *Le s. del medioevo dalle origini alle università*, in *Riv. stor. del diritto ital.*, 14 (1941), p. 5 sgg. Per l'età rinascimentale: A. Benoist, *Vittorino da Feltre ou de l'éducation en Italie à l'époque de la Renaissance*, Parigi 1885; R. Sabbatini, *La s. e gli studi di Guarino Veronese*, Catania 1896; W. H. Woodward, *La pedagogia del Rinascimento (1400-1600)*, vers. it., Firenze 1923; G. Vidari, *L'educazione in Italia dall'umanesimo al Risorgimento*, Roma 1930; G. Gentile, *Studi sul Rinascimento*, Firenze 1933, pp. 30-55. Per i secc. XVI-XVIII: oltre le storie dei singoli Ordini religiosi insegnanti e dei loro metodi, indicate alle singole voci, v.: A. Ranzoni, *Le s. antiche e moderne di Lodi*, Lodi 1883; G. Mascheroni, *L. Mascheroni e il piano generale di pubblica istruzione per la Repubblica Cisalpina*, Milano 1911; A. Zaro, *L'istruzione pubblica e privata nel Napoletano*, Città di Castello 1927; C. M. Gamba, *Storia della s. ital. nel Seicento e nel Settecento* (*Biblioteca dell'educatore*, dir. da L. Volpicelli, 86), Milano 1952; G. Francescaglia-Valentini, *Gli ordinamenti religiosi e l'insegnamento* (*ibid.*, 83), ivi 1952. Per la s. moderna: E. Formiggini Santamaria, *L'istruzione popolare nello Stato pontificio*, Modena 1909; G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*, Firenze 1922; G. Vidari, *S. mutue e asili d'infanzia agli albori del Risorgimento*, Roma 1927; G. Monti, *La libertà della s. Principi, storia, legislazione comparata*, Milano 1928; V. Benetti Brunelli, *Albori di un'educazione nazionale nelle repubbliche napoleoniche (1796-99)*, ivi 1932; G. Calò, *Dottrine ed opere nella storia dell'educazione*, Lanciano 1932; F. Bettini, *I programmi di studio per le s. elementari dal 1860 al 1945*, Brescia 1950; M. Casotti, *Lambruschini e la pedagogia ital. nell'Ottocento*, ivi 1951; A. A. Montesperelli, *Storia della s. ital. nell'Ottocento* (*Bibl. dell'Educatore*, dir. da L. Volpicelli, 87), Milano 1952. V. pure nelle varie enciclopedie pedagogiche delle diverse nazioni, s. v.; e autori vari, *Instruction de la jeunesse*, in DFC, II (1924), coll. 917-1055; id., *Schools*, in *Cath. Enc.*, XIII, coll. 554-88 (con ampia bibl.). Cf. anche: Centro didattico nazionale di Firenze, *Guida D. annuario della s. e della cultura*, Firenze-Roma 1951, specialm. pp. 337-444 (documenti) e pp. 445-461 (elenco dei periodici ital. e internazionali di carattere pedagogico, didattico e di informazione scolastica). Celestino Testore

SCUOLA IN TERRITORIO DI MISSIONE. - Il problema scolastico ebbe una maggiore importanza nel periodo moderno delle missioni, ma non certo quello che meritava.

Le bolle pontificie, che contengono i numerosi privilegi del Patronato spagnolo e portoghese, non hanno neanche una parola sulle s., che, però, in molti villaggi dell'America e delle Filippine furono aperte quasi per necessità, solo per l'insegnamento della dottrina cristiana. L'insegnamento delle lettere e delle scienze era riservato a qualche collegio ed ai seminari. Questa mentalità, così ristretta, non impedì ai Gesuiti di aprire, nelle riduzioni del Paraguay, alcune s. di arti e mestieri. Nei territori fuori della sovranità spagnola e portoghese la situazione non era diversa, sebbene le molteplici istruzioni date da Propaganda ai vicari apostolici avessero sempre insistito sulla necessità di erigere in ogni parrocchia, e specialmente nei villaggi più importanti, una s. per l'insegnamento delle verità della fede, della grammatica e delle arti liberali. Gli Ordinari, però, erano troppo preoccupati della formazione del clero indigeno e si interessavano dell'insegnamento solo in quanto po-

teva essere una preparazione al seminario. Inoltre la paura di essere dei novatori rispetto alla maggioranza dei missionari, la deficienza del personale, specialmente insegnante, la scarsezza dei mezzi pecuniari, non permisero neppure ai più volenterosi di dare uno sviluppo maggiore alle s. Si può quindi concludere che sino al principio del sec. XIX l'organizzazione dell'istruzione primaria, più o meno generalizzata, con il complemento dell'istruzione secondaria e superiore, ebbe nelle missioni una parte assai poco importante.

Con la ripresa missionaria nel secolo scorso il problema scolastico cominciò ad avere la sua importanza, ed ovunque si aprirono numerose s. per opera degli antichi istituti e specialmente dei nuovi, maschili e femminili, sorti con questo scopo. Oggi le s. nelle missioni presentano una grande varietà per i molteplici fattori che ne influiscono l'organizzazione. Nei paesi dove da parte del governo è stato istituito un ordinamento scolastico preciso, come, p. es., in Australia, Nuova Zelanda, Giappone e in pochi altri, le s. cattoliche devono seguirne le norme; nelle altre regioni le condizioni dell'ambiente, i bisogni e l'indole dei popoli consigliano ai missionari di dare alla s. quell'indirizzo, ritenuto più conveniente allo scopo.

Numerose sono le difficoltà e gli ostacoli, che impediscono un maggiore sviluppo delle s. nelle missioni. La mancanza di mezzi adeguati pone spesso tali s. in condizione di inferiorità rispetto alle s. governative e protestanti. Inoltre il reclutamento del personale qualificato, nonostante il concorso degli istituti, dei fratelli e delle suore, non è sufficiente a soddisfare le numerose richieste, provenienti dai territori di missione.

Secondo i dati statistici pubblicati dalle *Missioni cattoliche* (Roma 1950, pp. 484-91), alla fine del 1949 l'organizzazione scolastica nei territori dipendenti dalla S. Congregazione di Propaganda Fide era la seguente:

SCUOLE

	Elementari		Medie		Superiori		Professionali		Normali	
	Scuole	Alunni	Scuole	Alunni	Scuole	Alunni	Scuole	Alunni	Scuole	Alunni
America	2.021	162.529	180	35.509	47	12.447	60	1.919	11	550
Europa	33	3.364	8	975	—	—	—	—	—	—
Africa	27.727	1.904.351	1.927	230.641	216	30.415	417	14.828	209	13.720
Asia	7.665	764.876	1.157	199.811	607	202.315	187	13.638	49	3.314
Oceania	4.186	381.600	609	80.658	308	38.412	76	4.183	38	1.599
TOTALE GENERALE	41.632	3.216.720	3.881	547.594	1.178	283.589	740	34.568	307	19.183

Il regime ecclesiastico delle s. nelle missioni presenta qualche particolarità di rilievo. Il loro fine non è solamente quello di educare i figli delle famiglie cristiane, ma di concorrere, in un modo diretto e indiretto, alla conversione degl'infedeli, accettando anche giovani pagani a norma di precise istruzioni in materia. Confondendosi, quindi, il fine dell'insegnamento cattolico con il fine stesso dell'apostolato, il can. 296 § 1 dà agli Ordinari di missione una piena potestà sulla direzione delle s. salvo i privilegi di esenzione concessi a qualche istituto missionario.

BIBL.: autori vari, *L'éducation chrétienne aux missions*, Lovanio 1933; S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia dottrinale*, Roma 1949, pp. 398-406; id., *Breviarium iuris missionalis*, Roma 1952, pp. 156-61. Saverio Paventi

SCUOLA, LIBERTÀ della. - È una conseguenza naturale della libertà di insegnamento (v. INSEGNAMENTO, LIBERTÀ d') e riguarda l'organizzazione della s. in mano a privati e ad altri enti, che non siano lo Stato o enti parastatali.

Se lo Stato ha diritto di ispezione e di controllo delle s. di qualsiasi genere, a sua volta l'iniziativa individuale e privata ha diritto di tentare tutte le vie che possono condurre alla formazione ed educazione migliore dell'uomo. Ciò è più evidente per la cosiddetta *s. paterna*, che si attua nell'ambito della famiglia, dove lo Stato non può intervenire se non a verificare che non rimangano eluse le leggi contro l'analfabetismo o circa l'età cosiddetta scolastica. Ma anche rispetto a s. organizzate collettivamente dall'iniziativa privata lo Stato deve rispettare la libertà nell'uso di metodi, di orari, di programmi diversi da quelli in vigore nelle scuole di Stato, quando si osservino le norme comuni di igiene e di morale. Non è ragionevole l'imporre una completa uniformità alla s. statale, quasi questa sia un modello unico di perfezione. Anche quando di fatto essa proceda in modo così soddisfacente da acquistarle un alto credito, rimane intatta l'esigenza dello spirito umano di esser lasciato libero nel modo di svolgere le sue varie facoltà, tra cui è pure quella dell'educare. Le s. libere hanno se non altro la funzione di costituire tentativi e saggi di nuovi metodi e mezzi educativi di cui potrà giovarsi anche la s. di Stato, se non vuole cristallizzarsi in una presunzione di inarrivabile superiorità. Perciò non è da approvarsi la consuetudine invalsa per cui lo Stato riconosce e approva s. non statali soltanto se si uniformano in tutto a ciò che si pratica nella s. statale (s. *pareggiate* o *parificate* attuali). È vero che così è più facile per esso esercitare il suo controllo; ma non sempre ciò che è più facile è più utile e più giusto. Il criterio d'apprezzamento di una s. dovrebbe essere il suo risultato complessivo, cioè il suo reale rendimento nella formazione degli alunni. Questo è ciò che conta; e quando questo si raggiunga rimane indifferente che gli insegnanti siano dotati di titoli più o meno scelti, che gli orari e i metodi siano questi o quelli. Su tale realistica (e assai ragionevole) considerazione si basa il principio della parità tra la s. statale e la non statale, riconosciuto dalla Costituzione italiana.

Art. 33: "l'arte e la scienza sono libere e libero è l'insegnamento. La Repubblica detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce s. statali per tutti gli ordini e gradi.

Enti e privati hanno il diritto di istituire s. ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato.

La legge, nel fissare i diritti e gli obblighi delle s. non statali che chiedono la parità, deve assicurare ad esse piena libertà ed ai loro alunni un trattamento scolastico equipollente a quello degli alunni di s. statali.

È prescritto un esame di Stato per l'ammissione ai vari ordini e gradi di s. o per la conclusione di essi e per l'abilitazione all'esercizio professionale.

Le istituzioni di alta cultura, università ed accademie, hanno il diritto di darsi ordinamenti autonomi nei limiti stabiliti dalle leggi dello Stato".

Art. 34: "la s. è aperta a tutti. L'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita.

I capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi.

La Repubblica rende effettivo questo diritto con borse di studio, assegni alle famiglie ed altre provvidenze, che devono essere attribuite per concorso".

Sono principi tuttavia non del tutto perfettamente rispondenti al diritto di piena libertà della s. (cf. la negazione assoluta dei sussidi statali) e inoltre si stenta ad applicarli, perché appaiono rivoluzionari a una mentalità, ancora largamente diffusa, particolarmente nelle sfere ufficiali, che fa alla s. statale una posizione di privilegio e appena *tollera* le altre s. Queste vengono giudicate in modo sommario come solamente sorte per accogliere i rifiuti delle s. di Stato. Il che non è vero di fatto per molte di esse e insieme è prova dell'incomprensione del

(per cortesia del Direttore della Scuola)

SCUOLA SUP. D'ARTE CRIST. « BEATO ANGELICO » - Calice in argento dorato, con nodo d'avorio e pietre preziose, eseguito dalla predetta S. nel 1945 - Milano.

principio stesso di libertà, onde si viene a restringere l'attuazione dell'umana facoltà di educare, concentrandola in certi organi ufficiali, e ad escludere i vantaggi che nascono dall'emulazione e dalla concorrenza anche in questo campo. Se lo Stato fa bene a utilizzare la s. statale nella sua attualità di rendimento, non deve però identificarsi con essa. Per sua natura lo Stato è al di sopra della s. statale, appunto perché ha per suo fine non il bene di una sua eventuale funzione, ma il bene comune; e questo gli impone di interessarsi, con intelligenza, di ogni specie di attività utile e in qualche modo benefica al corpo sociale. Lo Stato non può ignorare che la s. libera corrisponde di fatto a una legittima esigenza sociale. Inoltre essa lo allevia da un peso morale, che incomberebbe su di lui, se quella s. non esistesse. E anche da un peso finanziario. P. es., in Italia si calcola che essa risparmi al bilancio dello Stato annualmente una spesa che si valuta oggi da 15 a 20 miliardi: il calcolo si basa sulle cifre denunciate di recente di ciò che costa allo Stato ogni alunno delle sue s. e varia, s'intende, secondo i tipi di s. Questo senza contare le spese per gli edifici scolastici. Su un tal dato di fatto, sull'interesse comune che si aiutino le s. libere, debitamente riconosciute vitali, a raggiungere lo sviluppo di cui sono capaci, e infine su ragioni di giustizia sociale (equi stipendi agli insegnanti) si giustifica la richiesta di un contributo finanziario dello Stato alla s. libera. Per l'insegnamento religioso nelle scuole, specie in Italia, v. SCUOLA.

BIBL.: i documenti ecclesiastici più espliciti in materia sono: *Instructio S. C. S. Offici ad episcopos Americae Sept.*, 24 nov. 1875; enciel. *Divini illius magistri*, 31 dic. 1929; Pio XII, *Discorso all'Associazione italiana dei maestri di s. cattoliche*, 8 nov. 1946. – Fondamentale in materia è lo studio di G. Monti, *La libertà scolastica*, Roma 1949. Cf. inoltre G. Piovano, *La libertà d'insegnamento*, Roma 1901; G. Zocchi, *S. pubbliche e s. private. Libertà d'insegnamento*, ivi 1906-1908; G. M. Radini Tedeschi, *Il problema scolastico odierno*, Bergamo 1912; A. Pavissich, *S. libera*, Roma 1913; G. Piovano, *Libertà della s. dallo Statuto in qua*, ivi 1914; A. Poggi, *Stato, Chiesa, S.*, Firenze 1924; cf. ancora gli *Atti dei Congressi sociali di Venezia* (1912), Napoli (1923, 1925), Firenze (1927); e A. Bartolomei, *Restitutio religiosae institutionis in italicis publicis scholis*, Roma 1938. Cf. inoltre la voce INSEGNAMENTO, LIBERTÀ d'. Giuseppe Bozzetti

SCUOLA CATTOLICA, LA. - Rivista di scienze religiose, edita a cura della Pont. facoltà teologica del Seminario milanese in Venegono Inferiore (Varese), fondata a Milano nel 1873 da un gruppo di sacerdoti lombardi già alunni delle Pont. facoltà romane (F. Sala, G. Zocchi, D. Albertario, A. Agliardi), con l'appoggio di mons. Paolo Ballerini (v.) che aveva fondato e diretto dal 1841 al 1856 l'*Amico cattolico* del quale la *S. C.* doveva raccogliere l'eredità.

Primo direttore fu l'allora vescovo di Pavia mons. L. M. Parrocchi; gli successero: nel 1877 L. Nicola, nel 1888 C. Brera, nel 1902 (quando la *S. C.* divenne organo della Facoltà teologica) P. Calchi Novati e D. Minoretti, nel 1906 G. Nogara (periodo di splendore e di opposizioni), nel 1912 C. Pellegrini, nel 1915 G. Tredici, nel 1922 A. Bernareggi, nel 1931 (a Venegono) C. Figini, nel 1948 G. B. Guzzetti. Fino al 1880 la *S. C.* ebbe un carattere prevalentemente apologetico di difesa del Concilio Vaticano, con il motto programmatico: « Col papa sopra tutto ad ogni costo », e con una rubrica politica fissa dovuta a D. Albertario, continuata poi fino al 1890 da D. Panizzi. Dal 1891 al 1901 la *S. C.* porta come sottotitolo *e Scienza italiana*, essendosi fusa con questo periodico, diretto da G. Cornoldi S. J., già « organo dell'Accademia filosofico-medica di S. Tommaso », ed accoglie anche articoli di scienze naturali (di P. Maffi e C. Gaffuri) e di sociologia (di G. Toniolo, F. Meda, A. Mauri, ecc.). Passando nel 1902 alla Facoltà teologica omise il sottotitolo ed assunse il carattere di alta divulgazione di scienze religiose, con prevalenza di quelle teologiche e filosofiche.

BIBL.: le vicende dei primi 50 anni sono descritte nel fasc. spec. del dic. 1922 (5ª serie, vol. 23) della *S. C.* con articoli di G. Tredici, C. Pellegrini, G. Mattiussi, C. D. Minoretti, A. Capellazzi, A. Bernareggi. Pietro De Ambroggi

SCUOLA ITALIANA MODERNA. - È la più antica e diffusa rivista dei maestri italiani, ideata nel 1891 e pubblicata la prima volta nel 1893 da G. Tovini (v.), perché servisse di presidio alla fede dei maestri cattolici praticanti e si presentasse con l'avvincente attrattiva di un aiuto a meglio assolvere il delicato compito scolastico.

Dopo un faticoso periodo iniziale, nel 1904 cattolici bresciani fondarono la Società « La Scuola », senza scopo di lucro, nell'unico intento di incrementare la rivista e ampliarne l'efficenza d'apostolato. Da quella a questa ora l'incremento fu, grazie a Dio, continuo e fecondo.

Da *S. I. M.* ebbero vita: Scuola materna, per maestro d'asilo; Supplemento pedagogico, per insegnanti; Educazione per le famiglie; Pubblicazioni di religione, filosofia, pedagogia, didattica, arte e cultura per educatori. Testi per scuole elementari e medie; libri educativi e dilettevoli per la giovinezza e per adulti; sussidi didattici: apparecchi di proiezione con varietà e ricchezza di materiale relativo, quadri murali a colori.

Dal 1937, il grande stabilimento tipolitografo, i locali per redazione, amministrazione, spedizione, sussidi didattici, magazzeni, refettorio, coprono un'area di 14.000 metri quadrati. Vi lavorano 250 persone.

Angelo Zammarchi

SCUOLA SUPERIORE D'ARTE CRISTIANA « BEATO ANGELICO ». - Fondata da mons. G. Polvara (v.) nell'ott. del 1921 con il duplice scopo di preparare artisti cristiani capaci di trasformare nelle loro opere destinate alla Chiesa la loro fede e il loro amore, e di produrre opere d'arte per la Chiesa, ispirandosi alle fonti della liturgia. Non esiste campo di arte interessante la Chiesa che non sia stato trattato dalla scuola « Beato Angelico », dall'architettura alla decorazione scultoria, pittorica, musiva, dal mobilio al cesello, dalle vetrate agli smalti, dalle stoffe agli arazzi, dai ricami ai paramenti ecc.

(*fot. Enc. Catt.*)

SCUPOLI, LORENZO - Ritratto. Incisione premessa al *Certamen spirituale* di L. S., edito a Tirnava 1746. Esemplare della Biblioteca nazionale. Roma.

Oggi questa scuola è affiancata da una istituzione religiosa « Famiglia Beato Angelico » (eretta in ente morale collegiale dal cardinale arcivescovo di Milano nel 1942 e in ente patrimoniale nel 1943), con ufficio direttivo atto a garantirne la continuità; ne è tuttora direttore l'architetto d. Giacomo Bettoli. Esempi di chiese, costruite del tutto o in parte, e decorate: S. Carlo (Monza); Agrate Brianza; Perego; Masano (Bergamo); S. Maria Beltrade (Milano); Togo Lomè (Africa orientale); Buenos Aires; S. Alessandro (Gallarate); Cederna (Monza); S. Edoardo (Busto Arsizio); Solbiate Olona; SS. Nabore e Felice (Milano); Gratosoglio (Milano); Collegio arcivescovile di Saronno. Decorazione di chiese esistenti: Bollate (Milano); S. Paolo (Malta); S. Eugenio (Concorezzo); Parrocchiale di Lurate; Parrocchiale di Leggiuno; S. Andrea (Milano); ecc. - Vedi tav. XI.

BIBL.: B. Biagetti, *Per una Commiss. centrale dell'arte ecclesiast. e per una scuola d'arte sacra*, in *Arte crist.*, 12 (1924), pp. 129-44, 181-85; A. Bernareggi, *La Scuola super. d'arte crist. « Beato Angelico » di Milano, ibid.*, pp. 194-58; G. Polvara, *La vita e il programma artistico della Scuola « Beato Angelico »*, *ibid.*, 16 (1928), pp. 270-79; E. Tea, *Ultime opere della Scuola « Beato Angelico »*, *ibid.*, 27 (1939), pp. 249-60; G. Polvara, *XX anno, ibid.*, 30 (1942), pp. 77-89.

Gaetano Banfi

SCUPOLI, LORENZO. - Scrittore ascetico teatino, n. a Otranto ca. il 1530, m. a Napoli il 28 nov. 1610.

Entrato fra i Teatini di S. Paolo Maggiore in Napoli nel 1569 era nel 1577 a Piacenza, dove fu ordinato sacerdote per il Natale. Nel 1578 passò a Milano, quindi a Genova e poi, nel 1588, a Venezia. Fra gli aa. 1589-91 fu spesso a Padova, dove forse conobbe il giovane studente Francesco di Sales, il quale asseriva, più tardi, di aver avuto da un teatino un esemplare del *Combattimento spirituale* che gli servì molti anni di lettura. Calunniosamente denunciato per una colpa ignota, fu con decreto del Capitolo generale del 1585 ridotto allo stato di fratello laico. S. si sottomise alla dura penitenza, condonatagli verso la fine della vita, che chiuse in odore di santità nel convento di s. Paolo Maggiore in Napoli.

Il combattimento spirituale apparve anonimo nel 1589 a Venezia, dove allora dimorava lo S. Nel 1610, pochi giorni dopo la di lui morte, usciva in Bologna per la prima volta (era già superata la 50ª ed.) con il nome dell'autore. Il *Combattimento* è un « trattato di strategia spirituale » svolto con un metodo ascetico semplice e pratico, che conduce l'anima ad una perfezione tutta interiore, basata sul rinnegamento di sé e consumata nell'unione con Dio. I singoli argomenti sono sviluppati nei 66 capitoli con sodezza di dottrina; la parte più originale e che più delle altre giustifica il titolo dell'opera è quella che dà i suggerimenti per l'esercizio delle facoltà superiori, specie della volontà, i quali rivelano nell'autore una consumata conoscenza dello spirito umano. Permeata dall'ascetismo della scuola spagnola e influenzata dalla spiritualità francescana e ignaziana, in quei principi, che sono patrimonio dell'ascesi cristiana, l'opera dello S. rivela tuttavia gli inconfondibili aspetti della scuola spirituale italiana del sec. XVI. Il che avvalora il giudizio della critica storica, la quale ancor oggi nella grande maggioranza rivendica per lo S. la paternità del celebre trattato. Esso, peraltro, più che l'esperienza vissuta di un autore, va considerato come uno dei trattati fondamentali della spiritualità, che s'impose ai secoli successivi.

Lo S. ha pure lasciato, oltre un'*Aggiunta al Combattimento*, due opuscoli: *Del modo di consolare ed aiutare gli infermi a ben morire* e *Il modo di recitare la Corona della Madonna*. Erroneamente vengono spesso attribuiti allo S. e pubblicati insieme con il *Combattimento* i trattati: *De' dolori mentali di Cristo nella sua Passione*, della b. Battista Varani (v.), e *Della pace interiore ovvero Sentiero del Paradiso*, di Juan de Bonilla (v.).

BIBL.: J. Silos, *Hist. Cleric. Reg.*, II, Roma 1655, pp. 277-79; III, Palermo 1666, p. 606; A. F. Vezzosi, *Scrittori dei Chierici Regolari*, II, Roma 1780, pp. 276-301; B. Steiner, *Historisch-kritische Untersuchung über den Verfasser des « Geistlichen Kampfes »*, in *Stud. und Mitteil.*, 17 (1896), pp. 444-62; U. D'Alençon, *Des influences francisc. sur l'auteur du « Combat spirituel »*, in *Etudes Francisc.*, 27 (1912), pp. 72-83; M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occident.*, in *Rev. d'ascét. et de myst.*, 5 (1924), pp. 174-77; H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux en France*, VII, Parigi 1928, pp. 54-57; id., *Introduction à la philosophie de la prière*, ivi 1929, p. 46 sgg.; J. Mercier, s. v. in DThC, XIV, II, coll. 1745-46; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, Parigi 1926, pp. 358-68. Cf. le introduzioni alle diverse edd. del *Combattimento*; le migliori sono: quella critica a cura di C. Palma, Roma 1657 e Parigi 1660 (dedicate a Alessandro VII), e quella curata da G. Volpi, Padova 1750; pregevole anche quella francese di A. Morteau, Parigi 1927.

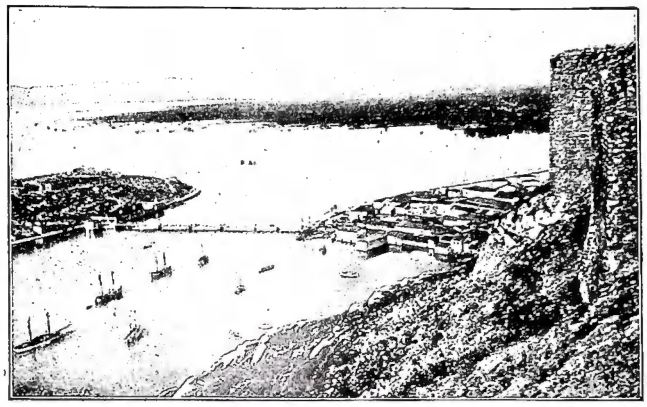
Francesco Andreu

SCURATI, GIACOMO. - Secondo superiore generale dell'Istituto Missioni Estere di Milano, n. a Milano il 25 febbr. 1831, m. ivi il 31 maggio 1901.

Sacerdote nel 1854 e professore nei seminari arcive-

(*fot. Enc. Catt.*)

SCUPOLI, LORENZO - Frontespizio della 2ª ed. del *Combattimento spirituale*, Venezia 1589. Esemplare della Bibl. naz. - Roma.



(fot. Marubbi)

SCUTARI, DIOCESI di - Veduta del porto di Scutari.

scovili, entrò l'anno dopo nelle Missioni Estere e partì per Hongkong nel 1859, lavorandovi poco tempo, perché scelto come segretario del Visitatore delle missioni cinesi, mons. Celestino Spelta. Rimpatriato, per malattia, sulla fine del 1862, fu professore di teologia e di francese nel suo Seminario delle missioni, e, alla morte di mons. Giuseppe Marinoni (v.), nel 1891, gli successe nella direzione dell'Istituto, che egli governò fino alla morte, con vivo senso di responsabilità.

Buon conoscitore delle scienze teologiche e nutrito di profonda dottrina ascetica (era membro della Facoltà teologica di Milano), ha al suo attivo una ricchissima produzione in questi due campi, senza contare le molte biografie di missionari defunti del suo Istituto. Fra i suoi lavori ebbe una certa risonanza il libro *Se sia lecito abbruciare i morti* (Milano 1885), che influì, se forse non determinò – come pare – la condanna della cremazione da parte del S. Uffizio (19 maggio 1886). Fu tra i primi redattori dell'*Osservatore cattolico* e per molti anni curò l'edizione italiana degli *Annales de l'oeuvre de la Propagation de la Foi*, per conto dell'Opera stessa. Nel 1872 iniziò la pubblicazione de *Le Missioni cattoliche*, quindicinale della medesima Opera, integrandone il testo con la stampa di relazioni di missionari del suo e di altri istituti. Nel 1874 fondò la tipografia S. Giuseppe. Lo S. aveva anche buone attitudini alla poesia, alla musica e specialmente alla pittura, di cui lasciò ottimi saggi nell'illustrazione dei ricordi del suo viaggio attraverso la Cina, compiuto come segretario di Spelta, e che pubblicò anonimi su *Le Missioni cattoliche* dal 1874 al 1877. Nel 1892, in omaggio alla memoria del suo predecessore, ne pubblicò gli scritti. Aveva anche progettato una storia delle missioni del suo Istituto, ma non ebbe il tempo di attuarla.

BIBL.: *Le Missioni cattoliche*, 30 (1901), pp. 265-269; per il primo periodo della sua vita: G. B. Tragella, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, Milano 1950.

Giovanni B. Tragella

SCUTARI (SHKODRA, SHKÖDER), ARCIDIOCESI di. - Situata nella parte nord-occidentale dell'Albania, di origine antichissima.

Il primo vescovo di S. di cui si dà il nome è un certo Basso (387). In un primo tempo S. faceva parte della circoscrizione ecclesiastica di Tessalonica, nel 412 se ne parla come di sede metropolitana della provincia « Praevalitana »; nell'877, dopo la distruzione della città, viene sotto la nuova metropoli di Dioclea; nel 1062 è menzionata come suffraganea di Antivari. Dal sec. VII fino alla metà del sec. XII non si conoscono vescovi di S. Si considera come vescovo più insigne di S. Domenico Andrijasević, O.F.M. (m. a Roma nel 1639), celebre filosofo e teologo, amico di Gregorio XV e di Urbano VIII.

Il 15 marzo 1867 S. fu ristabilita come arcidiocesi, unita « aeque principaliter » con Antivari. L'8 sett. 1886 fu distaccata da Antivari ed il 22 apr. 1887 costituita in metropoli con le diocesi suffraganee di Alessio, Pulati e Sappa. Il Concilio provinciale di S. nel 1871 rinnovò i decreti del I Concilio nazionale albanese del 1703 (Mansi, XXXV, 1375-1436; XLII, 345-454). Un terzo Concilio provinciale fu celebrato nel 1895. Il Pontificio Seminario albanese a S., fondato nel 1837 come Seminario diocesano, dal 1843 regionale per l'Albania, la Macedonia e la Serbia, dal 1862 Seminario Pontificio, era sotto la direzione dei Gesuiti. S. è pure sede di un vescovo greco-ortodosso.

A causa della persecuzione in Albania è impossibile dare dati precisi sulla situazione dell'arcidiocesi. La sede vescovile è vacante, il Seminario sciolto e 12 sacerdoti sono stati uccisi. Il reggente della delegazione apostolica, mons. Francesco Gijn, vescovo di Alessio, è stato fucilato. L'ultima statistica ufficiale è del 1940 e dà per l'arcidiocesi 25.540 cattolici su una popolazione di 66.890 anime (38%), 78 sacerdoti, più della metà francescani e gesuiti, 6 chiese e 59 cappelle.

BIBL.: M. Le Quien, *Oriens christianus*, II, Parigi 1740, pp. 276-300; D. Farlati - J. Coleti, *Illyricum Sacrum*, VII, Venezia 1819, pp. 276-300; A. Theiner, *Monumenta Slavorum merid. historiam illustrantia*, Roma 1863, pp. 120, 192, 218, 257, 267, 452; B. Gams, *Series Episcoporum Eccl. cath.*, 2ª ed., Lipsia 1931, p. 418; MC, 1950, pp. 73-74; Eubel, I, p. 440; II, pp. 232, 294; III, p. 294; IV, p. 307; V, p. 347.

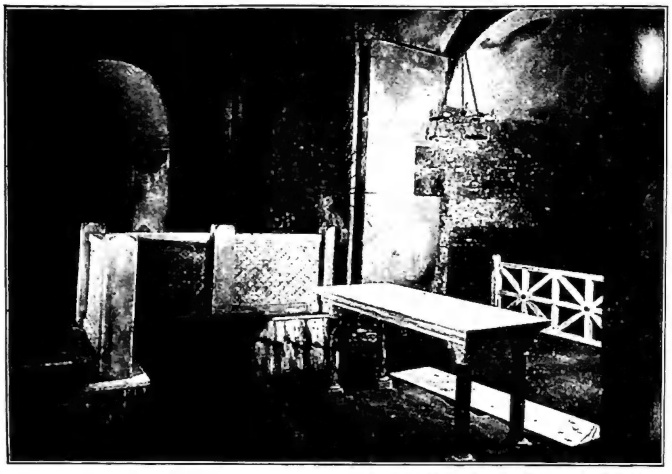
Nicola Kowalsky

SEATTLE, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Washington (U.S.A.). Suffraganea di Portland, Oregon, la diocesi di S. fu dapprima eretta come diocesi di Walla Walla il 31 maggio 1850. Il nome fu poi cambiato in Nesqually per essere di nuovo cambiato in quello di S. l'11 sett. 1907.

S. copre una superficie di 36.644 migliaq., con una popolazione totale (censimento 1950) di 1.880.615 ab. di cui 192.000 cattolici. Vi sono 348 sacerdoti diocesani dei quali 207 religiosi di 7 congregazioni diverse, 108 parrocchie, 76 cappelle, 58 missioni, 14 stazioni, 17 congregazioni femminili (1021 suore), 1 seminario, 1 scola-

(fot. Usis)

SEATTLE, DIOCESI di - Veduta del porto di Seattle.



(per cortesia del p. B. Pesci, O.F.M.)

SEBASTIANO, santo - Stato attuale della cripta di s. S. nel cimitero *ad catacumbas*. L'altare è posto sui resti del loculo dove furono deposte le spoglie del Santo. Roma.

sticato, l'Università diretta dai Gesuiti (S. University), 2 collegi, 4 orfanotrofi, 13 ospedali.

La compagnia della Baia di Hudson (Hudson Bay Company) faceva commercio nel territorio e molti Francocanadesi erano fra gli operai. Il dott. Giovanni Mc Loughlin, capo a Vancouver, domandò nel 1834-35 sacerdoti a mons. G. Norberto Provencher, vescovo del Fiume Rosso, ed a mons. Signay di Québec. I sacerdoti erano scarsi e i vescovi non potevano rispondere affermativamente alla domanda. La Compagnia d'altra parte rifiutava di trasportare i missionari. Finalmente nel 1837, il rev. F. N. Blanchet col rev. N. Demers partirono per il nord-ovest ed arrivarono a Vancouver il 24 nov. 1838. Il rev. Blanchet aprì una missione a Cowlitz che fu la chiesa madre del nord-ovest; vi edificò una chiesa nel 1839. Dopo il 1839 si stabilì a S. Paolo (Oregon) mentre il rev. Demers rimase a Cowlitz e pochi anni dopo gli Oblati di Maria Immacolata aprirono missioni per gli indigeni.

Il 24 luglio 1846, Pio IX creò la diocesi di Walla Walla e nominò il rev. Magloire Blanchet primo vescovo, mentre il rev. Demers fu nominato vescovo di Vancouver e consacrato l'8 sett. 1896; la diocesi prese il nome di S. nel sett. del 1907.

BIBL.: J. Gilmary Shea, *The hist. of the cath. Church in the U. S.*, IV, Nuova York 1893, pp. 324-28, 698-702; W. J. Metz, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 665-67; *The official cath. directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 547-51; Th. Boemer, *The cath. church in the U. S.*, St-Louis-Londra 1950, p. 208 sgg.

Gastone Carrière

SEBA (ebr. *Šebha'*, « giuramento »?, « le sette [divinità] »?). - Beniaminita, figlio di Bochri (*Gen.* 46, 21), « pestifero uomo » di cui parla *II Sam.* 20. Sollevò le tribù settentrionali contro David (v.) proprio mentre si concludeva la ribellione di Absalom. Percorse tutto Israele sino all'estremo nord per raccogliere seguaci, ma pochi gli diedero retta. Inseguito dagli uomini di David si chiuse in Abel beth-Maacha, i cui abitanti però gli tagliarono il capo, che gettarono agli assedianti. Gino Bressan

SEBASTE (SEBASTIA), DIOCESI ARMENA di. - Antica capitale dell'Armenia. Ebbe, ca. il 260, prima un vescovo; Eulalio poi prese parte al Concilio di Nicea e fra la schiera dei suoi titolari S. si gloria di s. Atenogene, s. Biagio e s. Pietro, fratello di s. Basilio Magno. Fra i numerosi martiri hanno speciale celebrità i « 40 martiri di S. » ossia quel gruppo di soldati uccisi nel 320 ed esaltati poi da s. Basilio. Verso la metà del sec. VII S. è metropoli con 5 suffraganee e con 4 nel sec. X. Nel sec. XII divenne sede di un emirato turco. Nel sec. XV il vescovato di S. è soltanto titolare.

La diocesi fu ristabilita nel 1858 per i cattolici di rito armeno ed elevata alla dignità di arcivescovato il 30 maggio 1892. Ha unita a titolo personale la diocesi di Tokat. S., ossia la moderna Silvas, contava avanti la prima guerra mondiale 3000 fedeli, 18 sacerdoti, 11 chiese e cappelle e 2 collegi. Ma dopo il massacro degli Armeni la diocesi è rimasta devastata.

Per i martiri di S., v.: QUARANTA MARTIRI DI S.

BIBL.: M. Le Quien, *Oriens Christianus*, I, Parigi 1740, pp. 419-26; D. M. Girard, *Sivas, huit siècles d'histoire*, in *Rev. de l'Orient chrétien*, 10 (1905), pp. 79-95, 169-81, 283-88, 337-49.

Ignazio Ortiz de Urbina

SEBASTIANELLI, GUGLIELMO. - Canonista, n. a Castro dei Volsci, diocesi di Veroli, il 4 dic. 1855, m. a Roma nell'apr. 1920.

Si laureò in filosofia (1875), teologia (1879) e diritto canonico (1882) nelle scuole del Seminario Romano, e vi fu poi professore di istituzioni canoniche (1885) e successivamente del testo canonico (1888). Prelato e canonico di S. Maria Maggiore (1898), lasciò l'insegnamento per motivi di salute, rimanendo professore onorario (1901) e poi prefetto degli studi; fu pure Uditore della S. Rota (1902), consultore nelle S. Congregazioni, membro della Commissione per la codificazione del Diritto canonico (1904), e infine decano della S. R. Rota (1914).

Pubblicò le sue *Praelectiones iuris canonici* (Roma 1896 e 1905), oltre le sue sentenze rotali, stampate nelle *S. R. Rotae Decisiones seu Sententiae* (Roma 1908 sgg.).

BIBL.: A. van Hove, *Prolegomena*, Malines - Roma 1945, p. 583.

Augusto Moreschini

SEBASTIANO, santo, martire. - È commemorato nella *Depositio martyrum* il 20 genn., come sepolto nel cimitero *in catacumbas*.

Alla stessa data e luogo lo ricordano il Calendario di Cartagine, il *Martirologio geronimiano*, i *Sacramentari gelasiano* e *gregoriano* (il *Leoniano* è mutilo in quel luogo) e gli *Itinerari*. Il suo culto si diffuse rapidamente nella Chiesa e fino all'età moderna fu molto venerato, soprattutto per la protezione contro la peste (cf. B. Pesci, *op. cit.* in bibl., p. 191). Anche oggi la memoria di S. è viva nella mente dei fedeli per la sua nota di difensore della Chiesa (la *Passio* dice che papa Gaio l'avrebbe costituito, tuttora vivente, difensore della Chiesa).

S. Ambrogio in un discorso (CSEL, 62, p. 466) afferma che era oriundo milanese e che perì nella persecuzione di Diocleziano. Questa notizia cronologica appare confermata dal luogo del suo sepolcro *in catacumbas* che non può essere certamente più antico della seconda metà del sec. III.

La *Passio*, un vero romanzo agiografico, falsamente attribuito a s. Ambrogio, ma certo più recente, fu probabilmente compilata nella prima metà del sec. V da un monaco del monastero che papa Sisto III costruì *in catacumbas* (*Lib. Pont.*, I, p. 234), allo scopo di allargarne il culto. Vi sono raggruppati intorno alla persona di S. molti altri martiri autentici ma che niente hanno in comune con lui e personaggi ignoti, usciti dalla fantasia dell'autore; racconti miracoli e conversioni con lunghi e noiosi discorsi: espedienti tutti cari agli agiografi del tempo per rendere più attraente il loro racconto.

Secondo la *Passio*, S. sarebbe stato un ufficiale dell'esercito, condannato per la fede ad essere trafitto dalle frecce dei commilitoni, e raccolto dalla matrona Lucina che lo avrebbe seppellito « in Catacumbas in initio cryptae iuxta vestigia Apostolorum ».

BIBL.: *Acta SS. Januarii*, II, Parigi 1863, pp. 621-60; A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta martyrum romains*, I, ivi 1900, pp. 186-90; F. Grossi-Gondi, *La tomba e l'altare di s. S. nella basilica dell'Appia*, in *Civ. Catt.*, 1918, 1, pp. 235-44, 338-47;

(Int. Pizzi)

S. SEBASTIANO, opera giovanile di Raffaello
Bergamo, Accademia Carrara.

H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode agiographique*, Bruxelles 1934, pp. 33-37; P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, I, Berlino 1935, pp. 139-48; *Martyr. Hieronymianum*, p. 50 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 29; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 17; B. Pesci, *Il culto di s. S. a Roma nell'antichità e nel medioevo*, in *Misc. hist. Oliger*, ivi 1945, pp. 177-200.

Agostino Amore

ARTE. – La vastissima iconografia di s. S. incomincia nell'arte paleocristiana, della quale ci sono pervenute sue raffigurazioni del sec. V, con scritte indicative, affrescate sia nelle catacombe di S. Callisto, sia in quelle di S. S. sulla via Appia. Notevole è il musaico del sec. VII sopra un altare laterale della chiesa di S. Pietro in Vincoli a Roma, dove S. è presentato come un anziano e barbuto guerriero romano. Le raffigurazioni di s. S. vestito da soldato e senza frecce perdurano fino al tardo medioevo: come esempi di maggiore importanza si citano l'affresco absidale del sec. XIII nella chiesa di S. Giorgio in Velabro a Roma ed una magnifica vetrata gotica del sec. XIV nella cattedrale di Strasburgo.

Nell'arte gotica italiana s. S. veniva talvolta raffigurato come un giovane grazioso vestito, che tiene una freccia nella mano; una raffigurazione tipica per questo genere si trova tra i santi del polittico di Antonio Vivarini da Murano, della Pinacoteca Vaticana.

L'arte della Rinascita raffigurava s. S. di regola come un giovane svestito, trafitto da alcune frecce; tuttavia durante il Rinascimento esso veniva raffigurato in compagnia di altri santi protettori della peste, cioè di s. Rocco e s. Antonio Eremita; nondimeno la vastissima iconografia di s. S. nel Quattrocento e nel Cinquecento è certo dovuta non solo al fatto di essere egli un protettore degli appestati, ma al prestarsi la rappresentazione del suo torso giovanile ignudo a evidenti richiami classici. Fra le opere rinascimentali, dove s. S. venne eccezionalmente presentato vestito, basti notare l'affresco del 1464 di Benozzo Gozzoli nella chiesa di S. Agostino a S. Gimignano, il quale affresco rappresenta il Santo secondo lo schema iconografico della Madonna della Misericordia, che accoglie sotto il manto protettivo la gente orante. La qualità di intercessore per gli appestati fece figurare s. S. in alcune rappresentazioni della Madonna della Misericordia, dipinte su tre gonfaloni di confraternita, e provenienti dalla bottega di Benedetto Bonfigli in Umbria; la figura di s. S., perforato di frecce, si vede in questi gonfaloni al primo piano tra la gente orante sotto il manto della Vergine (Gonfalone della chiesa di Civitella Benozziana, quello della chiesa di Corciano e quello della chiesa di S. Francesco in Montone; quest'ultimo, datato 1482, viene da alcuni studiosi ritenuto opera di Bartolomeo Caporali).

Le innumerevoli raffigurazioni del s. S. lasciateci dall'arte rinascimentale possono raggrupparsi in tre principali tipi generici, e cioè: 1) le scene del martirio del Santo; 2) le raffigurazioni del solo Santo, a carattere statuario, isolato; 3) le Madonne in trono venerate dai santi, «sacre conversazioni» e altre scene sacre, nelle quali è stato raffigurato o aggiunto il Santo.

a) Al primo tipo appartengono l'affresco di Vincenzo Foppa, che si conserva ora alla Brera di Milano, l'affresco di Benozzo Gozzoli della collegiata di S. Gimignano, il pannello di Antonio e Pietro del Pollaiolo della Galleria nazionale di Londra, il pannello di Luca Signorelli della Pinacoteca di Città di Castello, il pannello attribuito a Girolamo Genga agli Uffizi e il grandioso affresco del Pinturicchio nell'Appartamento Borgia del Palazzo Vaticano. Anche diversi capolavori della contemporanea arte oltremontana, stilisticamente gotica, hanno pure presentato la scena del martirio di s. S., inquadrandola spesso in trittici e polittici. Fra queste opere oltramontane sono di maggiore importanza: il trittico di Hans Memling al Louvre di Parigi; un pannello dello stesso Maestro nel Museo di Bruxelles e il trittico di Hans Holbein il Vecchio della Pinacoteca di Monaco di Baviera.

b) Il secondo tipo è così numeroso da potersi considerare un tipo a sé dell'arte italiana tra il 1450 e il 1550, e illustra in modo particolare il gusto della Rinascita per la bellezza concepita secondo le idealità dell'antichità classica e per il virtuosismo anatomico. Fra queste innumerevoli raffigurazioni di s. S. solo, appoggiato e legato ad una colonna, oppure ad un albero, basterà citarne a titolo d'esempio alcune di altissimo valore artistico, quali il pannello di Antonello da Messina della Galleria di Dresda, quelle di Francesco Buonsignori e del Botticelli del Museo dell'Imperatore Federico a Berlino; quelle di Liberale da Verona, delle quali una pure nel Museo di Berlino e l'altra alla Brera di Milano; il pannello di Fiorenzo di Lorenzo della Pinacoteca di Perugia, uno scompartimento del polittico di Piero della Francesca a Borgo S. Sepolcro, il quadro di Pietro Perugino al Louvre, quello del Sodoma della Galleria Pitti, fatto al suo inizio per servire di gonfalone; e per finire quello di Dosso Dossi della Brera. Andrea Mantegna raffigurò tre volte s. S., e cioè nell'affresco ora conservato al Louvre, nel pannello della Galleria di Vienna e nel dipinto di tragica rappresentazione nella Ca' d'Oro a Venezia. Anche la visione pittorica, realizzata nel s. S. del Tiziano, ora di proprietà dell'Eremitaggio di Leningrado, deriva da questo tipo figurativo, allo studio del quale si dedicava pure Raffaello nel suo periodo giovanile, come dimostra un suo disegno a penna, conservato nell'Accademia di Venezia. Talvolta veniva pure dipinta la mezza figura svestita del

(*fot. Alinari*)

SEBASTIANO, santo - Il martire S. recante in mano la corona. Musaico della fine del sec. VII - Roma, basilica di S. Pietro in Vincoli.

(fot. Nels)

SEBASTIANO, santo - Martirio di s. S. Dipinto di H. Memling (sec. XV) - Bruxelles, Museo di Belle Arti.

Santo ferito dalle frecce (p. es., nel pannello di Antonello della Raccolta Staedel di Francoforte e in quello di Lorenzo Costa della Brera). Giorgione, eccezionalmente, ha dipinto una mezza figura vestita di s. S., che tiene una freccia (Venezia, Accademia).

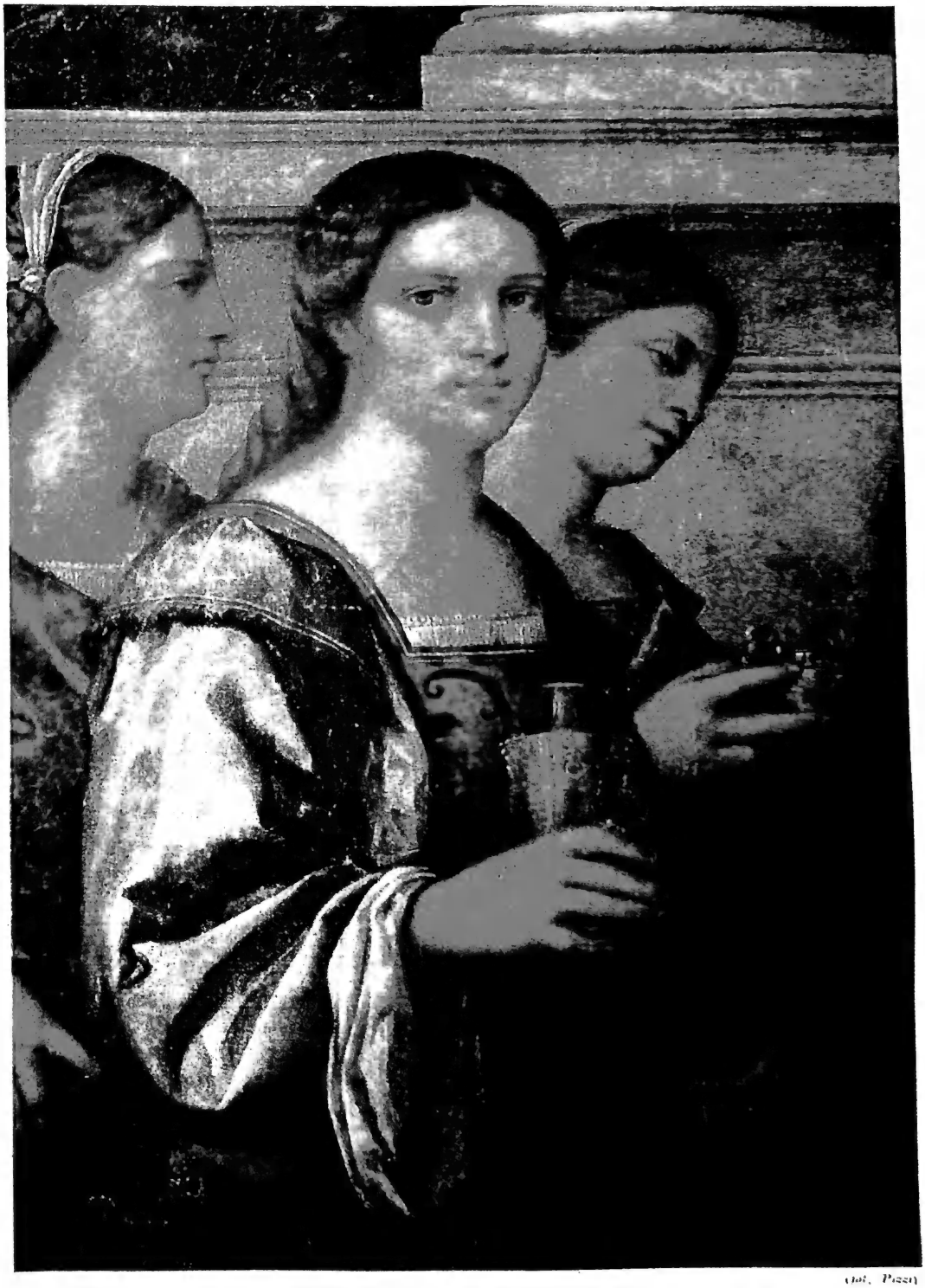
c) Il terzo tipo delle raffigurazioni rinascimentali di s. S. è quello dove egli interviene tra i santi raggruppati intorno al trono della Madonna e nelle «sacre conversazioni»; questo tipo è anzitutto rappresentato dalle opere della pittura veneta, tra le quali le più notevoli sono: la grande pala d'altare con la Vergine in trono di Giovanni Bellini, ora conservata all'Accademia di Venezia, quella di Cima da Conegliano pure nell'Accademia di Venezia ed un'altra dello stesso alla Brera di Milano, la pala di Alvise Vivarini nel Museo dell'Imperatore Federico a Berlino, quella di Bartolomeo Montagna alla Brera di Milano e le due pale di Lorenzo Lotto a Bergamo, delle quali una nella chiesa di S. Bartolomeo e l'altra nella chiesa di Santo Spirito. Fra le Madonne adorate da santi, di maestri non veneti, sono da citare quella del Perugino agli Uffizi e quella del Correggio, detta di s. S., della Galleria di Dresda. Fra le «sacre conversazioni» nelle quali si vede s. S., si notano prima di tutto due del Tiziano: delle quali una a Venezia nella chiesa di S. Maria della Salute, dove s. Marco è stato dipinto in trono, e un'altra, detta di S. Nicola dei Frari, conservata nella Pinacoteca Vaticana; poi il pannello di Giovanni Mansueti nel quale s. S., legato ad una colonna, ha il posto centrale nel gruppo di cinque santi (Venezia, Accademia) e il pannello di Bartolomeo Montagna (Venezia, Accademia) dove il Cristo è adorato da s. S. e s. Rocco. Da ricordare pure l'idillico pannello di Giovanni Bellini degli Uffizi, chiamato *Allegoria della Chiesa*, dove davanti alla Madonna in tronetto vegliano silenziosamente due santi svestiti: il vecchio s. Girolamo, dal corpo consumato dalla penitenza, e il giovane s. S. di ideale bellezza, ferito da frecce. In fine: il concetto delle seguenti pitture con s. S. si allaccia da vicino a quello delle «sacre conversazioni»: la *S. Famiglia* del Giorgione al Louvre; le *Nozze mistiche di s. Caterina* del Correggio pure al Louvre; la Vergine della famiglia Casio del Boltrafio, pure al Louvre; e la Madonna tra s. Rocco e s. S. di Lorenzo Lotto, oggi nella collezione Contini Bonacossi di Firenze. Va ricordato che pure Michelangelo dipinse s. S. nel *Giudizio Universale* della Sistina, raffigurandolo come un giovane nudo inginocchiato che tiene nella mano una freccia e collocandolo nel gruppo dei santi martiri.

Quali ultime opere d'arte rinascimentali con s. S. possono essere ricordate: la pala d'altare di Paolo Veronese nella chiesa del Santo a Venezia, di cui l'ampia immagine ci porta più la gloria di s. S., anziché la sua raffigurazione isolata, e la grande tela del Tintoretto della sala dei Pregadi nel Palazzo dei Dogi a Venezia, dove il Santo è raffigurato tra i patroni del doge Pietro Lando. A Paolo Veronese si deve pure la presentazione di due scene della leggenda di s. S., mai prima né dopo raffigurate da nessun'altro maestro. Queste scene, grandiosamente concepite e affrescate nella chiesa di S. S. a Venezia, rappresentano il Santo che esorta i ss. Marcello e Marcellino, e la morte del Santo sotto i colpi dei pretoriani.

Nell'arte barocca le raffigurazioni di s. S. diventano assai meno frequenti. Spariscono le sue immagini isolate, concepite come statue. Esse vengono solo in parte sostituite sia da mezze figure, come si vedono nei quadri di Guido Reni (uno al Louvre, un altro alla Pinacoteca Capitolina a Roma), del Domenichino (Pinacoteca Capitolina), del Ribera (Madrid, Prado) e di Nicola Regnier (già attribuito al Caravaggio, Galleria di Dresda), sia dalle raffigurazioni del Santo morto e perforato di frecce, come lo mostra un quadro del Ribera di proprietà del Museo dell'imperatore Federico a Berlino e la statua in marmo che si conserva nella basilica di S. S. a Roma, opera dello scultore Antonio Giorgetti, eseguita sul disegno di Gian Lorenzo Bernini. In compenso appaiono nell'arte barocca le pitture con la scena dove s. S., svenuto dopo il suo martirio, viene curato da s. Irene e altre pie donne che gli levano le frecce dal corpo. Belle raffigurazioni di questa scena dipinsero: Eustache Le Sueur (Museo di Tours) e Gian Domenico Cerrini (Roma, Galleria Corsini); essa costituisce pure il soggetto di un quadro della scuola dei Carracci, che si conserva nel Museo di Francoforte. Nell'Ottocento detta scena è stata dipinta in un notissimo quadro di Jean-Jacques Henner, che si conserva al Museo del Lussemburgo a Parigi. A P. P. Rubens (Roma, Galleria Corsini) e ad Ant. van Dyck (un quadro nel Museo di Anversa e un altro al Louvre) si deve una diversa spiegazione della scena, dove s. S. svenuto viene curato dagli angeli. Un richiamo alle «sacre conversazioni» fece Giov. Battista Tiepolo nel suo quadro con i ss. S. e Rocco, di proprietà della parrocchiale di Noventa Vicentina. I maestri del barocco usavano pure forme figurative assai individuali per spiegare la scena del martirio di s. S., interamente diverso dallo schema rinascimentale, come si può constatare sia nella pala d'altare del Domenichino, dipinta nel 1627 per la Basilica Vaticana, ora ivi sostituita da una sua copia in musaico (l'originale in S. Maria degli Angeli a Roma),

(fot. Anderson)

SEBASTIANO, santo - S. S. curato dalle pie donne. Dipinto di F. Rustici (sec. XVII) - Roma, Galleria Borghese.



(fot. Pozzi)

LE TRE MARIE. Particolare della pala di *S. Giovanni Crisostomo e altri santi*
Venezia, chiesa di S. Giovanni Crisostomo.

sia in una spaziosa incisione del disegnatore francese Jacques Callot, dove la scena si svolge sul fondo del Colosseo e dell'Arco di Costantino. - Vedi tav. XII.

Bibl.: Detlef von Hadeln, *Die Wichtigsten Darstellungsformen des heil. S. in der italien. Malerei bis zum Ausgang des « Quattrocento »*, Strasburgo 1906; K. Künstle, *Ikonographie der Heil.*, II, Friburgo in Br. 1926 pp. 524-28; V. Krachling, *Saint Sébastien dans l'art*, Parigi 1938. Witold Wehr

SEBASTIANO dell'Apparizione, beato. - Dei Francescani Minori, n. nella provincia di Galizia nel 1502, m. a Puebla de los Angeles (Messico) il 25 febbr. 1600.

Domestico e contadino a Salamanca, emigrò nel Messico, dove riprese a coltivare la terra, aprire strade e trasportare le mercanzie, riuscendo ad accumulare ricchezze rilevanti, con le quali provvedeva i bisognosi che incontrava. Rimasto vedovo una seconda volta, a 70 anni, cedette tutte le sue proprietà al convento delle Clarisse e l'anno seguente entrò tra i Francescani Minori Osservanti di Puebla de los Angeles, come fratello laico, passando i restanti 26 anni della sua vita nell'umile ufficio di questuante.

L'innocenza della vita, l'eroismo delle sue virtù accompagnate anche da doni mistici particolari, i miracoli operati prima e soprattutto dopo la morte lo portarono agli onori degli altari. Fu beatificato da Pio VI nel 1787. Festa il 25 febbr.

Bibl.: Johannes a Turrecremata, *Vita ven. fr. Sebastiani da Apparitio*, Messico 1602; Wadding, *Annales ad an. 1599*, nn. 1-28, *ad an. 1600*, nn. 5-35; P. Mariani, *Vita e miracoli del ven. S. dell'A.*, Roma 1896; P. Leon, *Aureola serafica*, vers. it., I, 2ª ed., Quaracchi 1898, pp. 498-506. Celestino Testore

SEBASTIANO del Piombo. - S. Luciani detto S. del P., pittore, n. probabilmente a Venezia ca. il 1485, m. a Roma il 21 giugno 1547.

L'errata lettura di una iscrizione della *Pietà* già Layard, ora nella Galleria nazionale di Londra, fece ritenere sua opera giovanile quel dipinto ed alcuni altri che, come quello, presentano caratteri cimeschi; e fu quindi supposta una sua prima educazione alla bottega del Cima. La supposizione è caduta oggi che si è riconosciuto che quel dipinto non gli appartiene. Le opere giovanili dipinte a Venezia (le ante d'organo di S. Bartolomeo, databili ca. il 1508, la pala di *s. Giovanni Crisostomo* di poco più tarda) lo mostrano schiettamente giorgionesco, con una tendenza a dar risalto ai valori formali che fu forse alimentata dalla presenza a Venezia di fra Bartolomeo nel 1508. Nel 1511 fu condotto a Roma da Agostino Chigi, per il quale affrescò in una loggia della Farnesina le lunette con scene tratte dalle *Metamorfosi* di Ovidio. Sono opere ancor tutte veneziane; ma subito dopo sono evidenti i suoi rapporti con il mondo artistico romano. Un riflesso raffaellesco si rivela in un folto gruppo di ritratti: la cosiddetta *Fornarina* degli Uffizi, del 1512; il *Ritratto del card. Ferry Carondelet* nella Coll. Thyssen di Lugano; quello del *Card. Ciocchi del Monte*, a Dublino, ecc.; e contemporaneamente è palese l'influenza di S. sulla nuova visione coloristica veneziana dell'Urbinate.

Ma più vivi e determinanti sono i rapporti con Michelangelo, nella *Deposizione* dell'Eremitaggio (1516), dove il paese e l'atmosfera tonale sono ancora veneti. Le masse, violentemente dislocate, hanno marcata determinazione plastica; in un capolavoro di poco più tardo, la *Pietà* di Viterbo, è ancor più intenso il contrasto fra la fondamentale educazione veneta e l'influenza michelangiolesca. Tanto intenso che può supporsi che Michelangelo vi abbia avuto parte, se non fornendo il cartone, come vorrebbe il Vasari, almeno suggerendo la drammatica nudità dello schema. Anche il carteggio fra S. e Michelangelo testimonia dei loro rapporti artistici, alimentati anche dall'astiosa rivalità con Raffaello; a gara con il quale S. dipinse la *Resurrezione di Lazzaro* per il card. Giulio de' Medici (ora nella Gall. naz. di Londra) esposta nel Vaticano nel 1519. A questi anni appartengono anche i dipinti nella cappella in S. Pietro in Montorio (commessigli nel 1516 e compiuti, dopo lunghe soste, nel 1524) e la *Visitazione* del Louvre. Subito dopo la morte di Raffaello diede inizio alla pala con la *Natività della Vergine* in S. Maria del Popolo, altra importantissima tappa nell'indirizzo manieristico di S., dov'è ancora tentata una soluzione culturale all'incontro fra due contrarie visioni figurative. Quest'opera occupò molti anni della sua vita (fu compiuta dopo la sua morte dal Salviati, nel 1554) ed è l'ultima sua vasta composizione.

Dopo il 1525, data della *Flagellazione* di Viterbo, dipinse quasi solo ritratti, impostati su di un modulo monumentale (*Clemente VII* sbarbato, nel Museo naz. di Napoli; *Andrea Doria*, nella Coll. Doria di Roma; *Clemente VII*, nella Pinacoteca di Parma, ca. 1530, ecc.) e variazioni sul tema del *Portacroce* (Madrid, Prado; Budapest, Coll. Andrassy; Leningrado, Eremitaggio, del 1537), rielaborando un tipo iconografico che verrà accolto nell'arte pietistica del Morales. Solo per una breve gita a Venezia, nel 1526, si allontanò da Roma, dove ebbe nel 1531 la carica dell'ufficio della Piombatura Pontificia (donde il soprannome); dopo di che, a quanto dice il Vasari, attese poco e svogliatamente alla pittura. Di opere fra il 1539 e il 1547, anno della morte, gli è attribuito solo un *Portacroce* nel convento di S. José di Avila, datato 1544. - Vedi tav. XIII.

Bibl.: G. Bernardini, *S. del P.*, Bergamo 1908; P. D'Achiardi, *S. del P.*, Roma 1908; Venturi, IX, III (1928), pp. 69-91, e IX, V (1932), pp. 1-82; A. Dussler, *S. del P.*, Basilea 1942; R. Pallucchini, *Sebastian Viniziano*, Milano 1944. Emma Zocca

SEBASTIANO, re di Portogallo. - N. a Lisbona il 20 genn. 1554, m. a Ksar el-Kebir (Marocco) il 4 ag. 1578.

Penultimo re della dinastia Aviz, nipote di Carlo V (di cui sua madre Giovanna era figlia), fu proclamato re a tre anni alla morte dello zio Giovanni III; dopo le due reggenze dell'ava Caterina e dello zio card. Enrico, fu re di fatto nel 1568.

Educato da don Aleixo de Meneses e dal gesuita Luis Gonçalves de Camara, che impressero in lui quel carattere mistico e cavalleresco che lo colloca nella grande tradizione religiosa e militare della monarchia lusitana, S. emanò severe leggi contro il fasto e la corruzione ed attuò un decentramento amministrativo nelle Indie. S. ebbe fama di visionario e di mistico, ma il suo governo concepì varie realistiche imprese africane: conquistò il Regno di Monomotapa nell'Africa sud-orientale, però non gli riuscì di ampliare i domini nell'Africa settentrionale. Nel 1571 aderì all'invito di Pio V per una lega contro i Turchi, senza partecipare alla battaglia di Lepanto. Approfittando di discordie dinastiche nel Marocco, decise la spedizione in Africa nel 1577, con l'aiuto e l'incoraggiamento di Gregorio XIII e contro il parere di Filippo II. Partì il 24 giugno 1578 e sui campi di Ksar el-Kebir combatté l'epica battaglia nella quale, sconfitto, morì da eroe. Due anni dopo (1580) il Portogallo perdeva l'indipendenza ad opera di Filippo II di Spagna.

Bibl.: Pastor, IX (v. indice); J. M. Queiros Veloso, *Don Sebastião*, Lisbona 1935; A. R. Ferrarin, *Stor. del Portogallo*, Milano 1940. Michelangelo Mendella

SEBENICO (Šibenik), diocesi di. - Città e diocesi nella Dalmazia settentrionale, in Croazia (Jugoslavia). La diocesi ha una superficie di 3625 kmq. con una popolazione di 176.570 ab. dei quali 135.826 cattolici, distribuiti in 60 parrocchie, servite da 60 sacerdoti diocesani e 35 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 15 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 372).

La diocesi fu creata dal papa Bonifacio VIII il 1° maggio 1298 quale suffraganea di Spalato, per smembramento da quella di Traù. Fu ingrandita con i territori delle diocesi soppresse di Knin (1688) e di Scardona (1828). Da tale anno la diocesi fu suffraganea di Zara fino al 1920, in cui divenne immediatamente soggetta. È l'unica fra le più importanti città dalmate che non ha avuto un'origine antica. S. sorse nell'alto medioevo e viene ricordata per la prima volta nel 1066, facendo parte del Regno croato di Cressimiro IV. Nel 1107 S. riconobbe la sovranità del re d'Ungheria Colomano, alla quale si susseguono quelle di Venezia, di Ungheria-Croazia, di Bisanzio, di Ungheria-Croazia. Nel 1221 furono riconosciute a S. da Andrea, re d'Ungheria e Croazia, le prerogative che gode-

(per cortesia di V. Brajevic)
SEBENICO, DIOCESI di - L'esterno del Duomo (sec. XV).

vano gli altri comuni dalmati, realizzando così la sua completa autonomia. Nel 1485 ottenne il diritto di batter moneta. Durante la lunga guerra fra Venezia e la Sublime Porta, S. fu assediata dai Turchi. Per assicurare e proteggere la città, si pensò a fortificarla. Fra le opere militari di quell'epoca la più notevole è il forte di S. Niccolò (1546), opera di G. G. Sanmicheli, il quale ha costruito anche la bella loggia in Piazza del Duomo (1542): distrutta da un bombardamento nella seconda guerra mondiale, fu ricostruita sullo stesso modello.

S. si sottomise con le altre città dalmate a Venezia nel 1412, rimanendovi fino alla caduta della Repubblica (1797). Dal 1797 al 1805 passò sotto l'Austria e dal 1805 al 1814 fece parte della nuova provincia francese creata da Bonaparte, dopo la cui disfatta tornò sotto l'Austria per ca. cento anni. Dal 1918 fa parte dello Stato iugoslavo.

Famoso è il suo Duomo (S. Giacomo), ricostruito dopo l'incendio del 1382, fra il 1431 e il 1555. Alla fabbrica presero parte gli architetti Giorgio Orsini da S., Niccolò Fiorentino, Giovanni Pribislavljić, Andrea Alessi, Fr. Laurana. È una imponente costruzione a croce greca, a tre navate, in stile Rinascimento, eccetto il basamento con due magnifici portali, eseguiti in stile gotico-veneziano; il battistero è a cupola. Fra gli altri edifici sacri della città vanno ricordati: la chiesa di S. Maria di Valverde (1502, opera di Niccolò Fiorentino); la chiesa e il convento (fondato nel 1229) di S. Francesco, distrutti nel 1321 e poi rifatti; la chiesa di S. Giovanni Battista con una bella scalea, opera del Pribislavljić, allievo di Giorgio Orsini.

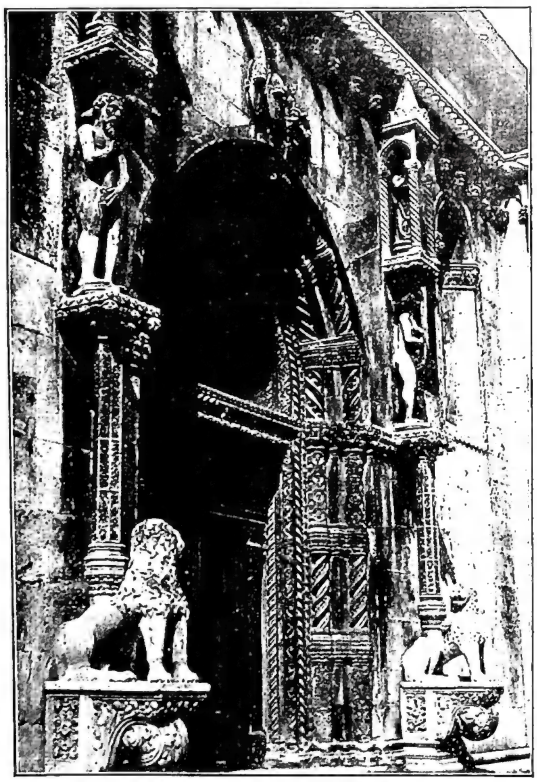
S. fu patria di molti uomini illustri, come il pittore e incisore Martino Rota (Kolunić), il musicista fra Giovanni Lukačić (sec. XVI-XVII), l'umanista Giorgio Sisgoreo (Šižgorić) «primas Hungariae», lo statista Antonio Veranzio (Vrančić, sec. XVI), lo scrittore Francesco Diphnicus (Divnić, sec. XVII), il vescovo e scrittore Antonio Fosco (sec. XIX), Nicolò Tommaseo ed altri. A S. nacque anche B. Nicolò (Nikola) Tavilić, martire gerosolimitano (1391).

BIBL.: *Volumen statut., legum et reformationum civitat. Sibenici*, Venezia 1608; G. Lucio, *Hist. di Dalmatia et in particolare delle città di Traù, Spalato e S.*, ivi 1674; D. Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, ivi 1769, p. 449 sgg.; F. A. Galvani, *Il Re d'armi di S.*, ivi 1883; A. G. Fosco, *La cattedrale di S.*, Sebenico 1893; A. Alacevich, *Pagine della storia di S.*, ivi 1920; K. Stošić, *Katedrala u Šibeniku*, ivi 1926; U. Inchiostri, *Cod. ined. di stor sebenicense*, in *Arch. stor. per la Dalmazia*, 7 (1929), pp. 211-18; A. Dudan, *La Dalmazia nell'arte ital.*, 21 voll., Milano 1921-22, passim; C. M. Iveković, *Dalmatiens Architektur und Plastik*, 8 voll., Vienna 1910-27 (passim); Lj. Karaman, *Umjetnost u Dalmaciji*, XV-XVI, Zagabria 1933; Eubel, I, p. 449; II, p. 260; III, p. 317; IV, p. 314; V, p. 356.

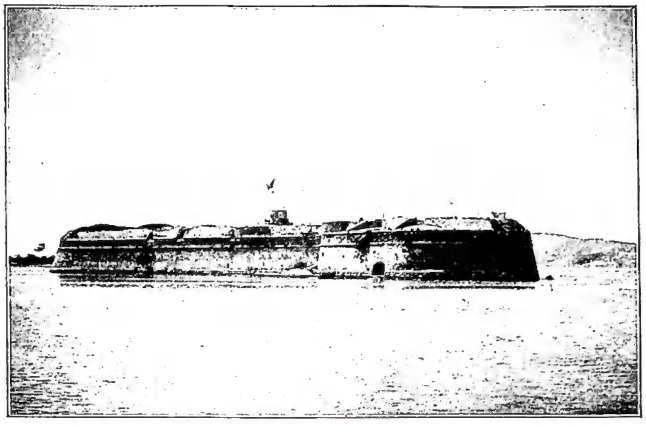
Vincenzo Brajević

SECCHI, ANGELO. - Gesuita e astronomo, n. a Reggio Emilia il 18 giugno 1818, m. a Roma il 26 febbr. 1876. Entrato nel 1833 nella Compagnia di Gesù e nel 1835 nel Collegio Romano, passò poi temporaneamente a insegnare matematica e fisica nel Collegio dei Gesuiti a Loreto (1841).

Allorché i Gesuiti furono allontanati da Roma e dal Collegio Romano (1848) per la breve parentesi della Repubblica romana, il S. seguì nell'esilio i suoi antichi maestri del Collegio Romano, il p. Francesco De Vico, direttore dell'Osservatorio del Collegio Romano, e il p. G. Pianciani, recandosi a Stonyhurst in Inghilterra e poi a Georgetown in America. Quivi egli conobbe ed entrò in grande amicizia con il celebre idrografo F. M. Maury, i cui studi ebbero poi grande influenza sul S. Rientrati in Roma i Gesuiti, alla fine del 1849, al S. venne affidata la direzione dell'Osservatorio astronomico del Collegio Romano. La sua prima cura fu quella di migliorare le condizioni della specola che lasciavano alquanto a desiderare, ed anzi egli costruì un vero e proprio nuovo osservatorio accanto all'antico, installando in modo degno tre strumenti astronomici, di notevole efficienza per quei tempi, sui pilastri solidissimi dell'erigenda cupola della chiesa di S. Ignazio a Roma (per questo rimasta poi sempre senza cupola). Per merito del S. il nuovo Osservatorio



(per cortesia di V. Brajevic)
SEBENICO, DIOCESI di - Portale laterale del Duomo, proveniente dalla chiesa preesistente (sec. XIV).



(fot. Enit)

SEBENICO, DIOCESI di - Forte S. Niccolò, costruito da M. Sammicheli (1546).

venne in breve tempo ad acquistare grande fama, specialmente nel campo dell'astrofisica, il nuovo ramo della astronomia, di cui il S. si può considerare a ragione come uno dei fondatori. Quando nel 1870 entrò in Roma il nuovo governo, questo si impossessò naturalmente di tutti gli uffici pubblici, di tutte le amministrazioni, di tutte le scuole di alta cultura. Si trovò di fronte ad un imbarazzo non piccolo con l'Osservatorio del Collegio Romano, o per dir meglio con il suo direttore, il cui nome godeva di una fama non limitata certo alla sola Italia. Assennatamente il governo, per interessamento speciale di Q. Sella, M. Minghetti e A. Scialoia, lasciò il S. tranquillo nella sua specola, e lasciò pure gli altri gesuiti che lo coadiuvavano, il p. Gaspare Stanislao Ferrari e fratel Marchetti.

L'attività del S. è stata immensa. Nel 1852 rintracciò in cielo i due frammenti della cometa di Biela. Nel 1859 si occupò dell'osservazione di Marte, scoprendone due canali oscuri (anzi è appunto al S. che si deve il nome di canali, accettato più tardi dallo Schiaparelli e diffusosi in tutto il mondo). Dedicatosi poi alla fisica solare, compì numerose e importanti indagini e scoperte, raccolte nella sua opera *Le soleil* (Parigi 1875-77, ed. it. Firenze 1884); osservò le due eclissi solari del 1860 in Spagna (dove eseguì le prime fotografie della corona solare; i famosi dagherrotipi si conservano ancora al Museo dell'Osservatorio di Monte Mario a Roma) e del 1870 in Sicilia. Sulle protuberanze solari fece numerose e geniali osservazioni, iniziando poi nelle *Memorie della Società degli spettroscopisti italiani* (fondate da lui e da P. Tacchini), la lunga e ininterrotta serie di immagini spettroscopiche del bordo solare (la prima del mondo), che viene attualmente continuata con collaborazione internazionale.

Ma forse la sua più grande opera si è svolta nel campo della spettroscopia celeste, di cui egli fu uno dei pochi pionieri; e precisamente la sua principale scoperta è stata quella dei tipi spettrali delle stelle. Dopo le prime osservazioni di spettri stellari, il S. – approfittando del bel cielo di Roma e servendosi di un buon strumento adatto a tal genere di studi – esaminò singolarmente gli spettri di 4000 stelle ed ottenne (1867) una classificazione formata da quattro « tipi » principali, la quale fu universalmente accettata e tuttora è a base di altre più recenti classificazioni. Altre scoperte importanti fece ancora sulle nebulose, nelle quali trovò le masse oscure, sulla grandezza e struttura dell'universo, sull'unità delle forze fisiche, ecc. Celebri sono anche i suoi lavori geodetici, tra cui la misura della base sulla Via Appia.

Tra le sue opere, oltre le numerose note e memorie, sono: *Le stelle* (Milano 1877); *L'unità delle forze fisiche* (Roma 1864; ristampa in 2 voll. Milano 1874); *Le recenti scoperte astronomiche* (Roma 1868).

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 993-1031; A. Angelini, *Degli studi meteorologici del p. A. S.*, Roma 1858; F. Moigno, *Le rév. p. S., sa vie, ses observatoires, ses travaux*, Parigi 1879; J. Poble, *P. A. S. Ein Lebens u. Kulturbild.*, 2ª ed., Colonia 1904 (con bibl. completa delle opere); G. Castellani, *Dieci lettere ined. del p. A. S. a sua madre Luigia Belgieri*, in *Arch. hist. Soc. Jesu*, I (1932), pp. 85-89; id., *Il p. A. S. e le sue missioni*, in *Civ. Catt.*, 1933, IV, pp. 606 sgg.

Lucio Gialanella

SECCO, ANACLETO. - Barnabita, n. a Cremona nel 1585, m. a Milano il 13 sett. 1636.

Fu Superiore di diverse Case del suo Ordine e quaresimalista. Diede alle stampe *De ecclesiastica hymnodia libri tres* (Bologna 1629), sulla nobiltà, gli effetti e il modo di ben cantare l'Ufficio divino in coro, che ebbe tre edizioni latine e una versione italiana (Milano 1643); *Esercizi di pie meditazioni per rinovatione dello spirito, da farsi nel ritiro annuale praticato dai Barnabiti* (Milano 1635). Postuma uscì, a cura del p. Maggi, la sua *De Clericorum Regg. S. Pauli congregatione et parentibus synopsis* (Milano 1682), di primaria importanza nella storiografia dell'Ordine, come lo fu nel processo di canonizzazione del fondatore s. Antonio M. Zaccaria.

BIBL.: O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel 1500*, III, Roma 1913, passim (v. indice a p. 593); G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, III, Firenze 1934, pp. 473-76; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, IX, Genova 1936, pp. 154-58.

Virginio M. Colciago

SECOLARIZZAZIONE (dei religiosi): v. ESCLAUSTRAZIONE E SECOLARIZZAZIONE; (dei beni ecclesiastici): v. USURPAZIONE DEI BENI ECCLESIASTICI.

SECONDA, santa, martire: v. MASSIMA, DOMITILLA E SECONDA, sante, martiri.

SECONDIANO, vescovo di SINGIDUNO. - Nel 366 era ancora prete e seguace di Ursacio e Valente, come appare dalla lettera da questi diretta a Germinio vescovo di Sirmio (CSEL, 65, p. 180).

Creato vescovo, fu giudicato e condannato come omoiano nel 378 a Sirmio, ma si appellò all'imperatore Graziano, chiedendo di essere giudicato ed ascoltato in un concilio generale, che si poté adunare solo nel 381 ad Aquileia, sotto la direzione di s. Ambrogio. Nonostante le sue tergiversazioni, S. fu smascherato come eretico e condannato.

BIBL.: Tillemont, X, p. 126 sgg.; Hefele-Leclercq, II, pp. 49-51; Mansi, III, pp. 600-32; Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 288 sg.

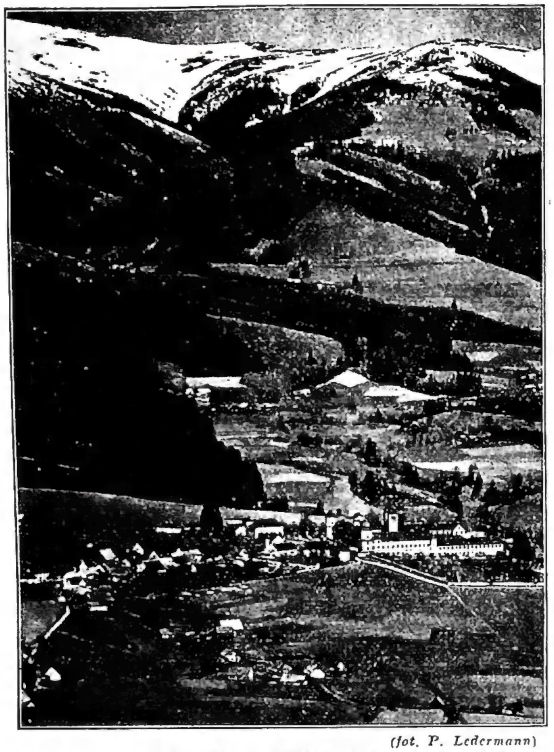
Agostino Amore

SECONDO (SECONDINO) di TRENTO. - Scrisse una « succinctam de Langobardorum gestis historiolam » che Paolo Diacono (v.) utilizzò.

Nel maggio 599 papa Gregorio I « Secundino servo Dei incluso » inviò una risposta ad alcuni quesiti che costui gli aveva proposto a proposito della questione dei Tre Capitoli e di altri argomenti. In un'altra lettera alla regina Teodolinda lo chiama « Secun-

(da G. Stein - G. Junkes, La Specola Vaticana, Città del Vaticano 1958, tav. tra pp. 16-17)

SECCHI, ANGELO - Ritratto.



(fot. P. Ledermann)

SECOVIA, DIOCESI di - Veduta dell'Abbazia benedettina di Seckau con la Hochalm (alt. m. 1863).

dus abbas ». Paolo riferisce che Adaloaldo, figlio della regina e di Agilulfo, « susceptus de fonte est a Secundo servo Christi de Tridento » nella chiesa di S. Giovanni Battista di Monza. S. deve avere perciò avuto parte importante in questo fatto che rompeva una tradizione dinastica nei Longobardi ariani; il re Autari infatti aveva proibito ai suoi sudditi di ricevere il Battesimo cattolico (s. Gregorio I, *Registri*, I, n. 17). S. morì nel 612.

BIBL.: s. Gregorio I, *Registr. epist.*, XIV, nn. 12 e 147 in MGH, *Ep.*, I (1887); Paolo Diacono, *Hist. Langob.*, III, 29; IV, 27; IV, 40 in MGH, *Scrip. rerum Langob.*, ed. G. Waitz (1878); A. Zieger, *Storia del Trentino e dell'Alto Adige*, Trento 1926, p. 35 sg. Pio Paschini

SECONDO, SAVERIANO e CONSOCI, santi, martiri: v. CORONATI QUATTRO, santi.

SECOVIA (SECKAU), DIOCESI di. - Diocesi e abbazia nella Stiria (Austria).

I. LA DIOCESI. – L'attuale diocesi di S. ha una superficie di 16.373 kmq. con 1.106.581 ab. dei quali 970.000 cattolici; ha 360 parrocchie in 64 decanati, quasi 1000 sacerdoti e quasi 2000 suore (statistiche del 1952). Esiste la Facoltà teologica nell'Università, due seminari, molti istituti di educazione ed istruzione; quasi tutti gli ordini e congregazioni di rilievo vi sono rappresentati.

La diocesi di S. deve la sua origine all'arcivescovo Eberardo II di Salisburgo, il quale, con il consenso di Onorio III (22 luglio 1218) e dell'imperatore Federico II (17 febbr. 1219) creò, con sede nell'abbazia di S., uno di quei vescovati suffraganei che sono una peculiarità unica della metropoli di Salisburgo (v.). La diocesi, di minima estensione, fu stabilita *pro forma*, in quanto il vescovo di S. era di fatto semplicemente il vicario generale dell'arcivescovo (1218-1786) per tutta la vastissima regione alpina della Stiria superiore e inferiore, tanto distante dalla sede metropolitana, e vi esercitò una giurisdizione che, con l'andar del tempo, divenne praticamente quella di un vero vescovo ordinario. La prima residenza ufficiale fu il castello di Seggau, Stiria inferiore, grandioso complesso medievale; poi, già dal sec. XIII un palazzo nella capitale della Stiria, a Graz. Anche la diocesi si ingrandì alquanto fino al tempo di Giuseppe II, il quale, in seguito al riordinamento ecclesiastico dei territori austriaci, soppresse, con successiva approvazione pontificia, i vescovati suffraganei salisburghesi, nella loro forma originaria, sostituendoli con diocesi autonome: per la Stiria eresse la sede di S. con residenza a Graz, per tutta la Stiria meridionale, e la sede di Leoben, con residenza a Göss (v.), per la Stiria settentrionale. Nel 1859, però, con un altro riordinamento, la parte della Stiria di lingua slovena fu eretta in diocesi propria (Lavant, con sede in Maribor), la diocesi di Leoben fu soppressa e tutta la Stiria di lingua tedesca unita nell'unica diocesi di S., sempre con residenza nella capitale Graz. Nel 1934, con il Concordato austriaco, cessarono le ultime prerogative dell'arcivescovo di Salisburgo, il quale rimane metropolita, secondo il diritto comune.

Fra i vescovi di S. si ricordano Martino Brenner (1585-1615), denominato il « martello dei protestanti », perché seppe con energia e costanza condurre a termine la difficile opera della Riforma cattolica in tutta la Stiria. Nel secolo scorso ebbe un simile compito il vescovo Romano Zängerle (1824-48), discepolo di s. Clemente M. Hofbauer, il quale dovette, con dure lotte e sotto immense difficoltà, superare la situazione deplorevolissima, religiosa e statale, creata dal giuseppinismo. Grande influsso ebbe, nell'epoca della Controriforma, l'Università di Graz, fondata appositamente da Carlo II (1585) e riconosciuta da Sisto V nel 1586. Carlo l'affidò alla Compagnia di Gesù che la tenne fino alla sua soppressione (1773). Durante il sec. XIX, per molti anni, i Benedettini di Admont fornirono i professori all'Università.

BIBL.: J. v. Zahn, *Urkundenbuch des Herzogtums Steiermark*, 3 voll., Graz 1879; E. Tomek, *Gesch. der Diözese S.*, I, ivi 1917; id., *Kurze Gesch. der Diözese S.*, ivi 1918; id., *Kirchengesch. Österr.*, I e II, Innsbruck 1935-49, v. indici; H. Wetzer-B. Welte, *Graz*, in *Kirchenlex.*, 2ª ed., V, p. 1657 sgg.; V. Redlich, *Seckau*, in LThK, IX, coll. 395-98; *Schematismus der Diözese S.*, pubblicazione annuale ufficiale.

II. L'ABBAZIA. – Il conte Adalramo di Waldeck eresse nel 1140, nella località dell'odierna St. Marein (Stiria superiore, allora arcidiocesi di Salisburgo), un piccolo convento per i Canonici regolari di S. Agostino. Già nel 1143 esso fu trasferito sul posto dell'attuale S., più adatto. La canonia fiorì ben presto, arricchita da molte donazioni; vi si aggiunse un monastero di canonichesse, estinto dopo le devastazioni dei Turchi, alla fine del sec. XV. Sin dal 1359 il prevosto (abate) godé del diritto delle insegne pontificali. La floridezza dell'abbazia fu troncata da Giuseppe II che la soppresse nel 1782. Nel 1883 i Benedettini della Congregazione di Beuron acquistarono gli edifici rimasti, e vi eressero l'attuale abbazia benedettina. Nel corso degli anni procedettero a profondi restauri e ricostruzioni, specialmente della basilica, aprirono un ginnasio pubblico con convitto e si dedicarono molto all'apostolato liturgico. Sotto il nazismo vi fu una nuova soppressione (1941-45); ma la ripresa fu sicura e S. è tornata ad essere uno dei centri più in vista della vita culturale austriaca. Notevoli le molte pubblicazioni, soprattutto in materia di filosofia, storia, cultura cattolica e liturgia. Le esecuzioni liturgiche, specialmente in certi tempi dell'anno, hanno fama internazionale. La biblioteca è moderna.

La chiesa, una basilica romanica, di tipo austro-bavarese, ma con elementi di scuola sassone, è uno dei massimi esempi, rimasti quasi intatti, nel territorio alpino orientale. La prima dedicazione risale al 1162. Le ricostruzioni seguite agli incendi, la trasformazione delle vòlte (gotiche) e un radicale restauro moderno non hanno alterato l'impressione generale severa e imponente della costruzione. Si sono conservate molte lapidi sepolcrali, gotiche e rinascimentali e il celebre altare del prevosto Dirnberger,

del 1507, in legno dorato e dipinto, con una strana rappresentazione della S.ma Trinità (tre persone umane, con unico tronco) che incorona la Madonna. Notevolissimo il grandioso mausoleo di Carlo II di Stiria (m. nel 1590), opera del tardo Rinascimento e di maestri italiani (Carlone, Verga, Ghisi e altri), di una unità e ricchezza straordinaria: comprende il sarcofago con Carlo e la moglie, figure di angeli e vari rilievi, decorazioni in stucco, affreschi, balaustre di marmo e bronzo, e un altare magnifico: il complesso è inserito nell'abside sinistra della Basilica. Il convento è stato ricostruito durante i secc. XVI e XVII, con vasto cortile ad arcate toscane, chiostro interno, in parte ancora romanico e gotico.

BIBL.: importantissima la serie *Seckauer geschichtl. Studien*, sotto la direzione di B. Roth (1933 sgg.), con monografie e studi di carattere storico, economico, artistico sull'abbazia antica; E. Tomek, *Kirchengesch. Österr.*, I, Innsbruck 1935, pp. 60, 185, 188 e passim; K. Ginhart, *Die bildende Kunst in Österr.*, 5 voll., Baden 1936-39, v. indici; E. Schaffran, *Kunstgesch. Österr.*, Vienna 1948, v. indice; Cottineau, II, coll. 2989-90.

III. ARTE, ABBAZIE, SANTUARI NEL TERRITORIO DELLA DIOCESI. – La Stiria, abitata sin da remota antichità (l'*Erzberg*, la montagna di ferro, era nota ai Celti e Romani come le saline di Hall e di Aussee, ecc.), ha chiese che rimontano all'epoca della seconda penetrazione missionaria di Salisburgo, dopo il 950 (St. Michael).

A Graz, è da notare la Cattedrale (tale dal 1786) di S. Egidio, prima parrocchiale della città, ricostruita dall'imperatore Federico III (1438-60), dichiarata chiesa di corte, dal 1577 affidata alla cura della Compagnia di Gesù; costruzione tardo gotica, con navate assai vaste e resti di affreschi; altari e mobilio sacro in stile barocco. Di molto interesse artistico sono a Graz altre chiese gotiche o barocche, di vari Ordini antichi (Domenicani, Francescani, Ordine teutonico). Da notare il *Landhaus*, sede del governo e della Dieta, opera di D. Allio, con il più bel cortile rinascimentale fuori d'Italia: il *Zeughaus*, con l'armeria più completa, opera di A. Solari (1643-1645); il Mauseolo di Ferdinando II (1614-39); e il *Joanneum*, museo folkloristico tra i primi fondati (1811).

Nella diocesi di S. esistono il massimo santuario austriaco, Mariazell (v.), e l'abbazia di St. Lambrecht (v.), l'ex abbazia cistercense di Neuburg, fondata nel 1327, nonché quella più nota di Admont.

Quest'ultima abbazia benedettina, nella Valle dell'Enns, in posizione assai pittoresca, fu fondata nel 1072 con i beni di s. Emma (v.), dall'arcivescovo di Salisburgo, Gebardo. La prima dedicazione della chiesa si ebbe nel 1074. I monaci vennero dall'abbazia di St. Peter di Salisburgo. Ben presto l'abbazia si affiliò alla riforma di Hirsau ed ebbe un periodo aureo nei secc. XIII-XIV, specialmente sotto gli abati Goffredo di Vemmingen (dal 1138), Enrico V (1275-97), e il noto e dottissimo Engelberto (v.). Sin dal 1115 ca. vi esisteva anche un convento di Benedettine, con celebre scuola, estinta nel 1570. Dopo una stasi durante il sec. XVI, si iniziò una seconda fioritura, all'epoca barocca, con vaste ricostruzioni. Nel 1664 fu aperto un ginnasio, integrato nel 1710 con due sezioni di filosofia e di teologia. Giuseppe II trasferì il ginnasio nella città di Leoben, ove i monaci tennero le cattedre fino agli ultimi anni del secolo scorso. Un tremendo incendio nel 1865 distrusse chiesa, monastero e paese, ad eccezione della grandiosa e celeberrima biblioteca. La chiesa fu ricostruita in forme gotiche moderne, il monastero in semplici forme di barocco moderno. La biblioteca, ricca di ca. 80.000 volumi, molti manoscritti e incunaboli con annesso museo, ha sede in un'ala costruita da G. Hayberger, di 70 m. di lunghezza, con affreschi di B. Altomonte e sculture di J. Th. Stammel, scaffali in rococò, in bianco e oro. La soppressione nazista (1939-45) inflisse alla biblioteca e al convento non lievi perdite. L'abbazia ha cura di 29 parrocchie incorporate, che comprendono tutto l'immenso territorio nel quale essa esercitò per molti secoli una intensa attività culturale di ogni genere. Da notare nel tesoro, che comprende i resti salvati dall'incendio: paramenti, sculture, arti minori, dall'epoca romanica fino alla barocca. Vicino, sopra una collina, sorge il santuario di Frauenberg, gioiello di architettura barocca. In molte chiese appartenenti all'abbazia di Admont si ammirano le sculture in legno di J. Th. Stammel, artista di casa dell'abbazia (1699-1765). - Vedi tav. XIV.

BIBL.: per Admont, *Annales Admuntenses, Continuatio Admontensis*, in MGH, *Script.*, IX, pp. 569-1425; J. Wichner, *Gesch. des Ben. Stiftes Admont*, 4 voll., Graz 1874-80; A. Krause, *Die Stiftsbibliothek in Admont*, Admont 1948; id., *Frauenberg bei Admont*, ivi 1949; H. Tausch, *Benediktin. Mönchtum in Österr.*, Vienna 1949, passim; C. Wolfsgruber, *Admont*, in H. Wetzer-B.Welte, *Kirchenlex.*, 2ª ed., I, pp. 235-37; Cottineau, I, pp. 19-21.

Giuseppe Löw

SECRETA (sottinteso *oratio*; *Super oblata*; *Sacra*). - L'orazione della Messa che si recita sulle offerte prima del Prefazio, detta *Super oblata* nei libri del tipo gregoriano.

Il titolo *S.* ricorre nel *Gelasiano* antico (cod. Vat. Reg. lat. 316, della metà del sec. VIII) e già un mezzo secolo prima nel cosiddetto Messale di Bobbio (Parigi, Bibl. naz., lat. 13246) si ha *collectio secreta*, forse un segno della provenienza gallicana. Lo Jungmann spiega il nome dall'uso gallicano di recitare questa orazione a voce bassa, mentre nel rito romano primitivo e tuttora nel rito ambrosiano l'orazione viene detta ad alta voce. La differenza tra l'antico uso romano e quello nuovo gallicano-franco si vede nell'avviso dell'*Ordo XV*, 35 (Andrieu, 102): «... dicit orationem super oblationes» (oppure *oblatas secrete*; cf. *Ordo V*, 58), «ita ut nullus praeter Deum et ipsum audiat»; similmente nell'*Ordo XVII*, 46 (Andrieu, 181); ciò si faceva a cagione di un silenzio rigoroso, imposto a questo punto nella liturgia gallicana, sotto influsso orientale. Dell'uso di recitare a voce bassa la S. si ha una testimonianza del sec. VII-VIII in un graffito del cimitero di Commodilla (v.). Il Righetti invece lo spiega per mezzo di due azioni liturgiche concomitanti – anch'esse nel rito orientale – l'una compiuta dal celebrante in segreto, l'altra dal diacono ad alta voce (il diacono recita i nomi degli offerenti, mentre il sacerdote dice, per economia di tempo, l'orazione sulle offerte). Altre derivazioni, p. es., da *secernere* o *secretio* (i fedeli dai catecumeni, le offerte per la consacrazione da quelle per la sola benedizione) o da un equivalente di *benedictio* o di *consacratio* (Batiffol) o da una orazione preparatoria al Prefazio o all'azione di consacrazione, detta *S.* (Brinktrine), sono meno verisimili.

La *S.* entrava nell'ordinario della Messa assieme con le *Collecta*, *Postcommunio*, *Super*

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)

SECOVIA, DIOCESI di - Fianco della chiesa di S. Egidio, dal 1786 chiesa cattedrale, costruita da Federico III (1438-60) con aggiunte di epoca barocca - Graz.

populum. Al tempo della lettera di Innocenzo I a Decenzio, nel 416, non vi si trovavano. Come la Colletta, s'indirizza di solito al Padre ed è una formola di oblazione: « Accepta sint... »; « Offerimus »...; domanda la consacrazione delle offerte ed implora le grazie sacramentali; spesso in relazione con la festa relativa. L'ultima parte della conclusione si canta ad alta voce.

BIBL.: H. Leclercq, *Secrète*, in DACL, XV, I, coll. 1129-1132; G. Brinktrine, *La S. Messa*, Roma 1945, pp. 155-58; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, III, Milano 1949, pp. 287-90; I. A. Jungmann. *Missarum sollemnia*, II, Vienna 1949, pp. 108-117.

Pietro Siffrin

SECRETAN, CHARLES. - Filosofo, n. a Losanna il 19 genn. 1815, ivi m. il 20 genn. 1895. Vi insegnò filosofia per circa trent'anni.

Problema centrale della filosofia di S. è il problema della libertà, che egli intende, al modo di Kant, come regno della metafisica e della morale: la libertà come principio metafisico è Dio stesso che agisce sul mondo. Ma l'interesse più vivo e sentito dal S. è quello etico-religioso. La legge della carità diviene la legge suprema: « la carità tende all'unità e se le aspirazioni della carità saranno pienamente realizzate, l'unità morale sarà costituita per mezzo della libertà... Questa unione è l'amore, atto di libertà... La creatura non può raggiungere la sua suprema destinazione se non unendo se stessa a Dio, per mezzo della sua libertà » (*La raison et le christianisme*, pp. 202-203).

Opere principali: *La philosophie de Leibniz* (Losanna 1840); *Philosophie de la liberté* (Parigi 1849); *Recherches de la méthode* (Losanna 1857); *La raison et le christianisme* (Parigi 1863); *Etudes sociales* (Losanna 1889); *Les droits de l'humanité* (ivi 1890).

BIBL.: L. Mayer, *La christologie de S.*, Montauban 1891; F. Billon, *La philos. de S.*, Parigi 1898; F. Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon C. S.*, ivi 1922; A. Bournier, *La pensée de C. S.*, etc., Neuchâtel 1934; Ph. Daulte, *Philosophie et révélation chez C. S.*, in *Rev. de théol. et de philos.*, 28 (1940), pp. 56-62. Altre indicazioni in G. A. De Brie, *Bibliographia philosophica 1934-45*, I, Utrecht 1950, pp. 492-93.

Enzo Maccagnolo

SECUSIO, BONAVENTURA. - Frate minore, patriarca di Costantinopoli e nunzio, n. a Caltagirone ca. il 1558, m. a Catania il 29 marzo 1618.

Ammirato per la sua scienza ed eloquenza, fu visitatore della diocesi di Palermo (1586). Eletto generale a Valladolid (5 giugno 1593), governò l'Ordine per sette anni; incrementò gli studi, curò la disciplina, promulgò le Costituzioni Vallisoletane, promosse ovunque la riforma, specialmente in Francia e in Belgio. Rese pure grandi servizi alla causa della pace tra la Spagna e la Francia. Clemente VIII lo mandò alle corti di Madrid e Parigi ed egli accanto al card. A. de' Medici lavorò indefessamente per la concordia fra i due regni, finché si firmò il Trattato di Vervins (2 maggio 1598). Eletto patriarca di Costantinopoli (10 marzo 1599), venne destinato nunzio straordinario in Francia per comporre le divergenze sul Marchesato di Saluzzo, tra la Francia e la Savoia. Le trattative per suo mezzo firmate a Parigi il 27 febbr. 1600, rotte per sopravvenute difficoltà, furono definitivamente concluse con il card. P. Aldobrandini, legato, nella pace di Lione il 17 genn. 1601. Per intervento di Filippo III di Spagna, fu creato vescovo di Patti (30 apr. 1601), indi trasferito a Messina (17 ag. 1605) poi a Catania (10 giugno 1609) dove morì.

Scrisse: *Pacis inter Philippum II Hispaniarum et Henricum IV Galliarum reges historia* e *Constitutiones sinodales ecclesiae Catanensis*.

BIBL.: P. Mathieu, *Hist. di Francia*, Milano 1624; C. Coloma, *Las guerras de los Estados Baxos*, lib. X, Anversa 1625, pp. 447, 494 sgg.; V. Nigido, *Bonav. S.*, Catania 1898; L. Fumi, *La legaz. in Francia del card. P. Aldobrandini, narrata da lui medesimo*, Città di Castello 1903; Pastor, XI, pp. 155 sg., 168 sg.; A. Louant, *L'intervention de Clément VIII dans le traité de Vervins*, in *Bull. de l'Inst. histor. belge de Rome*, 12 (1932), pp. 127-86; G. Bentivoglio, *Memorie e lettere a cura di Costantino Panigada*, lib. II, Bari 1934, capp. 5-6; Wadding, *Annales*, XXIII, XXIV, XXV, passim (v. indici).

Damiano Consentino

SEDECIA (ebr. *Ṣidhqijjāhû* « giustizia di Jahweh »). - Ultimo re di Giuda (597-86), figlio del re Iosia (v.) e fratello di Ioachaz (v.); fu posto sul trono in età di 21 anni da Nabuchodonosor (v.) in luogo del nipote Ioachin (v.), tratto in esilio a Babilonia. Il suo nome era Matthania, cambiato in quello di S. dallo stesso Nabuchodonosor (*II Reg.* 24, 17), che gli impose anche il giuramento di fedeltà (*II Par.* 36, 13).

Sui fatti del suo regno, appena abbozzati nei libri storici (*II Reg.* 24-25; *II Par.* 36), si hanno copiose informazioni dal libro di Geremia (capp. 27-39). Governò in un periodo difficilissimo, sia per la dura condizione di vassallaggio verso Babilonia, stabilitasi con il primo intervento di Nabuchodonosor nel 597, sia per le interferenze dell'Egitto nella politica del barcollante regno di Giuda.

Dubbioso ed incerto, non fu mai all'altezza della situazione e la sua arrendevolezza alla politica della fazione antibabilonese, contro i ripetuti consigli di Geremia, accelerò la catastrofe finale. Sulla sua condotta religiosa e morale è dato questo sfavorevole giudizio: « Fece ciò che dispiace al Signore Dio suo; non si piegò al profeta Geremia che gli parlava in nome di Dio » (*II Par.* 36, 12). Finché visse il faraone Nechao, il quale dopo la disfatta di Carcamis (605 a. C.) ritenne prudente non immischiarsi nelle faccende palestinesi, la situazione si mantenne abbastanza tranquilla; ma l'anno della di lui morte (593 a. C.) S., per istigazione del partito antibabilonese, promosse in Gerusalemme un convegno dei vari Stati palestinesi, Edom, Moab, Ammon, Tiro e Sidone (*Ier.* 27, 3) con l'evidente scopo di scuotere il giogo babilonese. L'astensione del faraone Psammetico II determinò il fallimento della lega, ma il re di Giuda S. dovette recarsi a Babilonia e giustificarsi presso Nabuchodonosor, cui il detto convegno era apparso più che sospetto. Tornato a Gerusalemme, ridivenne preda dello stesso partito, rinfocolato dall'azione sobillatrice di vari pseudo-profeti che preconizzavano l'imminente autonomia del regno (*Ier.* 28), mentre il Tempio era aperto all'invadenza dei culti idolatrici (*Ez.* 8). Succeduto a Psammetico II nel 588 il faraone Ephree, decisamente avverso alla potenza babilonese, la corrente agitatoria divampò in aperta rivolta. Contro il Re di Babilonia presero le armi, insieme al Re di Giuda, tutti gli Stati palestinesi, stretti in una lega che faceva capo all'Egitto. Ma Nabuchodonosor, partito in quello stesso anno con un grosso esercito, si accampò a Reblatha sull'Oronte; poi invase il territorio di Giuda e strinse d'assedio Gerusalemme (anno 9° di Sedecia, verso dic. del 588 a. C.; *II Reg.* 25, 1); la città si difese eroicamente per 18 mesi, in attesa che arrivasse l'aiuto egizio; Geremia, che per la salvezza di Gerusalemme e della nazione consigliava la resa ai Caldei, fu gettato in prigione; anche qui S. continuò segretamente a consultarlo, senza però seguirne mai i consigli (*Ier.* 27, 17 sgg.; 38, 14 sgg.). Dopo un anno, avendo dovuto i Caldei interrompere l'assedio per non essere presi alle spalle dagli Egizi, sembrò spuntare a Gerusalemme l'aurora della vittoria; i Caldei, sbarazzatisi presto degli Egizi, ripresero l'assedio. La città, già estenuata dalla fame e dalle epidemie, non resistette più a lungo e l'anno 11° di S., nel giugno 587 a. C., fu invasa dagli assedianti, che la misero a ferro e a fuoco. S., fuggito con i principali capitani, fu raggiunto presso Gerico e fatto prigioniero (*Ier.* 39, 2 sgg.). Condotto a Reblatha avanti a Nabuchodonosor, l'infelice padre vide sgozzare alla sua presenza tutti i suoi figli (*II Reg.* 25, 2-4); dopo di che il re caldeo gli fece cavare gli occhi ed incatenato lo spedì a Babilonia (*ibid.* 25, 6-7), ove morì in prigione. Così ebbe tragicamente fine il Regno di Giuda: il Tempio fu incendiato, tutto il paese devastato (*ibid.* 25, 8-21).

BIBL.: H. Hellmann, *Chronologia libri Regum*, Roma 1914, pp. 701-14; A. Pohl, *Historia populi Israël a divisione regni ad exilium*, ivi 1933, pp. 157-61; W. Caspari, *Vorfahren und Vorgeschichte des letzen judäischen Königs*, in *Klio*, 26 (1933), pp. 186-210; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 485-95.

Gaetano Stano

SEDER (*sēdher* « ordine »). - Termine ebraico liturgico, che in particolare si riferisce all'« ordine » o cerimoniale da usarsi per la cena pasquale ebraica e che mira, secondo *Ex.* 13,3. 8, a narrare in modo comprensibile la storia dell'esodo dall'Egitto.

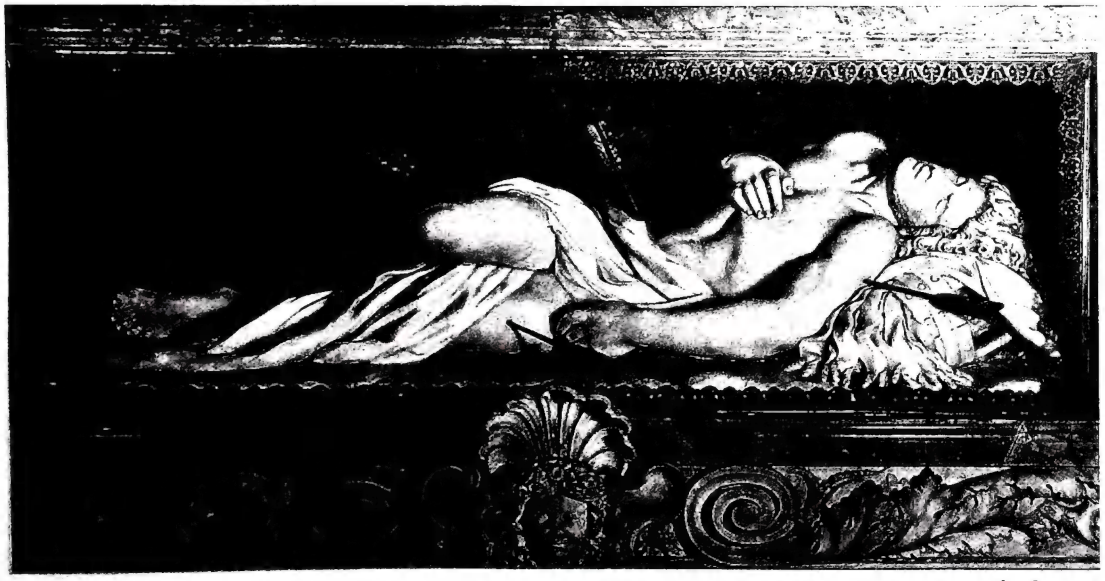
(per cortesia del Direttore della Scuola)

(per cortesia del Direttore della Scuola)

In alto: INTERNO DELLA CHIESA DELLA S. FAMIGLIA a Cederna (Monza), costruita dalla Scuola «Beato Angelico» (1937-38). *In basso:* LA CAPPELLA DEI TEOLOGI, nel Seminario di Venegono, decorata dalla Scuola «Beato Angelico» (1941).

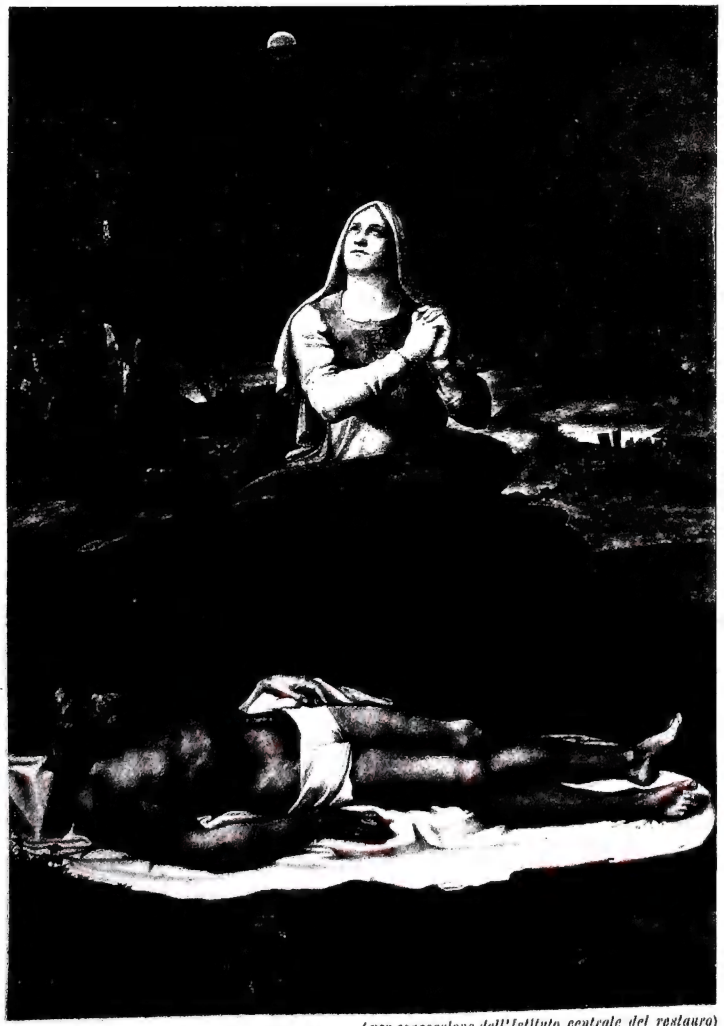
(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)



(*fot. Sansaini*)

In alto a sinistra: S. SEBASTIANO E DUE DONATORI. Dipinto attribuito a Antoniazzo Romano (seconda metà del sec. XV) - Roma, Museo di Palazzo Venezia. *In alto a destra:* S. SEBASTIANO. Dipinto di Antonello da Messina (1475 ca.) - Dresda, Pinacoteca. *In basso:* S. SEBASTIANO. Scultura di Antonio Giorgini su modello di G. L. Bernini (sec. XVII) - Roma, basilica di S. Sebastiano.



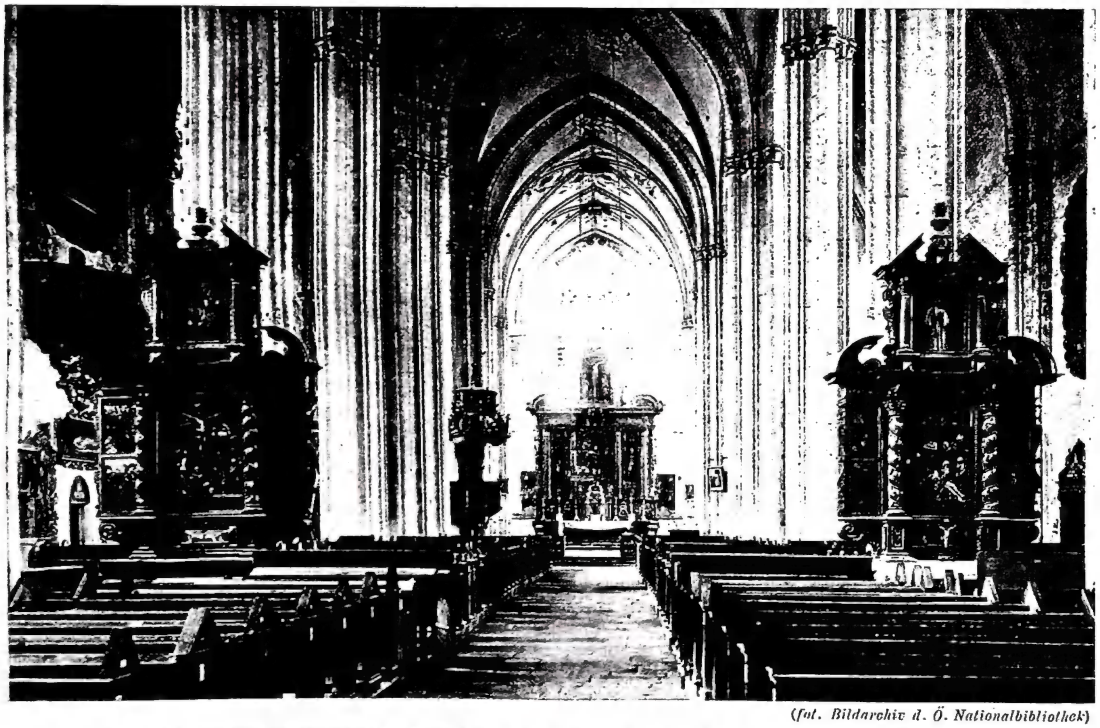
(*per concessione dell'Istituto centrale del restauro*)

(*fot. Alinari*)

A sinistra: DEPOSIZIONE (dopo il restauro) - Viterbo, Museo.
A destra: RITRATTO D'IGNOTO detto « Il malato » (1514) - Firenze, Uffizi.

(fot. Skoth - Graz)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)



(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

In alto a sinistra: MAUSOLEO DI FERDINANDO II, dell'architetto Pietro di Pomis (1614-33), terminato da Pietro Valnegro (1638) - Graz. *In alto a destra:* INTERNO DELLA CHIESA ABBAZIALE DI SECKAU, costruita nel 1142-64, restaurata nel 1890. All'inizio del coro, in alto sotto la vôlta, gruppo della Crocifissione del sec. XIII. *In basso:* INTERNO DELLA CHIESA DELL'EX-ABBAZIA CISTERCENSE (sec. XIV) con altari d'epoca barocca - Neuberg sulla Mürz.

In ossequio all'insegnamento di Rabbān Gamaliele, si spiegano i tre elementi costitutivi: il sacrificio (l'agnello) pasquale, il pane azzimo, le erbe amare. Segue la recita dei salmi 113-14, la benedizione per la liberazione ed una serie di aggiunte di carattere omiletico. Le erbe amare ricordano le sofferenze subite in Egitto; un impasto di mele, noci ecc. (v. ḤARŌSETH) ricorda i mattoni fabbricati in Egitto (*Ex.* 1, 14). Le quattro coppe di vino per ciascuno dei commensali si spiegano come allusione alle quattro espressioni per « liberare, salvare » che ricorrono nel sacro testo. La cena si inizia con la benedizione sulla 1ª coppa, *qiddûš* (v.). Segue l'abluzione delle mani e la consumazione di erbe bagnate con acqua salata. Delle tre azzime preparate quella di mezzo viene divisa in due parti, di cui una è destinata a segnare in seguito la chiusura della cena. Questo pane riservato (v. AFIQŌMEN) viene avvolto in un panno bianco (*Ex.* 12, 34). Si riempie la 2ª coppa e un bimbo pone quattro domande, con le quali chiede la spiegazione dei ricordi storici a cui si riferisce il cerimoniale. Si fa l'abluzione delle mani prima della cena, si recita la benedizione sul pane e si consumano le erbe amare, la malta e le azzime (*Num.* 9, 11). Si mangiano le uova e si consuma la cena. Si ringrazia poi Dio per il pasto e si beve la 3ª coppa. Si recitano a porta aperta i testi: *Ps.* 79, 6-7; 69, 25; *Lam.* 3, 66. Si riempie la 4ª coppa e si leggono i *Ps.* 115-18 (v. HALLĒL), 136 e vari inni extra-biblici. Si beve la 4ª coppa e si recita la benedizione (lode) per il vino.

BIBL.: M. Zobel, *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*, Berlino 1936, pp. 171-76; M. Joseph, in *Jüd. Lex.*, V, coll. 314-19; B. Reike, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristl. Agapenfeier*, Uppsala 1951, p. 108 sgg.
Eugenio Zolli

SEDE VACANTE: v. VACANZA DELLA SEDE APOSTOLICA.

SEDIARI PONTIFICI. - Sono familiari del Papa che prestano servizio di sala e per il trasporto del S. Padre in sedia gestatoria, in occasione di solenni cerimonie. In questo secondo ufficio essi ricevono l'ordine di partenza dal foriere maggiore.

Si riallacciano un po' ai *lecticarii* in uso nel mondo romano, specialmente nell'età imperiale e durante tutto il medioevo fino al Settecento, quando alle lettighe si sostituiscono le carozze. Nelle cerimonie sacre, alla lettiga fu sostituito lo *scamnum*, o *sella*, o *sellare*, da cui il nome di *sellarii* per coloro che portavano il Papa sulle loro spalle (cf. *Ordo Romanus I*, 4-5: PL 78, 939; *Ordo Rom. II*, 2: *ibid.*, 699).

Si fa risalire a Pio IV l'istituzione di un vero corpo di cavalieri, detti s. p., per portare il Papa in sedia gestatoria, ma, oltre l'uso della sedia gestatoria, anche l'esistenza d'un corpo di s. p. è più antica: basti vedere le loro comparse negli affreschi di Raffaello, come nel *Miracolo di Bolsena* e nella *Cacciata di Eliodoro dal tempio*. Non si trovano però elencati a parte nei ruoli della famiglia pontificia sotto Leone X e Pio IV. Sono infatti confusi con i *parafrenarii* o *famuli* in genere. *Famuli* infatti sono chiamati nella presa di possesso di Alessandro VII (*sublimis gestatus, subcollantibus famulis purpurea toga conspicuis*: F. Cancellieri, *Storia dei solenni possessi*, Roma 1822, p. 272, cf. anche p. 146, nota 2) e parafrenieri (*parafrenarii*) vengono chiamati sotto Paolo III, a. 1533 (*op. cit.*, p. 92) e ancora sotto Pio VIII (*op. cit.*, p. 489). I s. p. e i parafrenieri formarono anche insieme una Confraternita ed ebbero fin dal tempo di Pio IV (a. 1565) una chiesa propria: S. Anna dei parafrenieri nell'interno del Vaticano, scambiata poi, dopo il 1929, per l'erezione della chiesa a parrocchia, con S. Caterina della Rota.

Attualmente i s. p. sono 14, oltre il decano (o decano di sala [in *Ann. Pont. 1952*, p. 937]) e sotto decano, e sono coadiuvati da alcuni soprannumero, da due ordinanze di sala e da straordinari o supplenti (specialmente negli Anni Santi). Indossano una livrea, di color nero per il decano e sottodecano e di color rosso per i s. tutti. La livrea, formata da casacca e calzoni con lunghe guide scendenti dagli spallini, dette ali, è di velluto cremisi con maniche di raso, su disegno depositato in stile Rinascimento, e, per l'estate, di damasco cremisi con maniche di seta « nobiltà », sempre sullo stesso disegno, con lo stemma del Pontefice sul davanti. Ora si usa lo stemma uniforme della S. Sede per tutti i pontefici, con le chiavi e la tiara. Si conservano però livree con stemmi da Pio VI a Pio IX. Oltre la livrea hanno scarpette dello stesso stile, la camicetta ed i calzari appropriati. Anticamente dipendevano dalla prefettura dei SS. Palazzi Apostolici; oggi sono alle dipendenze del maestro di Camera, tramite il maestro di Casa, che li sorveglia e ne coordina il servizio. Ad essi è demandato il compito del servizio di sala o di anticamera, e perciò fanno parte del personale della sala. Svolgono il servizio a turno, nelle udienze private e speciali, nelle udienze generali; assistono inoltre il Pontefice nelle manifestazioni più solenni (pontificali, ricevimenti); di giorno e di notte stanno intorno alla persona del Papa. Anticamente due vegliavano anche davanti all'appartamento pontificio privato ed anche oggi uno di essi dorme ad immediato contatto dell'appartamento pontificio, per essere pronto ad ogni chiamata. Fanno parte della famiglia pontificia (v.) e perciò sono detti anche « famigli ».

BIBL.: G. Valentino Stivano, *De levatione seu portatione Pontificis*, Venezia 1578-79; Moroni, LXI, p. 195 sgg.; Th. R. v. Sickel, *Ein « ruolo di famiglia » des Papstes Pius IV*, Innsbruck 1893; A. Ferraioli, *Il ruolo della Corte di Leone X*, Roma 1911; R. Strauss, *Carriages and Coaches*, Londra 1912; D. Tardini, *L'incoronaz. del Papa ed il solenne possesso del Laterano*, Roma 1925, p. 5 sgg.
Giuseppe Palazzini

« SEDIBUS CAELI NITIDIS RECEPTOS ». - Inno dei Vespri nell'Ufficio dei ss. Cirillo e Metodio, la cui festa Leone XIII rese obbligatoria per la Chiesa universale il 30 sett. 1880.

L'inno fu composto dallo scolopio p. Leonetti con aggiunta una strofa del Salvati, segretario della S. Congr. dei Riti; il tutto emendato dal Tripepi e dal Caprara.

Dopo un invito alla celebrazione della festa dei due santi fratelli, colonne della Chiesa slava, il poeta ne esalta le gesta nella evangelizzazione dei Bulgari, dei Moravi, e dei Boemi, e vi fa con estrema delicatezza un appello alla unione dell'Oriente con l'Occidente.

BIBL.: *Analecta Iuris Pont.*, 20 (1880), p. 118; C. Albin, *Poésie du Bréviaire* Lione s. a., pp. 302-304; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 121-23.
Silverio Mattei

SEDIZIONE. - S. (da *seorsum ire*) è la violenta sollevazione collettiva contro i pubblici poteri o contro determinate persone investite di autorità oppure di pubblici interessi

Il fine politico spiega molte s. che si trovano nella storia antica, ove una fazione cercava di sopraffarne una altra o per imporre un nuovo ordinamento o per soppiantare gli esponenti dell'altra. Non fu assente però il fine sociale, specie in tempi più moderni quando una serie di s. fu l'inizio d'un generale sconvolgimento tendente ad innovazioni e riforme in quest'ordine, come avvenne nella Rivoluzione inglese e in quella francese e prima ancora nella riforma luterana. Il pretesto religioso servì pure molte volte a s., specialmente nell'Impero bizantino e nelle vicende medievali della Curia Romana. In ogni caso la s. implica il concorso di più persone che tentano di sovvertire l'ordine prestabilito con atti di violenza collettiva; ed in questo trova la sua generica qualifica di reato. Ma in realtà essa si aggrava quasi sempre di nuovi elementi che la specificano in diversi delitti e ne peggiorano la natura criminosa, come quando implica omicidi, stragi, devastazioni ecc.

Per un giudizio morale occorre tener presenti il fine e le circostanze che provocano l'atto violento. Distinguere inoltre i mandanti o i complici principali dai semplici gregari che vi partecipano in misura non determinante. Infine bisogna vagliare i limiti e i modi eventualmente predefiniti, nonché l'efficacia dei mezzi preventivi stabiliti contro eventuali conseguenze non desiderate e in ogni caso considerare la possibile ritrattazione che, se tempestiva e piena, toglie ogni responsabilità morale.

Come misura estrema di difesa contro un tiranno

sanguinario la s. può esser giustificata se può indurlo a dimettersi. Bisogna però prevedere e prevenire il male maggiore, quale potrebbe essere la guerra civile, la strage, le distruzioni ecc. che aggraverebbero la situazione e forse impedirebbero la liberazione sperata (v. TIRANNIA). In ogni altro caso ben difficilmente la s., specialmente se sanguinosa, potrebbe essere moralmente giustificata. Anzitutto perché di sua natura calpesta il principio di autorità che è essenziale alla vita sociale e morale dell'uomo; in secondo luogo perché provoca passioni che ben difficilmente potrebbero essere controllate e conducono quasi fatalmente ad altri delitti che tolgono il carattere di legittima protesta che la sollevazione popolare potrebbe avere in qualche caso. Infine perché ben difficilmente l'atto violento ottiene duraturi miglioramenti mentre spesso obbedisce ad interessi faziosi. Quindi s'impone la prudenza che cerca non il sovvertimento dell'ordine costituito ma il razionale progressivo miglioramento dei rapporti, sotto l'egida di una più alta giustizia.

Meno ancora giustificata è la s. quando persegue fini religiosi ovvero privati. Nel primo caso è palese la violazione della legge divina che nel cristianesimo ha creato una gerarchia di poteri e che sola è depositaria e tutrice dei veri interessi religiosi dell'umanità. Quindi la s. contro la divina autorità della Chiesa o contro i suoi legittimi rappresentanti è delitto e sacrilegio in ogni caso, anche quando persegue un particolare fine morale o religioso che non contrasta con i fini della Chiesa. I provvedimenti opportuni possono essere richiesti od implorati secondo la prevista disciplina e nei modi consentiti, non mai imposti all'autorità con la pubblica violenza. Molte volte sotto il pretesto religioso operano interessi privati o settari; allora la s. si aggrava di nuova malizia perché sovvertendo il principio di autorità inganna il popolo, esponendolo a gravi pericoli per inconfessabili scopi di parte. Le responsabilità dei mandanti e dei sobillatori rimangono pertanto dimostrate, ma la complicità accessoria non vien meno, specialmente se l'inganno poteva esser facilmente superato od evidenti fossero le responsabilità individuali.

Mentre le leggi penali moderne non considerano la s. nel suo generico significato quanto le particolari specificazioni che si aggiungono all'elemento fondamentale di delitto collettivo (cf. Cod. pen. ital., artt. 20-21; 303-307) la morale cattolica e il CIC insistono parimenti sul concetto di cooperazione e su quello di rivolta contro l'autorità che implicitamente almeno si verifica in ogni s. Il can. 2209 stabilisce il criterio di imputabilità, distinguendo la complicità principale o necessaria da quella secondaria o accessoria. La prima viene riconosciuta ai mandanti ed ai sobillatori come agli esecutori materiali del delitto, se una preventiva ritrattazione efficace non la annullò in partenza; parimenti il can. 2211 sancisce per essi la responsabilità solidale circa i danni causati. Ai complici secondari rimane invece la responsabilità che di fatto contrassero singolarmente, aggravata sempre dallo scandalo dato.

Quanto all'implicita ed esplicita rivolta contro l'autorità che la s. comporta il CIC la considera espressamente come diretto attentato contro l'ordine costituito o contro persone rivestite di legittimo potere: così il can. 2331 § 2 colpisce la cospirazione contro il pontefice e i suoi legati o il proprio vescovo anche quando si estrinseca in manifestazioni sediziose; il can. 2337 punisce il parroco sobillatore del popolo che tenta di impedire l'ingresso del legittimo successore. L'*odium plebis* (v.), infine, che può manifestarsi in una s. è considerato causa sufficiente per la rimozione d'un parroco, senza che venga giustificata la stessa s. In questi casi di delitti collettivi la Chiesa commina sanzioni dello stesso carattere, quali l'interdetto; ma non trascura gli altri provvedimenti penali che colpiscono i responsabili principali con maggiore severità.

BIBL.: per il diritto canonico, cf. i commenti ai canoni sopra cit.; per il diritto penale italiano, cf. i commenti agli articoli sopra cit. E inoltre: G. G. Rubbiani, s. v. in *Nuovo Digesto Ital.*, XI, pp. 1225-27. Salvatore Indelicato

SEDULIO. - Di S. (*Caelius* o *Coelius Sedulius*) è incerto il luogo di nascita e il periodo in cui visse. Dalle « subscriptiones » agli antichi codici Piteano e Lirense, il documento più accreditato della biografia seduliana, si apprende che egli visse al tempo degli imperatori Teodosio II e Valentiniano III; sarebbe nato in Italia, ma in Grecia avrebbe trascorso parte della sua vita. Fu presbitero e forse anche vescovo. Morì con ogni probabilità verso il 449-50 d. C.

L'opera maggiore di S. è il *Paschale carmen*, o *Mirabilium divinorum libri* (sottotitolo che talora, nei codici più tardi, funge da titolo) in 5 ll. (gli antichi studiosi parlano anche di quattro e di tre, ma si tratterà di semplici sviste), una rielaborazione alquanto libera (molto più che in Giovenco) dei quattro Evangeli (II-V ll.), cui fa da introduzione il primo libro di carattere apologetico-formativo con larga esemplificazione di episodi miracolistici tratti dal Vecchio Testamento. Allegorie, simbolismi, sovrabbondanza di ornamenti retorici comprimono spesso l'ispirazione poetica, ma non mancano episodi e tratti di un certo interesse (*Invocazione a Maria*, II, 63-69; *Tempesta sedata*, III, 46-69; *Pesca miracolosa*, IV, 109-24). Il *Paschale Carmen* è in esametri, tranne i vv. 1-16 del I l., la *Praefatio* all'opera, ricca di tutti i « topoi » della retorica cristiana. Di scarso rilievo poetico è la *Collatio Veteris et Novi Testamenti*, in 55 distici di struttura epanaletica; gli antichi studiosi ed editori erano anzi restii ad attribuirla a S.; i moderni invece, pur giudicandola ben povera cosa, hanno comunque optato per l'attribuzione. L'inno ambrosiano *A solis ortus cardine* è invece, pur nella sua brevità, il capolavoro di S. La Chiesa ne ha riconosciuto i meriti introducendone nella liturgia due brani significativi (strofe I-VII e strofe VIII, IX, XI, XIII). L'attribuzione a S. di un *Carmen de Verbi Incarnatione*, tentata su prove storiche invero alquanto malferme, urta decisamente contro stridenti divergenze di lingua e di stile. L'unica opera in prosa di S., il *Paschale opus*, nacque dalla necessità di difendere l'ortodossia del poeta, messa a dura prova dai detrattori della sua opera poetica. Artisticamente è ben povera cosa, ricca com'è di tutti i difetti e di ben pochi dei pregi dell'autore.

S., da « scholasticus » com'era, attinse largamente al mondo classico: Virgilio fu il suo modello preferito; molto imitati Lucano e Persio, l'uno per il gusto dell'orribile, l'altro per i suoi interessi didascalici; seguono nell'ordine Ovidio, Orazio, Tibullo; fra i cristiani solo Prudenzio e Giovenco lasciarono un'eco distinta nella poesia seduliana.

Scarsi consensi suscitò il *Paschale Carmen* al suo primo apparire. Ma il tempo capovolse il primitivo giudizio della critica. In tale clima ormai favorevole S. si apprestava a ripubblicare la sua opera, quando fu colto dalla morte. Il *Paschale Carmen* comunque uscì, curato, in questa seconda edizione, dal console Asterio. La fortuna di S. andò poi crescendo nei secoli e oggi si tende a giudicarlo il più rappresentativo dei parafrasti del Vangelo del sec. v.

BIBL.: edizioni generali: PL 19, 433 sgg.; J. Huemer, *Sedulii opera omnia*, Vienna 1885 (CSEL). Studi: J. Huemer, *De S. poëtae vita et scriptis commentatio*, Vienna 1878; J. Candel, *De clausulis a S. in eius libris qui inscribuntur Paschale Opus adhibitis*, Tolosa 1904; T. Mayr, *Studien zu dem Paschale Carmen des christlichen Dichters S.*, Diss. Monaco-Augusta 1916; C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Monaco 1926, p. 121 sg.; id., *La poesia di S.*, Catania 1945; F. Corsaro, *L'opera poetica di S.*, Catania 1949 e *La lingua di S.*, Catania 1949. Francesco Corsaro

SEDULIO Scoto (il Giovane). - Scrittore del sec. IX, letterato e teologo, detto *Scotus* o *Scottus* dalla sua patria di origine, l'Irlanda, e *Iunior*, per distinguerlo dal poeta cristiano del sec. v. Alcuni lo considerano un laico, altri, con maggiore probabilità, un monaco.

Ca. l'848 è a Liegi, bene accolto con i suoi compagni dal vescovo Artagaro (840-54), e vi crea la scuola di S. Lamberto, formandovi il « Circolo di S. », focolare di cultura, che diede rinomanza alla città. Si fece amico di tutte le personalità del tempo e compose versi elogiatori a vari membri della famiglia reale e della nobiltà, mo-

strandosi « un buon tipo medievale di cortigiano istruito ». Dopo l'858 si perdono le sue tracce. Secondo G. Morin si sarebbe recato a Milano, sotto il vescovo Tado (860-68), ove avrebbe fatto, sul testo greco, la revisione del Salterio ambrosiano che si conserva nel ms. 343 di Monaco.

Poeta, grammatico, filosofo ed esegeta, S. svolse multiforme attività letteraria. Scrisse: *In grammaticam Eutichii*, un *Commentum super Priscianum* e forse una *Expositio categoriarum*; ha lasciato un vasto *Collectaneum* o raccolta di estratti da autori pagani e cristiani, un'antologia di massime morali e di modelli letterari, tra i quali un *Liber proverbiorum graecorum* (lettera dedicatoria, a cura di E. Dümmler, in MGH, *Epist.*, VI, p. 206). Più importanti sono i suoi *Carmina*, criticamente editi da L. Traube (MGH, *Poët. Lat. aevi Carol.*, III, pp. 151-240), che impiegano una grande varietà di metri classici, e fanno considerare S. come il « Virgilio di Liegi » (cf. *ibid.*, p. 153). Celebre il suo trattato *De rectoribus christianis et de convenientibus regulis quibus res publica rite gubernanda*, bell'esempio dei tradizionali *Specula principis*, diviso in 20 capp., in fondo a ciascuno dei quali vi è un carme riassuntivo (PL 103, 291-332; ed. Hellmann, *cit.* in bibl., pp. 1-91); i carmi, riuniti dal Traube, dànno l'intero trattato in versi (MGH, *Poët. Lat. aevi Carol.*, III, pp. 154-66, in 21 poemetti). Secondo Hellmann sarebbe stato dedicato a Lotario II, ma più probabilmente a Carlo il Calvo. S. stima l'arte del governare una delle cose più difficili, ma non formula una tecnica politica. Lavori teologici: *Collectanea in omnes b. Pauli epistolas* (PL 103, 9-270), l'opera maggiore e più nota di S.; *Collectaneum in Matthaeum* (manoscritto); *Liber de artibus Prophetarum* (manoscritto); diverse *Explanationes* introduttive ai Vangeli, secondo la lettera di s. Girolamo a papa Damaso (PL 103, 271-90 e 321-52). Di S. si conserva l'esemplare del Salterio greco, scritto in caratteri onciali da lui stesso con versione latina interlineare e firmato Σηδούλιος σκότος ἔγω ἔγραψα (Parigi, Bibl. de l'Arsenal, ms. 8407). Come esegeta, S. utilizza autori antichi, specie s. Girolamo e s. Agostino, ed anche Pelagio, ma si distingue per una esegesi filologica e accurata, dando importanza al greco e all'ebraico, e ponendo particolare cura nell'ordinare il testo (PL 103, 15 A) e le circostanze (*ibid.*, 273 D). Onde la sua importanza nella storia dell'esegesi biblica, anche perché S. era uno degli uomini più colti del suo tempo.

BIBL.: E. Dümmler, *Aus Handschriften*, in *Neues Archiv*, 3 (1878), pp. 187-89; id., *S. S.*, *ibid.*, 4 (1879), pp. 315-20; id., *Epist. breves, quae ex Scottorum colonia Leodiensi oriri videntur*, in MGH, *Epist.*, VI, pp. 195-97; G. Morin, *Une révision du Psautier sur le texte grec par un anonyme du IXe siècle*, in *Rev. bénéd.*, 10 (1893), pp. 193-97; S. Hellmann, *S. S.*, Monaco 1906; G. M. Dreves, *An. Hymn.*, t. L, Lipsia 1907, pp. 229-36; Manitius, I, pp. 315-23; F. Raby, *Hist. of christ. latin poetry*, Oxford 1927, pp. 193-96; J. F. Kenney, *The sources for the early hist. of Ireland*, I, Nuova York 1929, pp. 553-69; A. J. Carlyle, *A hist. of mediaeval political theory*, I, 3ª ed., Edimburgo e Londra 1930, v. indice; L. K. Born, *The Specula Principis of the Carolingian renaissance*, in *Rev. belge philol. hist.*, 12 (1933), pp. 538-612; G. Martini, *Un codice sconosc. del « De rectoribus christianis » di S. S.*, in *Bull. dell'Ist. stor. ital. per il m. e. e Arch. murat.*, 50 (1935), pp. 49-62; C. Spicq, *Esquisse d'une hist. de l'exégèse lat. au moyen âge*, Parigi 1944, p. 15. Igino Cecchetti

SEDUZIONE. - Nel linguaggio biblico il termine ha significati diversi. Talvolta indica qualsiasi azione diretta a indurre altri all'errore o alla colpa: in tal senso il demonio è detto spesso il « seduttore », la sua opera per indurre al male, soprattutto alla fine dei tempi, è qualificata precisamente come s. (cf. *II Thess.* 2, 10; *II Io.* 7, ecc.). In particolare viene detta s. l'azione per indurre all'idolatria (cf. *Deut.* 7, 4) e all'impurità (cf. *Prov.* 5, 20; cf. anche *Gen.* 34, 1-31; *II Sam.* 13).

Della s. nell'ultimo senso indicato il Vecchio Testamento si occupa in *Ex.* 22, 16 sg. e *Deut.* 22, 23 sgg. Nel primo passo si dice che « se uno seduce una vergine non ancora fidanzata la doterà e la sposerà; se il padre della fanciulla non vuole darla, pagherà una somma di denaro secondo la dote che sogliono ricevere le fanciulle ». Nel secondo si dice che in caso di s. di vergine fidanzata, avvenuta in una città, essa ed il seduttore « saranno lapidati: la fanciulla perché non ha gridato... l'uomo perché ha umiliato la donna del suo prossimo ». Se ciò avviene in campagna e con uso di violenza « la fanciulla non soffrirà nulla ». Rimarrà solo la pena di morte per il seduttore. Se poi la fanciulla violata in tali condizioni non è fidanzata, il seduttore « darà al padre della fanciulla cinquanta sicli d'argento e l'avrà per moglie, perché l'ha umiliata, e non potrà ripudiarla per tutto il tempo di sua vita ». Come si vede, si fa sempre distinzione fra vergine fidanzata e non fidanzata, fra città e campagna, e non manca mai un accenno alla forza e quindi alla violenza. Quando si giunge al matrimonio, si ha l'esclusione della possibilità del ripudio.

Le prescrizioni del Vecchio Testamento influirono notevolmente sulla legislazione canonica, la quale volle che il seduttore d'una vergine, oltre a condurla in sposa, le costituisse anche una dote, restringendosi al solo dovere di dotarla quando essa o il padre non consentissero al matrimonio (1, X, 5, 16). La pratica però avviò sempre più verso un'interpretazione disgiuntiva: o sposare la giovane o fornirle la dote: « hodie contra stuprantes virgines sine vi, non est in usu alia poena, quam ut illas ducant in uxores, vel condecenter dotent » (I. Clarus, *Practica criminalis de stupr.*, n. 3, in *Opera omnia*, II, Venezia 1614). Senonché tali disposizioni risultarono talvolta più che un freno un incentivo alla s.: ragazze e genitori vi scorsero la via per ottenere la dote o per arrivare al matrimonio. Per tale motivo qualche legislatore stabilì che lo stupratore fosse condannato ad una pena da devolversi a vantaggio dei poveri. Qualcuno giunse perfino a togliere ogni pena e addirittura la stessa azione.

L'attuale legislazione italiana riconosce il reato di s. « quando vi è stata congiunzione carnale » (art. 526, del Cod. pen. ital.) e stabilisce che « chiunque, con promessa di matrimonio, seduce una donna minore di età, inducendola in errore sul proprio stato di persona coniugata, è punito con la reclusione da tre mesi a due anni »; la sola promessa quindi non è delitto; perché questo ci sia occorre che la donna sia minorenne e che vi sia stato inganno sulla propria posizione di coniugato; non esiste quindi reato quando la donna è maggiorenne e quando il seduttore è celibe.

L'attuale legislazione canonica non contempla un reato di s. nel senso specifico dell'*Esodo* e del *Deuteronomio* e del Cod. pen. ital. Qualcosa di affine è previsto nel can. 2353 e 2354, nei quali però si sottolinea soprattutto l'aspetto di violenza e di ratto. Spesso però il CIC si occupa di reati che in un senso più largo si potrebbero chiamare di s.: meritano di essere ricordati segnatamente il can. 904 riguardante la sollecitazione *ad turpia* compiuta dal sacerdote confessore (v. SOLLICITAZIONE) e il can. 2359, riguardante le violazioni della castità operate da chierici.

Dal punto di vista morale poi la s. è gravemente riprovata e per la colpa che il seduttore intende commettere e per quella cui induce la persona che vuol sedurre e, talvolta, per i modi con cui vuol arrivare alla s.; accumula quindi in sé l'offesa alla virtù cui l'oggetto della s. si oppone e l'offesa all'amor del prossimo cui si deve, anche con sacrificio proprio, cercare di procurare il bene.

Data la configurazione della colpa, la s. comporta anche l'obbligo della riparazione. Perché però questa ci sia davvero occorre che ci sia stato effettivamente un danno; in pratica occorre che ci sia stato un ostacolo al matrimonio o concepimento o nascita. Un punto che ha richiamato lungamente l'attenzione e che ancora oggi divide gli autori è se la riparazione debba avvenire attraverso il matrimonio. A tale riguardo si fa osservare, e non ingiustamente, che il matrimonio, soprattutto nell'attuale struttura matrimoniale e familiare, importa una notevole coincidenza sul modo di vedere e di condurre la vita; quando questo manchi, anziché un bene, diventa un male ed una iattura; in tale ipotesi aggiungere alla s. il matrimonio significherebbe aggiungere ad un male un altro più grave.

Pastoralmente occorrerà quindi ad un tempo cautela

e realismo, evitando le soluzioni affrettate, semplicistiche e sentimentali. Non occorre dire, dal punto di vista pastorale, che occorrerà non poca prudenza prima di pronunciarsi sull'esistenza della s. e sull'autore della medesima.

Per il significato di s., presa in senso di tentazione, v. TENTAZIONE DELL'UOMO.

BIBL.: cf. i trattati di teologia morale, nel *de castitate* e *de iustitia*; i trattati di diritto penale canonico e italiano. In particolare, cf. I. Salsmans, *Droit et morale*, Bruges 1925, n. 148; A. Vaugheluwe, *De restitutione facienda ob stuprum aut fornicationem*, in *Collationes Brugenses*, 44 (1948), pp. 226-33; id., *De restitutione ob adulterium*, *ibid.*, pp. 293-98.

Giovanni Battista Guzzetti

SEEBER, JOSEF. - Poeta tirolese, n. a Brunico nel 1856, m. a Enns (Austria) nel 1919. Sacerdote nel 1878, fu professore al Seminario minore « Vinzentinum » di Bressanone. Più tardi fu professore di religione all'Accademia militare di Wiener-Neustadt.

Notevoli sono i suoi carmi epici: *Der ewige Jude* (1894, 16ª ed. 1920), *Christus* (3ª ed. 1914), *St. Elisabeth von Thüringen* (1883, 4ª ed. 1919); la tragedia *Judas* (1887). Famose le sue canzoni al S. Cuore: *Auf zum Schwur Tiroler Land*, e all'Immacolata: *Aus des Elends tiefstem Grund*, musicate dal compositore di Bressanone can. Ignazio Mitterer. S. inoltre rielaborò la *Storia della letteratura tedesca* di Lindemann nella 6ª ed.

Giovanni Baur

SEEBÖCK, PHILIBERT. - Fecondo scrittore francescano di ascetica, n. a Innsbruck nel 1839, m. a Schwaz (Tirolo) nel 1914.

Fu professore di ginnasio a Hall (Tirolo) dal 1863 al 1881, lettore di storia ecclesiastica e Nuovo Testamento in diversi conventi del Tirolo. Nel 1891-92 fu a Roma nel Collegio S. Antonio. Andò come visitatore in Transilvania nel 1894.

Fu autore di 192 opere religiose, di cui 9 di predicazione, 95 di preghiere e di edificazione, 88 scritti di argomento vario. Tra esse ebbero larghissima diffusione *Der Edelstein der gottgeweihten Jungfräulichkeit* (51ª ed. nel 1920); *Kleine illustrierte Heiligenlegende* (11ª ed. nel 1907), di cui esiste anche una trad. it. Tradusse le prediche del p. Agostino da Montefeltro (1889-90) e curò l'ed. di Pietro Aureoli: *Compendium S. Scripturae* (Quaracchi 1896).

BIBL.: *Acta O.F.M.*, 33 (1914), p. 186. Giovanni Baur

SEECK, OTTO. - Storico protestante, n. a Riga il 2 febbr. 1850, m. a Münster il 29 luglio 1921.

Studiò dapprima chimica, poi dal 1867 al 1869 storia all'Università di Dorpat. Quindi si recò a Berlino, laureandosi con Th. Mommsen nel 1872. Libero docente nel 1877, divenne nel 1881 professore straordinario e nel 1885 ordinario per la storia antica all'Università di Greifswald, donde passò nel 1907 a quella di Münster. Pubblicò la *Notitia dignitatum* nel 1876 e fu collaboratore dei *Monumenta Germaniae historica* (vi curò Simmaco nel 1883), si occupò delle fonti dell'Odissea (*Quellen der Odyssee*, 1887) e di argomenti diversi di storia antica (*Kalendertafel der Pontifices*, 1885; *Entwicklung der antiken Geschichtschreibung*, 1898; *Kaiser Augustus*, 1902; *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, 1920).

Particolare menzione meritano i suoi *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476* (1918-19) e la Storia della decadenza del mondo antico (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 voll., 1895-1920), interpretazione darwiniana delle vicende dell'Impero romano, tendente a rinvenire unicamente nel progressivo imbarbarimento delle « razze » la causa della caduta dell'Impero. Al S. sfuggì completamente l'importanza assunta dal cristianesimo nella crisi del mondo antico.

BIBL.: L. Radermacher, s. v. in Bursian-Munscher, *Biographisches Jahrbuch der Altertumskunde*, 46 (1926), pp. 50-60.

Silvio Furlani

SEEKERS (CERCATORI). - Nome di molte sètte di illuminati e di estremisti protestanti.

Come s. si cita il gruppo panteista dei *ranters* (= declamatori), diretti da John Saltmarsh, cappellano militare del quartiere generale di Cromwell dal 1646 al 1647. Tra essi sono annoverati Gerardo Winstanley, Giacomo Bauthumley e gli adepti del mistico John Everard, parroco di Fairstaed (1575-1650). I *ranters* respingevano la Bibbia, le organizzazioni ecclesiastiche, le leggi dello Stato, soprattutto l'uso della guerra. Ritenevano doversi svincolare lo spirito da qualsiasi materia, da ogni aspetto carnale, da ogni ragionamento, per immergersi nella pura luce di Dio. Essi cercavano Dio, ma in se stesso, al di là di tutto il creato.

Un'altra setta di s. portava il nome di *waiters* (= aspettanti), respingevano la Chiesa, le funzioni ecclesiastiche, i Sacramenti, adducendo il motivo che, dopo l'èra degli Apostoli, nessuno era stato segnato da Dio mediante miracoli e manifestazioni speciali per essere ministro della Chiesa. Riuniti in gruppi oranti, « aspettavano » che Dio suscitasse uomini capaci di continuare la Chiesa apostolica. In tale « aspettativa » non formavano che una Chiesa provvisoria. La maggior parte di questi illuminati si unirono ai quaccheri (v.).

Possono essere considerati s. i « quintomarciani », che sotto Cromwell sperarono di fondare il « quinto regno » profetizzato da Daniele. Assai simili a questi furono i « muggletoniani », fondati da L. Muggleton (1698), i quali attendevano il regno millenario; durarono fino al sec. XIX. Appartengono alla categoria dei s. anche i « familisti » e i « livellatori » dell'epoca di Cromwell. Non si devono confondere queste diverse specie di illuminati con gli *shakers* (v.).

BIBL.: W. C. Braithwaite, *The beginnings of the Quakerism*, Londra 1912; Th. Sippelt, *Vorgeschich. des Quakertums*, 1920.

Leone Cristiani

SEELSORGER, Der. - Periodico sorto a Vienna nel 1925, in seguito al Congresso di vita pastorale ivi tenuto nel dic. 1924.

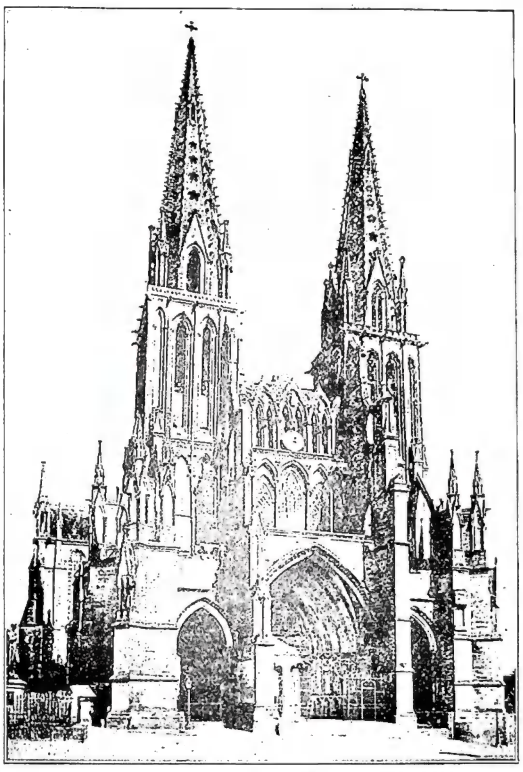
Il sottotitolo ne determinava lo scopo e la natura: « Mensile per una predicazione adattata ai tempi, per il movimento liturgico e la pratica pastorale ». Gli abbonati crebbero presto a parecchie migliaia in tutto il territorio tedesco; ma in seguito a contrarietà nel genn. 1939 il periodico sospese la pubblicazione. Essa fu ripresa nel 1945, con il nuovo sottotitolo « Mensile per tutti i campi del lavoro sacerdotale per il Regno di Dio », abbracciando con temi fondamentali tutte le questioni di attualità nella cura d'anime. Favorisce uno stretto contatto fra editore, collaboratori e il mondo dei laici; fomenta una decisa cooperazione nel lavoro pratico per il Regno di Dio. Ha ora una tiratura di 2500 copie. Konrad Algermissen

SEERT, DIOCESI di. - Sede episcopale caldea nell'Irāq, probabilmente già esistente nel sec. IV. La serie dei vescovi cattolici ricomincia nel 1553. La diocesi contava, nel 1913, 5380 fedeli e 21 sacerdoti. Fu distrutta nel 1915 ed è sempre impedita. Guglielmo De Vries

SEERT, CRONACA di. - Così è stata chiamata dal suo editore A. Scher una antica cronaca scritta da un nestoriano in arabo, probabilmente nella prima metà del sec. XIII. Essa è contenuta in un unico manoscritto che sembra l'originale, di cui alcuni fogli si trovano a Mossul, nella Biblioteca del patriarcato caldeo, mentre altri stanno a S. La cronaca non è sempre oggettiva e contiene note leggende, come quella di papa Silvestro. Essa è però di notevole interesse nei riguardi della storia nestoriana. Preziose, p. es., sono le notizie da essa fornite riguardo ai cristiani deportati da Antiochia in Persia da Sapore I.

BIBL.: ed. della cronaca in PO, IV-VII; *Acta SS. Novembris*, IV, Bruxelles 1925, p. 386. Ignazio Ortiz de Urbina

SÉEZ (oggi SÉES), DIOCESI di. - Città e diocesi nel dipartimento dell'Orne in Normandia (Francia). Ha gli stessi confini del dipartimento civile, con una superficie di ca. 6200 kmq. La sua popolazione è di 273.181



(fot. Arts photomécaniques)

SÉEZ, DIOCESI di - Facciata della Cattedrale (sec. XIV).

ab., dei quali 271.000 cattolici, distribuiti in 5 arcipreture, 36 decanati e 514 parrocchie. Ha 442 sacerdoti diocesani e 4 regolari; grandi e piccoli seminari; 5 comunità religiose maschili e 13 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 373). È suffraganea dell'arcidiocesi di Rouen.

È l'antica città dei Saii. Tre codici del sec. XII forniscono i nomi dei vescovi di S., ma non dànno alcun affidamento prima dell'a. 900; mentre nella lista mancano due vescovi certi del sec. VI e due del IX. Al Concilio d'Orléans del 511 figura un vescovo Litardo, « Uxomensis » o di Uxoma, cioè del « pagus » di Exemes nel territorio della diocesi di S. Passivo figura ai Concili di Orléans degli aa. 533, 538, 541 e 549, una volta è detto « Ecclesiae Bescotenae episcopus », altre due volte « Sagensis Ecclesiae ». Leodobaudo fu al Concilio di Parigi del 573; Amlacario a quello di Chalon-sur-Saône del 650; Sassobodo fu al Concilio di Germigny nell'843; a Ildebrando è indirizzata nell'878 una lettera del papa Giovanni VIII (Jaffé-Wattenbach, 3145); quando S. fu saccheggiata dai Normanni Ildebrando si rifugiò a Monciacus (Moussy-le-Neuf [Seine-et-Marne]), con le reliquie di s. Opportuna, sorella di s. Crodegango di Metz, alla quale consacrò poi una chiesa a Parigi. Il successore Adalelmo scrisse la vita e i miracoli di detta Santa. Si ricordano inoltre i vescovi: Gervasio premostratense (1220-28) che fu in rapporti con i papi Celestino III, Innocenzo III e Onorio III; G. Bertout (1607-11) che partecipò alla conversione di Enrico IV; L. d'Aquin (1699-1710).

La diocesi fu riorganizzata in virtù del Concordato del 1801, con la bolla di papa Pio VII *Qui Christi Domini*. Papa Pio IX con breve in data 7 marzo 1871 elevò la Cattedrale a basilica minore.

La Cattedrale primitiva fu dedicata ai ss. martiri Gervasio e Protasio; fu distrutta da un incendio nel 1048 al tempo del vescovo Ivo di Bellème; l'attuale dedicata alla B. Vergine (Notre-Dame) costituisce uno degli esempi più belli di architettura gotica-normanna dei secc. XIII-XVI. Fu iniziata dal vescovo Giovanni de Bernières (1278-92), ma per la cattiva qualità del terreno subì molti restauri dal sec. XIV ad oggi. La facciata, con le due torri del sec. XIV ma rifatte nel sec. XIX, fu appesantita da contrafforti nel sec. XVI. Nel portale centrale sono episodi della vita della B. Vergine. L'interno richiama la cattedrale di Bayeux; la navata centrale ha pilastri cilindrici; il coro e il transetto sono del sec. XIV; le vetrate dei secc. XIV e XV; l'altare maggiore è decorato d'un basso rilievo marmoreo rappresentante l'invenzione dei corpi dei ss. Gervasio e Protasio, opera del Dumont (1784); nel deambulatorio la cappella absidale contiene la statua molto venerata dalla Madonna sotto il titolo di Notre-Dame-des-Champs. Notevoli i monumenti sepolcrali dei vescovi di S., mons. Rousselet (1881) e mons. Tregaro (1895). A destra della Cattedrale il Palazzo episcopale, opera di Brousseau (1776), contiene nella galleria i ritratti degli antichi vescovi e una artistica cappella.

Alla fine del sec. VI vi fu fondata da s. Evroldo d'Ouche l'abbazia di S. Martino, distrutta dai Normanni nel sec. IX e rifatta nel 1060 da Ruggero di Montgomery; quando nel 1568 S. fu saccheggiata, durante le guerre di religione, dalle truppe guidate da un Montgomery, questi rispettò l'abbazia per riguardo al suo antenato. Poi il monastero passò alla Congregazione dei Maurini nel 1635. Dell'antico edificio non sussistono che pochi ruderi; nel sec. XVIII si costruì al suo posto il gran Seminario; la chiesa di S. Martino ha l'antica torre quadrata rifatta. La chiesa di S. Pietro è del sec. XVI.

Ad Alençon, patria di s. Teresa del Bambino Gesù (v.), la casa dove esse nacque fu trasformata in cappella. La chiesa di Notre-Dame, eretta nel sec. XV, restaurata nel XVIII, ha un bel portico « flamboyant » e vetrate del sec. XVI. Nella diocesi è la grande trappa di Soligny. Nel 1848 il parroco di Montligeon fondò un'associazione per le anime abbandonate del Purgatorio che Leone XIII costituì quale arciconfraternita Prima Primaria.

BIBL.: L. Regnier, *La cathédrale de S.*, Caen 1890; L. Hommey, *Hist. génér. ecclésiast. et civile du diocèse de S.*, 5 voll., Alençon 1898-1900; L. Duchesne, *Fastes épiscop. de l'anc. Gaule*, II, 2ª ed., Parigi 1910, pp. 229-34; *Guide de la France chrét. et missionnaire, 1948-49*, ivi 1948, pp. 330, 383, 744-47; R. Gobillot, *La cathédrale de Sées*, ivi 1937; Cottineau, II, coll. 2992-93.

Enrico Josi

SEFARAD. - Periodico semestrale che trae il titolo dal nome giudaico della Spagna.

Uscì la prima volta nel 1941, come organo dello « Instituto Arias Montano de estudios hebráicos y Oriente próximo » di Madrid e Barcellona, che dal 1944 si dedica unicamente agli studi ebraici, con tre sezioni: *a*) sezione ebraico-biblica; *b*) sezione ebraico-spagnola; *c*) sezione del prossimo Oriente (a carattere ausiliare). Di queste la più importante è la seconda, che si occupa di letteratura, lingua, storia, scienze, arti dei Giudei di Spagna. Essa si giova della ricca collezione di manoscritti giudaici dell'Escorial e dei ritrovamenti archeologici, ed esegue persino scavi di necropoli giudaiche. Fra le riviste non giudaiche, è l'unica che si dedichi quasi esclusivamente a studiare un periodo importante della storia millenaria del popolo eletto ed è l'antesignana dell'orientalismo spagnolo per quanto riguarda l'Oriente antico.

BIBL.: cf. della rivista il t. I (1941), pp. 3-5 (programma); e 5 (1945), pp. 255-60 (apprezzamenti da parte giudaica).

Pietro Nober

SEFARDITI. - Discendenti degli Ebrei spagnoli e portoghesi emigrati dalla penisola iberica, dopo l'eccidio del 1491 e l'espulsione del 1492, verso l'Africa del nord, le coste mediterranee (specialmente nei Balcani), l'Olanda, i possedimenti spagnoli e portoghesi in America, più tardi verso Nuova York e altri paesi degli Stati Uniti.

Nei loro centri più importanti (Salonicco, Costantinopoli, Gerusalemme, Safed, Cairo, Ancona, Venezia

(per cortesia delle Industrie Turistiche Svizzere)

SEGANTINI, GIOVANNI - *La vita*. Parte di un trittico allegorico *Della natura, della vita e della morte* (1894-99) - S. Moritz, Museo S.

Amsterdam, Londra, Bordeaux i s. fondarono sinagoghe con officiature secondo il rito sefardita con predicazione in spagnolo. S. erano: Leone Ebreo (Jĕhûdhāh Abrabanel), Amato Lusitano, Spinoza, Jôsēph han-Nāśî' (« il Principe »), Jôsēph Caro, Disraeli e molti statisti, dotti, letterati. Dopo un secolo la forza propulsiva dei s. cominciò a declinare, né i s. raggiunsero più lo splendore della spiritualità dei loro avi in Spagna: Ḥasdai ibn Šaprut, Dunaš ibn Labret, Salomone ibn Gabîrōl, Giuda Levita e tanti altri. In Francia, Olanda e Inghilterra si sono fusi nel sec. XIX con i loro correligionari aškenaziti.

BIBL.: M. Kayserling-F. Baer, *Die Juden im christl. Spanien*, 2 voll., Berlino 1929. Eugenio Zolli

SEFFORIS (ebr. postbiblico *Ṣippurî*; gr. Σέπφορις). - Città di Galilea, il cui nome si conserva nell'odierno villaggio di Ṣaffûrijjeh, 8 km. a nord-ovest di Nazareth (Israele). Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XIII, 12, 5) informa che al tempo di Alessandro Ianneo (103-78 a. C.) S. poté (ca. il 100 a. C.) resistere agli attacchi di Tolomeo Latiro (117-81 a. C.).

Per la sua importanza politica ed economica, Gabinio (57-55 a. C.) la scelse a sede di uno dei cinque sinedri in cui fu divisa dall'amministrazione romana la Palestina. Incorporata nel Regno di Erode il Grande, tentò alla morte del Re di sollevarsi, ma fu punita gravemente da Varo, che ne vendé schiavi gli abitanti. Ricostruita da Erode Antipa (4-39 d. C.), ebbe il titolo di Autocratoride e Cesarea e fu capitale della tetrarchia di Galilea fino al 18, quando il tetrarca Erode trasferì la capitale nella nuova città di Tiberiade. Ceduta Tiberiade nel 55 ad Agrippa II (49-93 d. C.), S. tornò ad essere la capitale della Galilea e forse in quell'occasione ebbe il titolo di Irenopolis-Neronias-Sepphoris. Arresasi a Vespasiano, ivi immigrarono molti fuggiaschi da Gerusalemme e dalla Giudea. A Diocesarea, come era chiamata dai Romani S., risiedé il celebre *rabbî* Jĕhûdhāh han-Nāśî'; fu un centro di intensa vita giudaica religiosa e politica. Il conte Giuseppe di Tiberiade, giudeo convertito, vi costruì una chiesa in onore di s. Anna, ritenuta nativa della città: ne sorsero però gravi disordini, da parte dei giudei, repressi severamente da Gallo (351). Nel sec. VI era sede vescovile ed il pellegrino Piacentino vi visitò la chiesa di S. Anna (P. Geyer, *Itin. Hier.*, 161, 4). I Crociati ne ricostruirono la chiesa, di cui restano importanti rovine, e da lì mossero poi per la infausta battaglia di Qurn Ḥaṭṭîn (1189). Nel 1725 l'emiro Dāhir el-'Omar vi restaurò il castello che ancor oggi domina sulla collina, testimone nell'architettura dei vari periodi della sua storia. Nel 1909 vi fu scoperta una sala con pavimento musivo e con iscrizione aramaica, appartenente ad una sinagoga. Nel 1931 sondaggi archeologici misero in luce un anfiteatro romano, musaici, capitelli, colonne e resti di un tempio.

BIBL.: P. Viaud, *Nazareth*, Parigi 1910, pp. 179-91 (scavi della chiesa di S. Anna a S.); C. Enlart, *Les monum. des Croisés*, II, ivi 1928, pp. 349-51; L. Waterman, *Preliminary report of the Univers. of Michigan excavations at Sepphoris Palestine in 1931*, Michigan 1937 (pp. 17-34: sintesi storica della città di S. Yeivin); G. Seyrig, *Irenopolis-Neronias-Sepphoris*, in *Numismatic chronicle*, X, Oxford 1950, pp. 284-89.

Donato Baldi

SEGALA, ALESSIO da SALÒ. - Predicatore e scrittore d'ascetica cappuccino, n. a Salò nel 1558, entrato nell'Ordine nel 1580, m. a Brescia l'8 genn. 1628.

Scrisse operette ascetiche, raccolte nelle *Opere spirituali*, Venezia 1623; 1637; 1643 con aggiunte. Di tendenza pratica, istruisce e impegna l'anima nella lotta contro i vizi e nella conquista delle virtù con la *Pratica singolare*, Brescia 1611, e con la *Via sicura del Paradiso*, ivi 1617. Nel *Trionfo delle anime del Purgatorio*, ivi 1620, stimola agli esercizi in loro suffragio; a questo scopo istituì in Brescia e altrove una confraternita.

BIBL.: Valdemiro Bonari da Bergamo, *I conventi e i Cappuccini bresciani*, Milano 1891, pp. 132-36; Emidio d'Ascoli, *A. S.*, in DSp, I (1937), coll. 306-307; Ilarino da Milano, *Bibl. dei Min. Capp. di Lombardia*, Firenze 1937, pp. 8-50; Melchiorre da Pobladura, *Hist. gener. Ord. Min. Capucc.*, I, Roma 1947, pp. 178, 182, 191, 195-96, 200; *Lex. Capucc.*, Roma 1951, col. 39. Ilarino da Milano

SEGANTINI, GIOVANNI. - Pittore n. ad Arco nel Trentino il 15 genn. 1858, m. sullo Schafberg in Engadina il 28 sett. 1899.

Rimasto orfano di madre quando era ancora fanciullo, venne condotto dal padre, falegname, a Milano, ma presto abbandonato anche da questi ed affidato ad una sorellastra ebbe una prima giovinezza travagliatissima. Riuscito ad entrare all'Accademia di Brera, nel 1879 si distinse con un quadro dal titolo: *Coro di S. Antonio* che come altri di quel suo primo periodo mostra rapporti con il fare dell'ambiente milanese contemporaneo. Amico del Longoni, del Mentessi e di Luigi Grubicy, subì l'influsso delle ricerche tecniche di quest'ultimo orientate verso il divisionismo (v.). Trasferitosi nel 1881 in Brianza prima, e quindi a Savognino, alla ricerca di atmosfere sempre più limpide, giunse ad esprimere, in un gruppo di opere di alto valore lirico, il suo sincero amore per la natura e le sue manifestazioni. Dotato di un forte senso decorativo, questo pose sovente ad esprimere i riposti significati di talora generiche allegorie moralistiche ed umanitarie nate dalla sua stessa amorosa contemplazione del creato. Così nelle *Due madri* (1889) della Galleria d'arte moderna di Milano e nel più tardo *Amore alle fonti della vita* e nell'*Angelo della vita* della stessa raccolta, dipinti dopo che s'era trasferito nel 1894 sul Moloia. Altre sue opere di grande qualità, e giustamente famose, sono in musei e raccolte italiane e straniere: così la *Ragazza che fa la calza* (1888) della Kunsthaus di Zurigo e *Alla stanga* della Galleria naz. d'arte moderna di Roma. - Vedi tav. XV.

BIBL.: W. Ritter, *G. S.*, Vienna 1897; R. Calzini, *S.*, Milano 1934; E. Somarè, *S.*, Bergamo 1937; N. Barbantini, *G. S.*, Venezia 1945; F. Petricciane, *S.*, Novara 1945; G. Castelfranco, *Pittori ital. del secondo Ottocento*, Roma 1952, p. 50.

Emilio Lavagnino

SEGARELLI (SEGALELLI), GERARDO. - Iniziò a Parma, ca. il 1260, il movimento ereticale detto degli « Apostoli » e « Apostolissae Christi » (= *Fratres* e *Sorores Apostolorum*), continuato e organizzato da fra' Dolcino (v.); m. sul rogo il 18 luglio 1300.

Il giovane S., ingenuo e fanatico, si vide rifiutato l'ingresso tra i Frati Minori di Parma; si diede per conto suo alla vita ascetica, nella linea del costume francescano e in coincidenza con l'inizio della terza epoca gioachimita dello Spirito Santo, volgarizzata dagli Spirituali (v.).

Sognò di ripristinare la vita evangelica e apostolica; sul modello dell'iconografia degli Apostoli si rivestì d'una tunica ruvida e d'un mantello bianco, cinto di corda, barba lunga e capelli spioventi, sandali ai piedi scalzi; vendé la propria casa e distribuì il denaro ai ragazzi, visse randagio, predicando la penitenza e proclamando versetti evangelici. Ebbe seguaci, uomini e donne, e la benevolenza delle autorità cittadine e del vescovo Obizzo Sanvitali. S. rivestiva i suoi aderenti dell'abito apostolico e li mandava per il mondo; essi vivevano d'elemosine quotidiane, recitavano preghiere, cantavano inni religiosi, esortavano alla vita evangelica. S. non seppe né volle dare una sistemazione al movimento; lo concepì anzi in libertà di spirito, senza regola, senza gerarchia, con l'unico vincolo dell'obbedienza interna, spirituale a Dio; senza voti, neppur di castità, con contubernio muliebre incontrollato; alle abitazioni formali con chiese e culto regolato sostituì la libera circolazione devozionale facilmente oziosa e sovente viziosa; anche i giuramenti non erano ritenuti vincolanti. Vi s'aggiunse la pretesa di ricostituire la vera Chiesa spirituale degli Apostoli, contro quella carnale e « adulterata » di Roma.

Il vescovo Obizzo incarcerò S. per le sue crescenti stranezze e scurrilità; poi lo tenne sotto benevola vigilanza, ritenendolo fatuo e inoffensivo. La degenerazione ereticale e morale degli pseudo-apostoli provocò le condanne esplicite di Onorio IV (11 marzo 1286), di Niccolò IV (7 marzo 1290) e l'azione repressiva degli inquisitori. Questi convinsero d'eresia S., che dal vescovo fu condannato al carcere perpetuo, nel 1294; quattro suoi seguaci furono dal Comune mandati al rogo. Sei anni dopo l'inquisitore domenicano Manfredo di Parma ritrovò recidivo S., che fu consegnato al braccio secolare.

BIBL.: cf. la v. DOLCINO; soprattutto l'elenco ragionato delle fonti e degli studi in L. Spätling, *De apostolicis, pseudoapostolis, apostolinis*, Monaco 1947, pp. 113-40. Ilarino da Milano

SEGATO. GIROLAMO : v. DEFUNTI, VENERAZIONE dei, VI. *Nella medicina.*

SEGESSER, PHILIPP ANTON. - Uomo politico svizzero, n. a Lucerna il 5 apr. 1817, m. ivi il 30 giugno 1888. Nel 1851 membro del grande Consiglio di Lucerna, negli aa. 1863-67 e 1871-88 membro del governo.

Dopo il fallimento nel 1847 del *Sonderbund* (unione politica dei cattolici svizzeri), da lui sconsigliato, il S. diventò per lungo tempo capo dei cattolici conservatori di Svizzera, fermo oppositore dello Stato liberale del 1848 e propugnatore del regime federalista e cattolico. Si rese celebre anche per i suoi lavori sulla storia del suo paese, aderendo alla scuola storica del diritto.

Scritti : *Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Luzern* (4 voll., Lucerna 1851-58); *L. Pfyffer und seine Zeit* (3 voll., Berna 1880-82); *Gesammelte kleine Schriften* (4 voll., 1877-87). Curò l'ed. degli *Eidgenössische Abschiede 1245-1520* (3 voll., Basilea 1858-69).

BIBL.: A. Büchi, s. v. in *Kirchliches Handlexikon*, II (1912), coll. 2033-34; K. Müller, *P. A. v. S.*, 2 voll., Lucerna 1917-23; A. Beck, *Kirche u. Staat in den Schriften Segessers*, Friburgo 1927; E. F. J. Müller, s. v. in *Schweizer Rundschau*, 36 (1937), pp. 749-760. Jaroslav Škarvada

SEGHERS, DANIEL. - Gesuita, pittore, n. ad Anversa il 6 dic. 1590, m. ivi il 2 nov. 1661.

Scolaro, in arte, del padre suo Pietro e di Jan Brueghel, conquistò il grado di maestro ad Anversa nel 1611; indi, abiurato il calvinismo, entrò come fratello coadiutore nella Compagnia di Gesù il 10 dic. 1614. Fu anche breve tempo a Roma per perfezionare i suoi talenti assai spiccati per la pittura. Dipinse soprattutto fiori e cespugli, ghirlande e festoni che inquadravano ritratti e immagini dipinte da altri maestri (Rubens, van Dyck, C. Schult, E. Quellin, A. van Diepenbeck) con un lavoro di grande pazienza e di gusto squisito nel gioco dei colori, che lo resero desiderato da principi e da nobili. Lo stesso faceva anche su vasi e su specchi. La maggior parte delle sue opere sono sparse nei musei e gli meritarono doni di valore e anche celebrazioni poetiche.

BIBL.: Sommervogel, VII, col. 1050; Thieme-Becker, XXX, p. 423; Fr. Kieckens, *D. S. de la C. de Jésus, peintre de fleurs ; sa vie et son oeuvre (1590-1611)*, Anversa 1886; A. Wankenne, *Un peintre jésuite: le frère D. S.*, in *Etudes classiques*, 13 (1945), pp. 189-92; A. J. J. Delen, *Oude Kunsten Grafick Verzamelde Opstelle*, Anversa 1945, pp. 71-102. Celestino Testore

SEGNA (SENJ, ZENGG), DIOCESI di. - Nella Croazia (Jugoslavia); unita con la diocesi di Modrussa; è suffraganea di Zagabria.

Ha una superficie di 10.513 kmq. con una popolazione di 370.000 ab., dei quali 250.000 cattolici; conta 142 parrocchie, servite da 88 sacerdoti diocesani e 13 regolari; ha 1 seminario, 4 comunità religiose maschili e 6 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 373).

Non si sa precisamente quando fu istituita la diocesi di S. Fino alla metà del sec. XII ca. il territorio della diocesi (come pure quello di Modrussa) era sotto la giurisdizione del vescovo di Veglia (Krk). Da allora in poi si trova una serie ininterrotta di vescovi di S. La diocesi di Modrussa o Corbavia (Krbava) fu istituita nel 1185 nel Concilio provinciale di Spalato. La sede primitiva, fino al 1460, era a Corbavia (oggi Udbina) ed in seguito, a causa delle invasioni turche, fu trasferita a Modrussa. Dal 1567 i vescovi di S. amministrarono anche la diocesi di Modrussa fino al 1640 quando Urbano VIII la unì a quella di S. *per aequalitatem iurium* nella persona di un unico vescovo, il quale pertanto ancor oggi porta il titolo di « episcopus Segniensis et Modrussiensis seu Corbaviensis ».

Dal 1461 al 1534 anche Otočac, città nel territorio della diocesi di S., fu sede di una propria diocesi. Dal 1924 l'amministrazione apostolica di Kastav (anteriormente parte della diocesi di Trieste), fu affidata al vescovo di S. Dal 1787 fino al 1925 anche la città di Fiume (v.) faceva parte della diocesi di Modrussa; la S. Sede nel 1952 affidò una parte della diocesi di Fiume e la città stessa al vescovo di S. Fino al 1640 i vescovi di S. e Modrussa erano suffraganei dell'arcivescovo di Spalato; poi fino al 1852 di quello di Strigonia, ed in seguito di quello di Zagabria. Tra i vescovi meritano speciale menzione il vescovo di Modrussa Simeone Kožičić (1500-36), erudito oratore al V Concilio Lateranense (1512), e l'eroico Antonio de Dominis, il quale assieme ai suoi canonici perì per mano turca, nel 1596, nell'assedio di Klis. La città di S., sede della diocesi, fu nido degli Uscocchi, famosi per la loro secolare lotta contro i Turchi ed in seguito contro la Repubblica di Venezia. A S. inoltre fu aperta la prima tipografia croata (1494). Su tutto il territorio di queste diocesi la Messa è celebrata in rito romano, però in lingua veteroslava (v. GLAGOLITICA, SCRITTURA). Quest'uso fu confermato da Innocenzo IV nel 1248 in una lettera al vescovo di S., Filippo, ed in seguito da altri papi. Durante le ripetute invasioni e la dominazione turca (secc. XVI e XVII) vennero e s'insediarono in queste diocesi in numero rilevante gli ortodossi, condottivi dai Turchi. Tentativi per l'unione, specialmente sotto il governo del vescovo Benzoni (1730-45), non ebbero duraturo successo.

Dal 1806 al 1919 e poi dal 1934 al 1940 a S. c'era un Seminario maggiore. Oggi i chierici frequentano il Seminario maggiore di Fiume. Rispetto alla situazione dell'anteguerra (1941) il numero dei sacerdoti è più che dimezzato, le religiose non possono più svolgere il loro apostolato nei vari istituti, alcune parrocchie non esistono più ed anche il numero dei fedeli, in seguito agli orrori della guerra, è sensibilmente diminuito.

BIBL.: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, Venezia 1769, v. indice; *Codex diplomat. regni Croatiae Dalmatiae et Slavoniae*, a cura di T. Smičiklas, II-XV, Zagabria 1904-34, v. indici; K. S. Draganović, *Le diocesi croate*, in *Croazia sacra*, Roma 1943, pp. 196-99. Giuseppe Burić

SEGNATURA APOSTOLICA : v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE.

SEGNATURA DELLA PENITENZIERIA APOSTOLICA : v. TRIBUNALI DELLA S. SEDE.

(da P. S. Opere, Parma 1701, tav dopo la p. 8)

SEGNERI, PAOLO - Ritratto. Incisione di A. Dorigny. Esemplare della Biblioteca nazionale - Roma.

SEGNERI, PAOLO. - Gesuita, oratore e scrittore classico, n. a Nettuno il 20 marzo 1624, m. a Roma il 9 dic. 1694.

Educato nel Collegio Romano, dove ebbe a maestro il futuro cardinale p. Sforza Pallavicino, che in lui previde un riformatore dell'eloquenza sacra in Italia, entrò nella Compagnia di Gesù il 2 dic. 1637, e, ordinato sacerdote nel 1653, fu destinato alla predicazione a cui si preparò con lo studio assiduo della S. Scrittura e dei Padri e la lettura delle *Orazioni* di Cicerone. Dal 1661 al 1692 predicò, oltre ai quaresimali, le missioni al popolo in gran parte d'Italia, specialmente negli Stati della Chiesa e in Toscana, gradito e seguito non solo dal popolo, impressionato dalla sua parola accesa e dalle flagellazioni che s'imponeva sul pulpito e nelle processioni di penitenza, ma anche dai grandi, soprattutto dal granduca Cosimo III e dalla sua famiglia, che se ne servirono anche in questioni assai difficili e scabrose. Nel 1692 fu chiamato da Innocenzo XII all'ufficio di predicatore apostolico e di teologo della Penitenzieria.

La sua fama duratura gli fu conquistata in modo particolare dal suo *Quaresimale* (Firenze 1679, con ripetute edd.), che lo fece paragonare a s. Bernardino da Siena per l'efficacia della parola e al Bourdaloue, del quale partecipa la forza e l'arte del dire, ma che supera per la ricchezza della fantasia e il calore dei sentimenti. Per l'Italia rimane il principe degli oratori per l'eloquenza rapida, calda, sovente polemica e impetuosa, per la logica serrata e progrediente dell'argomentazione, per la classicità della lingua e dello stile (nella prefazione al *Quaresimale* dice « di essersi sottoposto con rigore non piccolo a quelle leggi, che sono in essa le riverite generalmente e le rette, per non violarle qual Italiano ingiurioso ») e per la reazione viva e quasi totale (qualche abuso, tuttavia, dell'antitesi, della metafora, delle immagini colorite, della parola troppo studiata ancora rimane) al gusto pretenzioso, vaniloquente e mariniano dell'eloquenza sacra secentesca. Il suo gusto, del resto, appare chiaro anche dalla sua collaborazione al *Vocabolario* della Crusca. Il S. mostra pure il suo pieno valore nella scelta degli argomenti (cf. le dichiarazioni nella prefazione al *Quaresimale*), che si attengono non solo ai principi della fede, ma scendono sempre alla pratica dei precetti cristiani, anche riguardo a questioni sociali ed economiche (dove non mancano vedute ardite e originali); il tutto avvivato da aneddoti, scenette gustose, novelle, estratte e raccolte di poi in volumetti a parte. Lo stesso dicasi dei *Panegirici sacri* (Bologna 1664; ed. più completa, Venezia 1657) alquanto, però, più manierati, e per le *Prediche* dette nel Palazzo Apostolico (Roma 1694).

Più sobrio, senza tuttavia nulla perdere dei suoi pregi, il S. appare nei discorsi morali che formano *Il Cristiano istruito nella sua legge* (3 voll., Firenze 1686); e nelle altre opere: *Il penitente istruito* (Bologna 1669); *Il confessore istruito* (Brescia 1672); *La manna dell'anima* (4 voll., Bologna 1673-80) squisite meditazioni per tutti i giorni dell'anno; *Il divoto di Maria Vergine istruito ne' modi e ne' mezzi che lo conducono a servirla* (ivi 1677); *L'incredulo senza scusa* (Venezia 1690); *Il parroco istruito* (Firenze 1692); *Dichiarazione del Pater Noster*, divisa in 56 considerazioni (Bassano 1694).

Negli ultimi anni della sua vita prese parte alla difesa del probabilismo contro le idee del p. generale Tirso Gonzalez e si oppose alla pubblicazione che questi voleva fare, contro il parere dei suoi assistenti, del suo libro *Fundamentum theologiae moralis*; e quando l'opera, ciononostante, uscì alla luce, il S. scrisse sotto altro nome tre lettere (1693), fatte passare di mano in mano, e stampate soltanto parecchio dopo la sua morte con lo pseudonimo: Massimo degli afflitti, *Lettere sulla materia del probabile* (Colonia 1732 e Napoli 1856). Ugualmente battagliero s'era mostrato il S. contro il quietismo con la sua *Concordia tra la Fatica e la Quiete nell'Orazione, espressa ad un Religioso in risposta da P. S. della C. di G.* (Firenze 1680). L'opera per l'acre opposizione degli avversari, fu denunziata alla Inquisizione di Roma e condannata; come pure fu condannata la risposta del S. ad un'opera scritta contro la *Concordia* dal card. Petrucci: *Lettera di risposta al Signor Ignazio Bartolini sopra l'eccezzioni, che dà un difensore de' moderni quietisti a chi ha impugnate le loro leggi in orare* (Venezia 1681). Ma condannate le opere del Molinos nel 1687 e quelle del Petrucci nel 1688, il S. poté ristampare la *Concordia* con qualche mutazione, nel 1691, e con il decreto del 30 luglio 1692 fu dichiarato libero da ogni condanna, di modo che la *Concordia* non comparve in nessuna edizione dell'Indice; mentre la *Lettera di risposta*, nonostante il decreto del S. Uffizio che la dichiarava libera, rimase all'Indice fino all'edizione di questo del 1900 (cf. J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Friburgo in Br. 1904, p. 140, contro l'asserzione di Reusch, e pp. 551-563).

BIBL.: *Opere complete*: 2 voll., Parma 1700; 4 voll., Venezia 1712; 3 voll., Parma 1714; 4 voll., Torino 1855. Biografie: manca ancora una vita completa ben documentata del p. S.; buone sotto vari aspetti, ma insufficienti: G. Massei, *Breve ragguaglio della vita del p. P. S.*, nelle varie edd. delle *Opere complete*; N. Risi, *Il principe dell'eloquenza sacra in Italia*, Bologna 1924; G. Minozzi, *Il p. P. S.*, 2 voll., I. *Biografia*; II. *Antologia*, Amatrice 1949. Lavori particolari: G. Boero, *Lettere ined. del p. P. S.*, Napoli 1848; S. Giovanni, *Lettere ined. del p. P. S. al granduca Cosimo III*, Firenze 1857; G. Micheli, *I confini tra Borgotaro e Pontremoli*, Parma 1889; A. G. Tononi, *Missioni del p. P. S. nei ducati di Piacenza e di Parma ed affari in essi da lui trattati*, in *Rass. nazion.*, 1895, VI, pp. 783-812; F. Zanotta, *Storia della predicaz. nei secoli della letteratura ital.* Modena 1899, pp. 256-83; A. Casoli, *Il p. P. S. e le sue missioni nel territorio di Brescia e della Repubblica di Venezia*, in *Civ., Catt.*, 18ª serie, 5 (1902, I), pp. 142-63; P. Tacchi Venturi *Lettere ined. di P. S., di Cosimo III e di Giuseppe Agnelli intorno la condanna dell'opera segneriana la « Concordia »*, in *Arch. stor. ital.*, 5ª serie, 31 (1903), pp. 127-65; G. Bulgarelli, *P. S. e la diocesi di Modigliano*, Saluzzo 1908; G. Ferretti, *F. Redi e il p. P. S.*, in *Giorn. stor. della letter. ital.*, 55 (1910, I), pp. 99-103; A. Barilli, *Lettere politiche inedite dal p. P. S.*, in *Arch. stor. per le prov. parmensi*, nuova serie, 11 (1911), pp. 1-34; M. Ziino, *P. S.*, in *Vita e pensiero*, 10 (1920), pp. 157-65; id., *P. S. e le missioni*, in *Riv. del clero*, 5 (1924), pp. 709-13; V. Soncini, *Il p. P. S. nella storia farnese a Parma con lettere e docum. inediti*, Torino 1925; M. Ziino, *Rassegna bibliografica*, in *Giorn. stor. della letter.*

ital., 86 (1925, II), pp. 412-49; A. Belloni, *Il Seicento* (*Storia letter. d'Italia*), Milano 1929, pp. 512-15; G. Barbieri, *La funzione dei beni economici secondo il p. P. S.*, in *Convivium*, 7 (1935), pp. 851-59; G. Marzot, *Un classico della controriforma, P. S.*, Palermo 1950. Celestino Testore

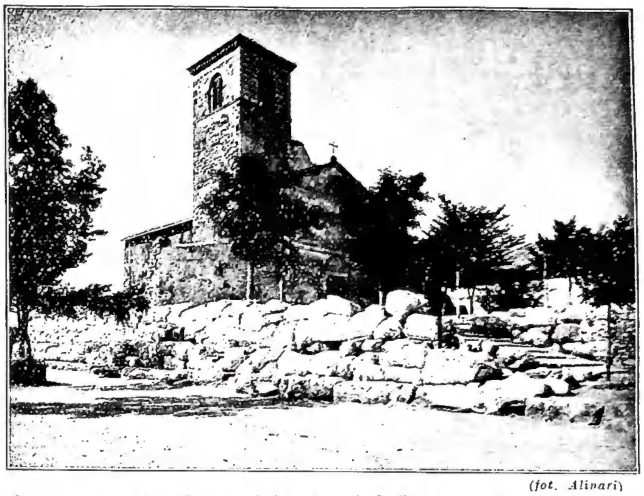
SEGNERI, PAOLO, IUNIORE. - Gesuita, missionario popolare, nipote del grande predicatore, n. a Roma il 18 ott. 1673, m. a Senigallia il 15 giugno 1713.

Entrato nell'Ordine, dopo aver compiuto gli studi nel Collegio Romano, il 25 maggio 1689, si dedicò, come lo zio, alla predicazione e soprattutto alle missioni popolari, percorrendo la massima parte dell'Italia centrale e parte dell'Italia settentrionale, accompagnato sempre da grande successo per la sua eloquenza efficace e conquistatrice, osserva il Muratori (v. *op. cit.* in bibl.), e la sua parola soave e penetrante, a tutti gradita.

Compose: *Dell'amore di Dio e dei mezzi per conquistarlo* (Lucca 1707, più volte ristampato; è versione, con l'aggiunta di pie riflessioni, dell'operetta del p. F. Nepveu); *Esercizii spirituali esposti secondo il metodo del p. P. S. iuniore da L. A. Muratori* (Modena 1720); a questa opera si ricollegano le aspre questioni e discussioni tra il Muratori e i dottori dell'Università di Salisburgo e molti altri teologi, tra i quali parecchi gesuiti, i quali accusavano il Muratori di sostenere che la devozione a Maria non era necessaria alla salvezza. E inoltre varie altre operette spirituali, generalmente *esami* (sull'amore di Dio, sul buon uso della confessione, sulla carità, sulla povertà, ecc.), pubblicate dal Muratori e specialmente da F. Carrara: *Opere postume del p. P. S.* (3 voll., Bassano 1795).

BIBL.: F. M. Galluzzi, *Vita del p. P. S. juniore*, Roma 1716; L. A. Muratori, *La vita del p. P. S., juniore*, Modena 1720 (contiene anche parecchi opuscoli); F. Ceretti, *Sulla missione del p. P. S. Juniore nella parrocchia di Cividale presso la Mirandola nel 1712*, Mirandola 1913; G. Ferretti, *Il p. P. S. Juniore nel Modenese e i dubbi religiosi del Muratori*, in *Rass. naz.*, 202 (1915), pp. 143-55; A. Pirri, *L. A. Muratori e P. S. juniore. Un'amicizia santa*, in *Riv. di stor. della Chiesa*, 4 (1950), pp. 5-69 (con lettere e documenti). Celestino Testore

SEGNI, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Roma, da cui dista 58 km., a 665 m. sul mare. Ha una superficie di 250 kmq. con una popolazione di 32.000 ab., tutti cattolici, distribuiti in 14 parrocchie, servite da 35 sacerdoti diocesani e 10 regolari; ha un seminario, 3 comunità religiose maschili e 11 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 373). È immediatamente soggetta alla S. Sede. Protettore della diocesi è s. Brunone.



(fot. Alinari)

SEGNI, DIOCESI di - Esterno della chiesa di S. Pietro, costruita nel sec. XIII sulla cella mediana di un tempio romano a tre celle, dedicato alla Triade Capitolina.

È l'antica *Signia*, in forte posizione strategica, sulla via obbligata per le popolazioni Erniche verso Roma. L'antica tradizione, conservata da Livio, la ricorda come colonia di diritto latino. I Signini rimasero sempre fedeli a Roma, anche durante la guerra annibalica. Con il nome di *opus signinum* è ricordato uno speciale intonaco, impermeabile, formato con cocci frantumati uniti con calce di monti locali. S. conserva ancora quasi tutto il circuito delle mura di tipo ciclopico, di ca. 2 km. più ampio del perimetro dell'odierna città, che costituiscono un esempio di fortissima difesa di città e acropoli; e sono le più imponenti del Lazio: notevole la Porta Saracena, che presenta la speciale caratteristica di restringersi verso l'alto e di sostenere cinque enormi monoliti. S. a causa della sua posizione e delle fortificazioni non fu molto danneggiata nel periodo delle invasioni; al tempo della dominazione bizantina fece parte del Ducato romano; nei primi anni del sec. VIII passò alla Chiesa; quindi, nel 1353, alla famiglia dei Conti di S.; in seguito, per matrimonio, pervenne agli Sforza, come feudo; fu elevata a ducato nel 1639; acquistata poi dai Barberini, ritornò agli Sforza e finalmente agli Sforza-Cesarini. Nel 1557, durante la guerra tra il papa Paolo IV e Filippo II di Spagna, fu saccheggiata dagli Spagnoli del duca d'Alba, per esservisi raccolti gli abitanti dei paesi vicini.

(fot. Alinari)

SEGNI, DIOCESI di - Porta Saracena e avanzi di mura ciclopiche.

Il cristianesimo fu predicato in S. fin dai primi secoli; la città era sede vescovile già nel sec. V. Il primo vescovo di cui si ha memoria è Santulus, che fu presente in Roma al Concilio di Simmaco del 499; ma per lui, impedito, sottoscrisse i decreti Fortunato vescovo di Anagni; segue il vescovo Giusto, che sottoscrisse il III Sinodo romano dal 501, il IV del 502, il VI del 504. Nella storia della Chiesa di S. ha la più grande importanza s. Brunone da Solero (Alessandria [v.]). Lucio III con la lettera «Et ordo rationis expostulat» del 4 nov. 1182, al vescovo Pietro (nominato da Alessandro III, e presente al Concilio Latera-

(fot. Gudiol, Barcellona)

SEGORBE, DIOCESI di - Retablo di s. Chiara e s. Eulalia, con le immagini delle due Sante e storie della loro vita. Dipinto di Pedro Serra (fine del sec. XIV) - Segorbe, Cattedrale.

nense del 1179), assegna privilegi e possessi alla Chiesa di S. e ne determina esattamente i confini; Clemente III, in data 19 dic. 1188, confermò di nuovo gli antichi privilegi, specie riguardo al possesso di *Castella*, *Collis Medius*, *Mattelonicus*, *Gabilianus*, *Plumbinaria* (ancora esiste l'alta Torre Piombinaria, appartenente ad un antico castello, sulla via di Paliano), *Valmontonius*. S. è patria del papa s. Vitaliano (657-72); nei secc. XII-XIV fu spesso residenza di Papi; specialmente vi dimorarono: Eugenio III, Alessandro III, che nel 1179 vi canonizzò Tommaso da Cantorbery, Lucio III, Innocenzo III.

Degli edifizi sacri, è notevole la Cattedrale (S. Brunone) con bell'interno a pianta centrale e la facciata dei primi dell'800; molto interessante, sulla parte più alta dell'abitato, dove era l'acropoli, la chiesa di S. Pietro, romanico-ogivale, costruita sopra grandi massi calcarei, con il materiale e nelle mura stesse di un tempio pagano.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 343-44; Mansi, VIII, col. 234 sgg.; Ughelli, I, coll. 1234-42; Moroni, LXIII, pp. 227-41; Cappelletti, VI, pp. 615-40; Lanzoni, pp. 165-66; Eubel, I, p. 451; II, p. 261; III, pp. 318-19; IV, p. 315; V, p. 357; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, II, Berlino 1906, pp. 131-34. Carlo Carletti

SEGNO. - In senso ampio s. (gr. σημεῖον) è qualsiasi cosa (realtà, immagine, oggetto) che ne manifesta un'altra: « quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur » (s. Tommaso, *De verit.*, q. 9, a. 4 ad 4; cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 60, a. 4: « signum est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius »): così il respiro e il battito del cuore sono s. della vita. Con significato più rigoroso, s. è ciò che esiste, o viene assunto, unicamente come espressione di un'altra cosa: in questo senso la bandiera è s. della patria, la parola s. dell'idea.

Il Lalande (*Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 970-71) propone una triplice distinzione: s. è: 1) una percezione attuale che permette, con maggiore o minore sicurezza, un'*affermazione* relativamente a un'altra cosa: in questo senso può dirsi che l'estensione del s. è amplissima, per la molteplicità delle relazioni che collegano i vari aspetti di una realtà e le diverse realtà fra di loro; 2) un atto o gesto espressivo di un *comando* o di un'*azione* da compiersi; 3) un oggetto (figura, immagine) che funge esclusivamente da *simbolo* di un'altra cosa e ne richiama la rappresentazione o l'idea, p. es., i simboli degli elementi chimici: è il s. nel senso rigoroso già definito. L'ulteriore distinzione del s. in *naturale* e *convenzionale* si fonda sulla natura della relazione che intercorre fra il s. e la cosa significata: è « naturale » il s. che comporta una relazione reale (di causa, effetto, somiglianza: ove interviene quest'ultimo rapporto, si parla talora di s. « formale », e in tal senso è detto s. « formale » il concetto come rappresentazione o forma intenzionale dell'oggetto: cf. s. Tommaso, *De verit.*, *loc. cit.*), p. es., l'impronta indicante il passaggio di un animale e la sua direzione, o i vari s. fisiognomici come espressione di sentimenti e qualità psichiche (semantica tentata già, empiricamente, da Aristotele: cf. *Physiognom.*, specialmente cap. 3). Se invece la relazione fra s. e cosa significata è posta in atto per pura convenzione, il s. è « convenzionale », p. es., i s. del linguaggio musicale. La divisione è per estremi e ammette gradi intermedi, in quanto in alcuni oggetti può aversi una certa attitudine ad essere assunti come s. di una determinata cosa, p. es., la bilancia come s. della giustizia o, nella religione cristiana, il Battesimo come s. della interna purificazione spirituale. Per quanto riguarda il linguaggio umano, può dirsi che esso comprende tutte le gradazioni del rapporto semantico, dal grido, espressione immediata di un sentimento, alle parole onomatopeiche o strutturalmente e foneticamente espressive, fino a quelle puramente convenzionali e arbitrarie dei moderni linguaggi scientifici.

Il significato del s. è rilevante nella conoscenza umana, non soltanto pratica, dove la sua funzione è notissima, ma anche teoretica. Già Aristotele ne notava l'importanza filosofica, in quanto « è proprio della filosofia il poter scoprire talora qualcosa di necessario dove si presentano alcuni s. » (*Physiognom.*, cap. 2, 807 a 9-10). In realtà, intendendo il s. nel suo significato più ampio, è attraverso s. sensibili (i caratteri esteriori del mondo e della sua attività, rivelatori della contingenza) che è possibile, per s. Tommaso, pervenire all'affermazione di Dio. È dello stesso s. Tommaso l'osservazione « quod signa propria dantur hominibus quorum est per nota ad ignota pervenire » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 60, a. 2, c.; cf. *De verit.*, *loc. cit.*). È pertanto perfettamente consono all'indole della conoscenza e dell'attività umana che la realtà soprannaturale e la sua comunicazione all'uomo venga espressa nella religione cristiana, attraverso s. sensibili (Sacrificio, Sacramenti).

BIBL.: J. Maritain, *Les degrés du savoir*, 3ª ed., Parigi 1932, pp. 769 sgg.; id., *L'esprit dans sa condition charnelle*, ivi 1939, pp. 80-89; id., *Quatre essais sur l'esprit*, ivi 1939, saggio 2; U. Viglino, *Logica*, Roma 1941, pp. 127-29; A.-M. Rouget, *Les Sacrements*, ivi 1945, pp. 255-346 (*Somme théologique*, trad. franc. ediz. della *Revue des jeunes*); C. M. Travers, *Valeur sociale de la liturgie*, ivi 1946, pp. 23-135. Ugo Viglino

SEGOR (ebr. *Ṣō'ar*; gr. Σήγωρ). - Antica città della Palestina, a sud del Mar Morto (*Gen.* 13, 10; *Deut.* 34, 3), chiamata dapprima Bala (*Bela'*: *Gen.* 14, 2-8).

Era la più piccola della Pentapoli ([v.] *ibid.* 19, 20) e fu salvata dalla distruzione ad intercessione di Lot che ottenne di potervi riparare, portandosi da Sodoma (v.) verso la montagna (*ibid.* 19, 21-25). Geremia (48, 34) ed Isaia (15, 5) descrivono S. in relazione alle altre città a sud dell'Arnon, situandola vicino al Mar Morto e ai piedi della Montagna di Moab.

Negli scrittori romani e bizantini è conosciuta con il nome di Zoora e Zogora e situata nel Gōr eṣ-Ṣāfijjeh sulla punta estrema del Mar Morto. Conquistata da Alessandro Ianneo, fu poi ceduta ai Nabatei (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 15, 4; XIV, 1, 4). I Romani vi posero una guarnigione militare; vi fiorì una comunità cristiana con vescovo, ed anche una colonia giudaica. La carta musiva di Madaba raffigura la città fortificata in mezzo a palmeti nelle vicinanze del Mar Morto; e più in alto nella montagna la chiesa dedicata al ricordo del rifugio del giusto Lot. Al tempo dei Crociati era denominata Paumiers, per l'abbondanza dei palmeti. Tra le varie identificazioni proposte per la Zoora romana e bizantina, oggi prevale il Šejḥ 'Īsā sul Sejl el-Qurāḥī, dove esistono resti importanti di edifici cristiani. Nel Gōr eṣ-Ṣāfijjeh, sommerso dalle acque del Mar Morto, furono notati sepolcri del II millennio a. C.; ivi deve trovarsi seppellita l'antica città biblica di S.

BIBL.: L. Heidet, s. v. in DB, V, coll. 1561-65; A. Mallon, *Voyage d'exploration au sud-est de la Mer Morte*, in *Biblica*, 5 (1924), pp. 431-41; F.-M. Abel, *Géogr. de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 466; N. Glueck, *An aerial reconnaissance in southern Transjordan*, in *Bull. of the Americ. schools of orient. research*, 67 (1937), pp. 20-22.

Donato Baldi

SEGORBE, DIOCESI di. - Città e diocesi nella Spagna, suffraganea di Valenza, nella cui provincia civile e in quella di Castellon de la Plana è situata; alcune parrocchie sono in quelle di Teruel e Cuenca. Eretta con il nome di « Segobriga » prima del sec. VI.

Ha una superficie di 3351 kmq., con una popolazione di 67.500 ab., quasi tutti cattolici; conta 69 parrocchie, servite da 59 sacerdoti diocesani e 5 regolari, 3 comunità religiose maschili e 6 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 374).

Nel sec. VI si incontrano alcuni vescovi di questa diocesi la quale però nel sec. VIII fu distrutta dall'invasione maomettana; venne poi restaurata nel 1171, e nel secolo seguente l'arricchì il re Giacomo I d'Aragona, conquistatore di Valenza e delle Baleari. Patrono della diocesi è s. Giuseppe; vi è tuttavia un culto speciale per il santuario della Cova Santa, esistente a pochi chilometri dalla capitale; la festa è l'11 sett.

Il Seminario fu fondato dal vescovo Alfonso Cano nel 1771, servendosi del Collegio dei Gesuiti, allora espulsi, e che era stato edificato nel 1630. La Cattedrale antica, convertita in moschea dai Mori, fu restaurata dal re Giacomo I, che ne fece un tempio gotico a tre navate, terminato nel 1534. Tuttavia nel sec. XVIII venne molto ampliata e decorata; ha una sola navata di 50 m. di lunghezza senza crociera né cupola.

BIBL.: F. Villagrasa, *Antiguedad de la iglesia cat. de Segorbe*, Valencia 1864; J. L. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, III, Madrid 1902, p. 2 sgg.; IV, ivi 1906, pp. 1-18; Eubel, I, p. 443; II, p. 258; III, p. 315; IV, pp. 310-11; V, p. 351.

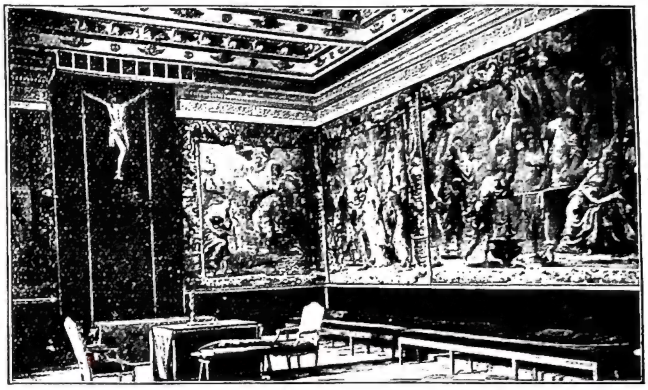
Giuseppe M. Pou y Marti

SEGOVIA, DIOCESI di. - Diocesi e città della Spagna, suffraganea di Valladolid, situata quasi tutta nella omonima provincia civile, eccettuate poche parrocchie esistenti in quelle di Burgos e di Avila.

Ha una superficie di 6827 kmq., con una popolazione di 220.000 ab., tutti cattolici, distribuiti in 290 parrocchie, servite da 310 sacerdoti diocesani e 45 regolari, ha un seminario, 12 comunità religiose maschili e 35 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 374).

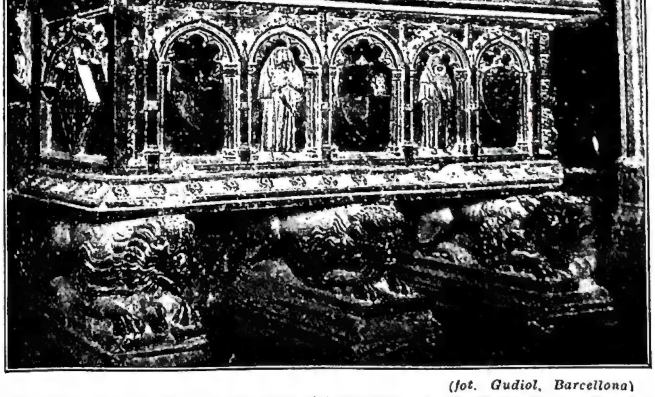
Nonostante l'importanza della S. romana, attestata ancora oggi dal grandioso acquedotto di quel tempo, non ebbe una sede vescovile staccata da quella di Palenza fino al sec. VI, e anche allora in un modo poco canonico e grazie al primate toletano Montano, che la eresse provvisoriamente. Tuttavia i segoviesi ottennero che continuasse la serie dei propri vescovi fino al tempo della invasione saracena che procurò calamità ai fedeli e ai vescovi, dei quali si conoscono pochi nomi. Dopo la riconquista cristiana, la città e la diocesi furono restaurate dal re Alfonso I.

La Cattedrale, consacrata nel 1228 e poi distrutta nella seconda decade del sec. XVI, per le guerre dei *comuneros*, fu riedificata nel 1522 dal vescovo Federico de Portugal in stile gotico decadente, a croce latina, tre navate e transetto. L'architetto fu Juan Gil de Hontañón. Sul transetto si eleva una cupola alta m. 67, anche la torre campanaria è munita di cupole e raggiunge l'altezza di 110 m. L'annesso chiostro gotico (1463-70) è quello dell'antica Cattedrale ed è stato restaurato di recente. La sala capitolare è adorna di arazzi fiamminghi; il Museo diocesano è ricco di preziosa suppellettile liturgica, di manoscritti e di incunaboli.



(fot. Garcia Garrabella)

SEGOVIA, DIOCESI di - Sala capitolare della Cattedrale con arazzi del sec. XVII.



(fot. Gudiol, Barcellona)

SEGORBE, DIOCESI di - Particolare del sepolcro di D. Gonzalo de Espejo (sec. XV) - Segorbe, Cattedrale.

Presso l'episcopio è la chiesa di S. Stefano con una torre campanaria romanica del sec. XIII, detta la regina delle torri spagnole. Anche in stile romanico è la chiesa di S. Juan de los Caballeros contenente le tombe degli illustri cittadini di S. dei secc. XVI e XVII. Tipica è la chiesa romanica di S. Lorenzo restaurata nel 1900; è a tre navi, tre absidi e torre campanaria con singolari capitelli. La chiesa annessa al convento di S. Croce fu eretta da s. Domenico nel 1218. La chiesa « de la Vera Cruz » fu costruita nel 1246 sul modello del S. Sepolcro; fu restaurata nel 1830; dal 1949 si stanno riscoprendo gli affreschi delle pareti; è tornata in luce una *Ultima cena* del sec. XIII. La chiesa di S. Millan risale alla fine del sec. XI o al principio del successivo. Tra i monasteri si ricordano quelli del Parral, fondato nel 1447 per i Gerolimiti da Enrico IV, che nel 1455 fondò anche quello di S. Antonio el Real. Nel 1586 fu fondato il convento dei Carmelitani di S. Giovanni della Croce, dove è la sua tomba e il piccolo santuario detto della « Fuencisla » (sec. XVII). Titolare della diocesi è l'Assunta. Degni di menzione sono gli antichi chiostri e il ricchissimo Archivio. - Vedi tav. XVI.

BIBL.: E. Florez, *España sagrada*, VIII, Madrid 1860, pp. 63-96; Cottineau, II, col. 2993; Eubel, I, pp. 442-43; II, p. 258; III, p. 314; IV, p. 310; V, p. 350.

Giuseppe M. Pou y Marti

SEGRETARI DELLE SACRE CONGREGAZIONI : V. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE.

SEGRETERIA DEI BREVI AI PRÌNCIPI. - È la prima Segreteria latina della Curia romana. Il suo nome deriva da uno dei còmpiti che sono ad essa affidati : da quello cioè di redigere in latino le lettere ai sovrani e capi di Stato, che lo stesso Sommo Pontefice firma con suo autografo (*litterae in forma brevi ad Principes*).

Oltre questi documenti, altri non meno solenni sono affidati a questa S. per la loro redazione a norma del can. 264 del CIC, e cioè le encicliche, le allocuzioni concistoriali, le omelie per le canonizzazioni dei santi, ed anche alcune costituzioni apostoliche, motupropri e lettere pontificie di maggiore importanza. Pertanto questo ufficio è al servizio diretto del Sovrano Pontefice nell'esplicazione del suo magistero universale, in quanto sotto la sua alta guida e dietro precisi ordini, che riceve di volta in volta, presta la sua opera nella compilazione latina dei più importanti documenti.

Capo dell'ufficio è il Segretario dei brevi ai prìncipi, che, come tale, fa parte della nobile anticamera pontificia. Inoltre nei concistori pubblici, in cui vengono trattate le cause dei santi, risponde in latino a nome del S. Padre agli avvocati concistoriali, che hanno perorato le dette cause; nel sacro rito delle canonizzazioni preannunzia agli astanti, parlando sempre nella medesima lingua, la solenne proclamazione dei nuovi canonizzati, che sta per esser fatta dal Pontefice; qualora venga a morire un sovrano cattolico, legge l'elogio funebre del defunto nella solenne Cappella papale, che si suol tenere in questa circostanza; ed in caso di Sede vacante, prima che abbia inizio il conclave, pronunzia davanti al S. Collegio, adunato nella Cappella Sistina, l'*oratio de eligendo Summo Pontefice*.

L'origine storica di questo ufficio si fa risalire alla Segreteria Apostolica, che aveva l'incarico di redigere tutta la corrispondenza in lingua latina della Curia romana; essa fu poi disciplinata dalla costituzione di Innocenzo VIII del 31 dic. 1487, e comprendeva 24 segretari apostolici. In seguito diventò una segreteria a parte e completamente autonoma con la bolla *Romanus Pontifex* del 1° apr. 1678, quando fu soppresso il Collegio dei segretari apostolici.

Nella sua lunga storia la S. dei b. ai p. annovera latinisti di grande valore, come fra gli antichi il Bembo e fra i più recenti il Nocella, il Volpini, l'Angelini e il Galli.

BIBL.: J. B. De Luca, *Relatio Curiae Romanae*, Colonia 1683, disc. 7, nn. 8-15; A. van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936, nn. 51- 55; N. Del Re, *La Curia romana*, ivi 1941, n. 149; Wernz-Vidal, II, n. 507; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 72.

Antonio Bacci

SEGRETERIA DELLE LETTERE LATINE. - È un ufficio della Curia romana, per se stante, collaterale alla Segreteria di Stato, alle dipendenze dirette del Sommo Pontefice.

L'origine della S. delle l. l. di S. Santità risale alla Segreteria apostolica, disciplinata da Innocenzo VIII con la cost. *Non debet reprehensibile* (31 dic. 1487). La necessità dei romani pontefici di corrispondere in una forma sempre più frequente, spedita e segreta con i dignitari del mondo cattolico fece sorgere, all'infuori della Cancelleria apostolica, la Segreteria apostolica accanto alla Camera apostolica.

Per questa corrispondenza è particolarmente atta la lingua latina, che, dopo il sorgere delle lingue moderne neolatine, è sempre rimasta viva, sia come lingua ufficiale della Chiesa, sia come patrimonio comune delle persone colte di ogni nazione fino ai tempi più recenti, appunto perché di sua natura universale, immutabile e perenne. Questa lingua inoltre è quanto mai ricca, concisa, armoniosa, flessibile a tutte le sfumature del pensiero, piena di dignità e maestà, nata, si direbbe, per servire alla gloria del Pontificato romano, che per divina disposizione ha avuto in sorte la sede del Romano Impero (cf. Pio XI, Lett. apost. *Officiorum omnium*, del 1° ag. 1922). Nel diritto attuale, alla S. delle l. l. spetta (can. 264), la redazione delle lettere (*Epistolae*) e degli altri documenti che le sono commessi dal S. Padre. Si compone del segretario delle lettere latine, che riveste la dignità di prelato domestico e fa parte della Famiglia pontificia (cf. *Annuario Pontificio 1953*, pp. 899, 903) di alcuni aiutanti di studio e scrittori; questi ultimi hanno l'incarico di copiare a mano in bel carattere ogni documento, che, sottoscritto dal S. Padre, prende anche il nome di autografo pontificio.

Durante la vacanza della Sede Apostolica, il S. Collegio, riunito in Congregazione generale prima del conclave, suole affidare al segretario delle lettere latine la preparazione dell'*Oratio de Pontifice defuncto*, che lo stesso segretario dovrà leggere il terzo giorno delle solenni esequie nella Basilica Vaticana.

Le lettere latine sono per lo più dirette a cardinali, a patriarchi, arcivescovi e vescovi, a superiori generali di Ordini, congregazioni o altri istituti religiosi, a rettori di università cattoliche e ad altre persone, ecclesiastiche o laiche, ragguardevoli per autorità o dottrina, come i presidenti di congressi cattolici nazionali.

Quanto al contenuto, si può dire in generale che esse sono inviate in occasione di qualche solennità di speciale importanza, come centenari, congressi eucaristici internazionali o nazionali con intervento di un legato pontificio, di giubilei episcopali o sacerdotali di Ordinari, ecc. Contengono quindi per lo più espressioni di congratulazione, benevolenza, esortazione del Padre comune dei fedeli e non di rado anche preziosi insegnamenti e istruzioni del Dottore e Maestro supremo della Chiesa.

BIBL.: J. B. De Luca, *Relatio Curiae Romanae*, Colonia 1683, disc. 7, n. 6; A. van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936; Wernz-Vidal, II, n. 507; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 72.

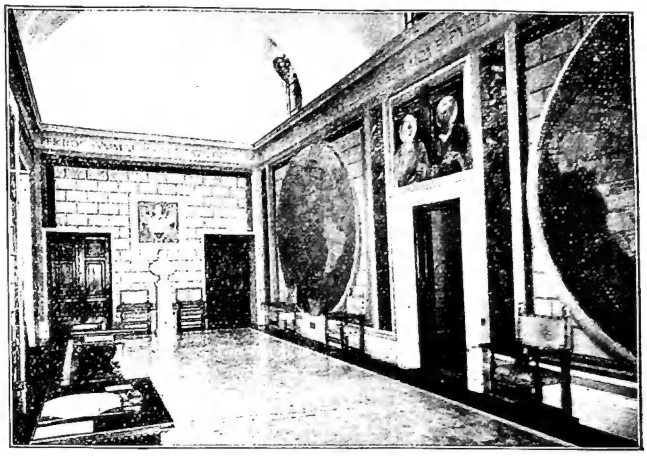
Angelo Perugini

SEGRETERIA DI STATO. - È uno degli uffici della Curia romana, attraverso il quale la S. Sede tratta tutte le questioni di politica ecclesiastica.

I. CENNI STORICI. – La più lontana origine di questo ufficio può ravvisarsi in quella *Camera secreta* istituita da Martino V (1417-31) con il compito di attendere alla corrispondenza diplomatica della Sede Apostolica, del cui disbrigo si occuparono, nei primi tempi, i più illustri umanisti, dal Bracciolini al Vegio, dal Traversari al Filelfo ed al Valla, che in essa vennero largamente impiegati in quanto, come ben afferma il Pastor (I, p. 237), « pote-

vano adoperarsi a tutto, a comporre vuoi bolle e brevi, vuoi documenti meramente politici, a dare il benvenuto ad ambasciatori e principi, a tenere discorsi funebri e per feste ».

Indeterminati inizialmente nel numero, questi segretari papali furono in seguito stabiliti a sei (*secretarii numerarii*) da Callisto III, con la cost. *Decet Romanum Pontificem* del 7 maggio 1456 (ed. in W. v. Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden*, II, Roma 1914, pp. 20-21), quindi portati a ventiquattro da Innocenzo VIII, con la cost. *Non debet reprehensibile* del 31 dic. 1487 (*Bull. Rom.*, V, Torino 1860, pp. 330-39), « pro faciliori, celeriori, diligentiori, ac magis accurata expeditione brevium et litterarum apostolicarum », venendo a formare il Collegio dei segretari apostolici. Contemporaneamente tuttavia il Pontefice aveva riservato per sé e per i suoi successori la scelta di un *secretarius domesticus in Palatio assidue residens*, al quale venne affidata la trattazione di tutti gli affari segreti che gli sarebbero stati commessi dal Papa, sicché questi divenne in breve persona di fiducia dei pontefici ed unico intermediario delle direttive politiche della S. Sede; ma da tale importante posizione venne nondimeno ben presto a decadere, allorché la fiducia dei papi, una volta affermatasi la carica di « cardinal nipote », come conseguenza del nepotismo, insinuatosi nella Corte pontificia fin dai tempi di Sisto IV (1471-84), si andrà fatalmente a riversare sui propri congiunti. Accentratasi ormai nelle mani di costui la trattazione dei più importanti affari sia della Chiesa che dello Stato, il segretario domestico si perse nell'ombra del cardinal nipote o padrone, del quale divenne un semplice ausiliario fino alla sua soppressione, decretata da Sisto V con il breve *Romani Pontificis providentia* del 1° apr. 1586 (*Bull. Rom.*, VIII, Torino 1863, pp. 685-90).



(*fot. Enc. Catt.*)

SEGRETERIA DI STATO - Atrio della S. di S., rinnovato e affrescato sotto il pontificato di Pio XII da F. Bencivenga - Vaticano.

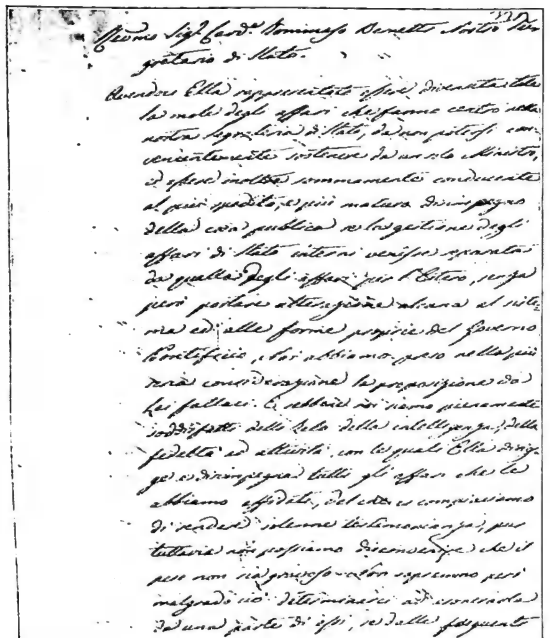
Frattanto per l'accresciuta mole degli affari, determinata dall'espansione sempre più vasta delle relazioni politico-diplomatiche della S. Sede con gli Stati europei, si vedrà sorgere, sotto il pontificato di Leone X (1513-1521), un nuovo segretario, detto « intimo » o « maggiore », al quale fu riservata la redazione in volgare della corrispondenza pontificia, alle dipendenze sempre del cardinal nipote, come il segretario domestico, cui non rimase che la redazione dei documenti in latino. È proprio in questo segretario intimo, incaricato anche della formazione del cardinal nipote, che si può scorgere in embrione la figura del futuro « segretario di Stato », titolo che peraltro appare per la prima volta ai tempi di Paolo V (1605-21), a quegli attribuito; così, infatti, vennero chiamati Porfirio Feliciani, Francesco Magalotti, Lorenzo Azzolini ed altri ancora, dati tutti dai pontefici come istruttori ai loro nipoti.

La necessità dapprima di avere come capo della S. un cardinale, secondo l'uso iniziatosi con Innocenzo X, (1644-55) e la soppressione poi del Collegio dei segretari apostolici, operata da Innocenzo XI con la cost. *Romanus Pontifex* del 1° apr. 1678 (*Bull. Romanum*, XIX, Torino 1870, pp. 88-95), furono comunque il primo avvio alla organizzazione della S. di S. nella sua forma moderna, per cui, quando infine con Innocenzo XII resterà una volta per sempre soppresso il nepotismo (cost. *Romanum decet Pontificem* del 22 giugno 1692, in *Bull. Rom.*, XX, Torino 1870, pp. 440-46), venendo così a cessare il monopolio del governo da parte dei familiari del Papa, la trasformazione potrà dirsi compiuta e la S. di S., intesa nel senso odierno della parola, diverrà una realtà di fatto, di guisa che nel cardinale prepostovi, distinto ormai con il titolo ufficiale di segretario di Stato, verrà ad accentrarsi la direzione di tutti gli affari di politica, tanto interna che estera, della S. Sede.

Un nuovo aspetto assunse la S. di S. sotto Gregorio XVI, il quale istituì, con un chirografo del 20 febbr. 1833, un secondo segretario di Stato, detto « per gli affari di Stato interni » e definito dal succitato documento « organo di comunicazione ai diversi ministeri e dicasteri dello Stato di tutti gli ordini riguardanti l'interno », con il compito di provvedere agli affari amministrativi dello Stato pontificio. La riforma gregoriana non ebbe tuttavia che un carattere di temporaneità, in quanto fu determinata dalla cagionevole salute del segretario di Stato, card. Tommaso Bernetti, e durò solo per tutto il pontificato di quel Papa. Infatti Pio IX, l'8 ag. 1846, provvide nuovamente a riunire in una sola persona i due uffici, pur conservando la ripartizione della S. in due distinte sezioni, che seguitarono ad occuparsi la prima di tutti gli affari esteri e la seconda di quelli interni. Con un *motu proprio* del 29 dic. 1847, inoltre, Pio IX attribuiva al cardinale segretario di Stato anche le funzioni di presidente del Consiglio dei ministri e di ministro degli Affari Esteri, carica tuttavia quest'ultima che quegli dovette abbandonare quando il Ministero degli esteri fu trasferito in mani laiche, quando fu attuata, anche nello Stato pontificio, la formazione di un governo costituzionale, cui fece seguito l'effimera Repubblica romana del '49.

Tornati finalmente a rivivere tutti i passati istituti con la restaurazione del potere temporale, anche la S. di S. venne reintegrata nelle sue antiche funzioni, che furono tuttavia precisate con un Editto del 10 sett. 1850, ove era detto: « Le relazioni del governo della S. Sede con le altre potenze sono affidate ad un cardinale di S. Chiesa, che conserva il nome e le attribuzioni di segretario di Stato. Il cardinale segretario di Stato è l'organo del sovrano anche nell'emanazione degli atti legislativi. Qualunque affare che abbia o possa avere rapporto con l'estero, benché dipendente da uno dei cinque ministri, deve trattarsi di concerto con la S. di S. Il solo cardinale segretario di Stato corrisponde ai governi o rappresentanti esteri. Appartiene specialmente al cardinale segretario di Stato tutto ciò che riguarda i trattati diplomatici e le convenzioni di qualunque specie, anche di commercio e la loro esecuzione; la giusta demarcazione e la tutela dei confini dello Stato; la protezione dei sudditi pontifici che vanno o che dimorano all'estero; il rilascio dei passaporti per l'estero, l'ammissione degli stranieri a stabilirsi nello Stato e la loro naturalizzazione, la legalizzazione dei documenti da trasmettersi fuori dello Stato ».

Il 1870 segnò una inevitabile battuta d'arresto nella molteplice attività della S. di S., che, adeguatasi ben presto al mutato indirizzo delle cose, non andò tuttavia esente anche essa da quella confusione cui doveva porre infine un sano rimedio la riforma generale della Curia introdotta dal b. Pio X con la cost. *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908 (*Pii X P. M. Acta*, IV [Roma 1914], pp. 146-61).



(fot. Enc. Catt.)

SEGRETERIA DI STATO - Inizio del chirografo del 20 febbr. 1833 con cui Gregorio XVI costituisce il secondo segretario di Stato per gli affari di Stato interni - Biblioteca Vallicelliana, coll. card. Falzacappa, vol. 29, p. 322.

II. COMPETENZA. – L'organizzazione attuale della S. di S., che ha la sua sede nel Palazzo apostolico, trova il proprio fondamento nel can. 263 del CIC, che ha confermato la triplice divisione dell'ufficio stabilita dal b. Pio X, nonché i compiti assegnati a ciascuna delle tre sezioni. Di esse la prima si occupa essenzialmente degli affari straordinari con l'incarico di istruire le pratiche di competenza della S. Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari, a norma del can. 255 (v. CONGREGAZIONI ROMANE, X. *S. C. degli Affari eccl. straord.*); la seconda attende agli affari ordinari, sbrigando la corrispondenza con i vari nunzi e quella di diversa natura e provvedendo, tra l'altro, alla spedizione delle nomine sia di Curia che di Corte ed al conferimento delle dignità ecclesiastiche e degli ordini equestri pontifici; la terza, che fino alla riforma Piana aveva costituito un organismo indipendente con a capo un proprio cardinale (l'ultimo dei quali fu Luigi Macchi), provvede infine alla redazione ed alla spedizione dei brevi apostolici (v. SEGRETERIA DEI BREVI AI PRÌNCIPI).

Nella sua qualità di massimo esponente dell'attività politica della S. Sede e di primo ministro del Romano Pontefice, presiede l'ufficio il cardinale segretario di Stato, il quale è anche prefetto della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari per l'intima connessione delle attribuzioni dei due dicasteri. È cardinale palatino. Dirigono rispettivamente le tre sezioni di cui sopra il *segretario per gli affari straordinari*, coadiuvato da uno o più sottosegretari, il *sostituto per gli affari ordinari*, che è anche segretario della cifra, ed il *cancelliere dei brevi apostolici*, coadiuvati nella esplicazione delle loro funzioni da un certo numero di ufficiali minori (minutanti, archivisti, addetti, scrittori, ecc.).

Presta la propria opera nelle varie sezioni della S. di S. un numero imprecisato di funzionari diplomatici, che formano un ruolo a sé, staccato dal resto del corpo impiegatizio, non addetto a missioni diplomatiche. Questi funzionari, che possono in qualsiasi momento essere avviati a sedi di rappresentanza, prestano servizio nella S. di S., conservando il proprio grado di nunzi, consiglieri, uditori (1ª e 2ª classe), segretari (1ª e 2ª classe), addetti. Una specie di direttore del personale è nella S. di S. il *capo del protocollo*.

I diplomatici vengono ora ordinariamente preparati alla loro missione nella Pont. Accademia ecclesiastica (già Pont. Accademia dei nobili ecclesiastici, fondata da Clemente XI nel 1701 con statuti propri, riformati da Pio VI nel 1775, da Leone XII nel 1829, e da Leone XIII nel 1879), di cui è protettore il cardinale segretario di Stato *pro tempore* (cf. Pio XI, *Chirografo* al card. E. Pacelli, 8 sett. 1937 : AAS, 29 [1937], p. 382).

Un ufficio collaterale alla S. di S., ma per se stante, è la Segreteria delle lettere latine (v.).

BIBL.: R. Ancel, *La Secrétairerie pontif. sous Paul IV*, in *Rev. des quest. hist.*, 79 (1906), pp. 408-70; P. Richard, *Origines et développement de la Secrétairerie d'Etat apostolique*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 11 (1910), pp. 56-72, 505-29; 728-54; Wernz-Vidal, II, 507; A. Serafini, *Le origini della pontif. S. di S. e la « Sapienti consilio » del b. Pio X*, in *Apollinaris*, 25 (1952), pp. 165-239.

Niccolò Del Re

SEGRETO. - Il s. materialmente inteso è la stessa cosa occulta; inteso formalmente è la cognizione della stessa cosa con l'obbligo di non divulgarla o comunicarla ad altri.

SOMMARIO: I. Nozione generale. - II. S. (Sigillo) sacramentale. - III. S. del S. Uffizio. - IV. S. Professionale.

I. NOZIONE GENERALE. – Senza dubbio l'uomo non ha solo il diritto di proprietà sulle cose esterne o la libera disponibilità delle membra del suo corpo; ma anche un vero e proprio dominio sulle proprie idee ed azioni. Di queste alcune sono così intime e personali che per il loro stesso oggetto esigono che siano tenute celate ad altri (ad es., le intime relazioni dell'anima con Dio). Ed anche qualora ne trapelasse notizia ad altri, è naturale che la notizia venga mantenuta circoscritta, almeno finché non entri nell'ordine dell'interesse pubblico o del bene comune. Altre idee invece ed azioni non sono così strettamente personali da esigere per natura loro questa riservatezza o conservazione del s.; ma la esigono per circostanze estrinseche, ad es., per non recare danno al soggetto agente o a terzi. Infine alcune idee od azioni altrui esigono di essere mantenute in ambiente di riservatezza, perché è preceduto un impegno, una promessa in tal senso, oppure la notizia è stata comunicata per un fine di interesse privato a persone che comunemente si tengono vincolate al s. Secondo la diversa fonte, da cui può scaturire l'obbligo del s., si parla di s. naturale, promesso e commesso.

Al s. *naturale* appartengono la prima e seconda categoria di notizie, in cui l'oggetto stesso esige il s., o perché si tratta di idee ed azioni che hanno un ordinamento strettamente personale e privato o perché si tratta di idee od azioni la cui divulgazione può nuocere al bene sia individuale che comune (c'è, p. es., la buona fama da conservare, un danno da evitare o un aiuto da prestare). Al s. *commesso* appartengono le notizie conosciute per comunicazione fatta da chi era in possesso della notizia, con patto o esplicito od implicito che la notizia non procedesse più oltre. Al s. *promesso* appartengono le notizie, per cui chi le ha ricevute si è impegnato a mantenerne circoscritta a se stesso o a poche altre persone la conoscenza.

Finora il problema è stato considerato da un punto prevalentemente personale, il diritto che la persona ha sulle sue idee e sulle sue azioni ed anche sulla propria fama (v.). Il problema del s. è però connesso con altri gravi problemi, con quello del linguaggio e della comunicazione delle idee. Il linguaggio è fatto apposta per comunicarsi le idee tra gli uomini: quali sono ora i rapporti tra comunicazione delle idee, linguaggio e s.? Da tale punto di vista tre gruppi di questioni meritano particolare attenzione: quelle che riguardano l'obbligo di parlare o di tacere, quelle riguardanti il comportamento da tenere quando si ha l'obbligo e la facoltà di tacere, quelle riguardanti l'atteggiamento da assumere di fronte alle notizie altrui.

1. OBBLIGO DI PARLARE E DI TACERE. – È noto che l'uomo ha, fra l'altro, la facoltà di esprimere i propri pensieri, o i propri stati d'animo. È pure noto che questo

l'uomo lo può fare solo per mezzo di segni; non è infatti in grado di trasmettere direttamente il contenuto dei suoi giudizi e dei suoi ragionamenti, l'oggetto delle sue cognizioni e delle sue riflessioni. È noto infine che i segni di cui si serve sono sostanzialmente liberi. La trasmissione del pensiero non è un fatto necessario, un fenomeno ineluttabile che s'impone fatalmente all'uomo che pensa. È possibile che uno abbia un pensiero e non lo manifesti; può avvenire addirittura che uno esprima qualcosa che non ha; è possibile, in altre parole, che il pensiero manchi di espressione esteriore e, nel caso che questa esista, è possibile che sia conforme al pensiero e lo riproduca o anche che sia difforme e lo veli. Guardando più a fondo si può dire che gli uomini sono assai restii a comunicare di sé e degli altri cose che temono possano recar nocumento ai loro interessi o alla loro reputazione; facili invece a dire ciò che pensano possa loro giovare; giungono anzi facilmente, nel secondo caso, a inventare ciò che non è, e, nel primo, a negare anche ciò che è, mentendo in entrambi i casi, anche se in forme diverse. Se si guarda infine alle conseguenze solite a verificarsi quando si dice la verità e quando si mente, si trova che sono diversissime; dipendono da ciò che si dice (non è lo stesso che si dica una cosa piacevole o una cosa spiacevole); dal modo con cui lo si dice (non è uguale che si dica inconsideratamente e senza prudenza e, invece, con riguardo e finezza); dal comportamento abituale (una menzogna isolata non basta solitamente a distruggere il credito di una persona, come una verità isolata non basta a restituirlo a chi l'abbia perduta; l'abitudine alla menzogna toglie credito come l'abitudine alla verità ne dà uno grandissimo).

Dai fenomeni indicati e dopo quanto si è detto sopra sul s., sorge un complesso di problemi. È lecito in qualche caso tacere il proprio pensiero? Ci sono casi in cui è necessario farlo? Si può giungere fino ad alterare il proprio pensiero, ossia a mentire? Come si vede sono i gravi problemi morali del s. e della menzogna. Qui si tralasciano di proposito questi ultimi (per cui v. MENZOGNA) e ci si ferma a quelli del silenzio o del s.

Già in base al solo diritto naturale si può dire che, essendo la parola una facoltà umana, è sottoposta alla norma che regola la moralità delle facoltà dell'uomo, ossia lo sviluppo armonico della persona, in totale subordinazione a Dio, nell'uso delle cose, nel rispetto e nell'amore delle altre creature umane, o – per usare le parole di Cristo che valgono indubbiamente anche per la facoltà della parola – amor di Dio e del prossimo. Ognuno quindi sarà libero di dire o di tacere ciò che non nuoce alla persona, e non contraddice né alla soggezione dovuta a Dio, né alla giustizia e all'amore dovuto ai fratelli; sarà invece tenuto a dire ciò che è necessario per il bene proprio e altrui e a tacere ciò che danneggia qualcuna delle persone indicate.

Non sempre però è facile vedere come applicare in concreto i principi indicati. Si consideri, p. es., il settore del parlare ai fanciulli soprattutto in materia di iniziazione sessuale, del parlare ai malati gravi, ecc. Che cosa è bene dire a tutti costoro? Ognuna delle soluzioni scelte, di dire tutto, di tacere tutto, o di dire solamente una parte ha vantaggi e svantaggi e non sempre si vede in concreto quale sia quella buona. Anzi, più d'una volta, non sarà possibile ottenere simultaneamente il bene di tutti. In questi casi sarà inevitabile il ricorso al noto « principio del duplice effetto », o del « maggior bene » o del « minor male », che tanta applicazione ha nel concreto delle vicende umane. In materia i due termini di paragone sono spesso l'interesse pubblico o l'interesse privato; la fedeltà ad una promessa o l'aiuto del prossimo. Il maggior bene da osservare prende spesso il nome di causa scusante che dispensa dal s. L'importanza sociale del tema non poteva non richiamare l'attenzione del legislatore civile ed ecclesiastico. Entrambe le legislazioni hanno cura di stabilire un minimo di casi in cui fanno obbligo di parlare o di tacere.

L'obbligo di parlare – e di dire il vero – acquista un singolare rilievo e dà luogo a particolari problemi nel campo del diritto processuale. Poiché l'attività giudiziaria, tanto civile quanto penale, ha per primo ufficio l'accertamento della verità, che è manifestamente un presupposto essenziale per la retta applicazione della legge e quindi per una giusta sentenza, ben si comprende che l'obbligo della veracità è rigorosamente prescritto, con le più gravi sanzioni, a coloro che – come i testimoni (v.) e i periti (v.) – debbono concorrere a illuminare i giudici sulla realtà dei fatti sui quali verte il giudizio. L'obbligo non riguarda il reo, né i congiunti prossimi dell'imputato (Cod. civ. ital. art. 350; per il diritto canonico cf. can. 1743) ed alcune categorie di persone tenute dal s. professionale (v.; anche: PARTI, TESTIMONI).

Nel campo del diritto canonico, v. anche il can. 999 sull'obbligo di rivelare gli impedimenti agli ordini sacri. Né meno importanti sono gli interventi dell'Autorità riguardo all'obbligo di tacere. Vanno ricordate qui tutte le disposizioni relative al segreto militare e politico, nonché a quello professionale (artt. 622 e 623 del Cod. pen. ital.; per il diritto canonico, cf. can. 243 § 2).

2. COMPORTAMENTO DA TENERE QUANDO SI HA L'OBBLIGO O LA FACOLTÀ DI TACERE. – L'affermazione dell'obbligo morale – talvolta anche giuridico – di tacere o almeno la facoltà di farlo pone subito un'altra serie di problemi: quella del come comportarsi quando non si vuole o non si deve comunicare una notizia. Il primo atteggiamento suggeribile è il silenzio. Se è vero che chi tace acconsente è anche vero che chi tace non dice nulla. Il modo più facile e più sicuro di difendere il s. sarà quindi innanzitutto il silenzio. Spesso però a questo mezzo non si può ricorrere: talvolta è innegabile che chi tace acconsente o, comunque, è fuori dubbio che anche il silenzio può essere un modo di esprimere taluni pensieri. In tali casi un modo di difendersi può essere – ed è il secondo modo di conservare un s. – il ricorso a formole evasive, a espressioni cioè che sembran dir qualcosa e non dicono nulla. In casi un po' più gravi si potrà anche ricorrere ad anfibologie, ossia ad espressioni che hanno veramente due sensi, dei quali chi parla intende l'uno pur prevedendo che l'ascoltatore intenderà l'altro. Si è qui nel campo delle applicazioni del principio del duplice effetto, a cui è certamente lecito ricorrere quando l'azione è in sé buona o indifferente e si hanno motivi sufficenti per permettere il male che ne seguirà.

Si può procedere oltre? Alcuni hanno risposto di sì, proponendo la nota dottrina della restrizione mentale o addirittura l'opinione che, almeno in certi casi, si possono fare affermazioni false (v. RISERVA MENTALE). Altri – e forse non ingiustamente – fanno notare che una falsa enunciazione, o, più semplicemente, una bugia rimane una bugia e quindi qualcosa di intrinsecamente cattivo e quindi di moralmente inammissibile, anche se indirizzata a un fine buono; non la si può quindi dire a meno di ammettere che il fine giustifica i mezzi. La difesa del s. potrà quindi importare in taluni casi sacrifici notevoli; ma ciò non deve meravigliare, dato che, in tutti gli altri settori, la volontà di rispettare fino in fondo le esigenze della legge morale potrà costare più di una rinuncia. Qualcosa rimane dunque ancora da approfondire in questo campo per chiarire la condotta che dovrà o potrà tenere chi si trova nella necessità di dover difendere un s., specialmente nei casi più difficili. Ed è ovvio che in questa questione, come in tutte le altre, si dovranno evitare i procedimenti puramente verbali.

3. ATTEGGIAMENTO DA TENERE DI FRONTE A NOTIZIE ALTRUI. – Una terza serie di problemi riguarda l'atteggiamento da assumere di fronte alle notizie altrui. Ognuno infatti può « depositare » il suo pensiero in fonti diversissime (scritti, dischi, filo magnetizzato, ecc.) e noi possiamo, accedendo a tali fonti, appropriarci del pensiero altrui. È noto anche che si può, in modi diversi, portare uno a manifestare il proprio pensiero anche al di fuori o addirittura contro la sua volontà (si pensi alla tortura, a certe tecniche di interrogatorio, alla narcoanalisi, ecc.).

Che atteggiamento si può o si deve assumere a questo riguardo? Nella risposta sembra necessario

distinguere fra le notizie interessanti il bene comune e le altre. Quanto alle prime, il pubblico potere ha certamente la facoltà di appropriarsele, entro i limiti della esigenza del bene comune. Ha quindi diritto, in caso di necessità, di violare il s. postale, di controllare le comunicazioni telegrafiche e telefoniche, di strappare i s. con quei mezzi tecnici che non offendono la morale. Solo rimarrà da precisare fin dove arrivino le esigenze del bene comune e quali mezzi tecnici non siano in contrasto con la morale. Non occorre dire che è alla luce di questi principi che deve esser posta e risolta la questione della liceità per il pubblico potere del ricorso alla tortura, alla narcoanalisi (v.), ecc. Invece quanto alle notizie non necessarie al bene comune, nessuno – nemmeno il pubblico potere – ha diritto di appropriarsene o di carpirle; il diritto infatti di conservare il s. tutte le volte che una notizia non è indispensabile al bene proprio o altrui porta con sé il divieto per gli altri di carpirle e – più ancora – di divulgarle. I moralisti classici hanno trattato a lungo il caso delle lettere, distinguendo accuratamente quando il proprietario ancora le conservi, quando le abbia abbandonate o le lasci esposte e quando le abbia stracciate o buttate: nel primo caso tutti sono d'accordo nel dire che non è lecito leggerle; nel secondo caso tutti convengono nel dire che si possono leggere, potendosi facilmente presumere ch'egli abbia rinunciato al suo diritto di conservare il s.; nel terzo caso invece alcuni (p. es., Laymann, Lugo) pensano che, stracciandole, abbia voluto o consentito a rinunciare al suo s. e che quindi si possono leggere; altri invece sono di parere opposto perché ritengono che stracciandole il proprietario avrebbe dimostrato precisamente di non voler rinunciare al suo diritto.

Il problema però è assai più vasto, riguardando tutte le notizie, in tutti i campi, dovunque siano consegnate. Anche qui la legislazione è intervenuta comminando in alcuni casi pene severe contro chi viola il s. altrui. Basti qui ricordare gli artt. 616 sgg. del Cod. pen. ital. sulla violazione del s. postale, telefonico e telegrafico, di documenti segreti, di s. scientifici o industriali; sulla violazione, sottrazione e soppressione di corrispondenza. È facile vedere la complessità dei problemi che si pongono attorno al s., sia per la morale, sia per il diritto, sia per il pubblico potere, sia per la tecnica e la scienza.

4. GRAVITÀ DELL'OBBLIGO DI CONSERVARE IL S. E DELLA LESIONE DEL MEDESIMO. – Quando dunque c'è l'obbligo di osservare il s. e non ci sono cause scusanti, il rivelarlo quale lesione importa dell'ordine morale? Occorre distinguere le varie specie di s. 1) Il s. naturale in cosa grave obbliga per sé *sub gravi* ed *ex iustitia*. Perciò chi avesse carpito ad altri un s., per via dolosa o colposa, è tenuto a riparare ogni danno sia in rapporto alla fama lesa sia in rapporto ad eventuali danni patrimoniali, purché questi danni siano stati previsti, almeno in confuso. 2) Il s. promesso obbliga come una qualsiasi promessa (v.). La gravità e l'obbligo si desume dall'animo con cui è stata fatta la promessa e dall'estensione degli obblighi che si siano voluti assumere. Quando vi sia obbligo di manifestare il s. o per un precetto del superiore, o per motivo di carità, o per legittima interrogazione del giudice, cessa l'obbligo di mantenere il s. semplicemente promesso; e ciò anche se la promessa sia stata convalidata con giuramento, perché l'obbligo per giuramento è accessorio e segue le vicissitudini dell'obbligazione principale. 3) Il s. commesso obbliga per giustizia e *sub gravi* sia perché basato su un contratto o quasi contratto, sia perché ordinariamente è di notevole interesse per il bene pubblico che sia fedelmente mantenuto.

Il s. può essere violato o con rivelazione diretta, quando si ha la manifestazione e della notizia e della persona; o con rivelazione indiretta, quando si comunica ad altri solo la notizia, ma in tali circostanze che si possa addivenire ancora alla scoperta della persona, cui la notizia si riferisce. Può essere ancora violato con abuso di scienza acquisita tramite la conoscenza del s., specie se ciò avviene con gravame del committente il s. stesso; oppure con inquisizione ingiusta (v. IPNOTISMO; NARCOANALISI). Il problema della violazione del s. è anche connesso con il problema della detrazione (v.), della violazione della fama (v. INFAMIA; INGIURIA).

BIBL.: oltre i trattati di morale nel *de iustitia* o nell'8° comandamento (per chi segue la divisione *de praeceptis decalogi*), cf. R. Middleton, *The obligation of veracity*, in *Americ. eccles. Rev.*, 19 (1898), pp. 163-74; J. Salsmans, *Droit et morale*, Bruges 1925, nn. 342-45, 359; R. Regan, *Professional Secrecy in the light of moral principles*, Washington 1943; F. J. Connell, *Morals in politics and professions*, Westminster 1946, pp. 112, 126, 144, 173 sgg.; G. Kelly, *Eighth Commandement*, in *Theolog. Studies*, 9 (1948), pp. 101-104; A. Dorszynski, *Cathol. teaching about the morality of falschood*, Washington 1948, passim; O. Schilling, *Apologia della morale cattolica*, Milano 1949, p. 205 sgg.; G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, Roma 1951; A. Muller, *La morale et la vie des affaires*, Tournai-Parigi 1951, p. 181 (vers. it., Roma 1951). Giovanni Battista Guzzetti

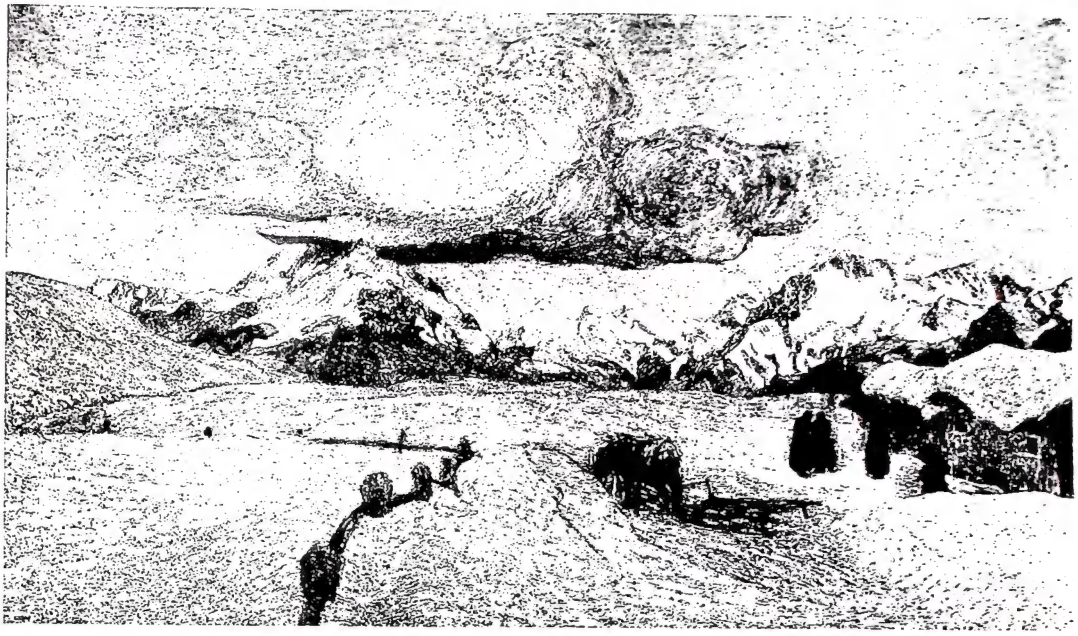
II. S. (SIGILLO) SACRAMENTALE. – Con s. sacramentale si intende propriamente l'obbligo stretto ed assoluto di osservare il segreto e di astenersi da ogni uso estrasacramentale circa tutto ciò che è stato detto dal penitente in ordine all'assoluzione sacramentale, la cui manifestazione o il cui uso nuocerebbe al penitente o ingenererebbe un'opinione sfavorevole in chi vede o ascolta. L'obbligo di osservare tale s. è chiamato sigillo; per analogia con le lettere, il cui contenuto si vuole che resti occulto, e perciò sono chiuse e fermate con sigillo.

1. *Storia.* – L'obbligo del s. si basa su un motivo di religione, per la riverenza dovuta al Sacramento, che non deve essere reso odioso; e su un motivo di giustizia, in quanto si deve mantenere il s. commesso, cioè il contratto di tacere, implicitamente e tacitamente stipulato con il penitente, e, ove si tratti di peccato occulto, il s. naturale di non diffamare il prossimo.

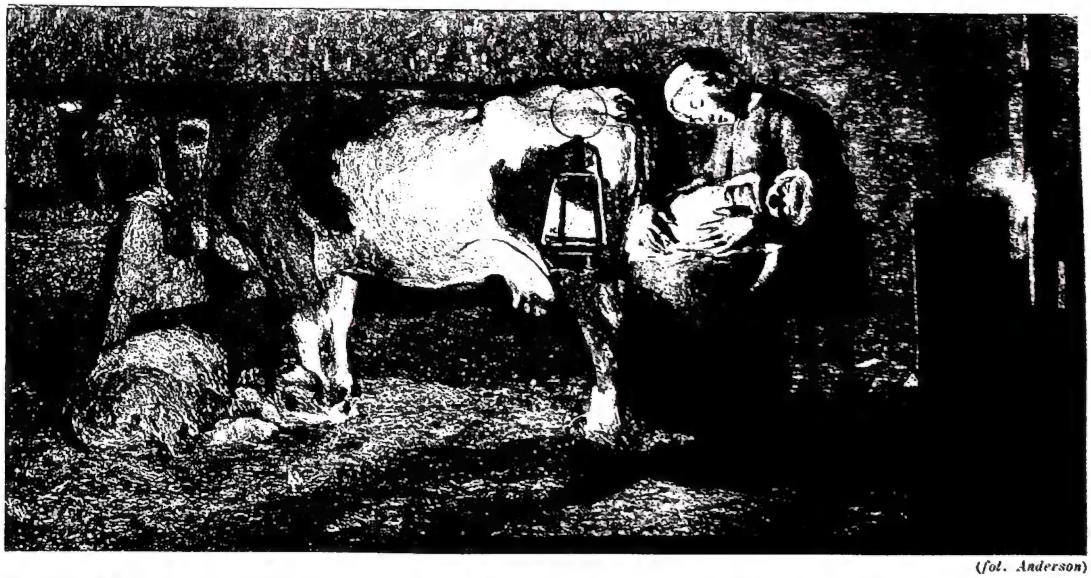
L'obbligo del s. sacramentale è di diritto divino; cioè, secondo s. Tommaso (*Summ. Theol. Suppl.*, q. 11, a. 1 e 4; *in IV*, D. 21, q. 3, a. 1) che l'obbligo del s. sacramentale scaturisce direttamente ed immediatamente dalla stessa divina istituzione del Sacramento della penitenza e della confessione segreta. Poiché la confessione segreta è di istituzione divina, tutto ciò che è di ostacolo – come la violazione del s. – al suo esercizio è proibito per diritto divino.

Fin dall'inizio è stato osservato nella Chiesa ciò che vi è di fondamentale e di primario nella legge del s. sacramentale, di mantenere cioè il s., salvo l'autorizzazione in contrario del penitente, circa i peccati conosciuti per confessione segreta; ulteriori determinazioni sono venute in seguito, specialmente per quanto riguarda l'uso della scienza sacramentale, che è interdetto solo per diritto ecclesiastico.

Nell'antica Chiesa si trovano documenti positivi dell'obbligazione e della fedeltà al s. sacramentale. Origene paragona la confessione alla manifestazione fatta al medico di una ferita nascosta (*In Levit.*, 2, 4: PG 12, 418). Afraate raccomanda ai sacerdoti che sono medici delle anime: « cumque (infirmitatem) vobis revelaverit, nolite eam publicare, ne propter illum ab inimicis et ab iis qui nos oderunt, innocentes in culpa esse iudicentur » (*Demonstr.*, 7, 3: PL 1, 318-19). S. Asterio di Amasea esorta i peccatori a manifestare candidamente al confessore anche le colpe occulte, promettendo che questi provvederà insieme e alla salvezza e alla buona fama del penitente, perché al padre sta più a cuore l'onore dei figli che a loro stessi (*Hom.*, XIII: PG 40, 369). Il biografo Paolino loda s. Ambrogio, perché « causas autem criminum quae illi confitebatur nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus » (*Vita s. Ambrosii*, 39: PL 14, 43). S. Agostino afferma: « In secreto debemus corripere, in secreto arguere: ne volentes arguire prodamus hominem » (*Serm.* 82, 8: PL 38, 511) e ancora raccomanda che la penitenza deve essere fatta non « in notitia multorum », se non nel caso di scandalo e qualora il vescovo giudichi « hoc expedire utilitati Ecclesiae » (*Serm.*, 351, 9: PL 39, 1545). S. Leone M. riprende i

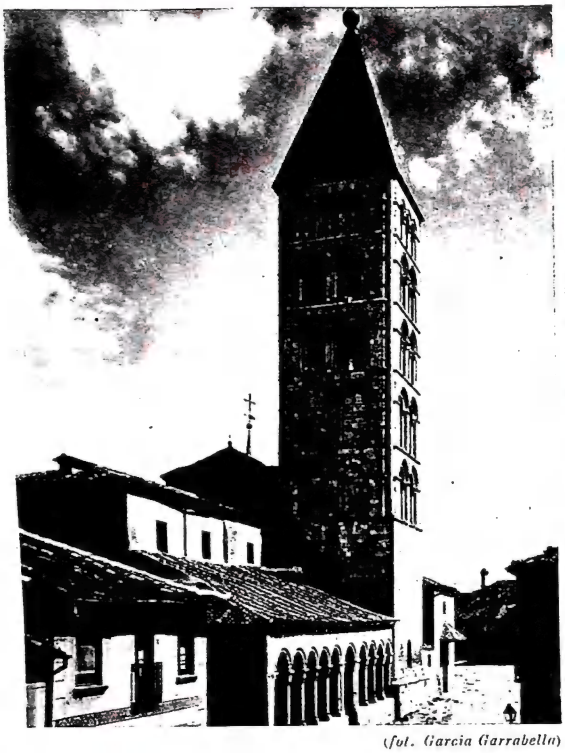


(*per cortesia delle Industrie turistiche svizzere*)



(*fot. Anderson*)

In alto: LA NATURA. Parte di un trittico allegorico *Della natura, della vita e della morte* (1894-99) - S. Moritz, Museo Segantini. *In basso:* «LE DUE MADRI» - Milano, Galleria d'arte moderna.



(fot. Garcia Garrabella)

(fot. Garcia Garrabella)

(per cortesia del p. Ortiz de Urbina, S. J.)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA ROMANICA DI S. STEFANO (sec. XIII) - Segovia. *In alto a destra:* INTERNO DELLA CATTEDRALE (sec. XVI) - Segovia. *In basso:* VEDUTA DELLA CATTEDRALE (sec. XVI) - Segovia.

vescovi della Campania, perché contro la regola apostolica pubblicavano i peccati (*Ep.*, 168 : PL 54, 1211). Il Concilio Tovinense, in Armenia (ca. il 527), pare il primo che abbia preso provvedimenti contro il sacerdote che violi il s. sacramentale (Hefele-Leclercq, II, 1079; cf. ancora : Conc. Cartaginese XV e XVIII [a. 419], in Mansi, IV, 438).

Nei secoli seguenti gli scrittori insistono più energicamente sulla necessità di conservare il s. sacramentale. Così nel sec. IX Incmaro di Reims (*De divortio Lotharii* : PL 125, 634) e il *Capitulare Caroli Magni* (a. 813; cf. MGH, *Capitularia*, I, p. 175); Lanfranco, arcivescovo di Canterbury, nel sec. IX ha un intero opuscolo sull'argomento (*De celanda confessione* : PL 150, 625 sgg.) e nello stesso secolo Anselmo di Lucca inserisce nella sua *Collectio canonum* un canone, riguardante il s. sacramentale, falsamente attribuito a Gregorio papa, canone che entrerà a far parte di tutte le seguenti collezioni (c. 2, D. 6 *de poenit.*).

Il Concilio Lateranense IV (a. 1215) non fece quindi nessuna innovazione, quando promulgò la prima legge universale in materia, munendola di severissime pene (cap. 21 : Denz-U, n. 438).

Problema più complesso era se il confessore, sempre senza esporsi al pericolo di tradire il penitente, poteva far uso delle notizie avute in confessione *cum gravamine poenitentis*, quando si trattasse di assicurargli un maggior bene (s. Tommaso, *Quodlib.*, V, D. 13). Nei secc. XII e XIII la questione fu posta esplicitamente. Gli autori dell'epoca risposero unanimamente essere la cosa lecita, purché il confessore avesse gravi motivi per agire in tal senso (cf. Th. Sanchez, *De s. matrimonii sacramento*, l. III, disp. 6, Venezia 1625, p. 233 sgg.). Ma Clemente VIII, il 24 maggio 1593, interdiceva ai superiori regolari e a quei confessori che in seguito diventassero superiori di far uso, nell'esercizio del loro potere in fòro esterno, delle notizie apprese in confessione (decr. *Sanctissimus*, § 4; *Fontes iuris canonici*, ed. P. Gasparri, I, Roma 1923, p. 177). Una dichiarazione del S. Uffizio del 18 nov. 1682 interdiceva ad ogni confessore di far uso della scienza acquistata in confessione *cum gravamine poenitentis* e diffidava di sostenere in futuro la liceità di opinioni in contrario (cf. G. van Belleghem, *L'usage illicite des connaissances acquises en confession*, Québec 1948, pp. 215-16). Benedetto XIV condannava nel secolo seguente anche la prassi di richiedere in confessione il nome del complice, perché questa prassi vuol essere una specie di uso delle notizie acquistate nell'amministrazione della confessione (breve *Suprema omnium ecclesiarum sollicitudo*, 7 luglio 1745 : Denz-U, n. 1474).

Una istruzione sull'uso della scienza sacramentale si ebbe nel secolo seguente dalla Congregazione di Propaganda Fide (20 febbr. 1836). Queste istruzioni e decreti fecero sì che i teologi si orientassero verso una sempre più rigida prassi del s. sacramentale, arrivando erroneamente fino ad includere nella violazione indiretta del s. sacramentale il semplice uso della scienza avuta dalla confessione.

Più che l'uso della scienza, acquistata nelle confessioni, riguarda invece il pericolo di violazione indiretta del s. sacramentale l'istruzione del S. Uffizio del 9 giugno 1915 (*op. cit.*, p. 214 sgg.). Ora la disciplina e in merito al s. sacramentale e in merito all'uso della scienza acquistata nella prassi delle confessioni è sancita nel CIC.

Da quanto si è detto appare che l'obbligo del s. sacramentale è non solo di diritto divino, ma anche ecclesiastico, mentre è solo di diritto ecclesiastico quanto, all'infuori dell'oggetto del s. sacramentale propriamente detto, è disposto per una migliore tutela del s. stesso (scienza sacramentale).

L'obbligo del s. sacramentale sussiste anche presso gli Orientali, sia uniti, sia dissidenti (cf. M. Jugie, *Theologia Orientalis*, Lione 1928, p. 368).

2. *Obbligo e oggetto del s. sacramentale.* – Solo il penitente può dare al confessore la licenza di parlare di ciò che è stato detto in confessione, ma anche allora il confessore non può usare di questa facoltà se si teme danno per il Sacramento nel senso di renderlo odioso ad altri. La ragione è data da s. Tommaso (*Summ. Theol.*, *Suppl.*, q. 11, a. 4) : « primo quidem et principaliter, quia illud ut occultatio est de essentia Sacramenti, in quantum scit illud ut Deus, cuius vicem gerit in confessione; alio modo, propter scandalum vitandum ». L'obbligo però del sigillo è di diritto divino non assoluto, ma condizionato alla licenza del penitente (cf. *ibid.*, a. 1; a. 4 ad 2), la quale deve essere espressa, libera e non revocata.

Fuori di tale ipotesi, il confessore non può dire niente di ciò che ha appreso nel tribunale della penitenza, anche se si tratta di evitare la morte o altri danni pubblici o sociali, fossero anche gravissimi. Non ricorre qui il principio che il bene particolare deve cedere ad un interesse pubblico, perché l'inviolabilità del s. sacramentale rappresenta l'interesse più generale, qual'è il bene delle coscienze e il bene della Chiesa. Inoltre nel tribunale penitenziale si svolgono relazioni tra l'uomo e Dio, di cui il sacerdote fa le veci (cf. Innocenzo III, *Serm.*, I : PL 217, 625, e s. Tommaso, *loc. cit.*). E l'ordine divino, o quasi divino, deve prevalere su ogni altro ordine puramente umano.

Le differenze tra il s. sacramentale e qualsiasi altro s. sono profonde. Il s. sacramentale urge *in foro Dei*, non cessa mai, vale anche nei riguardi del penitente, esclude parvità di materia, ove si tratta di violazione diretta, e la sua inosservanza è sempre sacrilegio; note e caratteristiche, queste, che non si verificano nel s. naturale o commesso.

L'obbligo del s. sacramentale scaturisce unicamente da una confessione sacramentale, anche se, senza colpa del penitente, invalida, o sacrilega o interrotta, o se l'assoluzione viene negata o differita. Si richiede ed è sufficiente che il penitente si sia accusato per avere l'assoluzione; cosa che può risultare dalle parole o dai fatti. Non si ha pertanto confessione sacramentale, né quindi sigillo, se uno si confessa scientemente ad un laico o ad un sacerdote privo di giurisdizione, se chiede solamente consigli, se accede alla confessione con l'animo di ingannare, deridere o derubare il confessore; né se il sacerdote apertamente e chiaramente protesta di non voler adempiere l'ufficio di confessore. In dottrina si distingue l'oggetto del s. sacramentale in essenziale ed accidentale, a seconda che per sua natura ovvero per altri motivi cada sotto il s.

Costituiscono oggetto essenziale diretto : 1) tutti i peccati mortali, sia genericamente che specificamente accusati, passati e futuri, occulti o anche pubblici, qualora questi ultimi fossero noti al confessore solo per confessione; 2) i peccati veniali, anche i più lievi, se specificamente, non se genericamente manifestati. L'oggetto essenziale indiretto è costituito da tutto ciò che è necessario, utile o anche superfluo per dichiarare i peccati; come : le circostanze (ad es., il fine, il luogo, il tempo) connesse con il peccato; la penitenza imposta, eccettuata quella imposta in forma minima; la negata o differita assoluzione; la materia dei peccati e il nome e il peccato del complice (cf. Benedetto XIV, breve *Suprema omnium Ecclesiarum sollecitudo*, del 7 luglio 1745, in Denz-U, n. 1474).

Sono oggetto accidentale del s. sacramentale : *a*) i difetti occulti – naturali, morali, civili – del penitente specie quelli la cui manifestazione sia gravosa al penitente o renda odioso il Sacramento, come, ad es., gli scrupoli, la meticolosità, le imperfezioni propriamente dette; *b*) i peccati commessi nell'atto della confessione ed accusati in confessione, ad es., l'impazienza, l'offesa al confessore. Non costituiscono materia di s. sacramentale le virtù del penitente, i doni speciali di Dio, i buoni desideri, l'assoluzione concessa, l'essersi confessato, la condizione o lo stato del penitente, ecc., sempre, però, eccettuati quei casi, nei quali si può accidentalmente avere il pericolo di una indiretta violazione. Per questo motivo il confessore, pregato dal penitente, non può negargli l'attestato di confessione fatta, anche se non lo ha assolto; agire altrimenti potrebbe essere facilmente una violazione indiretta del s. sacramentale. È superfluo notare che anche quando non vige la legge del s. sacramentale esiste normalmente l'obbligo del s. commesso o almeno naturale. La prudenza poi in tale materia non deve mai mancare, per non dar

luogo ad eventuale scandalo e per non rendere molesta la confessione.

3. *Soggetto del sigillo.* – Sono legati dal s. sacramentale tutte le persone che, in qualsiasi modo, hanno avuto conoscenza delle dichiarazioni fatte nel tribunale penitenziale. In primo luogo viene il confessore (can. 889 § 1), approvato o non approvato, cioè mancante di giurisdizione, finanche se scomunicato, sospeso, interdetto, deposto o degradato. Il suo silenzio deve esser tale, che egli può opporre la negazione più formale e giurata ad ogni domanda, che gli si rivolga al fine di fargli rivelare l'oggetto della confessione. Egli, infatti, *ut homo* ignora, al di fuori della confessione, tutto ciò che è stato confidato a lui *ut Deus* nel tribunale della penitenza. Non si può dunque interrogarlo sulle confidenze ricevute. Se lo si fa, egli può eludere le domande ovvero limitarsi a dire che ha adempiuto il suo dovere o persino affermare di non saper nulla. Interrogato in giudizio, circa la materia della confessione, può e deve ricusare di deporre. Per diritto canonico (can. 1757 § 3, n. 2) egli è considerato teste incapace; così pure in molti codici statali moderni (cf., ad es., art. 351 Cod. proc. pen. ital.; art. 458 Cod. pen. belga, ecc.). Nelle cause di beatificazione e di canonizzazione oggi il confessore non è ammesso come teste (can. 2027 § 2, n. 1; 1757 § 3, n. 2). Se, infine, il confessore non può accusare i suoi peccati personali senza compromettere il s. sacramentale, può tralasciare l'accusa della sua colpa piuttosto che esporsi alla violazione del s. sacramentale.

Secondariamente sono soggetto del s. sacramentale (cf. can. 889 § 2) : 1) l'interprete eventualmente e liberamente scelto per l'atto della confessione; 2) il superiore ecclesiastico, al quale si è ricorso per ottenere il potere di assolvere da casi riservati (cf. anche cann. 2252, 2254 § 1); 3) il teologo o canonista, sacerdote o laico, ossia chiunque è consultato dal confessore senza o, secondo la dottrina dominante e praticamente certa, con la licenza del penitente, al fine di risolvere una difficoltà. Se, invece, il sacerdote è consultato direttamente dal penitente, è tenuto al s. solamente nel caso che l'oggetto del consulto riguardi la confessione da farsi a sé medesimo. 4) Tutti quelli che, volontariamente o involontariamente, per malizia o per caso, vengono a conoscere la materia della confessione. Ma se qualcuno, per spirito di penitenza o di umiltà, facesse la confessione pubblica delle sue colpe, è evidente che quelli che ascoltavano non sono legati dal s. sacramentale. Inoltre è tenuto al s. chiunque ha conoscenza, diretta o indiretta, dei peccati di un penitente, sia per una criminale o meno rivelazione da parte di un confessore, sia per altri motivi. Così si dica di chi, per caso o volontariamente, legge la confessione scritta dal penitente, purché la scrittura si consideri come attuale confessione o come mezzo ad una confessione attuale.

Il penitente non è legato dal segreto. Come, per motivo ragionevole, può rinunziare al suo diritto e autorizzare il confessore a parlare delle sue colpe, così, e con più ragione, può il penitente parlare di se stesso. Tuttavia rimane sempre il s. naturale di non rilevare le parole, i consigli o le prescrizioni date dal confessore, quando tale manifestazione ritornasse a danno di quest'ultimo, a meno che non lo esiga il bene comune o generale (cf. can. 904).

4. *Violazione del s. sacramentale e sanzioni. Uso della scienza sacramentale.* – Come si è detto, la violazione del s. sacramentale è un sacrilegio, un'ingiustizia e, alle volte, una detrazione. È sempre grave la violazione diretta, quando cioè si manifestano esplicitamente o implicitamente il peccato e il peccatore. Ammette, invece, parvità di materia la violazione indiretta, quando cioè dalle parole o dalle azioni del confessore può nascere il pericolo di conoscere l'oggetto del s. sacramentale e la persona del penitente.

Distinto dalla violazione, anche indiretta, è l'uso di notizie acquistate in confessione. Infatti il CIC chiaramente ed accuratamente distingue tra violazioni del s. sacramentale (can. 889) e il divieto dell'uso della scienza acquistata in confessione « cum gravamine poenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo » (can. 890 § 1). Tale divieto esiste anche quando non vi è pericolo di violazione diretta e indiretta, finché l'uso di una scienza così acquisita ridonda *in gravamen* del penitente.

Perciò, il superiore non può usare della scienza sacramentale per il governo esterno, cioè nel suo governo non può prendere o mutare disposizioni, tenendo presenti i peccati uditi in confessione (can. 890 § 2). Le parole del can. 890 § 1 *cum gravamine poenitentis*, cioè con danno del penitente, non si devono intendere solamente di quel particolare penitente in questione, ma di qualsiasi penitente, indeterminatamente considerato; vogliono, cioè, dire che il sacramento della Penitenza non deve essere gravoso e molesto a qualsiasi penitente, sapendo che alle volte è lecito l'uso della scienza sacramentale. Eliminato, però, qualsiasi pericolo di rivelazione ed escluso il *gravamen poenitentis*, non è proibito servirsi di notizie sentite in confessione.

Inoltre la Chiesa vieta assolutamente anche il parlare temerario (cf. *Istruz. del S. Uffizio*, 9 giugno 1915), per quanto riguarda cose, udite in confessione, anche a scopo di bene. Ad alcuni superiori poi proibisce di ascoltare in via ordinaria le confessioni, oltre che per tutelare la libertà e sincerità delle confessioni, anche per evitare che si faccia uso illecito per il fòro esterno di notizie avute in confessione. Così proibisce ai superiori religiosi l'audizione abituale delle confessioni nei confronti dei loro sudditi (can. 518 § 2); al maestro dei novizi ed eventuali soci; ai rettori di seminario o di collegio nei confronti dei loro alunni, fatta eccezione di casi straordinari e singoli dietro richiesta spontanea dell'interessato (can. 891). Proibisce infine che si richieda il voto del confessore, quando si tratta di ammettere un alunno agli Ordini sacri o di espellerlo dal seminario (can. 1361 § 3). Per legge ecclesiastica è obbligatorio il s. per chi, per motivo di direzione spirituale, consiglio, esercizio di giurisdizione venga a conoscenza di cose intime che riguardino i rapporti dell'anime con Dio (cann. 243 § 2, 546 ecc.), sebbene in tutti questi casi si sia fuori del s. sacramentale e dell'uso della scienza sacramentale.

Il confessore che osa (*praesumpserit*) violare direttamente il s. sacramentale incorre nella scomunica *latae sententiae* (cioè *ipso facto*) riservata *specialissimo modo* alla Sede Apostolica (can. 2369). La violazione indiretta da parte del confessore e la violazione diretta o indiretta da parte di altri, come pure l'uso della scienza e il parlare temerario, sono colpite da pene *ferendae sententiae* (can. 2369; 2222; cf. Istruz. del S. Uffizio, *cit.*).

Nella censura *latae sententiae* incorrono anche i sacerdoti orientali. La conoscenza del gravissimo reato della violazione diretta e cosciente del s. sacramentale da parte del confessore appartiene alla S. Penitenzieria, per il fòro interno, e al S. Uffizio, per il fòro esterno (cf. dichiarazione del S. Uffizio, 21 luglio 1934 : AAS, 26 [1934], p. 550).

Bibl. : oltre i manuali di teologia dogmatica, morale e diritto canonico, cf. G. M. Schuler, *Die Märtyrer des Beichtsiegels*, Würzburg 1892; E. Vacandard, *La confession sacramentelle dans l'Eglise primitive*, Parigi 1903; I. Gartmeier, *Die Beichtpflicht*, Ratisbona 1905; B. Kurtscheid, *Das Beichtsiegel*, Friburgo in Br. 1912; O. Watkins, *A history of Penance*, Londra 1920; L. Honoré, *Le secret de la confession. Etude historique-canonique*, Bruxelles 1924; V. Coucke, *De sigillo sacramentali*, in *Collationes Brugenses*, 26 (1926), pp. 128-31; E. Sombart, *De confessione alumnorum collegii*, in *Periodica de re can.*, 15 (1926-27), pp. [24]-[26]. G. Kiselstein, *L'obligatoire discrétion du confesseur*, in *Rev. ecclés. de Liège*, 22 (1930-31), pp. 81-88; 27 (1935-36), pp. 251-54; C. F. Savio, *Ad sigillum sacramentale animadversiones*, Torino 1936; R. Culhane, *The Ultimate reason of the inviolability of the sacramental secret*, Limerich 1937; A. Hagen, *Die laesio sigilli*, in *Theol. Quartalschr.*, 120 (1939), pp. 39-70; J. Pacyna, *De fundamento obligationis secreti ex officio*, in *Eph. theol. Lovan.*, 16 (1939), pp. 430-56; H. Lalon, *Le secret de la confession en droit français*, Milano 1940; E. F. Letko, *Origen's Concept of Penance*, Québec 1949, p. 106 sgg.; P. Galtier, *Le secret de la Confession*, in DFC, III (1926), coll. 1861-65; B. Dolhagaray, *Confession, science acquise en*, in DThC, III (1923), coll. 960-74.

Angelo Criscito

III. S. del sant'uffizio. – È una forma di segreto commesso, confermato con giuramento, da osservarsi dagli officiali della S. Congreg. del S. Uffizio (e per estensione dagli officiali della S. Congreg.

Concistoriale, per quanto riguarda la nomina dei vescovi, e da quelli della S. Congreg. degli Affari ecclesiastici straordinari : Lett. di Pio XI, 5 luglio 1925 : AAS, 18 [1926], p. 89) e da tutti coloro, cui viene imposta, in via straordinaria, questa forma di osservanza di s.

Le modalità del s. sono definite nei decreti di Clemente XI (1° dic. 1709) e specialmente di Clemente XIII (1° febbr. 1759) e nel *motu proprio* del b. Pio X *Romani Pontifices* (17 dic. 1903), riconfermate ora implicitamente nei cann. 239 § 1 e 243 § 2. Gli appartenenti alle SS. Congregazioni, tribunali ed uffici della S. Sede hanno naturalmente l'obbligo del s. circa le cose di ufficio, ma le modalità sono diverse secondo le diverse Congregazioni, tribunali ed uffici e l'importanza o delicatezza degli argomenti trattati (can. 243 § 2). In genere questo s., confermato con giuramento, riguarda tutte quelle cose in cui « i sacri canoni o i superiori comanderanno di conservare il s. » ed obbliga anche « quando esso è richiesto dagli Ordinari e quando dalla rivelazione di qualche atto può derivare un pregiudizio alle parti od alla Chiesa ». La pena per i trasgressori di questo s., quando esiste, non è diversa da quella che generalmente è comminata a tutti gli spergiuri.

Il S. Uffizio ha invece una forma di procedere esclusiva. Di essa fa parte lo strettissimo s., con cui vengono trattati tutti gli affari di questa S. Congregazione, e, secondo le istruzioni date dal b. Pio X nel *motu proprio* del 17 dic. 1903, obbliga coloro che ne sono vincolati « ad adempiere fedelmente il proprio ufficio ed a conservare inviolato in tutte le cose e con tutte le persone il s., sotto pena di scomunica maggiore *latae sententiae*, da incorrersi *ipso facto* e senza alcuna dichiarazione, dalla quale non possono essere assolti, se non da noi e dai nostri successori, i Romani Pontefici, *privative* anche nei riguardi della Penitenzieria e dello stesso card. penitenziere, all'infuori del caso dell'articolo di morte ». Soggiace alla scomunica anche la rivelazione indiretta del s. e, in caso di dubbio, la presunzione sta a favore dell'esistenza del s.

Bibl.: cf. i commenti ai cann. 239 § 1, 1°; 243 § 2; 247 del CIC; ad es., A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, Malines-Roma 1937, nn. 362, 4; 363; 370; pp. 296, 298. Si vedano inoltre : C. Gennari, *Sul segreto del S. Officio*, in *Il Monitore ecclesiastico*, 22 (1897), pp. 174-86; F. Cadène, *De secreto S. Officii*, in *Analecta ecclesiastica*, 5 (1897), pp. 498-504.

Giuseppe Palazzini

IV. S. PROFESSIONALE. – È una forma di s. commesso ed obbliga coloro che per motivo di stato, ufficio, professione (il termine in questo caso è adoperato in senso comprensivo), arte, vengono a conoscenza di notizie riservate pertinenti a persone che si sono a loro rivolte per consiglio od aiuto.

Tende a favorire la speciale fiducia, connaturale ad un determinato ufficio, e a garantire il libero ricorso ad esercenti di professioni fiduciose anche in quei casi nei quali vivamente si desidera che le proprie cose rimangano occulte. La lesione del s. professionale è ritenuta più grave di quella del semplice s. commesso, a motivo del fondamento naturale e della ridondanza sul bene comune.

La prima condizione per la sussistenza del s. professionale è la qualità della persona che vi è tenuta. Costei deve essere a conoscenza del s. per ragione del proprio ufficio, arte o professione; altrimenti si potrà parlare di altre forme di s. o di s. commesso in genere, ma non specificamente del s. professionale.

Tra le più comuni professioni al riguardo sono il ministero sacerdotale, che forma come una categoria a sé, anche per l'annessa obbligazione del sigillo sacramentale, la professione del medico, farmacista, ostetrica (o professioni sanitarie in genere), del notaio, avvocato, procuratore, giudice, consulente tecnico, magistrato in genere, impiegato, funzionario (prendendo il s. professionale in genere, come comprensivo del s. d'ufficio) ecc. Quanto alla qualità della confidenza avuta o della cosa conosciuta, deve trattarsi di cosa segreta e quindi non di fatti notori, di cui l'esercente quella determinata arte o professione, possa essere venuto a conoscenza anche per altre vie. Il s. poi deve essere tale che, palesato, possa procurare danno. Il danno può essere tanto materiale, quanto morale; e riguardare tanto l'onore, quanto il patrimonio. Quanto all'elemento intenzionale valgono i principi generali del volontario e dell'involontario. La gravità della colpa di rivelazione di un s. professionale sarà maggiore o minore secondo se vi è stato proposito deliberato e intenzione di nuocere oppure la sola volontarietà della rivelazione, oppure la rivelazione sia stata fatta per mancanza di quella riflessione che trovasi nell'uomo prudente. L'obbligo del s. professionale non è assoluto sotto ogni rispetto; ha piuttosto il carattere della relatività.

La rivelazione del s., per essere colpevole, deve essere fatta senza giusta e proporzionata causa. L'apprezzamento dei motivi che possono giustificare la rivelazione di un s. professionale è questione di prudenza. Una giusta causa di rivelazione può essere non solo il bene comune, ma anche il bene privato della persona che conosce il s. il bene di altri e della persona stessa interessata nel mantenimento del s., quando il danno annesso al mantenimento del s. divenga troppo grande in paragone del bene. L'obbligo del s. professionale tutela un bene comune di grande importanza; ma è pur sempre limitato dalle altre esigenze della vita umana.

1. *Fondamento del s. professionale.* – Tutte le opinioni avanzate per spiegare il fondamento di obbligazione del s. professionale possono ridursi a tre : una prima fa perno su un'obbligazione di ordine contrattuale; una seconda invece si riallaccia al diritto naturale della buona fama ed una terza lo spiega come una creazione imposta dalle esigenze del bene pubblico. Negli ordinamenti giuridici più antichi il s. d'ufficio prese prima di tutto il nome di dispensa dal rendere testimonianza in tribunale. Il legislatore vietò infatti di fare le rivelazioni nocive ed indiscrete, che non erano necessarie per l'ordine pubblico. Negli ultimi tempi invece si suole accentuare il carattere di illegalità della rivelazione del s. d'ufficio che viene considerato delitto paragonabile al furto o alla frode. Fra queste due classi di opinioni, la prima del fondamento contrattuale, e la seconda del fondamento istituzionale o pubblico, vi è pure una opinione intermedia che sostiene che il s. d'ufficio si fondi sul contratto in quanto all'oggetto, sull'esigenza dell'ordine pubblico in quanto al fine. Queste opinioni trovano adito soprattutto tra i giuristi.

Per i cultori di diritto naturale il s. professionale è fondato soprattutto nel diritto dell'uomo alla buona fama : per conseguenza ha il diritto di non esserne privato dagli altri. A quel diritto presso gli altri risponde l'obbligo di non lederlo. Questa dottrina si rifà alla dottrina degli scolastici (*Sum. Theol.*, 2ª-2ᵉ, q. 73 a. 1 c; *In IV Sent.*, d. 21, 9, 3, a. 1) e sta anche a fondamento dell'elaborazione dottrinale odierna dei teologi moralisti. Anche questi ultimi fanno perno sul diritto personale alla fama, diritto che, convenientemente rispettato, favorisce lo stesso bene comune (di qui la considerazione del s. professionale nel diritto positivo). Il vincolo contrattuale più che stare alla base dell'obbligazione del s. professionale ne è una determinazione, in quanto chi ricorre al professionista, pubblico esercente ecc., fa conto sull'assieme delle norme etico-giuridiche che regolano l'esercizio della sua professione in base al diritto naturale e positivo. Il conflitto di interessi che si può determinare intorno agli aventi interesse al mantenimento del s. o alla sua rivelazione va risolto secondo i principi di un comune conflitto di leggi, *naturali aequitate servata*.

2. *Il s. professionale nel diritto canonico.* – Sebbene non se ne parli esplicitamente, il s. professionale è comprensivo nell'ordinamento canonico anche del s. d'ufficio, come del resto identica è la considerazione sotto l'aspetto morale. Scendendo al particolare, una forma di s. professionale, propria della disciplina canonistica e della gravità e delicatezza dei problemi trattati dall'autorità ecclesiastica, è il s. del S. Uffizio. In forma comune il s. d'ufficio è obbligatorio anche per le altre congregazioni, tribunali e uffici della Curia romana (*Ordo servandus in Romana Curia – Normae peculiares*, cap. 7, art. I, 11 : AAS, 1

[1909], p. 80). Anzi deve essere confermato con un giuramento particolare (*ibid.*, cap. 3 : AAS, 1 [1909], p. 40) ed è munito di una speciale sanzione (sospensione dall'ufficio, comminata dal *Regolamento per il personale della Curia Romana*: art. 73, 5). Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica tra le materie di propria competenza ha quella di giudicare delle denunce sporte contro i prelati uditori della S. Romana Rota per violazione del s. d'ufficio (can. 1603 § 1, n. 1). Tutti coloro che ricevono informazioni per ammettere uno in un Ordine o Congregazione, e non solo i superiori, ma anche gli esaminatori, i consiglieri che leggono le lettere testimoniali o ricevono informazioni, sono tenuti all'obbligo grave di conservare il s. (can. 546). A tutti costoro le notizie sono date per ragioni d'ufficio.

Nella disciplina canonica il s. professionale riveste queste varie forme : s. sacramentale, quasi sacramentale ed extra-sacramentale o s. d'ufficio propriamente detto da osservarsi nel sacro ministero. Il s. quasi sacramentale nasce dall'aprire liberamente ad altri la propria coscienza, sia per soddisfare, come anticamente prescriveva la regola religiosa, sia per illuminare la coscienza o in occasione della confessione o fuori della confessione sacramentale, quando la materia non rientra nell'oggetto del sigillo sacramentale.

Per la tutela di queste forme di s. il legislatore ecclesiastico dichiara incapaci a rendere testimonianza i sacerdoti per tutto ciò che hanno saputo in confessione (can. 1757 § 3, 2) e dispensa dal rendere testimonianza al giudice, circa le cose che hanno saputo a motivo del loro ufficio o professione, i sacerdoti circa le cose conosciute a motivo dell'esercizio del loro ministero, fuori confessione, i magistrati, i medici, le ostetriche, gli avvocati, i notai ed altri vincolati al s. circa le cose che trattano per ufficio (can. 1755 § 2, n. 1).

Per il bene comune e per evitare eventuali danni alla parte innocente il s. d'ufficio è richiesto sempre nei giudizi criminali; in quello contenzioso può essere a volte imposto al giudice o agli aiutanti del tribunale (can. 1623 § 1; cf. anche can. 1943). È permesso a certi testi interrogati legittimamente dal giudice di celare la verità, che hanno conosciuto per ragioni di sacro ministero, d'ufficio, di consiglio o di aiuto, in quanto vincolati dal s. d'ufficio (can. 1755 § 2, 1). Nel processo di rimozione gli esaminatori, i consultori ed il notaio devono osservare il s. su tutto quello che hanno appreso per motivo d'ufficio (can. 2144). Vincolati dal s. sono anche l'Ordinario, il sacerdote che abbia assistito al matrimonio ed i testi nei cosiddetti matrimoni di coscienza, ma qualora ci sia da evitare il danno della parte innocente e il bene della religione lo esiga, cessa da parte dell'Ordinario l'obbligo, perché altrimenti il s. si trasformerebbe in un vincolo di iniquità (cann. 1105-1106).

Il s. d'ufficio poi obbliga in modo speciale, in forza del giuramento eventualmente prestato. La forza di obbligazione va desunta dal tenore del giuramento. Vi è infatti una formola comune, che obbliga secondo i sacri canoni, ed una formola speciale, che può venire imposta dai Superiori; in questo secondo caso la violazione del s. d'ufficio è punita in modo più severo con pena ecclesiastica da incorrersi « ipso facto » (*Ordo cit.*, cap. 3 : AAS, 1 [1909], p. 41).

3. *Il s. professionale nel diritto italiano.* - La rivelazione di un s. professionale è considerato reato, perseguibile a querela di parte. Ugualmente è considerato reato l'impiego della notizia segreta a proprio od altrui profitto. La pena è la reclusione sino ad un anno oppure la multa da L. 300 a 500 (Cod. pen. ital., art. 622). La rivelazione del s. d'ufficio da parte di un pubblico ufficiale costituisce però un reato specifico (art. 326). È riconosciuto anche qui il diritto di astenersi dal testimoniare a motivo del s. professionale a molte categorie di persone (ministri della religione cattolica o culti ammessi, avvocati, procuratori, consulenti tecnici, notai, medici, chirurghi, farmacisti, levatrici ed esercenti arte sanitaria in genere), ma la legge può imporre loro l'obbligo di informare l'autorità (Cod. proc. pen. ital., art. 351), come fa per alcune malattie infettive. Quest'obbligo invece non può essere imposto direttamente nel caso di s. d'ufficio, ma si richiede l'autorizzazione del ministro della Giustizia (*ibid.*, art. 352).

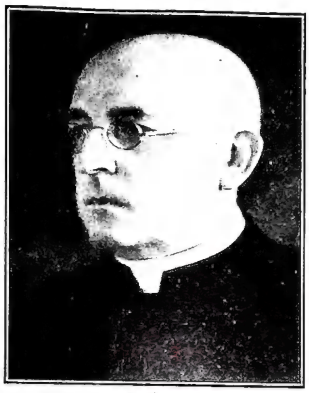
Perché la rivelazione del s. professionale o d'ufficio possa essere imputata come delitto, la legge richiede il verificarsi di determinate condizioni, come : *a*) la rivelazione fatta, *b*) la qualità della persona soggetta al s., *c*) la circostanza, nella quale si viene a sapere che il fatto è s., *d*) l'intenzione delittuosa dell'agente, la quale è identificata con il motivo dell'azione, poiché colui che consapevolmente rivela il s., non si può dire che abbia agito senza intenzione. Al contrario poi la rivelazione del s., senza l'intenzione di farla, non può essere chiamata delitto per motivo del suo carattere involontario ed inconscio.

Bibl.: oltre la bibl. relativa al s. in genere, cf. A. Perraud-Charmentier, *Le secret profess., ses limites et ses abus*, Parigi 1926; G. Kiselstein, *Un cas de secret profess.*, in *Rev. eccl. de Liège*, 18 (1925-26), pp. 201-17; G. Clement, *Le secret profess. médical et les assurances sociales*, in *Docum. cath.*, 23 (1930), coll. 1257-74; G. Jean, *Le secret médical*, Bordeaux 1933; P. Peeters, *Le secret profess.*, in *Nouv. rev. théol.*, 61 (1934), pp. 277-284; G. Kiselstein, *A propos du secret profess.*, in *Rev. eccl. de Liège*, 25 (1933-1934), pp. 341-52; A. Peytel, *Le secret médical*, Parigi 1935; W. Mc Guinn, *The Professional Secret in Social Work*, Nuova York 1935; id., *Le secret profess. dans le service social*, in *Journées internat. d'Etudes pour les auxiliaires du service social*, Bruxelles 1937; R. E. Regan, *The moral Principles governing professional Secrecy*, Washington 1941; G. Lepinte, *Droit médical et droit social*, Parigi 1946; M. Kuppens, *Le secret profess. des assistantes sociales*, ivi 1947; J. Dermine, *Le secret professionnel*, in *Rev. dioc. Tournai*, 3 (1948), pp. 414-21; autori vari, *Le secret médical*, in *Cahiers Laënnec*, 10 (1950), fasc. 3; Ch. Van Rupinghen, *Le secret professionnel du médecin*, Bruxelles 1950; P. Bonzat, *La protection juridique de secret professionnel en droit pénal comparé*, in *Rev. d. scienc. crim. et droit pénal comparé*, 1950, pp. 540-48; G. de Ninno, *Il s. professionale nel suo contenuto medico-morale e medico-legale*, in *Studium*, 41 (1945), pp. 216-23. Pietro Palazzini

SÉGUR, Gaston de. - Scrittore apologetico e ascetico, n. dai conti di S. a Parigi il 15 apr. 1820, ivi m. in fama di santità il 9 giugno 1881. Sua madre, Sophie Rostopchine, figlia del governatore di Mosca che fece incendiare la città occupata dalle truppe napoleoniche (1813), è la Comtesse de S., nota per molti bei libri narrativi per l'infanzia (*Gribouille, Mémoires d'un âne*, ecc.). Gastone fu soprattutto educato dalla madre di costei (convertita anch'essa dallo scisma russo) che lo orientò al sacerdozio.

Accolse tra i primi l'appello di F. Ozanam e aderì alle « Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli ». Entrò nella carriera diplomatica e fu addetto d'ambasciata a Roma nel 1842. Ma presto lasciò questo posto per entrare in seminario. Sacerdote nel 1847, si dedicò all'assistenza di « patronages » di apprendisti. Uditore di Rota a Roma nel 1852, vi godette l'affettuosa confidenza di Pio IX; ma, divenuto cieco nel 1853, si dimise. Fu allora nominato protonotario apostolico e canonico-vescovo del Capitolo di St-Denis, senza però ricevere la consacrazione episcopale a causa della cecità. Fu poi cappellano del Collegio Stanislas, ma lavorò anche moltissimo come predicatore e come confessore di molte congregazioni religiose. Incoraggiò e assistè il can. H. Chaumont (1838-96) nella fondazione (19 sett. 1876) della Società dei Padri di S. Francesco di Sales.

S. scrisse molto. Lasciò una sessantina di opere, per lo più semplici opuscoli dallo stile vivace, in cui tratta temi di ascetica e di apologetica. Furono tutte pubblicate a Parigi; alcune ebbero larghissima diffusione e furono tradotte in molte lingue. Ecco le principali : *Recueil d'antilogies ou discussions religieuses* (1843, appena entrato in seminario); *Réponses courtes et familières aux objections... contre la religion* (1851; 194ª ed. 1881); *Jésus-Christ* (1856; 24ª ed. 1907); *La très Ste Communion* (1860; 143ª ed. 1906); *Le Pape* (1860; 78ª ed. 1899); *L'Eglise* (1861; 63ª ed. 1903); *L'Enfer* (1876; 39ª ed. 1905); *La Révolution* (1861; 3ª ed. 1900); *La piété et la vie intérieure* (1864; proibito dal S. Uffizio per alcune idee singolari); *La présence réelle* (1866); *Les francs-maçons* (1867); *La Ste Vierge* (1867); *Le Tiers-Ordre de St François* (1868); *Le dogme et*



(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
SEIPEL, IGNAZ - Ritratto.

l'infaillibilité (1872); *Les trois roses des élus* (1879). Lasciò anche varie opere postume: *150 beaux miracles de N.-D. de Lourdes*; *Journal d'un voyage en Italie* (1882); *Conseils pratiques sur la piété* (1891); *Ma mère: souvenirs de sa vie et de sa sainte mort* (1893).

BIBL.: ed.: *Oeuvres*, 10 voll., Parigi 1876-77; *Lettres*, 2 voll., ivi 1882. Biografie: H. Chaumont, *Mgr de S.*, 2 voll., Parigi 1884; A. de Ségur, *Biographie nouvelle de mgr de S.*, ivi 1885 (trad. it., *Mons. de S. Memorie e narrazioni d'un fratello*, Torino 1914); Marquis de Moussac, *Mgr de S.*, Parigi 1912. Ferdinando Renaud

SEHON (ebr. *Sîḥôn*; gr. Σηών). - Re amorrita di Hesebon, oltre Giordano. Già prima del loro arrivo dal deserto al Canaan, gli Israeliti avevano conquistato alcuni territori tra il Giordano, il Iaboc e l'Arnon, abitati da Ammoniti e Moabiti (*Num.* 21, 26-30; *Iudc.* 11, 15 sgg.). Avendo il Re negato il passaggio agli Ebrei, questi decisero di aprirsi la via con le armi: in poche azioni S. rimase sopraffatto, fu ucciso, e i suoi territori rimasero conquista israelitica (*Num.* 21, 21 sgg.; 32, 33; *Deut.* 1, 4; 2, 24 sgg.; 3, 2-6; 4, 46; 29, 7; 31, 4; cf. *Ios.* 2, 10 ecc.).

Si parla ancora del «paese di S. l'amorreo», per dire regioni già suo dominio, all'età salomonica (*I Reg.* 4, 19) e probabilmente ancora all'età di Geremia (*Ier.* 48, 45, alludendo a *Num.* 21, 28: in Geremia invece che «di mezzo [*mibbên*] a S.» è probabilmente da leggere «della casa» [*mibbêth*], ossia «città o regione di S.»).

Giovanni Rinaldi

SEICENTO, ARTE del: v. BAROCCA, ARTE; ROCOCÒ.

SEIPEL, IGNAZ. - Uomo politico austriaco, n. a Vienna il 19 luglio 1876, m. a Berndorf presso Vienna il 2 ag. 1932. Figlio di umili e modesti genitori (il padre faceva il fiaccheraio), dopo aver compiuti gli studi ginnasiali abbracciò lo stato ecclesiastico e fu ordinato sacerdote il 23 luglio 1899.

Cappellano a Staaz nella bassa Austria, vi rimase fino al 1902, quando fu trasferito a Vienna. Nella capitale conseguì nel 1903 la laurea in teologia ed iniziò una assai pregevole attività scientifica. Particolare eco sollevò un suo volume sulle dottrine etico-economiche dei Padri della Chiesa (*Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, 1907), in cui confutò le asserzioni di T. Sommerlad (*Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*, 1903), tendenti a presentare l'agostinismo quale una negazione e una degenerazione dalle dottrine economiche e sociali del Vangelo e dei Padri della Chiesa. L'opera gli valse il conferimento della libera docenza in teologia morale all'Università di Vienna e la nomina, nel 1908, a professore ordinario della stessa materia a Salisburgo. Nella tranquilla città sulla Salzach il S. non solo continuò a dedicarsi con passione ai diletti studi teologici, ma ebbe anche gran parte nella vita cattolica cittadina, fondandovi una sezione della *Leogesellschaft* e collaborando alla *Salzburger Kirchenzeitung* ed alla *Salzburger Chronik*. Così il suo interesse per le questioni sociali lo portò un po' alla volta decisamente nella vita politica. Le particolarmente difficili condizioni interne della monarchia asburgica durante la prima guerra mondiale lo spinsero ad occuparsi del problema nazionale nell'opera *Nation und Staat* (1916) con l'intento di indicare i mezzi opportuni per evitare il temuto sgretolamento dell'Impero. Chiamato nel sett. 1917 all'Università di Vienna, diventò subito un assiduo frequentatore delle riunioni del Partito cristiano-sociale ed entrò nel febbr. 1918 a far parte di una commissione incaricata dello studio della riforma costituzionale. Sostenitore di un federalismo su larghe basi autonomistiche nei suoi *Gedanken zur Reform der österreichischen Verfassung* del 1917, S. fece parte quale ministro della Previdenza sociale dell'ultimo gabinetto imperiale presieduto dal pacifista Lammasch. Dopo la proclamazione della Repubblica austriaca S. si adoperò con successo per il mantenimento dell'unità del Partito cristiano-sociale, che minacciava di scindersi in due gruppi, repubblicano e monarchico. Eletto deputato all'Assemblea costituente nel 1919, crebbe sempre di più il suo prestigio in seno al Partito e nel 1921 ne divenne presidente. Dal giugno 1922 al nov. 1924 fu cancelliere federale e riuscì a porre termine all'inflazione. Ritornato al cancellierato nell'ott. 1926, riuscì a formare un gabinetto di coalizione con i soli socialdemocratici all'opposizione. La polarizzazione delle posizioni politiche portò a gravi disordini a Vienna nel luglio 1927 (incendio del Palazzo di giustizia da parte dei socialisti), che S. riuscì a reprimere con la forza delle armi. Non poté tuttavia impedire la nascita di un estremismo di destra quale reazione alla politica socialdemocratica. Date le dimissioni nell'apr. 1929, dopo una breve parentesi quale ministro degli Esteri nel gabinetto Vaugoin, nel 1930 si ritirò dalla vita politica a causa del suo precario stato di salute.

BIBL.: I. S., *Reden in Österreich und anderwärts*, ed J. Gessl, Vienna 1926; id., *Der Kampf um die österreichische Verfassung*, Vienna-Lipsia 1930 (raccolta di scritti e discorsi a carattere politico-costituzionale dal 1917 al 1929); B. Birk, *Prälat I. S.*, Ratisbona 1932; R. Blüml, *I. S.*, Klagenfurt 1933; M. Bendiscioli, *La vita interiore di I. S.*, Brescia 1935; R. Charmatz, *Lebensbilder zu der Geschichte Österreichs*, Vienna 1947, pp. 203-18; A. Gulick, *Austria from Habsburg to Hitler*, Berkeley-Los Angeles 1948, passim. Silvio Furlani

SEIR. - Nome geografico in uso nel Vecchio Testamento (ebr. *Śē'îr*; cf. *Śā'îr* «peloso, irsuto» e «capra»; anche «essere demoniaco agreste»: *Is.* 13, 21).

1. Altopiano montuoso in territorio edomitico, dal Mar Morto al Golfo Elanitico, in cui abitavano gli Horrei (*Gen.* 14, 6), in seguito assoggettati dagli Edomiti (*Deut.* 2, 12.22). È stata recentemente segnalata la lettura del nome di questo luogo in un obelisco di Ramses II: questo testo chiarisce le notizie di *Deut.* 2, 8 del passaggio dei figli d'Israele evitando gli Edomiti di S.

2. Popolazione «horrea» (frazione degli Ḫurriti) che abitava nell'altopiano omonimo: nella genealogia data in *Gen.* 36, 20-30 appaiono molte suddivisioni («figli») con nomi totemici.

3. Monte nella parte occidentale della tribù di Giuda (*Ios.* 15, 10): forse l'altura a 4 ore da Gerusalemme su cui è il villaggio Sārîs. Ma è testo dubbio (Settanta: Ἀσσάρ).

BIBL.: V. Guérin, *Description de la Palestine*, I, Parigi 1868-1880, pp. 62, 281-83; J. Janssen, *Les Monts Se'ir dans les textes égyptiens*, in *Biblica*, 15 (1934), pp. 537-38. Giovanni Rinaldi

SEISDEDOS y SANZ, JERONIMO. - Teologo della mistica, n. a Barcial de la Loma (Valladolid) il 20 febbr. 1847, m. a Carrión de los Condes (Palencia) il 28 sett. 1923.

Sacerdote, fu professore nel Seminario di Salamanca. In seguito entrò nella Compagnia di Gesù (12 nov. 1886). Trascorse gli ultimi anni della sua vita, scrivendo, a Carrión de los Condes.

Condusse varie campagne di stampa in difesa della ortodossia. Godono di meritata rinomanza i suoi studi sulla mistica e sulle opere di s. Teresa. I suoi scritti principali sono: *Estudios sobre las obras de s. Teresa de Jésus* (Madrid 1880); *Casos de conciencia acerca del liberalismo, sacados de la obra en latin por V. P., traducidos y adicionados con algunas notas* (ivi 1886); *Principios fundamentales de la mistica* (5 voll., ivi 1913-17); *El sacerdote y el párroco* (Barcellona 1918). Alvaro del Portillo

(*fot. Anderson*)

SEITZ, LUDOVICO - *Adorazione dei Magi*. Particolare della decorazione della cappella tedesca - Loreto.

SEITENSTETTEN. - Abbazia benedettina, nella diocesi di Sankt Pölten (Austria inferiore).

Fu fondata nel 1100 ca. come sede di Canonici Regolari, ma il fondatore, conte Udalscalco di Stille e Heft, vi chiamò, nel 1112, monaci benedettini dall'abbazia di Göttweig. Sin dal 1114 era abbazia indipendente. Nel 1116 si ebbe la prima dedicazione della chiesa. Già nel medioevo vi fu una scuola, anche esterna; ma nel 1814 fu aperto un ginnasio pubblico, con annesso convitto, che presto ebbe grande rinomanza. Dopo la soppressione nazista (1938-45) è oggi in piena ripresa. L'abbazia ha una notevole biblioteca, un museo (più di 600 tele), un medagliere, un gabinetto di monete, un tesoro. Ha la cura di 14 parrocchie incorporate.

La chiesa attuale è gotica (coro del 1300 ca.; le tre navate sono anteriori, del 1254); ma fu parzialmente ricostruita dal 1630 in poi e nel 1677 completamente barocchizzata. Gli altari sono del 1690-1703, le cappelle laterali posteriori. Anche il chiostro è una ricostruzione barocca. Il convento, già in parte rinnovato sin dal 1630, fu trasformato e riedificato secondo una pianta grandiosa, di J. Munggenast e di J. G. Hayberger, fra il 1719 e il 1749. Il fronte lungo misura 160 m.; ha 5 cortili e al centro la chiesa; l'ingresso al monastero ha tre navate, lo scalone tre braccia; la biblioteca, a due piani, fu affrescata da P. Troger (1741); notevole il refettorio, con le tele di J. M. Schmidt, e la sala marmorea, con affreschi del Troger. L'insieme forma un complesso tipico per le grandi abbazie benedettine austriache.

Fra le parrocchie incorporate merita menzione il santuario del Sonntagsberg (740 m. di altezza) della S.ma Trinità; cappella nel 1440, chiesa gotica nel 1490, fu trasformato in una splendida costruzione barocca tra il 1706 e il 1717, dai celebri architetti J. Prandtauer e J. Munggenast. Nella cupola è un grandioso affresco di D. Gran, che è tra le sue opere maggiori; l'interno e il mobilio sono in stile barocco; interessante è il Tesoro. - Vedi tav. XVII.

BIBL.: P. F. Kehr, *Germania Pont.*, I, Berlino 1911, pp. 1225-27; M. Riesenhuber, *Die Abteikirche von S.*, Vienna 1916; E. Schaffran, *Kunstgesch. Österr.*, ivi 1948, v. indici; P. Ortmayr, s. v. in LThK, IX, coll. 433-34; H. Tausch, *Benediktin. Mönchtum in Österr.*, Vienna 1949, passim; Cottineau, II, coll. 2995-96. Giuseppe Löw

SEITZ, LUDOVICO. - Pittore, n. a Roma l'11 giugno 1844, m. ivi l'11 sett. 1908, figlio del pittore Alessandro Massimiliano, che a Monaco era stato scolaro del Cornelius.

Continuò a Roma la tradizione dei nazzareni complicandola sotto l'influsso dei preraffaelliti e del romanticismo tedesco, ciò che lo portò a goticizzare le sue forme, come è chiaro nella decorazione della Cappella tedesca nella basilica di Loreto (1892-1902) tutta irta di trine, intagli, pinnacoli, trafori. Altre sue opere memorabili sono, a Roma, la decorazione dell'abside di S. Ivo dei Brettoni, scene della vita di S. Giovanni Nepomuceno in una cappella della chiesa di S. Maria dell'Anima e i cartoni per la grande finestra della stessa chiesa, la vita di s. Tommaso d'Aquino nella Galleria dei Candelabri in Vaticano ove eseguì anche i restauri degli affreschi dell'appartamento Borgia e della Sistina. Lavorò il S. a Treviso nel Duomo quattro affreschi del coro e nel S. Antonio a Padova; all'estero si interessò alla grande decorazione pittorica della cattedrale di Diakovar in Slavonia, lavorò nella cattedrale di Friburgo e nella cappella del principe Fürstenberg in Heiligenberg sul lago di Costanza.

Pittore dotato di sincero entusiasmo per l'arte, cercò resistere con ogni mezzo all'invadente naturalismo veristico e si rifugiò nel passato studiando della pittura quattrocentesca anche la tecnica; il che lo portò a possedere un mestiere per molti aspetti mirabile.

BIBL.: A. Springer - C. Ricci, *Man. di stor. dell'arte*, Bergamo 1932, pp. 504-505; A. M. Comanducci, *I pittori ital. dell'Ottocento*, Milano 1934, p. 666. Emilio Lavagnino

ŠĔKHÎNĀH. - « Abitazione », termine neoebraico (dal verbo biblico *šākhan* « abitare ») che indica presenza e dimora di Dio in Israele, specialmente nell'antico santuario mosaico. Vi si associa il concetto di gloria e splendore.

Š. ricorre nelle versioni aramaiche della Bibbia e nella letteratura rabbinica verso il 70 d. C. Nel medioevo *Š.* significa l'irradiazione della gloria divina e s'identifica con lo « spirito santo ». L'unione di Dio con la *Š.* costituisce la vera unità di Dio, la quale è posta al di là della diversità dei suoi vari aspetti. Lo *Zōhar* esprime il concetto di *Š.* con l'espressione simbolica di « il sacro giardino di meli ».

BIBL.: J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, Parigi 1935, p. 130 sg.; G. Scholem, *Major trends in Jewish mysticism*, Nuova York 1946, cf. indice p. 452. Eugenio Zolli

SELEUCIA. - Città marittima di Siria, nominata due volte nella Bibbia (*I Mach.* 11, 8; *Act.* 13, 4); la più importante tra le varie di questo nome. Dal vicino monte essa era detta anche S. Pieria. Fondata da Seleuco Nicatore ove sorgeva già Antigonia, sulla foce dell'Oronte, fu occupata da Tolomeo III, ma ripresa da Antioco III. Data la necessità di comunicazioni marittime per Antiochia, capitale della Siria, l'efficienza del porto di S. fu mantenuta con impor-

tanti lavori di scavo e di canalizzazione, nonostante i numerosi detriti depositati dal fiume Oronte.

Secondo Pausania (VIII, 29), un imperatore romano (forse Traiano) rese navigabile l'Oronte sino ad Antiochia. Anche per epoche tardive, come al tempo di Diocleziano e di Costanzo II, è documentata l'esecuzione di lavori portuali. Le varie invasioni ed altri motivi, che determinarono il declino di Antiochia, agirono anche più rapidamente sull'antico centro marittimo.

È ricordata solo incidentalmente in *Act.* 13, 4. È lecito supporre che fin dalla prima evangelizzazione di Antiochia (*ibid.* 11, 1 sgg.) il cristianesimo fosse predicato con successo anche in S.

Bibl.: Ruge, *Seleukeia*, in Pauly-Wissowa, 2ª serie, II, coll. 1184-1200; R. Paribeni, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI, pp. 319-20.

Angelo Penna

SELEUCIANI. - Termine usato per denotare i seguaci d'una setta gnostica del sec. III, diffusa nella Galazia e ricordata da Filastrio di Brescia (sec. IV) e da s. Agostino. I S. vennero così chiamati da Seleuco, primo capo e maggiore esponente.

Punti principali della loro dottrina sono: *a*) Dio è un essere corporeo, che non creò la materia essendo anch'essa eterna al pari di lui, e neppure le anime umane, che hanno origine dal fuoco e dall'aria per opera degli Angeli. Il male ora viene da Dio ora dalla materia: « Malum autem asserunt esse aliquando a Deo, aliquando a materia » (s. Agostino, *De haeresibus*, 59); *b*) Gesù Cristo non siede alla destra del Padre celeste, perché nell'ascensione abbandonò il suo corpo nel sole. In questo senso si devono intendere la parole del Salmo 18, 16: « In sole posuit tabernaculum suum »; *c*) respinsero inoltre il Battesimo d'acqua, per la ragione che i discepoli di s. Giovanni Battista furono battezzati «nello Spirito Santo e nel fuoco» (*Mt.* 3, 11); *d*) non esiste un paradiso invisibile; l'inferno è questo mondo; la risurrezione dei corpi consiste nella procreazione dei figli.

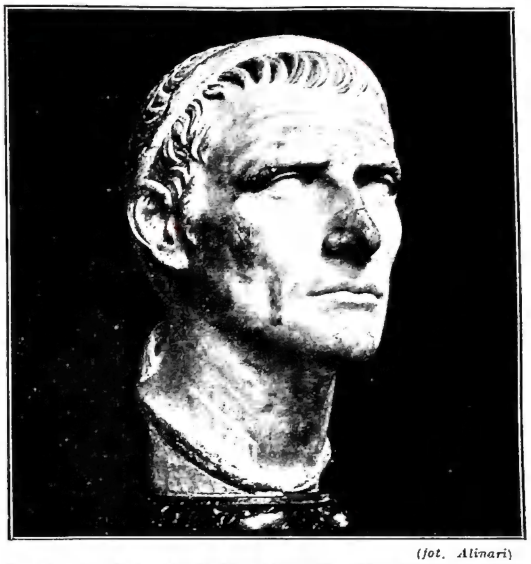
Seleuco lasciò due apostoli, Ermia e Proclino, i quali aggiunsero nuovi errori alla dottrina del maestro, insegnando, ad es., che Gesù Cristo non ebbe nascita corporale. I S. richiamano in molti punti i seguaci d'Ermogene, vissuto alla fine del sec. II e al principio del III, che Tertulliano attaccò direttamente nell'*Adversus Hermogenem*. Qualcuno anzi, sulla base della presunta identificazione di Ermia con Ermogene, avanzò la tesi che si trattasse di una medesima setta; ma ciò non è ammissibile, anche perché la dottrina d'Ermogene si trova in aperto contrasto con certi errori dei S., ad es., con l'idea di un Dio corporeo, autore del male. Poiché se qualche cosa si sa dei S. lo si deve unicamente alle notizie scarse e piuttosto tardive di Filastrio (*De haeresibus*, 55-60: PL 12, 469-71) e di s. Agostino (*De haeresibus*, 59-60: PL 42, 41-42), non è possibile precisare meglio le vicende di questa setta, la cui importanza del resto non fu molto considerevole.

Bibl.: W. F. Walch, *Geschichte der Ketzereien*, I, Lipsia 1762, p. 584; C. Frassen, *Scotus Academicus*, I, Roma 1900, pp. XXVII-XXVIII; G. Bareille, *Hermias*, in DThC, VI, col. 2306 (con bibl.).

Emanuele Chiettini

SELEUCIDI. - Dinastia che regnò in Asia Minore dal 312 al 65 a. C. Il regno seleucida, che subì molteplici variazioni territoriali durante la sua lunga durata, aveva per centro la Siria (v.) e per capitale Antiochia (v.), fondata dal capostipite della dinastia, Seleuco I.

Seleuco I, Monoftalmo Nicatore (312-280 a. C.), che sotto Alessandro Magno (v.) comandava la cavalleria, ebbe il governo di Babilonia. Partecipò a gran parte delle molte guerre tra i Diadochi, specialmente contro Antigono Monoftalmo, rimanendo sempre alleato di Tolomeo. Dopo la vittoria dell'Isso (estate 301 a. C.) su Antigono, Seleuco ebbe l'Armenia, la Cappadocia e la Siria, in cui era inclusa di diritto anche la Celesiria (v.) con la Palestina, che, però, restò di fatto sotto la sovranità di Tolomeo figlio



(*fot. Alinari*)

Seleucidi - Busto di Antioco III il Grande - Parigi, Louvre.

di Lago. Eliminato il diadoco Lisimaco con la vittoria di Corupedio (282-281 a. C.), Seleuco ne ottenne gran parte del territorio al di qua del Tauro. Fu assassinato da Tolomeo Cerauno nel 280.

Gli successe il figlio Antioco I (v.) Sotere (280-261), che lasciò il potere al suo secondogenito Antioco II (v.) Theos; questi, prima di morire, dichiarò erede il primogenito Seleuco, che aveva già allontanato con la sua madre Laodike, sposando Berenice, figlia di Tolomeo II.

Seleuco II, detto Callinico (247-266 a. C.), dovette subire la « terza guerra siriaca » o di « Laodike » dal nome della madre (246-241). Tolomeo III Evergete I (246-221) ottenne un successo completo, riuscendo a conquistare gran parte del Regno seleucida, compresa la capitale.

Nella pace Seleuco non solo dovette riconoscere il dominio lagida in Palestina ed in Celesiria, ma fu costretto ad abbandonare moltissimi punti strategici lungo la costa, fra cui anche Seleucia (v.). Terminata la guerra siriaca, Seleuco fu impegnato contro il proprio fratello Antioco Ierace, che con l'aiuto della madre Laodike ambiva la costituzione di un regno indipendente in Babilonia.

A Seleuco II successe il figlio Seleuco III Cerauno, che regnò neppure tre anni (226-223) senza compiere nulla di notevole. Gli successe il fratello minore Antioco III il Grande (v.), che regnò dal 223 al 187; sconfitto dai Romani (191) a Magnesia, lasciò un regno impoverito e ridotto nella sua estensione.

Seleuco IV Filopatore (187-175) ereditò tali condizioni dal padre e non seppe né poté modificarle. Già s. Girolamo (PL 25, 564 sg.), sulla falsariga del testo greco di *Dan.* 11, 20, definiva il suo regno insignificante. A lui si deve la missione di Eliodoro per saccheggiare il Tempio di Gerusalemme (*II Mach.* 3, 7 sgg.). L'iniziativa è spiegata dalle sue difficoltà finanziarie; ma personalmente S. si mostrò piuttosto benevolo verso i Giudei (*ibid.* 3, 3).

A Seleuco successe il fratello Antioco IV (v.) Epifane, che nel suo regno (175-163) adottò una politica ostile contro gli Ebrei. Contro il figlio di costui, Antioco V Eupatore (163-162), insorse il legittimo Demetrio I (v.), figlio di Seleuco IV, soprannominato Sotere (162-150), che morì combattendo contro l'usurpatore Alessandro Bala, proclamato re nel 153 dopo lo sbarco in Tole-

maide. Questi a sua volta fu rovesciato dal figlio di Demetrio I, chiamato DEMETRIO II (v.) Nicatore, il quale regnò due volte (145-138 e 129-125), sempre assillato da rivali e da moti irredentistici in varie parti del Regno; la prima volta dovette dividere il suo dominio con TRIFONE (v.), che regnò dapprima come tutore del piccolo ANTIOCO VI Dioniso (145-141) e poi direttamente a proprio nome (141-38); Trifone fu sconfitto da ANTIOCO VII (v.) Sidete, fratello di Demetrio II, che in quell'anno cadde prigioniero dei Parti. Queste continue lotte civili permisero l'affermarsi della ribellione dei Maccabei (166 sgg.) e al tempo di Simone (141 a. C.) la Giudea conseguì la completa indipendenza.

(per cortesia del dott. P. Scilla)
SELLA, QUINTINO - Ritratto.

Ad Antioco VII (138-129) seguì il secondo regno di Demetrio II, contro cui insorse per istigazione di Tolomeo VII un presunto figlio di Alessandro Bala, cioè Alessandro Zabina (125-123), mentre Cleopatra Tea uccideva il proprio secondogenito SELEUCO V, figlio di Demetrio II. Il fratello di costui, ANTIOCO VIII Gripo, sconfisse Alessandro Zabina e si proclamò re insieme alla madre; il suo regno (125-96) fu interrotto da una rivolta del fratellastro ANTIOCO IX Ciziceno, che resistette un paio di anni in Antiochia (113-112) ed anche dopo che fu scacciato dalla capitale esercitò una autorità sovrana (112-96) in Celesiria e Fenicia da Damasco, proclamata centro del nuovo Regno. Fra lotte, intrighi e divisioni continue il Regno andava sempre più indebolendosi. Anche Antioco VIII fu ucciso dal cortigiano Eracleone, che proclamò re il figlio dell'ucciso SELEUCO VI e sconfisse Antioco IX, che credeva di potere unificare il Regno. Sia Seleuco VI Epifane che Antioco IX Ciziceno ebbero successori in continua guerra fra di loro. ANTIOCO X Eusebe (95-83), figlio del Ciziceno, lottò con i vari successori di Seleuco VI, ossia ANTIOCO XI Epifane Filadelfo, FILIPPO I Epifane, DEMETRIO III Euchero, ANTIOCO XII Dionisio. Questa ridda di pretendenti, sempre pronti a dilaniarsi fra di loro, ma inetti ad opporsi ai successi di re stranieri e di signorotti locali, terminò nel 65 a. C., quando Pompeo Magno eliminò l'ultimo seleucida, ossia ANTIOCO XIII Asiatico, figlio di Antioco X, dichiarando la Siria provincia romana.

BIBL.: E. Bevan, *The house of Seleucus*, Londra 1902; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides (323-64 a. C.)*, 2 voll., Parigi 1913-14; G. Corradi, *Studi ellenistici*, Torino 1929, pp. 3-224; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 3ª ed., Torino 1938, pp. 53-67; E. Bickerman, *Institutions des Séleucides*, Parigi 1938; Stähelin, *Seleukos*, in Pauly-Wissowa, 2ª serie, II, coll. 1208-46.
Angelo Penna

SELLA, QUINTINO. - Ministro delle Finanze italiano, n. a Sella di Mosso (Vercelli) il 7 luglio 1827, m. a Biella il 14 marzo 1884. Figlio di un industriale laniero, si laureò in ingegneria a Torino nel 1847 e si perfezionò quindi in mineralogia a Parigi.

Nel 1862 divenne ministro delle Finanze ed affrontò l'impopolarità con rigide economie e forti tasse; particolari reazioni suscitarono quelle sulla ricchezza mobile e sul macinato. Teista in religione, giurisdizionalista in politica ecclesiastica, fu uno dei membri più rappresentativi e insieme più ostili alla Chiesa degli ultimi ministeri della Destra. Nel 1870, convinto della vittoria prussiana, si oppose ad un intervento armato, già deciso dal Consiglio dei ministri, in favore della Francia. Fu quindi, di fronte alle incertezze di Lanza ed all'opposizione di Visconti Venosta, deciso fautore dell'occupazione di Roma e dell'immediato trasferimento della capitale. Volle promuovere in Roma il culto delle scienze. Questa doveva essere, a suo giudizio, la nuova missione universale di Roma.

Caduta la Destra (1876), promosse le moderate Associazioni costituzionali e tentò invano, nel giugno-luglio 1879 e nell'apr. 1881, la formazione di un ministero composto di uomini di Destra e di Sinistra.

Di lui i *Discorsi Parlamentari* (5 voll., Roma 1887-88), e l'*Epistolario inedito* (Torino 1930). Importanti sono pure alcuni suoi lavori di cristallografia chimica e di mineralogia. Fu uno dei fondatori della *Società Geologica Italiana* (1881). Fondò il Club Alpino Italiano nel 1863. Ricostituì nel 1875 l'Accademia dei Lincei.

BIBL.: D. Chiaves, *Q. S.*, Torino 1884; A. Guiccioli, *Q. S.*, 2 voll., Rovigo 1887-88; C. Negroni, *Della vita e dei fatti di Q. S.*, Pinerolo 1888; *Nuova Antologia*, 16 sett. 1927 (articoli di P. Boselli, A. De Stefani, B. Minoletti); F. O. Palermo, *Q. S. il finanziere*, Biella 1927; P. Sella, *Q. S. nell'ag. 1870*, Milano 1928; *Q. S.*, pubbl. commem., Torino 1928; E. Grimaldi, *Q. S.*, Milano 1939; A. Baccelli, *Inediti*, Lanciano 1940, pp. 289-296; R. Michieli, *Le vicende del 1848 in alcune lettere inedite di Q. S.*, in *Aevum*, 22 (1948), pp. 169-78; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, 2ª ed., Torino 1949, pp. 317-22; F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I, Bari 1951, v. indice.
Fausto Fonzi

SELLIN, ERNST. - Archeologo biblico ed esegeta protestante di tendenza critica moderata, avversario di J. Wellhausen (v.) e della Scuola comparata delle religioni di W. Bousset (v.) e seguaci, n. il 26 luglio 1867 in Altschwerin (Mecklenburg), m. ad Epichnellen (Turingia) il 31 dic. 1945. Studiò teologia e orientalismo a Rostock, Erlangen e Berlino, dopo di che fu professore al Gymnasium di Ratzeburg (Mecklenburg). Nel 1894 si abilitò come libero docente di Vecchio Testamento a Erlangen e fu poi professore straordinario a Vienna. Ordinario dal 1899, divenne direttore dei primi scavi austro-tedeschi in Palestina, a Tell Ta'annak (v. THANAC) nel 1902-1904, a Gerico (v.) nel 1907-1909, più tardi a Sichem (oggi Tell Balāṭah) nel 1913, 1914, 1926, 1927, 1934, 1935). Trasferito nel 1908 a Rostock, nel 1913 a Kiel, nel 1921 a Berlino, vi svolse un'attività letteraria importante. Durante il 1944 per i continui bombardamenti si rifugiò a Epichnellen presso Eisenach, dove restò fino alla morte.

S. propone nella sua esegesi una critica unita alla fede. In quattro direzioni ha considerevoli meriti: *a*) insistendo sulle relazioni tra il Vecchio Testamento e l'ambiente orientale antico; *b*) promuovendo gli scavi archeologici (in tal campo può dirsi un pioniere sfortunato per la triste sorte politica della Germania e per dissidi con collaboratori, p. es., con G. Welter quanto agli scavi di Sichem; pur essendo più perfetti i metodi odierni e benché abbia adottato, p. es., negli scavi di Gerico una falsa cronologia, dovuta a ricordi biblici, e non abbia valutato pienamente l'importanza della ceramica detta « orologio archeologico », i suoi meriti sono incontestati); *c*) contribuendo notevolmente a chiarire la storia d'Israele, specialmente la restaurazione dopo l'esilio babilonese; *d*) investigando anche la storia della religione d'Israele, salendo da essa alla teologia del Vecchio Testamento. Questi pregi, con libertà per i singoli collaboratori, caratterizzano anche la *Sellinbibel*, cioè il *Kommentar zum Alten Testament* (Lipsia 1913 sgg.), commento erudito che si sforza di mettere in rilievo le idee religiose.

Oltre varie opere sulla grammatica, metrica, letteratura, archeologia veterotestamentaria, pubblicò: *Beiträge zur israelitischen Religionsgeschichte* (1896-97); *Serubbabel* (Lipsia 1898); *Studien zur Entstehung der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil* (ivi 1901); *Tell Ta'annek* (in *Denkschriften der K. Akad.*, Vienna 1904); *Biblische Urgeschichte* (Berlino 1905); *Nachlese auf dem Tell Ta'annek* (Vienna 1906); *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der altorientalischen* (1907); *Das Rätsel des deuterojesaianischen Buches* (1907); *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung* (Berlino 1909); *Ein-*

leitung in das Alte Testament (Lipsia 1910; 7ª ed. 1935); *Zur Einleitung in das Alt. Test.* (ivi 1912); *Der altest. Prophetismus* (ivi 1912); *Jericho, Ausgrabungsbericht* (ivi 1913); *Gilgal* (ivi 1917); *Das Alt. Test. und die evangelische Kirche der Gegenwart* (ivi 1921); *Das Zwölfprophetenbuch* (ivi 1921; 2ª ed. 1929); *Sichem* (ivi 1922); *Moses* (ivi 1922); *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* (2 voll., ivi 1924-31); *Das Hiobproblem* (Berlino 1931); *Abschaffung des A. Test.* (ivi 1932); *Alttest. Theologie*, I: *Israel.-jüd. Religionsgeschichte*; II: *Theologie des A. Test.* (Lipsia 1933; 9ª ed. 1935-36); *Das A. Test. im christlichen Gottsdienst und Unterricht* (Gütersloh 1936). Sugli scavi archeologici di Sichem pubblicò numerosi articoli in *Zeitschr. d. Deutschen Palästinavereins* dal 1926 al 1941 e in *Zeitschr. f. Alttest. Wissensch.*, 51 (1933), pp. 156-69.

BIBL.: autori vari, *S.-Festschrift*, Lipsia 1927; O. Eissfeldt, *E. S.*, in *Arch. f. Orientforschung*, 15 (1945-51), p. 189; W. F. Albright, *Archaelogy of Palestine*, Harmondsworth 1949, pp. 33, 45 sgg. Pietro Nober

SELLUM (ebr. *Šallûm*). - Nome di una quindicina di personaggi del Vecchio Testamento.

I principali sono: 1. S. figlio di Iabes, re d'Israele (744 a. C.), che tolse il trono e la vita a Zaccaria, figlio di Ieroboam II (v.). Alla sua volta, dopo un solo mese di regno, fu ucciso da Manahem (v.), che conquistò Samaria e s'impossessò del trono (*II Reg.* 15, 10-15).

2. S. figlio di Thecua e marito della profetessa Holda, custode delle vesti sacerdotali al tempo del re Iosia (v.) (*II Reg.* 22, 14; *II Par.* 34, 22); alcuni pensano che sia lo stesso S. zio del profeta Geremia (*Ier.* 32, 7).

3. S. figlio di Ioas e re di Giuda (815-799), più conosciuto sotto il nome di Ioachaz (v.).

4. S. figlio di Sadoc e padre di Helcia, sommo sacerdote, chiamato anche Mosollam (*I Par.* 6, 12 sg.; 9, 11), antenato di Esdra (*Esd.* 7, 27).

5. S. levita, dei discendenti di Core, capo dei portinai del santuario al tempo di David (*I Par.* 9, 17; 19, 31). Gaetano Stano

SEM (ebr. *Šēm*). - Uno dei figli di Noè, forse il primogenito, essendo nelle enumerazioni al primo posto (S., Cam [v.] e Iapheth [v.]: *Gen.* 5, 32; 6, 10; 9, 18 ecc.); ma nella «Tavola dei popoli» (*ibid.* 10, 2-21) sono menzionati prima i fratelli, perché eliminati dall'interesse del narratore, che poi segue solo le vicende della famiglia semitico-patriarcale (Thareiti). Da S. prende nome il ceppo dei Semiti.

Un rilievo particolare, d'importanza religiosa e storico-etnica, ha l'episodio di *Gen.* 9, 18-28, in cui dal diverso atteggiamento verso il padre si caratterizzano i tre fratelli. Alla conclusione dell'episodio Noè proferiva per S. le parole di benedizione: «Benedetto Jahweh, Dio di S.» (*ibid.* 9, 26), che direttamente sono in lode a Dio, ma come contenuto di «benedizione» si riferiscono al figlio: espressione di particolare rapporto tra il vero Dio e S., a confronto dei suoi fratelli.

Altri interpretano, con lettura leggermente diversa e senza sostanziale divario di senso: «Benedetto sia S. da Jahweh, mio Dio», e «Benedica Jahweh le tende di S.». In S. è intesa la sua discendenza, in parte per una effettiva scelta provvidenziale da parte di Dio, in parte in quanto la frase è un augurio, in parte in quanto è profezia del futuro libero sviluppo storico. Nessuno dei tre motivi è assente e nessuno è esclusivo. A riconoscervi un processo di pura e semplice proiezione di vicende del gruppo etnico nella figura di un capostipite, come si pretende molte volte per le narrazioni patriarcali, il testo non si presta: se fosse così, le espressioni sarebbero molto più precise. Effettivamente il monoteismo nella stirpe dei Semiti (e in essa sola) ebbe sempre cultori, non però in tutti i suoi gruppi: ossia la storia dirà poi che «Jahweh, Dio di S.» in realtà voleva dire «Dio d'Israele». Il detto di Noè stesso per Iapheth (*Gen.* 9, 27) non ebbe senso che all'avvento messianico, con la predicazione degli Apostoli all'Occidente. Non vi è quindi motivo di non ritenere la benedizione di S. per profezia, come certamente è quella per Iapheth.

In *Gen.* 10, 21-31 si ricordano i figli e nipoti di S., in cui sono per lo più riconoscibili i capostipiti di gruppi noti di Semiti (v.). Giovanni Rinaldi

«ŠĒMA' JIŚRĀ'ĒL» («Ascolta, Israele»). - Parole ebraiche di *Deut.* 6, 49, che con *Deut.* 11, 13-21 e *Num.* 15, 37-41 costituiscono una professione di fede dell'unità di Dio, la quale sta al centro della liturgia ebraica.

Lo *Š. J.* viene recitato, secondo la tradizione talmudica (*Bĕrākhôth*, 1 sgg.), di mattina al sorgere del sole sino all'ora terza, e di sera verso l'ora del tramonto. La recita dello *Š. J.* di sera diviene il punto di partenza per il sorgere dell'uso della preghiera serale, *'arbhîth*, che era entrata nella prassi già all'inizio dell'èra cristiana (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, IV, 8, 13).

BIBL.: J. Elbogen, *Gesch. des jüd. Gottesdienstes*, 2ª ed., Francoforte sul M. 1924, p. 16 sgg. e passim. Eugenio Zolli

SEMARANG, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella parte centrale dell'isola di Giava (Indonesia), comprende i distretti civili di Temangung, Megelang, Pati e Japara.

La superficie è di 21.296 kmq. con una popolazione di ca. 10.000.000 di ab., di cui 7.000.000 maomettani, 17.048 protestanti calvinisti, 2.900.000 pagani, 47.013 cattolici con 1872 catecumeni. La lingua ufficiale è l'indonesiana, che va sempre più propagandosi in tutto l'arcipelago, come vincolo di unione nazionale. La missione è affidata alla Compagnia di Gesù ed è governata da un vescovo gesuita giavanese – il primo del clero indigeno – che ricopre anche la carica di Ordinario castrense dell'esercito indonesiano. Essa fu eretta in vicariato apost. il 25 giugno 1940, per distacco dall'odierno vicariato apost. di Djakarta. In questa parte dell'isola di Giava il cattolicesimo ha avuto il maggior successo. Gli ostacoli ad un'opera metodica ed efficace di evangelizzazione non sono così gravi come nelle regioni occidentali dell'Isola. Durante l'ultima guerra e dopo, la missione ha subìto rilevanti danni, ma lo zelo dei Gesuiti e dei missionari della S. Famiglia ha saputo riportare questa circoscrizione allo stato di prima, dando al movimento missionario un nuovo ritmo.

Nel 1950-51 il vicariato contava: 15 sacerdoti nazionali; 56 padri gesuiti; 9 missionari della S. Famiglia; 111 fratelli; 296 suore; 12 seminaristi maggiori e 104 minori; 36 catechisti; 957 maestri; 5 medici; 34 chiese e 41 cappelle; 5 ospedali; 9 farmacie; 8 orfanotrofi; 147 scuole elementari; 22 scuole medie; 5 scuole professionali; 7 scuole magistrali; 1 tipografia. Vi sono 23 stazioni primarie e 91 secondarie.

BIBL.: AAS, 33 (1941), pp. 65-67; Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relaz. con sommario*, pos. prot. n. 1822/40; *Relaz. quinquennale*, pos. prot. n. 4379/50; *Prospectus status missionis 1950-51*, pos. prot. n. 3439/50; MC, 1950, pp. 434-35. Edoardo Pecoraio

SEMEI (ebr. *Šim'î* «[il Signore] mi ha ascoltato»). - Nome di molte persone nella Bibbia. Il più noto è il beniaminita che sul Monte degli Olivi insultò ferocemente David (v.), mentre abbandonava Gerusalemme per sfuggire ad Absalom (*II Sam.* 16, 5-8). Perdonato in quel momento da David malgrado le richieste di vendetta da parte di Abisai (v.), ed anche al ritorno (*ibid.* 16, 9-14; 19, 16-23), fu anni dopo messo a morte da Salomone, di cui aveva trasgredito gli ordini (*I Reg.* 2, 8 sg. 36-46).

Tra gli altri S., alcuni sono dell'età di David: un suo fratello (*II Sam.* 21, 21), altrove detto Samma (*I Sam.* 16, 9; 17, 13); un partigiano di Salomone durante il tentativo di Adonia (*I Reg.* 1, 8); un levita tra i cantori di David (*I Par.* 25, 3). Vanno inoltre ricordati: un nipote di Levi (*Ex.* 6, 17 ecc.); un simeonita celebre per la numerosa figliolanza (*I Par.* 4, 26 sg.); un antenato di Gesù Cristo (*Lc.* 2, 26, gr. Σεμεείν). Gino Bressan

SEMEIA (SEMEIAS). - Nome (ebr. *Šĕma'jāh* = «Jahweh ha esaudito») di vari personaggi del Vecchio Testamento.

(per cortesia di mons. P. Paschini)
SEMERIA, GIOVANNI - Ritratto.

1. Levita del tempo di David (*I Par.* 15, 8.11).

2. Figlio di Obededom della famiglia di Core (*ibid.* 26, 4).

3. Profeta al tempo di Roboam, che interdice al re in nome di Dio la guerra contro le tribù ribelli del settentrione (*I Reg.* 12, 22-24). Il medesimo predice la vittoria del faraone Sesac (*II Par.* 12, 5 sgg.).

4. Pseudoprofeta contemporaneo di Geremia, che fomentava false speranze sia in Babilonia che in Gerusalemme. Geremia gli preannunzia la mancanza di un discendente quale castigo divino (*Ier.* 29, 31 sg.).

5. Levita, che si stabilisce in Gerusalemme dopo il ritorno dall'esilio (*Neh.* 11, 15; *I Par.* 9, 14).

6. Levita discendente di Idithun (*II Par.* 29, 14).

7. Sacerdote ritornato dall'esilio con Zorobabel (*Neh.* 12, 6.18).

8. Levita contemporaneo di Esdra (*Esd.* 8, 13. 16).

9. Sacerdote, che risultò ammogliato con una straniera (*ibid.* 10, 21).

Altri personaggi dello stesso nome sono appena menzionati in *I Par.* 3, 22; 9, 16; *Esd.* 10, 31; *Neh.* 12, 34-36. Altrove (*I Par.* 4, 37; *Neh.* 3, 29; 6, 10) la Volgata preferisce la forma *Samaia* (v.) o *Semaia*. Angelo Penna

SEMENDRIA : v. BELGRADO, DIOCESI di.

SEMENENKO, PIETRO. - Confondatore e generale della Congregazione della Risurrezione, teologo, predicatore, filosofo, scrittore ascetico e mistico, n. presso Tykocin (Polonia) nel 1814, m. in fama di santità a Parigi nel 1886, sepolto al Campo Verano a Roma. Fu Consultore delle SS. Congregazioni dell'Indice e del S. Uffizio. Fondò a Roma il Collegio Polacco.

Oltre vari volumi di prediche, di scritti apologetici ed ascetici, pubblicò: *Towianski et sa doctrine*, Parigi 1852; *Sull'Averroe*, Roma 1861; *S. Pietro autore della Civiltà*, ivi 1868; *Quid Papa et quid Episcopatus ex aeterna et divina ratione*, ivi 1871; *Recensio Actorum et Decretorum Conc. Prov. Alba-Juliensis et Fogarasiensis Graeci Ritus celebrati in Basilica Basiliensi A. D. 1872*.

BIBL.: P. Smolikowski, *De Philosophia excolenda ac perficienda p. Petri S.*, Roma 1905; L. Kwiatkowski, *S. Thomas Aquinas et Philosophia scholastica a p. S. novo modo exposita et ampliata*, Albano 1938. Ladislao Kosiński

SEMERIA, GIOVANNI. - Oratore e scrittore barnabita, n. a Coldirodi (Imperia) il 26 sett. 1867, m. a Sparanise (Caserta) il 15 marzo 1931. A 15 anni entrò nel noviziato dei Barnabiti a Monza. A Roma, compiuti gli studi filosofici e teologici a S. Apollinare e all'Ateneo di Propaganda Fide, sacerdote il 5 apr. 1890, nel 1892, all'Università della Sapienza, conseguì la laurea in lettere; poi nel 1897, a Torino, quella in filosofia. Tra gli alunni dell'oratorio del S. Cuore, del p. Baravelli, e poi tra gli operai, i ragazzi e i miserabili del quartiere del Verano furono le sue prime fatiche apostoliche.

Frequentava intanto il cenacolo domenicale di Giulio Salvadori e già pubblicava saggi storici e di teologia e critica biblica; e con il p. Savi cominciò la serie delle sue brillanti conferenze nel salone di S. Carlo ai Catinari. Nel 1892, per volere di Leone XIII, prese parte, a Genova, al Congresso cattolico di studi sociali. Nel sett. 1895 da Roma venne mandato a Genova come vicerettore e professore dell'Istituto « Vittorino da Feltre », e per 17 anni ne fu l'anima. Dal 1904 vi fu anche direttore del Circolo giovanile S. Alessandro Sauli, dove già nel nov. 1897 aveva istituito, con il p. Ghignoni, la Scuola superiore di religione per lo studio e la divulgazione della storia e del pensiero cristiano. Contemporaneamente, nella chiesa delle Vigne, teneva quei corsi regolari di omelie domenicali che per 11 anni attrassero tutta la Genova colta dall'Avvento fino alla Quaresima, quando partiva per il quaresimale nelle principali città d'Italia.

In quegli anni prese parte attiva al fervido movimento di idee e di studi religiosi e morali, facenti capo alla Democrazia Cristiana; con quel sincero amore della verità, quella chiarezza di esposizione e quell'inesauribile genialità di pensiero tutte sue, che facevano accorrere attorno a lui folle di giovani. La sua naturale bontà e il candido « ottimismo indulgente sugli uomini e sui fatti e sulle cose » (Filippo Meda) lo fece accostare anche a uomini di confessione diversa e interessarsi a idee e studiare « errori che – affermerà più tardi, nella nota lettera al p. Gemelli (*Epilogo di una controversia*, 1919) – non parmi avere mai avuto la espressa intenzione di professare, ma verso i quali potei condiscendere, scivolando, in giorni di facile entusiasmo, per trasposizione di mansuetudine, dagli erranti agli errori, con pericolo e danno di qualche lettore troppo fiducioso e non abbastanza cauto ». Accusato di modernismo, fu destinato dai suoi superiori a Bruxelles, nell'apr. del 1912, ove fu benevolmente accolto dal card. Mercier. Oggi, gli intendimenti ortodossi del S. risultano evidenti, sia dal complesso della sua opera e della sua vita intera, sia dall'esplicita professione del S. stesso. Nel 1913 fece un viaggio in Grecia e in Terra Santa. Poi, il 1° luglio del 1914, due giorni prima dell'invasione tedesca del Belgio, passò in Svizzera, presso l'Opera Bonomelli a Ginevra, dove riprese a predicare in italiano

(per cortesia dello scultore A. Monteleone)
SEMERIA, STEFANO - Monumento a p. S. dello scultore Alessandro Monteleone - La Spezia, Istituto P. S. Monte Rosso.

per gli operai italiani e iniziò un corso di settimanali letture dantesche. Nell'estate del 1915 il gen. Cadorna lo chiamava a Udine come cappellano del Comando Supremo: in realtà parve esserlo di tutto l'esercito. Instancabile nelle trincee, ospedali, campi di concentramento e retrovie, divenne molto popolare tra ufficiali e soldati; fino alla notte di Natale del 1918, in cui nella cattedrale di Trieste intonò il *Te Deum* della pace. Subito dopo, con d. Giovanni Minozzi, fondò l'Opera naz. del Mezzogiorno d'Italia per gli orfani di guerra dell'Italia meridionale. Il 5 e l'8 marzo 1931 tenne le sue ultime conferenze a Genova e a Montecassino. Il 15 marzo la morte lo colse tra le sue orfanelle di Sparanise (Caserta).

Oggi l'Opera naz. del Mezzogiorno, affidata a d. Giovanni Minozzi e alla Pia Società dei discepoli, conta 25 orfanotrofi, 76 asili e laboratori, 5 colonie montane e marine, una casa-ricovero per vecchi, 2 scuole magistrali femminili.

Nella Scuola di religione e nella chiesa delle Vigne di Genova il S. scrisse i libri con i quali si mise alla testa del rinnovamento scientifico-religioso in Italia: *Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente* (Roma 1900); *Il primo sangue cristiano* (ivi 1901); *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* (ivi 1902); *Scienza e Fede e il loro preteso conflitto* (ivi 1903); *Gl'inni della Chiesa* (ivi 1903; ristampato nel 1926, con il titolo: *Poesia divina*); *L'eredità del secolo* (ivi 1900); *Il pensiero di s. Paolo nella lettera ai Romani* (ivi 1903); *Le vie della Fede: Contributi apologetici* (ivi 1903); *La Messa nella sua storia e nei suoi simboli* (ivi 1903) e poi molti opuscoli, con conferenze, panegirici, commemorazioni: e gli articoli sulle riviste scientifiche e vari quotidiani.

Dopo la guerra, nonostante la sua attività si svolgesse quasi unicamente nelle opere caritative, e in una infinità di conferenze e discorsi a pro dei suoi orfani, e nella compilazione della sua rivista mensile *Mater Divinae Providentiae: Mater orphanorum*, non trascurò i suoi volumi autobiografici: *Memorie di guerra* (1924) e *Nuove memorie di guerra* (1928), *I miei ricordi oratòri* (1927) e *I miei tempi* (1927), *I miei quattro Papi* (Leone XIII, Pio X, Pio XI, Benedetto XV), in due volumetti (1930) e un terzo, postumo, su Benedetto XV.

A cura dell'Opera naz. del Mezzogiorno sono stati raccolti in volumetti i *Vangeli delle Domeniche*, *Le Epistole delle Domeniche*, *Le Beatitudini*, *La Famiglia*, ed altre operette minori; a cura dei Confratelli, il *Pater noster*, *Maria ideale di virtù*, *La morale e le morali*, *La Messa* (3ª ed.). Rimangono manoscritti i corsi di apologetica della Scuola di religione dal 1903 al 1912 e quasi tutte le prediche fra cui il famoso Quaresimale di S. Lorenzo in Damaso, del 1897.

Nella storia della Chiesa d'Italia il S., più che un pensatore originale, rimane come un animatore e divulgatore fecondissimo e chiaro del pensiero e della storia cristiana, un conferenziere e oratore affascinante e geniale e soprattutto un apostolo della carità.

BIBL.: G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, III, Firenze 1934, pp. 477-513; IV, ivi 1937, pp. 440-41, 588-89 (per una completa rassegna degli scritti del S. e di quelli che lo riguardano, fino al 1937); v. inoltre *La bibliogr. barnabitica* nella rivista *I Barnabiti, Studi* (Roma). Necrologi: G. Germena, *Il P. S.*, Roma 1932; E. Vercesi, *P. S. servo degli orfani*, Amatrice 1932; F. Sala, *P. S. barnabita* (*Scrittori barnabiti*, 9), Torino 1941.

Virginio M. Colciago

SEMERIA, STEFANO. - Missionario, n. il 17 febbr. 1813 a La Colla (Ventimiglia), m. a Marsiglia il 23 genn. 1868. Nel 1829 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata; divenuto sacerdote nel 1856, dapprima fu incaricato del ministero presso gli Italiani di Marsiglia, poi andò come missionario in Corsica.

Nel 1847 fu superiore della prima missione degli Oblati di Maria Immacolata in Ceylon, nel 1856 vescovo titolare di Olympia e coadiutore del vicario apostolico di Jaffna, nel 1857 vicario apostolico di Jaffna. In tale qualità curò il rinnovamento delle comunità cristiane per mezzo di missioni popolari. Fondò scuole, congregazioni di suore e fratelli indigeni e preparò il clero nativo, ponendo così le fondamenta della rinascita della vita cristiana nel suo vicariato.

BIBL.: J. Rommerskirchen, *Die Oblatenmissionen auf der Insel Ceylon im 19. Jahrh.*, Hünfeld 1931, pp. 15-98; N. Kowalsky, *Mgr. S. O.M.I. zur Frage des einheimischen Klerus*, in *Neue Zeitschr. für Missionswissens.*, 7 (1951), pp. 273-81; *Notic. nécrologiques des membres de la Congrég. des Mission. Oblats de Marie Imm.*, I, Parigi s. a., pp. 469-96.

Giovanni Rommerskirchen

SEMIARIANESIMO: v. ARIANESIMO.

SEMINARIO. - E' quel collegio che secondo gli ordinamenti della Chiesa è destinato alla formazione spirituale e letteraria degli aspiranti allo stato ecclesiastico. Un tale compito si presentò sino dai primi tempi, quando l'organizzarsi delle comunità richiese il contributo di persone capaci e sperimentate per l'esercizio dei diversi ministeri. Esso pesava direttamente sui vescovi, ai quali, specie nelle città più popolose e civili, importava crearsi un corpo clericale ben preparato anche a vantaggio delle comunità minori; essi vi provvidero in molti luoghi con il radunare i chierici intorno a sé in vita comune o con il ricorrere ai monaci, appena l'istituto monastico, durante il sec. IV, cominciò ad acquistare credito e diffusione.

Si hanno notizie a tal proposito per Vercelli sotto il vescovo s. Eusebio, per Verona, per Aquileia nel sec. IV, poi per Milano, e nel sec. V per Ippona sotto s. Agostino. Si riprendono speciali sollecitudini durante i sovrani carolingi che si preoccupano nei capitolari del funzionamento regolare delle scuole; finché con il progressivo costituirsi dei Capitoli presso le sedi vescovili, proseguì di pari passo anche l'ordinamento di scuole sotto la direzione di uno *scholasticus* o *magister*, la cui importanza dovette avere particolare rilievo nel tempo e nei luoghi dove fu introdotta o ristabilita la vita comune. Il difetto di pubblici istituti d'istruzione rendeva particolarmente necessari tali ordinamenti; ne fanno fede i ripetuti decreti conciliari in proposito. I monasteri, particolarmente i maggiori, si trovarono dinanzi alla medesima necessità di costituire scuole monastiche per i loro monaci; ma tutto era alla mercé del maggiore o minore zelo dei vescovi e degli abati e procedeva senza determinati programmi, secondo le particolari propensioni e capacità dei maestri e dei discepoli. Il progresso delle attività intellettuali portò a costituire particolari centri di studi che ebbero il maggiore sviluppo a Parigi per la teologia e filosofia ed a Bologna per il diritto. A Parigi in particolare accorsero da ogni parte d'Europa gli ecclesiastici per la loro formazione intellettuale; ma ben presto altre città sorsero a costituire « studi generali » ed i grandi Ordini mendicanti nei loro conventi aprirono scuole per i loro frati e per gli ecclesiastici che volessero profittarne. Ciò fu certo a detrimento dello sviluppo delle scuole capitolari e monastiche e rimase aperto il problema della formazione di quei chierici che non potevano adire le università e avrebbero esercitato il loro ministero presso le popolazioni rurali o le plebi urbane.

Per costoro non v'erano che le scuole inferiori, quando queste cominciarono a sorgere nelle città o nei borghi, o i maestri occasionali, chierici o laici, dai quali ben poco si poteva pretendere. Le speciali disposizioni emanate per provvedere all'istruzione del clero dai Concili ecumenici lateranensi III (1179, can. 18) e IV (1215, can. 11; Hefele-Leclercq, V, pp. 1101 e 1343) si dimostrarono tosto insufficienti, sia perché non rettamente applicate, sia per il rapido sviluppo del rinnovato incivilimento; mentre il movimento universitario non fu in grado di sopperire in modo adeguato alle crescenti esigenze.

Alla povertà dei chierici studiosi s'era provveduto presso le università con opportune borse di studio o con l'istituire collegi, dov'essi conducessero vita comune e vi avessero anche maestri; ciò s'era fatto a Parigi ed in modo particolare a Cambridge e ad Oxford; così a Bologna fece il card. Albornoz ed a Padova il card. Pileo di Prata

per gli studiosi delle loro nazioni sul finire del '300. Maggior rinomanza si guadagnò il Collegio che il card. Domenico Capranica volle fondato nelle sue stesse case a Roma nel 1457 (v. COLLEGI ECCLESIASTICI); e tentò di emularlo il card. Stefano Nardini che un altro collegio volle istituito nel 1480. Da questi istituti presero modello i Gesuiti, allargandone i programmi, nel fondare i loro collegi, destinati a costituire comunità di insegnanti (come il Collegio Romano) o comunità di studenti (come il Collegio Germanico) od anche l'una cosa e l'altra insieme, ponendo come fondamento che l'istruzione fosse per tutti gratuita. Queste esperienze si ebbero presenti per completarle secondo le più recenti esigenze, nel Concilio Tridentino: nella sess. XXIII, cap. 18 *De Reform.* del 15 luglio 1563 si volle che in tutte le diocesi si fondasse un *perpetuum Seminarium* in cui il vescovo potesse *alere et religiose educare et in sacris disciplinis instituere* un certo numero di giovani destinati ad attendere ai ministeri ecclesiastici. Si dovevano preferire i poveri senza però escludere gli abbienti; tutti dovevano convivere nella medesima casa sotto un rettore nominato dal vescovo: due speciali commissioni dovevano sorvegliarne la disciplina e l'amministrazione. Per provvedere finanziariamente le nuove fondazioni il Concilio imponeva i contributi di tutti gli enti ecclesiastici anche esenti e concedeva l'unione di benefici ecclesiastici sino a raggiungere i redditi necessari. Per i maestri si doveva ricorrere a coloro che già possedevano benefici con annessi obblighi di insegnamento; per gli altri doveva provvedere il vescovo. Non si pensava allora agli sviluppi che più tardi avrebbero preso i s. sia quanto al numero degli alunni sia quanto all'ordinamento degli studi; infatti le prime fondazioni furono abbastanza modeste, sia perché il contributo pecuniario trovò molte difficoltà, né subito si poterono avere lasciti di importanza, sia perché non si poterono rimuovere opposizioni e contrasti. Il Papa, che ne era stato vivamente sollecitato dal Concilio, aprì il suo S. nel febbr. 1565, affidandolo ai Gesuiti; fu prevenuto a Milano dal nipote s. Carlo Borromeo (1564) e da qualche fondazione più modesta: Rieti, Larino, Camerino, Montepulciano. Le regole redatte per Roma e Milano furono le prime a reggere la vita nei s., che poi sorsero da per tutto dove si applicarono le riforme tridentine. Quelli di Praga, Olmütz, Vienna, Graz, furono affidati ai Gesuiti. In Francia vescovi zelanti si interessarono presto della cosa, le guerre di religione crearono però subito notevoli danni; inoltre si fece sentire l'opposizione della Sorbona e del Parlamento di Parigi; provvide invece durante il sec. XVII lo zelo di privati sacerdoti alla formazione del clero. Tra questi va ricordato il diacono François de Chansiergues, fondatore dei Piccoli S. della Provvidenza per gli studenti poveri, opera incominciata a Parigi nel 1667 (cf. H. Trouillet, *Le vén. François de Chansiergues, fondateur des Petits Séminaires [1634-91]*, estratto della *Semaine religieuse du diocèse d'Avignon*, Vaison 1924).

Si hanno così le premure di costituire s. da parte di Pietro de Bérulle dell'Oratorio, di Adriano Bourdoise, di s. Vincenzo de' Paoli con i suoi preti della Missione, di s. Giovanni Eudes, di Olier con la compagnia di S. Sulpizio e di altri ancora. In Italia i s., sulla fine del sec. XVII, ebbero più largo sviluppo grazie alle cure del b. Gregorio Barbarigo, che del suo S. di Praga fece un modello largamente imitato. Sorsero pure s. o collegi con una finalità speciale come quello di Propaganda Fide a Roma e quello per le Missioni Estere a Parigi, collegi per gli Irlandesi, gli Inglesi, gli Scozzesi, a Roma stessa, in Spagna, in Fiandra a somiglianza di quello Germanico a Roma istituito da s. Ignazio sino dal 1551. L'importanza assunta dai s. nella vita della Chiesa non sfuggì ai sovrani riformatori del sec. XVIII i quali pretesero di aver diritto di stabilirne il programma degli studi e di regolarne l'andamento disciplinare.

Per i suoi Stati Giuseppe II pretese assoggettare senz'altro i s. al potere civile sino a costituire quattro s. centrali a Vienna, Pest, Pavia e Lovanio con cinque altre succursali a Graz, Olomuc, Praga, Innsbruck e Lussemburgo, sopprimendo gli altri dopo aver incamerate le rendite e nominando i rettori ed i maestri. Il progetto naufragò, senza però che cessasse l'ingerenza del potere laico, dove questo non incontrò la resistenza dei vescovi. Dopo la Rivoluzione Francese da per tutto, e particolarmente in Francia, si ebbe una ripresa nello sviluppo dei s. Nelle più importanti diocesi accanto ad un s. maggiore per gli studi teologici, si costituirono uno o più s. minori per gli studi inferiori. Pio IX favorì l'erezione di s. o collegi (v.) a Roma di carattere nazionale per il perfezionamento nelle scienze sacre degli alunni dei diversi paesi, esempio imitato dai suoi successori. Pio X si propose di dare particolare incremento ai s. italiani, proponendo nuovi programmi scolastici e disciplinari, e costituì s. regionali per le piccole diocesi italiane, dove l'ordinamento seminarile non poteva applicarsi in modo adeguato alle necessità dei tempi. L'esempio fu largamente seguito da Pio XI.

Attualmente le leggi generali riguardo ai s. sono comprese nel CIC cann. 1352-71; al can. 972 è fatto obbligo a tutti coloro che aspirano al sacerdozio la permanenza in s. durante il corso teologico.

BIBL.: *S. Congregatio de Seminariis. Enchir. clericorum, docum. Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis*, Roma 1938; ove fra l'altro si hanno gli atti della Curia e dei papi sui s.; A. Theiner, *Il s. ecclesiastico*, vers. it., ivi 1834; G. Pelliccia, *La preparazione e ammissione dei chierici ai santi Ordini nella Roma del sec. XVI*, ivi 1946. Si hanno monografie speciali per i singoli s. come: *Il S. di Udine*, Udine 1902; *Il S. di Padova*, Padova 1911; V. Piva, *Il S. di Venezia*, Venezia 1918; cf. anche *Humilitas, miscellanea storica dei s. milanesi*, Milano 1929-30. Pio Paschini

LEGISLAZIONE POSTRIDENTINA. – I documenti pontifici posteriori al decreto tridentino ne hanno sempre confermato le disposizioni, opportunamente integrandole secondo le accresciute esigenze dei tempi. Illustrando, inoltre, i vari aspetti della vita del s., tali documenti formano, nel loro insieme, un compiuto corpo dottrinale e disciplinare.

Gregorio XIII (1572-85), insigne fautore dei collegi nazionali in Roma, dà loro regole proprie; Sisto V (1585-1590) crea una S. Congregazione, detta poi degli Studi, con il compito di vigilare sul buon andamento dei maggiori centri universitari, e precisa i requisiti degli ordinandi, mentre Clemente VIII (1592-1605) li ammonisce circa gli ideali della loro vocazione. Urbano VIII (1623-44) perfeziona le regole per i collegi di Roma; Innocenzo XI (1676-89) inculca la pratica degli Esercizi spirituali, e sanziona il regolamento per i s. diretti dai religiosi del ven. Bartolomeo Holzhauser (v.). Innocenzo XIII (1721-24) chiarisce la giurisdizione del vescovo sul s. affidato a religiosi, e traccia, con riferimento alle particolari condizioni della Spagna, norme pratiche per la vita dei pii istituti. Benedetto XIII crea, con la cost. apost. *Creditae Nobis* (9 maggio 1725), una speciale Congregazione dei S. per promuovere la fedele e universale applicazione del decreto tridentino. Benedetto XIV (1740-58) istituisce la visita apostolica ai s., ed esenta i pii istituti dalla giurisdizione del parroco. Clemente XIII (1758-69) inculca maggiormente lo studio delle lingue sacre, ebraico, greco e latino, mentre Pio VI (1775-99) esorta all'acquisto di una profonda e vasta dottrina. Pio VII (1800-23), per ridare assetto alle nazioni sconvolte dalla Rivoluzione Francese, stipula una serie di concordati con costante riguardo ai s. Gregorio XVI (1831-46) prescrive i s. in terra di missione per il clero indigeno. Pio IX (1846-78) continua la serie dei concordati, e fonda in Roma il « S. Pio » con la cost. apost. *Cum Romani Pontifices* (28 giugno 1853), rilevando in essa, come già aveva fatto nella prima enciclica, l'importanza sociale della pia e dotta formazione del clero.

Con Leone XIII si iniziano i solenni documenti moderni: l'enciel. *Aeterni Patris* (4 ag. 1879) sull'insegnamento della filosofia cristiana, la *Providentissimus Deus* (18 nov. 1893) sugli studi biblici e l'epist. *Plane quidem* (20 maggio 1885) per lo studio letterario. Fondamentali le epistole *Depuis le jour* ai vescovi francesi (8 sett. 1899) e *Fin dal principio* ai vescovi d'Italia (8 dic. 1902) sulla direzione dei s., l'importanza e la qualità degli studi; molto interessanti, poi, le epist. enciel. all'episcopato di vari paesi (Italia, 1882; Irlanda, 1882; Prussia, 1886; Ungheria, 1886 e 1893; Portogallo, 1886; Baviera, 1887;

Brasile, 1892, 1894 e 1899; Polonia, 1894; Perù, 1894; Scozia, 1898; Isole Filippine, 1902; Isola di Cuba, 1903). Pio X, il Papa dell'interiore restaurazione della Chiesa, lotta per l'ortodossia della fede e dell'insegnamento ecclesiastico e promuove una più intensa spiritualità nella vita dei pii istituti. Restaura il canto sacro (motu proprio *Inter pastoralis*, 22 nov. 1903) e attua la riforma dei s. d'Italia (cf. lett. enciel. *Pieni l'animo*, 28 luglio 1906) dando, per mezzo della S. Congr. dei Vescovi e Regolari, un *Programma generale di studi* (10 maggio 1907; *Acta Sanctae Sedis*, 40 [1907], pp. 336-43) e le *Norme* per l'ordinamento educativo e disciplinare dei s. (18 genn. 1908: *ibid.*, 41 [1908], pp. 212-42), e, in seguito ai risultati delle visite apostoliche, una serie di nuove disposizioni per mezzo della S. Congr. Concistoriale (lett. circ. 16 luglio 1912 : AAS, 4 [1912], pp. 491-98). Detta particolari norme pratiche per lo studio della S. Scrittura (lett. apost. *Quoniam in re biblica*, 27 marzo 1906) e fonda in Roma l'Istituto Biblico. Emana prescrizioni disciplinari per chierici e giovani sacerdoti che si recano a studiare in Roma (epist. *La ristorazione*, 5 maggio 1904), erige il nuovo S. Romano Maggiore nell'insigne *Patriarchii veteris loco* e fonda i s. regionali. Benedetto XV istituisce la S. Congregazione dei S. e delle Università degli Studi (motu proprio *Seminaria clericorum*, 4 nov. 1915), ed emana, per mezzo della S. Congregazione, l'*Ordinamento dei s.* (26 apr. 1920), nel quale rivive lo spirito di s. Carlo.

Il primo atto solenne di Pio XI è la programmatica lettera *Officiorum omnium* (1° ag. 1922 : al card. Gaetano Bisleti, prefetto della S. Congr.) sull'importanza dei s. e la dignità degli studi : dichiara l'Opera delle Vocazioni indispensabile, il latino « lingua cattolica » connessa con la causa della religione, il s. minore riservato esclusivamente agli aspiranti al sacerdozio (« *Haec esto seminariorum omnium, nullo excepto, sanctissima lex* ») e il regionale come il s. maggiore proprio di ciascuna delle rispettive diocesi. A questo documento fa riscontro l'analoga lettera *Unigenitus* ai superiori regolari (19 marzo 1924) : la *ratio studiorum* dei s. dev'essere seguita anche nelle case di formazione dei religiosi destinati al sacerdozio. Proclama s. Tommaso *studiorum ducem* (29 giugno 1923); dà, con la cost. apost. *Deus scientiarum Dominus* (v.), nuovo assetto agli studi superiori del clero. Istituisce la giornata *pro Oriente christiano*; ordina la relazione triennale alla S. Congr. dei S. e lo scrutinio degli ordinandi (Istruz. della S. Congr. dei Sacramenti, 27 dic. 1930); dà disposizioni per la retta conservazione degli archivi. A paterno ricordo del suo giubileo sacerdotale dona alla Chiesa l'enciclica sul sacerdozio (*Ad catholici Sacerdotii*, 20 dic. 1935), ricca di preziose norme per la formazione del clero.

Infine il regnante pontefice Pio XII, seguendo le orme dei suoi predecessori, ha eretto la Pontificia Opera delle Vocazioni sacerdotali (motu proprio *Cum Nobis*, 4 nov. 1941 : AAS, 33 [1941], p. 479) e sancito le relative norme statutarie (8 sett. 1943 : AAS, 35 [1943], pp. 369-73); ha segnato le vie della verità nella ricerca scientifica, ammonendo gli studiosi di fronte alle deviazioni dottrinali del nostro tempo (enciel. *Humani generis*, 12 ag. 1950 : AAS, 42 [1950], pp. 561-78), e ha formulato i criteri per una sana pedagogia ecclesiastica moderna con l'esortazione apostolica *Menti Nostrae* (23 sett. 1950; *ibid.*, pp. 657-702), la quale pone il suggello e la corona a tutta la pluriscolare legislazione della Chiesa sui s.

Ordinamento attuale. – 1. Per lo sviluppo dei s. il fatto più importante dopo il Concilio di Trento è la promulgazione del CIC. Nel l. III è ad essi consacrato l'intero titolo XXI (cann. 1352-71). Inoltre molti altri canoni riguardano la vita ecclesiastica e i chierici ordinandi.

a) Rivendicando il diritto « proprio ed esclusivo » della Chiesa nell'educazione dei suoi ministri (can. 1352), il CIC tratta, anzitutto, della costituzione del s. (cann. 1353-1356), richiamando il dovere dei sacerdoti, specie del parroco, di coltivare nei fanciulli di buona indole il germe della divina vocazione e l'obbligo dei vescovi a dotare la diocesi di un proprio s., possibilmente distinto in minore (per lo studio letterario) e maggiore (per gli studi filosofici e teologici). Se la piccolezza o povertà della diocesi non consentisse un s. proprio, specialmente maggiore, gli alunni saranno inviati ad altro s., a scelta del vescovo, purché dalla S. Sede non sia stato eretto, per la relativa circoscrizione, un s. interdiocesano oppure regionale. Ogni s. deve avere rendite proprie, in difetto delle quali il vescovo dovrà provvedere ai bisogni relativi in diversi modi : con le collette, il tributo (seminaristico [v.]), l'attribuzione al s. di benefici semplici.

b) Le persone addette al funzionamento del s. (cann. 1357-61) sono : il rettore (*rector pro disciplina*), l'economo, i professori, il padre spirituale (*director spiritus*) e almeno due confessori ordinari, ai quali debbono aggiungersi, per la maggiore libertà degli alunni, altri confessori straordinari. È criterio generale la distinzione netta tra il fôro interno e l'esterno. Il rettore, detto da s. Carlo *omnium primus*, ha la responsabilità di tutto l'andamento del s., ma non deve essere economo, né può essere confessore (cann. 1358 e 891); generalmente è coadiuvato da uno o più vicerettori (v. RETTORE).

c) Per ogni s. devono esserci 4 *deputati*, sacerdoti scelti dal vescovo dopo avere udito il Capitolo, che vigilano due la disciplina, due l'amministrazione. Il loro ufficio dura sei anni, e possono essere rieletti. Ne sono esclusi, oltre il rettore e l'economo, il vicario generale, i familiari del vescovo e i confessori ordinari. Il loro parere ha valore consultivo, che il vescovo però è tenuto a chiedere negli affari di maggiore importanza (can. 1359).

d) Gli alunni debbono essere figli legittimi ed aspirare al sacerdozio (can. 1363), entrando in s. fin dall'inizio degli studi medi (cann. 972 e 1370). Si debbono educare alla pietà, allo studio, all'esercizio delle virtù cristiane; debbono osservare le regole di urbanità e d'igiene, la gravità ecclesiastica (cann. 1367-69). Gli incorreggibili, quelli che non riescono negli studi, tutti coloro che non hanno inclinazione alle cose sacre, debbono essere dimessi (can. 1371). I dimessi da altri s. o da istituti religiosi non si possono accettare senza le debite cautele (can. 1363 § 3) e oggi senza il « nulla osta » della S. Congregazione dei S.

e) Gli studi comprendono il corso umanistico o letterario, che generalmente corrisponde a quello delle scuole statali, con particolare preminenza delle lettere classiche, latine e greche; il biennio filosofico e il quadriennio teologico. Materie principali, nel s. maggiore, sono la filosofia scolastica, la teologia dogmatica e morale, la S. Scrittura, la storia ecclesiastica, il diritto canonico, la liturgia, la patrologia. Numerose, poi, le discipline secondarie : archeologia, ascetica e mistica, eloquenza, pastorale, musica sacra, ecc. I professori debbono essere, preferibilmente, laureati. È fatto loro obbligo d'insegnare la filosofia e la teologia secondo il metodo, la dottrina e i principi di s. Tommaso (cann. 1364-66).

f) Per la sua personalità giuridica tutta propria, il s., pur rimanendo soggetto all'autorità del vescovo, è esente dalla giurisdizione parrocchiale : funge da parroco lo stesso rettore (can. 1368).

Spetta al vescovo assicurare il buon andamento del s., ed è suo dovere rendersene conto personalmente (can. 1357). Egli ne ha quindi l'alta vigilanza, mentre la rappresentanza giuridica, che già la giurisprudenza, secondo i criteri del Concilio di Trento, riconosceva al vescovo, appartiene al rettore, il quale, in caso di assenza o d'impedimento, è supplito dal vescovo.

2. L'attuazione pratica di tali norme varia alquanto nei diversi paesi. In Italia il biennio filosofico è fuso con il corso liceale di tre anni : è invalso ormai l'uso, però, di aggiungere a tale corso un quarto anno, particolarmente consacrato allo studio della filosofia. Nel Nord e in Sicilia si ha per lo più il s. pieno (minore e maggiore riuniti); nelle altre regioni si hanno il diocesano per il ginnasio e il regionale per il corso liceale-filosofico e la teologia.

3. I s. regionali d'Italia debbono la loro istituzione a Pio X, il quale ne redasse, con la cost. apost. *Susceptum inde* del 25 marzo 1914, la carta costituzionale (AAS, 6 [1914], pp. 213-18), con il fine di venire incontro alle necessità delle numerose piccole diocesi, onde dare ad esse un clero debitamente formato. Dipendono direttamente dalla S. Congregazione dei S. e delle Università degli Studi, che ne nomina il personale e provvede alla loro economia. I vescovi delle rispettive diocesi vi esercitano la loro alta

direzione mediante una commissione di tre membri, scelti tra loro stessi, di triennio in triennio, nella conferenza episcopale. Uno dei tre commissari, preferibilmente l'Ordinario del luogo ove ha sede il s. regionale, è preposto alla disciplina; un altro agli studi, il terzo alla economia. Ogni s. regionale accoglie gli alunni delle diocesi situate in una regione conciliare e sono i seguenti : ANAGNI, Pont. S. Regionale Leoniano (S. maggiore per il Lazio inferiore) fondato da Leone XIII nel 1897, affidato ai Gesuiti; ASSISI, Pont. S. Regionale Umbro « Pio XI » (S. maggiore per l'Umbria) eretto nel 1912, trasferito nella sede odierna nel 1924, affidato al clero secolare; BENEVENTO, Pont. S. Regionale Beneventano « Pio XI » (S. maggiore per il Beneventano) aperto nel 1932, affidato al clero secolare; BOLOGNA, Pont. S. Regionale Flaminio « Benedetto XV » (S. maggiore per la Romagna), costruito da Benedetto XV, aperto nel 1919, affidato al clero secolare; CHIETI, Pont. S. Regionale Aprutino « Pio X » (S. maggiore per gli Abruzzi), inaugurato nel 1932, affidato al clero secolare; CUGLIERI, Pont. S. Regionale Sardo del « S. Cuore di Gesù » (S. maggiore per la Sardegna), inaugurato nel 1927, affidato ai Gesuiti; FANO, Pont. S. Regionale Marchigiano « Pio XI » (S. maggiore per le Marche), inaugurato nel 1924, affidato al clero secolare; MOLFETTA, Pont. S. Regionale Apulo « Pio XI » (S. maggiore per le Puglie) istituito da Pio X a Lecce e passato nella sede odierna nel 1925, affidato al clero secolare; NAPOLI, Pont. S. Campano (per gli alunni della Campania e delle altre regioni meridionali, della Facoltà teologica S. Luigi), istituito nel 1911 e ampliato nel 1924-26, affidato ai Gesuiti; POTENZA, Pont. S. Regionale Lucano (S. Minore per la Lucania), inaugurato nel 1927, affidato al Clero secolare; REGGIO CALABRIA, Pont. S. Regionale Calabro « Pio XI » (S. maggiore per le Calabrie) inaugurato nel 1933, affidato ai Gesuiti; SALERNO, Pont. S. Regionale Salernitano-Lucano « Pio XI » (S. maggiore per il Salernitano e la Lucania) inaugurato nel 1933, affidato al clero secolare; VITERBO, Pont. S. Regionale « S. Maria della Quercia » (S. maggiore per il Lazio Superiore), inaugurato nel 1933, affidato al clero secolare.

BIBL.: S. C. de Sem. et Stud. Univ., *Elenchus Seminariorum*, Roma 1934; id., *Enchiridion Clericorum*, ivi 1938. 1. Storia : G. de Giovanni, *La storia dei s. clericali*, Roma 1747; L. Cecconi, *Instituzione dei s. vescovili aecretata dal Concilio di Trento*, ivi 1756; Moroni, s. v., LXIII (1853), pp. 306-23, LXIV, pp. 1-29; B. Th. Poüan, *De seminario clericorum*, Lovanio 1874; J. Themistor, *Die Bildung und Erziehung der Geistlichen*, Colonia 1884 (3ª ed. 1904); F. Tirapu, *La Iglesia de España y los seminarios clericales*, Pamplona 1891; M. De Castro Alonso, *Enseñanza eclesiástica en España*, Valladolid 1898; G. Letourneau, *La mission de Jean-Jacques Olier et la formation des Grands séminaires de France*, Parigi 1906; Fr. Falcone, *Per la riforma dei s. in Italia*, Roma 1906; A. Degert, *Hist. des séminaires français jusqu'à la Révolution*, 2 voll., Parigi 1912; L. Maître, *Les Ecoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités*, ivi 1924; *Humilitas. Miscellanea storica dei s. milanesi*, Milano 1928-1938; Agathangelus a Langasco, *De institutione clericorum in disciplinis inferioribus*, Roma 1936; Natalio D. Diaz, *S. Ignacio de Loyola y los seminarios*, Montevideo 1939; C. Sanchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre seminarios desde Trento hasta nuestros dias (desarrollo y sistemación)*, Granata 1942; M. Fernandez Conde, *España y los seminarios tridentinos*, Madrid 1948; G. Frediani, *Il Santo di ferro: s. Antonio M. Gianelli*, 2ª ed., Roma 1952, pp. 64-76, 109-29, 229-43, 367-69, ecc.; C. Confalonieri, *Pio X e i s.*, ivi 1952; E. Ruffini, *L'esortazione « Menti nostrae » e i S.*, ivi 1952. 2. Diritto : B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, III, Roma 1912, coll. 3623-34; F. Roberti, *De jure repraesentandi seminarium*, in *Apollinaris*, 11 (1938), pp. 453-55; id., *S.*, in *Nuovo Digesto Italiano*, XI, Torino 1939, pp. 1263-67; A. Moroni, *La posizione giuridica dei pont. s. regionali d'Italia nel diritto canonico e nel concordato*, Recanati 1942; P. Ménard, *L'exemption des séminaires de la juridiction paroissiale*, Ottawa 1951. 3. Vocazioni e formazione eccl. : M. Bargillat, *De institutione clericorum in seminariis episcopalibus*, Parigi 1908; Card. D. Mercier, *A mes séminaristes*, Malines 1908; J. Bricout, *L'éducation du clergé français*, Parigi 1922; Fr. Mennini, *I Santi Ordini*, Torino 1925; P. Ruiz de los Paños, *El Reglamento del s. como medio de santificación*, Toledo 1927; G. M. Camele, *La formazione del clero: teoria e pratica*, Bologna 1929 (2ª ed., a cura di C. Sarti, Milano 1949); A. Ciarappa, *Sacerdos*, Todi 1929 (con particolare riguardo all'Opera delle Vocazioni); Card. D. Jorio, *Sacerdos alter Christus*, Roma 1933 (commento alla Istr. sullo scrutinio degli ordinandi); W. Onclin, *De rectoribus seminariorum*, in *Ius Pontificium*, 15 (1935), pp. 287-97; 16 (1936), pp. 69-77; G. M. Sailer, *Sacerdoti del Signore*, 2ª ed. Milano 1944; L. Pirelli, *In sortem Domini vocatis*, ivi 1946; id., *Molta la messe, pochi gli operai*, ivi 1947; J. Géraud, *Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé*, 3ª ed., Lione 1947; R. Biot-B. Galimard, *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, Parigi 1947 (trad. it., Milano 1949); A. Angioni, *Il direttore spirituale dei candidati al sacerdozio*, Milano 1949; D. Tomassini, *Itinerario al sacerdozio*, ivi 1950; A. Misani, *Santifica eos: norme pratiche per gli educatori del clero*, 2ª ed., ivi 1951. Igino Cecchetti

S. NELLE MISSIONI. – La necessità di formare anche nelle missioni un clero indigeno (v.), capace di occupare tutte le mansioni della gerarchia ecclesiastica, porta con sé il dovere di aprire ovunque i s., che a norma del CIC possono essere eretti per una sola diocesi o quasi-diocesi o per gruppi delle medesime.

Nei rapporti annuali e quinquennali, che gli Ordinari di missione devono inviare a Propaganda, non sono mai omesse le informazioni circa i s. Si domanda se vi sia il collegio preparatorio al s., se il s. sia distinto in minore e maggiore e quanti alunni sono educati in ciascuno di essi. Si chiede, ancora, se le condizioni del territorio siano tali da permettere solo l'erezione del s. minore. In tal caso i seminaristi sono inviati al s. regionale per gli studi filosofici e teologici. L'esistenza almeno del s. minore è spesso richiesta per elevare un territorio da prefettura a vicariato apostolico.

In missione più che altrove è spesso necessario inviare i giovani, chiamati al sacerdozio, a studiare in s. fuori del proprio territorio dove per molteplici ragioni non è stato possibile erigerne uno. Si hanno così s., in cui sono educati giovani di più territori e sono chiamati interdiocesani, intervicariali, metropolitani, provinciali. Le varie denominazioni quasi sempre non suppongono nessuna forma giuridica speciale e solo indicano una condizione di fatto. In questi casi il s. dipende unicamente dall'Ordinario del luogo. Speciali norme sono state date da Propaganda per i s. regionali, eretti dalla S. Sede per una determinata regione ecclesiastica o civile. La proprietà dell'edificio deve appartenere alle missioni ed i regolamenti devono essere approvati da Propaganda, la quale in questo ultimo trentennio con l'aiuto della Pont. Opera di S. Pietro Apostolo (v.) ha fabbricato molti s. regionali. La direzione dei medesimi può essere affidata o ad un istituto religioso oppure al clero secolare. Per tutti e due i casi si hanno norme precise. Nel primo caso Propaganda si riserva solo l'alta direzione e lascia all'Istituto la disciplina del s. e delle scuole, nonché l'amministrazione ordinaria del medesimo. L'Istituto deve sottometterne alla S. Congregazione le regole e il programma degli studi. La nomina del rettore spetta a Propaganda in seguito alla presentazione del candidato da parte del Superiore generale che nominerà gli altri Superiori e i professori, inviandone poi i nomi a Roma. Ogni anno gli Ordinari, radunati in assemblea, discuteranno i vari problemi riguardanti la disciplina, gli studi, l'amministrazione economica del s. ed esamineranno la relazione del rettore al riguardo. Annualmente sarà inviato a Roma un rapporto secondo un modulo determinato (Sylloge P. F., n. 183, pp. 456-59). Su queste prescrizioni sono state ricalcate le norme per i s. regionali, affidati al clero secolare (cf. A. Cracco, *De seminariorum Sinensium institutione*, Sciangai 1946, pp. 221-22).

Il crescente sviluppo del clero indigeno è dovuto alla bella fioritura di s. in tutti i territori di missione. È quasi impossibile dare l'elenco dei s. minori, che troppo spesso sono sistemati in locali di fortuna. Secondo le *Missioni cattoliche*, Roma 1950, pp. 531-35, i seminaristi di filosofia e teologia erano 4291, educati in 89 s. maggiori, di cui 2 in America (esclusi i territori non missionari), 30 in Africa, 11 in India, 8 nell'Indocina, 26 in Cina, 1 in Corea, 2 in Giappone, 1 in Indonesia, 4 in Australia, 1 in Nuova Zelanda e 3 in Oceania.

Ai seminaristi maggiori bisogna aggiungere anche i giovani educati nelle file del clero religioso che secondo le *Missioni cattoliche* del 1950 erano 522. - Vedi tav. XVIII.

BIBL.: *Directorium seminariorum in Sinis*, Pechino 1919 (è un grosso volume con ricca documentazione e bibl.); S. Paventi, *La Chiesa missionaria, manuale di missionologia dottrinale*, Roma 1949, pp. 417-23. Saverio Paventi

SEMINARIO MESSICANO PER LE MISSIONI ESTERE. - È stato iniziato in seguito al voto espresso dal I Congresso nazionale dell'Unione missionaria del clero, tenuto a Guadalajara nel 1948. Con decreto del 15 marzo dello stesso anno, Propaganda dava la facoltà di erigerlo, come di fatti cominciò a funzionare dal sett. successivo. Saverio Paventi

SEMINARIO PER LE MISSIONI ESTERE DI YARUMAL. - Fu aperto il 3 luglio 1927 per iniziativa di mons. Michelangelo Builes.

Ha lo scopo di intraprendere il lavoro missionario in alcune regioni della Colombia. Il 29 giugno 1937 Propaganda lo pose sotto la sua dipendenza e il 20 giugno 1945 ne approvò temporaneamente le Costituzioni simili a quelle degli altri istituti missionari senza voto. Presentemente ha 72 sacerdoti e 20 fratelli e ad esso sono affidate due missioni. Saverio Paventi

SEMINARISTICO. - È il tributo che l'Ordinario può imporre sulla rendita di tutti gli enti ecclesiastici diocesani onde provvedere alle necessità materiali del Seminario.

Il Concilio Tridentino, con l'istituire i seminari, aveva provvisto ai relativi bilanci, permettendo loro di incorporarsi benefici semplici e autorizzando una tassa speciale su tutti gli enti ecclesiastici (sess. XXIII *de Ref.*, can. 18). Il Concilio aveva minutamente descritti i redditi soggetti all'imposta, ma molti dubbi si erano chiariti solo in seguito alla cost. apost. *Creditae* di Benedetto XIII e specie con la larga giurisprudenza sopravvenuta.

Il CIC ha riaperto questa sorgente, lasciandola però facoltativa alle iniziative del vescovo (can. 1355), e ha risolto ogni questione stabilendo criteri sicuri per formare i ruoli dei contribuenti. Infatti, per il disposto del can. 1356, sono tenuti a versare il s., nonostante qualunque consuetudine o privilegio in contrario, la mensa vescovile, tutti i benefici anche regolari o di diritto patronale (comprese le parrocchie o le quasi-parrocchie anche se alimentate solo dalle offerte dei fedeli), le case di ricovero, le associazioni dei fedeli canonicamente erette e le fabbricerie aventi entrate proprie; e infine tutte le case religiose, a meno che vivano di sole elemosine o abbiano un collegio di tirocinio per maestri o per alunni al bene comune della Chiesa, come, p. es., un istituto missionario. L'aliquota del tributo non può in nessun caso superare il cinque per cento sull'imponibile accertato, e dovendo essere uguale per tutti non si ammette né una imposizione progressiva, né una imposizione decrescente; nemmeno è permessa l'esenzione di alcuna delle categorie contemplate, perché il tributo è generale. La liquidazione dell'imponibile si fa al netto degli oneri e delle spese necessarie e dedotte, per i benefici canonicali, le distribuzioni quotidiane o la quota del terzo di reddito che ad esse corrisponda. Sono pure esenti le offerte dei fedeli; e se queste costituiscono per intero il beneficio parrocchiale, un terzo è immune dalla tassa. Però negli oneri e nelle spese necessarie non sono compresi quelli occorrenti per il vitto, le vesti e l'abitazione del beneficiario e delle persone a carico e in genere le spese personali che il parroco o qualunque beneficiato sostiene per curare la sua salute, per mantenere la servitù, per i libri e per i viaggi, ecc. Sono invece detraibili i tributi imposti dall'autorità civile, le somme occorrenti per la manutenzione della casa e dei fondi beneficiali, per la coltivazione dei campi, per la raccolta dei frutti, per il salario agli operai, per l'acquisto dei semi e per la conservazione degli attrezzi di lavoro. Le elemosine delle Messe non sono da computare fra le rendite soggette al s. Non si può produrre appello o dedurre eventuali consuetudini o privilegi in contrario (can. 1356). Per il riconoscimento agli effetti civili e perché il s. sia computato a diminuzione delle rendite tassabili, occorre che il decreto vescovile venga riconosciuto con decreto presidenziale.

BIBL.: A. Vermeersch - J. Creusen, *Epitome Iuris canon.*, 6ª ed., Malines-Roma 1940, II, pp. 478-80; Matth. Conte a Coronata, *Institutiones Iuris canonici*, II, 3ª ed., Torino 1948, n. 936. Luigi Fini

SEMIONCIALE : v. ONCIALE E SEMIONCIALE, SCRITTURE.

SEMIPELAGIANESIMO. - È il nome generico dato dal sec. XVII a tutto il complesso movimento teologico sorto negli ambienti gallo-romani del sec. V più o meno come reazione alla dottrina della Grazia formulata da s. Agostino. Gli iniziatori furono Cassiano, Vincenzo di Lerino e Fausto di Riez; i principali oppositori Prospero di Aquitania, s. Fulgenzio di Ruspe e s. Cesario di Arles. Il s. non è stato, propriamente parlando, un'eresia; si trattò di opinioni discusse ma libere, la cui incompatibilità con la dottrina cattolica si rese manifesta soltanto dopo il Concilio di Orange (529).

I. IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA. – In opposizione al pelagianesimo radicale di Celestio e di Giuliano d'Eclano, che non ammettevano la necessità di un aiuto divino eccezionale, i rappresentanti della « Scuola di Marsiglia » riconoscevano l'esistenza di una Grazia soprannaturale, proveniente da Dio e fondata unicamente sui meriti di Cristo, indispensabile per santificare gli atti umani e valorizzarne i meriti. Favorevoli alla condanna di Pelagio, essi ammisero le definizioni del Concilio di Cartagine (418) e di papa Zosimo sul peccato originale, sulla necessità del Battesimo ecc. Ma sotto l'influsso dello spirito del pelagianesimo da una parte e della teologia greca (s. Giovanni Crisostomo) dall'altra, vollero salvaguardare al massimo il libero arbitrio dell'uomo e si mostrarono preoccupati delle conseguenze morali di talune tesi agostiniane (*De correptione et Gratia*; *De praedestinatione Sanctorum*) che loro sembravano inclini al fatalismo. La controversia si svolse su due linee principali: l'iniziativa della Grazia, la predestinazione degli eletti e dei reprobi. Nella sua *XIII collatio*, Cassiano di Marsiglia aveva posto il quesito, se sia la nostra buona volontà che attira la clemenza di Dio, oppure la clemenza di Dio che suscita la nostra buona volontà. Affiorò in lui il desiderio di riconoscere un'efficacia reale agli sforzi che si possono fare in vista del bene e di non minimizzarli. Si notò ugualmente presso i suoi contemporanei, Vincenzo di Lerino e Fausto di Riez, una tendenza a ritornare alla tesi pelagiana della « proporzionalità della Grazia » in funzione dei meriti attuali o futuri di ciascuno (*secundum merita*). Inoltre certe espressioni di s. Agostino nei suoi ultimi libri, che riservano alla volontà misteriosa di Dio solo il dono supremo della perseveranza finale, condizione della salvezza eterna, sembravano ratificare la nullità totale quanto al merito soprannaturale, dell'atteggiamento dell'uomo nei suoi atti precedenti, anche se caritatevoli e virtuosi. La salvezza o la dannazione dipenderebbero da una scelta *a priori* della giustizia di Dio che non ha da render conto a nessuno. Il pensiero agostiniano insisteva sul « numero degli eletti », che è determinato da tutta l'eternità, sul « piccolo numero » di coloro che si sono salvati, sulla « massa di perdizione » (*massa damnata*), giustamente destinata all'inferno in conseguenza del peccato originale.

Contro tale concezione pessimista si faceva valere l'universalità dell'appello divino, la misericordia di Dio, il quale « vuole che tutti gli uomini si salvino ». È in particolare la tesi generosa che fu ripresa non soltanto in Provenza, ma anche a Roma, nel *De vocatione omnium gentium* (PL 51, 647-722). Queste sono, egregiamente riassunte da Prospero nella sua lettera a Rufino (PL 51, 78-79), le obbiezioni presentate contro la dottrina di s. Agostino tra il 425 e il 435 da s. Ilario d'Arles e Vincenzo di Lerino e che rappresentano il punto di vista, in generale, dell'episcopato gallo; esse facevano eco alle recriminazioni più aspre formulate in Africa dai monaci di Adrumeto. C'era in fondo alla controversia una forte dose di malintesi: disorientati dalle insinuazioni dei pelagiani, campioni del libero arbitrio integrale, della propaganda occulta di certe sètte fiorite sul tronco del priscillianismo, che professa-

vano una specie di fatalismo mistico, gli scrittori galli, non avendo molta famigliarità con la metafisica agostiniana, non comprendevano una dottrina della Grazia, che si inquadrava nel complesso di un sistema comprendente l'economia universale del mondo e della Redenzione. Restando essi sul piano della vita pratica e sul compimento delle virtù concrete, temevano che una abusiva esaltazione della Grazia divina finisse con l'annullare ogni merito dell'uomo; non sapevano innalzarsi fino alle leggi supreme, per cui il libero arbitrio si integra misteriosamente con i piani di Dio e secondo i quali il nostro destino non si realizza e non si svolge che nel fine a lui assegnato da Dio da tutta l'eternità. La predestinazione non è che l'applicazione al caso particolare di ciascuno del grande principio della provvidenza (s. Agostino, *De praedestinatione Sanctorum*, II, 35). È fuor di dubbio, d'altra parte, che negli ultimi libri la concezione di s. Agostino sul destino umano si manifesta più severa e più pessimista.

In fondo, però, qualunque fosse la controversia riguardante la iniziativa della Grazia o la predestinazione, il problema centrale rimaneva sempre la condizione dell'uomo: si trattava di sapere, infatti, se l'uomo aveva conservato o perduto la sua integrità dopo la caduta di Adamo; se il peccato originale ha pervertito completamente la nostra volontà, se ha lasciato intatta la nostra libertà, o l'ha soltanto infiacchita; e se l'ha infiacchita, in quale misura.

II. Sviluppo della controversia. – Si conoscono, sebbene indirettamente, le obbiezioni semi-pelagiane; esse appaiono assai timidamente nelle *Collationes* di Cassiano e poi nelle lagnanze più aspre attribuite a Vincenzo di Lerino. Esse furono talora molto gravi, se causarono una lettera di rimprovero del papa Celestino (*Ep.*, 21 : PL 30, 530) che proibiva di criticare in qualsiasi maniera la memoria di s. Agostino. Ma sono piuttosto gli scritti di s. Prospero di Aquitania che dànno esatte informazioni sull'atteggiamento dei suoi avversari: lettera a Rufino; *Poëma de ingratis* (sui senza-grazia) e *Liber contra Collatorem* (PL 51). Nella sua critica secca e ingegnosa, ma spesso tagliente, Prospero difese le tesi agostiniane; con una sottile vena di parzialità sottilineò la concordanza esistente, ai suoi occhi, tra le teorie di Cassiano e Vincenzo e i principi essenziali del pelagianesimo. Agli scritti polemici di Prospero occorre aggiungere un trattato dogmatico di origine romana, *Hypomnesticon* (scritto verso il 435), e una collezione di carattere semi-ufficiale: *Sedis Apostolicae Episcoporum auctoritates*, i « Capitolari celestiniani » (PL 51, 205-12) che contengono le grandi linee della teologia cattolica intorno alla Grazia (cf. una lettera a Demetriade: *Cum splendidissimae* [PL 55, 162-80], che appartiene molto probabilmente a s. Leone Magno).

Nonostante questa costante affermazione della dottrina romana, il grande centro religioso di Provenza, l'abbazia di Lérins, il semenzaio che produsse il fior fiore dei vescovi galli, rimase durante tutto il sec. V refrattaria all'influsso agostiniano; nel 473-75 Fausto, vescovo di Riez, non contento di rifiutare le tesi fataliste dell'eretico Lucido, respinse l'esistenza della *Gratia specialis*, cioè di una Grazia attuale adatta ai nostri bisogni particolari, esaltò gli effetti del libero arbitrio e si avvicinò molto alle prime posizioni di Pelagio (*De gratia Dei*, l. II).

Verso l'a. 519, una inaspettata reazione partì dai monaci Scoti, teologi orientali guidati da Giovanni Massenzio, e soprattutto dai vescovi africani in esilio, con a capo s. Fulgenzio di Ruspe (v.), seguace del più rigido agostinianesimo. La discussione si allargò e l'episcopato della Gallia di nuovo si divise: un concilio di vescovi della regione del Rodano, riuniti a Valenza, sembrò aver sostenuto piuttosto i principi di Fausto. Fu allora che s. Cesario, vescovo di Arles, d'accordo con Roma, decise di procedere a una dichiarazione solenne.

III. Il Concilio di Orange (529). – In occasione della consacrazione delle basilica di Orange, presenti il patrizio Libero e 13 vescovi, s. Cesario proclamò la dottrina cattolica della Grazia. Dopo aver riportato alcuni dei testi più probativi di s. Agostino e di Prospero, s. Cesario trasse le seguenti conclusioni: 1) il libero arbitrio, disorientato e indebolito dal peccato di Adamo, non è più sufficiente perché l'uomo possa sollevarsi fino all'amore e al servizio di Dio, a meno che la Grazia e la misericordia non lo sospingano; 2) i giusti del Vecchio Testamento non devono i loro meriti che alla Grazia di Dio, non già al « Bene naturale »; 3) la Grazia del Battesimo permette a tutti i cristiani, con l'aiuto e il concorso di Cristo, di compiere i doveri necessari, per la salvezza, se hanno la volontà di raggiungerla lealmente; 4) in ogni azione buona il primo impulso viene da Dio: è quest'impulso che spinge a chiedere il Battesimo e, sempre con l'appoggio di Dio, a compiere i nostri doveri. Il Concilio respinse esplicitamente l'idea di una « predestinazione » al male.

Le dichiarazioni di Orange, faticosamente elaborate, nuova redazione e correzione di un progetto primitivo, di cui è stato ritrovato il testo (Mansi, VIII, 722), costituiscono un documento teologico di alto valore, ratificato dal Pontefice (Bonifacio II). Con esse vengono definitivamente scartate le teorie di ispirazione pelagiana, fondate sull'inviolabile autonomia del libero arbitrio e sul merito sostanziale delle nostre azioni personali; proclamarono l'anteriorità e la supremazia della Grazia divina nell'opera della salvezza, ma affermarono nello stesso tempo l'efficacia del Battesimo per la restaurazione del libero arbitrio; inculcarono inoltre la responsabilità e gli obblighi personali di ciascuno nell'osservanza delle leggi divine. Si opposero, infine, tanto al fatalismo mistico o disperato dei predestinaziani, quanto al naturalismo pelagiano o semipelagiano. È un vero e proprio abuso quello commesso da certi teologi del sec. XVII, di fondarsi sulle considerazioni preliminari del Concilio di Orange per farne quasi la *Magna Charta* del giansenismo.

Bibl.: testi antichi: opere di Prospero di Aquitania (PL 51), di Fausto di Riez (CSEL, 21; PL 58, 783-836); atti del Concilio di Orange (Mansi, VIII, 711-19). Opere moderne: F. Arnold, *Cesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Lipsia 1894; M. Jacquin, *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècle*, in *Revue d'hist. eccl.*, 7 (1906), pp. 269-300; M. Cappuyns, *L'origine des « Capitula d'Orange »*, in *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, 6 (1934), pp. 121-43; G. Plinval, *L'attività dottrinale nella Chiesa gallo-romana*, in Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 397-419 (con bibl.). Giorgio de Plinval

SEMITICHE, LINGUE. - Gruppo di lingue caratterizzate da un forte numero di elementi fonetici, morfologici, sintattici e lessicali comuni, che, conservandosi attraverso il tempo e gli spostamenti areali, si conformano all'idea di una discendenza genetica unitaria. L'insieme di tali elementi costituisce il cosiddetto protosemitico, ricostruzione necessariamente astratta, dubbia ed incompleta.

I. Classificazione. – Le l. s. si classificano nei seguenti grandi gruppi:

a) *Accadico*: è la lingua dei Semiti di Mesopotamia, che si divide dopo un periodo antico nei dialetti babilonesi ed assiro, ciascuno constante di una fase antica, media e recente. Malgrado l'arcaicità storica, l'accadico, trovandosi sotto l'influsso del sostrato non semitico della regione, presenta in molta parte aspetti evoluti rispetto alle altre l. s.

b) *Cananaico*: è il gruppo più discusso, essendo difficile dare caratteri che si approprino a tutte le lingue di esso e che manchino nelle altre. Mantenendo provvisoriamente la divisione tradizionale, si comprendono nel gruppo il cananaico antico (glosse di el-'Amārnah, probabilmente iscrizioni protosinaitiche, forse iscrizioni pseudogeroglifiche di Biblos), l'ebraico, il fenicio-punico ed il moabitico. Caratteri solo in parte comuni al gruppo ha l'ugaritico.

c) *Aramaico*: include un ampio numero di lingue e dialetti. Alla fase più antica appartengono le iscrizioni ed i papiri pre-cristiani e l'aramaico biblico. Successivamente si ha una divisione in due rami. Al primo, detto occidentale o recente (perché sviluppa le caratteristiche dell'aramaico antico senza molto differenziarsene), appar-

tengono il nabateo, il palmireno, l'aramaico giudaico, il samaritano e l'aramaico cristiano; al secondo, detto orientale, appartengono il siriaco (la lingua di cui si ha la più ampia letteratura), il talmudico babilonese ed il mandaico. Resti di aramaico parlato si hanno oggi in Siria, Armenia e Mesopotamia.

d) *Arabo* : si divide in meridionale e settentrionale. Il primo comprende i dialetti delle antiche iscrizioni dello Jemen, il secondo quelli delle iscrizioni nord-arabiche preislamiche e soprattutto l'arabo classico, la lingua del *Corano* e della letteratura islamica. Questa lingua si è ramificata oggi in vari dialetti moderni, mentre altri se ne hanno al sud. L'arabo classico, provenendo dall'area geograficamente meno esposta (il deserto), è la l. s. che presenta i caratteri più conservativi ed è pertanto fondamento principale nella ricostruzione del protosemitico.

e) *Etiopico* : comprende l'etiopico classico (*ge'ez*) ed i dialetti moderni che ne derivano (tigré, tigrai, amarico, ecc.). Anch'esso, come l'accadico, si è trovato in area periferica e su sostrato non semitico, con conseguenti differenziazioni.

I gruppi delle l. s. sogliono raccogliersi in un'ulteriore classificazione a fondamento geografico : si distingue da un lato il semitico orientale (accadico), dall'altro il semitico occidentale, diviso a sua volta in settentrionale (cananaico, aramaico) e meridionale (arabo, etiopico).

II. Descrizione. – 1. *Fonetica.* – Le l. s. presentano un consonantismo molto ricco; vi sono caratteristici in specie suoni laringali, gutturali, spiranti ed enfatici. Il patrimonio consonantico semitico è il seguente :

Laringali : ', ', *ḥ*, *ḫ*

	Occlusive			Spiranti			
	sonora	sorda	sorda enfatica	sonora	sorda	sonora enfatica	sorda enfatica
Labiali :	*b*	*p*					
Dentali :	*d*	*t*	*ṭ*	*ḏ*	*ṯ*	*ḍ*	*ẓ*
Gutturali :	*ġ*	*ḳ*	*q*	*ǵ*	*ḫ*		

	sonora	sorde	sorda enfatica
Sibilanti :	*z*	*s*, *ś*, *š*	*ṣ*
Nasali :	*m*, *n*		
Liquide :	*r*, *l*		
Semivocali :	*w*, *j*		

Tra qualche fenomeno più caratteristico del sistema, si segnala la caduta delle laringali ', *h*, *ḫ* in accad. Le dentali registrano i mutamenti seguenti (si usa il riferimento ad ebr. e sir., invece che a can. ed aram., perché quanto vale per le principali lingue dei gruppi non sempre vale per loro totalità) :

Protosemitico	Accadico	Ebraico	Siriaco	Arabo	Etiopico
ḏ	*z*	*z*	*d*	*ḏ*	*z*
ṯ	*š*	*š*	*t*	*ṯ*	*s*
ḍ	*ṣ*	*ṣ*	'	*ḍ*	*ḍ*
ẓ	*ṣ*	*ṣ*	*ṭ*	*ẓ*	*ṣ*

Delle gutturali, *ǵ* scompare in accad., diviene ' in ebr., sir. ed et.; *ḫ* diviene *ḥ* in ebr. e sir. Le sibilanti registrano i mutamenti seguenti :

Protosemitico	Accadico	Ebraico	Siriaco	Arabo	Etiopico
ś	*š*	*ś*	*s*	*š*	*š*
š	*š*	*š*	*š*	*s*	*s*

Delle semivocali, in ebr. e sir. *w* > *j* in inizio di parola. In accad. le semivocali cadono frequentemente, specie in inizio di parola.

Come vocali protosemitiche si considerano *a*, *i*, *u*, sia brevi che lunghe. Esse si conservano come tali in ar., mentre nelle altre lingue (particolarmente in ebr. e sir.) il sistema si estende mediante vocali di origine secondaria, derivanti da influsso di vicine consonanti o da contrazione di dittonghi. Il fatto che molte l. s. non scrivano le vocali (salvo in testi di particolare importanza, come il *Corano*) rende per esse in parte incerta la vocalizzazione. Tra qualche fenomeno più caratteristico del vocalismo si cita per le vocali lunghe il passaggio di *ā* in *ō* in ebr. Le vocali brevi sono notevolmente instabili, specie in ebr. e sir., dove le alterazioni sono connesse alla struttura della sillaba ed all'accento.

La sillaba semitica può essere aperta (consonante + vocale) o chiusa (consonante + vocale + consonante). Ne consegue che ogni sillaba comincia per consonante, e mai per più di una; due consonanti possono trovarsi vicine solo in interno di parola. In caso contrario subentrano generalmente vocali protetiche o legamenti di parole. La sillaba chiusa vuole originariamente vocale breve : perciò le vocali lunghe in sillaba chiusa si abbreviano; tuttavia questo principio ha eccezioni in tutte le l. s., specie quando le vocali lunghe siano di origine secondaria.

Discussa è la posizione dell'accento protosemitico. Di esso si può dire che non ha valore determinante rispetto al significato della parola e che è di intensità libera, cioè indipendente dalla qualità sillabica. Vi sono alcune tendenze generali connesse all'accento : *a*) allungamento della vocale accentata; *b*) caduta o riduzione a brevissime delle vocali brevi prima e dopo la sillaba accentata; *c*) abbreviazione delle vocali lunghe e dei dittonghi nelle stesse condizioni. Un particolare tipo di accento è quello di frase, costituito dalla pausa alla fine della proposizione : esso provoca un'alterazione dell'ultima parola.

Le l. s. presentano, come ogni altra, numerosi fenomeni di evoluzione fonetica : assimilazione, dissimilazione, protesi ed anaptissi, metatesi.

2. *Morfologia.* – La morfologia semitica è basata essenzialmente su radici di tre consonanti, cui è legato il significato base; l'apposizione delle vocali, ed eventualmente di prefissi, infissi e suffissi, determina le varie forme grammaticali. A loro volta, numerosi gruppi di radici triconsonantiche presentano due radicali comuni e significato affine, lasciando supporre che il triconsonantismo attuale sia in parte lo sviluppo di un biconsonantismo primitivo.

Il nome presenta temi molto vari : i bisillabici a vocali brevi (p. es. *qatal*, *qutul*, *qitil*) possono ridursi a monosillabici per ritrazione di accento (*qatl*, *qutl*, *qitl*) od estendersi per allungamento vocalico (p. es., *qatāl*, *qutūl*, *qitīl*); un'ulteriore estensione è determinata dall'aggiunta di prefissi, come *m-* e *t-* (p. es., *maqtal*, *taqtal*), o di suffissi, come *-ān* ed *-īj* (p. es., *qitlān*, *qitlīj*), quest'ultimo usato per la formazione dell'aggettivo dal nome. Il femm. ha una desinenza principale in *-(a)t*, che serve anche ad esprimere il collettivo. Il plur. femminile protosemitico ha *-āt*, mentre per il maschile vi sono desinenze varie : predominano, nelle lingue che conservano declinazione, *-ū* per il nominativo ed *-ī* per il caso obliquo. Accanto al plur. formato mediante desinenze, le lingue semitiche del sud presentano un plur. caratterizzato da alterazione interna del nome, che viene detto interno o fratto. Il protosemitico ha poi un duale in *-ā* al nom. ed *-aj* al gen.-accusativo. La declinazione del nome è ben individuata al sing. in ar. ed accad., mediante le desinenze *-u* al nom., *-i* al gen. ed *-a* all'accusativo; tracce sporadiche si trovano nelle altre lingue. Al plur., le stesse lingue conservano il nom. in *-ū* ed il gen. in *-ī*. Analogamente, l'ar. e l'accad. sono le sole l. s. che conservino la terminazione del nome indeterminato (*-m* in accad. e sud-ar., *-n* in ar.). Quanto all'articolo determinativo, alcune lingue ne mancano, altre lo formano in vario modo (*al-* prefisso in ar., *ha-* prefisso in ebr. con raddoppiamento della consonante seguente, *-ā* suffisso nello « stato enfatico » dell'aram.). Se il nome regge un genitivo, esso non può avere articolo, può subire un'alterazione morfologica e si dice in stato costrutto.

Il verbo semitico è caratterizzato dalla molteplicità dei temi, esprimenti le varie modalità dell'azione. Il tema fondamentale è, p. es., *qatala* (« uccidere »), con due varianti *qatula* e *qatila* di significato intransitivo. Il raddoppiamento della seconda radicale dà un tema di valore intensivo, iterativo o causativo (*qattala*, « trucidare » o « far uccidere »). Un tema conativo, presente nelle l. s. del sud e con tracce in ebr., si ha con l'allungamento della 1ª vocale (*qātala*, « tentare di uccidere »). Tutte le l. s. hanno un tema causativo a prefissi (*'a-* in sir., ar. ed et., *ha-* in ebr., *ša-* in accad.), p. es., *'aqtala*, « far uccidere ».

Dai predetti temi si possono formare riflessivi con il prefisso *ta-* (p. es., *taqātala*, rifl. di *qātala*), e con il prefisso *n-*. Dai 4 temi principali si possono formare inoltre dei passivi mediante mutamento della serie vocalica : l'ar. li conserva integralmente, con la serie *u-i-a* in luogo di *a-a-a* (p. es., *qutila*, passivo di *qatala*).

I temi si coniugano secondo tempi e modi. Eccetto l'accad., si hanno due tempi fondamentali : l'imperfetto, coniugazione a prefissi e suffissi sul tema dell'imperativo, ed il perfetto, coniugazione a soli suffissi. Il primo esprime l'azione non compiuta, il secondo l'azione compiuta.

Ecco lo schema più probabile dell'imperf. protosem. nel tema fondamentale transitivo :

		sing.	plur.
3ª	m.	*ya-qtul*	*ya-qtul-ū*
	f.	*ta-qtul*	*ya-qtul-ā(-na)*
2ª	m.	*ta-qtul*	*ta-qtul-ū*
	f.	*ta-qtul-ī*	*ta-qtul-ā(-na)*
1ª		*'a-qtul*	*na-qtul*

Ed ecco lo schema probabile del perf. allo stesso tema :

		sing.	plur.
3ª	m.	*qatal-a*	*qatal-ū*
	f.	*qatal-at*	*qatal-ā*
2ª	m.	*qatal-tā*	*qatal-tumū*
	f.	*qatal-tī*	*qatal-tinnā*
1ª		*qatal-kū*	*qatal-nā*

Le leggi fonetiche ed analogiche intervengono a modificare queste forme nelle varie lingue, oltre alle peculiarità sopravvenienti in ognuna nel corso del suo sviluppo. L'accad. si diversifica inoltre dallo schema temporale delle altre l. s., distinguendo 3 coniugazioni : due a prefissi e suffissi, di cui la prima (preterito, corrispondente per forma all'imperfetto) esprime l'azione compiuta, e la seconda (presente) l'azione incompiuta e durativa; una a suffissi (permansivo, simile ma non uguale al perfetto), indicante lo stato.

Notevole è la serie dei modi : oltre ad infinito, participio (al tema fondamentale *qātil*), imperativo (*qatal, qitil, qutul*), indicativo e congiuntivo, si hanno anche un apocopato senza vocale finale ed un energico a desinenza *-an* (*-anna*) : tali modi sono, meglio che in ogni altra l. s., conservati nell'ar.

Numerosi verbi presentano differenze dagli schemi usuali a causa soprattutto della presenza di una laringale o di una semivocale tra le radicali.

3. *Sintassi.* – La costruzione semitica della frase presenta generalmente il verbo all'inizio della narrazione (frase verbale), mentre la precedenza del nome indica piuttosto la descrizione e lo stato (frase nominale). Nel periodo la coordinazione prevale sulla subordinazione. Le congiunzioni sono di conseguenza spesso evitate, dando luogo, p. es., a frasi relative del tipo « Un uomo, noi lo abbiamo visto » (= « Un uomo che abbiamo visto »), o alle tipiche frasi circostanziali (p. es., « Uscii, un libro nella mia mano » = « Uscii con un libro in mano »). È specie nella sintassi che l'accad. e l'et., per la loro posizione periferica, si distaccano notevolmente dai caratteri comuni delle altre l. s.

III. Rapporti con altre famiglie linguistiche. – Il complesso problema può essere qui soltanto accennato. Indubbi sono i rapporti tra le l. s. da un lato e le camitiche dall'altro, sempreché non s'intenda il camitico come un gruppo unitario da contrapporre al semitico, bensì come l'insieme di alcuni gruppi in rapporto approssimativamente analogo rispetto al semitico e tra loro. Pertanto il semitico, l'egiziano, il berbero ed il cuscitico sono considerati in rapporto di probabile discendenza genetica da un semito-camitico originario.

Qualche rapporto si è riscontrato da tempo tra le lingue semito-camitiche da un lato e le indoeuropee dall'altro. Tuttavia gli studi intesi a dimostrare un'unità originaria (Möller, Cuny) sono stati accolti con scetticismo. Si può per ora parlare di alcune isoglosse, più lessicali che morfologiche, le quali indicano una relazione piuttosto di affinità che di parentela.

Bibl.: C. Brockelmann, *Grundriss der vergleich. Grammatik der semit. Sprachen*, 2 voll., Berlino 1908-11 (fondamentale; del vol. I vi è un'edizione ridotta e riveduta in francese da W. Marçais e M. Cohen, *Précis de linguistique sémitique*, Parigi 1910); H. Fleisch, *Introd. à l'étude des langues sémitiques*, ivi 1947 (con bibl. delle precedenti opere analoghe); J. H. Kramers, *De semietische talen*, Leida 1949. Sui rapporti con altre famiglie linguistiche : M. Cohen, *Essai comparatif sur le vocabul. et la phonétique du chamito-sémitique*, Parigi 1947; L. Heilmann, *Camito-semitico e indoeuropeo*, Bologna 1949. Sabatino Moscati

SEMITO-CAMITI. - Il nome di Semiti e di Camiti si riporta alla lista dei popoli della Bibbia (*Gen.* 10), dove un certo numero di popoli viene presentato come discendente di Sem e di Cam. Dal sec. XVII con il termine « Semiti » vengono designati i popoli di un gruppo linguistico; dal sec. XIX il nome di « Camiti » è usato per designare i popoli di un altro gruppo linguistico, affine a quello semitico. Alle relazioni linguistiche corrispondono anche le relazioni culturali tra i due gruppi di popoli.

I. Razza. – Presso i Semiti si trovano i rappresentanti di differenti razze, specialmente di quella orientale e dell'Asia anteriore (armenidi). Presso i Camiti esistono per lo meno tre razze : presso i Camiti orientali (Cusciti) la razza etiopica; presso i Camiti occidentali (Berberi) la razza mediterranea, come pure i discendenti della razza preistorica di Cro-Magnon. Quindi, è ingiustificato ed erroneo parlare di una razza semitica e camitica. Ambedue questi gruppi di popoli appartengono al ciclo delle razze europidi, e pur essendovi Camiti che hanno una pigmentazione oscura, tuttavia secondo le altre caratteristiche antropologiche non appartengono al ciclo delle razze negridi.

II. Diffusione. – Prescindendo dalle migrazioni recenti e recentissime di gruppi semitici e dalla remota diffusione progressiva degli Ebrei (v.) in tutti i continenti, lo spazio geografico dei Semiti si riduce all'Asia sud-occidentale ed all'Africa settentrionale e orientale. Anticamente vissero nell'Asia anteriore i Babilonesi, gli Assiri, gli Aramei, i Fenici, i Cananei, gli Ebrei, gli Arabi settentrionali e gli Arabi meridionali (i Sabei, i Minei, ecc.). Le colonie commerciali dei Fenici si diffusero fino all'occidente del bacino mediterraneo. In Abissinia emigrò già in tempi assai remoti un gruppo semitico, che proveniva sicuramente dall'Arabia del sud. Sono ancora più antichi gl'influssi semitici nell'Egitto, dove la lingua e la cultura degli emigrati si mescolò con elementi indigeni. Con la conquista islamica del sec. VII si ebbe una forte migrazione araba, per cui la Mesopotamia, la Siria, la Palestina, l'Egitto e l'Africa settentrionale furono in gran parte arabizzati (almeno linguisticamente, mentre nella cultura sono rimasti molti elementi prearabici). Il numero totale degli Arabi considerati nel senso più ampio, cioè di tutti coloro che parlano arabo, può oggi raggiungere i 60 milioni; quello dei Giudei 13 milioni; quello dei gruppi che parlano aramaico in Siria e Mesopotamia soltanto alcune diecine di migliaia. Riguardo ai Camiti non si è d'accordo nel determinare l'estensione del loro gruppo linguistico. Si distinguono per lo più i Camiti orientali (Cusciti), cui appartengono i popoli Begia, poi i Danachil, i Somali, i Galla, i Caficcio, i Cunama e i Baria, dai Camiti occidentali, cui appartengono i Berberi che anticamente si chiamavano Libi. Gli antichi Egiziani tengono un posto intermedio, sono però più prossimi ai Libi. Ai Camiti orientali devono riallacciarsi i cosiddetti Camitoidi, chiamati da alcuni Niloto-Camiti, che sono affini culturalmente, ma linguisticamente non appartengono ai Camiti, p. es., i Masai, i Nandi, i Sue, i Didinga, i Lotuco, i Bari, i Turcani; inoltre i gruppi del territorio dei grandi laghi dell'Africa orientale, che hanno preso una lingua bantu, p. es. : i Wa-Hima, i Wa-Tussi. Influssi della cultura camitica si trovano anche presso i popoli allevatori di bestiame dell'Africa meridionale e sud-occidentale, p. es., presso i Cafri, gli Herrero, gli Ottentotti. Costoro non appartengono linguisticamente ai Camiti, mentre forse il gruppo linguistico Khoi-San potrebbe essere in relazione con le

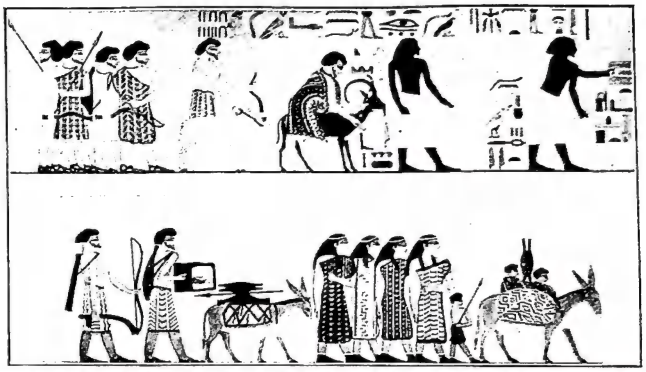
lingue camitiche. Le lingue nilotiche e alcune di quelle del Sudan occidentale, come l'Haussa e il Fulbe, sono state da alcuni autori riunite parimenti con le lingue camitiche, evidentemente per indebita estensione. Al contrario, i Guanci delle Isole Canarie devono culturalmente riattaccarsi ai Berberi.

III. ORIGINE. – È indiscutibile che esiste una certa dipendenza linguistica e anche culturale tra i Semiti e i Camiti; ma dal diverso modo, con cui sono state in particolare concepite queste relazioni linguistiche e culturali, ne sono anche venute contrastanti risposte alla questione delle origini. In generale si è d'avviso che il luogo dove si sono primieramente formate le lingue e le culture semitiche e camitiche nelle loro qualità caratteristiche, si trova nell'interno dell'attuale territorio da loro abitato, ed è l'unico punto unanimemente accettato. Alcuni studiosi, specialmente i più antichi, considerano i Semiti come un ramo distaccatosi dai Camiti, che è migrato dall'Africa settentrionale nell'Asia occidentale. La maggior parte degli studiosi cerca però il luogo di origine dei Semiti in qualche parte dell'Asia occidentale: nell'Arabia, nella Mesopotamia, nel nord della Siria oppure in luoghi posti più a settentrione. Per lungo tempo ebbe larga risonanza la teoria dell'Arabia come « camera dei popoli », da cui sarebbero uscite una dopo l'altra quattro grandi migrazioni: amorea-babilonica, cananea, aramea e araba. Ma è contro questa teoria il seguente fatto: un popolamento dell'Arabia interiore fu possibile solo con l'introduzione dell'allevamento del camello, che avvenne abbastanza tardi, come si vedrà. Un più denso popolamento dell'Arabia senza l'allevamento del camello sarebbe stato possibile soltanto se quei luoghi fossero stati un tempo ricchi di acque e più tardi fossero divenuti aridi. Questa teoria è sostenuta da alcuni orientalisti, ma da altri molto combattuta. Può darsi che l'inaridimento dell'Arabia si sia realmente verificato, ma è avvenuto di certo in un tempo preistorico tanto antico da non poter avere alcun influsso sulla formazione dei Semiti. In ogni caso il luogo di origine dei Semiti fruì sicuramente di relazioni culturali con i popoli pastori dell'Asia centrale (Indoeuropei, Turco-Mongoli) e, quindi, non va ricercato troppo lontano all'ovest.

Per i Camiti è dubbio se si possa generalmente parlare di un comune luogo di origine. I Berberi vengono riallacciati da alcuni studiosi all'antica cultura europea mediterranea e sciolti da ogni relazione con i Camiti orientali. Secondo nuove indagini appare impossibile ricostruire una lingua camitica originaria, da cui sarebbero poi derivate le singole lingue camitiche; l'unità sarebbe piuttosto soltanto secondaria e da attribuirsi all'influsso delle lingue semitiche su un fondamento linguistico in sé non unitario, e ciò, verosimilmente, deve essere avvenuto in Africa. Non è escluso, però, che una parte dei popoli camitici, come tali, si sia formata in Asia e poi sia migrata in Africa sotto la pressione semitica.

IV. CULTURA. – 1. *Economia ed ergologia.* – I S.-C. vengono considerati pastori nomadi; ma ciò si può dire soltanto dei Beduini arabi, di una parte dei Cusciti e dei Camitoidi e dei Berberi (specialmente Tuaregh), perché una gran parte dei S.-C. è passata a vita sedentaria.

Presso i Semiti il nomadismo pastorale fu originariamente unico o principale. Posto che l'allevamento dei cavalli appare relativamente insignificante, e l'allevamento dei camelli è dimostrato presso i Semiti soltanto nel II millennio a. C., nei tempi più antichi non si allevò che la pecora, la capra e l'asino come animale domestico; il bue solo in luoghi marginali. Abitazione è la tenda, mentre l'odierna « tenda nera » è divenuta di uso generale con l'allevamento del camello. Il vestimento consta oggi di una sottoveste a forma di camicia e di una sopravveste a forma di mantello, come pure di un copricapo (il turbante presso i sedentari); prima dell'introduzione delle stoffe tessute si faceva uso per lo più di pelli e di cuoio per gli abiti, come si fa ancora attualmente per i vasi. Le armi principali erano la lancia, l'arco e la freccia. Il nutrimento è già indicato dalla simbiosi con i sedentari: i cereali e i datteri come complemento alla carne, nonché il latte e i suoi prodotti.



(da G. E. Wright-F. V. Filson, The Westminster historical atlas to the Bible, Londra 1956, p. 23, fig. 9)

SEMITO-CAMITI - Nomadi semiti dell'inizio del II millennio. Pittura parietale nella tomba di un nobile egiziano - Benī Ḥasan.

Presso i Camiti la cultura materiale è, sotto alcuni aspetti, simile. Qui però l'allevamento bovino occupa il primo posto accanto a quello delle pecore e delle capre, mentre quello dei cavalli non è giunto mai ad avere una grande importanza economica; similmente quello dei cammelli, eccetto presso alcune tribù, specialmente Tuaregh. L'allevamento bovino porta alla vita sedentaria (come abitazione dei Cusciti si trova spesso la casa a tetto conico) e facilita il passaggio all'agricoltura, che oggi è esercitata da quasi tutti i Cusciti (principalmente quella del miglio). Nelle oasi del Sahara e nei paesi montagnosi dell'Africa settentrionale hanno una grande importanza le culture degli alberi fruttiferi. In conseguenza della vita sedentaria hanno assunto più grande rilievo anche i vasi di terracotta (insieme a quelli di legno).

2. *Sociologia.* – La famiglia, sia presso i Semiti che presso i Camiti, è essenzialmente patriarcale. Tracce matriarcali si presentano in luoghi marginali, come nell'Arabia meridionale, presso i Baria e i Cunama e presso i Berberi. Tra questi ultimi il matriarcato potrebbe essere derivato da una cultura completamente matriarcale di un tempo anteriore, negli altri casi però si tratta solo d'influssi esterni. La parentela di consanguineità fino ad un certo grado (p. es., presso gli Arabi fino al quinto grado nel caso di vendetta) obbliga alla solidarietà. Ma una salda grande famiglia non esiste dovunque, né ovunque sussiste il diritto del maggiorasco. Presso i Semiti predomina una più stretta centralizzazione tra quelli sedentari, una più grande indipendenza individuale tra i nomadi. Fra i Camiti tali differenze appaiono meno rilevanti. Un vero totemismo non esiste; ciò che fu spiegato come sopravvivenza di totemismo o non ha questo carattere, o si riporta a soli influssi periferici. La circoncisione è oggi in uso dove predomina l'islamismo, e, sebbene anche prima fosse già molto diffusa, non era generale (esisteva presso gli antichi Egiziani, gli Arabi, gli Ebrei, ma non presso gli Assiri e i Babilonesi). Essa si presenta oggi ancora in alcuni luoghi come un rito della pubertà (così presso alcune tribù nell'Arabia meridionale), carattere che in origine sembra fosse generale.

L'organizzazione dei maggiori raggruppamenti (tribù per i nomadi e comunità del villaggio per i sedentari) è ordinariamente democratica; il capo è accentuatamente sottoposto all'assemblea dei consiglieri, la quale del resto può avere anche carattere aristocratico. Presso i Cusciti l'organizzazione sociale è divenuta più complessa con il passaggio all'agricoltura (cf., p. es., il sistema delle classi di età presso i Galla meridionali).

3. *Religione.* – Gli Arabi, i Berberi e una parte dei Cusciti sono oggi islamizzati, eccetto i residui del cristia-

nesimo, una volta molto diffuso, residui che sussistono in Egitto, in Palestina, in Siria e nella Mesopotamia. La maggior parte dei Cusciti però conserva ancor oggi un senso molto vivo della propria religione, con fede profonda e notevole culto in un Dio del cielo (abbondantemente dimostrato specialmente presso i Galla). È difficile farsi un'idea delle più antiche forme di religione presso i Semiti. La religione preislamica dei nomadi è poco nota. Le religioni di alta cultura dell'area semitica, conosciute dall'antichità, rivelano una forte impronta non semitica, come, p. es., in Babilonia per parte dei Sumeri. Nei tempi storici si nota per lo più il politeismo, soprattutto sotto forma di culto astrale. La teoria, secondo la quale tutti i Semiti avrebbero originariamente venerato la triade divina Sole, Luna e stella Venere, è insostenibile; anche il culto della coppia Cielo e Terra, con forte accentuazione della fecondità, si riporta difficilmente al tempo del nomadismo semitico. Parimenti è stata esagerata l'importanza dell'animismo nei riguardi della più antica religione semitica. La parentela con i Cusciti e altre ragioni dicono come anche presso i Semiti la credenza nel Dio del cielo sia stata assai antica; tra l'altro lo stesso nome comune di Dio El indica un Dio sommo anticamente venerato da tutti i Semiti.

Le forme del culto risultano in parte influenzate dall'esterno. Presso i Semiti, al contrario di quanto sembra presso i Camiti, non vi fu originariamente una casta sacerdotale. Ambedue questi gruppi di popoli conoscevano solo l'inumazione, non la cremazione dei cadaveri.

4. *Altre manifestazioni spirituali della cultura.* – Sia i Semiti che i Camiti, ad eccezione dei Berberi, si presentano come popoli guerrieri e dominatori, con grande forza organizzatrice di Stati. La loro capacità artistica è scarsa, solo nel campo della poesia religiosa e profana hanno lasciato saggi importanti. L'arte figurativa ebbe a svilupparsi notevolmente, ma per contatto con altri popoli.

Bibl.: in generale (le opere segnate con * sono da usarsi con riserva): C. G. Seligmann, *Some aspects of the hamitic problem in the Anglo-Egyptian Sudan*, in *Journal of the Royal anthropological Institute*, 43 (1913), pp. 593-706; L. Adametz, *Herkunft und Wanderungen der Hamiten, erschlossen aus ihren Haustierrassen*, Vienna 1920; C. Brockelmann, *Gibt es einen hamitischen Sprachstamm?*, in *Anthropos*, 27 (1932), pp. 797-818; * G. A. Barton, *Semitic and hamitic origins, social and religious*, Filadelfia 1934; * G. Levi della Vida, *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Parigi 1938; H. Baumann - R. Thurnweld - D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika*, Essen 1940 (il contributo di H. Baumann, *Völker und Kulturen Afrikas*, è apparso anche in francese, Parigi 1948); R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, II, Torino 1941; D. J. Wölfel, *Die Hauptprobleme Weissafrikas*, in *Archiv für Anthropologie*, nuova serie, 37 (1942), pp. 89-140; S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari 1949; V. Van Bulck, *La stratification culturelle de l'Afrique d'après H. Baumann*, in *Anthropos*, 45 (1950), pp. 593-617. Cultura materiale: C. G. Feilberg, *La tente noire*, Copenaghen 1944. Sociologia: * W. R. Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, Londra 1885; 2ª ed. ivi 1907; J. Henninger, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*, Leida 1943. Religione: * W. R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Londra 1889; 3ª ed. ivi 1927; M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1903; 3ª ed. ivi 1928; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII-VIII: *Die Religionen der afrikanischen Hirtenvölker*, Münster in V. 1940-49.

Giuseppe Henninger

SEMMA (ebr. *Šammā'* o *Šammāh*; Volgata *Semma* o *Semmaa*). - Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento.

1. Figlio di Isai, fratello di David e padre di Ionadab (*II Sam.* 13, 3.32). In *I Sam.* 16, 9; 17, 13 è detto Samma, Simmaa in *I Par.* 2, 13 e Samaa in *I Par.* 20, 7 (ebr. *Šim'ā'*).

2. Uno dei « prodi » dell'esercito di David, figlio di Age ararita (*II Sam.* 23, 11.33).

3. Uno dei « trenta » eroi di David (*ibid.* 23, 25), detto Sammoth (ebr. *Šammôth*) in *I Par.* 11, 26 e Samaoth (ebr. *Šamhûth*) in *I Par.* 27, 8.

4. Un discendente di Esaù (*Gen.* 36, 13; *I Par.* 1, 37).

5. Membro della tribù di Aser (*I Par.* 7, 37).

Angelo Penna

ŠĔMŌNEH 'EŚRĒH («Diciotto», sottinteso *bĕrākhôth* « benedizioni »). - Principale preghiera ufficiale del giudaismo, detta *tĕphillāh* (« preghiera ») per eccellenza, o (specie presso i sefarditi) *'āmîdhāh* (lo « stare in piedi ») perché la si deve recitare ritti, con i piedi uniti e la faccia rivolta ad oriente; è, insieme allo *šĕma'* (v.), la più antica professione di fede nella liturgia d'Israele. Rabbān Gamaliele II (fine sec. 1) le fece dare la forma definitiva da Simone il Cotoniere e fece formulare la « benedizione » contro i *mînîm* da Samuele il Piccolo (*Bĕrākhôth*, 28*b*) in occasione del Sinodo di Jabneh, ca. 90 d. C. (*Ier. Bĕrākhôth*, 5*a* e 8*a*).

Preghiera pubblica e privata, si trova in tutti i libri liturgici e devozionali. Il cantore (*ḥāzān*), o un invitato a ciò, recatosi dinanzi all'arca aperta della Tôrāh, recita ad alta voce la preghiera, e la comunità risponde « Amen » (*Bĕrākhôth*, V, 4; *Ta'anîth*, II, 5). In privato, ogni israelita deve dirla 3 volte al giorno (*Bĕrākhôth*, III, 3; IV, 1), mattina, pomeriggio, sera; l'uso di pregare tre volte al giorno era antico (*Dan.* 6, 11. 14; 9, 21; *Esd.* 9, 5; *Iudt.* 9, 1), ma nella Mišnāh l'obbligo si limita ancora allo *šĕma'* biquotidiano (*Bĕrākhôth*, II-III).

Il più antico testo è quello della recensione palestinese, rinvenuto nella *gĕnîzāh* del Cairo (1896) e pubblicato da S. Schechter (1898) e G. Dalman (1898). Le 18 strofe glorificano (1-3), implorano (4-16 e 18), ringraziano (17) Dio; ognuna si chiude con la « benedizione » (*bĕrākhāh*) enunziante un attributo divino che riassume il tema della frase precedente: ritornello variato detto *ḥathîmāh* (« sigillo » o « conclusione »). Notevole ne è il ritmo, rafforzato dalla rima, che sarebbe poi imitata nel *Pater* secondo K. G. Kuhn. La forma ora in uso (recensione babilonese) comprende 19 benedizioni, perché la 14ª (messianica) si divise poi in due, separando Sion e David. Nel *siddûr* (« ordine », libro di preghiere privato) si suol oggi dare alle 19 « benedizioni » o strofe un nome che ne esprime l'argomento: 1ª *'ābhôth* « padri » (conclusione: « Scudo d'Abramo »); 2ª *gĕbhûrôth* « forza » (concl.: « Vivificatore dei morti »); 3ª *qĕdhûšôth* « santificazione » (concl.: « Dio santo »); 4ª *bînāh* « scienza » della Legge (concl.: « Che fai la grazia della scienza »); 5ª *tĕšûbhāh* « conversione »; 6ª *sĕliḥāh* « perdono »; 7ª *gĕ'ullāh* « redenzione »; 8ª *rĕphû'āh* « guarigione »; 9ª *birkath haš-šānîm* « preghiera per gli anni (buoni) »; 10ª *qibbûṣ gālujjôth* « riunione dei dispersi » al suono della « grande tromba » intorno al « vessillo »; 11ª *birkath mišpāṭ* « benedizione, preghiera per il giudizio (retto governo) »; 12ª *b. hamminîm* « pr. contro gli eretici » o apostati; 13ª *b. ṣaddîqîm* « pr. per i giusti » (proseliti); 14ª *b. Yĕrûšālájm* « pr. per Gerusalemme »; 15ª *b. Dāwidh* « pr. per (il regno della casa di) David »; 16ª *tĕphillāh* « preghiera » (di domanda); 17ª *'ābhôdhāh* « servizio » (di Dio); 18ª *hôdhā'āh* « ringraziamento »; 19ª *b. kōhănîm* « pr. dei sacerdoti » (echeggiante la fine della benedizione sacerdotale [*Num.* 6, 26 sg.]). Le 3 prime e le 3 ultime formano, con l'aggiunta della *qĕdhûšath haj-jôm* (« santificazione del giorno »), la *tĕphillath šĕbha'* (« sette preghiere ») del sabato e feste, in cui si omettono le 13 strofe di mezzo che sono domande « per i bisogni dell'uomo ». Le 3 prime e le 3 ultime, che costituiscono il quadro permanente della *tĕphillāh*, sono le più antiche e dovevano essere in uso già prima dell'èra cristiana (ma a torto i talmudisti attribuiscono le *Š. 'e.* alla « Grande Sinagoga » di Esdra); anteriori al 70 pare siano, anche, la 6ª e 7ª (riservate inizialmente a giorni di digiuno) e l'11ª; la 17ª sembra supporre che il culto è interrotto, dopo distrutto il Tempio nel 70. Il tono è collettivo, nazionale, a differenza del *Pater* (spesso raffrontato con le *Š. 'e.*), che è insieme universale e personale.

Nella recensione palestinese la 12ª « benedizione » maledice (« sradica... periscano ») i *mînîm* (« apostati »; dalla 2ª metà del sec. 1 i giudeo-cristiani) e i *nōṣĕrîm* (cristiani), come ben sapevano s. Giustino (*C. Tryph.*, 16, 47, 93, 96, 108, 133), s. Epifanio (*Haer.* 29, 9) e s. Girolamo (*In Is.*, 52, 5 [PL 24, 498]: « ter in die in Christianos congerunt maledicta »); quest'odio conferma l'ori-

gine farisaica della preghiera. Dal testo odierno è scomparsa la menzione dei « nazareni » e « apostati », al cui posto si nominano « i calunniatori » e i « nemici ».

Bibl.: I. Elbogen, *Gesch. des Achtzehnergebetes*, Breslavia 1903; id., *Der jüd. Gottesdienst*, Francoforte s. M. 1924, pp. 27-60; id., *S. e.*, in *Jüd. Lex.*, V (1930), coll. 182-89; L. Finkelstein, *The development of the Amidah*, in *The Jewish quart. review*, 16 (1925-26), pp. 1-43, 126-70, e 18 (1927-28), pp. 466-70; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Komm. zum N. Test. aus Talmud und Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 208-49; L. G. da Fonseca, *De S.te seu « Octodecim » Benedictionibus*, in *Verbum Domini*, 9 (1929), pp. 248-55; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 2ª ed., Lipsia 1930, pp. 286-95; V. Aptowitzer, *Birkath ham-mînîm*, in *Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums*, 74 (1930), pp. 108-115; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, Parigi 1931, pp. 466-70; A. Schechter, *Lectures on Jewish liturgy*, I, Filadelfia 1933, pp. 9-22; A. Marmorstein, *L'âge de la Kedoucha et de l'Amida*, in *Rev. des étud. juives*, 97 (1934, 1), pp. 35-49; id., *The oldest form of the Eighteen Benedictions*, in *Jew. q. rev.*, 34 (1943-44), pp. 137-59; M. Zulay, *The Eighteen Benedictions according to R. Saadya Gaon*, in *Tarbiz*, 16 (1944-45), pp. 57-70; K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tubinga 1950. – Testo con trad. it.: D. Panzieri, *Preghiera serale del Capo d'anno e dell'Espiazione*, Roma 1937, pp. 40-61, 118-32, 142-45; D. Prato, *Têphillāh lĕ-Dāwîdh*, Firenze 1949, pp. 160-75, 208-21, 248-51, 302-305, 380-83. Antonino Romeo

SEMO SANCO. - *Semo Sancus Dius Fidius*, divinità italica del ciclo di Giove il cui nome richiama *a*) i *Semones* del culto arvalico; *b*) la caratteristica di sancire ossia garantire i giuramenti e *c*) l'epiteto proprio di Giove in quanto custode dei giuramenti; cf. Ζεὺς πίστιος e il *Fisos Sancios* delle Tavole eugubine.

S. S. aveva in Roma un tempio sulla pendice orientale del colle Quirinale, detta perciò *Sanqualis*, come *Sanqualis* si chiamava la porta locale del recinto serviano. Il tempio fu dedicato nel 446 a. C., la dedica cadeva il 5 giugno (Ovidio, *Fasti*, VI, 213). Sono note due sue particolarità rituali che bene si addicono a una divinità del giuramento: aveva cioè una parte del tetto scoperchiata per la visione immediata del cielo; conservava nell'interno alcuni dischi di rame (*orbes aenei*) simbolo del disco solare e che ricordavano l'analoga *urfeta* (= orbita) del rituale umbro. Nel tempio venivano custoditi i trattati. Nell'orto attiguo alla chiesa di S. Silvestro sul Quirinale si rinvennero epigrafi relative al dio. La più importante (però di ignota provenienza, scoperta nel 1879) porta la dedica « Semoni Sanco sancto deo Fidio » posta a cura della « decuria sacerdotum bidentalium » (CIL, VI, 30.994), collegio sacerdotale addetto alla disciplina fulgurale e che perciò appunto aveva la custodia del tempio di quel dio *qui foedera fulmine sancit* (Virgilio, *Aen.*, XII, 200).

La statua (rinvenuta nella stessa località della base, ora nel Museo Vaticano, e che rappresenta un Apollo di tipo arcaico) non ha relazione con la base. Nell'isola tiberina si trovava un altro santuario del dio, noto per l'errata attribuzione che gli apologisti cristiani (Giustino, *Apol.*, I, 26; Tertull., *Apol.*, 13) fecero di esso a Simon Mago, tratti in inganno dalla iscrizione dedicatoria.

Bibl.: C. L. Visconti, in *Studi e documenti di storia e diritto*, 2 (1881), p. 105 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912; A. Platner, *A topographical Diction. of ancient Rome*, Oxford 1929, p. 469 sgg.; F. Altheim, *Römische Religionsgesch.*, I, Berlino 1931; per la relazione tra S. e i *Semones* v. M. Nacinovich, *Carmen Arvale*, II, Roma 1934, p. 8 sgg. Nicola Turchi

« SEMPITERNUS REX ». - Enciclica di Pio XII per il XV centenario del Concilio ecumenico di Calcedonia (8 sett. 1951).

Il Concilio di Calcedonia è il terzo dei grandi Concili cristologici, dopo quello di Nicea (commemorato nell'Anno Santo 1925) e quello di Efeso (enciclica *Lux Veritatis*, 25 dic. 1931) che definirono rispettivamente la consostanzialità del Figlio con il Padre e l'unità di persona in Cristo. Dopo questo breve richiamo l'enciclica ricorda le circostanze storiche e il clima teologico nei quali si svolse il Concilio di Calcedonia, ponendo in risalto la richiesta da parte dei vescovi orientali e l'accettazione dell'intervento del papa s. Leone Magno. Nel quadro di

(fot. Musei Vaticani)

Semo Sanco - Base marmorea del tempo degli Antonini con dedica a S. S. da parte di una decuria di sacerdoti bidentali - Vaticano, Museo profano.

questa importante affermazione *solenne* del primato del Romano Pontefice viene presentato nel suo vero valore il can. 28, che, pur non contenendo, secondo le intenzioni degli autori, una vera negazione del primato, fu respinto dal Papa e poi dall'Imperatore e dallo stesso vescovo di Costantinopoli, giudicandolo privo di valore perché compilato in assenza dei legati pontifici. Nella seconda parte dell'enciclica viene illustrato il significato della formola dogmatica di Calcedonia, mettendo in guardia da errori che oggi serpeggiano, i quali compromettono l'unità di persona in Cristo. Il Sommo Pontefice non intende solo parlare della teoria kenotica diffusa tra gli acattolici, ma accenna a talune correnti della stessa teologia cattolica.

L'insigne documento termina con un appello agli Orientali dissidenti perché ritornino all'unità dell'ovile e all'unione con la Sede Apostolica, il cui primato fu egregiamente riconosciuto dai loro padri nel Concilio ecumenico di Calcedonia (AAS, 43 [1951], pp. 625-44).

Bibl.: P. Parente, *Valore storico dottrinale del Concilio di Calcedonia nella luce dell'enciclica S. R.*, in *Euntes Docete*, 4 (1951), pp. 339-63; *Das Konzil v. Chalchedon*, raccolta di studi a cura di A. Grillmeier e H. Bacht, Würzburg 1951; V. Monachino, *Genesi storica del can. 28 di Calcedonia*, in *Gregorianum*, 33 (1952), pp. 292-98. Antonio Piolanti

SEMPLICE. - È ciò che non ha parti e non è pertanto divisibile.

Poiché la indivisibilità è unità (« nihil enim est aliud unum quam ens indivisum »: s. Tommaso, *De verit.*, q. 1, a. 1, c.) e l'unità è convertibile con l'essere (« Unum... convertitur cum ente »: id., *De potentia*, q. 9, a. 7), la

semplicità o indivisibilità è una perfezione o qualità positiva; ma poiché la conoscenza umana ha inizio dall'esperienza del mondo corporeo, e il corpo è composto, il concetto di s. si ha per negazione della partibilità o composizione: esso è quindi relativo a quello delle parti negate. Assolutamente s. è ciò che non ha parti affatto, ciò che è tutto e puro essere, atto puro: Dio (v.). Ogni ente finito, anche se spirituale, comporta invece una composizione di atto e di potenza (secondo il tomismo, di esistenza e di essenza). La realtà spirituale è però relativamente s. in quanto non ha parti quantitative; e questa semplicità procede, sempre nella concezione tomistica, dal non avere composizione di parti essenziali (materia e forma): dall'essere cioè pura forma. Il corpo, composto di materia e forma, è esteso e come tale composto anche di parti quantitative.

BIBL.: R. Eisler, *Einfachkeit*, in *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, I, Berlino 1927, pp. 305-306; V. Remer, *Ontologia*, 6ª ed., Roma 1928, pp. 76-95; C. Giacon, *Atto e potenza*, Brescia 1947.
Sofia Vanni-Rovighi

SEMPLICITÀ. - In astratto, esprime l'assenza di complessità. Nell'ordine morale contrasta con la doppiezza o ipocrisia, e comporta due gradi: l'uno obbligatorio, l'altro consigliato.

La s. obbligatoria si oppone al vizio della doppiezza, che spinge all'inganno; e siccome lo storcimento della verità non è solo un peccato particolare, ma è il secreto d'ogni disonestà, in questo suo primo e necessario grado la s. è sinonimo generale di rettitudine, di probità, di autentica pietà. Così di frequente nella S. Scrittura (*Iob* 1,1; *Prov.* 2, 21-22, ecc.). Tale s. fondamentale Gesù lodava in Natanaele, mentre lo accogheva tra i suoi discepoli (*Io.* 1,47). Chi non nutre assoluto orrore verso ogni anche minima frode e bugia non può entrare nello spirito evangelico.

La doppiezza alla quale si oppone direttamente la s. evangelica, o di consiglio, non è più quella dell'immoralità, ma quella dell'imperfezione acconsentita o mediocrità spirituale, dell'intenzione divisa tra la stima di Dio e quella del mondo, tra il desiderio dei beni eterni e quello dei beni temporali, tra gli appelli della carità e le seduzioni dell'amor proprio, insomma tra «spirito» e «carne» (*Gal.* 5, 16). Dio non è amato «con tutto il cuore»; l'occhio dell'anima non è limpido (*Mt.* 6, 22-23); intenzioni estranee anche se non proprio contrarie, all'amor di Dio ingombrano il cuore; le inclinazioni verso ciò che non è Dio non sono puramente ordinate ad accontentare Dio: non procedono, almeno virtualmente, dalla carità. Invece nel cuore semplice, indiviso, niente interferisce coi suggerimenti della Grazia, che guida ogni passo nel distacco e nel disinteresse, che sono i due aspetti interni della s. evangelica.

Il distacco dal mondo, la s. riguardo alle cure necessarie della vita temporale (ἁπλότης: *Mt.* 6, 25-34; *I Cor.* 29-35; *Phil.* 4,6), trova il suo esempio (*I Thess.* 1,7) nella generosità dei neo-convertiti di Macedonia, la cui «estrema penuria sovrabbondò colle ricchezze della loro s.» a favore dei poveri (*II Cor.* 8, 1-4); la s. spiega quell'abbondanza luminosa di buone opere (*Mt.* 5,16; *Rom.* 12,8; *II Cor.* 9, 11), che rassomiglia alla luce «senz'ombra» di Dio (*Iac.* 1, 17; *I Io.* 1,5), il quale «dà a tutti semplicemente» (*Mt.* 5, 43-48; *Iac.* 1,5). Il suo simbolo è la terra senza spine, che rappresenta l'anima non offuscata dalle sollecitudini temporali (*Lc.* 8, 14).

Il disinteresse personale, l'oblio di se stesso, dà principio ad una s. più squisita, designata dalla parola ἀφελότης, la quale rievoca tanto la buona terra «non sassosa» della parabola (*Lc.* 8, 13), quanto la «via appianata» predicata dal Battista (*Lc.* 3, 4-5; cf. spagn. *llaneza*). Il suo esempio classico è quello dato nelle riunioni della comunità primitiva di Gerusalemme (*Act.* 2, 46-47), libere da ogni accezione di persona (*Iac.* 2, 1-4), da ogni contrasto egoistico (*I Cor.* 11, 20-22), da ogni calcolo nascosto (*Lc.* 14, 11-14), anzi da ogni affaccendarsi (*Lc.* 10, 41-42). Di tale s. nel convivere, tutta accoglienza modesta e schiettezza, la città di Siena nel tempo dei suoi Santi intagliava la promessa sul frontone della Porta Camollia: *Cor magis tibi Sena pandit* («Siena ti apre un cuore più largo di questa porta»); essa si oppone alla chiusura e durezza del cuore.

Insomma la s. lodata nel Vangelo è quella della carità (*I Cor.* 13, 4-7), che apre l'anima all'influsso, diretto o mediato, di Cristo, non una ingenuità qualunque, non la puerilità che rende accessibile alle seduzioni del male e dell'errore (*II Cor.* 11, 3). «Nella vita, si vuol un po' di malizia, dice s. Teresa, e non tanta s.!» (*Ep.* 270, n. 3; cf. *Ps.* 17, 26-27; *Prov.*, 9, 4. 16). Occorre che la s. si allei alla maturità cristiana (*I Cor.* 14, 20), all'arte evangelica di insinuarsi fin nel cuore del prossimo, anche mal disposto, per guadagnarlo a Dio: «siate semplici come colombe» (*Mt.* 10, 16) perché il Signore prende la difesa dei semplici (*Ps.* 73, 19; *Lc.* 13, 34). La s. della colomba è propriamente la purità evangelica (ἀκεραιότης, *Cant.* 2, 10; 5, 2); questa è la perfetta. La s. mantiene l'intenzione (v.) retta e cerca Dio in ogni cosa; la purità illumina fin agli affetti profondi, e riesce a trovare Dio in ogni cosa (*Mt.* 5,8); perché Dio s'intrattiene coi semplici (*Prov.* 3, 32).

BIBL.: s. Gregorio Magno, *Reg. Past.*, 3, 11 e *Epist.* 40; *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 109, a. 2, ad 4; q. 111, a. 3, ad 2; *Imitazione di Cristo*, I, 3, 3 e 11, 3; II, 4; s. Ignazio di Loyola, *Exerc. spir.*, n. 169; id., *Const. S. I.*, P. 3, C. 1, nn. 23, 26; id., *Examen gen.*, C. 4, n. 7; card. Giov. Bona, *Manuductio ad caelum*, cap. 25.
Michele Ledrus

SENA, DIOCESI di. - Diocesi caldea nella Persia (Curdistàn). Probabilmente già esistente nel sec. III, ristabilita nel 1851. Il vescovo risiede a Teheran. Cattolici: 5000, sacerdoti 6; chiese 6.

BIBL.: *Statistica con cenni storici*, in *Ann. Pont. 1951*, p. 244.
Guglielmo de Vries

SENANQUE. - Abbazia cistercense già nel territorio della diocesi di Cavaillon, oggi incorporata in quella d'Avignone in Provenza.

È sulla vallata ai piedi dei monti di Vaucluse e fu fondata nel 1148 da Alipanto vescovo di Cavaillon. Il suo nome era *Sana aqua*; l'architettura romanica conserva mirabilmente le sue caratteristiche, specialmente nella chiesa abbaziale, a tre navate con un transetto con cupola sul quale si aprono quattro absidiole circolari a lato della grande centrale. Di fianco è il chiostro con archetti a pieno centro e capitelli decorati e finestre bifore ai lati della sala capitolare le cui vòlte posano su colonne con capitelli scolpiti. Gli edifici abbaziali furono restaurati nel sec. XVIII. L'abbazia, soppressa dalla Rivoluzione e restaurata nel 1854, fu rioccupata dai Cistercensi nel 1925.

BIBL.: Ch. De Montalembert, *Lettre au R. P. supérieur de l'abbaye de S., au sujet de l'hist. de l'abb. de S.*, Avignone 1857; E. Roux, *Pèlerinage à la nouv. abb. de S.*, Aix 1861; Cottineau, II, col. 3003.
Enrico Josi

SENATORE, santo. - È commemorato nel *Martirologio romano* il 28 maggio, ma negli antichi cataloghi milanesi è segnato il giorno seguente.

Nel 450, ancora sacerdote, fu inviato da s. Leone Magno insieme con il vescovo Abbondio di Como a Costantinopoli per sollecitare la condanna di Eutiche (Jaffé-Wattenbach, 478). Nel 495 fu eletto vescovo di Milano e si distinse per le virtù, l'ingegno e l'eloquenza, secondo la testimonianza di Ennodio. Morì dopo 3 anni di episcopato e fu sepolto nella chiesa di S. Eufemia da lui stesso probabilmente edificata.

BIBL.: Ennodio, *Carmina*, II, 87: PL 63, 351; *Acta SS. Maii*, VI, Parigi 1866, pp. 759-62; F. Savio, *Gli antichi vesc. d'Italia. La Lombardia*: I, *Milano*, Firenze 1913, pp. 180-83; Lanzoni, p. 1021; *Martyr. Romanum*, p. 213.
Agostino Amore

SENATORE, VIATORE, CASSIODORO, santi: v. SAN MARCO ARGENTANO e BISIGNANO, DIOCESI di.

SENDAI, DIOCESI di. - Situata nell'Isola di Hondo, comprende quattro prefetture civili e cioè: Fukushima, Miyagi, Iwate e Aomori.

Questa missione fu eretta in vicariato apost. con il nome di Hakodate il 5 febbr. 1895 e il 27 apr. dello stesso anno, costituita la gerarchia ecclesiastica, fu elevata in diocesi.

Il 15 ag. 1912 ne furono distaccate le tre provincie civili di Niigata, Yamagata e Akita, che andarono a far parte dell'attuale prefettura apost. di Niigata (v.); il 12 febbr. 1915 il territorio dell'odierno vicariato di Sapporo – eccetto la provincia di Oshima con la città di Hakodate – con le Isole Curili e la parte meridionale della Penisola di Sakalin. Il 9 marzo 1936, la diocesi di Hakodate assunse la denominazione di S., con il trasferimento definitivo della sede vescovile nella città omonima. Con decreto di Propaganda Fide in data 19 giugno 1952 la predetta provincia civile di Oshima con la città di Hakodate è stata distaccata dalla diocesi di S. ed annessa al vicariato di Sapporo.

I primi ad iniziare l'opera di evangelizzazione in questa regione furono i Gesuiti. Nel 1891 vi arrivarono i padri della Società delle Missioni Estere di Parigi, cui va il merito dello sviluppo e dell'organizzazione missionaria di S. Nel 1928 vi giunsero i primi Domenicani canadesi, i quali sostituirono in pieno i padri delle M.E.P. nella cura e nel governo della diocesi, fino al passaggio di questa al clero secolare giapponese, avvenuto « de facto » il 16 genn. 1941 e « de jure » il 20 luglio 1950.

La popolazione è di 6.825.938. I cattolici sono 6613. I protestanti 15.000 tra cui fioriscono specialmente le sètte degli anglicani, dei presbiteriani, sotto il nome giapponese « Nippon Kirisuto Kyokai », e dei metodisti. Vi sono 10.000 greci ortodossi. Il personale missionario è composto di 54 sacerdoti, di cui 11 cistercensi; 47 fratelli di cui 39 giapponesi; 343 suore; 11 seminaristi maggiori; 17 catechisti; 7 medici e 11 infermieri. Vi sono 7 orfanotrofi; 6 farmacie; 3 scuole elementari; 7 scuole medie; 6 scuole superiori. Vi si pubblica un giornale dal titolo *Taimatsu* con una tiratura di 1000 copie.

BIBL. : Arch. di Prop. Fide, *Relazione Quinquennale*, pos. prot. n. 5469/50; ibid., *Prospectus Status Missionis*, 1950-51, pos. prot. nn. 3360/51, 4197/50, 1968/52, 2467/52; AAS, 28 (1936), pp. 235-36; MC, 1950, pp. 412-13. Edoardo Pecoraio

(da *Les écrivains célèbres, a cura di R. Quencau, I, Parigi 1951, contro p. 92*)

SENECA, LUCIUS ANNAEUS - Ritratto. Copia del sec. III, da un originale attribuito al sec. I - Berlino, Museo di Stato.

SENECA, LUCIUS ANNAEUS. - Filosofo romano, figlio di Anneo Seneca il retore, n. a Cordova, nella Spagna, fra il 4 e l'8 d. C., m. a Roma nel 65. Venuto presto nell'Urbe, ebbe maestri di filosofia gli stoici Attalo e Sozione, da cui imparò il gusto della vita austera. Dedicatosi alla vita politica, raggiunse il grado di questore; ma un discorso pronunciato in Senato per poco non gli costò la vita. Coinvolto in una macchinazione politica di Messalina, fu da lei accusato di complicità negli amori della nipote Giulia Livilla e relegato in Corsica nel 41, dove scrisse una *Consolatio ad Polybium*, indegnamente adulatoria verso l'imperatore Claudio. Uccisa Messalina, fu richiamato a Roma e da Agrippina nominato precettore di Nerone; diventato suo primo ministro nel 54, dopo la morte di Claudio, gli rimase accanto anche quando la sua presenza, ormai inutile, poteva sembrare disonesta accondiscendenza ai suoi misfatti. Il suo ritiro dalla vita politica fu fecondo, per un triennio, di opere e di meditazioni. Ma nel 65, accusato a torto di complicità nella congiura promossa da Calpurnio Pisone, ricevette l'ordine di tagliarsi le vene.

Molte sue opere sono perdute. Sotto il titolo, improprio, di *Dialogorum libri*, ci rimangono: il *De consolatione ad Marciam* e il *De ira*, le più antiche delle opere conservate; la *Consolatio ad Polybium* e la *Consolatio ad Helviam matrem*, scritte durante l'esilio in Corsica; il *De brevitate vitae*, composto forse verso l'a. 48; il *De constantia sapientis* e il *De vita beata*, che risalgono al periodo che va dal 55 al 60; il *De providentia* che appartiene agli ultimi anni della sua vita; il *De otio* e il *De tranquillitate animi*, di cui non si hanno indizi cronologici. Estranei alla silloge dei *Dialoghi* sono il *De clementia*, scritto nel 55, che è giunto incompleto; il *De beneficiis*, che forse risale al 60 o 61; gli *Epistularum moralium libri ad Lucilium*, composti dal 61 al 65. Sono da ricordare ancora la nove tragedie (*Hercules furens*; *Troades*; *Phoenissae*; *Medea*; *Phaedra*; *Oedipus*; *Agamemnon*; *Thyestes*; *Hercules Oetaeus*) che esercitarono un singolare influsso sul teatro del Rinascimento e dell'età elisabettiana; i *Naturalium quaestionum libri*, composti dopo il 60, una delle poche opere scientifiche del mondo romano; e il *Ludus de morte Claudii* (*Apocolocynthosis*).

S. è uno dei più grandi moralisti di tutti i tempi. Per molti aspetti egli appartiene alla stoicismo (v.) di cui accetta non pochi motivi metafisici e morali. In realtà, il suo pensiero scaturisce piuttosto dalla diretta conoscenza dell'anima e delle vicende umane, nonché da una spregiudicata comprensione delle altrui indagini. Egli scrive : « Io posso disputare con Socrate, dubitare con Carneade, rasserenarmi con Epicuro, vincere la natura umana con gli stoici, sorpassarla con i cinici » (*De brev. vitae*, XIV, 2). Con gli stoici ammette la divisione della filosofia in tre parti : la fisica, la logica, la morale. Stoico è il suo monismo (v.) naturalistico : nessuna distinzione fra il corporeo e l'incorporeo. L'universo è sì composto di un principio passivo, la materia, e di un principio attivo, Dio; ma questi principi sono le due facce, inseparabili e correlative, di un'unica realtà (*Epist.*, 65, 12). Dio è l'anima dell'universo, ragione diffusa in tutte le cose, fonte immanente di vita (*Nat. quaest.*, I, 13-14) : è il Destino che connette in una catena di cause tutti gli eventi e condiziona l'unità organica del cosmo; è la Provvidenza che regge in vita ogni essere e lo conserva (*De benef.*, IV, 4) : egli è il gran Tutto che vediamo, sostegno di ogni cosa e sufficiente a se stesso (*Nat. quaest.*, II, 45-46). Ma il senso vivissimo dell'interiorità morale porta S. oltre il naturalismo panteistico e gli detta pensieri che sembrano annunciare un'esigenza teologica personalistica : Dio è vicino a noi, è con noi, dentro di noi; « sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos » (*Epist.*, 41, 1-5). In ultima analisi, Dio è inconoscibile (*Nat. quaest.*, I, praef.). I problemi della metafisica (v.) non sono l'oggetto più assillante delle sue indagini : le sue soluzioni, non univoche, rivelano gli oscillamenti di un pensiero, tanto lontano

dal dogmatismo sistematico, quanto tremebondo dinanzi alle incognite dell'essere. Incerta è la sorte dell'anima, oscuro il problema della sua libertà di fronte al Destino, insolubile il problema dell'oltretomba. S. si dibatte fra le strettoie del naturalismo (v.) stoico e sembra esigere un'immortalità personale (*Epist.*, 120, 14-16 : « dies iste quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est ») contro l'onnipresenza della morte, la libertà dell'anima dai vincoli del Destino inesorabile, la personalità dello spirito di fronte all'ordine impersonale del mondo.

S. è il filosofo della libertà individuale e della salvezza : nella società corrotta e impazzita del suo tempo egli ha insegnato all'uomo come sia possibile non disertare dalla società e dai concreti doveri umani e insieme conservare in mezzo alla folla la propria indipendenza interiore. Egli è il maestro dei pochi, o meglio di chiunque voglia elevarsi al di sopra della moltitudine anonima per salvare se stesso. Eppure, nessuna sfiducia in lui nell'uomo, nessun pessimismo (v.), nessun appello a una grazia soprannaturale. Il tono triste che accompagna le sue pagine non sorge da un atteggiamento metafisico, ma è il sentimento di chi ha avuto la sventura di nascere fuori del suo tempo. Egli crede nella natura umana : se Dio è la ragione immanente all'universo e la condizione assoluta dell'armonia cosmica, è pur immanente all'anima umana e condizione prima della solidarietà universale. Questo è il fondamento della virtù e insieme della libertà. Ogni uomo è libero, perché ogni uomo è capace di azioni virtuose. La lotta di S. contro la schiavitù, cioè contro gli effetti delle convenzioni e del diritto positivo, è incondizionata : « quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus ? nomina ex ambitione aut ex iniuria nata. Subsilere in caelum ex angulo licet » (*Epist.*, 31, 11). « 'Servi sunt'. Immo homines » (*ibid.*, 47, 1). L'eguaglianza umana è di diritto naturale : la solidarietà vi ritrova il suo fondamento. Nella società l'uomo deve attuare quell'unità di natura, di cui Dio è la condizione assoluta; e attuarla con l'amore. « Age, infelix, ecquando amabis ? » (*De ira*, III, 28) : è un impellente richiamo che sembra cristiano. Si devono amare anche i nemici e rendere bene per male : « si deos imitaris, da et ingratis beneficia : nam et sceleratis sol oritur » (*De benef.*, IV, 24; cf. *Mt.* 5, 44-45), poiché la legge dell'amore è legge di natura (*Epist.*, 95,52). Per amore del prossimo l'uomo deve persino sopportare i più gravi mali della vita e rinunciare al suicidio, che pure è la suprema delle liberazioni : « hoc quoque imperet sibi animus, ubi utilitas suorum exigit... Ingentis animi est aliena causa ad vitam reverti » (*ibid.*, 104,3). Non si può dire, tuttavia, che S. ponga nella vita associata il fine ultimo della moralità. La società costituisce sì un dovere e un'occasione all'esercizio dell'attività morale, ma è pur vero che essa è una ricorrente minaccia all'interiorità dell'individuo e alla sua spirituale indipendenza. « Meliores erimus singuli » (*De otio*, I, 1). Anche la solidarietà e l'amore sono dunque un aspetto della coerenza interiore. Il fine ultimo della vita morale è infatti l'autonomia (v.) della persona di fronte a uomini ed eventi, è la libertà dello spirito da tutto ciò che può profanare la divina serenità dell'animo. Al centro è l'individuo (v.), assetato di salvezza. Nella sua tendenza a realizzare in sé la condizione stessa dell'Assoluto, l'individuo rigetta tutti quei caratteri di contingenza e di relatività che sono propri dell'attività inferiore : il piacere, l'utile, le ricompense, la fama... Il saggio dona, come Dio, per sovrabbondanza dell'essere suo, svincolato dai risultati delle sue azioni, noncurante della gratitudine degli uomini : « beneficiorum simplex ratio est : tantum erogatur... Ego illud dedi, ut darem » (*De benef.*, I, 2); « conscientiae satis fiat, nihil in famam laboremus » (*De ira*, III, 41). La virtù è valore così completo in se stesso da non richiedere nulla oltre di sé : « contentus eris te teste : alioqui non bene facere delectat, sed videri bene fecisse... Haec enim beneficii inter duos lex est : alter statim oblivisci debet dati, alter accepti numquam » (*De benef.*, II, 10). Così agisce il saggio non per diventare degno di Dio, ma addirittura per adeguarsi a lui. All'assolutezza dell'atto si identifica la purezza dell'intenzione che ne costituisce il valore : « non videtur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit; casus enim beneficium est, hominis iniuria » (*De benef.*, II, 19); « exercetur et aperitur opere nequitia, non incipit » (*ibid.*, V, 14). Benché affermi che « bonus vir sine deo nemo est » (*Epist.*, 41, 2), benché fondi la legge sulla natura, la morale di S. vuol essere la celebrazione dell'autonomia della ragione umana e l'esaltazione dell'attività pura : a questo titolo essa annuncia la seconda *Critica* kantiana.

Dallo stesso atteggiamento nasce l'incondizionata avversione di S. al politeismo nazionale : egli combatte i riti esteriori, il fanatismo religioso, il culto della tradizione in nome di una pietà tutta interiore, fatta di conoscenza e di opere buone : il tempio di Dio è nel cuore umano; non servono le offerte né il sangue delle vittime, ma il sacrificio delle passioni e dell'odio; all'inconoscibile Divinità non possiamo accostarci se non con l'animo puro (*Epist.*, 31, 10; e in Lattanzio, *Inst.*, VI, 25, 3). Nessuna meraviglia quindi che si sia parlato di un cristianesimo senechiano e di una presunta corrispondenza di S. con s. Paolo. In realtà, la sostanza della dottrina morale del filosofo pagano è ben lontana dal cristianesimo. Il *sapiens*, nell'ideale di S., benché non dimentichi Dio né disconosca l'amore (v.), è solo con la propria volontà eroica e con l'orgoglio della propria intangibile libertà; non stringe personali colloqui con Dio, né mira a edificare sulla terra la *civitas Dei*; l'autosufficienza di Dio è la sua autosufficienza; la sua virtù, o si dissolve in forza del determinismo che minaccia ogni valore morale, o si dichiara opera assolutamente umana e valida solo in quanto umana. La sua perenne coscienza della morte, che lo rende lucidamente consapevole della sua condizione effimera e lo conduce al limite del nulla per rinvigorire il senso del dovere morale, non compie nessuna funzione religiosa, così come la intende il cristianesimo : non accende né fede né speranza; lo lascia nelle sue dimensioni umane. Per molti aspetti egli è un heideggeriano *ante litteram*, anche quando si aderge contro la folla anonima e ritrova la sua autenticità nell'affermarsi nella sua autonomia incondizionata. « Non it qua populus, sed, ut sidera contrarium mundi iter intendunt, ita hic (sapiens) adversus opinionem omnium vadit » (*De const. sap.*, XIV, 4). La dottrina morale di S. va ben oltre le premesse metafisiche che dovrebbero giustificarla : nata, non tanto da pregiudiziali teoretiche, quanto dalla stessa dialettica della vita e da un vivo senso della libertà interiore, essa annuncia la problematica dell'etica moderna.

BIBL.: edd. crit. dei *Dialoghi* : a cura di E. Hermes, Lipsia 1905, e di W. H. Alexander, Berkeley 1944-45; trad. it. Venezia 1872; Parigi 1922-1923. Ed. del *De beneficiis* e del *De clementia*, a cura di C. Hosius, Lipsia 1914; e di F. Préchac (con trad. franc.), Parigi 1921 e 1926-27. Delle *Epist. ad Luc.*, di O. Hense, Lipsia 1914, e di A. Beltrami, Roma 1931; trad. it. di F. Vivona, Milano 1933-1934, di N. Boella, Torino 1951. Delle *Natur. Quaest.*, a cura di A. Gercke, Lipsia 1907 e di L. Oltramare, Parigi 1929. Delle *Tragedie*, a cura di U. Moricca, Torino 1917-23, e di Herrmann (con trad. franc.), Parigi 1924-26; trad. it. di G. Lattanzi, Milano 1926-28. Del *Ludus*, a cura di O. Rossbach, Bonn 1926. Studi : S. Rubin, *Die Ethik S.s in ihr. Verhältn. zur ält. u. mittl. Stoa*, Monaco 1901; S. Strüber, *S. als Psychologe*, Würzburg 1906; M. Gentile, *I fondam. metaf. della morale di S.*, Milano 1932; S. Blanckert, *S. over natuur over cultuur en Posidonius als zijn bron*, Amsterdam 1941; C. Marchesi, *S.*, Milano 1944; F. Martinazzoli, *S., Studio sulla morale ellenica nell'esper. rom.*, Firenze 1945; B. Marti, *S.s Tragedies. A new interpretation*, in *Trans. a. Proc. of the Americ. Philos. Assoc.*, 1945; P. Grimal, *S. Sa vie, son œuvre, sa philos.*, Parigi 1948. Utile il *Vocabulaire philos. de S.*, di A. Pittet, Parigi 1937. Giuseppe Faggin

CORRISPONDENZA TRA S. E S. PAOLO – Raccolta di 14 lettere apocrife, 8 del filosofo e 6 di s. Paolo.

L'opera, per la povertà delle idee, non solo appare

assolutamente indegna dell'Apostolo, ma disdice anche all'eleganza ed alla serietà di S. Le lettere, infatti, hanno per oggetto inezie. S. si preoccupa di consigliare a Paolo maggiore proprietà linguistica (lett. VII), anzi gli invia un vero modello stilistico dal titolo *De verborum copia* (lett. IX). Paolo si mostra preoccupato per la reazione dell'imperatore Nerone alla lettura di alcuni suoi scritti (lett. VIII), mentre S. indugia a citare esempi di fortezza pagana per consolare Paolo e i cristiani perseguitati dopo l'incendio di Roma (lett. XI). L'apocrifo nel tardo medioevo ebbe una diffusione immeritata e contribuì al formarsi della leggenda di incontri tra Paolo e S. e della segreta conversione di questi al cristianesimo. Secondo alcuni l'opera sarebbe sorta verso il sec. VIII e quindi sarebbe da distinguersi dalla raccolta di lettere conosciuta già da s. Girolamo (*De viris ill.*, 12 : PL 23, 662) e da s. Agostino (*Epist.*, 153, 14 : CSEL, 44, 412). Ma non sembra necessaria tale distinzione, anche se reca una certa meraviglia l'approvazione, non proprio incondizionata, dei due grandi dottori per un apocrifo così insulso. Non esistono antiche traduzioni dell'opera, scritta in latino prima del 392, anno della composizione del geronimiano *De viris illustribus*.

BIBL.: E. Amann, *Apocryphes du Nuov. Test.*, in DBs, I, coll. 520-22; L. Vouaux, *Les actes de Paul*, Parigi 1913, pp. 332-69 (introduzione, testo e traduzione con commento); C. W. Barlow, *Epist. Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur)*, Roma 1938 (introduz. ed ediz. critica); E. Franceschini, *Un ignoto codice delle « Epistolae Senecae et Pauli »*, in *Mélanges J. De Ghellinck*, I, Gembloux 1951, pp. 149-70. Angelo Penna

SENESCENZA, PROBLEMA BIOLOGICO della. - Il problema della s. degli organismi è legato alla condizione del ciclo vitale (v. CICLI BIOLOGICI). Ogni specie ha un proprio ciclo di sviluppo : si accresce, si riproduce e quindi, dopo un periodo di s., muore. Vi è anche una relazione tra s. e accrescimento, nel senso che, sin che ci sono manifestazioni di accrescimento, non vi è s.

Un problema di naturale interesse e che serve a chiarire il concetto di s. è quello che si pone per i protozoi. Questi animali, secondo il concetto di Weissmann, sarebbero immortali, nel senso che (naturalmente da un punto di vista teorico) non invecchiano mai e non muoiono mai perché con la riproduzione si salvano da questo fatale destino di tutti gli esseri viventi. Infatti, un protozoo, ad un dato momento, ed ancora nel pieno della vitalità, si divide e dà origine a due organismi, giovani anch'essi come il genitore. Si sono formati così due nuovi organismi, senza che il primo sia invecchiato e sia morto. Se non si può parlare di fenomeni senili in questi organismi unicellulari, tuttavia il fenomeno della morte si può riscontrare nel senso che, dopo un certo numero di generazioni, più nulla rimane della materia che costituiva il corpo del genitore iniziale. Negli animali pluricellulari invece si instaura un ciclo vitale che culmina con il decesso. In genere la morte è preceduta da un periodo di s.

Si è voluto spiegare il fenomeno della s. con un processo di disidratazione a cui l'organismo va incontro fin dalla più giovane età, anzi, per essere più esatti, prima ancora della nascita, durante lo sviluppo embrionale e fetale. Si consideri che, mentre in un embrione umano il 97% del suo peso corporeo è dovuto all'acqua (quasi tutta acqua), a 8 mesi di vita intrauterina l'acqua è presente per l'83%, nel neonato per il 70%, può arrivare al 65% nell'adulto e quasi al 58% nel vecchio. Si è voluto considerare come fattore di s. anche il fenomeno della « isteresi » colloidale : indica questa parola la crescente difficoltà di un colloide idrofilo di passare da una condizione di gel a quella di sol e viceversa, cioè la crescente difficoltà della reversibilità. E poiché è stato dimostrato che nella cellula vivente vi è una continua reversibilità, e d'altra parte che tutti i colloidi sono sottoposti a questa legge dell'invecchiamento, è facile capire come questo fenomeno sia stato applicato per spiegare l'invecchiamento in senso biologico. Altri fattori invocati sono quello della graduale mineralizzazione e quello del graduale accumulo dei cataboliti in relazione a una crescente difficoltà di permeabilità della membrana delle cellule al passaggio di questi prodotti che vengono così trattenuti nelle cellule stesse.

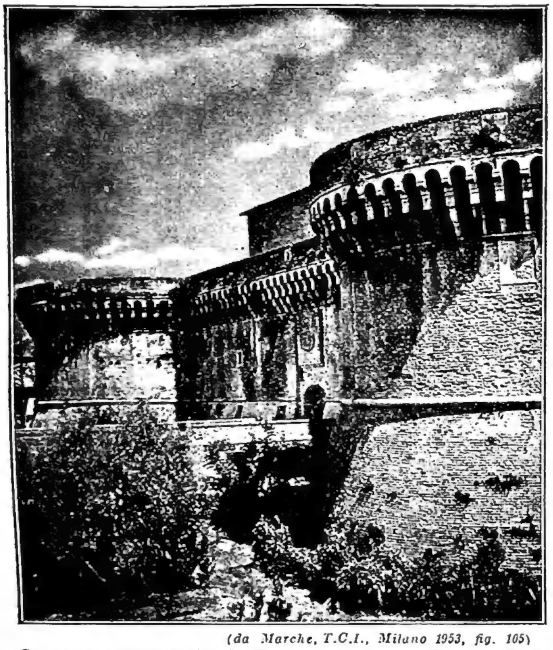
Se certamente questi fatti si possono riconoscere durante i fenomeni di s., non bisogna tuttavia attribuire loro il valore di fattori causali. Il vero ed unico fattore è un altro e tutti i fenomeni finora considerati non sono che conseguenze. Il vero fattore è il differenziamento cellulare : questo è un notevole privilegio degli animali pluricellulari, che permette le più elevate funzioni, ma che condanna l'organismo ad un ciclo limitato di vita. Le cellule dei metazoi associate nella organizzazione superiore, per il principio della divisione del lavoro, si differenziano assumendo le strutture più adatte alle varie funzioni, per le quali si specializzano. Ma con questa specializzazione cellulare la cellula perde la possibilità di dividersi e di riprodursi, e questo porta alla s. della cellula durante la quale i fenomeni or ora descritti di disidratazione, isteresi colloidale, mineralizzazione ecc. si compiono e conducono fatalmente alla morte.

Che sia questa la vera causa della s. e della morte è dimostrato da molte esperienze : se si fa una cultura di cellule di un organismo superiore, come fece Carrel con cellule di cuore di un embrione di pollo, e si impedisce, con succhi embrionali, che queste cellule si differenzino, esse si moltiplicano teoricamente indefinitamente : un ceppo è stato coltivato per oltre 26 anni, per un periodo cioè ben più lungo del normale ciclo di vita del pollo. Così si spiega anche come, con la loro attività moltiplicativa, non si verifichino per le cellule della linea germinale condizioni di s. e teoricamente tutte potrebbero dar luogo a nuovi organismi; questa condizione ha indotto il Weissmann ad estendere il suo principio della immortalità anche alle cellule della linea germinale dei metazoi.

Studiando il ciclo di vita di un animale e il ciclo delle cellule, si constata che solo per pochi tessuti vi è coincidenza dei cicli. Sono tra questi il tessuto nervoso e il tessuto muscolare striato. In questi tessuti le cellule perdono la facoltà di moltiplicarsi fin dai primi giorni di vita embrionale e si differenziano e accompagnano l'individuo per tutta la vita. Sono i tessuti che il Bizzozero definì ad « elementi perenni ». Nelle cellule di questi tessuti si osservano fenomeni senili che coincidono con la senilità dell'organismo. Ma in moltissimi altri tessuti il ciclo vitale delle cellule è assai breve e molte vengono prodotte, si differenziano, invecchiano e muoiono nel breve spazio di qualche settimana. Sono questi i tessuti ad « elementi labili » di Bizzozero, quelli in cui l'usura funzionale porta di necessità ad un breve ciclo vitale. Si citano come esempio le cellule della nostra epidermide che continuamente muoiono e, dopo aver costituito lo strato corneo, si desquamano e vengono eliminate dall'organismo. Questo continuo « decesso » dei nostri tessuti è possibile in quanto si conserva una zona del tessuto in cui non avviene il differenziamento delle cellule e in cui è conservata l'attività proliferativa. Così anche queste cellule dei tessuti « cambiali », per usare il termine dei botanici, che sempre attivamente si moltiplicano, non invecchiano mai, come non invecchiano le cellule della linea germinale. È l'attività moltiplicativa, che continuamente le rinnova, che impedisce il manifestarsi del processo fatale della s. Così lo strato germinativo della pelle di un ottuagenario ha la stessa struttura e la stessa giovinezza di quello di un neonato.

Bisogna pertanto, per studiare i fenomeni della s. cellulare, riferirci soprattutto alle cellule perenni, quelle cioè che accompagnano l'individuo durante tutto il ciclo vitale. Per esempio, interessante è il quadro di s. delle cellule nervose : si modifica la forma cellulare, si producono speciali propaggini, i parafiti, si formano cavità, note come « fenestrature », si accumulano granuli di pigmento melanico e gocciole di grasso. L'accumulo di pigmento e di grasso sono due delle manifestazioni più appariscenti e comuni della s. delle cellule.

Se si considera l'organismo nel suo insieme, si verifica che, più che i fenomeni generali ora ricordati,



(da Marche, T.C.I., Milano 1953, fig. 105)

SENIGALLIA, DIOCESI di - La Rocca, costruita per Giovanni Della Rovere da Baccio Pontelli, tra il 1479 e il 1491, sui resti di fortificazioni romane e di una fortezza dell'Albornoz.

intervengono nella s. fattori secondari che alla fine divengono causa principale del fenomeno. Si ricorda a tale proposito l'arteriosclerosi, ovvero la perdita di elasticità delle arterie, e le alterazioni della rete capillare periferica. Soprattutto importante quest'ultima alterazione che è causa di un rallentamento della circolazione sanguigna. Se a questo fatto si aggiunge il graduale diminuire della permeabilità della membrana delle cellule, si capisce come più difficilmente vengono asportati i cataboliti dalle cellule e più difficilmente vi giunga l'alimento. È proprio l'accumulo dei prodotti catabolici, che agiscono come sostanze tossiche, e la deficenza di sostanze nutritizie che provocano i fenomeni di atrofia cellulare e di sclerosi.

BIBL.: E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, Jena 1922; Lecomte De Nouy, *Il tempo e la vita*, Torino 1939; J. Spadolini, *Fisiologia umana*, ivi 1943; G. Levi, *Accrescimento e s.*, Firenze 1946; G. Levi ed altri, *Accrescim. degli organismi. Probl. attuali di scienza e cultura*, Roma 1952.

Alberto Stefanelli

SENESTREY, IGNAZ von. - Vescovo, n. il 13 luglio 1818 a Bärnau, nell'alto Palatinato, m. il 16 ag. 1906 a Ratisbona.

Studiò presso il Collegio Germanico, rimase a Roma dal 1836 al 1842, quando fu ordinato sacerdote. Insegnò ad Eichstätt, quindi fu curato a Monaco, parroco a Kühbach e canonico del duomo di Eichstätt nel 1853. Dietro presentazione di re Massimiliano II di Baviera, nel 1858 fu nominato vescovo di Ratisbona. Costruì il nuovo Seminario ecclesiastico, fondò seminari giovanili a Metten, Straubing e Ratisbona, patrocinò l'adozione del rito romano, fece terminare la costruzione del Duomo. Prese pure l'iniziativa di periodiche riunioni dei vescovi della Baviera e di tutta la Germania. La Conferenza di Fulda, riunitasi la prima volta nel 1867, è frutto di tale sollecitazione. Al Concilio Vaticano fu strenuo assertore dell'infallibilità pontificia. Difese gli interessi della Chiesa e dei cattolici di fronte alla politica liberale bavarese. Particolare eco ebbe la sua protesta contro l'accusa di aver infranto la Costituzione e il Concordato per aver chiamato nel 1866 alcuni gesuiti nella sua diocesi.

BIBL.: H. Brück, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh.*, III, Magonza 1896, pp. 496-98; A. Steinhuber, *Gesch. des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom*, 2ª ed., II, Friburgo in Br. 1906, p. 490.

Silvio Furlani

SENIGALLIA, DIOCESI di. - Città e diocesi delle Marche. Ha una superficie di 533 kmq., con una popolazione di 110.000 ab. dei quali 109.919 cattolici, distribuiti in 49 parrocchie, di cui 45 in provincia di Ancona e 4 in quella di Pesaro, conta 118 sacerdoti diocesani e 51 regolari; ha un seminario, 13 comunità religiose maschili e 43 femminili (*Ann. Pont. 1952*, pp. 374-75).

La diocesi ha le sue origini non più tardi del sec. IV ed era ristretta soltanto al territorio del municipio romano di Sena, l'antica metropoli dei Galli Senoni, che divenne colonia romana nel 283 a. C. Il primo vescovo storico è Venanzio, presente al Sinodo Palmare di Roma nel 502 insieme con Martiniano, vescovo della confinante diocesi di Ostra. Le invasioni barbariche portarono alla distruzione di Sena ed Ostra, e delle due altre località romane contenute nell'attuale territorio diocesano, Suasa e Pitulo (Piticchio). S., però, con i Bizantini poté risorgere ed estendere il territorio diocesano a quello della scomparsa Ostra. Contribuirono allora alla organizzazione ecclesiastica molte abbazie, che però decaddero verso il Mille. La più antica, l'abbazia di S. Gaudenzio, prese il nome del Santo, che la leggenda identifica con il vescovo di Rimini; di essa rimangono rovine ed il sarcofago del Santo, un bell'esemplare di arte ravennate, custodito nella Cattedrale. L'abbazia di S. Maria in Castagnola di Chiaravalle, unica abbazia superstite, presso la località romana di Sestia, nel 1147 passò ai monaci cistercensi. La città di S., dopo il Mille, mentre nel territorio sorgevano fiorenti comuni, decadde tanto che il vescovo Giovanni II (1328-1349) chiese ed ottenne di trasferire la residenza a Corinaldo. Sigismondo Malatesta iniziò la rinascita della città, che raggiunse poi grande splendore nel Cinque e Seicento con i Della Rovere ed il massimo sviluppo nel Settecento con i papi, grazie alla grande fiera, di fama eu-

(da Marche, T.C.I., Milano 1953, fig. 107)

SENIGALLIA, DIOCESI di - Chiostro della chiesa di S. Maria delle Grazie, costruito su disegno di Baccio Pontelli (1491) - Dintorni di S.

ropea. Tra i vescovi più noti sono: il teologo agostiniano Antonio Colomella (1447-66), il card. Marco Vigerio I Della Rovere (1476-1513), presidente del IV Concilio Lateranense, lo scrittore conventuale Pietro Ridolfi (1591-1601), il card. Annibale Della Genga (1816-18), poi papa Leone XII. A S. ebbero i natali il grande mecenate card. Cinzio Passeri Aldobrandini, il generalissimo della Lega Santa contro Carlo V, Francesco Maria Della Rovere, duca di Urbino, il conte Giovanni Maria Mastai Ferretti, poi papa Pio IX, il poeta e dantista Andrea Marchetti. Nel territorio diocesano (Corinaldo, 1890) nasceva la martire della purezza, s. Maria Goretti (v.).

Tra i monumenti religiosi più notevoli, oltre il sarcofago di s. Gaudenzio, l'antica chiesa di S. Gervasio, l'abbazia di Chiaravalle, il convento delle Grazie presso S., la chiesa della Croce a S., la chiesa collegiata di S. Medardo in Arcevia.

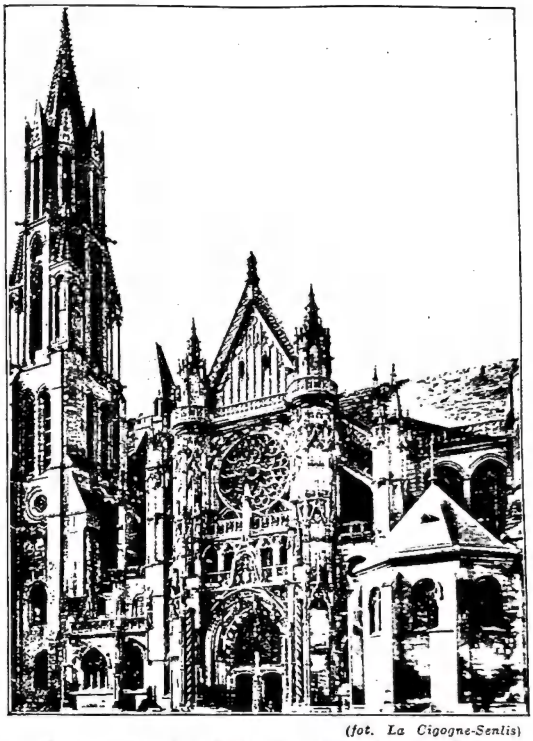
Bibl.: L. Siena, *Stor. della città di S.*, Senigallia 1756; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, pp. 192-93; T. Cucchi, *Cronologia dei vesc. della S. Chiesa Senigalliese*, ivi 1931; P. Cucchi, *Il passato e l'avvenire di S.*, ivi 1931; A. Mancini, *Studi e saggi di storia medievale*, ivi 1943; Eubel, I, pp. 446-47; II, p. 259; III, p. 316; IV, p. 312. Alberto Polverari

SENLIS. - Antica diocesi e città sede di sottoprefettura del dipartimento dell'Oise in Francia, situata sulla destra del fiume Nonette, circondata da grandi boschi. All'età romana fece parte della seconda provincia Belgica; allora fu detta prima Rotomagus, poi Augustomagus, quindi Silvanectes da cui il nome attuale.

La città fece parte del Regno di Clodoveo; nel 987 Ugo Capeto vi fu eletto re di Francia e fino a Enrico IV i suoi successori vi ebbero spesso residenza. Nel 1417 fu assediata dagli Armagnacs, ma venne liberata dai Borgognoni e dagli Inglesi i quali vi rimasero fino alla loro sconfitta da parte di Giovanna d'Arco a Montépilloy nel 1429.

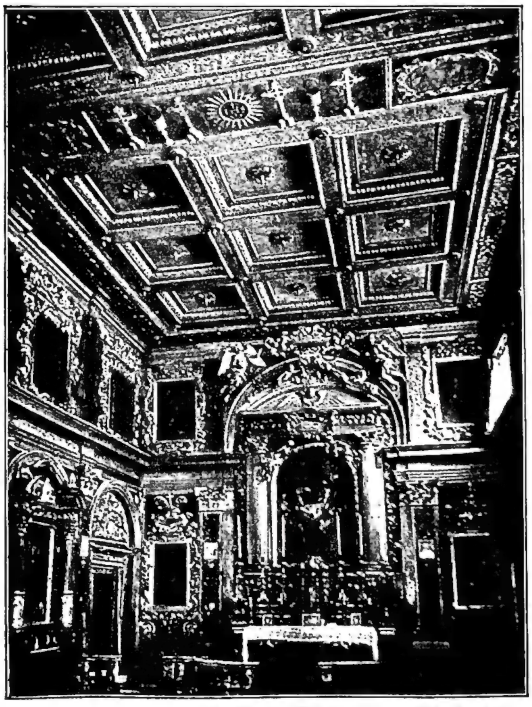
La lista dei vescovi di S. è conservata in un suo sacramentario (oggi nella Biblioteca di Ste-Geneviève [BB. 20]) che è del sec. IX, perché composta sotto il vescovo Adeberto (871-900); ma la lista episcopale vi fu aggiunta al margine del canone della Messa, dopo l'elezione del vescovo Bernuino nel 937; altre mani vi aggiunsero i seguenti fino a Enrico del 1167 o 1168. Il primo vescovo è s. Regolo, la cui festa si celebra al 24 apr.; dei sette successivi, non si hanno che i nomi; l'ottavo, Libanio, fu al Concilio del 511 a Orléans, dove si recò nel 549 Gonotierno; Mallulfo ca. il 584 è ricordato da Gregorio di Tours (*Historia Francorum*, VI, 46); Aigomaro fu al Concilio di Clichy nel 627; Ermeno a quello di Noyon nell'814; Goffredo a quello di Parigi nell'829 e di Thionville nell'835; Offredo intervenne al Concilio di Trosly nel 909; tra i presuli più recenti si ricordano il card. F. Rochefoucauld (1615) e l'ultimo mons. J. A. de la Roquelaure, che morì arcivescovo di Malines, dove fu trasferito dopo che Pio VII nel Concordato del 1801 aveva unito la sede a quella di Beauvais; Pio IX concesse al vescovo di detta diocesi di aggiungere i titoli delle soppresse diocesi di S. e di Noyon.

La Cattedrale, Notre-Dame, è una costruzione gotica dei secc. XII-XIII con modifiche del sec. XVI. Essa fu edificata sul posto d'un edificio anteriore e di due altre piccole chiese all'incirca del sec. X; iniziato nel 1153, fu dedicata nel 1191; ma il largo transetto venne sistemato nel sec. XIII, quando si eressero la sala capitolare e la Biblioteca annessa. L'interno misura m. 72 di lunghezza e le vòlte raggiungono m. 24 di altezza. Il coro è munito di deambulatorio, in cui si irradiano cinque cappelle. Le navatelle e il presbiterio hanno una galleria superiore che gira anche all'esterno. La facciata è fiancheggiata a sud dal campanile alto m. 78 con piano ottagono; nel portale centrale (1185-90) il timpano è decorato con l'incoronazione della B. Vergine e con scene della sua *dormitio* e risurrezione; ai lati statue di profeti e i mesi dell'anno; i portali laterali sono in stile gotico fiammeggiante. L'antico episcopio con la sua cappella risale in parte al sec. XIII. La chiesa di S. Pietro,



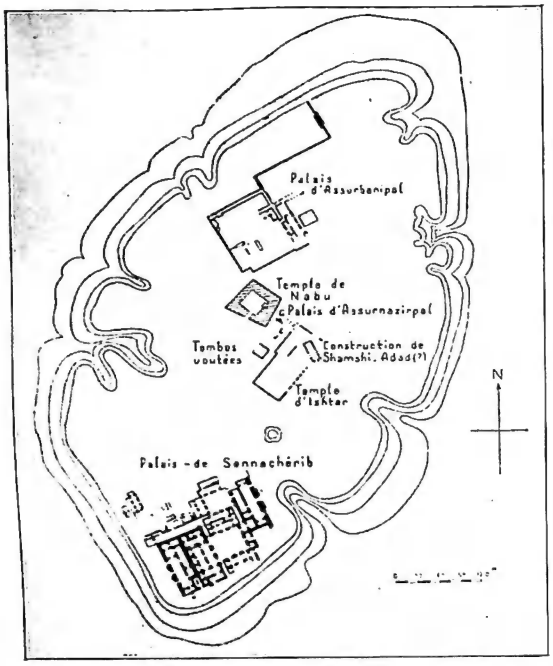
(fot. La Cigogne-Senlis)

Senlis - Portale sud (sec. XIII) dell'antica Cattedrale.



(da Marche, T.C.I., Milano 1953, fig. 106)

Senigallia, diocesi di - Interno della chiesa della Croce, rifatta nel sec. XVII.



(da A. Parrot, Archéologie mésopotamienne. Les étapes, Parigi 1946, p. 415, fig. 112)

SENNACHERIB - Il palazzo di S. nella pianta di Ninive.

oggi trasformata in mercato, era stata eretta nel 1029 ma di tale epoca resta solo il campanile nord, la cui faccia fu aggiunta nel 1432; l'altro a sud fu eretto nel 1615; la facciata è del 1516. L'interno a tre navi è a pilastri con capitelli gotici decorati di figure fantastiche; il coro e il transetto sono del sec. XIII. A destra della chiesa si trova la Biblioteca pubblica. L'antica chiesa di S. Framburgo, già collegiale è della fine del sec. XIII e ad una sola navata; ora è ridotta ad officina. L'antica chiesa romanica di St-Aignan, con qualche aggiunta gotica, è stata trasformata in teatro; dell'antica chiesa dei Cordiglieri resta solo il portale, come per l'antica chiesa dei Carmelitani, che era stata eretta nel 1303. Il Vieux Château è costruito sull'edificio romano; esso servì di residenza regale da Clodoveo a Enrico IV. Sotto Luigi VI venne eretta la cappella in cui s. Luigi nel 1264 eresse il priorato di S. Maurizio e vi depose reliquie dei martiri della legione Tebana; venne demolita durante la Rivoluzione. L'Ospedale della Carità aveva annessa una cappella del 1706 trasformata in Musée de la Vénerie. Notevole era l'abbazia di St-Victor fondata nel 1062 dalla regina Anna moglie di Enrico I; oggi l'edificio è adibito a residenza del Collegio St-Victor diretto dai padri Eudisti. La chiesa risale al 1138, restaurata nel sec. XVII; il campanile è della fine del sec. XII, il grande chiostro annesso è del 1680. A 3 km. a sud-est di S. si trova l'abbazia « de la Victoire » fondata da Filippo Augusto dopo la battaglia di Bouvines; Luigi XI la rese filiale dell'abbazia di St- Victor di Parigi. Essa fu soppressa nel 1783. La chiesa fu ricostruita tra il 1472-1519.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'anc. Gaule*, III, Parigi 1915, pp. 115-18; E. Muller, *S. et ses environs*, Senlis 1896; E. Mâle, *Le portail de S. et son influence*, in *Rev. de l'art ancien et moderne*, 29 (1911), pp. 161-76; M. Aubert, *S.*, 2ª ed., Parigi 1922; Cottineau, II, coll. 3004-3005. Enrico Josi

SENNAAR (ebr. *Šin'ār*). - Termine geografico che in alcune pericopi bibliche significa la terra di Babilonia, p. es., *Gen.* 10, 10 sg. (persino in opposizione all'Assiria); *ibid.* 11, 1-9 (torre di Babele [v.]); *Dan.* 1, 2; *Zach.* 5, 11. In altre però sembrerebbe indicare in senso più generale la Mesopotamia, come *Ios.* 7, 21, mentre in *Gen.* 14, 1. 9 e *Is.* 11, 11 potrebbe anche indicare un'altra *Šin'ār* al nord della Siria.

Il senso preciso della parola è quanto mai discusso e tale rimarrà finché non saranno pubblicati tutti i testi di Mari (v.). La parola corrisponderebbe all'accadico *Šanḫar*, che occorre in tre testi assiri (lettere di el-'Amārnah) e tre testi hittiti di Boğazköj, fin qui trovati, nonché all'egiziano *Śngr* (*Sangar*), in tredici luoghi (Gardiner). In egiziano la parola indica un paese molto importante. Un termine egizio per la Babilonide, del resto, manca. Perciò Gardiner, nello studio più esauriente dell'argomento, pensa che significhi, come di preferenza nella Bibbia, la terra di Babilonia. Albright però 24 anni prima la localizzò nel paese di *Ḫana*, nel Medio Eufrate, attorno a Terqa. Gelb pensa che sia attorno a Kilis, presso Aleppo. Il p. R. de Vaux recentemente riprende l'opinione che originariamente significhi la regione attorno al Monte Šinğar, ad ovest di Mossul (greco *Singara*). L'identificazione con « Sumer » è abbandonata.

BIBL.: W. F. Albright, *Shine'ar-Šanḫar*, in *Am. journ. of sem. lang.*, 40 (1923 sg.), pp. 125-33; I. J. Gelb, *Shanḫar*, *ibid.*, 53 (1936 sg.), p. 253 sgg.; A. H. Gardiner, *Ancient Egypt. onomastica*, I, Oxford 1947, pp. 209-12 (la migliore trattazione dell'argomento, con la bibl. antecedente); R. de Vaux, in *Rev. bibl.*, 55 (1948), p. 339 sgg. Pietro Nober

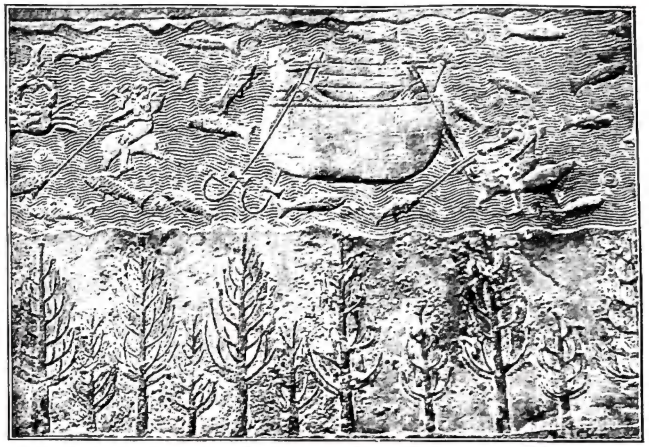
SENNACHERIB. - Re assiro (assiro *Sîn-aḫḫē-erība* « Sin mi ha dato un sostituto per i [suoi] fratellini [morti] »; ebr. *Sanḥērîbh*), che resse l'Impero neoassiro dal 705 al 681, al tempo del suo massimo splendore culturale. Ricorre in una scena drammatica narrata nella Bibbia tre volte (*II Reg.* 16, 13-19, 36; *Is.* 36-37; *II Par.* 32, 1-23) e in molte iscrizioni cuneiformi, che delineano il suo carattere.

Grande politico, S. ebbe passioni che potrebbero sembrare moderne: vivissimo interesse per le invenzioni tecniche, per l'arte edilizia, per la letteratura, specialmente sumerica, e la filologia dei vari dialetti del suo Impero (cf. *Is.* 36-37), per l'alpinismo da lui aggiunto alla caccia tanto prediletta da tutti i re neoassiri. La passione però per la regina preferita Naqī'a (prob. nome aramaico, dalla regione di Laḫiru a mezzogiorno di Babilonia, assiro *Zakūtu* « la pura »), donna di molta capacità politica, causò turbamenti che finirono con l'assassinio di S. Egli, che sotto il padre Sargon II (v.) aveva avuto la reggenza dei paesi Nairi e quella più difficile della Babilonia, si dimostrò in politica estera sempre moderato. Consentiva perfino a diminuzioni del vasto territorio, se la difesa ne risultava difficile. Ma si manifestò condottiero energico, quando le rivolte minacciavano il commercio, o l'onore dell'Impero lo richiedeva. Aspirava più al progresso interno del suo regno, a fargli sorpassare lo splendore della civiltà babilonese, che a conquiste militari. Succeduto al padre nel 705, impiegò i primi due anni a raddoppiare ed abbellire Ninive (v.), dove costruì il « palazzo senza pari », due cinture di mura più ampie, vari templi, strade e piazze larghissime; nei dintorni fece costruire una rete di canali, specialmente l'acquedotto grandioso di Jerwan, descritto da T. Jacobsen e S. Lloyd. Introdusse il cotone a Ninive, creando una nuova industria per la sua grande popolazione, e la mirra. Un giardino botanico e zoologico fu aggiunto al Palazzo: nel parco erano tutte le specie di erbe, alberi fruttiferi e selvatici, che crescevano fra l'Amano e il Golfo Persico, e uno stagno circondato da boschetti, da alte canne e da cipressi, nei quali vivevano uccelli *igirru*, cinghiali, cervi.

Trascurò quindi, nei primi due anni del suo regno, di andare a Babilonia a condurre in processione a capodanno la statua di Bēl, rito richiesto per essere considerato re legittimo del trono di Marduk. Ne seguì una divisione fra i Babilonesi: gli uni restavano fedeli all'Assiria considerando S. re legittimo, benché non avesse ritualmente iniziato il suo regno a Babilonia; gli altri, irritati, presero l'avventuriero Marduk-zākir-šum e l'iniziarono re con il rito sacro. Mentre S. restava ancora lontano, gli Elamiti

ed il loro alleato Merodach-Baladan (v.), deponendo l'usurpatore, s'affermavano una altra volta in Babilonia; ma nella campagna del 703, per un errore strategico di Merodach-Baladan, persero la doppia battaglia di Kutha e di Kiš. S. entrò trionfatore in Babilonia, ricevuto da amico, e i suoi valorosi soldati depredarono soltanto il Palazzo di Merodach-Baladan. S. conquistò (703-702) le fortezze delle tribù caldee, mentre Merodach-Baladan si nascose nelle paludi agli sbocchi dell'Eufrate e del Tigri. Ritornato S. in patria, Bēl-ibnī, servo del Palazzo istituito da S. re di Babilonia, non fu all'altezza del compito delicato, e un altro capo caldeo, Marduk-ušēzib, spadroneggiava nei dintorni di Babilonia. S. accorse dunque anche nel 700 (probabilmente dopo la campagna in Giudea) e vinse e deportò molti dei Bīt-Jakīn, ma i due capi caldei fuggirono con navi a Nagītu-Raqqē, oltre il golfo, in terra elamitica. S. allora costituì suo figlio Aššur-nādin-šumī re di Babilonia, portando con sé l'incapace Bēl-ibnī al Palazzo di Ninive. Non c'era da sperare pace finché i fuorusciti caldei, guidati da Merodach-Baladan e dai suoi figli dopo la sua morte, non fossero sloggiati da Nagītu-Raqqē. S. fece venire marinai e costruttori di navi dalla costa siro-fenicia e a Ninive si aprirono i cantieri per una flotta capace di trasportare un grande esercito; si costruì anche una via piana fra Opis e l'Eufrate per trasportare quelle navi per via terrestre. L'avanzata, iniziata nel 694, ebbe gran successo all'inizio, benché i Caldei sommergessero le terre tagliando le dighe; ma passata la grande armata al delta, Ḫallušu re d'Elam irruppe in Babilonide, prese Sippar e Babilonia, aiutato da « quinte colonne », fece prigioniero Aššur-nādin-šumī, lo condusse in Elam e l'uccise. Allora il partito antiassiro si diede a grandi massacri epurativi; fece re Nergal-ušēzib, che però poté mantenersi solo nelle città di Babilonia, Sippar e Borsippa. L'esercito di S., benché tagliato dalla patria e senza rifornimenti, vinse la battaglia presso Nippur, prese vivo Nergal-ušēzib, che a Ninive fu ucciso. Ma un altro principe dei Caldei, Mušēzib-^{d}Marduk, si fece re di Babilonia; più di ogni altro odiato da S., chiamato dagli assiri *Šuzub* (« fuggitivo »), si alleò subito con Umanu-Menanu d'Elam. Nella battaglia sanguinosissima di Ḫalūlē (693), della quale S. diede la migliore descrizione di battaglia nell'Oriente antico, lo *Šuzub* non soccombette. Ma quando più tardi Umanu-Menanu fu colpito da paralisi nervosa, egli rimase solo di fronte a S., che sulle orme del padre aveva mobilitato persino le tribù arabe. Seguì l'invasione assira nel 690, che finì con la presa, il saccheggio, e la distruzione della meravigliosa città di Babilonia; più del fuoco vi contribuì l'acqua, la quale, dopo che i soldati ebbero ostruiti i canali e specialmente l'*Araḫtu*, invase la città e la rese paludosa e inabitabile. Dovettero emigrare gli stessi dèi, a Ninive, dove lo *Šuzub* fu giustiziato. Solo 11 anni più tardi la regina Naqī'a, governatrice di Babilonia sotto il figlio Asarhaddon (v.), cominciò a bonificare e poi a ricostruire quella metropoli delle genti.

Nel vasto semicerchio che va dall'Elam fino alla Cilicia, dopo le devastazioni di Sargon II (v.) nell'Urarṭu (che cominciava già a riprendersi) vi fu calma durante il regno di S. Oltre spedizioni piuttosto alpinistiche, p. es., quella sul Judhī Dāgh, il celebre monte *Nipur* degli assiri, dove secondo gli antichi ricordi si era fermata l'arca di Utnapištim tra le acque del diluvio, è da ricordare quella del 702 nel paese di Elippi, a sud di Kirmanšāh, dove S. corresse la frontiera in suo favore di fronte all'Elam, fondando una sua cittadina *Kar-^{d}Sin-aḫḫē-erība* (« fortezza di S. »). Alle porte cilicie, i generali di S. nel 796-95 si scontrarono con *Kirua* di *Illubru*, probabilmente greco che, condotto prigioniero a Ninive, fu per punizione scorticato, furono inoltre castigati i pirati appartenenti a quel popolo. Più a nord fu conquistato Til-Garimmu, ma fu perduta gran parte della Commagene e Militene.



(da H. Schäfer-W. Andrae, Die Kunst des Alten Orients. Berlino 1925, tav. 53)
SENNACHERIB - Navigazione e pesca sul Tigri. Rilievo in alabastro del Palazzo di S. a Ninive.

Di maggiore interesse è la terza spedizione (701-700) di S., contro una coalizione capeggiata al nord da Lulī re di Sidone e al sud da Ezechia (v.) re di Giuda, sulla quale sono rimaste tre relazioni bibliche, differenti nel genere letterario e in parecchi particolari, e, a scegliere i più attendibili, due ricordi completi in iscrizioni cuneiformi (prisma di Taylor e quello dell'Oriental Institute di Chicago). Queste cinque relazioni rispecchiano il genere e le intenzioni particolari di ciascuno. Le tre bibliche con H. Haag si possono ridurre ad una sola fonte conservata più pura in *II Par.* 32, 1-23.

La pericope *II Reg.* 18, 13-19, 36 intende mettere in rilievo la pietà di Ezechia e il dono profetico di Isaia; unisce in sé diverse versioni dei fatti, come fa vedere l'aggiunta 18, 14-16 : la formale sottomissione di Ezechia a S. e l'imposizione e pagamento del gravoso tributo, del quale non vi è menzione in *Is.* 36-37 dove è svolto un magnifico dramma in parecchi episodi intento ad esaltare l'uomo di Dio che salvò Israele: le due ambasciate dal Grande Re, i discorsi in ebraico del Rabsace (v.) che la seconda volta legge un proclama di S., la paura e preghiera di Ezechia, il messaggio che riceve Isaia, il suo canto trionfale con il quale il piccolo Giuda protetto da Jahweh sfida l'Assiria all'apogeo, l'intervento dell'Angelo e la fuga precipitosa degli Assiri. Quanto ai ricordi cuneiformi, è da ammettersi la loro autorità con H. Haag (contro G. Ricciotti, che procedendo poco storicamente presenta gli Assiri secondo un *cliché* di popolo orgoglioso, menzognero, soprattutto crudele). Ma questi documenti non seguono strettamente l'ordine cronologico; riassumono parecchie operazioni distinte in un ricordo attorno ad una stessa città.

Da queste fonti si può così ricostruire la terza spedizione di S. Egli conquistò dapprima le città appartenenti ai Sidoni e alla gente di Tiro, e anche Tiro terrestre. Lulī fuggì a Cipro, dove i vassalli fedeli di S. l'uccisero. La costa fino ad Acco era allora caduta nelle mani di S. che mise sul trono di Sidone Ethbaal suo vassallo. Rimaste fedeli a S. le province di Dūru e Samerina, si sottomisero a S. anche Ammon, Moab ed Edom; resistettero a S. solo la costa filistea ed Ezechia. A sud Ezechia, alleato con il faraone Šabaka, dominava la coalizione : infatti in quel tempo conquistò la città filistea di Gaza, e quando i sudditi antiassiri di Accaron detronizzarono il loro re assirofilo Padi, lo consegnarono in catene ad Ezechia in Gerusalemme. E la coalizione tenne duro : al giungere di S. si sottomise solo Mitinti re di Azoto; le altre città della

pianura e *šēphēlāh*: Bethdagon, Ioppe, Banai-Barqa Azuru, Themna, Elthece, come pure le fortezze di Giuda, p. es., Lachis (rilievi della presa in Ninive!) o Lebna, dovettero essere conquistate ad una ad una. S. mandò truppe contro Gerusalemme. Esse nell'imminenza della venuta del Faraone si fortificarono con bastioni vicini alle uscite della città. Ma l'esercito principale di S. continuava gli assedi e le espugnazioni delle città della pianura. Al giungere del Faraone sembra (H. Haag) che S. fosse costretto a ritirare il quartier generale da Lachis, già presa, a Lebna. La battaglia decisiva si combatté presso Elthece, dove il Faraone fu vinto, ma S. non ebbe più la forza d'invadere l'Egitto, colpito certamente da perdite notevoli. In tali circostanze si svolse il dramma di Gerusalemme, dove Isaia impedì la capitolazione totale; ivi per le preghiere del Re e del profeta e per i mezzi d'umana prudenza adibiti dal Re, si giunse ad un compromesso accettato da S. Così il Regno di Giuda evitò di essere ridotto in provincia assira, cosa di somma importanza per il mantenimento della religione jahwistica recentemente riformata. È verissimo quanto narra il Cronista, che Ezechia ebbe a scrivere da vinto lettere di scusa e dovette sottomettersi a condizioni di pace assai dure, come le diminuzioni del terreno nazionale a vantaggio di Padî ed altri vicini, e specialmente il gravosissimo tributo, che costrinse il pio Re perfino a fondere il tetto e gli ornamenti del Tempio di Gerusalemme. Eppure, per un re capo di una ribellione, era un miracolo morale che S. fosse sceso a patti, probabilmente per varie ragioni: proprie perdite, malattie nell'esercito, notizie cattive da Babilonia dove Bēl-ibnî si dimostrava incapace, preoccupazione di dover prolungare per anni l'assedio di Gerusalemme, imperialismo piuttosto moderato di S., e infine la potenza di Dio che muove i cuori dei re. Per un altro buon secolo il piccolo Regno di Giuda aveva salvato il diritto di vivere secondo le proprie leggi, fin che non giunse Nabuchodonosor (v.).

Non diversamente da quel che fece David con il figlio Salomone, più giovane ma avuto dalla consorte preferita, S. destinò Asarhaddon, figlio di Naqî'a, a suo successore. Perciò S. fu assassinato, a quanto sembra, da babilonesi scontenti uniti ai figli maggiori messi da parte, probabilmente durante una funzione religiosa nel tempio di Nisroch (Ninurta?) a Ninive, nel *ṭebet* (genn.) 681. Però al figlio Asarhaddon e all'energica Naqî'a non fu difficile comprimere la rivolta, che già nel marzo era spenta. S., ideatore della splendidissima Ninive, ucciso per l'amore verso una regina di incomparabili qualità, ricostruttrice di Babilonia meraviglia del mondo, era un tema che dovette impressionare la fantasia dei popoli. Ha dunque qualche probabilità la ricostruzione che l'americana Hildegard Lewy fa sulle notizie tramandate da Ctesia presso Diodoro Siculo: Ninos e Semiramis di Ctesia non sarebbero altri che S. e Naqî'a; ambedue sarebbero fusi con i ricordi di altri personaggi storici: Ninos con Šamši-Adad V (824-812); Naqî'a con Samuramat, anch'essa donna energica e capacissima, che per 4 anni (811-808) resse l'Assira per il figlio minorenne Adad-nīrārī III. Erodoto però parla di due regine di grande ingegno: Semiramis e Nitocris sposa di Nabuchodonosor: presso lui sotto Nitocris si nasconderebbero i tratti di Naqî'a.

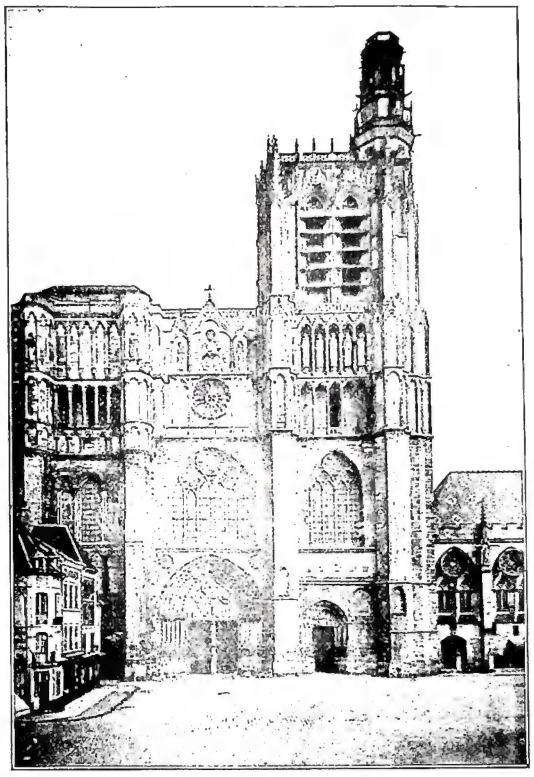
BIBL.: S. Smith, *The first campaign of S.*, Londra 1921; D. D. Luckenbill, *The annals of S.*, Chicago 1924; id., *Ancient records...*, II, ivi 1927; K. Fullerton, in *Amer. journ. of Sem. lang.*, 42 (1925), pp. 1-25; B. Meissner, *Könige Babyloniens und Assyriens*, Berlino 1925, pp. 191-210; S. Smith, *Cambridge ancient hist.*, III, Cambridge 1925, pp. 43-60; L. L. Honor, *S.'s invasion of Palestine*, Nuova York 1926; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 422-26; Th. Jacobsen-S. Lloyd, *S.'s aqueduct at Jerwan*, Chicago 1932; P. Naster, *L'Asie Mineure et l'Assyrien au VIIIe et VIIe siècles av. J.-C.*, Lovanio 1938, pp. 69-76; H. von Zeissl, *Äg. Forschungen*, XIV, Glückstadt 1944, pp. 17-34; A. L. Oppenhein, in *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, p. 287 sgg.; H. Haag, *La campagne de S. contre Jérusalem en 701*, in *Rev. bibl.*, 58 (1951), pp. 247-59; H. Lewy, *Nitokris-Naqi'a*, in *Journ. of near eastern studies*, 11 (1952), pp. 264-86. Pietro Nober

SENOFANE: v. ELEATISMO.

SENS, ARCIDIOCESI di. – Città nel dipartimento della Yonne in Francia. Ha una popolazione di 271.685 ab. dei quali 25.000 cattolici. La diocesi attuale di S. è divisa in 5 arcipreture: S., Joigny, Auxerre, Tonnerre, Avallon (queste due ultime costituite a un dipresso con porzioni di territorio appartenenti alle antiche diocesi di Langres e di Autun), 37 decanati, 49 parrocchie con 442 succursali e 22 cappellanie. I precedenti Capitoli delle antiche diocesi sopra indicate sono stati tutti soppressi ed è rimasto solo quello metropolitano con dieci canonici titolari. Non è rimasta alcuna delle abbazie erette sotto l'antico regime; degli antichi conventi solo quello delle carmelitane di S. è risorto dalle rovine; in compenso sono sorte nuove istituzioni, tra le quali le due fondate dal p. G. B. Nuard, cioè la Congregazione dei Padri di St. Edme di Pontigny e l'abbazia benedettina di La Pierre-qui-Vire; inoltre la Congregazione delle Suore della Provvidenza di S. e la comunità dei Domenicani dell'Eucaristia. Ordini non diocesani dirigono alcune scuole e parecchie opere di carità. Fino al 1903 il grande Seminario diocesano fu diretto dai Lazzaristi, mentre ora è affidato a sacerdoti secolari diocesani.

I. STORIA DELL'ARCIDIOCESI. – In mancanza di documenti relativi mons. Duchesne ritenne che la lista episcopale fornisse elementi solidi, poiché il quarto vescovo di cui fa menzione, Severino, si identifica tra i 34 vescovi della Gallia che dettero la loro adesione alla lettera enciclica del Concilio di Sardica. Questa precisione permette di pensare che S. fosse dotata di una cattedra vescovile prima della fine del sec. III. Del resto la lista ha potuto, come molte altre, rimanere incompiuta, il vescovo posto al principio è quel Sabiniano da molti secoli venerato in S. quale martire. La Senonia, come ha rivelato L. Duchesne, era veramente il cuore dell'antica Francia. S. divenne ca. il 385 capitale della IV Lionese, avendo alle sue dipendenze Chartres, Auxerre, Meaux, Parigi, Orléans e Troyes. La circoscrizione civile servì perciò di quadro naturale alla costituzione ecclesiastica della provincia, quando nel sec. V fu introdotto il sistema metropolitano nell'organizzazione religiosa delle Gallie e la sede di Nevers, fondata dopo le altre, fu posta sotto la giurisdizione di S. Tuttavia l'importanza della Chiesa metropolitana di S. si affermò solo nel sec. VIII, quando Vilcario di S. nel 769 fu a capo della missione episcopale franca che doveva partecipare al Concilio romano incaricato di giudicare l'intruso Costantino II.

Nel secolo seguente Giovanni VIII aumentò il prestigio della sede di S. Volendo Carlo il Calvo ricostituire l'Impero di Carlomagno, egli aveva ottenuto che il Papa favorisse l'unione religiosa dei Reami franco e germanico, accomunandoli sotto l'alta autorità d'un prelato devoto alla sua causa; così nell'876 Giovanni VIII aveva conferito ad Ansegiso, arcivescovo di S., funzioni precise che lo ponessero in condizioni di esercitare la sua autorità sui vescovi dei due paesi. Ma tale primato, rivendicato dai successori di Ansegiso, venne perduto due secoli dopo quando nel 1079 il papa Gregorio VII conferì a Gebuino, arcivescovo di Lione, la primazia della Gallia. Tuttavia per molto tempo gli arcivescovi di S. continuarono a portare, a titolo puramente onorifico, il titolo di primate delle Gallie e di Germania. Ma nel sec. XII la primaziale di S. ritornò in luce, quando nel 1163-64, il papa Alessandro III, allora in conflitto con Federico Barbarossa, stabilì la sua residenza a S. La Chiesa di S. però continuò ad essere la metropoli ecclesiastica di Parigi; quando nel sec. XIV tale superiorità venne minacciata, due Papi con la loro autorità protessero S.: Clemente VI, che nel 1330 ne era stato titolare, quale arcivescovo Pietro Roger, e Gregorio XI che ne era stato arcidiacono. Anche Carlo VIII difese la vecchia metropoli contro le pretese di mons. L. De Beaumont vescovo di Parigi. Nel sec. XVI la sede di S. fu tenuta dai più illustri personaggi ecclesiastici del Regno, rimanendo così al sicuro dalla rivalità di Parigi, la quale fu elevata a metropolitana da Gregorio XV nel 1622, che le assegnò quali suffraganee le diocesi di Chartres, Meaux e Orléans.



(*fot. Combier Macon-Sens*)

SENS, ARCIDIOCESI di - Facciata della Cattedrale (secc. XII-XIII).

Nel 1791 la Rivoluzione sovvertì l'antica organizzazione religiosa locale, imponendo una nuova disposizione dipartimentale. Ma il Concordato del 1801 soppresse la circoscrizione diocesana della Yonne, incorporandola nella diocesi di Troyes. Con breve del papa Pio VII del 4 sett. 1821 la sede di S. venne ricostituita con il territorio attuale. Le diocesi di Troyes, Nevers e Moulins divennero le suffraganee della restaurata metropoli; solo venne soppressa la diocesi di Auxerre e il suo territorio. Lo stesso papa Pio VII con breve del 3 giugno 1823 concesse all'arcivescovo di S. di aggiungere al suo titolo quello di vescovo di Auxerre.

Personaggi illustri dell'arcidiocesi. – Si ricordano s. Lupo taumaturgo, reso popolare dalla *Legenda aurea*, m. nel 623; l'arcivescovo G. Cornut, m. nel 1241; il card. Duprat, m. nel 1536, a cui si deve il Concordato del 1516; il card. L. De Bourbon, m. nel 1557; il card. L. di Lorena, m. nel 1562; il card. de Pellevé, m. nel 1592; il card. J. Du Perron, m. nel 1618; il card. De La Fare, m. nel 1828. Renato Fourrey

II. ARCHEOLOGIA E ARTE. – La Cattedrale dedicata a s. Stefano è un tipico esempio dell'arte gotica; iniziata nel 1130 dall'arcivescovo Enrico Sanglier, fu rimaneggiata nei secc. XIII e XIV, e completata tra il 1490 e il 1520 con il transetto, al tempo dell'arcivescovo Tristano Da Salazar. La facciata (sec. XII) presenta nel portale centrale la scena delle vergini prudenti e delle stolte; nel timpano episodi della vita di s. Stefano, la cui statua si erge sul pilastro centrale; al di sopra della grande finestra statue di Cristo e due angeli. Le 70 statuine d'angeli e santi decoranti l'inquadratura furono decapitate il 7 nov. 1793, come nel portale destro le 22 statuine di profeti e angeli, i quattro bassorilievi con la morte, la sepoltura, l'Assunzione e l'Incoronazione della Vergine e la statua di Filippo IV. La torre che si ergeva sopra il portale crollò nel 1267; venne rifatta nel 1535; essa contiene 10 statue rappresentanti i principali arcivescovi di S. All'angolo opposto la torre campanaria si eleva a 78 m. di altezza; il portale sinistro contiene i bassorilievi della Prodigalità e dell'Avarizia, mentre nel timpano sono episodi della vita di s. Giovanni Battista. I portali del transetto sono opera di M. Chambiges (1490-1513); le statuine portano ciascuna il nome d'un personaggio del Vecchio e del Nuovo Testamento. L'interno a tre navate misura m. 113,50 per 24,40 di altezza; la nave centrale è larga m. 15,50 con pilastri e colonne binate alternate; di grande valore sono le vetrate che vanno dal XII al XVI sec.: esse raffigurano nel transetto episodi della vita di Abramo e di Giuseppe, santi patroni della diocesi, il Paradiso, leggende di s. Stefano, di s. Nicola, l'albero di Jesse, il Giudizio finale (sec. XVI). Nel coro, separato da un artistico cancello donato dal card. De Luynes (1678), le vetrate rappresentano scene della Passione, della vita della B. Vergine e del martirio di s. Stefano (sec. XIII). Nella cappella dell'abside le vetrate rappresentano gli apostoli s. Pietro, s. Paolo e s. Giovanni Evangelista (sec. XIII). Del sec. XII sono le vetrate nel deambulatorio con la storia di s. Tommaso di Cantorbery, la leggenda di s. Eustachio, parabole del Figliuol prodigo e del Samaritano.

Il Tesoro della Cattedrale conserva una preziosa serie di tessuti in seta, tra cui si ricordano: frammenti di un tessuto in seta con scene relative alla storia di Giuseppe, con iscrizioni dichiarative in greco (E. Chartrave-M. Prou, *Note sur un tissu byzantin à personnages et inscriptions du trésor de la cathédrale de S.*, in *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 58 [1897], pp. 258-70); una stoffa in seta con anitre e grifoni datata ca. l'a. 500 (H. Peirce-R. Tylor, *L'art byzantin*, I, Parigi 1932, p. 103, tav. 181); una stoffa in seta con busti, anteriore al sec. VI (*ibid.*, pp. 102-103, tav. 180); un frammento di stoffa serica con testa di bufalo (*ibid.*, tav. 162 *b*), e un altro frammento con una menade, tutti e due del sec. V (*ibid.*, tav. 162 *c*); il Sudario detto di s. Colomba e di s. Lupo, con sette zone sovrapposte con quattro medaglioni in ciascuna, con leoni affrontati e intorno cani, volpi, alberi (E. Chartraire, *Les tissus anciens du Trésor de la cathédrale de S.*, in *Revue de l'art chrétien*, 61 [1911], pp. 372-76); il Sudario detto di s. Potenziana tolto nel 1896 da reliquie (*ibid.*, p. 378); il Sudario detto dei ss. Innocenti, che avrebbe contenuto reliquie portate da s. Ursicino; secondo E. Chartraire risalirebbe al vescovo Ansegiso (870-83) che trasportò le dette reliquie dalla chiesa di S. Leone all'abbazia di St-Pierre-le-Vif (*ibid.*, pp. 376-378, n. 21 e fig. 21). Inoltre, una stoffa di seta con medaglioni, cavalli e volatili affrontati, opera persiana del sec. IX (L. Duthuit - F. Volbach, *L'art byzantin*, Parigi [1932], p. 74, tav. 89 *a*); un tessuto in seta damascata con grifoni, detto sudario di s. Viardo, lavoro bizantino del sec. X o XI (*ibid.*, p. 77, tav. 97); un sudario in seta detto di st Victor con un uomo che stringe alla gola due leoni, attribuito al sec. VIII (*ibid.*, pp. 73-74, tavv. 86-87); arazzo dell'adorazione dei Magi in seta e oro, opera della seconda metà del sec. XV, donato dal card. Carlo di Borbone (1535-57); paramenti sacri dell'arcivescovo P. De Charny (sec. XIII), di s. Tommaso Becket che dimorò dal 1166 al 1170 nel monastero di S. Colomba; una pianeta bizantina attribuita a s. Ebbone arcivescovo di S. (m. nel 750); paramento d'altare detto « des Trois Couronnements » del sec. XV, rappresentante la B. Vergine incoronata dalla S.ma Trinità, Betsabea incoronata da Salomone ed Ester da Assuero; uno scrigno in avorio detto la « Sainte Chasse » con episodi della vita di Giuseppe e di David; un pettine liturgico e un anello episcopale attribuiti a s. Lupo (sec. VII). Si conservano pure una pisside in avorio del sec. VI, con scene di caccia al leone (H. Peirce - R. Tylor, *op. cit.*, I, Parigi 1932, p. 94 e tav. 160 *c*); un dittico pure in avorio con scene del trionfo di Dioniso e di Selene, opera orientale attribuita alla metà del sec. V (*ibid.*, pp. 78-79, tav. 121).

Nella cappella della Madonna è la venerata statua della b. Vergine donata nel 1334.

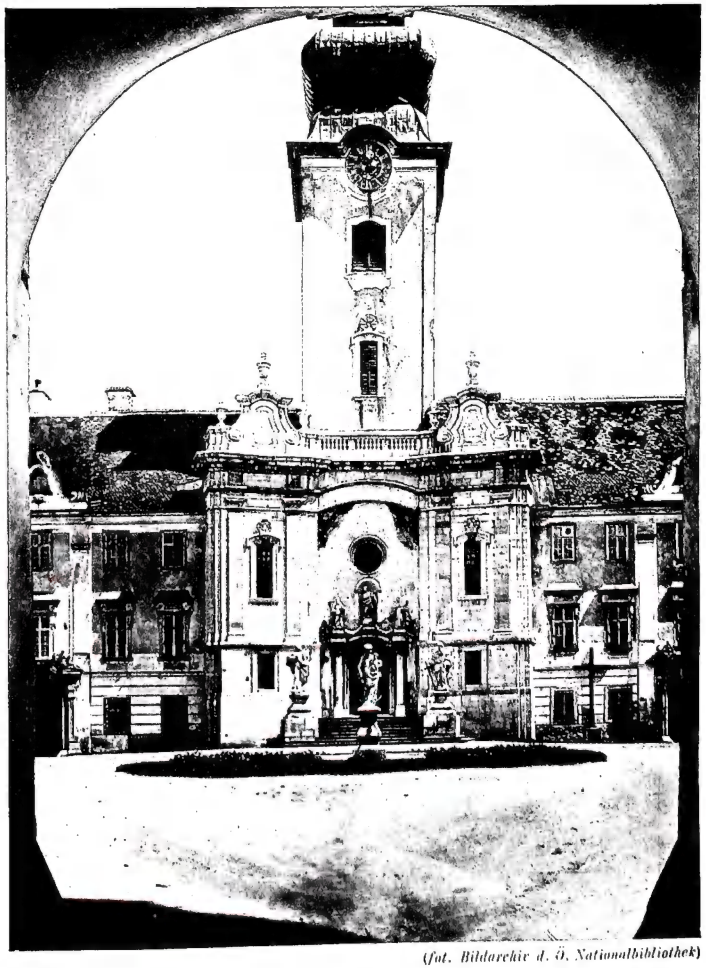
Il Palazzo arcivescovile fu eretto tra il 1510-65. Nel Palazzo sinodale o dell'« Officialité » del sec. XIII, restaurato da Viollet-le-Duc, si ammirano un grande arazzo con la storia di Giuditta e Oloferne decorato con gli stemmi del card. Wolsey (1515-29); il mausoleo del cardinale arcivescovo Duprat (1525-35); statue medievali e del Rinascimento e una serie di musaici romani. Il Museo municipale è ricco di sculture, stele, iscrizioni gallo-romane, collezioni di quadri e mobili; accoglie anche la Biblioteca municipale ricca di oltre 30.000 voll. e 300 manoscritti, tra i quali il Messale contenente la festa della Circoncisione con una caratteristica composizione in prosa attribuita a Pietro de Corbeil, arcivescovo di S. dal 1191 al 1221. Nella legatura è il dittico in avorio con il trionfo di Diana e di Bacco. La chiesa di St-Pierre-le-Rond è del sec. XIII; la chiesa di St-Savinien (secc. XI-XIII) conserva la cripta dell'inizio del sec. XII. L'abbazia di S. Colomba fu istituita da Clotario II nel 620; la chiesa fu ricostruita nel sec. XII e demolita nel 1792. Degli edifici antichi resta il refettorio del sec. XIII incorporato negli edifici moderni occupati dalle Suore della S. Infanzia. Due reliquiari in pietra furono ritrovati presso l'altare della cripta di S. Saviniano (J. Perrin, *Les châsses de pierre antiques des martyrs sénonais dans la crypte de St-Savinien*, in *Bull. de la Société archéol. de S.*, 1927-28, p. 734). Un musaico rappresentante due cervi affrontati ad un cantaro fu pubblicato dal Martigny (*Mosaïque chrétienne trouvée à S.*, in *Gazette archéologique*, 3 [1877], pp. 189-94). Nel 1909 nel luogo dove sorse la chiesa abbaziale di St-Pierre-le-Vif si scoprì un sepolcro contenente una fibula merovingica d'oro (P. Deschamps, *Note sur une fibule d'or trouvée à S.*, in *Bull. archéol. du Comité*, 1913, pp. 17-20, tav. 2 e fig. 1). Dal 1844 S. ha una « Société archéologique ».

Auxerre. – L'antico territorio della diocesi di Auxerre corrisponde a quello delle due diocesi di Auxerre e di Nevers prima della Rivoluzione. Ca. la fine del sec. V in seguito alle divisioni politiche tra il Reame franco e quello di Borgogna, con il territorio di quest'ultimo venne costituita la diocesi di Nevers. Vanto di Auxerre è s. Germano, m. a Ravenna nel 448. Durante il medioevo la storia della diocesi fu più volte turbata da vescovi feudali troppo spesso avidi di ingrandire i loro domìni. La regione venne saccheggiata durante la guerra dei Cent'anni e poi dalle guerre di religione. La diocesi fu riorganizzata solo nel sec. XVII. Purtroppo però nel secolo seguente fu danneggiata dal giansenismo e la Rivoluzione ne volle la soppressione. Auxerre contava 217 parrocchie; era divisa nei due diaconati di Auxerre e Puisaye, a loro volta divisi il primo nelle arcipreture di Auxerre e di Vargy, il secondo in quelle di Puisaye e di St-Bris. Ebbe un Capitolo cattedrale composto di 59 canonici; la diocesi contò 9 collegi dei quali nella stessa Auxerre Notre Dame de la Cité. La chiesa di Auxerre possedette alla fine del sec. VI un calendario che passò nella compilazione del *Martirologio geronimiano*. Due canonici di Auxerre, Rainogala e Alagus, con l'aiuto di Enrico, monaco di S. Germano, composero al tempo del vescovo Wala, ca. l'875, il *Liber episcopalis* della diocesi fino a Cristiano, noto sotto il titolo *Gesta pontificum Antissiodor.* (ed. Duru, in *Bibliothèque historique de l'Yonne*, 1) sul tipo del *Liber pontificalis* di Roma; esso fu continuato in seguito. Il ms. 123 della Biblioteca di Auxerre del sec. XII contiene le biografie prima da s. Pellegrino fino a Ugo abate di Pontigny (m. nel 1151), poi fino a Erardo di Lésigne (m. nel 1278). Il primo vescovo s. Pellegrino è indicato come martire nel *Martirologio geronimiano* al 16 maggio; la sua *Passio* sembra ispirata da quella dei ss. Andoco e Tirso della diocesi di Autun della prima metà del sec. VI; anche il successore Marcelliano è nel *Geronimiano* al 12 maggio; così pure al 6 maggio Valeriano, attestato nel 346; Elladio l'8 maggio e Amatore (m. nel 418) al 1° maggio; di esso il vescovo Annacario fece scrivere la vita dal prete Stefano, d'origine africana (*Acta SS. Maii*, I, p. 53). Segue poi s. Germano, che è ricordato nel *Sacramentario geronimiano* al 31 luglio; nel 1429 fu inviato in Bretagna dal papa Celestino per combattere i pelagiani. La sua vita fu scritta da Costanzo prete di Lione, amico di Sidonio Apollinare, per suggerimento del vescovo Paziente (BHL, I, p. 515). Segue Elladio (nel *Geronimiano* al 28 sett.), Fraterno (nel *Geronimiano* al 29 sett.), Censurio (nel *Geronimiano* al 10 giugno; a lui scrisse ca. il 475 Sidonio Apollinare: *Ep.*, VI, 10), Orso (nel *Geronimiano* al 29 luglio), Teodosio (nel *Geronimiano* al 17 luglio) che fu presente nel 511 al Concilio d'Orléans, Gregorio (nel *Geronimiano* al 19 dic.); Ottato (nel *Geronimiano* al 31 ag. e al 2 maggio dove si indica la sua traslazione), quindi Droctoaldo, Eleuterio (nel *Geronimiano* al 26 ag.) che fu ai Concili di Orléans degli aa. 533, 538, 541 e 549; Romano (nel *Geronimiano* al 6 ott.); Eterio (nel *Geronimiano* al 27 luglio). Poi Aunacario, di cui il *Geronimiano* indica l'ordinazione al 31 luglio, fu ai Concili di Parigi nel 573; nel 581 e 585 a quelli di Mâcon; papa Pelagio II gli scrisse nel 580 e nel 586 (Jaffé-Wattenbach, 1048, 1057); riunì un Sinodo diocesano e morì nel 605; la sua biografia fu composta nel sec. IX (*Acta SS. Iulii*, VII, p. 97). Il suo successore Desiderio fu al Concilio di Parigi del 614; Palladio fu nel 627 al Concilio di Clichy e nel 650 a quello di Chalon-sur-Saône; Vigilio fu assassinato ca. il 684; Scopilio donò vasi preziosi alla Cattedrale (684-92); Tetrico (dal 692 al 767 ca., anno in cui fu assassinato); poi Flocoaldo, Savarico, Ainmaro, Quintiliano, Cilliano, Clemente, Aidolfo, Maurino, Aronne che accompagnò Carlomagno a Roma nell'800; Angelelmo, Eribaldo, Abba, Cristiano, Wala nell'872 che fu al Concilio di Ponthion nell'876; Vibaldo, Erifrido nel 909; poi s. Gerano (909-14); s. Betto (933-61); Giovanni (997-98); Umbaldo (1095-1114); Ugo di Montaigu (1116-36) amico di s. Bernardo; Ugo di Mâcon (1137-51), abate di Pontigny; Alano (1152-67), autore della vita di s. Bernardo; Guglielmo di Toucy (1167-81); Ugo di Noyers (1183-1206); Guglielmo di Seignelay (1207-20) poi arcivescovo di Parigi; Bernardo De Sully (1234-44); Guido De Mello (1247-70); Pietro De Mornay (1296-1306), che fu cancelliere di Francia; Pietro De Cros (1349-51), cardinale nel 1350; Filippo De Lenoncourt (1560-62), poi cardinale; il card. Filiberto Babon de la Bourdaisière (1562-70); J. Amot (1571-93) dotto ellenista; Carlo De Caylus (1704-54); l'ultimo vescovo (1761) fu mons. J. B. Campion De Cicé; nel 1802 la diocesi fu incorporata in quella di Troyes e nel 1822 in quella di S. Il papa Pio VII, per conservare il ricordo della Chiesa di Auxerre, soppressa dal Concordato con breve del 3 giugno 1823, decise che in avvenire l'arcivescovo di S. portasse il titolo di vescovo di Auxerre.

L'antica cattedrale di S. Stefano è fatta su costruzioni anteriori, di cui la primitiva attribuita a s. Amatore; l'attuale gotica fu iniziata nel 1215 dal vescovo Guglielmo de Seignelay, continuata da mons. Enrico De Villeneuve e finita tra il 1520-45; quantunque in facciata la torre meridionale sia rimasta incompiuta, mentre quella a nord si alza a 65 m., pur danneggiata durante le guerre di religione. Nel portale centrale è il Redentore tra gli angeli, la Madonna e s. Giovanni Ev.; il Giudizio Universale; nei piedritti le vergini prudenti e le folli; nei medaglioni la storia di Giuseppe e la parabola del Figliol prodigo. Nel portale scene relative a s. Giovanni Battista, alla creazione e al diluvio; a destra, storia di David e Betsabea e statuette delle arti liberali; più a destra un altorilievo con il Giudizio di Salomone. L'interno (m. 98,50 × 39) è a tre navi con cappelle laterali, che conservano avanzi di affreschi ed un'epigrafe del 1573 che ricorda il restauro compiuto dal vescovo J. Amyot dopo le devastazioni degli Ugonotti nel 1567. Il coro e il deambulatorio sono in stile ogivale (1215-45), con superbe vetrate a medaglioni del sec. XIII ricchi di 353 soggetti tolti dalla S. Scrittura e dall'agiografia (R. Fourrey, *Les verrières historiées de la Cathédrale d'Auxerre*, Auxerre 1931). Nella sagrestia pitture con la lapidazione di s. Stefano (1543).

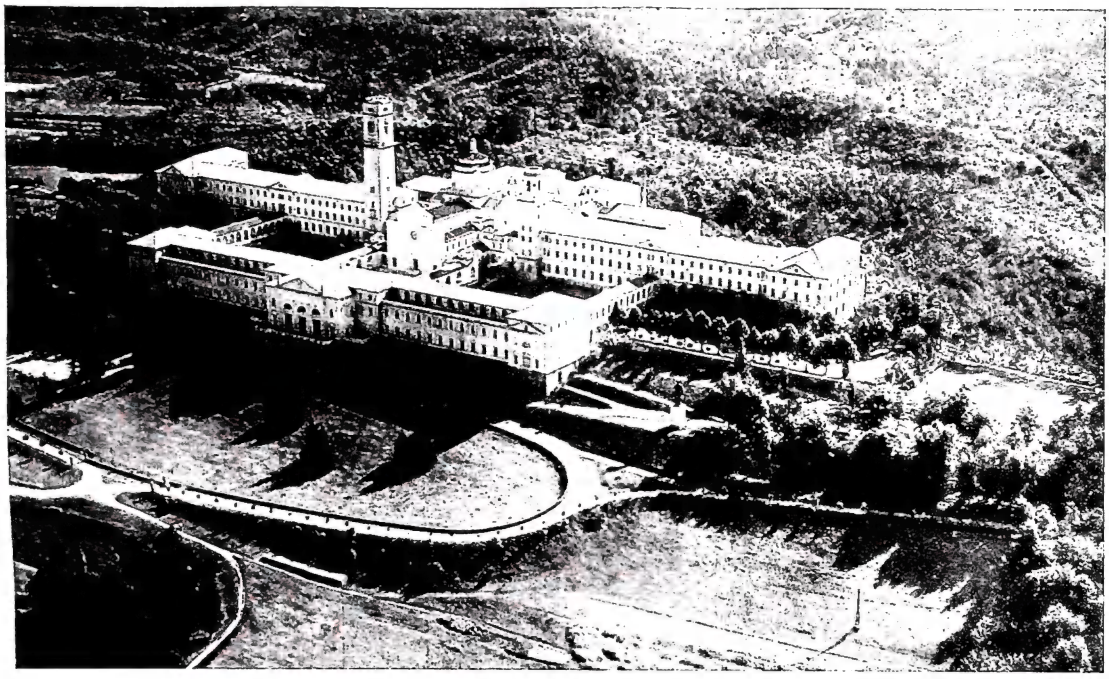
La basilica di St-Germain fu costruita nella prima metà del sec. VI dalla regina Clotilde per accogliervi il corpo di s. Germano vescovo di Auxerre; le cripte inferiori furono compiute nell'859 quando in presenza di Carlo il Calvo vi furono deposte le spoglie di s. Germano.

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)



(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

A sinistra: INGRESSO MONUMENTALE dell'Abbazia costruito tra il 1719 e il 1747 da Giuseppe Munggenast e Giovanni Gottardo Hayberger. In primo piano la statua di s. Pietro sulla scalinata della chiesa. *A destra:* FACCIATA DELLA CHIESA ABBAZIALE (1707-11).



(per cortesia di mons. Rettore)

(per cortesia del Padre Rettore)

In alto: VEDUTA AEREA DEL SEMINARIO MAGGIORE dell'arcidiocesi di Milano - Venegono Inferiore.
In basso: PAPA GREGORIO XIII consegna i brevi per la fondazione di alcuni seminari. Dipinto di anonimo della fine del sec. XVI - Roma, Pontificia Università Gregoriana.

Fu dedicata dal vescovo Cristiano, il 20 maggio 865, insieme con l'oratorio annesso di S. Giovanni Battista, che occupò il posto d'un antico battistero il cui altare venne poi rivestito di argento dal vescovo Gualdrico (918-33) che vi fu sepolto vicino (*Gesta Pontificum Autissidor.*, 44). La navata fu distrutta nel 1811; rimase solo il campanile del sec. XII. Sotto il coro è la cripta del sec. XI, avanzo della Cattedrale romanica, del tempo di Ugo di Chalon, è a tre navate con deambulatorio; nella vòlta della cappella dell'abside è l'affresco del sec. XI rappresentante Cristo su cavallo bianco, circondato da quattro angeli pure su cavalli bianchi; un altro affresco offre G. Cristo in maestà circondato dagli Evangelisti, pure del sec. XI. Il Tesoro è ricco di statuette in avorio (secc. XIV-XVII). reliquiari in smalto di Limoges, manoscritti miniati, dittici dei secc. XIV-XVII, ecc. A sinistra della Cattedrale è la cappella dei SS. Clemente e Michele del sec. XII, adibita a cappella di patronato. La chiesa di S. Eusebio fece parte di un'abbazia fondata ca. il 630 da s. Pallade; è una chiesa a tre navate del sec. XII, con coro del 1530 imitante quello della Cattedrale, con cappelle adorne di vetrate del 1616. Nel Tesoro si conserva il cosiddetto « Suaire de st Germain » stoffa bizantina con la quale Carlo il Calvo avvolse il corpo di s. Germano nella traslazione avvenuta nell'841. La chiesa di S. Pellegrino, ricostruita nel sec. XVI, è adibita oggi al culto protestante; le esplorazioni eseguitevi tra il 1927-28 da R. Louis hanno fatto riconoscere nel sottosuolo le costruzioni della primitiva cattedrale di Auxerre. La chiesa di S. Pietro, detta anche St-Père-en-Vallée (1536-72), ha i suoi portali scolpiti nel 1648 con una grande torre campanaria quadrata alta m. 45 (1536-54) che riproduce quella della Cattedrale, le vetrate artistiche furono rovinate dai bombardamenti; in una cappella è un trittico in legno con la Natività. La Prefettura occupa l'antico episcopio : in esso si ammira una galleria romanica con 18 arcate poggianti su colonne monolitiche e colonnine binate, costruito da Ugo di Montaigu tra il 1115-36, restaurato nel 1948. Il piccolo edificio gotico al centro fu eretto nel 1257 dal vescovo Guido de Meldo e contiene l'antica sala sinodale. Nel luogo dove sorgeva il castello dei conti di Nevers, in un palazzo del 1622 sono situati la Biblioteca e il Museo. La Biblioteca è ricca di oltre 60.000 voll., 200 manoscritti e incunaboli. Nel Museo collezioni archeologiche, numismatiche, di quadri e di sculture, tra le quali un retablo ligneo del sec. XVI proveniente dalla chiesa di Vermenton con altorilievo rappresentante la dormizione e l'incoronazione della Madonna. Vi è inoltre il Museo d'Eckmühl dedicato al periodo napoleonico. A oltre 4 km. da Auxerre si trova St-Bris-le-Vineux con una chiesa dedicata ai ss. Prix (donde il nome attuale) e Cot del sec. XIII, restaurata nel 1926; vi si venera il sepolcro di s. Cot; nel coro è un affresco dell'albero di Jesse (1500 ca.). L'antica abbazia benedettina di S. Michele a Tonnerre fu fondata nell'800 ca. e restaurata ca. il 980 dal conte Milo di Tonnerre; ebbe un privilegio da papa Alessandro III; il card. Alano legato di papa Callisto III l'annoverò tra le dodici più insigni abbazie della Gallia; nella chiesa si veneravano le reliquie di s. Teodorico vescovo d'Orléans, nella prima metà del sec. XI; passò alla Congregazione di S. Mauro nel 1667; le rovine dell'abbazia sono a sud-est della cittadina attuale (Cottineau, II, col. 3170). L'abbazia cistercense di S. Edmondo di Pontigny, fondata da Tibaldo IV il Grande, conte di Champagne, ca. il 1114 (primo abate fu Ugo conte di Mâcon, compagno di s. Bernardo), fu molto beneficata dal re Luigi VII. Vi si rifugiarono tre arcivescovi di Canterbury : s. Tommaso Becket (ca. 1164), Stefano Langton e s. Edmondo che vi fu sepolto nel 1242. Restano avanzi dell'antica abbazia; la chiesa del sec. XII misura m. 108 × 22 (50 al transetto) è a tre navate, preceduta da un nartece. Il coro è circondato da 8 colonne e da un portico. Dietro l'altare è un grande reliquiario del sec. XVIII con i resti di s. Edmondo (Cottineau, II, coll. 2331-32). È meta di pellegrinaggio il 16 nov. e il lunedì di Pentecoste. La Rivoluzione danneggiò gli edifici monastici; nel 1843 sei sacerdoti fondarono negli avanzi dell'abbazia la « Société des Pères de St Edme », ma ne furono scacciati nel 1901 dalla legge di soppressione; gli edifici furono venduti, ma nel 1947 i Padri di St Edme tornarono dall'America dove erano emigrati aprendovi un Collegio franco-americano. - Vedi tav. XIX.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes ép. de l'anc. Gaule*, II, pp. 393-422 (S), 430-52 (Auxerre); E. Chartraire, *Le Trésor de la cathédrale de S.*, Parigi 1931; E. Griffe, *La Gaule chrét. à l'époque romaine*, I, Parigi-Tolosa 1947, pp. 86, n. 24, 124-26; *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, pp. 385-86, 748-50, 1106-1107. Per Auxerre : M. Pross, *Inscript. caroling. des cryptes de St-Germain d'Auxerre*, in *Gazette archéol.*, 13 (1888), pp. 299-303; R. Louis, *St-Germain d'Auxerre et ses cryptes*, Auxerre 1927; Edward S. King, *The Carolingien fresques of the Abbey of St. Germain d'Auxerre*, in *Art Bulletin*, 11 (1929), pp. 537-75; J. Hubert, *L'art pré-roman*, Parigi 1938, passim; id., *L'avant-nef caroling. de St-Germain d'Auxerre*, in *Cahiers archéol.*, 5 (1951), pp. 151-62; P. Deschamps - M. Thibout, *La peinture murale en France, le haut moyen-âge et l'époque romane*, Parigi 1951, pp. 2, 4. 8, 16, 24 sg., 28 sg., 33, 44, 152, 158, 160.

Enrico Josi

SENSAZIONE. - Da *sensus, sensatio*, gr. αἴσθησις, è la manifestazione originaria e fondamentale della vita psichica, per cui si ha la prima forma di presenza delle cose – del mondo e del proprio corpo – alla coscienza del vivente. Oltre il significato biologico che la s. ha come mezzo di conservazione, sviluppo e difesa della vita, essa assume nell'uomo un superiore valore, come iniziale processo di conoscenza che fornisce la materia e i contenuti reali del pensiero (cf. *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 67, a. 2, c.).

SOMMARIO : I. La s. come processo fisio-psichico. - II. Classificazione delle s. : sensibili propri. - III. Spazio, movimento, tempo. - IV. La s. nella storia della filosofia. - V. Significato gnoseologico della s.

I. LA S. COME PROCESSO FISIO-PSICHICO. – Condizione della coscienza nel mondo è il suo essere e manifestarsi in dipendenza del corpo; momento originario in cui si rivela questa « situazione » fondamentale della coscienza è la s. che si pone come *fatto di coscienza*, ma con rapporto intrinseco di derivazione causale da un *fatto corporeo* (dell'organismo, e, attraverso questo, dell'universo fisico). La s. presenta pertanto all'indagine una duplice direzione di approfondimento : *a*) la determinazione del suo condizionamento e delle sue modalità fisio-psichiche (*psicofisica* e *psicologia sperimentale*); *b*) l'analisi dello stato di coscienza in quanto tale e del significato ch'esso assume in rapporto ai compiti e ai fini dell'esistenza personale (*gnoseologia*, *pedagogia*, *etica*, ecc.). Come « reazione cosciente a una modificazione organica », la s. è *processo fisio-psichico*, e anzi il momento in cui si compie, con continuità di funzioni, il passaggio fra il fisico e lo psichico. Gli elementi o condizioni di tale processo sono l'*organo*, lo *stimolo* e l'energia o *virtualità psichica* del soggetto cosciente.

L'*organo* è, in certo senso, il soggetto corporeo immediato della facoltà del sentire (αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη [αἰσθητική] δύναμις : Aristotele, *De an.*, II, 12, 424 a 24). Esso è fra le strutture più differenziate dell'organismo vivente. Consta essenzialmente : *a*) di un apparato recettivo (le terminazioni nervose periferiche); *b*) del nervo afferente; *c*) del centro sensoriale (nozione che oggi si ritiene abbia significato non soltanto anatomico, ma anche fisiologico). Terminazioni periferiche, nervo e centro costituiscono un'unità anatomico-funzionale che ha il compito di ricevere l'impressione dello stimolo, vi reagisce elaborandola, e condiziona a questo modo la risposta cosciente. Per i diversi sensi esiste una costanza di reazione nerveo-centrale espressa dalla legge di J. Müller (1801-58) : a stimoli di diversa natura un determinato organo reagisce sempre secondo la sua s. specifica.

Lo *stimolo* è un'azione (e conseguente modificazione) prodotta sull'organo. Tale azione può derivare : *a*) dalla realtà esterna, e precisamente dalle modificazione dei corpi che agiscono o per contatto della propria massa (s. tattili di resistenza, pressione, ecc.), o per dissociazione chimica (s. di gusto e forse anche di odorato), o per trasmissione di movimento vibratorio (s. visive e acustiche).

b) L'azione-stimolo può derivare anche da fenomeni che hanno luogo all'interno dell'organo (p. es., processi di dissoluzione o degenerazione dei tessuti; correnti di azione-reazione intercellulari nei centri, da cui gli stati rappresentativi riproducenti elementi o complessi delle s. esterne). Non ogni attività del mondo fisico è atta a porsi come stimolo di senso: elettricità, radioattività, magnetismo non agiscono come stimoli specifici sulla sensibilità umana. Ma inoltre, anche lo stimolo specifico (tattile, visivo, uditivo ecc.) non è atto a eccitare l'organo se non raggiunge e non supera limiti minimi e massimi di intensità (« soglia » minima e massima dello stimolo). La natura del processo fisiologico che interviene all'interno delle terminazioni nervose, del nervo afferente, e più ancora nella microstruttura dei centri cerebrali, è oscura. Sembra certo che la corrente nervosa o onda di attività che percorre le fibre sensitive è sempre accompagnata da un effetto elettrico (cf. A. Edgar Douglas, *The physical background of perception*, Oxford-Londra 1952, trad. it. Torino 1952, p. 24 sgg.).

L'*energia psichica* è la virtualità, propria del vivente, di reagire con una rappresentazione di coscienza alla modificazione periferico-nerveo-centrale. È da questa oscura virtualità – ch'è il primo potere di presenza dell'essere a sé – che la s. procede come conoscenza. Nel suo momento conchiusivo e formale la s. è pertanto attuazione e perfezionamento del senziente in quanto tale, attività e spontaneità, divenire formale e rappresentativo del soggetto, che ha la sua causalità effettiva nella profondità della vita come principio di immanenza e di coscienza (cf. Aristot., *De an.*, II, 5, 416 b 33; s. Tommaso, *In De an.*, II, lect. 11-12, ed. Pirotta, n. 367 sgg.).

Nella s. sono da distinguere la *qualità*, la *quantità*, il *tono*. La qualità è il contenuto rappresentativo proprio della s.: colore, suono, freddo-caldo, ecc. (sensibili « propri »), movimento, figura, forma, grandezza (sensibili « comuni »; cf. Aristotele, *De an.*, II, 6 e s. Tommaso, in *hunc loc.*). Le qualità appartengono alla s. non in quanto attività, ma in quanto rappresentazione: « rosso », « freddo » non è il sentire, il vedere (αἴσθησις) ma il contenuto o termine del vedere e del sentire (il « sensato », αἰσθητόν), abbia o no tale contenuto realtà e consistenza in sé indipendente dalla rappresentazione. La quantità è il grado di intensità di una s.; e ha la sua ragione nella essenziale dipendenza della s. stessa dallo stimolo, fatto fisico e quindi quantitativo. La relazione fra quantità dello stimolo e intensità della s. è stata scientificamente determinata nella legge Fechner-Weber: la variazione quantitativa dello stimolo necessaria a determinare una variazione di intensità della s. è un rapporto costante dello stimolo iniziale (nelle s. di peso, p. es., ca. 1/3). Tale legge è anche espressa nella formula: a un rapporto geometrico dello stimolo corrisponde un rapporto aritmetico della s. La rispondenza soltanto parziale dell'intensità della s. alle variazioni quantitative dello stimolo è in relazione con gli scopi pratici del vivente; ma insieme essa conferma il valore « approssimativo » della s. che comporta una certa « riduzione », ai fini biologici, della totalità dei caratteri dello stimolo.

Il « tono » è l'elemento affettivo (di piacere o dispiacere) inerente, in varia misura, a tutte le s. Oltre le indicate proprietà fondamentali ogni s., come processo nel tempo, ha una *durata*, e alle s. visive è essenziale l'*estensione spaziale*.

II. Classificazione delle s. sensibili proprie. – La classificazione antica, movendo da una considerazione ovvia che tien conto della differenza strutturale degli organi periferici e qualitativi degli oggetti, distingue cinque specie di s.: tattili, gustative, olfattive, uditive, visive: « sensus esse quinque audire soleo, videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi atque tangendi... Partitio ista antiquissima est et fere in contionibus celebrata » (s. Agostino, *De quant. animae*, cap. 23, n. 41: PL 32, 1058; cf. Aristotele, *De sensu et de sensato*, cap. 3 e *De an.*, II, 6, 418 a 7; Platone, *Theaet.*, 156 b). Tuttavia già Aristotele osservava che « il tatto contiene in sé molte s. diverse », (Ἡ δ' ἁφὴ πλείους μὲν ἔχει διαφοράς: *De an.*, II, 6, 418 13; cf. II, 11, 422 b 17 e *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 3 ad 3).

La classificazione moderna, in base al triplice criterio della differenza formale delle qualità, della diversità anatomico-funzionale dell'organo, della differenza specifica dello stimolo fisico, distingue le seguenti forme principali di s.: di contatto-pressione, di temperatura, di peso, di posizione, di movimento, di dolore; s. organiche; s. di gusto, di odorato; s. uditive, visive.

1. *S. di pressione-resistenza.* – Stimolo è un'azione meccanica dei corpi su particolari terminazioni nervose cutanee e sottocutanee, con effetto, sembra, di modificazioni dello stato osmotico delle cellule. La s. è generalmente qualificata secondo la forma e le condizioni fisiche dell'oggetto (s. di durezza, asperità, levigatezza, ecc.). Per l'esperienza che dà di un ostacolo e di una resistenza alla propria azione, la s. di pressione-resistenza contribuisce a fondare la persuasione dell'esistenza del mondo esterno. 2) *S. di temperatura.* Vi corrispondono specifiche terminazioni nervose (corpuscoli di Pacini e di Messner); stimolo sono le vibrazioni molecolari del corpo ambiente (aria) o tangente. Le s. di temperatura hanno carattere soggettivo: in una s. di freddo, caldo ecc., l'oggettivazione dello stimolo è quindi nulla; dove interviene (p. es., nella s. di freddo per *contatto*) essa è dovuta alle s. tattili concomitanti. 3) *S. di peso* (*barestesia*). Sono s. miste di contatto e pressione, ma hanno inoltre un elemento specifico; si associano per lo più a s. muscolari e di sforzo. 4) *S. di posizione* (*batestesia*). Riferiscono la posizione delle parti del proprio corpo. Hanno probabilmente origine articolare ma vi contribuiscono il tono generale di innervazione, e principalmente associazioni rappresentative visivo-tattili. 5) *S. di movimento.* Dette anche s. *cinetiche*, riferiscono il movimento (κίνεσις) passivo e attivo del *proprio corpo* e sue membra. Sono principalmente di origine articolare, ma sembrano anche dovute alle modificazioni che intervengono, in seguito alla contrazione motoria, nei muscoli, tendini e altri tessuti dermici e endodermici. Contribuiscono alla chiara percezione del proprio corpo come fonte di attività, e quindi al senso fondamentale della vita. 6) *S. di dolore* (acuto, ottuso, bruciante, puntuale, continuo, ecc.). Sono causate da alterazioni più o meno profonde nei tessuti, da parte di agenti meccanici, chimici, elettrici... Le terminazioni nervose sono specifiche, distinte da quelle rispondenti alle s. di pressione e temperatura. Le s. di dolore hanno tono affettivo più o meno ingrato (quando siano di intensità minima possono scendere a livello affettivo neutro e anche essere leggermente gradevoli); hanno inoltre significato teleologico, come segnalazioni di pericoli e offese all'integrità dell'organismo e all'esistenza stessa. Insieme con le s. di contatto le s. di dolore sono pertanto fra le più necessarie alla vita (« il tatto è il senso fondamentale che si trova in tutti gli animali... e di tutti è il più necessario »: Aristotele, *De an.*, II, 2, 413 b 4 sgg.; cf. s. Tommaso, *De verit.*, q. 22, a. 5). 7) *S. organiche.* Manifestano, con ricca varietà di forme, le funzioni e condizioni, normali e patologiche, dell'organismo (s. di fame, sete, benessere, stanchezza, tensione, rilassatezza, s. sessuali, ecc.). Organo sono le terminazioni nervose diffuse in tutto il corpo; stimolo le modificazioni fisiologiche e microenergetiche negli organi, tessuti e cellule, determinate dal metabolismo biologico. Qualitativamente semplici, dal punto di vista fisiologico sono s. complesse, difficilmente analizzabili: vi hanno parte s. di pressione, contatto, temperatura, muscolari ecc.; ma il loro tono affettivo è specifico, originario. Esse condizionano il « comportamento » dell'animale e nell'uomo anche, in parte, gli stati affettivi superiori. Insieme con le s. di dolore valgono come base fenomenologica al concetto di felicità, bene, male ecc. 8) Con il nome di

cenestesi (κοινὴ αἴσθησις, s. comune) la psicologia moderna indica l'avvertimento immediato (che può anche intendersi come la forma base e indifferenziata delle s. organiche) che l'animale ha del proprio corpo e del suo stato generale: s. indistinta, alquanto oscura, che può essere descritta come una vaga e diffusa s. tattile interna, a tono leggermente ma positivamente gradevole. Per essa il soggetto o io biologico ha la prima e concreta presenza di sé, che le altre s. specifiche hanno il compito di intensificare, differenziare; la cenestesi si pone pertanto come fondamento esperienzale del concetto stesso di esistenza e di vita. 9) *S. di gusto*. Organo sono particolari terminazioni nervose sulla lingua (papille fungiformi) e palato; stimolo, le sostanze corporee chimicamente disciolte. Già s. Tommaso notava l'affinità del gusto con l'odorato: « Odor enim et sapor quandam affinitatem habent » (*In De sensu et de sensato*, lect. 2, n. 23; cf. lect. 9, n. 118: « utrumque eorum est fere eadem passio »). Le s. di gusto sono affezioni soggettive: non presentano quindi oggettivazione « esterna » né determinazione spaziale. 10) *S. olfattive*. Organo sono le terminazioni nervose della membrana pituitaria; stimolo, particelle dei corpi allo stato gasoso, introdotte con la respirazione. In alcune specie animali (api, ecc.) le s. olfattive hanno una prevalenza di significato su tutte le altre. Nell'uomo sono secondarie (« sensum olfactus peiorem habemus et per comparationem ad cetera animalia et per comparationem ad ceteros sensus qui in nobis sunt »: s. Tommaso, *ibid.*, lect. 9, n. 119). Secondo il Pradines gusto e olfatto sono « sensi del bisogno » in quanto « nous font connaître les choses comme répondant à nos besoins » e cioè agli impulsi che ci spingono periodicamente verso la ricerca e appropriazione delle condizioni esterne necessarie alla conservazione e perpetuazione della nostra esistenza (*Traité de psychol.*, I, 3ª ed., Parigi 1948, p. 498). Ma deve ammettersi che tale finalità è comune, sebbene con diverse esplicazioni, a tutte le s. (cf. s. Tommaso, *In De s. et de s.*, lect. 2, n. 24). 11) *S. uditive*. Derivano dalle eccitazioni che le vibrazioni dei corpi, trasmesse attraverso l'aria o altro mezzo elastico, producono sulle terminazioni nervose (fibre di Corti) del nervo cocleare. Vibrazioni omogenee, regolari, dànno « suoni » nitidi, chiari; vibrazioni irregolari, miste, dànno « rumori », « strepiti ». Le s. uditive hanno particolare carattere sintetico: suoni elementari (p. es., del mare, vento) riescono a fondersi in un'unica vasta s. uditiva. In rapporto al tempo, i singoli suoni, per una certa « memoria uditiva » perdurano come s. oltre la loro realtà fisica: fatto di estrema importanza per il linguaggio (v.), che sarebbe impossibile se gli elementi fonici (sillabe e parole) non continuassero nella unità rappresentativa della frase e del periodo. La misura, il ritmo e la proporzione hanno inoltre conferito alle s. uditive particolare valore estetico (musica). 12) *S. visive*. Sono determinate dalle vibrazioni luminose che eccitano, con effetto probabilmente elettrico-vibratorio, le terminazioni nervose (coni e bastoncelli) della retina. Singole lunghezze d'onda dànno « colori » elementari; l'insieme di lunghezze d'onda dello spettro dà il « bianco, la luce »; al « nero » che psichicamente ha valore positivo come ogni altra s. cromatica (lo stimolo è o il limite stesso di una s. cromatica o un'eccitazione interna del nervo) fisicamente non corrisponde che l'assenza di vibrazioni. Particolarmente nelle s. visive vanno rilevati: *a*) fenomeni di *fusione*: stimoli vibratori corrispondenti a diversi colori, se eccitano simultaneamente la retina determinano una risposta psichicamente semplice. *b*) Fenomeni di *contrasto*: s. visive vicine nello spazio o nel tempo si influenzano e modificano a vicenda. *c*) *Immagini consecutive*: una intensa s. visiva permane dopo cessato lo stimolo fisico (il fenomeno è, in varia misura, generale per tutte le s. e va riferito al permanere dell'eccitazione nervosa). *d*) La *visione binoculare* con effetto di un'unica immagine era già riferita da s. Tommaso (*In De s. et de s.*, lect. 19, n. 284) all'unità centrale dell'organo. *e*) Tutte le s. visive sono *spaziali*. Per la loro immensa capacità sintetica (l'angolo visuale può abbracciare un'infinità di oggetti) le s. visive hanno parte principale, nei veggenti, alla manifestazione del mondo esterno. Con la chiara rappresentazione della distanza (v. appresso) esse si pongono in certo modo come un'amplificazione nello spazio della sfera percettiva tattile. Costituiscono quindi, dal punto di vista oggettivo, la più alta perfezione della sensibilità, e i termini e le immagini visive sono stati assunti a indicare l'attività stessa e i valori del pensiero (*visione*, *idea*, *evidenza*, *intuizione*, ecc.).

Le singole s. esterne, per la loro discriminazione oggettivo-funzionale, non consentirebbero al soggetto quella rappresentazione organica e unitaria degli oggetti ch'è necessaria per un valevole comportamento biologico nell'ambiente fisico dell'esistenza. Le s. esterne si continuano pertanto nella sensibilità interna che ha funzione di unificazione, rappresentazione, rievocazione con riferimento al tempo, valutazione dei contenuti delle s. esterne (*senso comune*, *fantasia*, *memoria*, *reminiscenza*, *estimativa*, *cogitativa*; v. a queste voci, e cf. la lucida esposizione in *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4).

III. Spazio, movimento, tempo. – Spazio (figura, grandezza, forma) e movimento (quiete) che la psicologia aristotelico-tomista qualifica come « sensibili comuni », poiché oggetto di più sensi, costituiscono un piano ulteriore di determinazioni oggettuali della sensibilità.

1. *Spazio*. – Le teorie empiriche (Berkeley, Spencer, Taine, Lotze, Wundt) ritengono lo spazio un dato « secondario » e cioè derivato da un processo costruttivo della percezione; le teorie nativistiche (Aristotele, s. Tommaso, gran parte della psicologia moderna) affermano, entro certi limiti, il carattere « originario » (nativo) della rappresentazione spaziale. Il nativismo non va confuso con l'« apriorismo » (Kant) che intende lo spazio come forma soggettiva condizionante *a priori* l'esperienza. Sembra difficile negare il carattere originario della rappresentazione spaziale. La stessa spiegazione empiristica che fa derivare lo spazio dal movimento costruttivo dell'organo, non si oppone in realtà al nativismo, in quanto il movimento dell'occhio lungo i punti limitanti l'oggetto suppone un'estensione che determina, come *figura* o *forma*, ma non crea come *estensione pura* (ma inoltre le copiose ricerche della *Gestalt-* e *Ganzheitpsychologie* hanno mostrato che le stesse strutture formali in molti casi sono date come stimoli globali e unitari, per cui anche l'apprensione visiva della « forma » ha sovente carattere originario). L'antecedente fisiologico della s. spaziale visiva è l'eccitazione estesa, spazialmente configurata, dello stimolo sulla retina. Che l'esteso discontinuo, qual è forse la realtà materiale, venga rappresentato dalla coscienza come continuo, è in accordo con la legge di « soglia » (già nota e discussa da Aristotele e s. Tommaso: cf. *De s. et de s.*, cap. 6), per cui stimoli la cui distanza spaziale sia al di sotto della distanza minima discernibile dalla struttura fisiopsichica del senso, agiscono come uno stimolo unico e quindi causano una rappresentazione visiva continua (il continuo, pertanto, com'è dato nell'esperienza macroscopica, può esser riferito alla funzione sintetica della sensibilità). L'attività costruttiva della s. visiva si esplica maggiormente nella percezione della terza dimensione. Distanza e profondità non sembrano oggetto di s. elementari (un punto luminoso nell'oscurità, senza termini di riferimento, non è valutabile nella sua distanza), ma son dovute piuttosto ad un'elaborazione percettiva (vi hanno parte: la parallasse binoculare; la diversa variazione dell'angolo visuale per oggetti vicini e oggetti lontani, quando l'occhio si sposta nella loro direzione; il riferimento della grandezza apparente di un oggetto a quella reale, nota; il movimento necessario per portarsi verso l'oggetto, ecc.). La percezione spaziale *tattile* sembra di natura essenzialmente *genetico-motoria*. La pura s. di contatto, non integrata da rappresentazioni visivo-tattili (la fantasia e la memoria intervengono generalmente nella costruzione spaziale degli oggetti), non dà, almeno in forma distinta, la terza dimensione e la forma degli oggetti: entrambe sono « costruite » attraverso la rappresentazione cui dà luogo l'organo tattile (mano) percorrendo la superficie delimitante l'oggetto: tale è, com'è noto, la rappresentazione spaziale nei ciechi.

2. *Movimento.* – Il movimento, come cambiamento di posizione degli oggetti esterni nello spazio, è modalità dello stimolo visivo-tattile e quindi dato originario di s. Ma poiché, in quanto pura variazione di posizione, il moto è relativo e reversibile, la sola s. visiva originaria non riferisce per sé il movimento *reale* di un oggetto. Anche nelle s. di movimento può intervenire un processo di costruzione fisio-psichica: uno stimolo immobile che agisca sulla retina da due posizioni vicine succedentisi a un intervallo di tempo inferiore alla soglia differenziale, è visto non come due immagini ma come una sola, *in movimento* dalla prima alla seconda posizione (cinematografo e movimento apparente stroboscopico); il movimento in questo caso è puro dato percettivo. La s. *tattile* di movimento è principalmente *attiva*, dipendente cioè dal movimento reale dell'organo (mano) sull'oggetto. Più oscura – ove non intervenga la abituale integrazione della sensibilità rappresentativa interna – è la s. tattile del movimento passivo (dell'oggetto sull'organo).

3. *Tempo.* – Fenomenologicamente il tempo è la durata di un fenomeno (oggetto, s., dato, rappresentazione). Il « prima » e il « dopo », l'« aver inizio », il « durare », il « finire » sono modalità essenziali dell'esperienza, e pertanto, in concreto, il tempo è dato con la stessa esperienza: « tempus non sentitur quasi aliqua res permanens proposita sensui, sicut videtur color, magnitudo, sed propter hoc sentitur *quod sentitur aliquid quod est in tempore* » (s. Tommaso, *In De s. et de s.*, lect. 18, n. 271). Nel contenuto concreto della percezione, per una intuizione astrattiva della coscienza spirituale, è còlto il carattere reale di « durata » e di « successione », che vengono così a porsi come rappresentazioni universali. Nella sua formalità, il tempo non è quindi oggetto di s., ma è tuttavia, come *durata reale*, carattere oggettivo di tutte le s. La dottrina kantiana del tempo e dello spazio come forme *a priori* della sensibilità è pertanto inesatta. Tempo e spazio, come contenuti o *valori concreti* appartengono agli oggetti dell'esperienza reale (il tempo, inoltre, alla stessa esperienza come divenire psichico successivo nella coscienza). L'*a priori* della sensibilità in rapporto allo spazio e al tempo è funzione non *tetica*, ma soltanto *costruttiva* e *organizzativa*; e trascendentalità per il senso va intesa come rapporto percettivo-elaborativo delle strutture fisiopsichiche allo stimolo reale.

IV. La s. nella storia della filosofia. – Il problema della s., del suo valore e significato è fondamentale in quasi tutti gli indirizzi del pensiero filosofico. Al sensismo (v.), ossia alla finale riduzione di tutta la conoscenza alla s. inclinavano i presocratici, che intendono la s., per lo più, in senso passivo e materialistico. Per Empedocle le qualità sensibili sono emanazioni fisiche delle cose: « il colore è un efflusso di figure, proporzionale all'occhio e percettibile » (*Men.*, 76, d; cf. Aristot., *De s. et de s.*, 2, 438 a 4, e *De an.*, I, 2). Analogamente in Democrito (v.) sentire è accogliere passivamente immagini corporee (gli εἴδωλα che entrano nell'organo: cf. Diog. Laert., IX, 44). Ma già in Protagora la s. è intesa in senso attivo: colore, caldo, duro, ecc. « non sono niente per se stessi (καθ'αὑτὸ μεδὲν) ma nascono da una mutua convenienza (dell'oggetto e del senso) e universalmente dal movimento » (*Theaet.*, 157 a sgg.; cf. 154 a, 156 b sgg.). In Platone s. è affezione del corpo che si fa presente all'anima e quindi principio nell'anima di reminiscenza (v.): « L'esser (le affezioni del corpo) nascoste all'anima chiamalo insensibilità...; ma quando insieme corpo e anima incorrono in una medesima affezione (ἐν ἑνὶ πάθει) e insieme son mossi, questo non male lo chiami s. » (*Phil.*, 33 e - 34 a; cf. 39 a). In Aristotele il problema della s. è sviluppato con ricchezza di analisi e osservazioni. Egli supera il naturalismo materialistico dei presocratici con il concetto di s. come « recezione di forme o immagini sensibili senza la materia » (*De an.*, II, 12, 424 a 18), formola che corrisponde, sembra, all'espressione della terminologia medievale: « recipere intentionaliter, obiective ». La s. per Aristotele è, in qualche misura, conoscenza: ἡ δ'αἴσθησις γνῶσίς τις (*De generat. anim.*, I, 23, 731 a 43); se alterazione va detta, « poiché è manifesto che la s. avviene per mezzo del corpo » (*De s. et de s.*, 1, 436 b 6), è tuttavia un'« alterazione speciale » ἀλλοίωσίς τις; ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως (*De an.*, II, 5, 416 b 34; 417 b 7); e se comporta un momento passivo (πάσχειν, κινεῖσθαι: *ibid.*, 416 b 34) è tuttavia formalmente atto immanente e perfettivo del senziente (εἰς αὐτὸ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν: *ibid.*, 417 b 6). Quanto al suo significato biologico, la s. è ordinata alla salvezza e difesa dell'animale (σωτηρίας ἕνεκεν: *De s. et de s.*, 1, 436 b 20), ma nell'uomo la conoscenza sensibile è condizione oggettiva del pensiero: « l'intelletto non conosce le cose esteriori se non mediante la s. » (*ibid.*, 6, 445 b 16-17; cf. *De an.*, III, 8, 432 a 8: motivo fondamentale antiplatonico della gnoseologia aristotelica). Lo stoicismo, e più ancora l'epicureismo, risolvono nella s. ogni attività spirituale, e pongono quindi la s. stessa come norma e criterio della verità (cf. Diog. Laert., VII, 4 sgg., e X, 31: « Epicuro pone come criterio di verità le s., le anticipazioni, le affezioni »). Plotino riafferma la s. come attività interna dell'anima: « intendiamo le s. non come qualcosa che subiamo (πάθη) ma come attività circa le impressioni sensibili e come giudizio » (*Enn.*, III, 6, 1, 26). S. Agostino, con dipendenza da Platone, definisce la s. « passio corporis per seipsam non latens animam » (*De quant. animae*, cap. 25, n. 48: PL 32, 1063; cf. cap. 23, n. 41; cap. 30, n. 58) e cioè un'affezione del corpo che si fa immediatamente presente alla coscienza: « Intendit se anima in tactum et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit » (*ibid.*, cap. 33, n. 71: PL 32, 1074. Cf. *De genes. ad litt.*, XII, 24: PL 34, 475, dove Agostino sembra riferire soltanto all'anima la s.: « Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur »; cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 6). L'affermazione « aliud est sentire, aliud cognoscere » (*De quant. an.*, cap. 24, n. 45: PL 32, 1060) non significa, nel contesto, che la s. non sia conoscenza, bensì che è possibile una conoscenza che non è s.: la s. è in se stessa vera, per quel tanto che è in grado di apprendere del reale, ma non le appartiene quella scienza « quam volunt intelligentia contineri remotamque a sensibus in mente vivere » (*Contra acad.*, III, cap. 11, n. 26; cf. *De vera relig.*, capp. 33 e 36). La dottrina di s. Tommaso sulla s. è un approfondimento dell'aristotelismo. La s. è il primo grado di conoscenza, intrinsecamente condizionato dall'organo corporeo: « anima nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale ». Come atto di un organo corporeo, il senso è potenza passiva: « quae nata est immutari ab exteriori sensibili » (*ibid.*, q. 78, a. 3 c.): immutazione non soltanto materiale-fisica, ma anche spirituale-intenzionale: « ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus » (*ibid.*; cf. *In De an.*, II, lect. 2ª, ed. Pirotta, n. 553). Tale immutazione « intenzionale » (la « species impressa » della terminologia tradizionale) è lo stesso stimolo in quanto determinazione oggettiva e principio formale della rappresentazione (cf. *In De an., loc. cit.*, dove s. Tommaso svolge il concetto aristotelico della s. come « receptio formae sine materia »). S. non è tuttavia puro momento passivo: « sentire, quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem, nominat operationem » (*In I Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1). Termine della rappresentazione sensitiva non può essere che una « forma » corporea individuata nel tempo e nello spazio: « obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali exsistens » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, a. 1, c.: cf. *ibid.*, q. 75, a. 6, c.); « sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc » (*ibid.*, 1ª-2ªᵉ, q. 15, a. 1). Nella s. non va quindi cercato né l'universale né la verità in senso formale (*ibid.*, 1ª, q. 17, a. 2, c.; cf. *De verit.*, q. 1, a. 11, c.). Tuttavia è fondamentale il valore della s. per la conoscenza umana poiché per essa si attua la presenza del reale alla coscienza, e nelle rappresentazioni sensibili – che attingono la più alta ricchezza e consistenza oggettiva nella sensibilità interna, particolarmente

nella cogitativa – l'intelletto trova il contenuto concreto per la intuizione e astrazione dei valori universali (cf. specialmente, per questo punto fondamentale della gnoseologia tomista, *Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 6-7, q. 85, a. 1; v. CONOSCENZA; INDUZIONE). Nel Rinascimento la s. ha particolare considerazione nel pensiero del Campanella (v.). Il sentire (che non è semplice « passione » ma atto giudicante: *Metaph.*, I, Parigi 1638, p. 42) è sapere concreto e immediato, fondamento quindi del vero filosofare: « sentire est praesentis obiecti notitia » (*Theol.*, X, cap. 3, a. 5); « duce sensu philosophandum esse exsistimamus. Eius enim cognitio omnium certissima est, quia fit obiecto praesente » (*Prodromus*, Francoforte 1617, p. 27). Nella filosofia moderna Cartesio, ridotta l'essenza del soggetto a pura « cosa pensante » (*Med.*, VI), intende la s. come « facoltà passiva di... ricevere e riconoscere le idee sensibili » (*ibid.*). Le s. organiche « ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser », dipendenti dalla unione e « mescolanza » dello spirito con il corpo, e alle s. del mondo esterno corrispondono nei corpi determinate proprietà, anche se dissimili dalle s. stesse (*ibid.*; cf. *Passiones an.*, I, 23, e *Princ. philos.*, IV, 189). Per Spinoza « le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano piuttosto la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni » (*Eth.*, II, prop. 16, coroll. 2). Secondo Malebranche la s. è « une modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie ». Le s. quindi « ne sont que dans l'âme » (*De la recherche de la vérité*, I, cap. 13, §§ 1-2). Nell'empirismo (v.) la s. è fonte prima del sapere e i suoi contenuti ottengono il valore principale di realtà. Per il Locke « la prima capacità dell'intelligenza umana consiste in ciò che l'anima è atta a ricevere le impressioni che sono fatte sopra di essa o dagli oggetti esterni mediante i sensi o delle sue proprie operazioni... Su questo fondamento son stabilite tutte le nozioni » (*Essay*, II, cap. 1, § 24). Berkeley, negata l'esistenza della materia come cosa in sé, intende le s. come rappresentazioni o « idee » prodotte nel nostro spirito da Dio stesso. Le cose materiali si risolvono nelle s.: « luce e colore, caldo e freddo, estensione e figure, in una parola le cose che vediamo e sentiamo, non sono se non diverse s., nozioni, idee o impressioni dei sensi » (*Principles*, § 5). Per Hume s. sono le percezioni originarie dello spirito, ossia le *impressioni* (*Treatise*, I, parte 1ª, sez. 1ª, § 1). Le s., insieme con le « idee », che ne sono come il residuo nella mente, sono in fondo l'unica cosa di cui abbiamo assoluta certezza (« niente è realmente presente allo spirito fuori delle sue proprie percezioni »: *ibid.*, parte 4ª, sez. 2ª, § 5). I sensi « non presentano le loro impressioni come immagini di qualcosa di distinto o indipendente o esteriore » (*ibid.*, § 3), e « sarà sempre impossibile decidere con certezza se [le impressioni] provengono immediatamente dall'oggetto o sono prodotte dal potere creatore dello spirito, oppure le abbiamo dall'Autore del nostro essere » (*ibid.*, parte 3ª, sez. 5ª, § 1). Nel criticismo kantiano, sensibilità è « la capacità di ricevere rappresentazioni per il modo in cui siamo modificati dagli oggetti », e s. è « l'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti » (*Kritik d. r. Vernunft*, I, parte 1ª, § 1). La rappresentazione di ciò che è dato nella s. è detta da Kant *intuizione « empirica »*: essa suppone un elemento formale (spazio che è *a priori* nello spirito): per il senso esterno, lo spazio, per il senso interno (e per tutte le s. in quanto soggettiva esperienza) il tempo: spazio e tempo sono quindi *intuizioni « pure »*, condizioni trascendentali per la possibilità della rappresentazione degli oggetti nella s. (*ibid.*, § 2 sgg.). Con la dottrina kantiana è affermata l'attività creatrice del soggetto per rapporto alla realtà in quanto oggetto della nostra esperienza (fenomeno).

Nell'idealismo hegeliano s. indica la prima determinazione dello spirito, ancora immediata e senza svolgimento secondo l'antitesi di un oggettivo contro il soggetto. Essa è « la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto » (*Encycl.*, § 400). Tutto quello che ha luogo nella coscienza spirituale e nella ragione – afferma Hegel – ha in certo modo « la sua fonte e origine nella s. », ma solo nel senso che la s. è la prima e più immediata maniera secondo cui appariscono i contenuti dello spirito. Per la s. l'io della coscienza (ch'è ciò che appartiene all'essere per sé) vien determinato come corporeità spirituale; per cui il sentire « è la sana convivenza dello spirito individuale nella sua corporeità » (*ibid.*, § 401). Assoluta interiorità quindi e immanenza di tutte le determinazioni che son date mediante la s.: « Le s. sono ... mutazioni nella sostanzialità dell'anima, poste nel suo essere per sé, che è identico con la sostanzialità » (*ibid.*, § 402). Rosmini (v.) distingue due modi della percezione sensitiva: *a*) c'è il « sentimento fondamentale » e universale « per il quale noi sentiamo la vita essere in noi » (*Nuovo saggio*, sez. 2ª, parte 3ª, cap. 1, a. 1): esso è attività permanente e una, « sempre vigile e attuata a sentire lo stato, qualunque egli sia, del nostro corpo sensitivo » (*ibid.*, a. 3) e risulta immediatamente « dal primo congiungersi individualmente dello spirito con un corpo animale » (*ibid.*). Del sentimento fondamentale sono modificazioni le diverse s. con cui sentiamo soggettivamente il nostro corpo e le sue parti. L'anima senziente, presente in tutto il corpo, avverte inoltre le mutazioni prodotte « sulle parti sensitive per forza di un corpo esterno »: « la percezione di questa passività che fa l'anima sensitiva in un dato modo determinato dalla qualità della s. è la percezione sensitiva dei corpi » (*ibid.*, a. 4). Significato immanentistico ha la s. nell'attualismo (v.) del Gentile (v.). Essa è il momento iniziale e oscuro da cui l'io inizia il processo verso la sua piena realtà spirituale come unità di soggetto e oggetto ossia come pensiero, autocoscienza: « Il puro sentire, il sentimento, è dunque il principio, in cui il pensiero, al suo primo albore, e la realtà, nella sua più profonda radice, coincidono » (*Introd. alla filos.*, cap. 4, n. 20, Milano-Roma 1923, p. 87). « Quel fondo per sé oscuro ma che egli (l'io) illumina col suo eterno farsi, quel primo punto, da cui egli prende le mosse nel suo eterno cammino, la base solida e incrollabile su cui egli con la sua immanente attività edifica se stesso, e in se stesso tutto quel mondo determinato che egli in se stesso viene ad ora ad ora determinando, quello è il senso, che, visto dall'esterno, è il corpo, lo stesso mondo fisico » (*ibid.*, cap. 5, n. 20, pp. 107-108).

V. SIGNIFICATO GNOSEOLOGICO DELLA S. – La concezione idealistica, che intende la s. come la prima forma della immanente spontaneità dello spirito, coglie uno dei significati autentici del sentire e cioè il suo carattere di attività e trascendentalità soggettiva. La s., per cui si pongono le prime forme della coscienza in atto, è perduta nella sua essenzialità se vien ridotta a pura passività, con lo stesso significato delle azioni-reazioni del mondo fisico. Contro la riduzione materialistica del sentire a puro processo cosmico (non superata dal cosiddetto « parallelismo psico-fisico » del Wundt e altri, che fa del fatto di coscienza un semplice « epifenomeno » [v.] del fatto fisiologico) è esatta la interpretazione della s. come momento della soggettività spirituale. In realtà, le graduali determinazioni che il sentire assume nello svolgersi e affermarsi della vita nel mondo (dalla oscurissima sensibilità « protopatica » degli animali unicellulari, ch'è appena un barlume di « presenza » e di « avvertenza », alle complesse differenziazioni critiche ch'essa assume al vertice della sua perfezione, nell'uomo), hanno la loro prima sorgente nella trascendentalità del soggetto senziente che si dispiega in molteplici « forme » nei viventi, e si pone, nell'uomo, come principio spirituale, sintesi ontologica di sentire e pensare, di esperienza e di autocoscienza. La s. è, a questo modo, la manifestazione immediata della presenza del principio senziente in un corpo individuato nel tempo e nello spazio, e si determina nelle forme particolari secondo

le strutture degli organi di senso e l'azione su di essi del mondo fisico. Di conseguenza, mentre si pone come forma immanente di essere della coscienza, la s. è insieme, in vario modo, secondo il grado crescente della sua differenziazione qualitativa, rivelazione del mondo, nei rapporti oggettivi che il mondo stesso assume con il soggetto. La s. – come ogni forma intenzionale della coscienza – non è quindi pura soggettività né pure oggettività: essa esprime al contrario (e in questa direzione sembrano conciliarsi l'interpretazionismo e il percezionismo, [v.]) il determinarsi del mondo fisico in « qualità » e « modi di rappresentazione » che hanno il loro principio formale nella virtualità espressiva del principio senziente, ma sono condizionati oggettivamente – nel loro significato spazio-temporale di « oggetti » e « cose » – dalla realtà che si fa stimolo fisico dell'organo. Ciò dà ragione, da una parte, dei caratteri di relatività del sentire (dipendenti principalmente dalla « fluidità » delle condizioni degli organi di senso, e già rilevati con chiarezza dalla scepsi greca: cf. i « dieci tropi » di Enesidemo in Sesto Empirico, *Pyrrh. hypoth.*, I, § 14 sgg.; v. SCETTICISMO) e, dall'altra, della insuperabile persuasione di realtà oggettiva e di « trascendenza » con cui la s. si pone nella coscienza spirituale umana.

Volendo pertanto precisare il significato gnoseologico della s., sembrano potersi accogliere le seguenti conclusioni:

a) Il puro sentire, pur ponendosi come forma di presenza conoscitiva, è forma di conoscenza iniziale e oscura che non realizza una piena opposizione fra oggetto e soggetto, io e non io.

b) Il mondo della s. non risolve in sé, come pretende il fenomenismo (v.), interamente e senza residuo ontologico, il mondo della realtà; e nemmeno è semplice riflesso di una superiore realtà ideale (Platone). Non tutti gli aspetti del reale sono dati nella s., ch'è rappresentazione soltanto parziale del mondo, in alcuni dei suoi caratteri dinamici fisici. Il significato realistico della s. sta nel suo valere come trascrizione in termini di coscienza di reali fenomeni e attività della materia, e nel suo condizionarsi e proporzionarsi ad essi.

c) Come primo contatto della coscienza con la realtà, le s. sono momenti in cui è dato, per quanto in modo inappercepito, l'essere (non in quanto essere, ma nelle sue concrete manifestazioni e attività fisiche). Da questo darsi oscuro dell'essere nella s., l'intelligenza può procedere alla determinazione del fondo ontologico su cui emerge e consiste l'oggetto sensibile: movendo in questa direzione essa ricerca i principi e le cause dell'essere corporeo (*metafisica*). Dalla s. l'intelletto procede inoltre alla determinazione degli oggetti sensibili e delle stesse s. nel loro significato per il soggetto senziente: in questa altra direzione le s. rivelano il loro carattere biologico, esistenziale, estetico, sociale, morale (un sistema etico, l'edonismo, risolve nel tono affettivo delle s. – piacere, dolore – i valori stessi morali, bene-male), e quindi anche la loro funzione essenziale per l'uomo, spirito incarnato in un corpo sensibile, in rapporto al conseguimento dei fini particolari e dello stesso fine ultimo dell'esistenza.

d) La pura s. come tale, non avendo valore concettuale, non ha nemmeno significato di « certezza », nel senso gnoseologico del termine. S. non è pertanto evidenza di *realtà*, di *essere*, di *esistenza*, ma avvertenza di « modi », « affezioni », « qualità ». Tuttavia, nell'uomo, per l'unità del principio senziente e intelligente (la s. nell'uomo non si presenta quasi mai allo stato « puro ») è data con la s., nella coscienza giudicante, la presenza dell'ente concreto esistente (in alcuni modi e forme della sua attività spazio-temporale). Agli oggetti della s. appartiene quindi un valore di esistenza che ha tuttavia gradi diversi: 1) C'è un valore di realtà ***fenomenico-rappresentativa***: esso è proprio di ogni oggetto di s., ma solo in quanto « dato », « rappresentato »: realtà debole, di primo grado che appartiene anche ai sogni, alle illusioni, allucinazioni, e a tutte le « false » rappresentazioni dei sensi. 2) Un valore di realtà *soggettivo-psichica*: esso è proprio di ogni s. in quanto fatto psichico del soggetto: realtà ontologica ma « soggettiva » e « accidentale ». 3) Un valore di realtà *transsoggettiva, trascendente*, secondo cui l'oggetto della s. si rivela come avente una esistenza a sé nel mondo fisico. Tale realtà, globalmente, è il riferimento intenzionale di tutta la sensibilità: per essa si spiega e si chiarisce la reale « situazione » del senziente (animale-uomo) nel mondo; il suo esistere con molteplici relazioni di bisogni biologici, necessità, dipendenza, dalla realtà fisica. Ma in rapporto ai singoli oggetti delle s. la realtà trascendente (e il grado di essa) non sono determinati universalmente e vanno stabiliti con il criterio della « convergenza critica » dei vari piani sensoriali, e insieme dalla funzione più o meno positiva e effettiva che un oggetto di s. assolve in rapporto alle necessità esistenziali del vivente.

e) Nella pura s., come non c'è evidenza formale, così non c'è formale verità o errore: la s. è determinata sempre dall'incontro di uno stimolo oggettivo (esterno o interno) con le condizioni soggettive del senso e in quanto tale non è né vera né falsa. Ma, per la contingenza delle condizioni dell'oggetto e del soggetto, la rappresentazione sensitiva può, in varia misura, non corrispondere alle condizioni della realtà in sé (casi limiti le allucinazioni, e in genere le rappresentazioni da affezioni patogiche dell'organo): « sensum affici est ipsum sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid. Sed ex hoc quod sensus aliter afficitur quam res sit, sequitur quod nobis nuntient aliquando rem aliter quam sit » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 17, a. 2, c.). Tale intrinseca condizione della sensibilità non comporta un giudizio negativo sul suo valore e positività. Poiché, come afferma ancora s. Tommaso, « naturas... sensibilium qualitatum intelligere non est sensus sed intellectus » (*ibid.*, 1ª, q. 78, a. 3, c.) determinare il significato positivo e insieme i limiti della s. come rivelazione dell'essere, appartiene al pensiero, in cui infine la s. si chiarisce e si definisce come conoscenza.

BIBL.: per gli autori citati, oltre alle opere già indicate, v. alle singole voci. Per Aristotele utili i vari commenti antichi e recenti, al *De anima*; v. anche, per la scuola aristot., il *De sensu et sensibilibus* di Teofrasto (ed. F. Wimmer, Parigi 1931, pp. 321-340; trad. e comm. di G. M. Stratton, Nuova York 1917); Cl. Bäumker, *Des Aristoteles Lehre von den äussern u. innern Sinnesvermögen*, Lipsia 1877; F. Salis-Seevis, *Della conosc. sensit.*, Prato 1881; A. Bain, *The senses and the intellect.*, 4ª ed., Londra 1894; E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen u. das Verhältnis des Physischen zur Psychischen*, Jena 1900, 19ª ed. ivi 1922, trad. it., Torino 1903; C. Stumpf, *Erscheinungen u. psych. Funktionen*, Berlino 1907; A. Hinze, *Erscheinung u. Wirklichkeit. Eine Kritik d. reinen Empfindung*, Lipsia 1907; H. Gründer, *De qualitatibus sensibilibus*, Friburgo in Br. 1911; K. Bühler, *Die Gestaltwahrnehmung*, I, Stoccarda 1913; J. Gredt, *Unsere Aussenwelt*, Innsbruck 1921; L. Lavelle, *La dialectique du monde sensible*, Strasburgo 1921; I. Gredt, *De cognit. sensuum exter.*, Roma 1924; J. Schwertschlager, *Die Sinneserkenntnis*, Monaco-Kempten 1924; H. J. Watt, *The sensory basis and structure of knowledge*, Londra 1925; R. Mondolfo, *Il tratt. delle s. di E. B. de Condillac*, Bologna 1927; F. Brentano, *Psychol. vom empir. Standpunkt*, III, parte 1ª, Lipsia 1928; M. Pradines, *Le problème de la sensation*, I, Parigi 1928; R. Duret, *L'objet de la percept.*, ivi 1930; H. Dehove, *La percept. extér.*, Lilla 1931; A. W. P. Wolters, *The evidence of our senses*, Londra 1933; C. Hartshorne, *The philos. and psychol. of sensation*, Chicago 1934; P. Salzi, *La sensation, Etude de sa genèse et de son rôle dans la connaiss.*, Parigi 1934; E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlino 1935; J. Nogué, *La significat. du sensible*, Parigi 1936; J. Piaget, *La construct. du réel chez l'enfant*, Neuchâtel-Parigi 1937; E. Galli, *Psicol. delle s. organiche*, 2 voll., Napoli 1939; B. Mueller-Thym, *The common sense, perfection of the order of sensibility*, in *The thomist*, 2 (1940), pp. 315-44; C. Fabro, *La fenomenol. della percez.*, Milano 1941; id., *Percez. e pensiero*, ivi 1941 (ampia bibl.); U. Degl'Innocenti, *De natura sensationis iuxta s. Thomam*, in *Doctor Communis*, 1 (1948), pp. 374-409; v. anche alle voci CONOSCENZA; PERCEZIONE; PERCEZIONISMO; PRIMARIE (qualità); SENSISMO.

Ugo Viglino

SENSI BIBLICI. - « Senso » è detto il significato che assume una data frase considerata nel con-

testo, o la cosa espressa in detta frase nel piano simbolico-reale. Lo studio dei s. b. è oggetto della parte dell'interpretazione biblica (v.) detta noematica (da νόημα « pensiero »).

Sommario : I. Classificazione. - II. Senso letterale. - III. Senso tipico.

I. Classificazione. – Dopo molti secoli di proposte e di discussioni, non è unanime la distinzione dei s. b. Una delle questioni più oscure attualmente in discussione è quella della classificazione dei s. b. (J. Daniélou, *Les divers sens de l'Ecriture dans la Tradition chrétienne primitive*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 24 [1948], p. 119). Tutti deplorano una confusione di termini, i molteplici malintesi e le accese polemiche per quanto concerne i « sensi » della S. Scrittura. Gli studiosi di ogni tempo, non esclusi i moderni, spesso non si comprendono e conseguentemente si combattono e ciò appunto per l'uso dei termini, di cui alcuni hanno una storia lunga ed intricata, come accade oggi, p. es., per certe questioni mariologiche (*Gen.* 3,15 e *Apoc.* 12, 1-18). Non di rado è piuttosto questione di parole. Una esuberanza di simili espressioni tecniche, suddivisioni filosofiche-scolastiche coniate qua e là, avrebbe dovuto caratterizzare tutte le sfumature di significato dei singoli testi biblici e dei vari s. b. Così i termini : letterale e reale, storico e spirituale, mistico, tipico; dogmatico (allegorico, messianico), morale (tropologico), anagogico (escatologico); proprio ed improprio (tropico, metaforico); figurato e figurativo; esplicito ed implicito; filologico, logico, teologico; conseguente, pieno, eminente, accomodatizio, ecc. Si è oggi d'accordo che occorre urgentemente ridurre questa terminologia, a scanso di equivoci: una semplificazione basata sull'essenza del « senso » e non su punti di vista secondari o accidentali. Eliminata una terminologia impropria che ingenera confusione, « abituiamoci a chiamare le cose coi loro propri nomi e saremo sempre facilmente intesi » (G. M. Perrella, *Introduzione generale* [v. bibl.], p. 253, nota). Anzitutto, quando si tratta d'interpretare i termini ermeneutici degli antichi (s. Paolo, i Padri, gli Scolastici), p. es., « spirituale, allegorico, tipico », non si deve mai supporre senz'altro il significato che oggi è loro attribuito. Va, infine, da sé che l'ermeneutica biblica, e la noematica in specie, richiede pure chiari concetti sull'Ispirazione biblica, sulla sua natura e la sua estensione.

La definizione surriferita del s. b. accenna già alla sua duplice specie, letterale e reale, giacché il concetto della mente può manifestarsi solo nella parola o nella *res* (cosa, azione, fatto, persona, istituzione), può esprimersi immediatamente o mediatamente. Il primo, il senso letterale o verbale, grammaticale, storico (comune a tutti i libri umani) esiste necessariamente anche nei libri della Bibbia, dovuti ad autori umani, autori veri sebbene strumentali soltanto. Invece il senso reale « tipico » è una prerogativa esclusiva della S. Scrittura, intimamente connessa con la prerogativa dell'Ispirazione, senso questo inteso dal solo autore principale Dio, agli uomini conoscibile solo mediante la Rivelazione.

« In nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum (invenitur sensus spiritualis) » (s. Tommaso, *Quodlibetum* 7, q. 6, a. 16); « Cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia (sacra), quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid » (id., *Sum. Theol.*, 1^a, q. 1, a. 10).

Conseguenza immediata di questo carattere unico del Libro dei Libri sono i due metodi, completantisi a vicenda, per trovare il senso scritturistico : l'euristica letteraria e l'euristica autentica, ossia le regole d'interpretazione biblica comuni o razionali e quelle proprie o cattoliche.

II. Senso letterale. – Il papa Pio XII addita all'esegeta cattolico « fra tutti i suoi compiti il più alto, cioè di trovare ed esporre il genuino pensiero dei Sacri Libri... Perciò essi devono con ogni diligenza rintracciare il significato letterale delle parole... » (encicl. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 [1943], p. 338). I problemi più interessanti e più discussi intorno al senso letterale sono tre : 1) le sue sottospecie, per così dire, specialmente il senso pieno, conseguente ed accomodatizio; 2) la sua universalità : ogni affermazione biblica contiene un senso letterale; 3) la sua unicità : nessuna affermazione della S. Scrittura contiene due o più sensi letterali disparati.

1. *Sottospecie del senso letterale.* – Le parole possono venir prese o « secundum proprietatem locutionis » (s. Tommaso, *Expos. in Gal.*, 4, *lectio* 7), nel loro senso proprio, ovvio, nativo, o « secundum similitudinem seu metaphoram » (*ibid.*), nel loro senso improprio, metaforico, traslato, figurato (p. es., Cristo è paragonato a un leone, a un agnello, a una vite).

Questo senso metaforico dagli antichi non di rado è stato denominato inesattamente anche senso più alto o più profondo, senso spirituale e mistico; specialmente il senso improprio allegorico venne talvolta confuso con il senso tipico. Invece, prima di tutto, si deve tener fermo il principio che il senso improprio con tutte le sue varie forme, conosciute anche nella retorica profana, è senso letterale, poiché « tirato fuori » direttamente dalle parole stesse : « Verba ad hoc proferuntur, ut hoc significent » (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 102 a. 2 ad 1). Il senso letterale improprio ha nell'interpretazione delle S. Scritture un'estensione vastissima ed un'importanza grandissima, poiché lo stile e la lingua del Vecchio e del Nuovo Testamento sono in gran parte caratterizzati dall'uso continuo di tali « traslazioni » o metafore (sineddoche, metonimia, metafora, iperbole, ellissi, ecc.). Si pensi, in modo particolare, all'antropomorfismo (v.), ai simboli ed alle allegorie dei libri veterotestamentari, alle parabole del Nuovo Testamento, tutte forme letterarie che costituiscono la bellezza attraente e la ricchezza abbondante della Bibbia.

Più arduo diviene il compito dell'esegeta quando, per individuare il genuino senso scritturistico, si tratta di indovinare l'intenzione stessa dell'autore sacro e di Dio stesso, autore principale delle S. Scritture. Non si è più nel campo del senso letterale puro e comune, ma in qualche modo vengono oltrepassati i suoi limiti. Alla lettera della Bibbia si aggiunge qualcosa : la *lux adimpletionis*, una qualche chiarificazione, fatta forse dal magistero ecclesiastico, dell'intenzione divina, specialmente in testi messianici, sapienziali, mariologici (*sensus plenior*) o un raziocinio con il quale si deduce da una premessa rivelata una conclusione (*sensus consequens*).

Quanto al « senso pieno » si discute tuttora. Tutti sono d'accordo con s. Tommaso che la mente del profeta e dell'agiografo è un *instrumentum deficiens* e che essi necessariamente « non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut factis Spiritus Sanctus intendit » (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 173 a. 4). Dio con la sua chiarezza infinita intende e raggiunge un oggetto futuro lontano, mentre la mente dell'agiografo, sullo stesso piano e nella stessa prospettiva, si ferma ad un oggetto presente o futuro più vicino (p. es., *Gen.* 3, 15 : Eva-Maria). Leone XIII nell'encicl. *Providentissimus* ne fa un cenno : « idque nonnumquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur » (*Enchiridion biblicum*, Roma 1927, n. 93). M.-J. Lagrange lo caratterizza come « un sens en quelque sorte supra-littéral qui ne peut être déterminé que par une autorité compétente » (*Revue biblique*, 9 [1900], p. 141). In pratica, questo senso pieno ha molta somiglianza con il senso tipico.

Il « senso conseguente » invece è più facile a stabilirsi, ma è meno scritturistico, poiché soltanto la maggiore di simili sillogismi è della Bibbia. Gesù Cristo (p. es., *Mt.* 22, 31 sg.), s. Paolo (p. es., *I Cor.* 9, 7-11), i Padri della Chiesa e gli scolastici hanno fatto uso di tali deduzioni ed applicazioni scritturistiche, e senza dubbio il

senso conseguente è importante nella teologia e utile per la vita cristiana, se vien adibito con la dovuta moderazione e cautela.

Trattando del senso letterale scritturistico, a modo di appendice si può parlare anche del « senso accomodato » o « accomodatizio », in quanto, per qualche rassomiglianza verbale o reale, parole dei Libri Sacri vengono adattate a persone o cose del tutto diverse da quelle che intese significare l'autore umano-divino. Tale accomodazione, specialmente quella *per extensionem*, come si ha spesso nella liturgia (altri pensano che là si tratti piuttosto del senso pieno), è lecita e utile, « purché si faccia con moderazione e sobrietà; ma non bisogna mai dimenticare che un tal uso delle parole della S. Scrittura è ad essa quasi estrinseco ed avventizio, e che soprattutto ai giorni nostri non va senza pericolo... » (Pio XII, *Divino affl. spiritu, loc. cit.*, p. 339). Se invece quella rassomiglianza si trova solo nelle parole, siffatta accomodazione per allusione è piuttosto abusiva ed un gioco di parole biasimevole.

2. *Universalità del senso letterale.* – Principio fondamentale di ogni sana esegesi biblica è che non c'è testo della S. Scrittura che non abbia un senso letterale, proprio o improprio. Chi abbandona, almeno in pratica, questa norma, svalutando il senso letterale, costruisce sulla sabbia e facilmente soccombe al soggettivismo, o pietismo, o pneumaticismo: « Egli rigetta in tal modo la regola d'oro dei dottori della Chiesa, così chiaramente formulata dall'Aquinate: ' Omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum '; regola che i Sommi Pontefici sancirono e consacrarono quando prescrissero che, prima di tutto, si cerchi con ogni cura il senso letterale... » (*Lettera della Pontificia Commissione Biblica all'episcopato italiano*, in AAS, 33 [1941], p. 467). « In questo modo, con la nuova esegesi, chiamata simbolica e spirituale – essi affermano secondo le loro false opinioni – svaniscono tutte le difficoltà cui vanno incontro soltanto coloro che si attengono (quanto al Vecchio Testamento) al senso letterale delle Scritture » (Pio XII, encicl. *Humani generis*, in AAS, 42 [1950], p. 500; *Civ. Catt.*, 1950, III, p. 465).

La ragione di tale universalità segue dalla natura del linguaggio umano ed è ovvia per chi abbia un giusto concetto dell'ispirazione biblica. Se Dio nella S. Scrittura parla agli uomini *per hominem, more humano* (s. Agostino), senza dubbio, per essere inteso e compreso non poté cambiare il significato naturale delle parole. Appartiene inoltre alla natura del senso tipico (spirituale) di essere fondato sul letterale, come la Grazia suppone ed eleva la natura. I Padri della Chiesa, anche quelli che assecondarono piuttosto il senso spirituale-tipico, riconoscono nella verità storico-letterale il fondamento necessario per l'intelligenza spirituale. Se spesso tralasciano la *littera* e si alzano subito alle altezze del senso spirituale, se anzi talvolta escludono il senso letterale-storico, o quest'ultimo era così chiaro da non aver bisogno di spiegazione, o intendevano il termine « letterale » più strettamente del senso letterale proprio, mentre denominarono le diverse forme del senso letterale improprio (metaforico, parabolico, allegorico) « senso spirituale ». Probabilmente la stessa risposta vale anche riguardo a Origene, che pareva avesse negato l'universalità del senso letterale. Infine, Benedetto XV raccomanda che gli esegeti « modeste temperateque e litterali sententia ad altiora exsurgant » (*Enchiridion biblicum, loc. cit.*, n. 499).

3. *Unicità del senso letterale.* – Il fatto, piuttosto raro, che un testo veterotestamentario nel Nuovo Testamento venga applicato e spiegato in modi differenti (p. es., *Ps.* 2, 7, in *Act.* 13, 33 e *Hebr.* 1, 5 e 5, 5; o *Is.* 53, 4, in *Mt.* 8, 17 e *I Pt.* 2, 24), ha indotto vari teologi, particolarmente dal sec. XVI in poi, ad ammettere e difendere la teoria del pluriletteralismo, sia la possibilità e sia il fatto che almeno alcuni testi scritturistici contengano due o anche più sensi letterali. Parve loro di poter trovare conferma di questa tesi presso i Padri, i quali offrono non di rado varie interpretazioni letterali dello stesso testo biblico, senza affermare però che tutti questi sensi siano nell'intenzione del divin Ispiratore o dell'agiografo. Molto discusso è stato, fino ad ora, il pensiero di s. Agostino e, alle sue dipendenze, di s. Tommaso.

La dignità della parola di Dio richiede che il senso letterale quale fu inteso dall'autore (anche se agli odierni esegeti in passi oscuri è incerto) sia certo, determinato, unico, incompatibile con un altro senso disparato ed indipendente. Dunque non è questione di quei sensi quasi secondari, perché subordinati (*sensus implicitus, plenior, eminens, consequens*), i quali formano un unico senso letterale. « Multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem et deceptionem et tollit arguendi firmitatem » (*Sum. Theol.*, Iª, q. 1, a. 10, ob. 1). Sarebbe la morte dell'esegesi, se il pluriletteralismo dalla teoria scendesse alla pratica.

III. SENSO TIPICO. – Contro « coloro che mettono innanzi, quale unico scampo, un genere d'interpretazione spirituale e, com'essi dicono, mistica », Pio XII difende e chiarisce il retto uso del senso spirituale: « Certo non va escluso dalla S. Scrittura ogni senso spirituale, poiché quello che nel Vecchio Testamento fu detto o fatto, venne da Dio con somma sapienza ordinato e disposto in tal modo, che le cose passate prefigurassero le future da avverarsi nel nuovo Patto di grazia. Perciò l'esegeta, come è tenuto a ricercare ed esporre il significato letterale delle parole inteso ed espresso dal Sacro Autore, così la stessa cura deve avere nella ricerca del significato spirituale, purché realmente risulti che Dio ve lo ha posto. Solo Dio difatti poté sia conoscere sia rivelare a noi quel significato spirituale » (encicl. *Divino afflante Spiritu, loc. cit.*, p. 339). V. TIPICO, SENSO.

BIBL.: sui generi allegorico-parabolici, oltre ai manuali di ermeneutica, cf. p. es.: *A. Wünsche, *Die Bildersprache des Alt. Test.*, Lipsia 1906; *O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alt. Test.* Giessen-Berlino 1913; D. Buzy, *Les symboles de l'Anc. Test.*, Parigi 1923; L. Fonck, *Le parabole del Signore nel Vang.*, trad. it., I, Roma 1924; D. Buzy, *Les paraboles*, Parigi 1932; J.-M. Vosté, *Parab. selectae D. N. Iesu Christi*, 2ª ed., 2 voll., Roma 1933; *J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurigo 1947; M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, 4ª ed., Münster in V. 1948; J. Pirot, *Parab. et allégories évangel.*, Parigi 1949. Sul senso « pieno » e conseguente: P. De Ambroggi, *Il senso « pieno » del Protovangelo*, in *Scuola cattolica*, 60 (1932, I), pp. 193-205, 277-88; id., *Il senso letterale pieno nelle Divine Scritture, ibid.*, 60 (1932, II), pp. 296-312; C. F. De Vine, *The consequent sense*, in *Catholic biblical quarterly*, 2 (1940), pp. 145-55; R. Bierberg, *Does Sacred Scripture have a sensus plenior?, ibid.*, 10 (1948), pp. 182-95; J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai 1949, pp. 33-68, 127-37 (con ampia bibl. e discussione); J. Gribomont, *Sens plénier, sens typique et sens littéral*, in *Eph. theol. Lov.*, 25 (1949), pp. 577-587. Sul senso accomodato (legittimo e illegittimo): J. V. Bainvel - A. Alfieri, *I controsensi bibl. dei predicatori*, Siena 1899; U. Holzmeister, *Abusus S. Scripturae a Conc. Trid. interdictus*, in *Verbum Domini*, 11 (1931), pp. 307-309, 372-76; id., *De accommodatione textuum biblic., ibid.*, 18 (1938), pp. 272-78; G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*, Brescia 1932; 4ª ed. ivi 1946; A. Miller, *Schriftsinn und liturgischer Sinn*, in *Benedikt. Monatsschrift*, 16 (1934), pp. 409-13. Sull'universalità del senso letterale: G. M. Perrella, *Introduz. gener.*, Torino 1949, p. 255 sg.; H. Höpfl - B. Gut, *Introductio gener.*, 5ª ed., Roma 1950, pp. 449-55. Sull'unicità o meno del senso letterale: P. Synave, *La doctrine de st Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures*, in *Rev. bibl.*, 35 (1926), pp. 40-65; A. Fernandez, *De mente s. Augustini relate ad unitatem sensus litteralis*, in *Verbum Domini*, 7 (1927), pp. 278-84; S. M. Zarb, *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible?*, in *Rev. thom.*, 37 (1932), pp. 251-300; G. M. Perrella, *Il pensiero di s. Agostino e di s. Tommaso circa il numero del senso letter. nella S. Scritt.*, in *Biblica*, 26 (1945), pp. 277-302; id., *Unicità del senso letterale biblico*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 47-49 (1944-46), pp. 124-30; A. De Guglielmo, *Dan. 5, 25. An example of a double literal sense*, in *Cath. bibl. quarterly*, 11 (1949), pp. 202-206; H. Höpfl - B. Gut, *op. cit.*, pp. 451-62. Adalberto Metzinger

SENSIBILITÀ. - Il concetto di s. non è univocamente stabilito. Si dice comunemente che un soggetto ha s. per alcuni problemi o aspetti della vita, volendo con ciò significare una speciale recettività e finezza di elaborazione interiore, o un'innata predisposizione a comprendere, in forma mediata o immediata, determinate forme del reale. L'espressione è così usata in analogia al significato, molto più preciso, psicofisiologico di « capacità ad avvertire determinati

stimoli sensoriali »; in quest'ultimo senso si parla di s. visiva, uditiva, tattile, ecc., per indicare la capacità di uno stimolo sensoriale, quantitativamente variabile, di arrivare alla soglia della coscienza, capacità esattamente misurabile.

Si dirà, p. es., che il limite massimo della s. uditiva dell'uomo, cioè della capacità di avvertire come sensazione acustica le vibrazioni sonore, è inferiore a quella del cane, perché l'uomo non avverte più come sensazione acustica vibrazioni di frequenza superiore a 20.000 al secondo, mentre il cane riesce ad avvertire acusticamente ancora vibrazioni che giungono a frequenze di 38.000.

Su tale concetto di s. si è costruito uno dei capitoli più interessanti e fertili della psicofisiologia. È bene ricordare che la s., così intesa, va tenuta distinta dall'« eccitabilità », propria delle forme viventi in genere, unicellulari comprese, che costituisce un vasto e complesso capitolo di biologia generale.

Si può parlare di s. solo là dove esistono strutture nervose differenziate che sottendono specificamente tale funzione; quanto maggiormente integrate e differenziate le strutture anatomiche, tanto più varie e complesse le forme di s.

Si usa genericamente distinguere, da un punto di vista neurobiologico e clinico, la s. *protopatica* (Head) da quella *epicritica*, a seconda del maggiore o minore contenuto intellettuale delle varie forme di s. Tali concetti sono biologicamente molto importanti, ricollegandosi al significato di « coscienza » come « vigilanza » (v. SENSAZIONE).

I *disturbi della s.*, importantissimi dal lato della semeiotica neurologica, riguardano le forme di s. subiettive e obiettive. Subiettivamente: le *parestesie* (formicolio, intormentimento, solletico, sensazione di « carne morta », ecc.), le *causalgie* (dolori a tipo urente, prodotti dall'irritazione della rete nervosa simpatica che avvolge il nervo e i vasi sanguigni satelliti), i *dolori* (p. es., le « nevralgie »). Obiettivamente si distingueranno: disturbi della s. tattile, dolorifica, termica, della localizzazione tattile, della discriminazione tattile, della s. alla pressione o al peso (*barestesia*), della s. dolorifica da pressione esagerata, di quella vibratoria (*pallestesia*), di quella localizzatoria della pressione, del riconoscimento della posizione dei diversi segmenti di un arto, di un arto *in toto*, e dei movimenti passivi (*batiestesia*, s. *artrocinetica*). In genere vengono considerati a parte i disturbi della *stereognosi*, cioè della capacità di riconoscere la forma, la consistenza, il volume di un oggetto; si tratta infatti di un processo sintetico delle varie forme di s. elementare.

In clinica si osservano – in conseguenza dell'organizzarsi in strutture anatomo-topografiche delle varie vie della s. – le cosiddette *dissociazioni della s.*: di tipo periferico (sono conservate le s. profonde e abolite quelle superficiali); di tipo tabetico (indenne la termodolorifica, la barestesica e la tattile superficiale, abolita la pallestesia, la batiestesia, la discriminazione tattile); di tipo siringomielico (si verifica, *grosso modo*, il quadro opposto della forma precedente).

Le vie della s. arrivano nel talamo ottico (parte posteriore del nucleo esterno), da cui partono i fasci sensitivi che si recano alla corteccia cerebrale. Importantissima è la funzione del talamo: sembra infatti che ad esso competa l'elaborazione dell'aspetto emozionale, affettivo di ogni forma di s., lasciando alla corteccia il compito più delicato di discriminare, identificare, valutare i vari stimoli. È evidente che non deve esistere, a questo proposito, un eguale comportamento per tutte le forme di s.; gli impulsi dolorifici, che sono quelli più carichi di contenuto emotivo, vengono per la maggior parte elaborati intratalamicamente; per il tatto, invece, il contenuto emozionale è assai più scarso e quindi la corrente talamo-corticale è molto più ricca. Sembra che questa organizzazione anatomo-funzionale sia la vera base della s. protopatica e di quella epicritica, e su questa base l'aspetto protopatico della s. presenta intimi tratti d'unione con la cosiddetta *cenestesia* (v.). Le lesioni talamiche possono determinare dolori assai intensi, parossistici, persistenti, intollerabili, non influenzati da alcun mezzo curativo; essi sono da considerarsi, forse, come sintomi di « liberazione » talamica dall'influenza inibitrice della corteccia.

Da quanto è stato detto, può comprendersi come possano esistere profonde alterazioni delle varie s., senza che per questo lo stato psichico abbia a soffrirne nella sua integrità, e, viceversa, possano esistere profonde alterazioni psichiche, senza compromissione alcuna, o assai scarsa, delle s.

BIBL.: W. Roussell Brain, *Diseases of the nervous system*, Londra 1951; H. Rohrbacher, *Einfürung in die Psychologie*, Vienna 1951; v. anche bibl. alla voce SENSAZIONE. Bruno Callieri

SENSISMO. - Sistema o indirizzo filosofico che ammette come unica fonte di conoscenza la sensazione (v.) e in essa risolve tutte le forme o funzioni del pensiero (v.). Il s. si oppone pertanto a una distinzione sostanziale fra senso e intelletto, fra percezione e concetto (v.). Si distingue dal *sensazionalismo* che intende la realtà stessa, fenomenisticamente, come pura sensazione, e dal *sensualismo* che, nell'italiano, ha significato esclusivamente etico e indica, con lo stesso senso di edonismo (v.), il sistema che ripone la norma della moralità nel piacere sensibile. La terminologia è altrove più incerta: *sensualismo* è infatti usato, nel francese, tedesco e inglese, con il significato di s., termine che in queste lingue manca (recentemente W. Brugger lo ha introdotto [*Sensismus*] nel suo *Philosophisches Wörterbuch*, Vienna 1948).

Il s. rappresenta in un certo senso l'antitesi del razionalismo (v.); derivando ogni sapere dall'esperienza, esso si oppone alle varie forme di innatismo (v.) e coinvolge logicamente la negazione di una conoscenza teoretica valida oltre l'esperienza stessa (positivismo [v.]).

Le prime formulazioni del s., ma con un significato che intende essere soltanto psicologico, si hanno nella filosofia presocratica. Infatti, nonostante il dualismo gnoseologico che accentuava la distinzione fra opinione o conoscenza empirico-volgare (δόξα) e la verità o sapere razionale (ἀληθές), in Parmenide è affermata la identità sostanziale fra pensiero e corporeità (Diels, fr. 16 B, I, p. 244, 8; Aristotele, *Met.*, III, 5, 1009 b 21-25; cf. *Gli eleati*, a cura di P. Albertelli, Bari 1939, p. 155). Per Empedocle « pensare e percepire sono la stessa cosa » (Aristotele, *De anima*, III, 3, 427 a 19-20; cf. *Met.*, III, 5, 1009 b 12-13), e secondo Protagora « l'anima non è nulla fuori del senso » (Diogene Laerzio, IX, 51; cf. Platone, *Theaet.*, 152 a, c): s., questo di Protagora, che si poneva come premessa del relativismo gnoseologico, in quanto la percezione sensibile, condizionata dal momento individuale soggettivo-oggettivo, non ha valore di universalità. Sensistica è anche la gnoseologia stoica: « Per mezzo dei sensi la natura ci offre le nozioni delle cose » (fr. 66: N. Testa, *I framm. degli stoici antichi*, I, Bari 1932, p. 36; cf. fr. 62, *ibid.*, p. 32): esperienza, concetti e scienza hanno nella sensazione la loro unica fonte. Altrettanto esplicito è il s. nella scuola di Epicuro (v.): « ogni conoscenza razionale proviene dalle sensazioni » (πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται: Diogene Laerzio, X, 32). Nel primo pensiero cristiano inclina al s. Tertulliano e, non senza influsso dell'epicureismo, Arnobio (cf. *Adversus Gent.*, II, 16-20 sgg.: PL 5, 833 sgg.). Il pensiero medievale, anche nell'indirizzo nominalistico dei secc. XI e XIV, mantenne la sostanziale distinzione fra senso e intelletto, e pertanto non si può parlare di s. nella scolastica: i princìpi tuttavia del s. erano latenti nella svalutazione del sapere universale da parte dell'occamismo (v. NOMINALISMO; OCCAM). È altrettanto inesatto attribuire il s. al Campanella (v.): egli ritiene che l'universale, come *idee* e *concetto*, se non come nozione comune, trascende il senso: « homini... mentem divinam immitti, quandoquidem in eo apparent operationes quae non in caeteris » (*Prodromus*, Francoforte 1617, p. 85, in G. Di Napoli, *T. Campanella*, Padova 1947, p. 278 sgg.). Nel pensiero moderno il s. si presenta innanzitutto in Hob-

bes (v.) : non c'è distinzione fra anima e corpo, e quindi «ogni conoscenza e scienza deriva dalla sensazione» (cf. *Leviathan*, I, 1 e 34), intesa passivamente come moto del soggetto organico verso l'oggetto; l'associazione deterministico-meccanica dà ragione di tutti i processi psichici. Locke (v.), sebbene affermi che ogni idea proviene dalla esperienza (*Ess.*, II, 1, § 2), supera tuttavia il s., in quanto riconosce, accanto alla sensazione, come fonte di conoscenza la « riflessione » o percezione interna che l'anima ha dei propri atti (*ibid.*, 4 sgg.). Il s. è associato al materialismo (v.) in Lamettrie : la intera vita psichica è funzione del cervello e ogni contenuto della conoscenza deriva dai sensi e si risolve in sensazioni. In Lamettrie, come anche in Helvétius (v.), il materialismo sensistico si traduceva, sul piano etico, in edonismo : non c'è altro movente dell'atto morale che l'utilità e l'interesse individuale, anche se cercato nell'obbedienza alle leggi : essere « morali » non è in fondo che un modo di essere felici. L'espressione più tipica del s. si ha, nell'illuminismo francese, in Condillac (v.). Egli accetta l'empirismo lockiano, ma risolve nella sensazione anche la seconda fonte di conoscenza, la « riflessione » : « la sensation enveloppe toutes les facultées de l'âme » (*Traité des sens.*, I, 7, § 2). Ogni contenuto della conoscenza e tutte le sue funzioni non sono pertanto che sensazioni elaborate e trasformate (« sensations transformées »): attenzione, astrazione, riflessione, analisi, sintesi, immaginazione, comparazione, giudizio, sillogismo sono semplici caratteri (vivezza, persistenza...) o rapporti (di concomitanza, successione, coordinazione, somiglianza, distinzione..) delle sensazioni. Analogamente nel campo affettivo tutti i sentimenti (amore, timore, speranza, desiderio, volontà del bene...) derivano dal carattere fondamentale di piacere-dispiacere, inerente alle sensazioni. Ma, a differenza del Lamettrie (il cui materialismo, come ha dimostrato il Lange in *Gesch. d. Materialismus*, I, parte 1ª, cap. 2; trad. it. Milano 1932, p. 337 sgg., non deriva dal s. condillacchiano), Condillac mantiene al suo s. intonazione spiritualistica : non esclude infatti l'esistenza dell'anima spirituale, distinta dalla materia e dal moto, soggetto delle sensazioni (cf. *De l'art de raisonner*, I, 3). Il s. di Condillac come sistematica empirica della genesi e dello sviluppo della conoscenza, ebbe largo successo e divenne, in Francia, la filosofia ufficiale della seconda metà del '700 (v. IDEOLOGIA); fra gli « ideologi » conserva al s. carattere spiritualistico Ch. Bonnet (v.). Fu imitato in Italia dal Romagnosi (v.), dal Soave (v.), dal Borrelli (v.). In séguito il s. si accompagna agli sviluppi del materialismo : Robinet; Cabanis (non c'è anima distinta dal corpo; le funzioni psichiche si risolvono in processi chimici nervosi [Diderot li aveva intesi come processi meccanici] : il pensiero come secrezione del cervello); Czolbe (la coscienza è pura copia della realtà materiale e anche le sue rappresentazioni sono dotate di estensione, cf. *Neue Darstellung d. Sensualismus*, Lipsia 1856); Feuerbach (s. morale: la morale e l'azione sono dirette unicamente dalla ricerca della felicità di cui è criterio la sensazione). Il s. è pure associato all'empirismo humiano (v. HUME) : il potere della mente e del pensiero non è, in fondo, che « la facoltà di comporre, trasporre, accrescere o diminuire i materiali fornitici dai sensi e dall'esperienza » (*Enquiries*, sez. II, § 13, ed. Selby-Bigge, rist., Oxford 1952, p. 19); né permane estraneo ai postulati e ai motivi del positivismo e neopositivismo (v.). Fu combattutto in Francia dall'indirizzo spiritualistico di Maine de Biran, Jouffroi, Cousin.

Il s. presenta un'istanza positiva già fatta valere da Aristotele contro l'idealismo innatistico di Platone e accolta dal tomismo : la *dipendenza* oggettivo-funzionale dell'attività del pensiero dalle forme della sensibilità. Il principio « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu » (cf. s. Tommaso, *De verit.*, q. 2, a. 3 ad 19) può avere un'accezione corretta, in quanto nessun oggetto si fa in atto nel pensiero senza un rapporto, immediato o mediato, con i dati della conoscenza sensibile : « sine sensu non potest aliquis homo addiscere, quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita » (s. Tommaso, *In De an.*, III, lect. 13ª, ed. Pirotta, n. 791). Ma ciò non significa che la funzione dell'intelligenza si esaurisca nel senso. Il concetto (v.) si presenta invece come *interpretazione* ed *emergenza*, sul piano dell'essere e dei suoi principi assoluti, del contenuto empirico della sensazione. L'intelletto manifesta pertanto una essenziale trascendenza noetica, come discoperta del significato e dei valori universali dell'esperienza. La conoscenza sensibile non vale quindi come principio adeguato delle elaborazioni concettuali : non è, come s'esprime s. Tommaso, « totalis et perfecta causa intellectionis, sed magis quodammodo est materia causae » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 74, a. 6, c., in fine). Ugualmente irriducibile al senso è la conoscenza che il pensiero ha di se stesso come autocoscienza (v.) e riflessione (v.).

Il s. coinvolge, nei suoi sviluppi ed esigenze sistematiche, sul piano sia teoretico che pratico, il relativismo (v.).

BIBL.: per indicazioni generali, R. Eisler, *Sensualismus*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, III, Berlino 1930, pp. 61-63; P. Siwek, *Psychologica metaphysica*, Roma 1932, pp. 168-78; U. Degl'Innocenti, « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* », in *Sophia*, 9 (1941), pp. 433-43; G. Windelband, *Storia della filos. moderna*, I, trad. it., Firenze 1942, pp. 417-24; E. Bréhier, *Hist. de la philos. moderne*, II, III, cap. 7, 4ª ed., Parigi 1947, pp. 382-400 (bibl. su Condillac). V. anche ai singoli autori, e inoltre alle voci INTELLETTO; MATERIALISMO; RAZIONALISMO; SENSAZIONE.

Ugo Viglino

SENSO COMUNE. - L'espressione ha in filosofia due principali significati, psicologico l'uno, gnoseologico l'altro. In psicologia s. c. è il senso interno che opera l'unificazione e la discriminazione delle sensazioni esterne e dei loro oggetti. In gnoseologia, nell'accezione storica principale (Reid e la sua scuola), è la facoltà originaria e universale dello spirito umano di apprendere e formulare, anteriormente alla riflessione filosofica, verità necessarie o evidenti, sia di fatto che di principio. Dal significato gnoseologico storico sono derivate parallele accezioni di uso corrente : s. c. come il complesso dei principi o verità fondamentali della ragione; e s. c. come facoltà naturale, comune a ogni uomo normale, di sano giudizio teoretico-pratico.

I. PSICOLOGIA. – La teoria del s. c. come facoltà centrale della sensibilità ha avuto la sua definita formulazione soltanto nella scolastica medievale : esso vi è inteso come il primo dei sensi interni che opera, dal punto di vista tanto soggettivo che oggettivo, l'unità delle varie sensazioni : « sensus communis est quaedam facultas ad quam terminantur immutationes omnium sensuum » (s. Tommaso, *In II De an.*, lect. 13, n. 390; cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4 ad 1). Il s. c. vale quindi, nell'àmbito della sensibilità, come il principio sintetico, nell'unità di coscienza, dei dati molteplici delle sensazioni e insieme delle stesse *funzioni* sensitive, « a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre » (*ibid.*, ad 2; cf. *In III De an.*, lect. 3). Nei testi aristotelici invece la teoria del s. c. non si presentava esente da incertezze. Fondandosi su una frase del *De an.*, III, 1, 425 a 27 : « dei (sensibili) comuni abbiamo una sensazione comune » (τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν), già Alberto Magno e, recentemente, Zeller, Baeumker, Ross, Cassirer, De Corte ritennero che in Aristotele s. c. è la facoltà percettiva dei sensibili comuni (dimensione, figura, movimento, ecc.; il Sertillanges [*St Thomas d'Aquin*, II, 4ª ed., Parigi 1925] e altri attribuirono la stessa dottrina a s. Tommaso, ma fondandosi su un testo dell'opuscolo *De potentiis animae* che non è autentico). Contro l'esegesi di Alberto Magno e dello Zeller sono il Trendelenburg, il Brentano, il Waddington (cf. l'accurata esposizione e discussione in C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, p. 60 sgg. : l'interpreta-

zione tomistica vi è dimostrata - oltreché dal *De somno et vig.*, 2, 455 a 12, dove l'espressione κοινὴ δύναμις, sembra avere lo stesso significato che il « sensus communis » di s. Tommaso - dal principio fondamentale aristotelico che i sensibili comuni sono oggetto « per sé » di più sensi e non di un sesto senso). Il significato medievale di s. c. era già in s. Agostino che nel *De lib. arb.*, II, cap. 3 parla del « sensus interior » il quale « omnibus [sensibus externis] communiter praecst ».

Più tardi (Campanella, scuola suáreziana, Mercier, Fröbes, ecc.) l'esistenza del s. c. come facoltà speciale, distinta dai singoli sensi esterni, fu contestata, in quanto si riteneva che l'accorgersi di vedere, sentire, ecc., come immediatezza di coscienza è modalità inerente allo stesso atto sensitivo e ove si facesse coscienza riflessa, appartiene alle superiori funzioni spirituali. Già Aristotele sembra affermare che ogni senso sente il suo atto (*De an.*, II, 425 b 15; cf. *Met.*, XI, 9, 1074 b 35 : intelletto e senso possono, accessoriamente, ἐν παρέργῳ, apprendere sé). Nella psicologia moderna si ammette che l'unità sintetica delle varie funzioni sensitive trovi la sua ragione nella unità fondamentale della coscienza e nella centralità dei processi fisiologici che la condizionano. Con il s. c. nel significato medievale non va, comunque, confusa la « cenestesi » della terminologia moderna che indica piuttosto la sensibilità fondamentale tattile per cui si ha avvertenza del proprio corpo e delle sue funzioni e condizioni biologiche generali.

II. Gnoseologia. - In senso gnoseologico s. c. ha avuto importanza fondamentale in Th. Reid (v.) e nella sua scuola. Per il Reid, che si oppone all'empirismo humiano e all'immaterialismo berkeleiano, i principi fondamentali di ogni ragionamento e scienza sono in certo senso connaturati con la mente; e son connessi con la percezione che non è apprensione di « idee » (contro Berkeley), ma conoscere intuitivo e presenza immediata dell'oggetto : « Le più immediate conclusioni che la ragione trae dalla percezione formano il s. c., le più lontane la scienza » (*Inquiry*, cap. 6, sez. 20). S. c. è quindi la capacità essenziale dello spirito, anteriore al suo momento riflessivo-scientifico, di formulare proposizioni universali e necessarie, e quindi come il principio stesso della verità teoretica. Le sue massime sono quelle che gli uomini prudenti seguono nella prassi e nella vita e insieme i principi originari secondo cui si distingue il vero dal falso, senza i quali non è possibile certezza. Esso sta a fondamento del consenso universale (v.) di ogni coscienza umana sulle prime verità teoretico-pratiche. Tale dottrina, i cui inizi possono rintracciarsi nelle κοιναὶ ἔννοιαι degli stoici (il motivo fu accentuato da Cicerone : cf. *De nat. deor.*, I, 17 e *De orat.*, I, 3; *De leg.*, I, 10), aveva avuto già una parziale analoga espressione nel « gusto » o « senso » morale ed estetico dello Shaftesbury (v.) e fu svolta dai continuatori della scuola scozzese (J. Oswald, *Appeal to common sense in behalf to religion* [1766]; D. Stewart, *Elements of the philosophy of human mind* [1792]; Th. Brown, *Lectures on the philosophy of human mind* [1920]; A. Fergusson; più tardi, con inserimento di contrastanti motivi kantiani, W. Hamilton); l'opposizione alla medesima costituisce invece una delle istanze fondamentali, forse la più fondamentale, del pensiero milliano (v. mill stuart j.). Il significato, se non il termine, del s. c. è del resto, in un certo senso, implicito in tutte le forme specifiche del razionalismo ([v.] Platone, Plotino, Cartesio). Per Leibniz (v.), dal s. c. « c'est-à-dire de l'esprit même » provengono le idee di spazio, estensione, figura, moto..., i sensibili comuni di Aristotele (cf. *Nouveaux essais...*, II, cap. 5). Kant (v.) parla del s.c. come del presupposto dei giudizi estetici validi universalmente : esso va inteso come « sentimento comune » : non è un senso speciale, « ma solo l'effetto del libero gioco delle nostre facoltà conoscitive » (*Kritik d. Urteilkraft*, parte 1ª, sez. 1ª, l. I, §§ 20-22; trad. it., Bari 1938, pp. 79-82). F. Lamennais (v.) elevava il s. c. a unico criterio di certezza, come espressione della ragione generale e comune.

Nella neoscolastica il s. c. è stato per lo più accolto in senso positivo, con un significato analogo a quello reidiano, sebbene meno sistematico : « sens commun ou intelligence naturelle », « la raison spontanée et primitive » (R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.* in bibl., p. 1, 15): indicherebbe pertanto il modo naturale di pensare e giudicare dello spirito umano, cui corrisponde, sul piano teoretico, « quel realismo naturale e oggettivo... che è, si può dire, come si esprime il Bergson, " la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine " (*ibid.*, pp. 18-19). È in questo senso, press'a poco, che la metafisica aristotelico-scolastica vien talora qualificata come « filosofia del s. c. ».

Una valutazione oggettiva non può non riconoscere nella universalità e determinatezza del pensiero un significato positivo al s. c. Già Eraclito (v.) affermava : « il pensiero è comune a tutti » (Diels, frg. 113; cf. Mullach, I, p. 322). C'è almeno una nozione, il concetto di essere-non essere, che è nell'essenza stessa del pensiero e fonda universalmente i primi principi di ogni discorso umano. Questi principi, se non valgono ancora, per sé, come elementi di una concezione metafisica sistematica dell'essere e della natura, stanno tuttavia a base di ogni tentativo che il pensiero riflesso imprenda a tale fine. Invece, se per s. c. si voglia intendere il complesso più o meno vasto di idee, opinioni e anche principi in cui consenta universalmente un'epoca storica, il suo significato di verità resta per sé problematico. Il s. c., in questa accezione, è infatti, in parte almeno, in funzione delle consuetudini, della cultura, della civiltà, della storia; né la sua universalità e necessità sono fisse, in quanto esso accoglie e lentamente assimila, più o meno trasformandole, nuove idee, concezioni, sistemi. Il s. c., così inteso, non può quindi rivendicare, dal punto di vista teoretico, un'autorità incondizionata e il suo significato va chiarito dal pensiero riflesso che ne determina i fondamenti, le condizioni, le cause.

Bibl.: per il significato gnoseologico : T. Reid, *An inquiry into the human mind, on the principles of common sense*, Londra 1763; id., *Essay on intellectual powers of man*, Edimburgo 1785; F. Harrison, *The philosophy of common sense*, Londra 1907; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 2ª ed., Parigi 1936; id., *Il s. c.*, trad. it. Brescia 1952; L. O. Kattsoff, *The uncommon sense of « common sense »*, in *Rev. intern. philos.*, 4 (1950), pp. 46-268. Per il significato psicologico : Cl. Baeumker, *Die arist. Lehre von den äusser - u. inneren Sinnesvermögen*, Lipsia 1887, p. 79 sgg.; H. A. Wolfston, *The internal senses in latin, arabic and hebrew philos. texts*, in *The Harvard theolog. review*, 28 (1935), pp. 69-133, ristampa, Cambridge 1935.

Ugo Viglino

SENTENZA. - È l'atto giuridico con il quale si conclude la lite che non sia venuta a cessare per altri motivi (prescrizione, rinunzia, transazione); essa è definita dal CIC « legitima pronuntiatio qua iudex causam a litigantibus propositam et iudiciali modo pertractatam definit » (can. 1868 § 1).

Le s., rispetto al loro contenuto, sono *di merito* o *di rito*, secondo che definiscono la lite per quanto costituisce oggetto del rapporto di diritto sostantivo in essa detto o risolvono questioni di carattere processuale. La s., poi, sarà *definitiva*, se risolve la causa principale o negando l'esistenza di uno o più presupposti processuali o mediante l'esame del merito e sarà invece *interlocutoria*, se afferma l'esistenza di necessari presupposti processuali o risolve una causa incidentale sorta durante lo svolgimento della causa principale. A sua volta la s. interlocutoria può essere sia semplice che mista o avente forza di s. definitiva, secondo che si limiti a risolvere l'incidente lasciando impregiudicate le posizioni e gli sviluppi della causa principale oppure li alteri in modo tale da escludere praticamente la s. definitiva (è il caso di ogni pronunzia interlocutoria che, p. es., accerti l'esistenza di presupposti processuali o l'esistenza di vizi di costituzione del processo oppure la perenzione) o pregiudichi la medesima nel senso che ne determini necessariamente il contenuto (il che si verifica quando, p. es., con s. interlocutoria si accerta l'età in tema di *restitutio in integrum*). Tale ultima distinzione ha pratica importanza : *a*) perché il giudice

può, prima che sia finita la causa principale, correggere o modificare le sole s. interlocutorie, anche se aventi forza di s. definitive, e non già quelle definitive, salvo il caso di cui al can. 1878, su istanza di parte o, sentite le parti, di ufficio; *b*) perché l'appello avverso le s. interlocutorie non è dato che limitatamente a quelle aventi valore di s. definitiva (can. 1880 n. 6). Rispetto poi all'azione, le s. si distinguono in *condannatorie*, che emettono una qualsiasi condanna di una o più parti in favore di altre, *dichiarative*, che si limitano a pronunziare un mero accertamento di diritto in favore di una o più parti ed in pregiudizio di altre e *costitutive*, con le quali si mutano o si creano situazioni giuridiche, da cui scaturiscono rapporti nuovi di diritto sostantivo in favore di una o più parti. La s., da ultimo, è *giusta* o *ingiusta* (ovvero *legittima* o *illegittima*) secondo che è conforme o meno alle leggi e *valida* o *invalida* (ovvero *irrita*) secondo che è completa o meno di tutti i suoi elementi sostanziali.

Nessun giudice deve emettere la s. senza avere prima acquisito, *iuxta acta et probata* e mediante la valutazione, libera (che farà, cioè, secondo la propria coscienza) o obbligata (ove, cioè, abbia da seguire criteri prestabiliti dalla legge) delle risultanze istruttorie, per intimo proprio convincimento, la morale certezza su quanto deve essere oggetto della s. stessa (can. 1869 § 1). Quando non si sia potuta conseguire la certezza morale richiesta dalla legge sia per dubbi di diritto, inerenti cioè alla legge da applicare, e sia per dubbi di fatto, riguardanti la fattispecie, il giudice, ove non siano applicabili per i primi alcuni generali principi di presunzione propri del diritto canonico (« de iure divino et humano melior est condicio possidentis, in dubio pro reo quia nemo praesumitur esse malus, in dubio pro matrimonio, ecc. » cf. : cann. 1014, 1127, 1869 § 4, 1677 § 2, 2233) e non siano risultate sufficienti per i secondi le prove integrative (giuramento suppletorio, chiarimenti peritali), definirà nel merito la causa dichiarando non constargli del diritto dell'attore e dimettendo dal giudizio il convenuto. Quando la causa deve essere decisa dal giudice collegiale allora la morale certezza, che ogni membro del collegio ha l'obbligo di acquisire prima di esprimere il proprio giudizio sulla definizione della causa, è necessario che si traduca nella deliberazione riproducente la volontà del collegio ed a ciò la legge stabilisce il criterio della maggioranza assoluta dei voti (can. 1577 § 1); qualora però si abbia eccezionalmente un collegio giudicante composto di un numero pari di membri e non si formi la maggioranza, la causa sarà decisa secondo il criterio generale *actore non probante reus absolvitur*, a meno che l'Ordinario non creda di sostituire i giudici.

Circa il modo di procedere nella deliberazione della s., il CIC vuole che si addivenga a questa non appena si sia chiusa la discussione; ma non esclude, che, quando la causa sia considerata complessa, possa lo stesso lasciare che decorra un intervallo di tempo più o meno lungo, secondo i casi, tra il momento finale della discussione e quello della deliberazione (can. 1870). Se il giudice è collegiale il presidente del collegio fissa il luogo (che sarà di regola la sede del tribunale [can. 1636]), il giorno e l'ora in cui i membri del collegio devono riunirsi per emettere la deliberazione. A tale riunione i singoli giudici parteciperanno muniti ognuno delle conclusioni scritte nonché dei motivi scritti sui quali esse riposano; le quali conclusioni saranno poi *sub secreto* conservate insieme con gli atti di causa. Nella riunione sarà data lettura delle conclusioni medesime in ordine secondo la precedenza, sicché abbia sempre essa ad iniziarsi dal ponente o relatore della causa, e dovrà farsi una moderata discussione sotto la direzione del presidente del collegio, nel corso della quale è naturalmente consentito ai giudici di modificare la loro opinione (can. 1871 §§ 2, 3, 4; cf. *Regulae Rotae* § 178). Se la discussione non si esaurisce nel giorno stabilito o se comunque sia utile proseguirla in altro giorno i giudici potranno rinviare la deliberazione, purché il rinvio non sia di oltre una settimana (can. 1871 § 5, e per la Rota, *loc. cit.*, 31 § 4). Ogni rinvio non giustificato della deliberazione della causa potrebbe invero dar luogo al ricorso di cui al can. 1625.

La s. deve, nel suo contenuto, definire innanzi tutto la controversia ed a tale scopo assolvere o condannare il convenuto o dichiarare i diritti controversi (can. 1873 § 1) in relazione al libello, alla *litis contestatio*, ai mutamenti del libello medesimo e alle questioni incidentali che possono essere sorte nel corso del giudizio nonché alle cause connesse con la causa principale. Deve inoltre la s. precisare in forma determinata (cioè non alternativa, salvo che disposizioni speciali di legge non ammettano la s. alternativa) e assoluta (cioè non condizionale, salvo che non si tratti di una condizione di atto tale che non richieda una ulteriore cognizione: p. es., giuramento decisorio), oltreché i termini della esecuzione coattiva cui viene obbligata con essa la parte soccombente in rapporto anche agli accessori della domanda principale, le condizioni di tempo e di luogo in cui l'esecuzione stessa dovrà avvenire (can. 1873 § 1, n. 2). La s. deve essere motivata con l'enunciazione delle ragioni di fatto e di diritto sulle quali si basa il dispositivo della pronunzia (can. 1837 § 1, n. 3). Circa le ragioni di diritto il giudice è libero di esporle nell'ordine che crede, senza che le conclusioni delle parti abbiano comunque a vincolarlo, purché faccia naturalmente ricorso a norme di legge aventi attinenza con la fattispecie; per le ragioni di fatto il giudice non potrà invece uscire dall'ambito degli *acta et probata*. La s. deve da ultimo contenere la pronunzia sulle spese del giudizio, le quali seguono in genere la soccombenza (can. 1873 § 1; cf. *Regulae Rotae*, § 184). Tale decisione sulle spese, facendo sì che anche sotto quest'aspetto si esaurisca nella s. il regolamento della controversia, ha lo scopo di evitare che restino per il futuro in sospeso contestazioni tra le parti sulla materia che ha formato oggetto della lite.

Concorrono poi a costituire la s. gli elementi estrinseci di cui al can. 1874. Essa deve iniziarsi con l'invocazione del Nome Divino; dopodiché devono essere specificati tutti i dati di identificazione del giudice che emette la s., nonché delle parti che sono state in giudizio e dei loro procuratori (can. 1874 § 2; cf. *Regulae Rotae* § 181, 1). Quindi va enunciata brevemente la fattispecie, vanno riferiti i dubbi sottoposti per la risoluzione al giudice e le conclusioni delle parti. Seguono : la motivazione propriamente detta della s., che risulterà di due parti, l'una *in iure* e l'altra *in facto* (entrambe le quali assumono talvolta la forma rispettiva di tanti *considerando* e *resultando*), e la parte dispositiva con la quale si risponde ai dubbi e si statuisce sulle spese, adottandosi, se occorra, la formola esecutiva. Chiudono poi la s. l'indicazione del luogo e del tempo e le sottoscrizioni del giudice o di tutti i membri del collegio giudicante e del notaio (can. 1874 § 5).

La s., perché sia giuridicamente operativa, deve essere, come la legge, pubblicata. La pubblicazione deve avvenire al più presto, senza che la legge abbia stabilito però alcun termine (can. 1876); e nell'attuale diritto vigente è fatta, a differenza di quanto stabilito nello *ius vetus* (secondo il quale la sentenza si pubblicava nei giudizi ordinari mediante lettura datane nell'udienza alla presenza delle parti e nei giudizi sommari mediante la notificazione alle parti), nei tre modi fissati dal can. 1877. La s. può, cioè, essere pubblicata dandosene lettura sommaria dal giudice nell'udienza all'uopo fissata, previa la citazione delle parti a comparirvi. La pubblicazione può anche farsi mediante denunzia alle parti dell'avvenuto deposito da parte del giudice della s. in cancelleria e l'attribuzione contestuale alle stesse della facoltà di leggerla in cancelleria e di richiederne copia. Da ultimo la s. si ha per pubblicata quando ne viene fatta la notifica alle parti a mezzo del servizio postale, secondo il disposto del can. 1719. Nulla vieta però che in virtù di tale disposto la notifica possa farsi anche per opera dei cursori.

Da ultimo è da considerare che la s., una volta perfezionatasi con la pubblicazione, quale atto giuridico risolutivo del rapporto di cognizione consegue determinati effetti e precisamente da essa derivano : *a*) l'obbligo alle spese per la parte soccombente; *b*) la cosa giudicata, intesa anche nel senso sostanziale di definitività della s. rispetto ai futuri processi; *c*) l'azione esecutiva (*actio iudicati*).

BIBL.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, p. 169 sgg.; Wernz-Vidal, VI, 1, p. 532 sgg.; M. Lega, *Comment. in iudicia eccles.*, II, Roma 1939, p. 927 sgg.; M. Conte a Coronata, *Inst. iuris can.*, III, Torino-Roma 1941, pp. 302 sgg.; F. Della Rocca, *Instit. ad dir. processuale can.*, Torino 1946, p. 297 sgg.

Fernando Della Rocca

SENTENZE, COMMENTI alle. - Il libro di testo nella Facoltà di teologia durante i secc. XIII e XIV era la Bibbia, la « sacra pagina », di cui il maestro reggente « leggeva » a sua scelta questo o quel libro. Il baccelliere, invece, al quale il maestro affidava gran parte del suo insegnamento e della sua responsabilità, commentava ai più giovani i quattro libri delle *S.* di Pietro Lombardo (v.).

Ne facevano obbligo gli statuti della Facoltà di Parigi, seguiti, in questo, da tutte le altre università. Nessuno poteva accedere al magistero o prendere la « licentia docendi », senza avere eseguito tale incarico con soddisfazione degli studenti e del maestro, che se ne faceva garante. Le *S.* divennero così il libro o lo « Scriptum », « in Scripto » e Pietro Lombardo il « maestro ». L'importanza del testo non cessò di aumentare, mano mano che i maestri, prendendo meno interesse al loro insegnamento, si fidavano troppo del loro baccelliere e che la iniziazione alla teologia consistette soprattutto nello studio di tutta un'opera, piuttosto che in commentari capricciosi di libri diversi. Occorre, pertanto, riferirsi ai commenti di quel testo se si vogliono seguire le varie fasi del pensiero teologico; tanto più che ciascun commento non trascurava nessuno dei problemi teologici e che il numero di essi rimasto è assai elevato. Nel *Repertorium* dello F. Stegmüller si trovano 1407 numeri, anche se non tutti, forse, sono veri e propri commentari e non tutti sono integri; tale cifra dà un'idea dell'importanza del materiale posseduto, nella maggior parte ancora inedito.

L'opera di Pietro Lombardo non era che uno dei tanti saggi che riuniva in una trattazione completa e organica tutti i problemi discussi in teologia. Si conoscono altri, anteriori e posteriori, che hanno lo stesso carattere, da Abelardo, Ugo di S. Vittore, Rolando Bandinelli, Gandolfo di Bologna, fino alle *Sententiae Parisienses*, *Florianenses*, *Sententiae Divinitatis*, la *Summa Sententiarum* di Roberto di Melun (v.), l'opera di Pietro di Poitiers (v.) ecc. Ma quella di Pietro Lombardo prevalse sulle altre per l'esposizione chiara e logica, per la documentazione patristica ben scelta e abbondante, per l'equilibrio delle soluzioni. L'interesse dei commentari sulle *S.* è dato e dall'elemento comune offerto dal libro di testo al quale tutti dovevano riferirsi e dal campo relativamente assai largo concesso al pensiero e all'iniziativa personale; in modo che attraverso i singoli libri si rivelano i rispettivi autori ed insieme il movimento del pensiero teologico, le cui diverse correnti si manifestano, soprattutto se raggruppate nelle varie scuole e confrontate nella loro successione cronologica.

Secondo gli statuti dell'Università ciascun baccelliere « sententiarius » leggeva tutti i libri del Lombardo in due anni, ma dalla metà del sec. XIV, come sembra, si faceva in un anno. Erano anche fissate le date per l'inaugurazione di ciascun libro, il cui « principium » veniva celebrato con una specie di festa solenne, soprattutto il primo (tra l'Esaltazione della S. Croce e S. Dionigi); il secondo avveniva nei primi di genn., il terzo nei primi di marzo e il quarto in quelli di maggio. Si seguiva, generalmente, lo stesso ordine di Pietro Lombardo; assai spesso, però, per varie ragioni, lo si poteva cambiare; così, p. es., Pietro Aureolo lesse il I e il IV l. nel 1316-17 e il II e il III l'anno successivo; anche a Duns Scoto capitò di leggere il I e il IV l. nello stesso anno scolastico. S. Bonaventura aveva letto il IV prima del III. S. Alberto M. avrebbe letto, sembra, il I e il III, poi il II e il IV. I quattro libri si dovevano leggere effettivamente senza fermarsi su alcune questioni particolari, nelle quali si sarebbe impiegato troppo tempo, come molti furono tentati di fare verso il sec. XIV e poi nel sec. XV. Ci si fermò, sin dall'inizio, a una questione del prologo o del I l., per spiegare la quale si impiegavano tante lezioni che il resto del libro o anche dei libri ne faceva le spese. Così il *Commentario* di Pietro Lombardo finì con l'essere un pretesto per alcune questioni peregrine che con esso avevano un'attinenza relativa, questioni che si sarebbero potute affrontare senz'alcun riferimento alle *S.* Per stare in regola con gli statuti, si leggevano o si riassumevano infine, molto celermente, alcuni passi del testo delle *S.*

Questo fatto, contrario agli statuti universitari, contrastava con lo spirito e la prassi iniziale. Avvenne, in realtà, un'evoluzione, che movendo dalla struttura stessa imposta dalle *S.* (comune, d'altra parte, a tutti gli altri commentari), cioè la *divisio textus*, le *quaestiones* annesse al testo, da esso provocate, poi, al termine della lezione, l'*expositio litterae* o i *dubia in litteram* (spiegazioni al testo del Lombardo), sfociò lentamente in una amplificazione del 2° punto, la questione, con danno degli altri punti che ne rimasero sacrificati. Presto essa rimase sola e seguendo l'ordine delle distinzioni e dei problemi del Lombardo, assunse tale vasta proporzione da annullare la sua funzione e giunse agli eccessi di cui sopra. Nella lettura ordinaria, come si rileva presso i grandi autori del sec. XIII, le questioni suscitate nel corso di ciascuna distinzione e di ciascuna suddivisione, possono essere più o meno numerose. Qui si nota l'iniziativa del lettore, del baccelliere « sententiarius », emergono i suoi *desiderata*, le sue preferenze, si svela il suo pensiero e la sua posizione personale. È sufficiente stabilire un parallelo per una stessa distinzione data da 4 o 5 autori quasi contemporanei, per scoprirvi l'estrema varietà del genere, numero delle questioni, carattere e soluzioni date alle stesse. Negli schemi fissati è lecita una certa qual libertà : si può sorvolare un problema che non piace posto dal Lombardo oppure porre altre questioni che egli non aveva sospettato. È lecito allontanarsi dal suo modo di vedere, criticare le sue soluzioni, proporne altre; senza sconvolgere il piano generale, si possono spostare delle questioni particolari e rimaneggiare con molta larghezza, a proprio piacimento, l'ordine dei trattati. C'è, d'altronde, tutta una serie di opinioni del « Maestro delle *S.* » che ufficialmente « non tenentur ».

Purché non si esca dal binario dell'ortodossia, sono permesse opinioni assai originali ed anche ardite; si sa di essere sempre sotto l'occhio vigile del maestro che dovrà garantire il valore dell'insegnamento del suo baccelliere, nonché sotto lo sguardo attento degli studenti, dei colleghi e degli avversari; di tanto in tanto denunzie costringono a fare una ritrattazione, quando non costringano persino ad abbandonare o ad interrompere prematuramente la carriera dell'insegnamento.

Il commentario sulle *S.* rimane, indubbiamente, opera giovanile, fino a un certo punto; era ammesso alla lettura delle *S.* solo chi contava 30 anni; assai spesso negli Ordini religiosi si richiedeva un'età maggiore, dopo un tirocinio abbastanza lungo di 7 o 8 anni di studi teologici precedenti, nei quali il candidato aveva assistito almeno tre volte alla « lettura » dei 4 ll. di Pietro Lombardo; aveva potuto, così, riflettere, fare confronti, scegliere l'una o l'altra sentenza. Dal commentario alle *S.* (1254-56) s. Tommaso ha tratto le sue preferenze più importanti e non vi ritornò sopra facilmente; esso rimase per s. Tommaso, come per i suoi contemporanei, la base sulla quale più tardi furono redatte altre opere e costituiva nella carriera di un maestro il punto di partenza e di paragone più utile, in quanto era molto vasto e aveva costretto l'autore a pronunziarsi su quasi tutti i grandi temi della teologia.

Da ciò scaturisce l'importanza singolare dei commentari. Talvolta la redazione definitiva avviene, per vari motivi, dopo parecchi anni dall'insegnamento orale. Tale, p. es., è il caso di Egidio Romano, il cui I l. comparve verso il 1276-78, cioè quasi subito dopo la « lettura », mentre il II e il III non furono redatti che nel 1309. Lo stesso accadde a Riccardo di Mediavilla (v.), i cui libri letti nel 1284-86 videro la luce verso il 1295. Non è raro il caso

di trovarsi di fronte a più redazioni, o perché l'autore ha dato, in più riprese, in luoghi diversi, il suo insegnamento sulle *S.*, come Scoto, Vitale del Furno (a Parigi e a Montpellier), Pietro Aureolo (a Parigi, Tolosa, Bologna e Parigi), o perché, mosso dalle critiche subite o dal desiderio di una revisione, l'autore ha ripreso una prima redazione già fatta (così è di Durando di S. Porciano, di cui si possiede una triplice redazione, di Giovanni di Mirecourt che ne offre due). S. Tommaso si era proposto, durante la permanenza in Italia, di riprendere il suo *Commentario*, di cui rifece il I l., ma vi rinunziò poi per consacrarsi piuttosto alla composizione della *Summa Theologica*.

Queste redazioni sono, in genere, assai curate, quanto alla esposizione e allo stile. Avviene però talvolta che un testo sia stato afferrato a volo da un uditore (è il caso dei *reportata*) o che le note non siano state completate dall'autore stesso. Così, p. es., le varie *Reportationes* (*Parisienses*, *Oxonienses* e, in queste, le varianti di questo o quel manoscritto) del *Commentario* di Duns Scoto (v.). Tali sono gli appunti presi giorno per giorno da Riccardo di Bazoches nel corso tenuto da Pietro Plaoust nel 1392-1393, arricchite, inoltre, di annotazioni piccanti sui fatti dell'Università e del regno, o anche il testo, probabilmente originale, del *Commentario* di Gerardo di Abbeville sul *III Sententiarum*. Più vive e pittoresche delle altre, tali redazioni sono talvolta meno sicure. Per pronunziare un giudizio esatto sulla dottrina dell'autore occorre tener conto delle deficienze di colui che le riporta.

Attraverso questi commentari tanto numerosi, che si allineano dal sec. XIII al XV, provenienti da tutte le scuole, espressioni di tutte le grandi università, è possibile fare la storia della teologia, delle sue incertezze o dei suoi progressi. Dopo i commentari, ma in un piano assai inferiore, occorre ricordare i riassunti del Lombardo (alcuni dei quali sono stati messi in versi), i riepiloghi dei commentari sulle *S.*, i fogli o appunti di scuola e, infine, le compilazioni più o meno estese sui commentari, come, p. es., quella di Prospero di Reggio Emilia, contenuta nel ms. *Vat. lat.* 1086 sul prologo, e la dist. I del primo libro, o l'anonima di Münster, Univ. 257, sul trattato *de virtutibus*.

BIBL.: Ch. Thurot. *De l'organisation de l'enseignement dans l'Univ. de Paris*, Parigi 1850; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, ivi 1885; H. Denifle-E. Chatelain, *Chart. Univ. Parisiensis*, tt. I e II, ivi 1891, soprattutto il II, pp. 691-704; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, ivi 1933; P. Glorieux, *Sentences (comment. sur les)*, in DThC, XIV, coll. 1860-84; F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sent. P. Lombardi*, 2 voll., Würzburg 1947.

Palemone Glorieux

SENTIMENTO. - Si distingue il s. dal semplice «sentire» della sensibilità esterna o interna, in quanto mentre il sentire riferisce «contenuti» oggettivi, il s. presenta la situazione del soggetto, p. es., di soddisfazione o d'insoddisfazione. Il s. costituisce perciò un atteggiamento dell'io profondo, nucleo dell'interiorità individuale: in questo senso anzi si è potuto dire che il s. come tale è pura attestazione di sé, non solo senza esigere un preciso riferimento ad oggetti ma senza un rapporto diretto neppure con la coscienza dell'io sostanziale, così che nei s. più intensi la coscienza dell'io è assai debole o perfino assente, mentre il delinearsi della coscienza individuale indebolisce e può perfino far scomparire il s. stesso.

La controversia pertanto fra coloro che sostengono l'intenzionalità (v.) dei s., ovvero che il s. come ogni atto psichico si rapporta a un oggetto in quanto «ci si rallegra, ci si addolora di qualche cosa...» (scuola del Brentano, Bollnow), e coloro che negano tale riferimento in quanto esso appartiene al momento conoscitivo e cade fuori del s. ch'è ineffabile esperienza dell'io (Pfaender, Beck), si può risolvere distinguendo due momenti nel s. stesso: l'uno centripeto come s. puro originario e l'altro centrifugo in quanto il s. entra come un elemento dell'orientamento del soggetto verso la realtà. Evidentemente ogni s. sorge nel soggetto in seguito a qualche apprensione più o meno distinta e costituisce la risposta del soggetto stesso alla presentazione dell'oggetto: tuttavia il primo momento, ovvero l'impressione originaria (*Stimmung* in ted.), è in direzione del soggetto in sé, come il sentirsi contento o scontento, timoroso o fiducioso..., e solo in seguito può venire, ma non è necessario che segua, e talora di fatto non segue, il rapporto all'altro.

Il s. è stato perciò definito «la situazione del soggetto psichico dell'io» come tale (cf. A. Pfaender, *Einführung in die Psychologie*, 2ª ed., Lipsia 1920, pp. 205 e 214). Questa situazione si presenta sotto due forme fondamentali: o come affermazione dell'io (v.), e allora assume la forma del piacere o soddisfazione in generale, oppure come negazione e limitazione, costrizione dell'io che viene indicata come dispiacere. Attorno a questi due s. fondamentali si collocano le altre forme di s. sia cosiddetti elementari (ad es., simpatia, antipatia, amore, odio...), come anche superiori ovvero appartenenti alla sfera della vita intellettiva e volitiva (s. estetici, religiosi, morali...): ma non si è raggiunta ancora in questo campo fra gli psicologi una classificazione uniforme. Nell'indirizzo della «psicologia della forma e della totalità» (*Gestalt- und Ganzheitspsychologie*) il s. è considerato come un atteggiamento globale in quanto «nei s. noi viviamo immediatamente l'essenza delle situazioni mutevoli dell'io in noi e negli altri» e in questo senso i s. sono chiamati «qualità formali della coscienza totale» (*Gestaltqualitäten des Gesamtbewusstseins*). Così i s., insieme al conoscere (sentire e pensare) e all'attività tendenziale (istinto, volontà), costituiscono una propria sfera della soggettività, che ha un contributo decisivo nella qualificazione stessa degli oggetti da parte dell'io: è merito della psicologia moderna aver distinto lo stato originario dei s. dagli «affetti» che indicano gli stati acuti già oggettivati, come dalle «inclinazioni» che sono gli elementi tendenziali innati e dalle «passioni» (v.) che sono le strutture tendenziali acquisite e moralmente definite. I s. in quanto sono impressioni immediate astraggono da ogni oggetto, astraggono anche dalla moralità e da ogni giudizio di valore: se si vuol dire che anche i s. hanno un riferimento all'oggetto (intenzionalità), ciò non appartiene ai s. come tali ma dipende dall'io stesso che operando come un tutto individuale e personale si rapporta alle realtà esterne del mondo della natura e della società (famiglia, Stato, Chiesa), si tratta cioè del rapporto fra microcosmo e macrocosmo (cf. M. Beck, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, Leida 1938, pp. 235 e 239). Il pensiero esistenzialista ha esteso e approfondito l'analisi dei s. come l'*angoscia* e il *timore* (Kierkegaard, Heidegger), la *noia* e la *nausea* (Sartre) e simili, i quali suppongono però un definito orientamento sulla natura della dialettica della coscienza e della libertà.

La normalità o l'anomalia del comportamento dei s. incide profondamente nella costituzione della personalità individuale: questa ha nei s. la forma segreta e più attiva che determina la sua preferenza e avversione, l'inclinazione e spesso la stessa decisione ultima del suo agire, quale la scelta di una vocazione o di una professione, il cambiamento improvviso della condotta (perversioni, conversioni...). Si può riconoscere che non esiste ancora una teoria soddisfacente dei s.: la teoria empirista sostenuta da James, Lange (seguìti dal Sergi) che identifica il s. con la sua manifestazione («si è tristi perché si piange!») è stata definitivamente confutata dalla fenomenologia e dallo stesso esistenzialismo. L'intima natura dei s. non è oggetto di definizioni ma di esperienza, perché esso è un *prius* assoluto che sfugge ad ogni analisi riflessiva e non si lascia descrivere che in modo indiretto.

Filosofia del s. – È in genere l'indirizzo filosofico che attribuisce al s. il primato direttivo della vita cosciente sulla ragione. Nell'empirismo inglese Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume affermano che tanto la conoscenza del reale, come lo stesso giudizio morale si fondano sul s. immediato, inteso come convinzione o credenza (*belief*, *custom*, *feeling*). Nella filosofia francese già Pascal (v.) aveva proclamato «les raisons du coeur», seguìto da Malebranche e Rousseau secondo i quali il giudizio del s. è infallibile; alla filosofia del s. ritornano Maine de

Biran (v.) e il Bergson ([v.] cf. la « morale dinamica » di *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parigi 1932). Nella filosofia tedesca la dottrina del s. si sviluppa specialmente a partire dalla *Critica del giudizio* di Kant (Jacobi, Fries, Schleiermacher); merita un cenno particolare la filosofia di Max Scheler secondo la quale la stessa « intuizione delle essenze » (*Wesensschau*) è un processo di apprensione affettiva in quanto è concepita come « partecipazione di simpatia » (*Einsfühlung*) : ciò vale anche per la conoscenza stessa di Dio (cf. Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*, in *Vom Ewigen im Menschen*, II, 2ª ed., Lipsia 1923, p. 68 sgg.).

Le filosofie del s. rappresentano la reazione e l'istanza del mistero dell'essere e della coscienza contro l'oggettivismo assoluto del razionalismo (v.).

BIBL.: R. Eisler, *Gefühl*, in *Wört. d. philos. Begriffe*, I, 4ª ed., Berlino 1927, p. 466 sgg.; Th. Ribot, *La psychol. des sentiments*, Parigi 1896 (è la prima trattazione analitica sull'argomento); id., *Problèmes de psychol. affective*, ivi 1910; T. Ziehen, *Die Grundlagen der Psychol.*, II, Lipsia 1915, p. 199 sgg.; J. Ward, *Psycholog. principles*, 2ª ed., Cambridge 1920, p. 243 sgg.; T. Erismann, *Die Eigenart des Geistigen*, II, Lipsia 1924, p. 124 sgg.; S. De Sanctis, *Psicol. sperimentale*, I, Roma 1929, p. 249 sgg.; D. Feuling, *Das Leben der Seele*, Salisburgo 1940, p. 166 sgg.; W. Metzger, *Psychologie*, in *Wissenschaftl. Forschungsberichte*, 52 (1941), pp. 67 sgg., 298 sgg.; A. Miotto, *La psicol. del s.*, Firenze 1941; A. Gemelli-G. Zunini, *Introduz. alla psicolog.*, Milano 1947, p. 195 sgg. (bibl.); M. Pradines, *Traité de psychol. générale*, Parigi 1948, cf. specialmente I, pp. 659-81, III, pp. 239-303 (ampia discussione su teorie del s.); A. Willwoll, *Gefühl*, in W. Brugger, *Philosophisch. Wörterbuch*, Vienna 1948 (bibl. tedesca). Cornelio Fabro

ŠENUTE (SINUTHIUS). - Nativo di Atripe, è il più noto capo del cenobitismo egiziano, dopo Pacomio; n. ca. il 333, m. nel 451.

Monaco dal 370 e superiore del « monastero bianco », dal 388 ebbe sotto la sua ubbidienza ben 2200 monaci e 1800 monache. Autentico copto, S. istaurò una austerissima disciplina religiosa non esente da punizioni corporali e introdusse l'abitudine di impegnarsi per scritto all'osservanza delle regole da lui scritte. S. accompagnò s. Cirillo d'Alessandria nel Concilio di Efeso (431). La sua festa presso i copti viene celebrata il 1º luglio.

S. ha scritto in copto (ṣa'idico) lettere, prediche e apocalissi o visioni. Non è sempre accertata la autenticità degli scritti attribuiti a S., alcuni dei quali si conservano in versioni siriache, etiopiche, ed arabiche.

BIBL.: ed.: J. Leipoldt, in *Corpus Script. Christ. Orient.* : *Script. Copt.*, I, IV, 3, V, 4, Parigi 1906, 1908, 1913; H. Wiesmann, *ibid.*, 4, Parigi 1931-36; J. Leipoldt, *S. von A. und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (*Texte u. Unters.*, 25, 1), Lipsia 1903; E. Amélineau, *Oeuvres de Schenoudi*, 2 voll., ivi 1907-14; O. H. Burmester, in *Le Muséon*, 45 (1932), pp. 24-34, 53-59; Bardenhewer, IV, pp. 98-100; B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo in Br. 1950, pp. 228-29; Fliche-Martin-Frutaz, III, nn. 326, 345; IV, nn. 5 sgg., 11, 202. Ignazio Ortiz de Urbina

ŠĔ'ÔL. - Termine (femminile) che in Israele (non presso gli altri Semiti) designava la regione subtellurica ove dimorano i morti.

L'etimo è incerto : forse dal comunsemitico *s'l* « domandare, interrogare » (W. Gesenius), o come voragine insaziabile che esige nuovi continui apporti (« orcus rapax », Catullo), o come luogo dell'interrogazione o giudizio (E. König). Molto probabile è l'etimo proposto da L. Koehler : *šā'āh* (« essere desolato, desertico »), considerando non radicale la *l* finale (come in *'ārî'ēl*, *karmēl*, ecc.); sicché *š.*, affine a *šā'ôn* (*Ps.* 39, 3 « mi ha fatto risalire dalla fossa di perdizione *bôr šā'ôn* ») e *šē'ijjāh* (« desolazione, rovina »), significherebbe « territorio desertico ». W. Baumgartner, dopo W. F. Albright e altri, si richiama al babilonese *Šu'āra* (o *Šubāru* : A. Ugnad), dimora sotterranea di Tammūz e Nergal. La parola *š.* ricorre 66 volte nella Bibbia ebraica (i Settanta traducono ᾅδης 59 volte), oltre 4 volte nel testo ricuperato di *Eccli.* (14, 12; 51, 2. 6. 9). La Volgata lo traduce *infernus*, *inferna*, *inferi* (« sotterraneo, -i »).

Questo mondo dei morti è nella cavità sotterranea, contrapposto all'altezza del cielo (*Job* 11,8); in questa profondità (*Ps.* 48, 15; 62, 12; *Is.* 5, 14; *Eccli.* 17, 19) si « scende » o vi si « precipita » (*Is.* 14, 9-15; 57, 9; *Ez.* 31, 15-17; 32, 21; *Am.* 9, 2; *Ps.* 85, 13; 138, 8; *Prov.* 15, 24). La *š.* profonda è sinonimo della « morte » che travolge (*Iob* 24, 19; *Eccli.* 14, 12; 51, 2-9; cf. *Apoc.* 1, 18 e 20, 13-14) e « scendervi » equivale a « morire » (*Iob* 14, 13; 17, 13. 16); è sinonimo di « sepolcro », « fossa », « tenebre », « polvere » del sepolcro. Nessuno può sottrarvisi con un « patto » (*Is.* 28, 15.18). I dolori della *š.* sono quelli della morte (*II Sam.* 22, 6; *Ps.* 17,6; 115, 3). Con un piede nell'abisso, il fedele « dal profondo grida » a Dio per essere liberato (*Ps.* 129, 1; *Eccli.* 51, 9). La *š.*, personificata come la morte (*Iob* 28, 22; *Is.* 5, 14; *Eccli.* 14, 12-19), poeticamente è raffigurata come mostro insaziabile dalle fauci enormi (*Is.* 5, 14; *Hab.* 2, 5; *Ps.* 141, 7; *Prov.* 1, 12; 27, 20; 30, 16), dal ventre immane (*Ion.* 2, 3; *Eccli.* 51, 5). Frutto della potenza della *š.*-morte è la distruzione (*Os.* 13, 14 = *I Cor.* 15, 54): v. ABADDON. Alla loro morte tutti gli uomini scendono alla *š.* (*Gen.* 37, 35; 42, 38; 44, 29.31; *Num.* 16, 30. 33; ecc.) ove si « congiungono ai padri » loro (*Gen.* 25, 8. 17; 35, 29; 49, 29.33). Tutti i morti sono sotto il dominio della *š.* (*Os.* 13,14; *Ps.* 15, 10; 48, 16; 88, 49; *Prov.* 5, 5; 23, 14), che sta sotto l'oceano (*Iob* 26, 5) e ingoia tutti senza distinzione (*Ps.* 88, 49). Le « porte della *š.* » (*Is.* 38, 10; *Iob* 38, 17; *Eccli.* 51, 9; *Sap.* 16, 13; *Ps. Sal.* 16, 2; *III Mach.* 5, 51; cf. : Dio ne ha « le chiavi », *Apoc.* 1, 18) esprimono l'invisibile potenza dell'impero della morte (*Mt.* 16, 18 : *portae inferi* ha una tinta morale). Nel complesso, questa rappresentazione dell'oltretomba coincide con quella babilonese : semi-incosciente, privo di attività come di godimento, ombra (*edimmu*), il morto è nell'*arallū*, tenebrosa e polverosa orrida caverna nelle profondità della terra, sotto acque inferiori, sita all'estremo Occidente, città-prigione (con strade e rioni) circondata da 7 mura munite di 7 porte doppie (corrispondenti alle 7 sfere dei pianeti : F. Hommel); è la « terra donde non si ritorna » (*erṣit lā tari*), cf. *Iob* 7, 9-10 e 10, 21; ne è il padrone Nergal (cf. *II Reg.* 17, 30; *Ier.* 39, 3, 13) e sua moglie Ereškigal, in una reggia sotterranea (cf. « *il re dei terrori* » : *Iob* 18, 14); ivi scompare (« scende ») Tammūz, per rianimare il quale Ištar cerca la fonte di vita; Gilgameš (tav. XII) giunge, dopo che Nergal gli apre « il buco della terra », alla dimora dei morti, ove l'amico defunto Eabani gli rivela « la legge della terra ». Nei poemi mitici di Ugarit, agli inferi, regno del dio *Mot* (« morte »), scendono *Baal* e *Alijan*, poi le dee *'Anat* e *Sapas*.

La vita nella *š.* è la pallida sequela della morte. Sarebbe stato contraddittorio dire che i morti vivono, tanto più che non era esplicita l'idea dell'anima che sopravvive sola separata dal corpo. I defunti, detti (*Is.* 14, 9; 26, 14. 19; *Ps.* 87, 11; *Prov.* 2, 18; 9, 18; 21, 16; *Iob* 26, 5) *rĕphā'îm* (« deboli, flosci, evanescenti », Volg. *gigantes*), come presso i Cananei-Fenici (Ugarit, iscrizioni di Ešmun'azar e Tabnit), vi menano, in turba amorfa (*Prov.* 26, 16), una vita minorata, inerte e triste, silenziosa come quella di ombre. I « sopiti in aspettando » (Manzoni) sono inattivi, e per sempre, affermavano poeti in momenti di sconforto (*Iob* 7, 9 sg.; 16, 22; *Eccle.* 12, 5). Ma la loro vita spirituale perdurava, con risalto delle qualità e meriti avuti nella vita terrestre. Il re Saul ottiene il responso del defunto profeta Samuele (*I Sam.* 28, 7-20) per mezzo di una necromante (*ba'alath 'ôbh* « padrona di spirito » : *'ôbh* è lo spirito di un morto): Samuele appare come « un dio (spirito) che sale dalla terra », Saul lo venera prostrato, e Samuele lo rimprovera : « Perché mi hai disturbato, facendomi risalire? », e conclude: « Domani tu e i tuoi figli sarete con me » nella *š.*, senza scampo. L'evocazione degli spiriti (*'ôbhôth*) dei morti, benché proibita dalla Legge (*Lev.* 19, 31; 20, 6.27; *Deut.* 18, 11), fu praticata in Israele fino all'epoca talmudica; è menzionata nel *Manuale di disciplina* (ca. 100 a. C.) di Ḫirbet Qumrān.

Essendo stato chiuso il paradiso (v.) per il peccato, del quale la morte è il castigo, la *š.* apparve sempre come luogo di pena, e il giusto prega per esserne liberato. In quel buio oltretomba regna inesorabile il silenzio : non echeggia la lode a Dio, né si svolge il suo culto (*Is.* 38, 18; *Ps.* 6, 6; 113, 17-18); il Dio vivente ne è assente, ma scruta e regge « la *š.* e l'abisso » (*Iob* 16, 5-6; *Prov.* 15,

11). Pur essendo la « fine dell'operare e pensare » (*Eccle.* 9, 10), gli empi hanno molto più da temerla (*Ps.* 48, 15) che non i giusti. Si accenna anche al fuoco che divora (*Deut.* 32, 22; *Is.* 50, 11; *Eccli.* 51, 4); per gli empi « il verme non morrà e il fuoco non si estinguerà » (*Is.* 66, 24; *Eccli.* 7, 17; *Iudt.* 16, 21; *Mc.* 9, 23), allusione alla corruzione cadaverica e alla valle Gehenna (v.). Come la morte, la *š.* è connessa con il peccato. Già in *Num.* 16, 30.33 si associa all'idea del castigo divino : vi « scendono vivi » i ribelli di Core; in *Ps.* 54, 24 è la « fossa di perdizione » in cui Dio « fa scendere » i perversi. Vi sono incamminati gli empi (*Ps.* 9, 18; 30, 18; 54, 16), la donna impudica e i suoi complici (*Prov.* 2, 18; 7, 27); ivi sono accatastati i dimentichi di Dio, i peccatori (*ibid.* 9, 18; 21, 16), gli spregiatori della Legge (*Eccli.* 41, 11). Appare sempre più come « stipendio » del peccato (cf. *Rom.* 2, 7; 5, 12. 21; 6, 23), in opposizione alla « vita » riservata ai buoni (*Prov.* 3, 18; 8, 35; 9, 6; 12, 2; 16, 21); alla *š.* che è sotto si oppone « la via della vita » che conduce in alto (*Prov.* 15, 24). Anche dopo l'esilio, coesiste la doppia concezione, in parte compenetrantesi, della *š.* come ricettacolo di tutti i morti e come castigo dei malvagi. La prospettiva della morte, sepolcro, *š.* universale, angosciava Giobbe : benché la *š.* sia un riposo (« sonno ») a confronto delle agitazioni terrestri e abolisca le disuguaglianze sociali (*Iob* 3, 13-26), chi cade in quel luogo di tenebre (*ibid.* 10, 21 sg.) non ne ritorna, « resterà coricato e non si alzerà, non si sveglierà dal suo sonno » (*ibid.* 14, 7-22). Questo pessimismo è di ordine morale; coincide con la fede, riaffermata poi nel Vangelo, che ogni uomo è in sé peccatore, « impuro » (*ibid.* 14, 4). Però la patetica descrizione di Giobbe, come la topografia della *š.* (« canale » che conduce nella fossa : *ibid.* 33, 18; le « camere di morte » *Prov.* 7, 27), è iperbolico-allegorica e non corrisponde alla raffigurazione generale che se ne aveva in Israele. La *š.* era ritenuta un segreto impenetrabile, inviolabile, fuorché per Dio (*Iob* 11, 8; 38, 17). In *Eccli.* (ca. 200 a. C.), la *š.* è la sede dei trapassati (9, 12), sia peccatori (21, 9-10) sia giusti (41, 4); è un luogo di riposo (22, 9; 30, 17; 38, 23; 46, 19), sonno tranquillo in cui i morti sussistono senza attività (9, 10), senza luce (22, 9), né gioia (14, 16), né lode di Dio (17, 26-27); l'uomo non può sperare altro che i vermi (7, 17 ebr.).

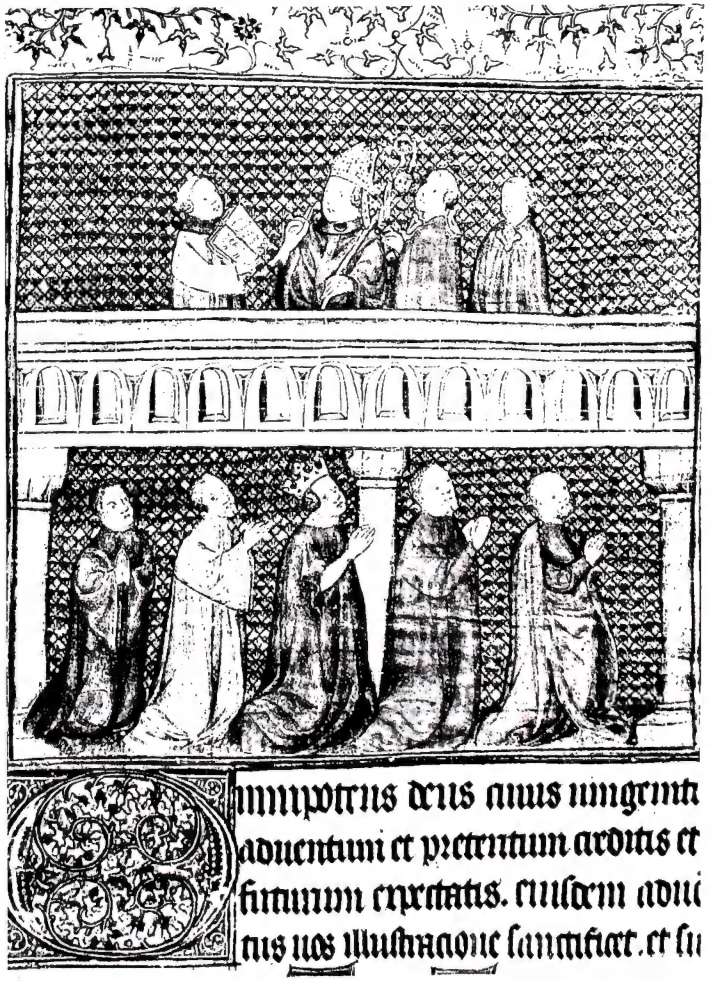
La *š.* è un orco che non molla la sua preda (*Prov.* 1, 12) senza riscatto : a nulla giova la ricchezza (cf. *Mt.* 16, 26; *Lc.* 12, 20); ma presso Jahweh rimane « il fascio dei viventi » (*I Sam.* 25, 29), e Dio libera il suo fedele dalla *š.* (*Ps.* 48, 15-18; *I Sam.* 2, 6); non lo abbandonerà alla *š.* ma gli mostrerà « la via della vita » (*Ps.* 15, 8-11) e lo « prenderà in gloria » (*ibid.* 72, 23 sg.). Le due categorie dei dannati e dei glorificati in eterno sono descritte in *Dan.* 12, 2-3, almeno dal momento della risurrezione. Tale distinzione tra reprobi e premiati è data come attuale nella parte più antica di *Enoch* (ca. 170 a. C. in poi) : *Enoch* 22 divide la *š.* in quattro compartimenti, i due primi per i giusti « presso la fonte d'acqua viva, luce », i due altri per i peccatori, il cui castigo è definitivo; in *Enoch* 54, 2 il re e i potenti sono puniti nella « valle profonda », mentre i giusti sono nel « giardino di vita » o paradiso (60, 8. 23; 61, 12; 70, 3-4); nell'ultima parte di *Enoch* i giusti appaiono nella *š.* insieme ai malvagi, ma al giudizio finale i giusti saranno premiati e gli empi, precipitati nella *š.*, tormentati per sempre nelle tenebre e nel fuoco (102, 4-8; 103, 1-4; 104, 1-6) : la *š.* è qui luogo di supplizio riservato agli empi. In *Enoch* 51, 1-2 « la *Š.* restituirà ciò che ha ricevuto » : i giusti risorgeranno e, guidati dall'Eletto, raggiungeranno i Padri nel paradiso. I peccatori saranno puniti con il non risuscitare (*Enoch* 22, 10-13; *Ps. Sal.* 3, 16 e 14, 2; cf. *Ps.* 1, 5), rimanendo quindi nella *š.*, che diventa inferno dei dannati; si afferma al contrario che i giusti sono o saranno riuniti nel paradiso (*Gan 'ēdhen*: Strack-Billerbeck [v. bibl.], pp. 1118-65). Come gli apocalittici, i farisei propugnavano la risurrezione dei morti, ma solo per i buoni (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVIII, 14).

Tale concetto era già accennato nei testi biblici che alla vita oppongono per i peccatori la *š.* (*Prov.* 2, 18; 10, 18; 15, 24; 23, 18; 24, 14; *Ps.* 48, 15-20). Forse in tal senso *Eccle.* 3, 21 chiede se il soffio umano « sale in alto », invece di scendere nella *š.* Infatti lo spirito di Adamo sale a Dio in *Apoc. Mos.* 32, 4; 35, 2; e gli Esseni ritenev no « l'anima immortale... sbarazzata dalla carne involarsi verso l'alto » (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, II, 8, 11; VII, 8, 7). *Sap.* 1, 12-4, 20 insiste sulla retribuzione futura : immortalità gloriosa dei giusti e castigo degli empi nell'aldilà, che saranno sanciti dal giudizio divino (*ibid.* 5, 1-25). Nel martirio dei sette fratelli splende la speranza della gloria nell'aldilà « nel seno della divina pietà » (*II Mach.* 7, 9-29); i santi defunti seguono quanto avviene in terra e intercedono per Israele (*ibid.* 15, 12-16 : sommo sacerdote Onia, Geremia); la *š.* è concepita anche come luogo di purificazione (*ibid.* 12, 43). Già prima di Gesù, *š.* o ᾅδης rivestiva i due significati. Era il mondo di tutti i morti (almeno fino alla risurrezione : così i Farisei) in *II Mach.* 6, 23; *Enoch* 22, 1-14; 51, 1; 102, 5; 103, 7; *IV Esd.* 4, 41; 7, 32; *Bar. syr.* 11, 6; 21, 23. Era il carcere di soli empi e peccatori in *Sap.* 2, 1; 17, 14 (21); *Enoch* 63, 10; *Iubil.* 7, 29; 22, 22; Filone, *Som.* I, 151; *Bar. gr.* 4. Le due concezioni si alternano nello stesso libro : *Ps. Sal.* intende l'Ade come ricettacolo di tutte le anime (4, 15) e come inferno dei dannati (14, 6; 15, 11; 16, 2); in *Enoch sl.* sembrano fondersi (10; 40, 12-42, 1). Nei manoscritti di Ḫ. Qumrān appare la stessa oscillazione : nel *Salmo* 3° (ca. 100 a. C.) la *š.* è il mondo dei morti tutti, e la sua parte più profonda è Abaddôn; nel *Commento ad Habacuc* l'empio è nella « casa di condanna », carcere nella *š.*, e al giudizio finale sarà gettato nel fuoco di zolfo. Presso i rabbini postcristiani la *š.* (« mai riempita » *Eccle. R.* 1, 19) si identificherà con la gehenna considerata anch'essa ricettacolo di tutti i morti (*Šabbāth* 104 *a*; *'Ērûbhîn* 101 *a* : i giusti vi conculcano le genti; *Bābhā' mĕṣi'ā'* 58 *b*; *Pĕsiqtā' R.* 109 *b*). Šammaj in Tôsephtā' *Sanhedrîn* XIII, 3 (sec. II) distingueva 3 categorie di defunti : i glorificati e i dannati in eterno, e coloro che si purificano attraversando il fuoco della Gehenna.

Rimaneva profonda la speranza di uscire dalla « regione dell'ombra di morte » (*Is.* 9, 1) e dal confino senza ritorno. In *Is.* 26, 19 è la più antica attestazione esplicita della risurrezione (= « salire » dalla *š.* : *Iob* 7, 9). Le promesse divine di redenzione e di restaurazione spirituale si presentano come liberazione dalla *š.* (*Os.* 13, 14 = *I Cor.* 15, 55; *Is.* 25, 8; 26, 19, ecc.; *Ez.* 37, 1 sgg.; *Iob* 19, 15 sgg.; *Dan.* 12, 2) come « risurrezione dai morti » (*Rom.* 11, 15); il risorgere dall'abisso-necropoli (« dai morti ») è la suprema speranza messianica (cf. *I Cor.* 15, 54-58; *Apoc.* 20-21).

Al tempo di Gesù si distingue bene tra *š.* per i peccatori e « seno d'Abramo » (v. LIMBO) : un abisso invalicabile separa i giusti dai peccatori (*Lc.* 16, 22-26), benché tutti siano sotto terra. Ma prevale, per il soggiorno dei giusti, l'immagine di « tende eterne » e paradiso celeste (*Lc.* 16, 9; 23, 43; « mondo celeste » : Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, III, 8, 5). Nel Nuovo Testamento la *š.* è detta ᾅδης, il cui dominio non è sulla terra (cf. *Sap.* 1, 14), ma sotto (*Mt.* 11, 23 = *Lc.* 10, 15; *Apoc.* 9, 1). Dio ha inabissato nel Tartaro (ἐταρτάρωσα) gli angeli ribelli, chiudendoli in quelle cavità tenebrose (*II Pt.* 2, 4); così anche *Enoch* 10, 12; 18, 11-19, 1; 88, 1; ivi è imprigionato Satana per 1000 anni (*Apoc.* 20, 7). L'inferno (v.) dei dannati è detto gehenna (v.); Gesù insiste sull'eterno supplizio dei reprobi nelle « tenebre extraterrestri » (*Mt.* 8, 12; 22, 13; 25, 30) ove è « pianto e stridore di denti » (*Mt.* 13, 42. 50; 24, 51) perché essi sono esclusi dal Regno di Dio (*Lc.* 13, 28) per avere respinto l'invito di Dio (*Mt.* 22, 13; 24, 51; 25, 30; *Lc.* 14, 24) e del prossimo (*Mt.* 25, 41-45); cf. *II Thess.* 1, 9. Nell'orco tenebroso (ὁ ξόφος τοῦ σκότους, *II Pt.* 2, 17; *Iud.* 13) salirà il fumo dei tormenti degli empi (*Apoc.* 14, 10-11). L'ade-morte per tutti si trasformerà, dopo la risurrezione e il giudizio di tutti sulle loro opere, in ade-morte « seconda » (definitiva) per i soli dannati (*Apoc.* 20, 13-15). Presso i Padri, rimarrà a lungo plurivalente il termine ᾅδης o *inferi*. In Tertulliano *inferi* ha senso largo e comprende il purgatorio (A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Parigi

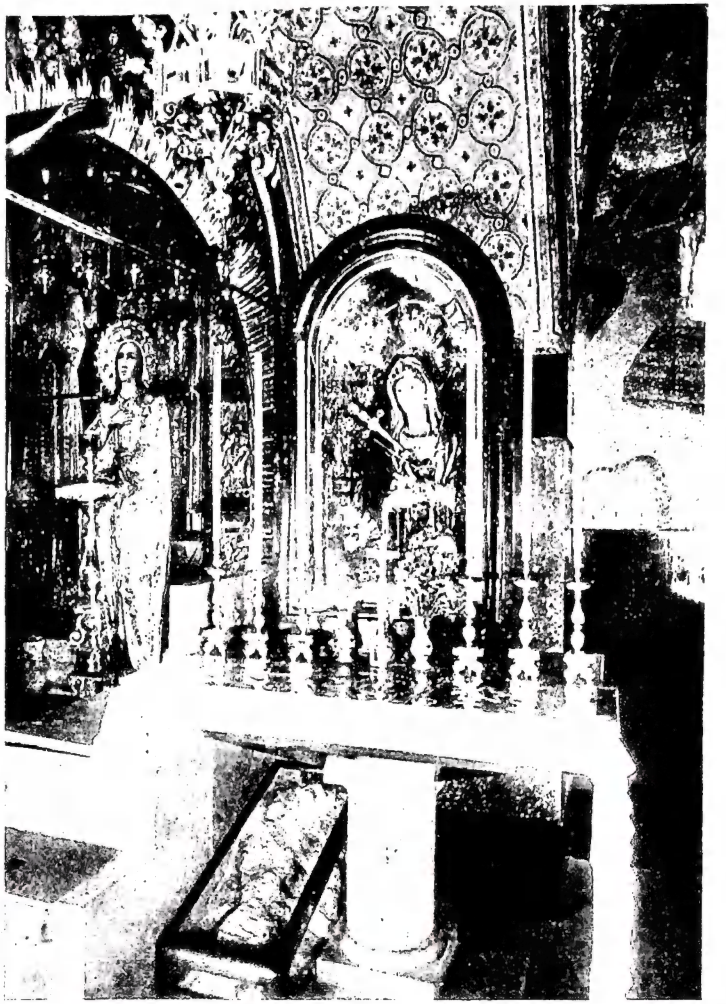
(da P. Deschamps - M. Thibout, *La peinture murale en France*, Parigi 1951, tav. 33)



(Fot. Jules Messiaen)

A sinistra: DECORAZIONE DELLA VÒLTA ABSIDALE della cripta della cattedrale di Auxerre. Al centro Cristo montato su un cavallo bianco, ai lati quattro angeli ugualmente a cavallo (fine del sec. XII). *A destra:* PONTIFICALE DELLA CHIESA DI SENS (sec. XV). Vescovo benedicente da un ambone - Bruxelles, Bibliothèque Royale, n. 9215, f. 1.

(da H. Vincent - F. M. Abel, *Jerusalem. Recherches de topographie d'archéologie et d'histoire, II, Jérusalem nouvelle*, Parigi 1914, tav. 14)



(da *Il S. Sepolcro di Gerusalemme*, Bergamo 1949, *fig. 90*)

A sinistra: PARTE MERIDIONALE del deambulatorio medievale della basilica del S. Sepolcro. A sinistra, cappella della divisione delle vesti; a destra, cappella degli "improperi,, - Gerusalemme. *A destra:* IL CALVARIO, altare dei Latini. Sotto l'altare si scorge la roccia naturale protetta da un vetro - Gerusalemme, basilica del S. Sepolcro.

1905, pp. 131-34); s. Ippolito, *Adv. Graec.*, I, 2, divide l'ade in due sezioni: a sinistra i dannati, a destra il « seno d'Abramo » con i buoni. Fino a s. Giovanni Damasceno (PG 96, 28) perdura la misteriosa indeterminatezza biblica. Solo al tempo della speculazione scolastica si distinsero esplicitamente, con vocaboli ben distinti, i vari luoghi sotterranei dei defunti: l'inferno dei dannati, il purgatorio, i limbi.

BIBL.: E. (P.) Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et chez les Hébreux*, in *Revue biblique*, 16 (1907), pp. 57-78; id., *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque*, in *Revue de l'hist. des religions*, 123 (1941), pp. 113-42; id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (« *Mana* », I, II), Parigi 1945, pp. 177 sg., 231-33; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, ivi 1909, pp. 193-96; Frd. Delitzsch, *Das Land ohne Umkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits*, Stoccarda 1911; A. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Tubinga 1914; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. Test. aus Talmud und Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 1016-1165 (e 1166-98: gentili dannati, israeliti salvati, samaritani, sodomiti, Core e seguaci, ecc.); A. Jeremias, *Das A. Test. im Lichte des Alten Orients*, 4ª ed., Lipsia 1930, p. 67; E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I: *Texte*, Berlino 1931, pp. 9-19, ecc.; J. Kroll, *Gott und Hölle*, Lipsia 1932; J.-B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives du temps de J.-C.*, in *Biblica*, 13 (1932), pp. 129-68; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, I, Parigi 1935, pp. 322-40; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (*Alttest. Abh.*, 13, IV), Münster 1938, pp. 25-32, 73-74, 120-35; A. Lods, *Note sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui la suit: le sort des incirconcis dans l'au-delà et la victoire sur Léviatan*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, 1943, pp. 271-97; G. Thils, *L'enseignement de st Pierre*, Parigi 1943, pp. 47-55; R. Dussaud, *Religion des Phéniciens* (« *Mana* », I. II), ivi 1945, pp. 386-87; L. Koehler, *Sche'ôl*, in *Theologische Zeitschrift*, 2 (1946), pp. 71-74; W. Baumgartner, *Zur Etymologie von sche'ôl*, *ibid.*, pp. 233-35; G. Lambert, *Un « Psaume » découvert dans le désert de Juda*, in *Nouv. rev. théol.*, 81 (1949), pp. 621-37; id., *Le Maître de Justice et la Communauté de l'Alliance*, *ibid.*, 84 (1952), pp. [259-297] 269, 285-96; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950; J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Parigi 1951, pp. 140-59 (« les lieux maudits »).

Antonino Romeo

SEPARATISMO e GIURISDIZIONALISMO. – 1. I possibili sistemi di relazione fra Stato e Chiesa sarebbero, secondo una nota classificazione, cesaropapismo (v. CESARISMO) o teocrazia (v.), g. e s.

Il g. si suddistingue, a sua volta, in confessionista, aconfessionista e liberale o nuovo. Il g. confessionista, definito come « il contrario della forma teocratica entro il sistema dell'unione » (Del Giudice), era caratterizzato, oltre che dalla preminenza del potere civile (*iurisdictio*) su tutta l'attività della Chiesa (*ius inspiciendi, ius cavendi, ius advocatiae, ius reformandi*), dall'adesione dello Stato ad una determinata confessione religiosa, per cui lo Stato si gloriava di proteggere la Chiesa ma nello stesso tempo ne sorvegliava ogni atto. Esempio tipico di tale sistema di relazioni fra lo Stato e la Chiesa fu l'Austria di Maria Teresa, la quale, proclamatasi suprema *advocata Ecclesiarum*, mentre riconosceva particolari privilegi agli organi ecclesiastici (che giuridicamente si presentavano come organi indiretti dell'autorità civile), pretendeva sottoporre al controllo sovrano persino le scomuniche e le pubbliche penitenze (v. REGALISMO).

Il g. aconfessionista, in cui la preminenza del potere civile non era accompagnata dalla adesione dello Stato ad una determinata confessione religiosa, ha storicamente assunto due diversi atteggiamenti: *a*) azione statuale diretta a promuovere tutte le confessioni religiose (sistema attuato nel sec. XIX dalla Germania e dalla Francia prima della legge di separazione); *b*) azione statuale diretta a frenare i cosiddetti abusi delle limitate attribuzioni loro riconosciute dal potere civile (sistema attuato dalla Francia dopo la legge di separazione del 1905, dal Portogallo ed auspicato in Italia dalle correnti di sinistra dopo l'unificazione).

Le categorie più comuni degli *iura maiestatica circa sacra* rivendicati dai principi degli Stati giurisdizionalisti confessionisti erano lo *ius advocatiae* o *protectionis* (in virtù del quale il sovrano, in quanto garante dell'unità delle Chiese e della purezza della fede contro l'apostasia, l'eresia e lo scisma, esercitava un vero e proprio potere ecclesiastico come i sovrani siculi) e lo *ius reformandi* (facoltà del sovrano di attuare in seno alla Chiesa le riforme considerate necessarie per il retto funzionamento degli organi ecclesiastici). Gli istituti tipici del g., anche aconfessionista, rientranti nel cosiddetto *ius cavendi* e *ius inspiciendi*, erano lo *ius nominandi* (nomina indiretta o diretta dei titolari degli uffici ecclesiastici); *ius exclusivae* (il cosiddetto non gradimento di un determinato ecclesiastico ad un determinato ufficio); *ius placiti regii* o *placet* ed *exequatur* ([v.] approvazione sia preventiva che amministrativa); sequestro di temporalità (facoltà del potere civile di sequestrare i benefici ecclesiastici sia per cattiva amministrazione da parte del titolare, che per sanzione contro il comportamento politico del titolare medesimo); *ius appellationis* o *appellatio ab abusu* (facoltà del fedele o del suddito di ricorrere al potere civile contro atti dell'autorità ecclesiastica: v. APPELLO PER ABUSO); *ius dominii eminentis* (diritto del sovrano di esercitare il dominio eminente anche sui patrimoni dei beni ecclesiastici, amministrandoli durante le vacanze dell'ufficio, ovvero incamerandoli nell'interesse dello Stato).

Nella seconda metà dell'Ottocento, ad opera specialmente delle correnti laiche moderate e dei cosiddetti cattolici liberali, si affermò un sistema, che, pur denominandosi giurisdizionalista, si distaccava notevolmente dai sistemi sopra ricordati, in quanto non solo rinunciava ai vecchi e spuntati mezzi del g. antico (*exequatur* e *placet* in materia statutaria e poliziesca), ma riconosceva al potere ecclesiastico un àmbito di autonomia che, però, era determinato esclusivamente ed unilateralmente dallo Stato. Fu questo il g. nuovo o liberale, la cui più completa elaborazione si deve a Giuseppe Piola, che mosse da una critica serrata ed obbiettiva contro la concezione separatista, la quale voleva che la Chiesa fosse considerata come una privata associazione. « Il dare la libertà ad una potenza qualunque (Piola) non può consistere nel trattar quella diverso da ciò che essa è naturalmente, ma consiste all'opposto nel riconoscere pienamente il modo d'essere e di agire proprio di quella potenza, in una parola la natura di essa ».

2. Il s. muoveva, invece, dal principio che lo Stato non avesse né una sua fede né una sua religione, per cui non poteva giudicare, fra le dottrine religiose, quale fosse la vera. Lo Stato avrebbe dovuto limitarsi a prestare le condizioni generali per il libero sviluppo di tutte le fedi, attraverso la separazione dello Stato dalla Chiesa, e « togliendo agli istituti giuridici quanto ancora in essi permanga del confessionismo tradizionale ed instaurando un regime uguale per tutti i culti o meglio riducendo il regime dei culti al diritto comune ».

Quando la dottrina ha cercato di cogliere e di sistematizzare il concetto giuridico di separazione, varie sono state le opinioni manifestate dagli scrittori. Dalla concezione dell'Hinschius, essere il s. il sistema nel quale le Chiese sono sottoposte al diritto delle private associazioni, a quella accolta specialmente dai liberali italiani della seconda metà dell'Ottocento – e sintetizzata dalla formola cavouriana « libera Chiesa in libero Stato » – per cui la separazione imponeva che le confessioni religiose rientrassero nella sfera del diritto comune; il Rothenbücher giunse ad affermare che la separazione si attua quando l'organizzazione delle Chiese è lasciata interamente alla libera volontà dei fedeli. Il Checchini che ha, da non molto, rielaborato integralmente il problema, opina doversi distinguere la classificazione delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in senso politico (« relazioni di ordine interno, spirituale fra lo Stato e la religione ») da quella in senso giuridico (« relazioni attinenti ai rapporti d'ordine esterno, formale, tra le due istituzioni ed i rispettivi ordinamenti ») e giunge alla conclusione che si ha separazione quando ci sia « distinzione, reciproca autonomia delle due organizzazioni, esclusione di interferenze tra i due ordinamenti », per cui l'ipotesi che lo Stato consideri

la Chiesa come una semplice associazione di diritto privato realizza soltanto « una specie del genere separazione (la forma estrema) », laddove si ha pure s. in senso giuridico quando, « esclusa ogni interferenza fra i due ordinamenti, lo Stato riconosca tuttavia la costituzione gerarchica della Chiesa, la sua natura di *societas iuris perfecta*, d'istituzione portatrice di un ordinamento originario ».

3. Non si può non avvertire che le accennate qualificazioni (analisi delle sostanziali realtà di un sistema), non hanno un valore assoluto ma solo relativo. Tuttavia, non sembra sia da condividere lo scetticismo manifestato da un insigne scrittore (Falco), che ha proclamato la vanità di tutti gli sforzi diretti a fissare l'essenza della separazione, poiché si tratta di valutazioni, desunte dal mezzo tecnico adottato per disciplinare i rapporti tra potere civile e potere ecclesiastico, che « incidono sulla struttura e la fisionomia » di tali rapporti (Fedele). Devesi, piuttosto, porre l'accento sulla circostanza che tali indagini qualificative non possono essere condotte né con metodo strettamente giuridico né con metodo esclusivamente storico-politico, ma che ci si trova di fronte ad uno di quei fenomeni che vanno studiati cercando le relazioni tra gli elementi formali e quelli sostanziali (metodo storico-giuridico). Su tali basi ci si accorge che non è inutile lo sforzo diretto a fissare i concetti sopra accennati.

4. Se, ad es., ci si limita ad esaminare le relazioni fra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica dal 1861 al 1870, al fine di classificarle in uno dei tre tipi sopra esposti, si vedrà che devesi escludere sia il s. che il g. confessionista. Infatti il s. si concretava nella assoluta imparzialità ed aconfessionalità dello Stato nei confronti del fenomeno religioso (elemento politico) e consequenzialmente riteneva che le organizzazioni dei vari culti dovessero essere sottoposte al diritto comune (elemento giuridico), appunto perché un ordinamento che si proponga di negare che il fine religioso postuli un interesse generale giuridicamente rilevante, non può riconoscere il carattere pubblico delle organizzazioni che attuano tale fine. Quando, in sede di discussione della legge delle guarentigie (v.) pontificie (dic. 1870 - apr. 1871), si propose l'attuazione dei principi teorici del s. (espressamente condannati dal *Sillabo* di Pio IX), gli stessi esponenti più accesi della formola cavouriana si accorsero dell'impossibilità pratica di sancire legislativamente tale dottrina, poiché avrebbero dovuto negare alla Chiesa cattolica il carattere di potere pubblico e, conseguenzialmente, ridurre il regolamento del culto cattolico al diritto comune. Questa constatazione consente di escludere che le relazioni fra l'Italia e la Chiesa cattolica fino al 1929 possano essere classificate nel sistema separatista, in quanto tale sistema nega alle confessioni religiose il carattere pubblicistico e le identifica alle associazioni private.

5. Il g. tipico è senza dubbio quello confessionale, attuato dagli Stati cattolici del sec. XVIII e che si manifesta con un diritto speciale e privilegiato, alla cui base c'era l'affermazione della sovranità esclusiva dello Stato (principio regalistico), attenuato dall'adesione dello Stato stesso alle credenze di una determinata confessione religiosa, ma senza che fosse riconosciuto un definito àmbito di competenza al potere religioso; e con la precisazione che le attività degli organi ecclesiastici non potevano divenire giuridicamente rilevanti senza una manifestazione di volontà dello Stato, il quale per l'appunto, esplicava controlli intrinseci, simili a quelli che nel diritto pubblico statuale, l'organo gerarchico superiore pone in essere nei confronti degli organi od enti subordinati, dei quali il più appariscente era il controllo sostituitivo (appello *ab abusu*). Si è già detto come l'Austria di Maria Teresa e di Giuseppe II costituisca l'esempio tipico dello Stato giurisdizionale confessionista, dove per l'appunto la confessione privilegiata scontava ampiamente tali privilegi con una soggezione all'autorità civile, che si estendeva dall'amministrazione del patrimonio ecclesiastico alla scelta dei ministri del culto (v. REGALISMO).

6. La legislazione italiana preconcordataria, ed in particolare la legge 13 maggio 1871 sulle prerogative del S. Pontefice e sulle relazioni dello Stato con la Chiesa, pur muovendo dall'allora proclamato principio dello Stato laico ed agnostico in materia religiosa (presupposto comune al s. ed al g. aconfessionale) considerava il fine religioso come un fine pubblico con la conseguenza che la confessione cattolica ed i suoi organi ed enti erano rilevanti per il diritto pubblico. Si affermò, pertanto, il principio, espresso solo indirettamente, di un riconoscimento della Chiesa cattolica come ente originario e della sua struttura tradizionale. Con la citata legge 13 maggio 1871 lo Stato rinunciò a quasi tutti i controlli dell'antico g., sia confessionale che aconfessionale, e pertanto aboli « ogni restrizione speciale all'esercizio del diritto di riunione dei membri del clero cattolico » (art. 14); rinunciò al diritto di legazia apostolica in Sicilia ed al diritto di nomina o proposta nella collazione dei benefici maggiori in tutto il regno (art. 15), all'*exequatur*, al *placet* e ad ogni altra forma di assenso governativo sugli atti dell'autorità ecclesiastica, fatta eccezione per la provvista dei benefici maggiori e minori (art. 16), nonché all'appello *ab abusu* (art. 17), ma rivendicò, invece, il potere di esercitare controlli sulla proprietà ecclesiastica. Il riferimento specifico alla legislazione italiana del periodo 1861-1929 sembra dimostrare come le accennate classificazioni possano avere una concreta applicazione; infatti, è stato messo in evidenza come tale sistema non possa essere definito né separatista né giurisdizionalista confessionale o aconfessionale, ma costituisca un *tertium genus* del g.; in quanto, dal punto di vista politico, trovava la sua base sulle concezioni liberali e, dal punto di vista giuridico, sul riconoscimento della Chiesa come ente autonomo ed originario perseguente finalità che esulano sia dal campo meramente privato che da quello pubblicistico statuale. Le relazioni relative, pertanto, non furono soggette alla regolamentazione del diritto comune, ma ad una disciplina necessariamente speciale che, pur riaffermando la preminenza del potere statuale, riconosce unilateralmente alla Chiesa notevoli àmbiti di autonomia (*interna corporis*) esclusi da qualsiasi ingerenza del potere civile.

BIBL.: G. Piola, *La libertà della Chiesa*, Milano 1874; F. Scaduto, *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa*, Torino 1884; P. Hinschius, *Eposiz. gener. della relaz. fra lo Stato e la Chiesa*, in *Bibl. di sc. polit.* del Brunialti, VIII, Torino 1892; J. B. Sägmüller, *Die Trennung von Kirche und Staat*, Friburgo in Br. 1907; K. Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche*, Monaco 1908; V. Del Giudice, *La separaz. tra Stato e Chiesa come concetto giurid.*, Roma 1913; M. Falco, *Il concetto giurid. di separaz. della Chiesa dallo Stato*, Torino 1913; C. Caristia, *Il dir. costituz. ital. nella dottrina recentiss.*, ivi 1915; F. Ruffini, *Corso di dir. ecclesiast.: la libertà religiosa come dir. pubbl. soggettivo*, ivi 1924; A. C. Jemolo, *Lez. di dir. ecclesiast.*, Città di Castello 1933, p. 3 sgg.; F. Ruffini, *Lo studio ed il conc. odier. del dir. ecclesiast.*, in *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, p. 40 sgg.; L. Sommaruga, *La qualificaz. dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa in Italia*, in *Scritti vari*, Torino 1937; A. Checchini, *Introduz. dommatica al dir. ecclesiast. ital.*, Padova 1937; A. C. Jemolo, *La classifica dei rapporti fra Stato e Chiesa*, in *Arch. giuridico*, 119 (1938), p. 62 sgg.; P. Gismondi, *Il nuovo g. italiano*, Milano 1946; V. Del Giudice, *Man. di dir. ecclesiast.*, 7ª ed., ivi 1951, p. 23 sgg.

Pietro Gismondi

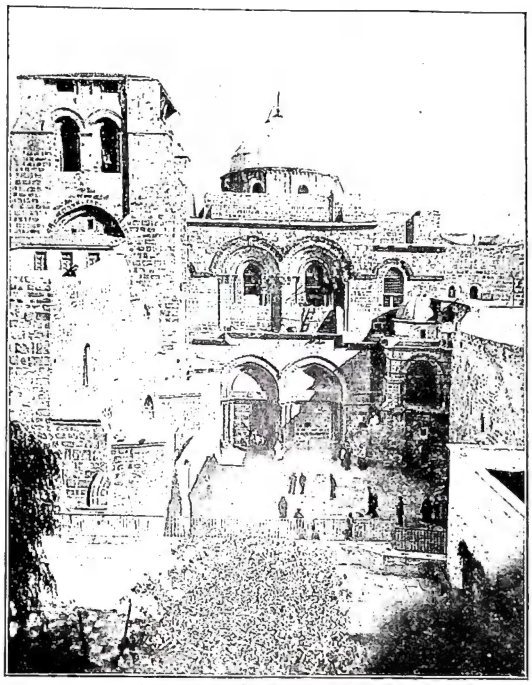
SEPARAZIONE dei CONIUGI : v. CONIUGI, DIRITTI e DOVERI dei.

SEPHARAD : v. SEFARAD; SEFARDITI.

SEPHARVAIM. - Città dell'Impero assiro, da cui il « re d'Assiria », probabilmente Sargon II, come dai centri di Cutha, Avah e Emath, fece reclutare emigranti o coloni, con cui ripopolare le città di Samaria, disabitate per le recenti deportazioni (*II Reg.* 17, 24). Si identifica con Sabarim di *Ez.* 47, 16, città della Siria, tra Emath, con cui è nominata, e Damasco.

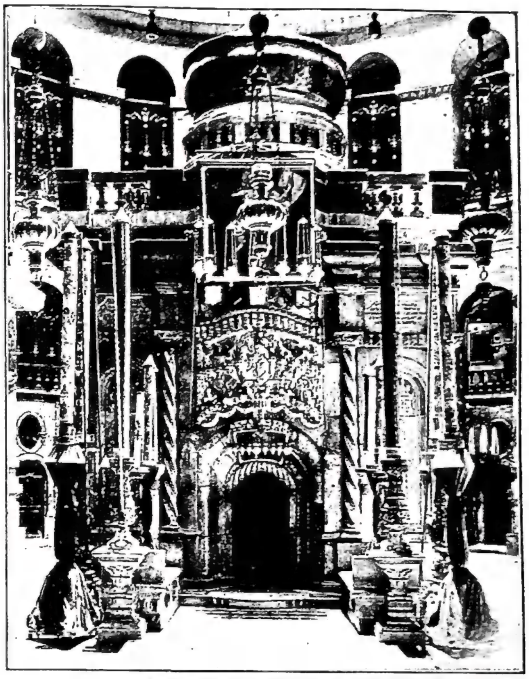
Giovanni Rinaldi

SEPHELA (ebr. *haš-Šĕphēlāh* « bassopiano »). - Termine (spesso tradotto dai Settanta ἡ πεδινή [γῆ] = Volgata *campestris* [*terra*], o τὸ πεδίον = *campus*), che designa nella geografia della Palestina (*Deut.* 1,7; *Ios.* 11,2; *I Mach.* 3,24) la zona di colline che si estende dal sud, Lachis e Eglon, sino alla piana di



(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore - Roma)

SEPOLCRO, SANTO - Entrata principale della basilica del S. S. Gerusalemme.



(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore - Roma)

SEPOLCRO, SANTO - Facciata dell'edicola del S. S. Gerusalemme.

Ahialon a nord; il corso di ampie valli la separa dal ciglio dell'altipiano giudaico ad est e dalla piana costiera di Saron e dalla Filistea all'ovest.

I Filistei si muovono dalle loro terre per occupare villaggi della S. (*II Par.* 28,18; *Zach.* 7,7); le truppe siriane battute dai Giudei nella S. riparano nelle città della costa e della Filistea (*I Mach.* 3, 24; 4,45; 5,66.68).

In un senso molto più esteso il termine S. fu adoperato per designare tutto il territorio dalle colline sino alla costa del mare. Così il sicomoro che vegeta principalmente nel terreno sabbioso della costa è considerato come una caratteristica della S. (*I Reg.* 10, 27). Nella lista delle città assegnate a Giuda nella S. (*Ios.* 15, 45) alcune località, anche ritenendo sospetta l'inserzione di Gaza, Azoto e Accaron (*'Eqrôn*), sono geograficamente fuori della zona delle colline. In questo ampio senso Eusebio (*Onom.*, 162), attribuisce alla S. tutto il territorio che da Eleuteropoli (Bejt Ğibrīn) si estende a nord e ad ovest.

Ricca di risorse naturali (olio, vino, cereali), la S. fu sempre contesa fra i Giudei e i Filistei, specialmente per il possesso delle valli, via naturale al centro del paese della Giudea.

BIBL.: S. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land*, Londra 1931, pp. 197-240; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 416 sg. Donato Baldi

SEPHORA. - 1. (ebr. *Šiphrāh*, Settanta Σεπφωρά). Una delle ostetriche ebree, a cui il Faraone ordinò di sopprimere i neonati maschi israeliti (*Ex.* 1, 15).

2. (ebr. *Ṣippōrāh*, Settanta Σεπφωρά). Figlia del capo madianita Iethro (v.), moglie di Mosè. Nel viaggio di ritorno di Mosè dal Sinai in Egitto circoncise il figlio Gersom (cf. *Ex.* 4, 25 con 2, 21-22), in seguito forse ad una malattia di Mosè stesso, interpretata come punizione per l'omissione del rito (*ibid.* 4, 24-26).

Da ciò che dice più avanti il testo si intende che S. dopo questo episodio, o dopo l'arrivo in Egitto, era tornata con Gersom e un altro figlio, Eliezer (*ibid.* 18, 3 sgg.), a casa di suo padre, che li condusse con sé (e li « riconciliò »?) quando andò incontro a Mosè nella sua venuta con gli Israeliti.

Non c'è ragione di ritenere S. diversa dalla « moglie cuscita » di Mosè, come la chiamano altrove (*Num.* 12, 1), con intenzione spregiativa (onde non è da insistere sull'opposizione cuscita-madianita), Maria e Aronne, a motivo di qualche screzio personale. Giovanni Rinaldi

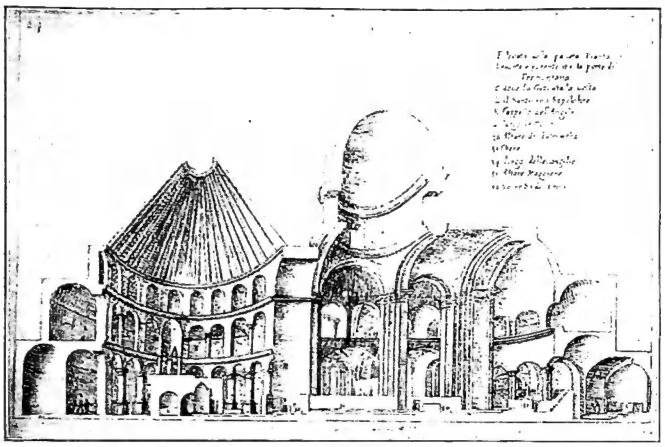
SEPOLCRALI, RITI : v. CREMAZIONE; IMBALSAMAZIONE.

SEPOLCRO : v. ARCOSOLIO; CIMITERI CRISTIANI ANTICHI; FORMA; LOCULO.

SEPOLCRO, SANTO. - Il più venerato tra i Luoghi Santi (v.), meta di pellegrinaggio che non senza lotta i cristiani ottennero di poter visitare e soprattutto custodire.

Il sepolcro di Gesù era vicino al Calvario (v.) e quindi situato fuori di città ma non lontano (*Io.* 19, 20), in un orto (*ibid.* 19, 42). Era nuovo, scavato nella roccia (*Mt.* 27, 57) con una pietra rotonda per chiuderlo (*ibid.* 27, 60-61), sì che le pie donne, andando ad imbalsamare Gesù, si chiedevano come potessero « rivoltarla » (*ibid.* 28, 2). Era proprietà di Giuseppe di Arimatea. I dati che il Vangelo porge richiamano alla mente una delle tante tombe, comuni a quel tempo, a camera con arcosolio e porta circolante. Essa era molto piccola e soltanto abbassandosi Giovanni poté vedere il lenzuolo (*Io.* 20, 5) e Maddalena gli Angeli ai lati dell'arcosolio (*ibid.* 20, 12).

Le indicazioni evangeliche sul Calvario (v.) e sul Sepolcro furono trovate così conformi al luogo che subito dopo lo scavo del 326 si pensò di innalzare un monumento degno. Un po' di dubbi si ebbero con il sec. XVI quando, ritrovando il S. S. in città, alcuni pellegrini dubitarono della sua autenticità perché sembrava loro che non cor-



(da B. Amico, Trattato delle piante et immagini de' sacri edifici di Terra Santa disegnate in Jerusalemme secondo le regole della prospettiva, 2a ed., Roma 1620, tav. 24)

SEPOLCRO, SANTO - Sezione della cupola dell'*Anástasis* e visione assonometrica del Coro dei Canonici Latini.

rispondesse al Vangelo. Lo studio della città, per constatarne l'evoluzione, ha preso un aspetto « scientifico » solo nel secolo scorso. Buone ragioni, in rapporto ai muri antichi della città (v. GERUSALEMME, I) e alla tradizione ininterrotta, consigliano di mantenere la vetusta tradizione.

Se dalla descrizione di Eusebio (v. GERUSALEMME, IV-VI) appare evidente la disposizione generale di *Anástasis* o mausoleo del Cristo, triportico con il Calvario e *Martyrium* o chiesa liturgica, abbastanza dubbia appare, invece, la specificazione architettonica, perché la descrizione è piuttosto vaporosa. Le immagini contemporanee che rappresentano il monumento, come il musaico di S. Pudenziana, l'avorio Trivulzio, le ampolle di Bobbio e di Monza, se da un lato chiarificano le parole di Eusebio, dall'altro non dànno una precisione matematica, perché non ne ebbero l'intenzione. Neppure i resti archeologici *in situ* dànno molta luce, perché, oltre ad alcuni ricordi dell'*Anástasis* e un muro presso l'antico *Cardo maximus*, aperto per crearvi tre porte, che si possono identificare con le pareti costantiniane rappresentate nel musaico di Madaba (v.), non resta più nulla di sicuro. Tra questi due elementi estremi della costruzione, gli altri debbono essere suppliti con i dati letterari o figurativi. Tra le ricostruzioni presentate, la più conforme ai dati conosciuti è quella del p. H. Vincent; però studi più recenti dell'arch. Vienna (tav. 29 in *Il S. S.*, Bergamo 1949) fanno vedere che l'unione delle due parti va un poco modificata.

L'*Anástasis* conservava il Sepolcro del Redentore, convenientemente isolato e abbellito da cancellate metalliche. La chiesa rotonda, non ricordata da Eusebio, è attestata da scrittori del sec. IV come Eteria e non c'è motivo di escluderla dal piano di Costantino. Il *Martyrium* aveva una cripta-cisterna dove erano state trovate le croci, testimonianza della Redenzione, con abside a occidente (D. Baldi, *Enchiridion* [v. bibl.], n. 951) e ciborio sopra l'altare. In tutto il tempo bizantino si parla di ricchezze, soprattutto per le dorature, e di immagini venerate (*ibid.*, nn. 953, 7 e 954) nei secc. V-VI, ma non mai di un ciclo pittorico. Del resto l'intransigenza di Eusebio di Cesarea, che non si disinteressò del monumento, e poi di s. Epifanio, fa escludere le immagini sacre nel monumento almeno nel sec. IV.

Nei secc. V e VI c'era in Palestina la moda di triabsidare le chiese : S. Giovanni in Gerusalemme, Dejr Dosik, Dejr Mukellik, Betlemme nel rifacimento di Giustiniano; probabilmente questa moda spinse ad aggiungere le absidi anche nell'*Anástasis*. L'apparecchio a belle pietre pulite con ricorsi medi e la rivestitura marmorea concordano con la tecnica del tempo.

All'operato di Modesto, che restaurò il monumento dopo l'incendio dei Persiani (614), risale, secondo l'opinione comune, una parte del muro dell'*Anástasis*, fatto a mattoni per la rassomiglianza di muratura con Mescetta e Aleppo (cittadella). Una distruzione così radicale, da far ricostruire la rotonda già dal piano dei matronei, andrebbe però bene sotto al Ḥākim.

Dell'attività di Costantino Monomaco, che ricostruì il monumento nel 1048 dopo la feroce distruzione di al-Ḥākim, non si hanno elementi sicuri fuori delle memorie scritte. Probabilmente rimase senza grandi alterazioni anche nel sec. XII. Oltre la costruzione dell'abside sul lato est, egli abbellì l'edificio, e forse anche il Calvario con musaici : *Anástasis*, Ascensione, Annunziazione, figure dei profeti ed Apostoli, Crocifissione e discesa dalla Croce, che non furono alterati dai Crociati.

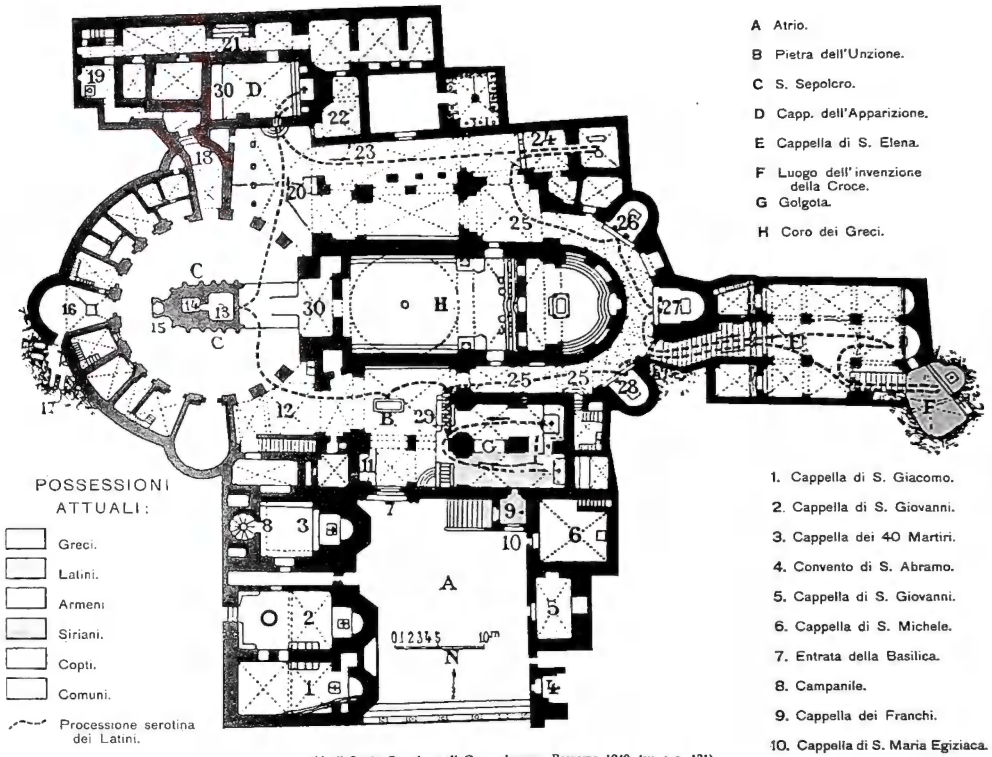
I Crociati ricostruirono il grandioso monumento che racchiude il S. S. Varie cappelle erano state erette per conservare i ricordi del Signore nell'area del distrutto *Martyrium*, e i Crociati le incorporarono nella nuova costruzione che racchiudeva e l'antica *Anástasis* ed il Calvario. Si ebbe così una navata con grande transetto e doppia abside, che nell'insieme dà un bell'esempio d'arte romanica. Si usò l'arco acuto, i matronei e abbondanza di scultura specialmente nell'esterno e musaici nell'interno. Nel coro vi erano l'*Anástasis*, forse trasferita dall'abside di Manomaco, gli Apostoli e figure bibliche come David, Sansone, ecc., la Pentecoste. Nel Calvario, oltre le due scene ricordate sopra : la Cena, l'Ascensione della quale si conserva oggi la figura di Cristo, i ritratti di Elena e Costantino e dei profeti che predissero la Passione del Salvatore. Diciture latine e greche spiegavano, anche in versi, i soggetti rappresentati. Quasi tutto è, oggi, sparito e si è debitori agli scrittori medievali, come Teodorico e Giovanni di Würzburg, e ai francescani Quaresmio e Horn di aver trascritto i testi.

Tra le cose più belle della scultura sono, oltre qualche capitello figurato, le cornici della facciata, alcune con le foglie come mosse dal vento, e i due portali, uno dei quali con scene della Passione sullo sfondo bizantino con influenze romaniche. Il massiccio campanile, eretto in un secondo tempo, rompe un po' la facciata pur senza alterarne l'effetto.

L'edificio crociato rimane, si può dire, fino ad oggi. Solo si sono avuti : il doppio cambio dell'edicola del S. S. prima con quella costruita da p. Bonifacio da Ragusa nel 1555, e poi, dopo l'incendio del 1808, con l'attuale; i nuovi musaici italiani del Calvario nel 1937, ed i quadri armeni a S. Elena nel 1950.

La comproprietà di diversi riti e nazioni rende assai difficili le riparazioni opportune; il sacro edificio è riempito di muretti e di traverse per indicare le diverse proprietà; i muri maestri sono in cattivo stato di conservazione. La Potenza mandataria (1919-48), dopo uno studio dell'architetto Harvey (1935), pensò bene di fare molti puntellamenti, che i comproprietari trovarono per lo meno eccessivi. La Custodia di Terra Santa, a nome di tutti i cristiani di rito latino, incaricò l'architetto L. Marangoni, proto di S. Marco, di studiare il problema; egli suggerì mezzi molto pratici per constatare lo stato del monumento, tra cui quello ovvio, eppure non praticato, delle « spie », e per risanarlo senza recar ostacolo alla liturgia (L. Marangoni, *La chiesa del S. S. in Gerusalemme. Problemi della sua conservazione*, Venezia 1937). La Potenza mandataria non ne tenne conto e riempì

PIANTA DELLA BASILICA DEL S. SEPOLCRO CON LE POSSESSIONI ATTUALI DEI DIVERSI RITI

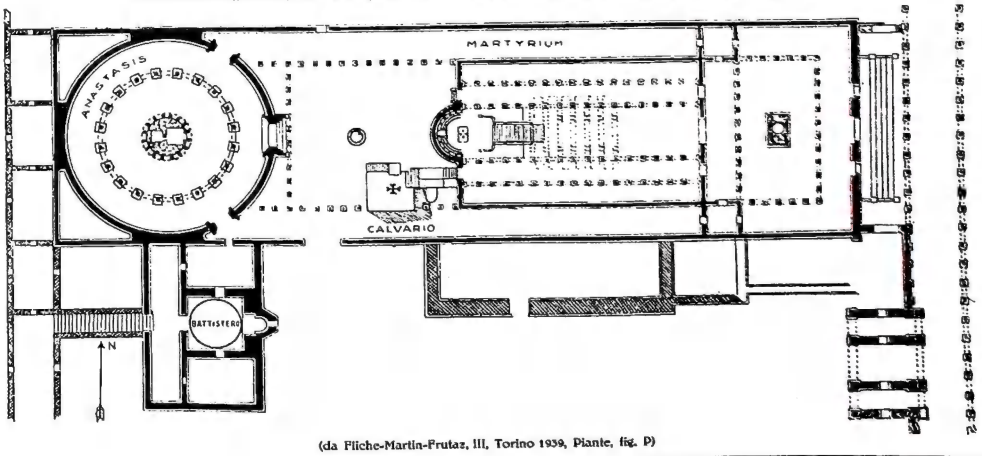


(da Il Santo Sepolcro di Gerusalemme, Bergamo 1949, tav. a p. 131)

11. Divano Musulmano.
12. Ricordo delle tre Marie.
13. Cappella dell'Angelo.
14. Sepolcro di N.S.
15. Cappella dei Copti.
16. Cappella dei Siriani.
17. Sepolcro Giudaico.
18. Passaggio.
19. Cisterna.
20. S. Maria Maddalena.
21. Convento dei Francescani.
22. Sacrestia dei Francescani.
23. Archi della Vergine.
24. Carcere di Cristo.
25. Corridoio.
26. S. Longino.
27. Divisione delle vesti.
28. Cappella degli Improperi.
29. Cappella di Adamo.
30. Coro dei Francescani.

PIANTA DELLA BASILICA COSTANTINIANA DEL S. SEPOLCRO

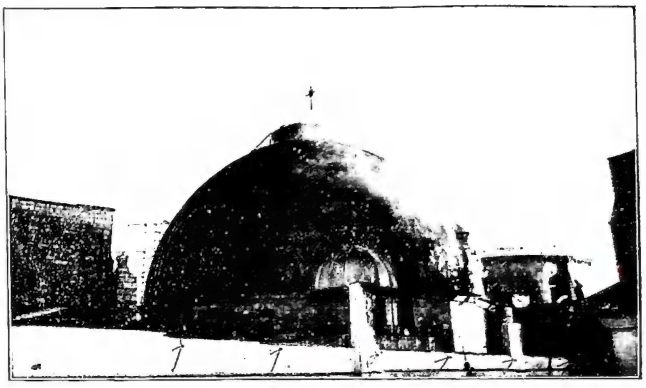
Ricostruzione eseguita dal p. H. Vincent (1913) e riprodotta in Jérusalem ... II. Jérusalem nouvelle, Parigi 1914, tav. 33



(da Fliche-Martin-Frutaz, III, Torino 1939, Piante, fig. D)

l'edificio di legno e di ferro, rendendo per parecchio tempo molto difficile l'ufficiatura, specialmente per la Pasqua, quando vi era molta affluenza di pellegrini.

Dalla considerazione di questo stato di cose sorse l'idea di non risanare ma rifare il monumento, idea che fu alimentata da mons. G. Testa, delegato apostolico. Con l'appoggio economico della Custodia di Terra Santa, è stato realizzato il progetto di un nuovo tempio del S. S. da L. Marangoni e A. Barluzzi, che mons. Testa ha presentato al mondo in veste elegante: *Il S. S. di Gerusalemme. Splendori, miserie, speranze* (Bergamo 1949). L'accoglienza da parte degli altri riti è stata un po' diffidente; da parte dei cattolici un po' titubante, soprattutto per il fatto di dover distruggere un monumento che per secoli ha accolto la fede di tanti devoti. Il piano presentato prevede l'*Anástasis*, a cui tutti i riti potrebbero partecipare secondo un regolamento, e varie chiese all'intorno per ciascun rito. Per realizzarlo bisognerebbe aver mano libera di distruggere tutti gli edifici sacri e profani che sono all'intorno e disporre di ingenti fondi per l'esproprio e per la costruzione delle nuove moli. Ma si può prevedere che la generosità dei cristiani che portano così grande amore al S. S. fornirebbe i mezzi necessari.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

SEPOLCRO, SANTO - Inizio dell'incendio della Cupola dell'*Anástasis*, la sera del 23 nov. 1949.

I cristiani primitivi, seguendo Pietro e Giovanni (*Io.* 20, 2-18) e le pie donne, venerarono sempre il S. S., ma solo dopo la costruzione della mole costantiniana si ebbe il culto organizzato. Da allora fino ad oggi, eccettuato qualche piccolo intervallo, si ebbe sempre il culto con la celebrazione della s. Messa, funzioni e preghiere pubbliche, predicazioni. Si conoscono i documenti liturgici dei vari tempi, che gli ufficianti odierni continuano nella sostanza. Oggi un regolamento assai particolareggiato stabilisce il tempo di ciascun rito e si alternano giorno e notte liturgie varie, con qualche raro ed inevitabile contrasto. Vi sono feste nello stesso giorno, a cui partecipano fedeli di riti e nazioni differenti. Talvolta questa celebrazione simultanea indispone un po' l'animo di chi non è preparato a vedere questo modo individualistico di onorare il Signore; però l'ufficiatura ordinaria è fatta spesso con grande decoro, specialmente dai Latini.

Nel 1347 fra' Niccolò da Poggibonsi (*Libro d'Oltremare*, Gerusalemme 1945, p. 25) scriveva: « La chiesa dentro è umida e fredda e poco lustra... ma veramente egli è luogo da fare penitenzia per l'anima », e ciò si può dire, forse con più ragione, anche oggi. Nonostante lo stato lacrimevole in cui si trova l'edificio, esso fa sempre impressione e vi si operano conversioni.

Alla devozione individuale e collettiva non bastò la venerazione del S. S.; si volle anche un ricordo di essa. Le città e terre ambirono d'aver una riproduzione del sacro edificio: Capua, Bologna, Aquileia, Brindisi ed altre città nel medioevo; Firenze, S. Vivaldo, Monte Varallo nel Rinascimento. Già fin dall'antichità era divenuto l'oggetto delle composizioni musive, delle pitture, dei piccoli oggetti. I ricordi o eulogie (v.) andarono a finire nei Reliquiari: terra benedetta, o frammenti di roccia furtivamente staccata, o olio delle lampade che brillano davanti alla veneranda edicola. Furono anche imitate le funzioni speciali che ivi si fanno, dalla Processione delle Palme fino al fuoco santo, che ha l'imitazione a Firenze con lo scoppio del carro. - Vedi tav. XX.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

SEPOLCRO, SANTO - Altare dei Latini sul Calvario nel complesso basilicale del S. S.

BIBL.: v. CALVARIO; GERUSALEMME; LUOGHI SANTI. Fonti: D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, pp. 784-986. Storia della Basilica: A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, Lipsia 1908; H. Vincent-F. M. Abel, *Jérusalem...*, II, *Jérusalem nouvelle*, Parigi 1914; J. Mehlmann, *De sepulcro Domini*, in *Verbum Domini*, 21 (1941), pp. 74-81; B. Bagatti, *Un custode di Terra Santa archeologo pioniere: p. Gian Francesco della Salandra (1568-1601)*, in *Custodia di Terra Santa 1342-1942*, Gerusalemme 1951, pp. 89-94. Sul monumento crociato: B. Amico, *Trattato delle piante et immagini de' sacri edifici di Terra Santa*, Firenze 1620, diss. 22-33; M. De Vogüé, *Les Eglises de la Terre Sainte*, Parigi 1860, pp. 136-182; E. Hoin, *Iconographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae (1725-44)*, Roma 1902; C. Enlart, *Les monuments des Croisés dans le royaume de Jérusalem*, Parigi 1923-28; B. Talatinian, *I Sommi Pontefici ed il S. S.*, in *La Terra Santa*, 24 (1949), pp. 108-18. Situazione odierna: W. Harvey, *Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, Londra 1935; M. Mariancic, *I lavori nella basilica del S. S. sotto l'amministrazione mandataria 1920-48*, in *La Terra Santa*, 24 (1949), pp. 127-34; id., *Accoglienze nel mondo al nuovo progetto del S. S.*, *ibid.*, 25 (1950), pp. 290-96. Vita liturgica nella basilica del S. S.: A. De Moutor, *Considérations sur Jérusalem et le tombeau de Jésus-Christ*, Parigi 1847, trad. it. del p. Antonio da Rignano, Napoli 1847; Federico da Castelnuovo-Frentano, *Processione quotidiana nella chiesa del S.mo S.*, Gerusalemme 1876; *Ordo processionum quae Hierosolymis in basilica S. Sepulchri D.N.J.C. a Fratribus Minoribus peraguntur*, Roma 1925; N. Z., *Conversione sul Calvario*, in *La Terra Santa*, 21 (1946), pp. 20-24, 41-44; D. Baldi, « *Status descriptivus* » *della Custodia di Terra Santa nel 1658*, in *La Custodia di Terra Santa 1342-1942*, cit., pp. 261-98. Imitazioni del S. S.: *Le St-Sépulcre de N. S. J.-C. et ses imitations au moyen-âge*, in *St François et la Terre Sainte*, 6 (1896-97), pp. 209-18, 258-67, 302-11, 347-56; G. Dalman, *Das Grab Christi*

in Deutschland, Lipsia 1922; D. Neri, *La « Hierusalem » in S. Stefano di Bologna*, in *La Terra Santa*, 26 (1951), pp. 53-57; id., *Alcune imitazioni del S. S. durante il medioevo in Italia*, *ibid.*, pp. 187-90.

Bellarmino Bagatti

SEPOLTURA ECCLESIASTICA. - La s. e. consiste nei seguenti tre elementi: levata del cadavere per associarlo alla chiesa funerante, esequie rituali in chiesa ed accompagnamento dalla chiesa al luogo della sepoltura (can. 1204).

V'è obbligo grave di dare la s. e., secondo l'ordine e le modalità dei libri liturgici (can. 1215), a meno che non vi sia una grave causa scusante da tutti o da qualcuno degli elementi della stessa s. e., come, ad es., in caso di epidemia, nei grandi ospedali, ecc.

La chiesa funerante è quella in cui il defunto deve essere trasferito di diritto (cann. 1204, 1215). Nella sua determinazione va seguito il seguente ordine di preferenza: prima, la chiesa elettiva (can. 1216 § 1); dopo, la chiesa gentilizia (can. 1229); infine, per diritto ordinario, la chiesa parrocchiale (can 1216 § 1). A questo criterio generale sono subordinate le altre disposizioni.

A tutti i fedeli è data la facoltà di scegliersi la chiesa per le esequie e il luogo per la tumulazione, fatta eccezione solamente per gli impuberi e per i religiosi professi, che non siano cardinali, vescovi, abati o prelati *nullius*, vicari e prefetti apostolici. Salva espressa volontà contraria, legittima consuetudine o disposizione particolare, vale la presunzione: *ubi tumulus*, *ibi funus* o *ubi funus*, *ibi tumulus*, qualora, però, si tratti di cimitero strettamente ecclesiastico o di una persona morale. L'elezione della chiesa funerante o del cimitero dev'essere libera: è così fatto divieto, sotto pena di nullità dell'atto, ai religiosi e al clero secolare di indurre chiunque con voto, con giuramento o con promessa a scegliere la propria chiesa funerante o il proprio cimitero (can. 1227). L'elezione può farsi personalmente o mediante un legittimo mandatario, il quale può procedervi dopo la morte del mandante (can. 1216 § 2). L'investito della patria potestà può scegliere la sepoltura degli impuberi a lui soggetti, anche dopo il loro decesso (can. 1224 § 1). In ogni caso l'elezione è sempre revocabile. La scelta deve cadere su una di queste quattro categorie: *a*) chiesa parrocchiale; *b*) chiesa di regolari; quella delle *moniales* è riservata alle sole donne, che, per ragioni di servizio, di educazione, d'infermità o di ospitalità, dimorano abitualmente entro i confini della clausura, anche se eventualmente morte fuori del monastero; *c*) chiese di patronato, limitatamente al patrono; *d*) chiesa che, per disposizione particolare, gode del diritto funerario. L'avvenuta elezione può essere provata con tutti i rituali mezzi di procedura.

Il sepolcro gentilizio o *sepulcrum maiorum* è un luogo, entro o fuori del cimitero, legittimamente scelto e deputato a vantaggio di una determinata famiglia, di un determinato ceto di persone o di un ente giuridico. Può essere di quattro specie: familiare, se è destinato ai soli ascendenti e discendenti di una famiglia; ereditario, se serve ai soli eredi; misto, se fatto per la famiglia e per gli eredi; di una persona morale, se a questa è assegnato. Qualsiasi persona fisica o morale *sui iuris* può costruirsi un sepolcro gentilizio (cann. 1208 § 31, 1209 § 1), con la licenza scritta del superiore da cui dipende il cimitero, entro cui si intende costruire (can. 1209 § 1). Il luogo della tumulazione è il sepolcro gentilizio, se la salma vi può essere comodamente trasportata o se gli interessati vi provvedano a proprie spese (can. 1229 § 1), e la chiesa funerante sarà anche quella del sepolcro gentilizio, salve le consuetudini locali e gli statuti diocesani.

Per diritto ordinario comune la chiesa funerante è la parrocchia propria del defunto, ossia quella in cui questi aveva il domicilio o il quasi domicilio, vero o legale (can. 94). Se le parrocchie proprie erano più di una, la chiesa funerante è la chiesa della parrocchia, nel cui territorio avvenne il decesso (can. 1216). Se questo è avvenuto fuori della parrocchia propria, il cadavere va trasportato nella chiesa parrocchiale più vicina, qualora, a giudizio dell'Ordinario, vi si possa accedere *commode pedestri itinere*; altrimenti nella chiesa parrocchiale del decesso, a meno che la famiglia o gli eredi o gli aventi causa non provvedano a proprie spese al trasporto della salma alla parrocchia del defunto (can. 1218 §§ 1-3). Nel dubbio prevale sempre il diritto della parrocchia propria (can. 1217).

Per diritto ordinario speciale, per il Romano Pontefice la chiesa funerante è la Basilica Vaticana, per i cardinali, se morti in Roma, la chiesa designata dal Pontefice, se deceduti fuori Roma, la chiesa più insigne del luogo del trapasso (can. 1219 § 1). Per i vescovi residenziali, anche se elevati alla dignità cardinalizia, come pure per gli abati o prelati *nullius*, prefetti o vicari apostolici, amministratori apostolici stabilmente costituiti, vescovi coadiutori, è la cattedrale, abbaziale o prelatizia, se il trasporto è possibile senza disagio, altrimenti è la chiesa più insigne del luogo del decesso (can. 1219 § 2). Se il vescovo ha due o più diocesi *aeque principaliter* unite, la cattedrale del decesso; se *minus principaliter* unite, la chiesa cattedrale principale (can. 1218). Per i beneficiati residenziali, la chiesa del proprio beneficio (cann. 1220, 1218); per i religiosi professi, novizi e domestici stabilmente dimoranti nella casa religiosa ed ivi morti, la chiesa della propria casa o almeno della loro religione (can. 1221). Per i defunti nell'ospedale, per i convittori e gli ospiti dei religiosi, si osserva il diritto comune ed ordinario di tutti i fedeli, a meno che non vi siano disposizioni particolari diverse (can. 1222). Per i defunti nel seminario è la chiesa del seminario (cann. 1222, 1368).

Ministro dei funerali è generalmente colui che ha cura della chiesa funerante. In particolare, è diritto e dovere del parroco dare, per sé e per altri, la sepoltura ai propri defunti. Se il defunto ha più parroci, ministro è il parroco della chiesa funerante (can. 1230 § 1). Se la morte avviene in altra parrocchia, ma la salma comodamente *pedestri itinere* vi si può trasportare, è del parroco proprio dare la s. e., preavvisato il parroco del luogo del decesso (can. 1230 § 2; 1218 § 3); altrimenti ministro funerante è il parroco del luogo del trapasso.

Ministri dei funerali del Pontefice sono i cardinali (cost. *Sede vacante*, n. 20; *motu proprio* di Pio XI, 1° marzo 1922, AAS, 14 [1922], 145). Per i cardinali, anche se non vescovi, morti in Roma, ministro è il decano del S. Collegio, a meno che il pontefice non abbia designato altri; il parroco proprio leva invece il cadavere. Se morti fuori di Roma, e in sede episcopale, ministri sono, secondo l'ordine di precedenza, le dignità della chiesa cattedrale; se fuori della sede episcopale, ministro è il rettore della chiesa funerante più insigne. Per i vescovi residenziali, come per gli abati e prelati *nullius*, ministri sono le dignità della chiesa cattedrale; se fuori della sede episcopale, come per gli abati e prelati *nullius*, ministri sono le dignità e i canonici della cattedrale, abbaziale o della prelatura; se muoiono fuori della sede, il rettore della chiesa più insigne. I vescovi titolari seguono il diritto comune dei fedeli, come anche i vescovi residenziali morti in Roma. Per i beneficiati, ministro è il rettore della chiesa del beneficio; il parroco proprio del defunto leva invece il cadavere e lo conduce alle porte della chiesa funerante (cann. 1216, 1218, 1230 § 4). Per i religiosi, novizi, postulanti e domestici da seppellirsi nella chiesa dei religiosi, ministro è esclusivamente il superiore religioso; invece per le religioni laicali ministro è il cappellano della casa. Per le religiose e novizie, decedute nella casa religiosa ed esenti dalla giurisdizione parrocchiale, ministro è il cappellano; se non esenti, ministro è il parroco. Se sono morte fuori della propria casa, si osservano le prescrizioni di diritto comune (can. 1230 § 5). Per i morti nell'ospedale o nel seminario, ministro è il rettore della chiesa funerante.

In caso di sepoltura elettiva o gentilizia, se la chiesa è esente dalla giurisdizione del parroco, ministro è il rettore della chiesa medesima; ma è il parroco, che, con la croce astile della chiesa funerante, leva il cadavere e lo conduce alle porte della chiesa (cann. 1230 § 3, 1215). Se la chiesa non è esente, ministro è il parroco nel cui territorio è situata la chiesa, purché il defunto sia stato suddito del parroco stesso (can. 1230 § 4). Se il cadavere è trasportato in luogo, ove né il defunto aveva la propria parrocchia né v'è stata elezione, è della chiesa cattedrale

fare le esequie; in mancanza della quale, subentra la chiesa parrocchiale nel cui territorio è posto il cimitero per la tumulazione, salve sempre le consuetudini locali e gli statuti diocesani (can. 1230 § 7, 1218, 1229).

Svoltesi le esequie in chiesa, il cadavere, fuori del caso di sepoltura elettiva o gentilizia, dev'essere tumulato nel cimitero della chiesa funerante (cann. 1231 § 1, 1228, 1229). Ministro è quello delle esequie, a meno che la salma non debba essere tumulata in un cimitero, al quale non può essere comodamente trasportata. Fuori di tal caso, il ministro, con stola e croce astile, può attraversare il territorio di altre parrocchie o diocesi, anche senza la licenza del relativo parroco od Ordinario (can. 1232).

Dal corteo funebre non possono essere esclusi, salva una grave causa da valutarsi dall'Ordinario, altri chierici, secolari o religiosi, e le associazioni di fedeli, che la famiglia o gli eredi del defunto hanno invitato: però i chierici addetti alla chiesa hanno la precedenza su ogni altro (can. 1233 § 1). Sono escluse dal corteo funebre società o insegne manifestamente ostili alla religione cattolica (can. 1223 § 2). Bandiere o vessilli di società cattoliche possono anche essere ammesse nella chiesa, come pure le bandiere benedette. Quelle dei partiti politici sono escluse in quanto non si possono benedire (S. Uffizio, 20 marzo 1947: AAS, 39 [1947], p. 130). Il percorso e l'ordinamento del corteo sono fissati dal parroco, salvi in ogni caso i legittimi diritti di precedenza (can. 1233 § 3). È vietato ai chierici di portare la bara di un laico, di qualunque dignità questi sia (can. 1233 § 4).

Sono esclusi dalla s. e. i non battezzati (can. 1239 § 1); i catecumeni, invece, che senza propria colpa non hanno ricevuto prima di morire il Battesimo, per la sepoltura sono pareggiati ai fedeli (§ 2). A tutti i battezzati, infine, come regola generale, è concessa la s. e., a meno che espressamente non sia disposto il contrario (§ 3).

Il can. 1240 enumera sei categorie di persone, cui viene negata la s. e., se prima della morte non hanno dato segni di ravvedimento (ad es., chiamando il sacerdote, baciando il Crocifisso, recitando l'atto di contrizione): 1) i notoriamente apostati dalla fede cristiana o i notoriamente ascritti ad una setta eretica o scismatica, massonica o simile; 2) gli scomunicati o i personalmente interdetti dopo la sentenza condennatoria o declaratoria; 3) i suicidi *deliberato consilio*; 4) i morti in duello o per ferite riportatene; 5) chi ha disposto di essere cremato; 6) tutti gli altri peccatori pubblici e manifesti.

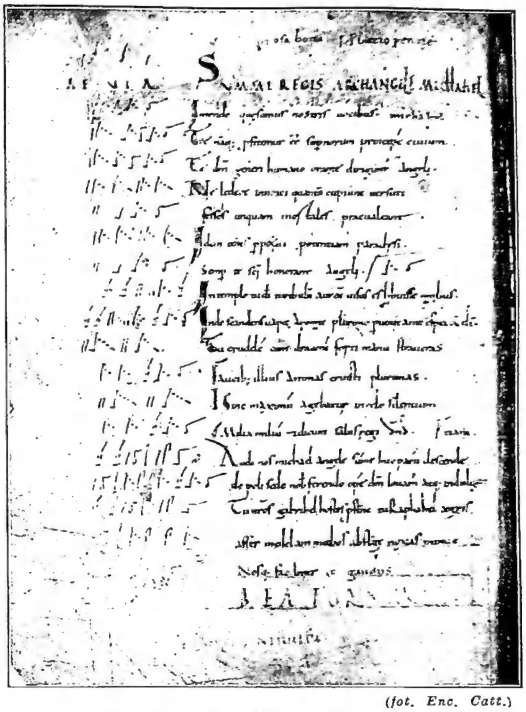
La privazione della s. e. importa anche il rifiuto di qualsiasi Messa esequiale, compresa l'anniversaria, e di altri pubblici uffici funebri (can. 1241), e, possibilmente, l'esumazione dello scomunicato vitando, già illegittimamente tumulato in luogo sacro (cann. 1242, 1214 §, 1212). Nel dubbio, la decisione dev'essere deferita possibilmente all'Ordinario; rimanendo il dubbio, non può essere negata la s. e.: s'impone, però, sempre la rimozione di eventuale scandalo (can. 1240 § 2).

Avvenuta la tumulazione, il ministro deve annotare nell'apposito libro il nome e l'età del defunto con il nome dei genitori e del coniuge, il tempo della morte, la recezione dei Sacramenti e relativo ministro, il luogo e il tempo della tumulazione (can. 1238). Per le tariffe v. PORZIONE PARROCCHIALE; STOLA, DIRITTI di.

BIBL.: G. Alberti, *Theologia pastoralis circa sepulturam ecclesiasticam et ius funerum*, 2ª ed., Roma 1905; A. Antonioli, *De re funeraria, secondo il CIC*, Bergamo 1919; G. Rossi, *La s. e. e lo ius funerum*, ivi 1920; H. Tondini, *De ecclesia funerante ad normam novi CIC*, Forlì 1927; F. Blanco Najera, *Derecho funeral*, Madrid 1930.

Angelo Criscito

S. «MORE MAIORUM». – Fu introdotta per i grandi personaggi che morivano lontano dalla patria, per riportarvi almeno le ossa per la sepoltura. La praticarono i Germanici, a cominciare dalle truppe di Federico Barbarossa decimate sotto Roma nel 1167, per una grave epidemia. In tale occasione, vennero fatti bollire i cadaveri per trasportarne in patria le sole ossa, con tal mezzo facilmente separate dalle parti molli. Un simile mezzo fu rimesso in voga durante le Crociate dei Cavalieri teutoni; un tale trattamento fu riservato allo stesso Barbarossa, annegato nel fiume Seleph in Siria. Così pure fu fatto con Filippo l'Ardito e con s. Luigi IX, morto nel 1270 sotto le mura di Tunisi.



(*fot. Enc. Catt.*)

SEQUENZE - S. in onore di s. Michele. Da una raccolta di Vite di Santi, proveniente da Fleury. Come negli antichi prosari, i neumi sono trascritti in margine - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 318, f. 122v (sec. IX-X).

Ben presto, l'usanza destò tanto raccapriccio da indurre nel 1300 il pontefice Bonifacio VIII ad emanare una bolla di scomunica contro coloro che bollivano e scarnificavano i corpi umani per un seppellimento lontano dai luoghi di morte e vietava la sepoltura in luogo consacrato di resti umani che avessero subìto tale trattamento. Tale bolla, in passato, fu erroneamente interpretata come un divieto da parte dell'autorità ecclesiastica per gli studi anatomici. Al contrario la Chiesa, in tal periodo, aveva preso a proteggere gli studiosi dalle ire del popolo che aborriva le dissezioni umane, accordando, sempre che fosse necessario, speciali dispense per eseguire le «notomie» e sorvegliando gli studi anatomici.

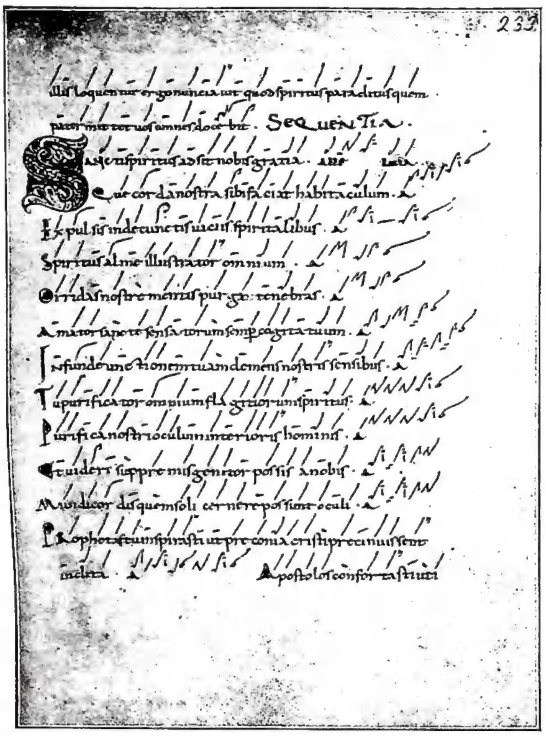
BIBL.: A. Pazzini, *Storia della medicina*, I, Milano 1947, p. 463; P. Capparoni, *Sepultura «more teutonico»*, in *Riv. di stor. critica delle scienze med. e natur.*, 1918, pp. 450-51.

Gustavo Maria Apolloni

SEPTEMPEDA, ANTICA DIOCESI nel PICENO: v. S. SEVERINO, DIOCESI di.

SEQUENZE. - In principio la s. non era che il vocalizzo sulla sillaba finale dell'*Alleluja* del Graduale; era il *jubilus* o *jubilatio*, che si divideva in *sequentiae* per il respiro delle pause o per l'alternazione dei cori. Al vocalizzo si sostituì poi un testo adattabile alla melodia, e si chiamò s. il testo e la relativa melodia.

Quale influsso vi abbia avuto la forma musicale bizantina della ἀκολουθία ancora è incerto. Padre della s. è ritenuto Notkero il Balbulo (m. nel 912), monaco di S. Gallo; ma da alcuni le origini si fanno rimontare al sec. VIII in Francia. Un monaco fuggitivo del monastero di Jumièges presso Rouen, distrutto dai Normanni (nell'862 ca.) aveva recato a S. Gallo un antifonario con al-



(da E. M. Bannister, *Monumenti Vaticani di paleografia musicale latina, Lipsia 1913, tav. 54*)

SEQUENZE - « Sancti spiritus adsit nobis gratia », antica s. di Pentecoste. Graduale e tropario, proveniente forse da Bologna, trascritto ca. il 1039; ms. neumatizzato, notazione italiana - Roma, Bibl. Angelica 123 (B. 3, 18), f. 233r.

cuni testi di s. A Notkero queste non piacquero, ma mossero lui stesso a redigerne altre sulla loro linea ed esempio. Le primizie della nuova composizione sono date da queste due proposizioni: *Laudes Deo concinat orbis universus, qui gratis est redemptus* e *Coluber Adae deceptor*. Non solo la melodia della sillaba finale *ia* di Alleluia, ma anche quelle delle due precedenti di *le* e *lu* furono poi da Notkero usate per inserirvi il testo. In principio la s. non si adorna di omofonie. Ma nell'intervallo dalla fine del sec. X al principio del sec. XII, appare con frequenti assonanze e rime, ed è molto libera quanto al ritmo, come, ad es., *Victimae paschali* di Vipone. Poi acquista una regolarità ritmica, che può essere poliritmica e, prescegliendo generalmente l'andamento trocaico, si veste di rime e finisce col distinguersi dall'inno per lo più giambico, soltanto per la sua gravità propria del solenne trocaico e per la molteplicità melodica delle sue strofe: esempio ne sia il *Veni Sancte Spiritus*, la s. d'oro, la cui paternità, ora, più che a papa Innocenzo III si attribuisce a Stefano Langton (m. nel 1228). Le s. sono contraddistinte da nomi spesso di oscura significazione: sono dati dal principio del versetto alleluiatico come *Dies sanctificatus* del Natale; da nomi di strumenti: *organa, fedicula, symphonia*; altri sembrano nomi desunti o tradotti dal greco: *Graeca, hypodiaconissa, Hieronyma*; da indicazioni di melodie popolari usate: *puella turbata, planctus pueri capti, planctus cigni*, ecc. Il più grande scrittore di s. fu Adamo da S. Vittore (v.). Nei primi tempi i testi delle s. e le rispettive loro melodie erano limitati a singole regioni. Si distinguono diversi periodi con produzione locale: quello tedesco (S. Gallo), quello dell'Italia settentrionale (Verona, Nonantola), francese (Limoges), inglese (Winchester). All'età delle s. rimate alcune divennero di uso generale o quasi per la cristianità occidentale: così per il Natale *Natus ante saecula*; per la Pentecoste *Sancti Spiritus adsit*; per la festa degli Apostoli *Clare sanctorum*; per s. Giovanni Battista *Sancti Baptistae*. Francia e Germania furono la patria più feconda delle s. Ce ne furono anche di genere profano, perfino satirico come comprovano i *Carmina Burana* e i *Carmina Cantabrigiensa*. Il medioevo ebbe predilezione per questo genere di carmi, dove espresse il suo genio e le sue emozioni profonde e tipiche. Più di 5000 sono le s. che esso ha lasciato. Prima della riforma unitaria del Messale eseguita da Pio V (1570), l'anno liturgico ne recava 150. Presentemente ne sono rimaste 5: *Victimae paschali, Veni Sancte Spiritus, Lauda Sion Salvatorem, Stabat Mater, Dies irae*. Questa segna una finale tipica evoluzione: nata dall'*Alleluia* della Messa, essa appare in una Messa senza *Alleluia*.

BIBL.: G. Dreves-C. Blume, *Anal. hymnica* etc., voll. LIII-LV; fra i precedenti spec. il vol. VII; introduzione dei voll. XLVII-XLIX. Per una raccolta di s.: id., *Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung*, 2 voll., Lipsia 1909. Una ed. di tutte le melodie delle s. con riferimento agli *Anal. hymnica* era stata preparata da H. M. Bannister (m. nel 1919) il quale ha riprodotto diverse s. nei suoi *Monumenti vaticani di paleografia musicale latina*, Lipsia 1913. Da segnalare: K. Bartsch, *Die latein. Sequenzen des Mittelalters*, Rostock 1858; I. Kehrein, *Lat. Sequenzen des M. A.*, Magonza 1873; L. Gautier, *La poésie relig. dans les cloîtres des IXe-XIe siècles*, Parigi 1887; E. Misset-P. Aubreg, *Les proses d'Adam de St-Victor*, Parigi 1900; N. Gihr, *Die Sequenzen des röm. Messbuches*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1900; J. Werner, *Notkers Sequenzen*, Aarau 1901; H. Spauke, *Ruthman und S.en Studien*, in *Studi medievali*, nuova serie, 4 (1931), pp. 266-320. Giuseppe Del Ton

S. NELLA LITURGIA EBRAICA. – S. è traduzione di ἀκολουθία, che nel linguaggio liturgico bizantino significa un complesso di cerimonie e preghiere che accompagnano e seguono un rito (ad es., Battesimo, Matrimonio, lavanda dei piedi), e le regole concernenti un componimento poetico-musicale libero. Vi è affine, nella terminologia liturgica ebraica, *qārôbh* « avvicinarsi, offrire »; il *ḥazān* (ufficiante religioso, cantore) compie il *qrb*, cioè intona un inno liturgico che è uno sviluppo libero delle idee contenute nel testo liturgico tradizionale che lo precede. Lo sviluppo storico del termine pare sia segnato dai tre stadi: *qērôbhāh*, ἀκολουθία, *sequentia*.

BIBL.: S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlino 1922; J. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 2ª ed., Berlino 1924, v. per ambedue l'indice s. v. *qrb*. Eugenio Zolli

SEQUESTRO. - È un provvedimento cauzionale, in forza del quale o una cosa controversa viene affidata ad un terzo (sequestratario) per custodirla fino alla soluzione del dibattito, oppure un corpo di reato viene conservato ai fini della giustizia, oppure un bene economico qualsiasi viene assunto a garanzia del soddisfacimento di un'obbligazione. Può essere *giudiziario* o *convenzionale*, a seconda se pronunziato in giudizio, oppure convenuto tra le parti. Sottospecie del s. giudiziario è il s. *conservativo*, che può essere *civile* o *penale*: il primo è pronunziato dal giudice a garanzia di un obbligazione; il secondo riguarda le cose che servono all'accertamento della verità in sede di processo penale.

Si chiama *s. di persona*, quando ha per soggetto una persona umana. Può essere attuato anche questo, come misura cauzionale per proteggere beni e interessi, garantiti dalla legge oppure, come comunemente si intende, per significare la cattura di un ostaggio per ricatto.

La ragione giustificativa di queste misure preventive sta nella opportunità di ovviare per tempo al pregiudizio delle parti o del bene pubblico. Sono misure cautelari, le quali, come in genere qualunque provvedimento conservativo, tendono ad assicurare uno stato di fatto o di diritto esistente provvisoriamente, nell'attesa cioè che si abbia nella controversia una pronuncia definitiva (sentenza di accertamento o di condanna, provvedimento esecutivo, definizione finale dei controversi diritti tra le parti).

Il s., come istituto cauzionale, trova applicazione nei

più svariati campi del diritto, dal diritto civile sostanziale al diritto civile processuale, dal diritto penale sostanziale al diritto penale processuale.

I. Liceità e illiceità del s. – Alla sola luce del diritto naturale il s. convenzionale o giudiziario è lecito ed onesto, perché basato o su un diritto sulla cosa, e sulla necessità di evitare un pregiudizio con un ritardato e non tempestivo provvedimento, oppure è espressione di una libera pattuizione oppure è esigenza della libera amministrazione della giustizia da parte della pubblica autorità, quando questa ha diritto di accertare i fatti e punire i colpevoli nell'interesse comune. Il sequestratario ha l'obbligo di conservare l'oggetto sequestrato come se fosse suo e risponde della sua perdita o deterioramento in ragione della colpa da parte sua. Inoltre deve tenere l'oggetto sequestrato a disposizione delle parti, se il s. è convenzionale; del giudice, se il s. è giudiziario. Il s. di persona non è lecito, se non giustificato dall'interesse della incolumità e libertà personale, e costituisce un grave peccato contro la giustizia, in quanto lesivo della libertà personale: normalmente è considerato grave reato anche nei diritti positivi.

II. Il s. nel diritto canonico. – Per il s. nel campo del diritto delle cose (rispondente al diritto civile sostanziale) non si hanno nel CIC particolari disposizioni, rimandando il legislatore in questo campo, al diritto civile delle singole nazioni (can. 1529).

Nel campo del diritto processuale si ha invece l'*actio de rei sequestratione*, che è il diritto di chiedere dal giudice il s. di una cosa controversa e la deposizione dei suoi frutti presso un terzo, che si dice sequestratario (*sequester*). Quest'azione compete a chi ha un diritto o di proprietà o di possesso o di usufrutto su una cosa posseduta da un altro, quando c'è da temere un pregiudizio ai propri interessi, se non si procede al s. della cosa stessa (cann. 1672 § 1, 1673). Il s. può anche essere richiesto dal giudice *ex officio*, quando lo richiedesse il bene pubblico (can. 1672 § 3). Non può mai essere decretato, se si può ovviare in altra maniera al danno che si teme (can. 1674). All'*actio sequestraria* è equiparata l'inibizione dell'esercizio di un diritto (*actio inhibitoria*), che ha lo scopo di sospendere l'uso di un diritto, qualora possa venirne danno all'altra parte, fino alla definizione della lite. Anche quest'intervento può essere richiesto dalle parti o promosso d'ufficio a norma del can. 1672 §§ 1-3. Violando l'inibizione, l'altra parte commette un attentato, contro cui si dà l'*actio nullitatis* o *rescissoria* (can. 1851).

Nel campo del diritto penale viene considerato in qualche modo il delitto di s. di persona nella configurazione del ratto (v.).

III. Il s. nel diritto italiano. – Il s., così come è previsto dall'ordinamento giuridico italiano, è un istituto giuridico di vasta portata, che trova applicazioni nel diritto civile sostanziale, diritto civile processuale, diritto penale sostanziale, diritto penale processuale, diritto costituzionale, diritto amministrativo, con la conseguenza che diverse sono le qualificazioni, che bisogna attribuire a detto termine giuridico, e la portata di esso.

Nel diritto civile materiale e formale il s. è di varie specie:

1. *S. conservativo.* – Esso è concesso sui beni mobili e immobili del debitore e sulle somme e cose allo stesso dovute, quando il creditore abbia fondato timore di perdere la garanzia del proprio credito (art. 671 Cod. proc. civ. e artt. 2905-2906 Cod. civ.). Esso può essere chiesto da chi sia creditore. Perché possa essere concesso il s. conservativo, devono concorrere due condizioni: innanzi tutto che vi sia un fondato timore di perdere le garanzie del proprio credito: timore di sottrazioni, vendite sospette, dilapidazioni, o anche in genere possibile esistenza di un danno. Alcune leggi prendevano in considerazione anche il sospetto di fuga del debitore (art. 924 abrogato Cod. proc. civ. del 1913), del quale il diritto intermedio ammetteva l'arresto personale. Tale istituto, abbandonato in genere dai diritti moderni, è mantenuto in vigore dalla legge germanica e austriaca. La seconda condizione per ottenere il s. conservativo si concreta nella possibile esistenza di un diritto (*fumus boni iuris*). È su tale requisito che si svolgerà principalmente l'istruzione, meramente sommaria, del giudice, il quale provvede « assunte, quando occorre, sommarie informazioni » (art. 672, comma 4°). Ottenuta l'autorizzazione, l'esecuzione del s. avviene a rischio e pericolo del privato richiedente. E pertanto in caso di abbandono, o se nel giudizio di convalida il s. sia dichiarato inefficace in quanto riconosciuto senza causa (art. 683 Cod. proc. civ.), sorge la questione delicatissima della responsabilità per i danni (art. 674 Cod. proc. civ.).

Oggetto del s. conservativo possono essere sia beni immobili che beni mobili. Il s. conservativo sui beni immobili si esegue mediante trascrizione del provvedimento del giudice presso l'ufficio dei registri immobiliari del luogo, ove sono situati i beni (art. 679 Cod. proc. civ.). Se il s. ha per oggetto beni mobili, questi vengono pignorati e sono custoditi nella cancelleria della pretura o in luogo di pubblico deposito o sono affidati ad un custode (sequestratario). Si applicano in tal caso le norme stabilite per il pignoramento presso il debitore o presso il terzo debitore del debitore (art. 678, comma 1°).

Il s. conservativo è detto *giudiziario* se autorizzato dall'autorità giudiziaria sui beni mobili o immobili, aziende e altre universalità di beni, quando ne è controversa la proprietà o il possesso ed è opportuno provvedere alla loro custodia o alla loro gestione temporanea (art. 670 Cod. proc. civ.).

2. *S. speciale.* – È quello ordinato dal giudice sulle somme o sulle cose che il debitore ha offerto o messo comunque a disposizione del creditore per la sua liberazione, quando è controverso l'obbligo o il modo del pagamento o della consegna o l'idoneità della cosa offerta (art. 687 Cod. proc. civ.). Trattasi di casi speciali del s. giudiziario. Il s. può aversi anche riguardo a beni che si trovino presso terzi (artt. 677 e 678 Cod. proc. civ.). È da notare che dal s. non nasce alcun privilegio a favore del sequestrante. Esso giova in genere a tutti i creditori e lascia impregiudicate le eventuali ragioni di prelazione spettanti ad essi, ma deriva un effetto di diritto sostanziale di capitale importanza ed è quello di cui all'art. 2906 Cod. civ. Il Codice di procedura civile colloca la disciplina del s. fra i provvedimenti sommari (artt. 670-87).

Quanto al procedimento è da osservare che il s. può essere richiesto in via principale (s. anteriore alla causa, come dice il Codice) o anche in via incidentale, cioè in corso di causa, pendente il merito. Nei due casi, salve alcune particolarità circa l'introduzione della domanda di s., il procedimento è identico. Esso consta di due stadi: autorizzazione e convalida dell'avvenuto s. Il s. può essere anche revocato, se il debitore ne faccia richiesta e presti idonea cauzione (per l'ammontare del credito che ha dato causa al s.) in ragione del valore delle cose sequestrate.

3. *S. convenzionale.* – Questo s. sfugge alla materia processuale, essendo un contratto vero e proprio (art. 1798 sgg. Cod. civ. ital.). Con esso le parti convengono che si depositi o si consegni una cosa controversa a un terzo che si obbliga a restituirla, terminata la controversia, a colui al quale sarà dichiarato che debba appartenere.

4. Come sopra si è accennato, il s. viene preso in considerazione anche dal diritto penale materiale e formale, ma con una accezione e per scopi affatto diversi da quelli sin qui considerati. In particolare il codice penale punisce nell'art. 605 il cosiddetto *s. di persona*. Questo reato consiste nella privazione ad un individuo della sua libertà personale; libertà in senso fisico e quindi da non confondersi con la privazione della libertà psichica, che costituisce l'oggetto giuridico dei delitti previsti negli artt. 610-15 Cod. pen. it.

5. Il diritto processuale penale prevede e regola il *s. giudiziario penale*. Questo consiste in una misura di coercizione reale, limitando la disponibilità di una cosa, allo scopo di assicurare al processo penale il corpo del reato o qualsiasi altra cosa utile alla scoperta della verità (artt. 222, 226, 337 e sgg. Cod. proc. pen.). Questo s. non deve essere confuso con il s. conservativo dei mobili a garanzia delle obbligazioni civili dipendenti da responsabilità penale (art. 189 Cod. pen. it.; art. 617 Cod. proc. pen.).

(fot. Felici)

SERAFINI, CAMILLO - Ritratto.

Nel diritto amministrativo molto ampia è la serie di applicazioni del s.: ad es., il *s. di somme dovute allo Stato* (artt. 69, 70 R. D. 18 nov. 1923, n. 2440 e successive modificazioni sull'amministrazione del patrimonio e sulla contabilità generale dello Stato); il *s. nelle esecuzioni per crediti patrimoniali dello Stato* (artt. 16-20 T. U. 14 apr. 1910, n. 639 per la riscossione delle entrate patrimoniali); il ricorso al Consiglio di Stato in sede giurisdizionale contro i s. di temporalità (art. 27 T. U. 26 giugno 1924, n. 1054 e successive modificazioni sul Consiglio di Stato); il s. in via amministrativa di oggetti usati in contravvenzioni alla polizia demaniale (art. 376 legge 20 marzo 1865 n. 2248 all. F sui lavori pubblici); il s. conservativo a garanzia di obblighi derivanti da responsabilità degli amministratori di enti pubblici (art. 264 T. U. 3 marzo 1934 n. 383 e successive modificazioni della Legge comunale e provinciale; art. 29 legge 17 luglio 1890 n. 6972 e successive modificazioni sulle istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza; il T. U. 5 giugno 1941 n. 874 delle leggi concernenti il s., il pignoramento e la cessione degli stipendi, salari e pensioni dei dipendenti dalle pubbliche amministrazioni, modificato con il D.L.L. 6 febbr. 1946, n. 103).

BIBL.: V. Manzini, *Istituz. di dir. processuale penale*, Padova 1934, p. 225; A. Scaglioni, *Il s. nel processo civile*, Milano 1941; G. Chiovenda, *Istituz. di dir. processuale civile*, I, 2ª ed., Napoli 1945; G. Zanobini - G. Cataldi, *Codice delle leggi amministrative*, Milano 1948, passim; D. Barbero, *Sistema istituzionale di dir. priv. ital.*, II, Torino 1949, p. 85; I. Bugs, *Juris can. compendium*, II, 10ª ed., Bruges 1949, n. 887; V. Heylen, *De iure et iustitia*, Malines 1950, pp. 368-69; V. Manzini, *Dir. penale ital.*, VIII, Torino 1951, p. 619 sgg.

Francesco Ercolani

SERAFINA di Dio, venerabile. - Mistica carmelitana, al secolo Prudenza Pisa, n. a Napoli il 24 ott. 1621, m. a Capri il 17 marzo 1699. Di profonda vita interiore, dotata di grazie soprannaturali, tra cui le stimmate, fondò monasteri di Carmelitane in Capri, Anacapri, Massalubrense, Nocera dei Pagani, Torre del Greco, Fisciano.

Lasciò morendo innumerevoli scritti, raccolti poi in 22 voll. In essi la Venerabile tratta con sorprendente acutezza di qualsiasi argomento di teologia ascetica e mistica ed anche di dogmatica. Fu in relazione epistolare con Michele Molinos (v.), contro cui scrisse un apprezzato *Trattato sopra l'orazione di fede.*

BIBL.: Tommaso Pagani, *Vita della ven. madre suor S. di D.*, Napoli 1723; M. Ventimiglia, *Il S. Carmelo italiano*, Napoli 1779, pp. 134-40; C. de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, II, Roma 1927, coll. 728-730; *Analecta Ord. Carmelit.*, 6 (1927), pp. 410-42.

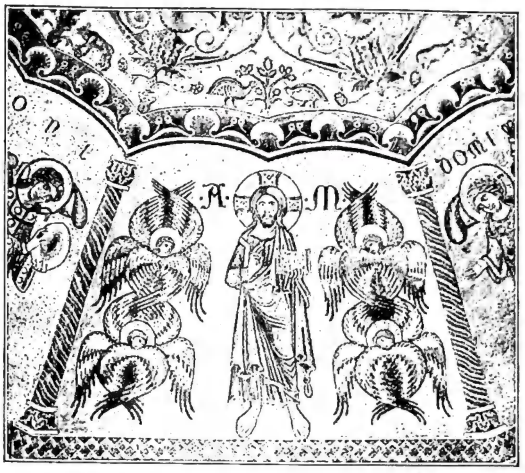
Valentino di Maria

SERAFINI, CAMILLO. - Numismatico, n. il 21 apr. 1864 a Roma da nota ed agiata famiglia romana, m. in Vaticano il 21 marzo 1952. Compiuti gli studi letterari ed archeologici, si dedicava poi alle ricerche numismatiche, che dovevano costituire la passione di tutta la sua vita.

Già nel 1889, quale Conservatore onorario, iniziò lo studio e l'ordinamento delle raccolte numismatiche capitoline, delle quali dopo le vicende del 1943 curò il ripristino. Nel 1895 fu chiamato da Leone XIII al Gabinetto Numismatico Vaticano; e prima come aiuto di Carlo Ludovico Visconti, poi con Enrico Stevenson iniziò quel lavoro di identificazione, incremento e ordinamento di quelle collezioni che durò sino al termine della sua vita. Dello stesso Medagliere aveva infine la definitiva consegna e piena responsabilità nel nov. 1898 e seppe condurre il Medagliere al primo posto tra le similari collezioni non solo italiane ma europee. Dopo solo 20 anni dalla sua direzione le collezioni, da meno di 46 mila pezzi, si erano raddoppiate; e si era incrementata soprattutto la collezione delle monete papali, sino a raggiungere i 18.943 esemplari, dei quali 1555 in oro, più di 10 mila in argento ed il resto in bronzo; e ciò grazie all'acquisto oculato di numerose collezioni private, fra le quali le due più importanti, quelle Randi e Celati. Il S. sentì il dovere di redigerne

(da H. Omont, *Miniatures des plus anciens mss. grecs de la Bibl. nat. du VIe au XIVe siècle*, Parigi 1929, tav. 25)

SERAFINO - S. nella visione d'Isaia (*Is.* 6, 2-7). Miniatura della fine del sec. IX. Particolare del f. 67v del ms. greco 510, della Bibl. naz. di Parigi.



(*fot. Alinari*)

SERAFINO - S. (rossi nelle ali) e Cherubini (azzurri nelle ali). Particolare dei Nove Cori Angelici, raffigurati nel musaico del sec. XIII della cupola del battistero di Firenze.

finalmente un catalogo scientifico e vi dedicò vari decenni, lavoro poderoso che diede all'autore notorietà e fama nel campo numismatico internazionale.

Dei suoi studi e ritrovamenti il S. dava frattanto notizie in vari periodici; nel *Bollettino della Commissione archeologica comunale di Roma* (v. gli aa. 1891, 1895, 1897, 1898 e poi 1943-44); negli *Atti e Memorie dell'Istituto italiano di Num.* (I vol., 1912), nel volume degli scritti in onore di Bartolomeo Nogara (1937) ed infine in quello sulle *Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano* (eseguite negli aa. 1940-49), I, Città del Vaticano 1951, pp. 225-44.

Il Catalogo del Medagliere Vaticano (*Le monete e le bolle plumbee pontificie del Medagliere Vaticano*) redatto dal S. consta di 4 grossi voll. di 1676 pp. pubblicati a cura della Biblioteca Vaticana, rispettivamente negli aa. 1910, 1912, 1913, 1927 (Milano), dove le serie papali dai primi inizi della monetazione sino ai giorni nostri, ricche ora di più di 20.000 pezzi, sono sistematicamente distribuite in ordine strettamente cronologico, per metalli e per zecche; e ogni pezzo perfettamente descritto in ogni suo elemento; i volumi sono illustrati complessivamente da più di 200 tavole di monete, da 20 tavole di bolle e da alcune diecine di tavole di monogrammi e stemmi. Li completano numerosi indici e parziali e generali, e molte pagine di note che toccano tutti i problemi inerenti alle singole serie. Lavoro che resterà degno monumento di quelle ricchissime collezioni ed insigne testimonianza dell'opera spesavi dal S. stesso.

Dopo il 1929 il S., chiamato a ricoprire l'alta carica di Governatore dello Stato della Città del Vaticano, dovette di necessità rallentare ed attenuare la sua attività di studioso, a ciò costretto di poi anche dal peso degli anni e dall'inclemenza degli eventi che si susseguirono mentre dava ancora cura scrupolosa a quei molti delicati incarichi in campi diversi dell'amministrazione e delle beneficenze, che gli erano stati affidati dalla fiducia dei cinque Pontefici, che egli servì, e dalla pubblica estimazione; e non mancava di partecipare all'attività di quelle numerose accademie, sodalizi e società numismatiche, archeologiche e culturali, che lo ebbero socio ambito.

BIBL.: Commemorazione di S. L. Cesano, in *Rendic. della Pontif. accad. rom. di arch.*, 1951-52, pp. 137-44.

Secondina Lorenza Cesano

SERAFINI, DOMENICO. - Cardinale, n. a Roma il 3 ag. 1852, m. ivi il 5 marzo 1918. A diciannove anni entrò nel monastero benedettino di S. Scolastica a Subiaco e nel 1877 fu sacerdote.

Fu poi maestro dei novizi ed ebbe importanti incarichi a Malta, a Genova e a Parma. Priore del monastero di S. Scolastica nel 1891, divenne nel 1892 abate procuratore generale e consultore delle Congregazioni del S. Uffizio, di Propaganda Fide e dei Vescovi e Regolari. Eletto nel 1896 abate generale, condusse a termine lunghe e difficili pratiche per la rivendicazione dei diritti della chiesa cattedrale abbaziale di Subiaco e fece rifiorire la disciplina monastica. Leone XIII, nel 1900, lo volle arcivescovo di Spoleto. Inviato dal b. Pio X delegato apostolico nel Messico nel 1904, seppe rendersi conto degli interessi spirituali del paese meritandosi la stima dell'episcopato e dei fedeli, la considerazione delle autorità civili e dei rappresentanti esteri. Lo stesso Pontefice nel 1912 lo nominò arcivescovo titolare di Seleucia di Isauria e assessore della Congregazione del S. Uffizio; poi il 25 maggio 1914 lo creò cardinale.

Nel Conclave che seguì la morte di Pio X il suo nome fu fatto con insistenza tra i cardinali quale successore. Benedetto XV sino dal 1914 lo volle pro-prefetto della Congregazione di Propaganda Fide e alla morte del card. Gotti (1916) prefetto.

BIBL.: s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LV, p. 428; anon., *Gli elettori del Papa*, Roma 1914, p. 83.

Mario de Camillis

SERAFINO (ebr. *śārāph*, plur. *śĕrāphîm*). - L'unico testo biblico in cui si parla di S. è la visione con cui si inaugura il ministero profetico d'Isaia: dei S. circondano il trono di Dio, cui inneggiano con il trisagio « Santo ! Santo ! Santo ! »; uno di essi purifica simbolicamente il profeta (*Is.* 6, 2-7). Si tratta di esseri celestiali, rappresentati sotto forma umana con sei ali.

Si è molto discusso circa il significato del nome e circa la qualità di questi esseri misteriosi. Il termine ebraico, secondo l'opinione più probabile, è connesso con la radice *śāraph* « bruciare, essere ardente ». Tale concetto si può applicare anche ai serpenti, che uccidono nel deserto gli Israeliti ribelli (*Num.* 21, 4-7; *Deut.* 8, 15); a causa del loro veleno micidiale sarebbero concepiti come « spiranti fuoco ». Nessuna allusione di Isaia permette però di supporre che anche gli esseri da lui visti avessero qualche connessione con serpenti o dragoni, o che fossero in parte terioformi, come erano rappresentati

(*fot. Anderson*)

SERAFINO - Tre cerchi di Angeli attorno a Cristo giudice. Il primo cerchio interno è costituito dai S., dipinti in rosso. Particolare del *Giudizio universale* di G. di Paolo (sec. XV) - Siena, Pinacoteca.

i Cherubini (v.) in Babilonia. L'unica interpretazione possibile è quella secondo cui i S. sono creature angeliche, come spiegò già l'antico giudaismo. Secondo il libro di *Enoch* (61, 10; 71, 7) i S., insieme ai Cherubini ed agli *'Ôphannîm*, sono gli spiriti che vigilano costantemente intorno al trono di Dio.

Lo pseudo-Dionigi (*De coelesti hierarchia*, 7 : PG 3, 205) assegna ai S. il posto più sublime nella gerarchia angelica: sono il primo coro; attribuisce perciò ad uno spirito di ordine inferiore l'atto simbolico sulle labbra del profeta (*ibid.*, 13: PG 3, 299-320). S. Gregorio Magno (*In Evangelia hom.*, XXXIV, 7 : PL 76, 1249) presenta il medesimo ordine gerarchico, rimasto tradizionale in seguito (cf. Dante, *Paradiso*, XXVIII, 99).

Per la parte teologica v. : ANGELI. Per l'arte v.: CHERUBINO. - Vedi tav. XXI.

BIBL.: H. Lesêtre, *Séraphin*, in DB, V, col. 1670; J. Nikel, *Die Lehre des Alt. Test. über die Cherubim und Seraphin*, Münster 1890; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it., Torino 1950, p. 146 sg. Angelo Penna

SERAFINO da FERMO. - Scrittore ascetico e predicatore, n. a Fermo nel 1496, m. a Bologna nel 1540. Entrò fra i Canonici Regolari Lateranensi, predicò con frutto nell'Italia settentrionale (Milano, Mantova, e Bologna) ispirandosi a fra' Battista da Crema (v.) e acquistandosi un posto particolare nella riforma pretridentina.

Dei suoi scritti ascetici, largamente diffusi allora, e tradotti in varie lingue, si possono ricordare: *Opera nova del discernimento delli spiriti* (Mantova 1535); *Specchio interiore* (Bologna 1539); *Problemi sull'orazione* (ivi 1539), in forma di domande e di risposte; *Primo e secondo trattato della discrezione* (ivi 1539); *Trattato per la vita cristiana utilissimo della cognitione et vittoria di se stesso* (ivi 1541), compendio dell'opera principale di fra' Battista da Crema; *Apologia di fra' Battista da Crema* (Milano 1541; l'opuscolo, messo all'Indice nel 1564, ne fu tolto nel 1900); *Trattato della mental oratione* (ivi 1543), è l'opera più completa di S., quasi una guida per la vita spirituale.

La dottrina spirituale di S., sebbene elaborazione occasionale di quella di fra' Battista da Crema e mancante di organicità, insiste sull'opera della Grazia e sulla rinuncia completa alla propria volontà. Consiglia di « orare nell'interior dello spirito », perché questa è la via ordinaria per raggiungere la perfetta unione con Dio. Per S. l'assenza di sforzo è uno degli elementi propri della contemplazione.

BIBL.: G. Feyles, *S. da F.*, Torino 1941. Mario Gaspari

SERAFINO da MONTEGRANARO, santo. - Laico cappuccino, n. a Montegranaro (Ascoli Piceno) nel 1540, entrato nel noviziato di Iesi nel 1557 ca., m. a Ascoli Piceno il 12 ott. 1604. Dichiarato beato da Benedetto XIII il 18 luglio 1729; canonizzato da Clemente XIII il 16 luglio 1767. Festa il 12 ott.

In umiltà e penitenza, compiendo gli uffici di cuciniere, ortolano, muratore, cercatore, in vari conventi e più lungamente in Ascoli, fu largo in beneficenza con i poveri; circondato dalla venerazione popolare consolava, correggeva, incitava al bene. Commoventi i suoi discorsetti ai confratelli. Lo spirito di preghiera, l'amore al Crocifisso e a Maria S.ma gli meritarono i carismi divini. Il ministro generale s. Lorenzo da Brindisi non accolse la sua preghiera di recarsi in missione, lasciandolo in Ascoli a edificazione dei fedeli.

BIBL.: D. Svampa, *Vita di s. S. da M.*, Bologna 1904; *Causa Ausculana beatif. et canonizationis s. S. a M.*, in *Anal. Ord. Min. Capuccinorum*, 30 (1914), pp. 41-45; Emidio d'Ascoli, *Vita popolare di s. S. da M.*, Loreto 1940; Luca da Monterado, *Contributo per una bibl. di s. S. da M.*, in *L'Italia francesc.*, 17 (1942), pp. 141-47; 18 (1943), pp. 49-53; 24 (1949), pp. 219-23, 280-86. Ilarino da Milano

SERAFINO di SAROV. - Al secolo Procoro Mošnin, insieme con s. Teodosio de Pečersk e s. Sergio di Radonesc, una delle tre più importanti figure della spiritualità russa. N. a Kursk il 19 luglio 1759 e m. a Sarov il 2 genn. 1833.

Entrato a 18 anni nel monastero di Sarov e dopo aver passato tutte le tappe del monacato, fu ordinato sacerdote nel 1793 e ottenne il permesso di diventare eremita. Durante 25 anni fu successivamente stilita, silenzioso e recluso. Nel 1815 riaprì la porta per ordine della Madonna e si adoperò a consolare e sollevare i confratelli.

Taumaturgo, profeta, scrutatore dei cuori, S. diventò il confessore e direttore spirituale di migliaia di fedeli. Fu notevole la sua devozione alla Madonna da lui chiamata « gioia della nostra gioia ». S. insegnava che lo scopo della vita consiste nell'ottenere lo Spirito Santo, e che tutto deve aiutare a rendere più consapevole e viva « la presenza divina in noi ». S. fu trovato morto inginocchiato e con gli occhi fissi su una immagine della Madonna. Nel 1903 il suo nome fu scritto dalla Chiesa russa nel Catalogo dei suoi santi.

BIBL.: S. Cičaghov, *Cronaca del monastero di Diveevo* (in russo), Pietroburgo 1903, capp. 3-21; V. Iljin, *S. di S.* (in russo), Parigi 1930; Dom Beplaire, *S. de S.*, in *Irénikon*, 10 (1933), pp. 140-59; N. Volnianskij, *S. di S.* (in russo), in *Bollettino del patriarcato di Mosca*, 8 (1947), pp. 18-28. Giovanni Kologrivof

SERAPIONE, santo. - Ottavo vescovo di Antiochia, dal 190 (191 secondo Giulio Africano) al 30 ott. del 211.

Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 19, 22; VI, 11) ricorda la figura di S. e ne enumera gli scritti (VI, 12) : una lettera sul Vangelo apocrifo di s. Pietro per mettere in guardia una comunità cristiana dei pressi di Antiochia; un opuscolo dedicato a Carico e a Pontico (Ponzio) contro i Montanisti, e una lettera a Donnino, il quale, durante la persecuzione di Settimio Severo, era ritornato al giudaismo.

Fu introdotto nel *Martirologio* da Adone.

BIBL.: PG 5, 1371-76 : *Acta SS. Octobris*, XIII, Parigi 1883, pp. 248-52; *Martyr. Romanum*, p. 285. Martiniano Roncaglia

SERAPIONE, vescovo di THMUIS, santo. - Nel *Calendario siriaco* è registrato il 19 marzo un S.; di là passò nel *Martirologio geronimiano* al 21 dello stesso mese; lo ricorda Eusebio (*Hist. eccl.*, VI, 41, 8). Floro di Lione nel sec. IX, seguito poi da Adone, lo identificò con S. di Thmuis. Il *Martirologio romano* dipende dagli interpolatori suddetti.

S., dapprima catechista ad Alessandria, probabilmente al Didascaleion, si ritirò nel deserto di Amun, divenne abate di una colonia di monaci e si legò in stretta amicizia con s. Antonio Abate e con s. Atanasio. Se la lettera di Atanasio in cui si parla di un S. si riferisce al nostro (PG 26, 1412 sg.), si deve pensare che S. fosse già vescovo di Thmuis nel Basso Egitto prima del 339. Fu uomo colto e, verosimilmente, partecipò al Concilio di Sardica (343) come sostenitore dell'amico Atanasio e del Concilio di Nicea contro gli ariani; per la stessa ragione fu mandato alla Corte imperiale di Costanzo II (ca. 356); pare che morisse dopo il 362. Il titolo di « confessore » datogli da s. Girolamo (PL 23,699), pare l'abbia meritato con l'esilio, inflittogli dall'ariano Tolomeo, dopo il Concilio di Sardica.

Della produzione teologica di S. rimane molto poco. Conosciuto sotto il suo nome è un trattato contro i manichei (G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Parigi 1948, p. 42), che però, come gli altri del tempo, non era che una raccolta di generiche notizie, esteriori alla setta (cf. H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Parigi 1949, pp. 15-26); buoni sono però gli argomenti con cui combatte il principio dualistico e l'origine del male. La dottrina trinitaria di S. è delle più semplici. La consostanzialità tra il Padre e il Figlio è designata con il termine impreciso di « omoios » invece di «omousios»; anche la sua terminologia cristologica non è più precisa. Ciò non pregiudica la sua ortodossia, e rappresenta, piuttosto, il modo di esprimersi di un vescovo dominato più da preoccupazioni pastorali che polemiche. Di fatti, se fu inviato al Concilio di Sardica e se s. Atanasio credette di potergli indirizzare degli scritti

sullo Spirito Santo (PG 26, 529-676) e se fu, in un primo tempo, catechista ad Alessandria, sarebbe da concludere che fosse in grado di trattare problemi teologici con migliore rispetto alle esigenze della terminologia teologica. Anzi, secondo altri, s. Atanasio avrebbe avuto una stima così alta della scienza del suo amico da sottoporgli ad esame i suoi manoscritti.

Un Eucologio o raccolta di 30 preghiere va sotto il nome di S. ma non si può ancora stabilire criticamente se egli ne sia l'autore o un semplice compilatore: in detto Eucologio sembra si contengano preghiere di molto anteriori a S. La prima è un'anafora di particolare interesse teologico oltre che liturgico (P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 3ª serie: *L'Eucharistie*, 7ª ed., Parigi 1920, pp. 311-34).

Bibl.: G. Wobbermin, *Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens, nebst einem dogmat. Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Lit.*, 17, 3b), Lipsia 1898 (cf. le osservazioni di P. Drews, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 20 [1900], 291-328); F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn 1905, pp. 158-95 (testo greco con recensione latina); J. Wordsworth, *Bishop Serapion's Prayer Book*, 2ª ed., Londra 1910. La prima edizione critica del trattato contro i manichei è di R.-P. Casey, *Serapion of Thmuis against the Manichees*, Cambridge, Mass., 1931 (cf. *Byzant. Zeitschr.*, 33 [1933], p. 121 sgg.); per l'anafora, cf. B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion, essai d'exégèse*, in *Le Muséon*, 59 (1946), pp. 425-43. Frammenti del comment. al *Gen.* furono editi da R. Devreesse, in *Rev. bibl.*, 44 (1935), 171 (cf. anche J.-B. Pitra, *Anal. sacra et class.*, I, Parigi 1888, p. 47); P. Martin, in J.-B. Pitra, *Anal. sacra et class.*, IV, Parigi 1893, pp. 214 sgg., 443 sgg. ha frammenti di una lettera, di un'omelia sulla verginità e di un altro scritto incerto, in siriaco, attribuiti a S.: *Martyr. Hieronym.*, pp. 154-55; *Martyr. Romanum*, pp. 106-107.

Martiniano Roncaglia

SERARIUS, Nicolaus. - Teologo gesuita, n. a Rambervillers (Metz) nel 1555, m. a Magonza nel 1609. Entrò, dopo gli studi filosofici fatti a Colonia, nella Compagnia di Gesù nel 1573 (provincia di Germania); insegnò prima umanità, poi filosofia, poi esegesi.

Instancabile lavoratore, ebbe tutte le doti di un buon esegeta: possesso delle lingue latina, greca, ebraica, siriaca; senso per le sfumature dello stile degli autori sacri; vastissima erudizione di cose profane affini. I suoi commenti però sono prolissi, ridondano di discussioni erudite estranee al tema, non mancano di inesattezze. Pregevoli ancor oggi sono le sue opere storiche, in parte riprese negli *Acta Sanctorum*; esse gli meritarono la stima e l'amicizia del Baronio. Tramontata è la sua feroce polemica contro Lutero; nondimeno S. con vera carità ripeteva « Pro haereticis non modo orandum, sed etiam studendum est ».

Le opere principali non polemiche di S. sono: *a*) commenti biblici: *Ios.* e passi di *Ex.*, *Lev. Num.*, *Deut.*, *Par.* (Magonza 1609-10); *Iudc.* e *Ruth* (ivi 1609); *Sam.*, *Reg.* e *Par.* (postumi, ivi 1612); *Tob.*, *Iudt.*, *Esth.*, *Mach.* (ivi 1599). *b*) Monografie bibliche: *Divus Paulus et Iudas Iscariotes* (Würzburg 1586), opera che diede origine a lunghe controversie con i calvinisti Drusio e Scaligero; *Iosuani sacerdotes*; *De Salomonis peccatis...*; *Naaman Syrus...*; *Trihaeresium* (sette giudaiche; Magonza 1604); *Rabbini et Herodes* (ivi 1607); *Prolegomena biblica* (introduzione alle epistole del Nuovo Testamento: la sua opera migliore); altre opere bibliche si trovano in *Opuscula theologica* (3 voll., ivi 1611), dove si trova anche una sua « vita ». *c*) Fra le opere storiche: *Kiliani Franciae Orientalis.... gesta* (Würzburg 1598); *Moguntiacarum rerum.... libri 5* (ivi 1604); *Comitum par genere... inclytum* (ivi 1605); *Epistolae s. Bonifacii* (ivi 1605).

Bibl.: *Litterae annuae S. I. anni 1609*, Dillinger 1612, pp. 371-77; B. Duhr, in *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 13 (1889), pp. 65-66; Hurter, III, coll. 499-503; Sommervogel, VII, coll. 1134-35; L. Koch, s. v., in *Jesuitenlexikon*, coll. 1642-43; A. Rayez, s. v. in DThC, XIV (1940), coll. 1912-13.

Pietro Nober

SERBELLONI, famiglia. - D'origine milanese, acquistò importanza nel sec. XVI.

Cecilia fu moglie di Bernardino Medici e madre di Pio IV. Il card. Gian Angelo Medici, vescovo di Foligno, rinunciò in favore del nipote Giovanni Antonio S. (n. a Milano nel 1519) il vescovato, ed eletto papa, lo volle presso di sé e lo creò cardinale insieme con l'altro nipote Carlo Borromeo il 13 genn. 1560. Non ebbe uffici d'importanza nella Curia; il 13 marzo 1560 lasciò Foligno per Novara e tenne questa sede sino al 26 apr. 1574, provvedendo ad introdurvi la riforma tridentina; nel 1568 vi tenne un Sinodo e fondò un Seminario. Vescovo di Ostia il 2 marzo 1589, m. a Roma il 18 marzo 1591 e fu sepolto a S. Maria degli Angeli.

Insieme con Giovanni Antonio venne a Roma nel 1559 suo fratello Gabrio; fu capitano della guardia papale, rinomato ingegnere militare incaricato di provvedere alle difese di Castel S. Angelo e delle fortezze dello Stato pontificio, m. nel 1580. Fabrizio nell'ott. 1561 fu inviato alla difesa di Avignone contro gli ugonotti, ma non lasciò buon nome di sé. Giovanni Battista nel genn. 1560 fu nominato castellano di Castel S. Angelo e poi il 17 dic. 1561 vescovo di Cassano al Jonio cui rinunciò il 6 febbr. 1579. Nel sec. XVIII Fabrizio, n. a Milano il 7 nov. 1695, si laureò in giurisprudenza a Pavia; da Innocenzo XIII fu mandato vicelegato a Ferrara, dove rimase dal 1721 al 1728, quando fu nominato inquisitore di Malta. Clemente XII lo inviò nunzio a Firenze nel 1731, di là passò a Colonia, in Polonia e nel 1746 a Vienna; il 26 nov. 1753 fu creato cardinale. Vescovo di Ostia il 18 apr. 1774, m. l'8 dic. 1775. Gian Galeazzo, uomo politico, n. a Milano nel 1744, m. ivi il 7 marzo 1802, fu tra i collaboratori di Napoleone I.

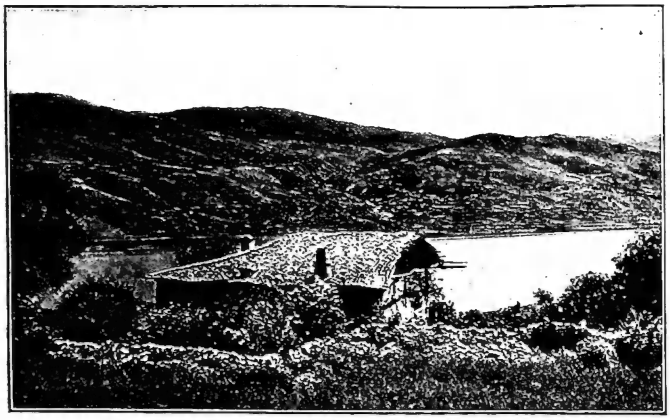
Bibl.: Pastor, VII-VIII, v. indici; XV, p. 721. Per Gabrio, v. O. Toscanella, *Relazione di quanto successe al sig. G. S. nella presa di Tunisi*, in *Lettere di principi*, ... III, Venezia 1577 [pp. 280-95].

Renata Orazi Ausenda

SERBIA. - Regione storica della Balcania, costituente il nucleo dell'attuale omonima unità compresa come repubblica federale nello Stato jugoslavo.

La S. corrisponde oggi al paese interno che si incentra nei due bacini fluviali della Morava, tributario di sinistra del medio Danubio, e del Vardar che mette foce nel Golfo di Salonicco dopo aver attraversato un lembo della Macedonia greca. È paese montuoso, sollevato ai due margini orientale (a contatto con l'arco balcanico) ed occidentale (verso la zona dinarica) in rilievi che oltrepassano i 2000 m. e lo dividono dalla Bulgaria ad E., dall'Erzegovina, il Montenegro e l'Albania ad O., e formato da una zolla di terreni antichi ondulata in groppe di 1000-1400 m. e profondamente incisa in bacini chiusi, o percorsi da fiumi che sono collegati alle due correnti principali da gole e forre non sempre favorevoli alle comunicazioni. Questo carattere si accentua nella S. meridionale, dove è più evidente la separazione in piccole unità regionali distinte: la Metohija, il Cossovo, i bacini di Skoplje, di Monastir, di Tetovo e dello Strumiza (questi quattro ultimi pertinenti alla Macedonia); a N. invece la massa montuosa (Šumadija) si apre verso le pianure alluvionali lungo il Danubio e la Sava. Al di là dei due fiumi sono stati aggregati alla S. i lembi pianeggianti (Banato, Bačka) onde risulta la regione autonoma della Voivodina, che si incunea fra Ungheria e Romania.

In complesso, la S. come unità politica si estende oggi su 55,9 mila kmq. (nel 1911 il Regno serbo ne aveva 48 mila) e conta 4,1 milioni di ab. (ca. 3 nel 1911), etnicamente piuttosto poco omogenei (Magiari e Romeni al N.; Albanesi e Turchi al S.), ciò che si ripercuote nella diversità delle confessioni religiose (a N. prevalgono i cattolici, a S. i maomettani). La densità scende dai 135 a kmq. della Voivodina (12 mila kmq. con 1,7 milioni di ab.) a meno di 70 nell'estremo SO., costituito in Regione autonoma (Kosovo-Metohija: 10,6 mila kmq. con 728 mila ab.). L'agricoltura predilige a S. i cereali, il tabacco, i frutti e la vigna, ma in sostanza con carattere estensivo; a N. le fertili terre della Šumadija e della Voivodina consentono, accanto ai cereali, alla canapa ed ai frutteti un fiorente allevamento. Attraverso la S. passano le due grandi direttrici delle comunicazioni centro balcaniche che dal Danubio adducono all'Egeo (Vardar) ed a Costantinopoli (Nišava-Sofia), tutt'e due seguite da ferrovie che



(da K. Hielscher, Jugoslavien, Berlino 1926, tav. 172)
SERBIA - Il Lago di Ochrida.

si riuniscono a Niš (51 mila ab.). Belgrado (390 mila ab.) rappresenta lo sbocco della S. sul Danubio. Nella Voivodina sono Subotica (113 mila ab.) e Novi Sad (77 mila ab.); del Kosovo-Metohija il capoluogo è Priština (20 mila ab.).

BIBL.: N. Krebs, *Beiträge zur Geographie Serbiens und Rasciens*, Stoccarda 1922; G. Caraci, *Stati iberici, Romania, Stati balcanici*, Torino 1940. Giuseppe Caraci

STORIA. - La S. emerge per la prima volta con una sua fisionomia definita nella seconda metà del sec. XII, come eredità della Rascia, la regione montuosa fra il Lim e Dioclea.

Con Stefano di Nemanja (1170-96) il piccolo granduppanato della Rascia comincia ad ampliarsi, a svolgere una sua decisa politica contro Bisanzio, che, grazie a Emanuele Comneno, si era consolidata nel paese, soprattutto come base di azione contro Venezia. Stefano si inserisce nelle lotte fra l'Impero e Venezia, appoggiandosi a quest'ultima e stringendo alleanza con l'Ungheria. Questo indirizzo vòlto a Occidente venne continuato, pur con qualche oscillazione, dal figlio Stefano che, nel ricevere nel 1217 da papa Onorio III la corona regale (di qui l'appellativo di Primo Coronato), mostrava di sentire vivamente, sia pure come ostilità a Bisanzio, l'opportunità di agganciarsi a Roma. Tuttavia non mancò la reazione, ben più grave e di sostanza, poi che l'elemento monastico ed ecclesiastico – che rimarrà nei secoli la maggiore forza conservatrice della individualità nazionale serba – interviene a riequilibrare la situazione: il monaco Sava, fratello del Re e poi santo della Chiesa serba, nel 1219, con il lieto consenso dell'imperatore di Nicea e del patriarca, fonda la Chiesa autocefala serba, che sino ai nostri giorni rimarrà legata allo scisma bizantino. La mancanza di un chiaro ordine di successione aprì nella dinastia dei Nemanja frequenti lotte che indebolirono lo Stato serbo e lo resero oscillante, a seconda del momento, fra Bisanzio e la Bulgaria, oppure Venezia, l'Ungheria e il Papato. Da questa posizione debole e ambigua e al di là di questa ambivalenza di richiami lo trasse Stefano Dušan (1345-55) che nell'opporsi congiuntamente a Bisanzio e all'Ungheria fu il vero creatore della grande S. Come Costantinopoli, « Roma saecunda », poteva essere portatrice soltanto di una idea imperiale, così di fronte alla cronica decadenza dell'Impero bizantino Stefano Dušan, oltre a sollecitare l'elevazione dell'esarcato a patriarcato, cercò con la conquista di assumerne in pieno l'eredità: il 16 apr. 1346 fu unto e incoronato « imperatore dei Serbi e dei Greci » dai patriarchi di S. e di Bulgaria. Poco dopo estese il suo dominio all'Epiro e alla Tessaglia, ma la morte (20 dic. 1355) stroncò il suo sogno imperiale.

Dopo questa grande figura di sovrano (che promulgò con il *Dušanov Zakonik* il primo codice serbo), i deboli successori – da Uroš IV a Vukašin, a Lazzaro Hrebeljanović – non oppongono una salda unità interna al pericolo esterno, rappresentato dai Magiari al nord, e dai Turchi al sud; a Kosovo (Cossovo), nel 1389, dove morì il re Lazzaro, la S. fu piegata ai Turchi e solo per l'abilità della vedova Miliza mantenne come Stato vassallo una certa autonomia (1389-1459). Ormai terreno di contesa e di scontro fra Magiari e Turchi, la S., dopo qualche velleità di resistenza e di politica indipendente sotto Giorgio Branković, con la morte di questo (1456) nel 1459 si piega interamente ai Turchi. Si apre così per la S. un lungo periodo di completa soggezione che si alleggerirà solo nel 1830 con la formazione del principato di S., sia pure ancora vassallo della Sublime Porta. I Serbi si adattano ben presto alla nuova situazione e se con il nome di *martolosi* si fanno strada nell'esercito che, negli strati inferiori, diviene per gran parte serbo, parimenti guadagnano terreno nella direzione dello Stato e nell'alto comando dell'esercito, causa le periodiche « raccolte » di giovinetti avviati a Costantinopoli a divenirvi giannizzeri, ecc. La lingua serba diviene quella della diplomazia e della Corte turca, mentre proprio grazie alle conquiste turche che giungono alla pianura magiara, la nazione serba, con le sue colonie militari, si espande molto verso nord. La ricostituzione poi del patriarcato serbo di Peć, ad opera del gran visir (di origine serba) Mehmed Sokolović (1557), che mise sul trono patriarcale il fratello Macario, fu un atto di grande importanza politica e religiosa per la S., poiché il patriarcato assunse una missione nazionale di ampio respiro. Per la tradizione bizantina e per le consuetudini giuridiche turche, la Chiesa serba a poco a poco divenne una potente organizzazione nazionale: la separazione del temporale dallo spirituale era affatto estranea alla concezione politica dei Turchi, ed il patriarca doveva necessariamente divenire per essi il supremo capo non solo spirituale ma anche, in certo modo, civile dei cristiani. La Chiesa si appoggiò, secondo la tradizione bizantina, allo Stato, ricambiandone l'appoggio con il farsi strumento di controllo dei Serbi in sede politica, e garante, quasi, della loro fedeltà. Con il termine « terre serbe » dal '500 in poi si designarono quei territori religiosamente soggetti al patriarcato di Peć e che si estendevano dalla Macedonia sino al Banato e alla Bačka. Grazie alla conquista turca e alla riconosciuta giurisdizione del patriarcato nazionale serbo i Serbi acquistarono una estensione etnica mai avuta in passato e saranno in condizione nel sec. XIX di aver una funzione direttiva nel risorgimento nazionale degli Slavi del sud. Dalle « terre serbe » periferiche, infatti, cominciarono a partire i primi segni di riscossa man mano che, dopo Passarowitz (1718), la Turchia si restrinse in una semplice posizione di difesa. Con i primi del sec. XIX i Serbi sono maturi per una rivolta generale: fra il 1804 e il 1815 cominciano una dopo l'altra le insurrezioni che vedono emergere due famiglie, quella di Karagjorgje Petrović e di Miloš Obrenović, che si contenderanno il potere, in S., a colpi di pugnale sino agli inizi del sec. XX.

Miloš (che nel 1817 aveva fatto assassinare il Karagjorgje) il 29 ag. 1830, grazie all'appoggio russo, ottiene il riconoscimento del titolo di principe (*knez*). Monarca assoluto non diverso dai pascià ottomani, Miloš comincia a inserirsi, per quanto gli era possibile, nei contrasti fra le potenze, allo scopo di far progredire la S. sulla via dell'indipendenza. Nel giugno 1839, non volendo governare con il limite di una Camera vitalizia dai poteri molto vasti, imposta da Russia e Turchia, potenze protettrici, egli abdica a favore del figlio Milan; morto questi dopo due settimane, gli succede il secondogenito Michele, che, continuando la politica del padre, fu deposto nel 1842 da una insurrezione armata. Fu così chiamata al trono la famiglia dei Karagjorgjević, nella persona di

Alessandro. Sotto di lui il suo primo ministro I. Garašanin prospetta con il *Načertanije* quello che sarà, per settant'anni, il programma di politica estera della S., quale « Piemonte dei Balcani » e centro unificatore degli Slavi meridionali, al di là di ogni contesa dinastica interna. Alessandro rimase sul trono sino al 1858, diede al paese una sua struttura amministrativa, ma in politica estera la sua remissività di fronte ad Austria e Turchia (nonostante che dal 1856 il protettorato russo fosse stato sostituito dalla garanzia delle Potenze) gli alienò gli animi. Cacciato appunto nel 1858, venne richiamato sul trono il vecchio Miloš Obrenović e, morto questi, nel 1860 gli successe il figlio Michele. Egli, nel fare proprio il programma del Garašanin, si inserì nel gioco della politica europea, creò un esercito e, appoggiato da Francia e Sardegna (poi Italia), ridusse quasi a nulla i vincoli di dipendenza dalla Porta, sollecitando all'unificazione Montenegrini, Croati, Bosniaci, ecc. Assassinato nel 1868 da un emissario dei Karagjorgjević, nel 1872 gli successe Milan Obrenović. Con il Congresso di Berlino la S. ottenne notevoli ingrandimenti, che ne elevarono l'importanza nei Balcani, tanto che Milan poté assumere il titolo di re. La sconfitta subita contro la Bulgaria e dissidi interni lo costrinsero a cedere il trono al figlio Alessandro. Soppresso questo nel 1903, insieme alla regina Draga, da una congiura militare, salì al trono Pietro Karagjorgjević, con cui la S. si diede una consuetudine di vita parlamentare. Ormai decisamente orientata contro Austria e Turchia, soprattutto dopo l'annessione della Bosnia Erzegovina da parte dell'Austria (1908), la S. uscì ingrandita dalle guerre balcaniche (1912-13). L'uccisione dell'arciduca ereditario Francesco Ferdinando da parte del bosniaco G. Princip (28 giugno 1914) aprì la strada alla prima guerra mondiale, al termine della quale – a seguito della dichiarazione di Corfù (20 luglio 1917) – Croati e Sloveni si unirono alla S. sotto lo scettro di Alessandro Karagjorgjević per formare il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, poi denominato Jugoslavia. In esso la S. – e l'elemento nazionale serbo – hanno avuto sino ad oggi una posizione direttiva, spesso di sopraffazione nazionale e religiosa, tanto da mantenere in vita con i Croati cattolici un aspro dissidio che è esploso durante la seconda guerra mondiale, assumendo l'aspetto di una grave e sanguinosa guerra a carattere nazionale. Con l'avvento del regime di Tito la S., dal 1945, costituisce una delle sei repubbliche della Federativa jugoslava. Per le relazioni giuridiche con la S. Sede, la letteratura e l'arte, v. JUGOSLAVIA. - Vedi tav. XXII.

BIBL.: B. Von Kalláy, *Geschichte der Serben*, 2 voll., Budapest 1872; C. Jireček, *Geschichte der Serben*, 2 voll., Gotha 1911-18; E. Denis, *La Grande Serbie*, Parigi 1915; A. Pernice, *Origine ed evoluzione storica delle nazioni balcaniche*, Milano 1915; St. Stanojević, *Istorija srpskoga naroda* (« Storia del popolo serbo »), Belgrado 1926. Sulla Chiesa serba cf.: R. Grujić, *Pra voslavna srpsha crkva* (« La Chiesa ortodossa serba »), ivi 1920; Ć. Marjanović, *Istorija srpske crkve* (« Storia della Chiesa serba »), 2 voll., ivi 1929-30; J. Mousset, *La S. et son Eglise (1830-1904)*, Parigi 1938; L. Hadrovics, *Le peuple serbe et son Eglise sous la domination turque*, ivi 1947.

Angelo Tamborra

(fot. Felici)

SERÉDI, GYÖRGY JUSTINIANUS - Ritratto.

SERCAMBI, GIOVANNI. - Speziale, soldato, cittadino ragguardevole, scrittore, caro ai Guinigi, n. a Lucca il 18 febbr. 1347, ivi m. il 27 maggio 1424.

Scrisse un *Monito* per Lazzaro Guinigi, una *Cronaca di Lucca* dal 1164 al 1424 e un *Novelliero*. Di buon senso e di nobile animo si mostra nelle prime due opere; rozzo e sconcio quasi di continuo nell'altra, nonostante le proteste a difesa del bene e le punizioni di chi fa il male. Il *Novelliero* raccoglie novelle raccontate da un gruppo di persone sfuggite da Lucca durante la peste del 1374: 100 novelle distinte in 10 giornate con intermezzi in fine, in una prima redazione; 155 non distinte in giornate ma legate da intermezzi, in una seconda redazione; la prima non tocca che di fatti lucchesi e i peregrini non varcano la Toscana; la seconda allarga a tutta Europa gli avvenimenti, e il pellegrinaggio a tutta Italia.

BIBL.: A. D'Ancona, *Novelle di G. S.*, Bologna 1871; R. Renier, *Novelle inedite di G. S. tratte dal cod. Trivulz. CXCIII*, Torino 1889; A. G. Dinucci, *G. S. e le sue cronache*, in *Rass. naz.*, 2ª serie, luglio-sett. 1927 e luglio-ag. 1928; G. Petrocchi, *Il novelliere medievale del S.*, in *Convivium*, nuova raccolta, 3 (1949), p. 74 sgg.; A. Chiari, *La fortuna del Boccaccio*, in *Questioni e correnti di st. letter.*, Milano 1950, pp. 296-99 e 343-46.

Alberto Chiari

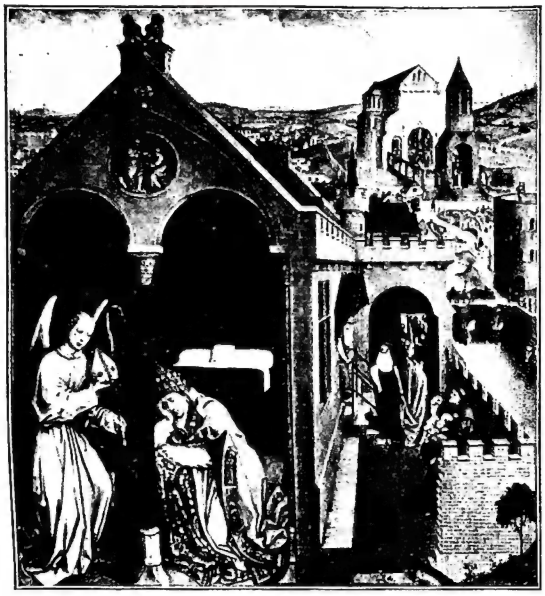
SERÉDI, GYÖRGY JUSTINIANUS. - Cardinale benedettino e giurista ungherese, n. a Deáki il 23 apr. 1884, m. a Strigonia (Esztergom) il 29 marzo 1945. Assolti gli studi ginnasiali in grande povertà fu ammesso tra i novizi dell'arciabbazia di Pannonhalma. Alunno poi del Collegio S. Anselmo a Roma, fu ordinato sacerdote il 14 luglio 1908.

Appena laureato in teologia fu nominato professore nel Pont. istituto internazionale di S. Anselmo, poi consultore della Pont. commissione per la codificazione del diritto canonico. Dopo la guerra 1914-18 fu nominato primo consigliere ecclesiastico della legazione d'Ungheria presso la S. Sede e professore nella Pont. scuola di archivistica e paleografia. Il card. Gasparri gli affidò il compito dell'edizione delle *Fonti* del CIC, i tre ultimi volumi delle quali sono a lui dovuti interamente e gli procurarono fama mondiale di scienziato. Il papa Pio XI lo nominò il 30 nov. 1927 arcivescovo di Strigonia e il 19 dic. dello stesso anno lo creò cardinale del titolo dei SS. Andrea e Gregorio al Monte Celio, consacrandolo personalmente l'8 genn. 1928. Fu *doctor honoris causa* in teologia ed in diritto canonico dell'Università Pietro Pázmány di Budapest e in diritto civile nell'Università di Oxford.

Le sue manifestazioni come supremo pastore ed altissimo dignitario del paese furono sempre testimonianza di altissimo sentire e dimostrazione di animo intrepido in difesa della fede e della civiltà. Famosissime

(da N. Okunev, Monumenta artis Serbicae, Zagabria 1928, tav. II)

SERBIA - La Vergine in trono e un angelo. Particolare dell'*Adorazione dei Magi*, affrescata nella 2ª metà del sec. XIV nel monastero di Marko.



(per cortesia del dott. B. Degenhart)

SERGIO I, PAPA, santo - Sogno di S. I relativo a s. Uberto, di Roger van der Weyden (ca. 1450) - Nuova York, collez. Friedsam.

sono le sue dichiarazioni condannanti le leggi razziali. Negli ultimi mesi della sua vita le preoccupazioni per la sorte della patria e del suo popolo prediletto, insieme alla malattia, lo impedirono nella sua attività. Uno dei suoi ultimi scritti fu il *Pro memoria* sulla validità dell'abdicazione del Reggente, questione di grande portata nella valutazione di atti di Stato, presentato al Consiglio Supremo di Stato, di cui S. fece parte. Morì mentre le truppe russe occupavano la sua sede ed i Russi che apparirono nel Palazzo primaziale, per effettuarvi una perquisizione, non trovarono che il suo cadavere.

BIBL.: A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 398, 621, 632. Giulio Magyary

SERGIO I, patriarca di COSTANTINOPOLI. - Di origine sira, fu consacrato l'8 apr. 610, m. il 9 dic. 638. Mise a disposizione dell'imperatore Eraclio i tesori delle chiese per sussidiare la guerra contro i Persiani durante la quale governò quale reggente l'Impero. Salvò Costantinopoli dall'assedio posto dagli Avari e dai Persiani nel 626.

S. si fece promotore del monoenergismo, allo scopo di ricondurre all'unità i monofisiti giacobiti restii al Concilio di Calcedonia, ma cadde in una grave eresia, poiché ammise in Cristo una sola energia o attività. Verso il 621 guadagnò Eraclio alla sua dottrina e tutti e due la propagarono in Armenia, Mesopotamia, Siria e in Egitto dove nel 633 fu posto nella sede alessandrina Ciro, vescovo di Phasis, una delle prime conquiste di S. Fra gli oppositori di S. si segnalarono s. Sofronio patriarca di Gerusalemme e s. Massimo Confessore. S. scrisse (634) a papa Onorio una lettera poco sincera proponendo che nessuno parlasse più né di « monoenergismo » né di « dioenergismo ». Onorio incautamente consentì mentre s. Sofronio pubblicava la sua lettera sinodale contro il monoenergismo. Un Editto imperiale del 634/35 confermò il divieto delle dispute. Ma dato l'insuccesso di questo decreto, Eraclio pubblicò nel 638 l'*Ecthesis*, opera di S. e di Pirro, che parla di due nature ma di una sola volontà in Cristo. S. ebbe tempo ancora di convocare a Costantinopoli un Concilio che accettò l'*Ecthesis*. Gli editti imperiali considerati come opera di S. furono condannati nel Concilio del Laterano (649) e dal VI Concilio ecumenico (680-81).

BIBL.: Krumbacher, pp. 671-73; V. Grumel, *Recherches sur l'hist. de monothélisme*, in *Echos d'Orient*, 27 (1928), pp. 6-16; 257-67; 28 (1929), pp. 19-34, 272-82; 29 (1930), pp. 16-28; id., *Regestes du patriarcat byzantin*, Istanbul 1932, pp. 113-18; Fliche-Martin-Frutaz, V, nn. 71-87, v. indice.

Ignazio Ortiz de Urbina

SERGIO, patriarca di MOSCA. - Ioann Nikolaevič Stragorodskij, n. a Arzamas nell'eparchia di Nižnij-Novgorod da famiglia sacerdotale l'11 genn. 1867, m. a Mosca il 15 maggio 1944.

Nel 1905 arcivescovo di Finlandia, nel 1911 membro del S. Sinodo, nel 1917 arcivescovo di Vladimiro, nominato metropolita; poi, fino al 1924, metropolita di Nižnij-Novgorod. Dopo la morte del patriarca Tichon (8 apr. 1925), in dic. succedette come vicario al posto dell'incarcerato metropolita Pietro (Poljanskij), luogotenente del patriarcato. Nel 1934 fu eletto metropolita di Mosca e Kolomna, e dopo la morte del metropolita Pietro (fine del 1936) divenne dal 1° genn. 1937 luogotenente del patriarcato. Nel 1943, il 4 sett., fu ricevuto, insieme ai metropoliti di Leningrado, Alessio, e di Kiev, Nicola, in udienza da Stalin; l'8 sett. fu eletto patriarca.

L'importanza di S. sta nel fatto che egli, uomo ancora del vecchio regime, ristabilì rapporti possibilmente normali con il governo sovietico, cercando anche di tenere sudditi i Russi all'estero. Celebre è l'enciclica del S. Sinodo ispirata da lui (16-29 luglio 1927), in cui si chiede fedeltà incondizionata al regime sovietico, e la sua stupefacente dichiarazione (marzo 1930), all'occasione di un'intervista, che in Russia non vi fosse persecuzione religiosa. Durante la guerra, dal 22 giugno 1941, pubblicò 23 lettere encicliche ed organizzò collette di danaro, tra l'altro per una colonna di carri armati, per aeroplani, ed anche per i feriti di guerra, vedove, orfani, ecc.

S. è anche noto come teologo e scrittore missionario. La sua opera principale teologica è *La dottrina ortodossa sulla salvezza* (1ª ed., Serghiev Posad 1895); come nota il sottotitolo *Saggio di spiegazione del lato morale-soggettivo della salvezza sul fondamento della S. Scrittura e delle opere dei ss. Padri*, tratta piuttosto del lato soggettivo della Redenzione, sottovalutandone il lato oggettivo, specie la soddisfazione vicaria di Cristo. Scrisse inoltre sulla salvezza e la fede secondo la dottrina « ortodossa » e quella cattolica e protestante (Mosca 1913). Il 7 sett. 1935 il patriarcato di Mosca (cioè praticamente il metropolita S.) condannò la dottrina dell'arciprete Sergio Bulgakov sulla Sofia o Divina Sapienza. Le sue vedute sul primato del papa appaiono in un suo articolo (nella rivista mensile del patriarcato di Mosca, febbr. 1944) dal titolo: *Ha Cristo un Vicario nella Chiesa?*: vi dà una risposta negativa; ammette però che tutta la Chiesa universale terrestre potrebbe trovarsi un giorno ad avere un solo supremo dirigente (si sottintende: il patriarca di Mosca, la terza Roma).

BIBL.: anon., *Il patr. S. e la sua eredità spirituale* (in russo), Mosca 1947 (con ampio materiale illustrativo); autori vari, *Il cristianesimo nell'Unione Sovietica*, Roma 1948, passim; B. Schultze *La nuova soteriologia russa*, in *Orient. christ. periodica*, 11 (1945), p. 171 sgg. Bernardo Schultze

SERGIO I, PAPA, santo. - Oriundo antiocheno, n. a Palermo da un certo Tiberio, m. a Roma l'8 sett. 701.

Durante il pontificato di Adeodato (672-76) venne a Roma dove si ascrisse tra il clero e nel 683 Leone II gli conferì il presbiterato incardinandolo al titolo di S. Susanna. Alla morte di Conone (687) fu eletto (15 dic.) al sommo pontificato dalla parte più sana degli elettori, contro i candidati delle due opposte fazioni: l'arcidiacono Pasquale e l'arciprete Teodoro, e, condotto al Laterano, fu intronizzato. Teodoro fece atto di sottomissione, ma Pasquale non volle rassegnarsi e con promesse e doni indusse l'esarca Giovanni Platyn a venire a Roma per sostenerne la causa. L'esarca riconobbe la regolarità dell'elezione di S., ma pretese, nonostante le proteste del Papa, le 100 libbre d'oro promessegli da Pasquale. Nel 689 S. ebbe la gioia di conferire il Battesimo al re dei Sassoni Ceadwalla e nel 690 autorizzava s. Willibrordo, che nel 695 egli stesso consacrava vescovo, ad evangelizzare la Frisia. Nel

(*fot. Enc. Catt.*)

I NOVE CORI ANGELICI. I SERAFINI, MINIATI IN ROSSO, OCCUPANO L'ULTIMO CIELO ROSSO CON STELLE D'ORO. Miniatura di scuola francese della prima metà del sec. XV, posta all'inizio del II libro di *Le miroir historial* di Vincenzo di Beauvais, tradotto da Jean de Vignay - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 538, f. 10r.

(da K. Hielscher, Jugoslavien, Berlino 1926, tav. 184)

(da K. Hielscher, Jugoslavien, Berlino 1926, tav. 164)

In alto: VILLAGGIO DI CAPANNE, presso Kumanovo.
In basso: CHIESA DEL MONASTERO, presso Peć.

699 con l'aiuto del re longobardo Cuniberto riuscì ad eliminare i residui dello scisma di Aquileia e confermò il patriarcato di Cormons per la giurisdizione longobarda. Per le chiese anglossassoni concesse il pallio a Bertwald arcivescovo di Canterbury. Nel 692 Giustiniano II aveva convocato un concilio, il Quinisesto, quasi complemento del V e VI Concilio ecumenico per la parte disciplinare, nel quale furono promulgati 102 canoni; l'Imperatore pretendeva che il suo Concilio avesse valore in tutta la Chiesa, ma incontrò un'energica opposizione in S.: parecchie decisioni infatti erano assolutamente contrarie alla tradizione romana. Gli atti del Concilio, in 6 copie, furono inviati a Roma perché S. li firmasse, ma il Papa non solo non lo fece, ma non volle neppur vedere l'esemplare destinatogli. Per rappresaglia Giustiniano fece arrestare e condurre a Costantinopoli il vescovo di Porto, Giovanni, ed il *consiliarius* Bonifacio. Poi ordinò al protospatario Zaccaria di catturare lo stesso S., ma le milizie di Ravenna e di Roma insorsero in difesa del Papa che dovette intervenire per calmare gli animi e salvare la vita a Zaccaria che ignominiosamente lasciò Roma.

Molteplice fu l'attività edilizia di S. diretta al restauro ed abbellimento di parecchie basiliche, e non meno importante quella liturgica: stabilì infatti che nella Messa si cantasse l'*Agnus Dei* dal clero e dal popolo insieme, e che nelle quattro festività della Vergine (Natività, Presentazione, Annunciazione, Assunzione) si facesse una processione dalla chiesa di S. Adriano alla basilica di S. Maria Maggiore. Fu sepolto in S. Pietro. Nel *Martirologio romano* è commemorato il giorno 9, dove per primo lo inserì Adone.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 371-82; Hefele-Leclercq, III, pp. 560-81; *Acta SS. Sept.*, III, Parigi 1868, pp. 425-45; *Martyr. Romanum*, p. 388; F. Görres, *Justinian II. und das römische Papsttum*, in *Byzant. Zeitschr.*, 17 (1908), pp. 432-54; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, pp. 477-80; C. Diehl, *Choses et gens de Byzance*, ivi 1926, pp. 173-211; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna [1941], pp. 398-409; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 202-205; 424-27.

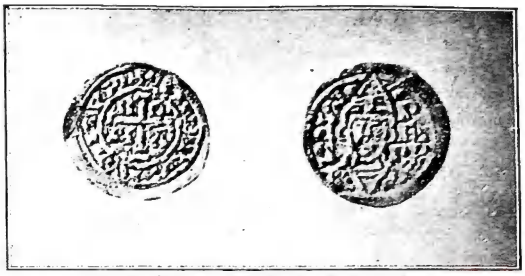
Agostino Amore

SERGIO II, PAPA. - Appartenente a nobile famiglia da cui era già uscito papa Stefano V, fu ordinato prete da Pasquale I (817-24). M. il 27 genn. 847.

Pare fosse già anziano e malato quando alla morte di Gregorio IV, che l'aveva fatto arciprete di S. Martino sull'Esquilino, fu eletto papa dal partito aristocratico, in concorrenza con un diacono Giovanni, non meglio qualificato, che fu espulso a forza dal Laterano, dove già si era insediato (genn. 844). Ad evitare sorprese, S. fu subito fatto consacrare dai suoi fautori, senza attendere la conferma imperiale della elezione come richiedeva il *Constitutum Lotharii* dell'824.

L'imperatore Lotario, tutt'altro che disposto a tollerare tale infrazione, mandò a Roma il figlio Ludovico, che già era stato delegato a governare l'Italia. Questi si mosse con un esercito, accompagnato da Drogone di Metz, come consigliere, dagli arcivescovi di Milano e di Ravenna, da una ventina di altri vescovi ed entrando nel territorio romano permise devastazioni e saccheggi come prova della collera imperiale. Accolto tuttavia in Roma con onore, Ludovico fece esaminare dai suoi vescovi le circostanze dell'elezione di S., che fu ratificata soltanto dopo che questi ebbe prestato il giuramento di fedeltà all'Imperatore, secondo la Costituzione dell'824. Riconosciuta così la legittimità del Pontefice, Ludovico si fece incoronare solennemente re il 15 giugno dell'844 e ottenne per Drogone di Metz il vicariato apostolico nei paesi franchi.

S. diede il vescovato di Albano al fratello Benedetto, uomo avido e senza scrupoli, e gli affidò il governo dello Stato. Ricorse ad ogni mezzo per procurare denaro per le grandi costruzioni che faceva spogliando chiese, monasteri e privati, e si disse che arrivò anche a concessioni simoniache di dignità ecclesiastiche. L'incursione saracena che si abbatté nell'ag. dell'846 su Roma e sulle basiliche di S. Pietro e S. Paolo, malgrado i tentativi di resistenza dei Romani, viene presentata dalla storiografia contemporanea come meritato castigo di tante colpe. Morì senza rimpianti.



(da Gh. B. Ladner, *I Ritratti dei Papi nell'Antichità e nel Medioevo*, Città del Vaticano 1941, 3 - XXV, c)

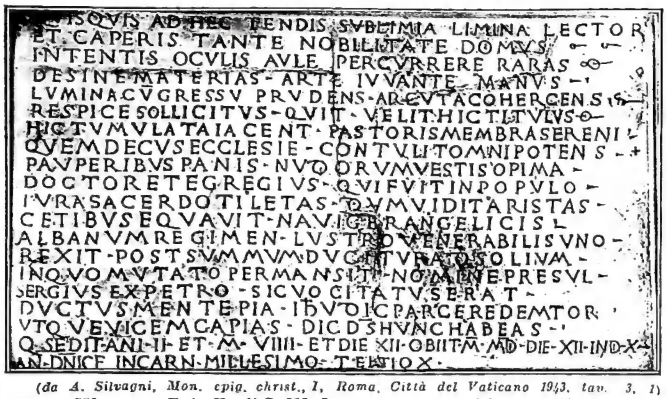
SERGIO III, PAPA - Denaro con la effigie di S. III.

BIBL.: *Ann. Bertiniani*, ed. G. Waitz, in MGH, *Script. in usum scholarum*, V, Hannover 1883, pp. 30, 35; *Lib. Pont.*, II, pp. 86-105; Pseudo-Liutprando, *De vitis Pontif. Roman.*: PL 129, 1246; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, 3^a ed., Parigi 1911, pp. 209-16; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 282-88.

Gina Fasoli

SERGIO III, PAPA. - Romano d'origine, m. il 15 apr. 911. Ordinato suddiacono da Marino I (882-84), diacono da Stefano V (885-91), vescovo di Cere «per vim», assicura S., da Formoso (ca. 893); dopo il Concilio del Cadavere dell'897, cui prese parte attiva, si fece riordinare sacerdote da Stefano VI, perché aspirava al papato.

Alla morte di Teodoro II (dic. 897) fu eletto papa assieme con Giovanni IX (v.), che riuscì a farsi consacrare per primo. Spossessato e condannato nel Concilio Romano dell'898 (can. 8: Mansi XVIII, 226), aspettò in esilio la rivincita: nel genn. 904 con l'appoggio, a quanto sembra, di Alberico di Spoleto e dei suoi amici romani rovesciò l'antipapa Cristoforo e, considerando valida la sua prima elezione (stimò sempre Giovanni IX e i suoi successori degli intrusi) si fece consacrare il 29 genn. Probabilmente era ancora vivo l'autentico papa Leone V, incarcerato dall'antipapa Cristoforo, onde gli inizi del suo pontificato, per non parlare della sua elezione, non sarebbero legittimi; ma fu poi giudicato quale vero papa. Uno dei suoi primi atti fu di abrogare le decisioni prese dai Concili di Roma e di Ravenna dell'898 che riabilitavano Formoso e le sue ordinazioni e proclamò nuovamente nulle, anche per giustificare il suo passaggio dalla sede di Cere a quella di Roma, tali ordinazioni; la decisione fu tradotta in pratica con una severità mai sino allora vista: vescovi, sacerdoti, diaconi ordinati da Formoso dovettero o farsi riordinare o abbandonare il loro posto e perfino fu proibito di chiamare sacerdote il predetto Papa (cf. Jaffé-Wattenbach, n. 3534). Il suo atto suscitò scandali e proteste in Roma e fuori, ma nell'Urbe tutto fu fatto tacitare con la forza. Del grave disagio verificatosi nella Chiesa si hanno testimonianze dell'epoca, certo appassionate ma nell'insieme attendibili, nelle opere dei sacerdoti formosiani Ausilio e Vulgario (cf. E. Dümmler, *Auxilius u. Vulgarius*, Lipsia 1866, testi, p. 95 sgg.), nell'*Invectiva in Romam*, composta tra il 914 e 928 (PL 129, 823-38) e nelle opere di Liutprando di Cremona (*Antapodosis*, I, 29-31; II, 48; III, 43: ed. J. Becker, Hannover 1915, pp. 23, 58-59, 96). Nel 906 l'imperatore Leone ricorse a S. contro il patriarca Nicola per la questione delle sue quarte nozze; i suoi legati gli concessero quanto richiedeva. Continuò i lavori di riedificazione della Basilica Lateranense, crollata al tempo di Stefano VI, lavoro già iniziato da Giovanni IX. Come già Adriano I, fece riprodurre il suo ritratto sulle monete romane (cf. G. Ladner, *I ritratti dei papi nell'antichità e nel Medioevo*, I, Città del Vaticano 1941, pp. 111, 159-61). Ebbe stretti rapporti di amicizia con il *vestararius* Teofilatto e sua moglie Teodora. In quanto alla relazione di S. con la loro figlia Marozia e alla sua conseguente paternità di Giovanni XI, il Fedele credette di poternelo scagionare, ma il Duchesne, sul fondamento dei cataloghi pontifici inseriti nel *Liber Pont.*, ne sostenne con buone prove la realtà. S. fu se-



(da A. Silvagni, Mon. epig. christ., I, Roma, Città del Vaticano 1943, tav. 3, 1)

SERGIO IV, PAPA - Epitaffio di S. IV. I vv. 1-3 sono parzialmente rifatti, e così pure alcune lettere - Roma, basilica di S. Giovanni in Laterano.

polto in S. Pietro; la tomba non è conservata, però se ne conosce l'epitaffio encomiastico, cui si è ispirato Flodoardo (*De Christi triumphis*, apud Italiam, XIII, 7: PL 135, 831) per tracciare il profilo di S., che non sembra rispondere a quanto si conosce della vita del Pontefice.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, pp. 236-38; Jaffé-Wattenbach, nn. 3534-49; P. Fedele, *Ricerche per la storia di Roma e del Papato nel sec. X*, I. *Sergio III*, in *Arch. della Soc. rom. di st. patria*, 33 (1910), pp. 177-247; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 310-16; id., *Serge III et Jean XI*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 33 (1913), pp. 25-55; gli studi di T. Venni (1936), G. Fasoli (1949), cit. alla voce GIOVANNI X; Fliche-Martin-Frutaz, VII, nn. 18-28, 129; P. Brezzi, *Roma e l'Impero medioevale*, Bologna 1947, pp. 103-105 e passim.

A. Pietro Frutaz

SERGIO IV, PAPA. - Pietro Boccaporco vescovo di Albano, m. il 12 maggio 1012. Fu eletto Papa il 31 luglio 1009, tempo in cui i Crescenzi tenevano ancora il predominio di Roma. Il suo epitaffio in S. Giovanni in Laterano lo elogia come soccorritore del popolo e difensore dei diritti della Chiesa, senza che si sappia a quali fatti specifici intenda alludere.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, pp. 266-67; bolle e diplomi in PL 139, 1499-1528; Fliche-Martin-Frutaz, VII, nn. 83-84. Gina Fasoli

SERGIO di RADONESC, santo. - Al secolo Bartolomeo, uno dei grandi santi russi. N. fra il 1314-19 e m. nei dintorni di Radonesc il 25 sett. 1392.

Portato alla pietà fin dall'infanzia, ottenne a 20 anni il permesso di farsi monaco, ciò che attuò dopo la morte dei genitori. Non contento dello spirito dei contemporanei monasteri russi, S. insieme al fratello iniziò vita eremitica in una foresta vergine nei pressi di Radonesc e vi eresse con le proprie mani una cappella in onore della S.ma Trinità, fatto allora singolare in Russia. Poco dopo S. fu abbandonato da suo fratello, ma proseguì superando ogni pericolo di corpo e di anima. Ricevette nel 1337 la tonsura e il nome monastico. Presto la fama di santità attrasse discepoli attorno a S. Si formò una piccola comunità, nocciolo della celebre Laura della Trinità, di cui S. fu eletto superiore. Fu anche ordinato sacerdote. Continuò tuttavia a dedicarsi ai lavori manuali dando mirabili esempi di mansuetudine, povertà e fiducia nella Provvidenza, diventando l'incarnazione dell'ideale di perfezione per il popolo russo. S. introdusse la vita cenobitica allora scaduta dando un esempio che fu imitato da molti monasteri nella Russia e diventò meta di numerosi pellegrinaggi e una fiaccola della restaurazione della patria dopo la catastrofe dell'invasione mongola.

Egli fu, secondo Kliucevskij, « il grande educatore nazionale del popolo russo ». Ebbe un dono speciale per toccare i cuori e ristabilire la concordia fra i prìncipi; seppe armonizzare una intensissima vita interiore con l'azione di portata nazionale; benedisse e incoraggiò il principe Dimitrij nella guerra contro i Tatari e apprendendo per rivelazione la sua vittoria in luoghi lontani fece cantare ai suoi monaci un *Te Deum*. Il nome di S. va collegato a questa vittoria e figura come protettore della patria. Mentre S. era ancora in vita, dalla Laura della Trinità derivarono ben altri 25 monasteri, numero che dovrebbe essere triplicato per misurare quello dei conventi eretti per iniziativa del Santo. Egli fu canonizzato nel 1452 e il suo culto è stato riconosciuto dalla Chiesa cattolica con l'inserzione del suo nome nell'*Epistolario* slavo del 1942. Festa il 25 sett.

BIBL.: Epifanio il Savio, *Vita di S. di R.* (in russo), Pietroburgo 1885; E. Golubinskij, *S. de R. e la sua Laura* (in russo), T. Possad 1892; N. Zernof, *S. S. Builder of Russia*, Londra [s. d.]; D. Barsotti, *Cristianesimo russo*, Firenze 1948, v. indice.

Giovanni Kologrivof

SERGIO e BACCO, santi, martiri. - Molto venerati nell'antichità in Oriente; i loro nomi figurano nel *Martirologio geronimiano*, nei libri liturgici romani compaiono soltanto nel sec. XI. Festa il 7 ott., sia presso i Greci come presso i Latini.

Oriundi romani, erano militari e prestavano servizio nel palazzo di Massimiano. Scoppiata la persecuzione furono invitati ad apostatare, ma poiché si rifiutarono furono degradati e per scherno condotti in giro per la città con vesti muliebri. Affidati al prefetto d'Oriente Antioco, furono sottoposti ad acerbi tormenti durante i quali B. morì. S. fu condotto a Roṣâfa ed ivi, riuscite vane tutte le minacce e le lusinghe per farlo sacrificare, fu decapitato. Sul suo sepolcro fu edificata una Basilica che divenne ben presto mèta di pellegrinaggi e centro di un agglomerato urbano che dal martire prese il nome di Sergiopoli. Molte altre chiese furono edificate in loro onore sia in Oriente che in Occidente. Nel periodo bizantino i due martiri furono venerati ed invocati come protettori dell'esercito. A Roma sotto il pontificato di Adriano I esisteva una diaconia (v.) dedicata ai due martiri. La loro *Passio* è leggendaria.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, III, Parigi 1868, pp. 833-83; *Martyr. Hieronym.*, p. 545; *Martyr. Romanum*, p. 439; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, pp. 209-211; A. Poidebard-R. Mouterde, *A propos de st S.*, in *Anal. Boll.*, 67 (1949), pp. 109-16, cf. anche pp. 104-105.

Agostino Amore

SERGIO PAOLO. - Proconsole romano a Cipro durante il primo viaggio missionario di s. Paolo (*Act.* 13, 7-12).

Luca ne loda l'intelligente prudenza. S. chiamò a sé Paolo e Barnaba. Un mago ebreo, Bariesu (v.), cercò di distoglierlo dalla fede; ma un miracolo di Paolo tolse ogni indugio. È la prima autorità romana, di cui si ricorda l'adesione al cristianesimo.

Non è documentata l'identificazione di questo S. P. con il suo omonimo, che fornì a Plinio notizie di storia naturale (cf. *Nat. hist.*, I. *De auctoribus*), oppure con un Lucio Sergio Paolo soprintendente agli argini del Tevere (cf. CIL, VI, 31.545). Probabilmente falsa è l'ipotesi che l'Apostolo cambiò il nome Saulo in quello di Paolo in seguito alla conversione del proconsole, sebbene la si legga in scrittori antichi (cf. Gerolamo, *Comm. in epist. ad Philem.*, 1: PL 26, 640-41; Agostino, *Confess.*, VIII, 4: CSEL, 33, p. 177) ed anche in recenti (cf. H. Dessau, *Der Name des Apostels Paulus*, in *Hermes*, 45 [1910], pp. 347-68).

BIBL.: Groag, *L. Sergius Paulus*, in Pauly-Wissowa, II A, coll. 1715-18.

Angelo Penna

SERIO, ROSA MARIA, venerabile. - Carmelitana, n. a Ostuni (Lecce) il 6 ag. 1674, m. nel Carmelo di Fasano (Bari) il 9 maggio 1726, dove era entrata sedicenne nel 1690, ricoprendovi in seguito gli uffici di maestra delle novizie e di priora.

Di grande spirito di orazione, cercò di riflettere in sé

con una costante penitenza e mortificazione la Passione del Redentore. Ebbe molti doni carismatici, tra cui la corona di spine e le stimmate. Morì sorridente dopo sette anni di martirio fisico congiunto a grandi pene mistiche, ripetendo « Sanctus, Sanctus, Sanctus ». Ne fu introdotta la causa di beatificazione nel 1741.

Bibl.: G. Gentili, *Vita della ven. Madre R. M. S.*, Roma 1741; Gabriela v. H.Sacr., *Leben der Ehrw. R.M.S.*, Innsbruck 1903; P.T. Quagliarella, *Suor R. M. S.*, Taranto 1927. Valentino di Maria

SERIPANDO, Girolamo.-Troiano S. (nell'Ordine Girolamo) discende da una famiglia nobile napoletana, appartenente al seggio di Capua. Felice Milensio ed altri autori anteriori dànno come suo luogo di nascita Troia di Puglia; egli dice però sua patria Napoli, dove passò la giovinezza (n. nel 1492 o nel 1493) e dove nel 1507 entrò nel convento degli Agostiniani di S. Giovanni a Carbonara, convento principale dell'omonima Congregazione di Osservanti.

Dopo essere stato segretario del generale dell'Ordine Egidio Canisio di Viterbo, nel 1516 passò reggente dello Studio dell'Ordine a Bologna, ma nel 1523 ritornò a Napoli per dirigere la Congregazione di S. Giovanni a Carbonara. A Napoli, stimolato dagli appartenenti all'Accademia Pontaniana e dall'umanesimo napoletano, di cui faceva parte anche il fratello Antonio, perfezionò il suo platonismo con 109 *Quaestiones*, ma verso il 1535 si allontanò dai circoli vicini all'evangelismo italiano, in opposizione a Juan Valdés. Nelle sue prediche si risente ormai lo spirito del paolinismo. Egli interviene nella controversia sull'agostinianismo che, dopo le prediche tenute a Siena dall'agostiniano Agostinus Musaeus, era sorta nel 1538 tra don Timoteo da Verona, Contarini, Lattanzio Tolomei e Marcantonio Flaminio.

Frattanto Paolo III, dopo la morte del generale dell'Ordine Giovanni Antonio Aprutino, nominò il S. quale vicario generale dell'Ordine stesso; nel 1539 nel Capitolo generale di Napoli il S. fu eletto generale. Per riformare l'Ordine pericolante per la penetrazione del luteranesimo e altri inconvenienti, il S. iniziò un'ispezione che lo portò tra il 1539 e il 1542 attraverso quasi tutta l'Italia, la Francia, la Spagna e il Portogallo, e fu in vivace corrispondenza epistolare con il vicario generale degli Agostiniani tedeschi Giovanni Hoffmeister. Espulse dall'Ordine i maestri Giulio della Rovere, Agostino Mainardi, Ambrogio da Milano e Niccolò di Verona, tendenti al protestantesimo.

Il primo atto culminante della sua attività fu la partecipazione al Concilio di Trento-Bologna, 1545-48, di cui lasciò *Commentarii* incompleti (*Conc. Trid.*, II, 399-488). Come fiduciario del card. Cervini partecipò molte volte alla redazione dei decreti, e specialmente proviene da lui il secondo abbozzo del Decreto della giustificazione, che fu pubblicato nella sesta sessione, invero con molti mutamenti. Le opinioni del S. sulla concupiscenza, sulla posizione della Fede nel processo di Giustificazione e sull'essenza del merito, nella cui difesa si appellò fra l'altro alla dottrina della *Duplex iustitia* rappresentata dal Gropper e dal Contarini, furono combattute specialmente dal Lainez e non ebbero l'approvazione del Concilio. Ma ciò non diminuisce il suo influsso, come dimostrano i numerosi suoi voti e trattati (in *Conc. Trid.*, V, XII e XIII, 1).

Il progetto di Paolo III di nominarlo cardinale fallì; poco dopo un colpo apoplettico, che lo colpì nel 1550 in sèguito ai gravi strapazzi, lo costrinse a rinunziare al generalato (1551). Migliorata la sua salute, andò nel 1553 alla Corte di Carlo V nei Paesi Bassi, per ottenere dall'Imperatore, nella sua qualità di ambasciatore della città di Napoli, il ristabilimento dei privilegi violati più volte dal vicerè Pietro di Toledo. Il 30 marzo 1554 per nomina imperiale divenne arcivescovo di Salerno, dove tenne una visita apostolica secondo lo spirito della Riforma cattolica e prediche sul *Pater Noster* e il *Credo*.

Nella guerra dei Carafa contro Filippo II fu dalla parte spagnola. Pio IV, in considerazione dell'imminente prosecuzione del Concilio di Trento, il 26 febbr. 1561 lo nominò cardinale, e poco dopo legato del Concilio. Per la sua grande esperienza nelle questioni riguardanti il Concilio era la mano destra del presidente Ercole Gonzaga ma nel maggio 1562 cadde in disgrazia di Pio IV a causa della sua presa di posizione nella contesa sullo *ius divinum* dell'obbligo di residenza per i vescovi.

Il Gonzaga e il S. non poterono superare la grossa crisi scoppiata nell'inverno 1562-63 durante il dibattito sul sacramento dell'Ordine e su una nuova forma del decreto di residenza. Le energie del cardinale non ressero al dibattito; e pochi giorni dopo il Gonzaga, anche il S. morì il 17 marzo 1563 a Trento, e fu sepolto in S. Marco, chiesa degli Agostiniani. Anche i suoi avversari dovettero riconoscere quanto integra fosse stata la sua personalità, la finezza del suo spirito, la sincera pietà e la grande dottrina. Egli è un rappresentante della Riforma cattolica, non della Controriforma, e tanto meno è un precursore del giansenismo.

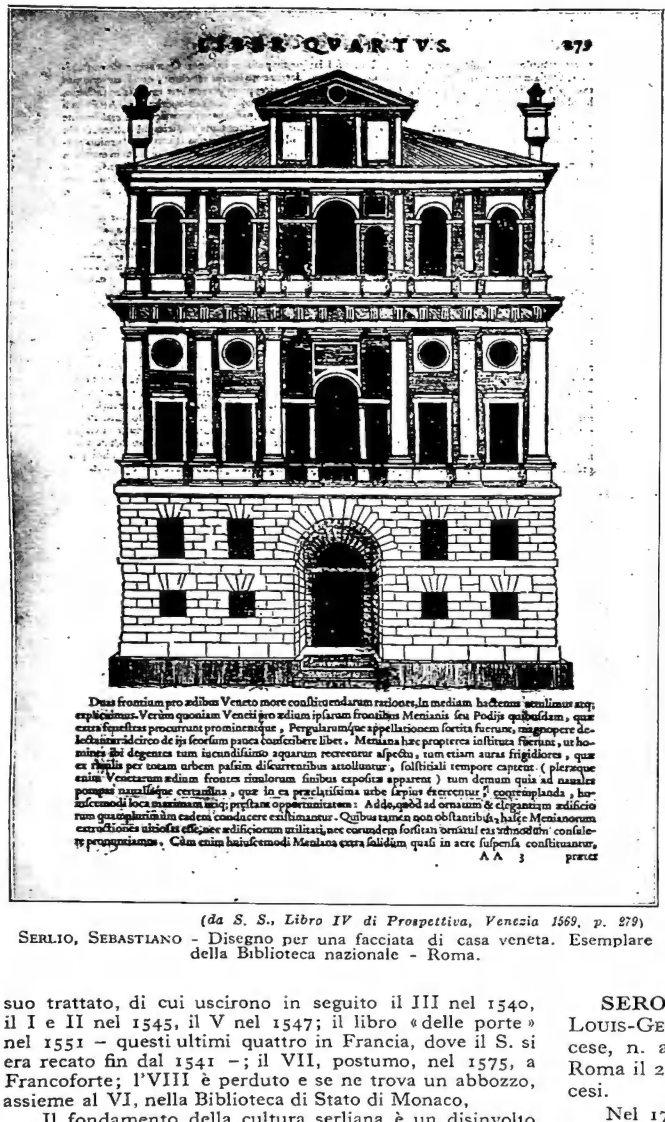
Bibl.: opere: carteggio e opere manoscritte nella Bibl. naz. di Napoli; il *Commento ai Gal.*: Anversa 1567, Venezia 1569; insieme con quello ai *Rom.* e con una biografia di F. Milensio, Napoli 1601. Le prediche sul Simbolo: Venezia 1567, Roma 1585, Salerno 1856. Biografie: G. Algranati, *G. S.*, Napoli 1923; H. Jedin, *G. S.*, 2 voll., Würzburg 1937, trad. inglese (senza i documenti) Nuova York 1947. Nuove ricerche intorno alla posizione del S. a Trento: E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937; C. Boyer, *Il dibattito sulla concupiscenza*, in *Gregorianum*, 26 (1945), pp. 66-84; A. Trapé, *La doctrina de S. acerca de la concupiscencia*, in *Ciudad de Dios*, 159 (1946), pp. 501-33. Uberto Jedin

SERLIO, Sebastiano. - Architetto e teorico dell'architettura, n. a Bologna il 5 sett. 1475, m. a Lione nel 1554.

Lo si trova tra il 1509 ed il 1514 a Pesaro come pittore di prospettive; poi a Roma, dove studiò la scenografia e determinò quella che doveva rimanere la sua visione spaziale: prospettica e basata su rapporti geometrici. Da Roma il S. passò a Venezia, dove era nel 1532 e dove pubblicava, nel 1537, *Regole generali di architettura.... sopra le cinque maniere degli edifici* (IV l. del

(*fot. Enc. Catt.*)

Seripando, Girolamo - Busto dedicato nel 1759 - Roma, chiesa di S. Agostino.



(*da S. S., Libro IV di Prospettiva, Venezia 1569, p. 279*)

SERLIO, SEBASTIANO - Disegno per una facciata di casa veneta. Esemplare della Biblioteca nazionale - Roma.

suo trattato, di cui uscirono in seguito il III nel 1540, il I e II nel 1545, il V nel 1547; il libro «delle porte» nel 1551 – questi ultimi quattro in Francia, dove il S. si era recato fin dal 1541 –; il VII, postumo, nel 1575, a Francoforte; l'VIII è perduto e se ne trova un abbozzo, assieme al VI, nella Biblioteca di Stato di Monaco,

Il fondamento della cultura serliana è un disinvolto dilettantismo che su una larga base di spregiudicata cultura settentrionale accoglie esperienze diversissime, con l'intento di costituire un repertorio di forme pronte a piegarsi facilmente ai più svariati scopi del costruire. In questo tentativo di sintesi Vitruvio non è affatto intangibile, come del resto nessuna delle componenti proposte: ma tutto deve essere vagliato con l'aiuto della ragione.

L'opera del S. esercitò una influenza notevole sulla teoria e sulla prassi dell'architettura nella seconda metà del '500, in Italia, specialmente nel Veneto, dove la sua teoretica venne a collimare con le aspirazioni dell'ambiente colto vicentino, legato all'Accademia Olimpica, e versato con intendimenti umanistici nei problemi di architettura. Sull'architettura francese del secondo '500 il S. ebbe influenza notevolissima: perché divulgò in una terra, momentaneamente tesa verso la novità del Rinascimento, ma di fondo anticlassico e «gotico», le forme costruttive, rese decorative ed esteriori, di un classicismo da parata, vera bardatura sovrapposta ad una struttura irriducibilmente diversa.

Per le pratiche realizzazioni del S. architetto, più dei lavori di Fontainebleau, di Ancy-le-France e di Lione, certi per via documentaria, ma finora non identificati, o dei Palazzi veneziani Zen, più interessante rimane, sia pure per via indiretta, il Palazzo Testoni-Migliorini a Vicenza, dove il fedele G. D. Scamozzi ingenuamente ripeteva (1550 ca.) lo schema pensato dal S., senza poterlo attuare, per un palazzo veneziano.

BIBL.: manca una monografia completa sull'artista; si tengano presenti specialmente: G. C. Argan, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI (1936), p. 443; id., *S. S.*, in *L'arte*, 3 (1932), pp. 183-99; per i problemi particolari: A. Foratti, *S. S. ed il barocco*, in *Atti e Mem. della R. acc. di lett., scienze ed arti* di Padova, 1929; J. Schlosser, *Sull'antica storiografia ital. dell'arte*, Palermo 1932, pp. 55-83; id., *La letter. artist.*, Firenze 1935, pp. 352-56 e 364-365 (interessante soprattutto per la cronologia delle edd. serliane); F. Barbieri, *V. Scamozzi*, Vicenza 1952, pp. 28-33 e 41-50 (per i rapporti con l'ambiente vicentino). Franco Barbieri

SERMINI GENTILE, da SIENA. - Tradizionale ma non sicuro autore di «uno paneretto d'insalatella», una specie di zibaldone e di libro di ricordi in versi e in prosa, con intramezzate 40 novelle, di cui l'ultima incompiuta, sentite raccontare ai Bagni di Petriolo.

Dalla novella XII si sa che il S. da Siena rifugiatosi, per la peste del 1424, su una vicina montagna, vi trovò un simpatico sacerdote, ma così rozzi montanari da esser costretto a ritornare nella sua città, vicino alla donna amata; lì per compiacere ad un amico raccolse i suoi scritti sparsi «per scartabelli e squarciafogli». Raccoglie e racconta senza un disegno preciso, senza influenze palesi a cominciare da quella del Boccaccio, con stile spontaneo e lingua paesana; ora icastico ed ora prolisso, ora delicato ed ora sconcio, ora moraleggiante ed ora lubrico.

BIBL.: *Le novelle di G. S. da Siena ora per la prima volta racc. e pubbl. nella loro integrità*, Livorno 1874; 2ª ed., a cura di A. Colini, Lanciano 1911; G. Fatini, *Novelle del Quattroc.*, Torino 1929; A. Chiari, *La fortuna del Boccaccio*, in *Quest. e correnti di stor. lett.*, Milano 1950, pp. 308-10 e 346. Alberto Chiari

SEROUX d'AGINCOURT, JEAN-BAPTISTE-LOUIS-GEORGES. - Archeologo e numismatico francese, n. a Beauvais (Francia) il 5 apr. 1730, m. a Roma il 24 sett. 1814 e sepolto in S. Luigi de' Francesi.

Nel 1778 partì per l'Inghilterra, l'Olanda e la Germania; l'anno seguente visitò l'Italia e si stabilì a Roma dove preparò la sua grande opera *Histoire de l'art par les monuments depuis sa décadence au IVe siècle jusqu'à son renouvellement au XVIe*, 6 voll., Parigi 1810-23, con 325 tavole; l'opera fu tradotta in italiano da St. Picozzi (Prato 1829) e ancora a Mantova nel 1841. Alcune tavole analitiche furono curate da Gence. S. d'A. pubblicò in quest'opera alcune pitture inedite; disgraziatamente, seguendo il malcostume iniziato da M. A. Boldetti, contribuì a rovinare gli affreschi cimiteriali cercando di distaccarli dalle pareti, come fece a Priscilla nella cappella greca con le personificazioni delle stagioni, lasciando sulla parete anche la sua firma. Il manoscritto originale è conservato nella Biblioteca Vaticana (codd. *Vat. lat.* 9839-49). Per l'archeologia cristiana sono interessanti le tavv. 9-13 per l'architettura, le tavv. 4-8 per la scultura e le tavv. 6-12. Nel 1814 apparve l'ultimo suo lavoro: *Recueil de fragments de sculpture antique en terre cuite.*

BIBL.: G. Ferretto, *Note stor.-bibliogr. di archeol. crist.*, Città del Vaticano 1942, pp. 306-307. Cirillo Vogel

SERPENTE, NELLE RELIGIONI ANTICHE. - Assai diffuso è il culto del s. nelle religioni antiche ed in quelle dei primitivi, dove esso talora rappresenta l'essere supremo che ha il potere creativo e distruttivo della natura (Africa, Australia), soprattutto in quanto può dare o negare la pioggia; altre volte invece si cela o si trasforma sotto spoglie anguiformi (p. es., Zeus Ctesios e Philios in Grecia; Iside ed Osiride in Egitto), o finisce del tutto in secondo piano divenendo un attributo del dio (p. es., Asclepio).

Innanzi tutto il s. nel mito ha valore cosmico, giacché la divinità creatrice, o plasmatrice, del mondo deve lottare al tempo delle origini contro un mostro anguiforme, sempre collegato con le acque, per realizzare il cosmo dal caos, il quale è custodito, ovvero perfino si identifica con quel s.: tale è il caso del sumero-babilonese Tiāmat, spaccato da Marduk (*Enūma eliš*); del s. egiziano Apophis e di quello hittita Illujankaš, ucciso dal dio della tempesta Innaraš; del vedico Vṛtra (soprannominato Ahi = l'avvolgitore) vinto da Indra che poté liberar le acque da lui nascoste (*Rgveda* I, 32); del « s. del mondo » delle popolazioni nordiche (Edda, *Volospa*, 197 sgg.) simbolo dell'Oceano che circonda la Terra (Omero) ed insieme al mostro serpentiforme Tifone vinto da Zeus. Da questi miti si ricava una duplice caratteristica del s. quale custode del caos, ovvero, in una fase più arcaica, quale caos esso stesso; e da entrambi questi concetti derivano in queste religioni antiche gli altri aspetti religiosi del s.

Così, in primo luogo la sua eternità, o almeno immortalità (concetto largamente diffuso nell'etnologia, forse nato dall'osservazione della muta annuale della sua pelle), che egli non permette possa appartenere anche all'uomo: tale è il significato del mito sumero di Gilgameš, il quale, trovata dopo tante fatiche l'erba dell'immortalità, ne è derubato da un s. (Epopea di Gilgameš, tav. 13, 304). Inoltre, egli è il depositario del sapere profetico, per cui è adoperato quale strumento oracolare: a Delfi, nell'antichissimo oracolo di Gaia, custodito dal s. Python, ucciso poi da Apollo; nei numerosi oracoli medici di Asclepio, e analogamente a Roma con Esculapio (cf. Plinio, VIII, 153); a Lanuvio nel tempio di Giunone un s. serviva per conoscere la verginità delle fanciulle (Properzio, V, 8, 3); nell'Edda l'eroe Sigurdh comprende il linguaggio degli uccelli dopo avere mangiato il cuore del s. Fafnir (Fafnismal, 148 sgg.), ecc. Anche la scienza medica è sua caratteristica: in Grecia ed a Roma i già ricordati oracoli medici di Esculapio dove il s. era il simbolo del dio medico (« Inesse serpenti remedia multa creduntur et ideo Aesculapio dicatur »); per Roma è da ricordare ancora Bona Dea, nel cui tempio si allevavano s., e la dea Salus con l'attributo del s.; in Egitto alcune malattie si curavano con la cenere dei s.

(da Ch. Zervos, L'art de la Mésopotamie, Parigi 1935)

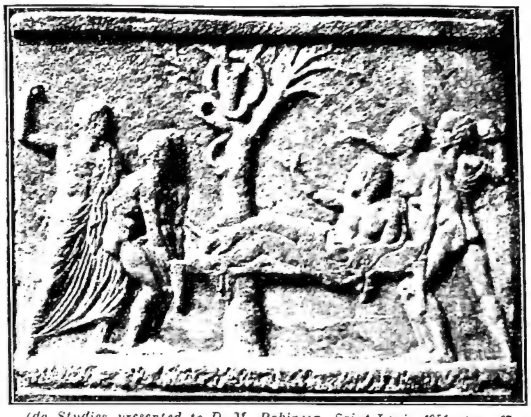
SERPENTE - Vaso sumero con due s. intrecciati (metà del III millennio). Parigi, Louvre.

È da ricordare infine l'altro importante aspetto del s. quale *genius loci*: il s. infatti, in età arcaica custode del caos, conserva questa sua caratteristica di attaccamento ad un luogo per custodirlo e proteggerlo (« Angues apud gentiles locorum erant pro geniis habiti semper »: Isidoro, *Orig.*, 12, 4, 1); così lo si trova spessissimo a guardia di fonti, altari, oracoli e perfino di città (ad es., l'Acropoli di Atene era custodita dal s. di Atena); ma soprattutto, egli, collegato con il mondo infernale, è il custode delle tombe in generale e del focolare domestico in particolare, tanto da simbolizzare le anime dei defunti (Lari) e da essere perfino venerato ed allevato in ogni casa, oltre che tra genti primitive, anche nell'India, in Grecia, a Roma, tra gli Slavi ed i Balti.

BIBL.: una trattazione specifica sul s. nella storia delle religioni non esiste; per cui è necessario rinviare alle singole monografie sulle varie religioni. Per il mondo classico v.: E. Pottier, *Draco*, in Daremberg-E. Saglio, *Dict. des antiquités*, IV, pp. 403-14; Gossen-Steier e Hartmann, *Schlange*, in Pauly-Wissowa, II A_1 (1921), coll. 494-557; G. Lippold, *Heilend Schlange*, in *Studies presented to D. M. Robinson*, Saint Louis 1951, pp. 648-54.

Cesare D'Onofrio

SERPENTE DI BRONZO. - Nella marcia di alcuni mesi che portò gl'Israeliti di Mosè all'Arnon, in vista delle « steppe di Moab », il popolo manifestò ancora una volta la sua stanchezza per la fatica del cammino nel deserto e l'insufficienza e monotonia dell'alimentazione con la manna. Furono lamenti « contro il Signore » oltre che contro Mosè. Allora Dio mandò loro la punizione dei « serpenti infuocati », il cui morso era mortale.



(da Studies presented to D. M. Robinson, Saint-Louis 1951, tav. 67a)

SERPENTE - S. guaritore sull'albero. Bassorilievo greco. Copenaghen, Museo.

Non risulta di che specie di serpenti si tratti; forse il termine « infuocato », o « ardente », ebr. *sāraph*, allude a un'infiammazione o febbre che il morso provocava. Essendosi il popolo pentito, Dio per intercessione di Mosè indicò il rimedio in un s. di b., che si doveva erigere su un palo: chi morsicato lo avesse guardato, sarebbe guarito; e così avvenne (*Num.* 21, 4-9). Il simbolismo non sembra difficile da cogliere: esso è scelto in armonia con l'ambiente. Appeso al palo, il serpente era come reso innocuo; la vista dell'immagine ricordava la pena meritata; l'atto di fiducia, che lo sguardo era desinato a provocare e significare, meritava da Dio la guarigione (*Sap.* 16, 6-8). L'oggetto si conservò: ma nella tradizione popolare israelitica gli andò unito un culto: lo si ritrova sotto il nome di Nohestan (*Nĕḥuštān*) tra gli oggetti idolatrici che Ezechia fece distruggere (*II Reg.* 18, 4). Non è chiaro il significato del s. di b. trovato a Gezer (antico-

(fot. Anderson)

SERPENTE DI BRONZO - *Il castigo dei serpenti*. Dipinto di P. P. Rubens (sec. XVII) - Madrid, Galleria del Prado.

israelitico, ca. 1000 a. C.) e di altre figurazioni di serpenti, forse *ex-voto*.

Il s. di b. è interpretato in *Io.* 3, 14 sg. come simbolo di Gesù, elevato sulla Croce, donde dà la vita a chi crede in lui.

Per il s. tentatore di Adamo ed Eva : v. ADAMO; EVA.

BIBL.: G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, p. 265 sg.; P. Heinisch, *Das Buch Numeri*, Bonn 1936, p. 82. Giovanni Rinaldi

SERPIERI, ALESSANDRO. - Scienziato scolopio, n. a S. Giovanni di Marignano, presso Rimini, il 31 ott. 1825, m. nel Collegio della Badia Fiesolana, il 22 febbr. 1885.

Astronomo, fisico e sismologo, insegnò fisica sperimentale nell'Università di Urbino, assurgendo alla fama di maestro insigne nell'astronomia e metereologia, nella fisica e sismologia. Studiò particolarmente le stelle cadenti e la luce zodiacale. I forti terremoti d'Italia nel 1873 e 1875 trovarono in lui la mente adatta e preparata a trarne importanti conclusioni. Notevoli i suoi libri sulle nuove dottrine del potenziale elettrico, tradotti subito in più lingue. Il nome del S., uno dei più grandi fisici del secolo scorso, superò rapidamente la ristretta cerchia della piccola Università. Quando gli Scolopi furono cacciati da Urbino, egli si ritirò nel Collegio della Badia Fiesolana.

BIBL.: G. Giovannozzi, *Della vita e delle opere del p. A. S.*, Firenze 1889; T. Vinas, *Scriptores Scholarum Piarum*, I, Roma 1909, p. 42.

Leodegario Picanyol

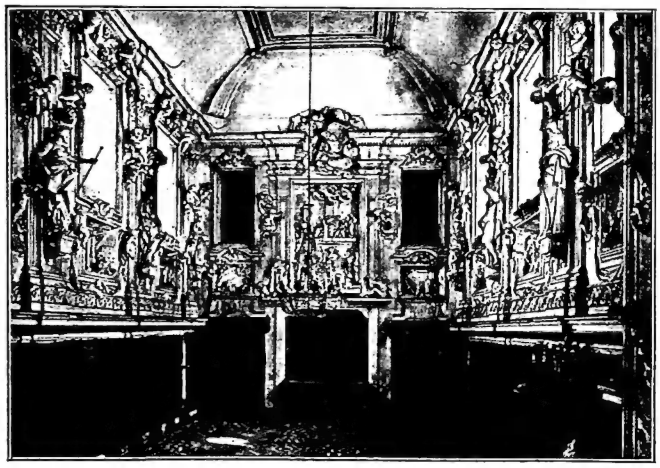
SERPOTTA, GIACOMO. - Scultore, n. a Palermo il 10 marzo 1656, m. ivi il 27 febbr. 1732.

Suo lontano antenato fu un Guglielmo S. del XVI sec. seguito da una discendenza di artigiani, fino a Gaspare S., scultore e stuccatore, padre di Giacomo. Il S. cominciò a lavorare lo stucco nella bottega del fratello Giuseppe; è dubbio il viaggio a Roma, pur trovandosi nella sua arte riflessi e riferimenti all'arte romana dell'epoca.

Il più dell'opera sua si trova a Palermo; risalgono al 1679 le sei statue della chiesa del Giusino, provenienti dall'oratorio della Carità. Da tali opere scaturì quella per il monumento equestre a Carlo II a Messina (1681), distrutto nel 1848 (bozzetto al Museo Sieri Pepoli di Trapani). Nel 1682 eseguì le statue dei SS. Pietro e Paolo nella chiesa di S. Maria del Carmine Maggiore, quindi nel 1685 iniziò una delle sue decorazioni più famose : gli stucchi dell'oratorio di S. Cita, completati in vari periodi. Nel 1690 modellò la statua della Vergine del Collegio dei Gesuiti; nel 1691 gli stucchi per la cappella di S. Stefano in S. Sebastiano alla Marina e quella dell'Annunziata a S. Onofrio. Nel 1694 passò ad Agrigento ad eseguirvi i mirabili putti della chiesa di S. Spirito; più tardi ad Alcamo, dove lasciò quattro fra le più belle *Allegorie*, mentre è incerto che si sia recato in altri centri dell'Isola che vantano opere serpottiane senza sicura documentazione. Nel 1696 il S. intraprese la decorazione della chiesa di S. Orsola restaurata poi dal figlio Procopio, pur esso stuccatore, e preparò i modelli in cera per i misteri del Rosario del convento di S. Cita, scolpiti, in seguito, dal Vitagliano. Nel 1698 adornò la piccola cappella dell'ospedale dei sacerdoti e nel 1699, contornando i dipinti del Caravaggio, pose mano agli stucchi dell'oratorio di S. Lorenzo che insieme a quelli dell'oratorio del Rosario di S. Domenico, di poco posteriori, sono fra le opere maggiori del maestro. Nel 1707 la Principessa di Roccafiorita si lasciava ritrarre in un medaglione in stucco dal S. Nell'anno successivo il S. adornò la chiesa della Pietà e nel 1711 quella di S. Agostino. Poco tempo dopo venne eseguita la decorazione della chiesa di S. Tommaso dei Greci. Dal 1720 al '28 l'artista modellò le statue della chiesa di S. Agostino, dove sono evidenti reminiscenze berniniane, e finì l'oratorio di S. Francesco ai Candelari, sede della Confraternita dei Forensi, ultima sua opera.

Il S., scultore fra i maggiori del suo tempo, ebbe notevolissimo il senso della decorazione ambientale, modulando nelle sue vivaci rappresentazioni una serie infinita di motivi. Questi assumono unità anche per il magico giuoco delle ombre che dànno e ricevono valore dal prezioso candore della luminosa materia usata dall'artista.

BIBL.: S. Bottari, *Artisti siciliani*, Messina 1931, pp. 47-66; F. Meli, *Studi e conferenze per il 2° centenario serpottiano*, Palermo 1934; id., *G. S.* (con bibl.), ivi 1934; N. Basile, *Serpottiana*, ivi 1935; S. Bottari, *Il baldacchino del duomo di Messina*



(fot. Anderson)

SERPOTTA, GIACOMO - Decorazione a stucchi, con scene della Vita di s. Lorenzo e s. Francesco, statue simboliche e putti, nell'interno dell'oratorio di S. Lorenzo (1687-96) - Palermo.

(per cortesia della sig.ra Cosentino)
SERPOTTA, GIACOMO - Putti in stucco. Oratorio del S. Rosario - Palermo.

e la collaborazione G. S., ivi 1935; G. De Logu, *La scultura del '700*, Firenze s. a.
Maria Pia Cosentino

SERRA, JUNÍPERO. - Minore francescano, al secolo Miguel, n. a Petra (Maiorca) il 24 nov. 1731, m. a Monterey (California) il 28 ag. 1784.

Il 14 sett. 1730 prese l'abito francescano. Si laureò in teologia a Palma, dove per qualche tempo insegnò filosofia e teologia nella Università di Maiorca. Il 1° genn. 1750 giunse nella Città di Messico e nel Collegio di S. Fernando si preparò alle missioni tra gli Indiani. Dal 1750 al 1758 fu missionario fra gli Indiani di Sierra Gorda al nord di Querétaro. Tradusse il catechismo nella lingua degli indiani Pame. Richiamato a Messico, vi lavorò (1758-67) con frutto come missionario popolare. Quando nel 1767 i Gesuiti furono espulsi dai possedimenti spagnoli, i Francescani subentrarono nelle missioni della bassa California e S. chiese di andarvi. Nominato superiore sbarcò con 15 compagni a Loreto, centro della missione dei Gesuiti della bassa California. In quegli anni gli Spagnoli cominciarono a preoccuparsi del possesso dell'alta California, fin'allora completamente negletta. Con il corpo di spedizione, mandato nel 1769 per occupare definitivamente la terra, S. salpò con 4 francescani, ai quali se ne aggiunsero poi altri. Si trattava di guadagnare alla fede gli Indiani della regione i quali erano di infima cultura. Continuando il metodo seguito dai Francescani in Sierra Gorda, S. fondò una serie di missioni: S. Diego (16 luglio 1769), S. Carlos (3 giugno 1770), S. Antonio (14 luglio 1771), S. Gabriel (8 sett. 1771); S. Luis Obispo (1° sett. 1772), S. Francisco de Asis (8 ott. 1776); San Juan Capistrano (1° nov. 1776); S. Clara (12 genn. 1777); S. Buenaventura (31 marzo 1782); dalle sue missioni ebbero origine le principali città della California, come Los Angeles, S. Francisco, S. Diego, Monterey, S. Barbara e altre. S. fu il padre degli Indiani e per tal motivo la California lo celebra come eroe nazionale e la sua statua figura, come rappresentante dello Stato di California, nella Sala del Congresso di Washington (1° marzo 1931). Il processo di beatificazione, costruito nella curia diocesana di Fresno, è già in studio presso la S. Congregazione dei Riti.

BIBL.: F. Palou, *Relación hist. de la vida y apostol. tareas del ven. p. fray J. S.*, ecc., Messico 1787 (opera fondamentale); id., *Noticias de la Nueva California*, ed. H. E. Bolton, 4 voll., Univ. Calif. Press 1926; C. E. Chapman, *A hist. of Calif.: The Spanish Period*, Nuova York 1928; Z. Engelhardt, *The Missions and Missionaries of Calif.*, 4 voll., 2ª ed., S. Francisco 1930; Ch. Lummis, *The spanish pioneers and the Calif. missions*, Chicago 1930; Ch. Piette, *Evocation de J. S. fondateur de la Californie*, Bruxelles-Washington 1946.
Nicola Kowalsky

SERRA, LUIGI. - Pittore, n. a Bologna l'8 giugno 1846, m. ivi l'11 ag. 1888.

Nel 1868 andò a studiare a Firenze; quindi fu a Roma donde spedì a Bologna quadri di carattere storico. Nel 1871 vinceva un concorso per il sipario del « Teatro Gentile » di Fabriano. Nel 1875 era a Venezia, poi di nuovo a Roma ove dipinse nell'abside di S. Maria della Vittoria un grande affresco con l'*Ingresso trionfale dei cattolici in Praga* e alcuni quadri fra i quali *S. Giovanni Nepomuceno* per S. Giovanni in Laterano, *S. Bonaventura e s. Francesco* della Galleria d'Arte moderna, e i *Coronari sulla gradinata di S. Carlo ai Catinari* oggi a Firenze, nella locale Galleria d'arte moderna. Tornato a Bologna affrescò (1886) nella vòlta della sala del Consiglio provinciale *Irnerio che glossa le antiche leggi*, sua ultima opera.

Disegnatore acutissimo, incisivo, di una precisione quasi matematica, per cui ottiene effetti addirittura stereoscopici, il S. ebbe costante la nostalgia di un colore altrettanto vivo ed efficace. Ma per aver egli sempre concepito il colore quale elemento a sé, avulso dal disegno, i suoi quadri, sebbene chiari e vivaci di tinte, talvolta quasi porcellanose, non hanno vitalità cromatica, ché un disegno quasi sempre chiaramente individuato con linee scure o violette limita i campi dei colori soffocandone ogni vibrazione.

BIBL.: A. M. Comanducci, *I pittori ital. dell'Ottocento*, Milano 1934, pp. 637-74; P. Bucarelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI, p. 455; id., *La Galleria nazionale d'arte moderna*, Roma 1951, p. 26.
Emilio Lavagnino

SERRA, RENATO. - Critico letterario, n. a Cesena il 5 dic. 1884, m. sul Podgora il 20 luglio 1915.

Fu nel 1908 insegnante nella scuola normale di Cesena e l'anno seguente direttore delle Biblioteche Malatestiana e Piana. Nella vita breve e umbratile, la professione delle lettere fu per il S. un affinamento ininterrotto di *humanitas*, una sorta di religione che egli aveva ereditata dagli studi classici e a cui era chiamato dalla propria vocazione. In un clima aristocratico e vigilatissimo svolse quella critica che ebbe tutta l'aria di essere un « divertimento personale in margine » e che si risolve invece in analisi acute e definitive specie nei saggi sul Pascoli, il d'Annunzio, il Panzini e in quello scorcio della letteratura (*Lettere*), che va dagli inizi del '900 alla prima guerra mondiale. *La Voce*, al cui gruppo il S. appartenne, pubblicò nel 1914 il *Ringraziamento per una ballata di P. Fort*, che è l'esempio più chiaro della facoltà dello scrittore di innestare la propria sensibilità poetica al mestiere del critico. Pagine che, come le altre degli scritti e delle bellissime lettere, raccordano impressioni quasi visive e tattili del paesaggio e della natura circostante al suo umore e al suo giudizio. *L'esame di coscienza di un letterato*, pubbl. postumo nel 1916, denuncia lo scetticismo nei valori della guerra e il generoso « umanesimo » del S., mai inaridito nelle proprie sensazioni, sebbene chiuso in una inconsolabile solitudine.

BIBL.: edd.: *Scritti* a cura di G. De Robertis e A. Grilli, 2 voll., Firenze 1938; *Epistolario* a cura di L. Ambrosini, G. De

(per cortesia del p. F. Antonelli)
SERRA, JUNÍPERO - Ritratto. Copia dell'originale contemporaneo che si conservava nel Convento di S. Cruz a Querétaro, oggi perduto - Missione di S. Barbara.

Robertis, A. Grilli, ivi 1934 (nuova ed. ivi 1938). Studi: numero della *Voce* del 15 ott. 1915 dedicato a R. S., pp. 913-1032; C. Bo, *Otto studi*, Firenze 1939, pp. 81-104; P. Nardi, *Novecentismo*, Milano 1926, pp. 175-212; P. Pancrazi, *Scrittori italiani (dal Carducci al d'Annunzio)*, Bari 1943, p. 187-99; M. Petrocchi, *L'uomo e la storia*, Bologna 1944, v. indice; L. Russo, *La critica lett. contemp.*, III, nuova ed., Bari 1947, pp. 5-37; autori vari, *Scritti in onore di R. S.*, Milano 1948. Maria Luisa Rondini

SERRANO, Francesco, beato. - Missionario e martire domenicano spagnolo, n. a Hueneja (Guadix, Andalusia) il 4 dic. 1695, m. a Fuceu (Fokien, Cina) il 28 ott. 1748.

Professò nel convento di S. Croce di Granada il 22 apr. 1714. Nel 1725 partì per le missioni dell'Oriente e il 1727 entrava in Cina. Ebbe residenza nella casa di S. Rosa di Loyen, di cui fu più volte vicario: e ripetutamente anche vicario provinciale della missione domenicana cinese. Per quasi 20 anni percorse con zelo apostolico il Fokien, finché nel giugno del 1746 venne arrestato con i confratelli mons. Pietro M. Sanz (m. il 26 maggio 1747), G. Alcober, G. Royo e Fr. Diaz. Durante la prigionia di Fuceu gli giunse la nomina (genn. 1748) a vescovo titolare di Tipasa e quella di coadiutore con diritto di successione nel vicariato apostolico di Fokien di mons. Sanz (di cui a Roma s'ignorava ancora il martirio), ma non poté essere consacrato. Venne strozzato nel carcere, insieme con i tre confratelli.

Tutti e quattro insieme con mons. Sanz furono beatificati da Leone XIII il 18 apr. 1893. Festa il 3 giugno.

Bibl.: anon., *Relazione del martirio de' padri f. Pietro martire Sanz, vescovo Mauricastrense, f. Francesco Serrano, eletto vescovo Tipasitano, f. Giovanni Alcober, f. Giovacchino Royo, e f. Francesco Diaz*, Roma 1752; G. G. Cienfuegos, *Reseña historica de la vida y martirio de los VV. Sires. Sanz y Serrano y pp. Alcover, Royo, y Diaz...*, Madrid 1893; P. Quiros, *Reseña historica de algunos varones ilustres de la provincia de Andalucia de la Orden de Predicadores*, Almagro 1915, pp. 40-50. Abele Redigonda

SERRANO y PINEDA, Luciano. - Benedettino e storico spagnolo, n. il 7 genn. 1879 a Castroceniza (Burgos), m. il 17 luglio 1944 a Burgos.

Benedettino nel sett. 1894, ordinato sacerdote nel dic. 1902 e incaricato dall'ab. Guépin di una accurata ispezione degli archivi ecclesiastici spagnoli per rinvenire antichi codici sul canto gregoriano, adempì con p. Cassano Rojo a tale compito e diede alle stampe gli scritti *¿ Qué es canto gregoriano ?* (Barcellona 1905) e *Música religiosa* (ivi 1906). Quindi curò i tre primi volumi delle *Fuentes para la historia de Castilla* (1906-10). Nel 1911-15 studiò a Roma i rapporti tra la Spagna e la S. Sede al tempo di Filippo II, che pubblicò in 4 voll.: *Correspondencia diplomática entre España y la S. Sede durante el pontificado de s. Pio V* (Roma 1913-14) e, insieme con diversi altri lavori, redasse l'*Indice del Archivo de la embajada cerca de la S. Sede* (ivi 1915). Alla morte del Guépin divenne nel 1919 abate di Silos. La cura dell'abbazia non lo distolse tuttavia dai diletti studi e continuò ad occuparsi, indistintamente e con pari maestria, della edizione di fonti medievali e delle vicende spagnole nel sec. XVI. Negli ultimi decenni si interessò anche della storia dell'abbazia (*El real monasterio de S. Domingo de Silos. Su historia y tesoro artístico*, Burgos 1926) e di quella del vescovato di Burgos (*El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, 3 voll., ivi 1905). Ha pubblicato pure: *Correspondencia diplomatica entre España y la S. Sede* (Roma 1914). Nel 1940 divenne membro della Reale Accademia di storia di Madrid.

Bibl.: *Enc. Eur. Am.*, LV, pp. 596-97; *ibid., Apéndice*, IX, p. 1247; *ibid., Suplem.*, 1942-44, p. 298. Silvio Furlani

SERRAO, Giovanni Andrea. - Vescovo di Potenza, calabrese n. a Castelmonado (ora Filadelfia, provincia di Catanzaro) nel 1731, m. a Potenza il 24 febbr. 1799, conosciuto come il maggiore rappresentante del giansenismo meridionale. Sino al 1759 visse a Roma dove ebbe maestri Foggini e Bottari (v.).

Frutto di questa educazione fu il *De vita et scriptis Jani Vincentii Gravinae commentarius* (1758) nel quale S. trovò modo di ironizzare sui casisti e schierarsi in favore dell'agostinianismo e contro il probabilismo. Durante il soggiorno romano conobbe Scipione de' Ricci, Pietro Tamburini e tutti i giansenisti che frequentavano l'Archetto, con i quali si mantenne in relazione, specialmente con il vescovo di Pistoia. Nel 1759 rientrò a Napoli e divenne professore e poi segretario dell'Accademia napoletana. Scrisse in quel periodo: *De Sacris Scripturis liber, qui est locorum moralium primus* (Napoli 1763), dove sostiene la necessità della diffusione della Bibbia e l'obbligo della sua lettura in volgare per uso di tutti i fedeli; *De claris catechistis ad Ferdinandum IV regem libri III* (ivi, 1769), l'opera sua più celebre nella quale elogia i catechismi del Fleury e del Colbert, diffondendosi a descrivere le vicende di quello di Mesenguy e rivelando disprezzo verso la teologia scolastica e simpatia verso le idee riformiste dei giansenisti; l'*Apologeticus* (Napoli 1771). Al *De claris catechistis*, P. Mamachi oppose un' opera *Del diritto libero della Chiesa di acquistare e possedere beni temporali*, nella quale rilevava dodici punti divergenti, e ciò nella sua qualità di Maestro del S. Palazzo. S. rispose con altrettante *Riflessioni* addotte a giustificare la sua ortodossia. Tale polemica s'accese in occasione della designazione del S. all'episcopato di Potenza (1782) da parte della corte di Napoli. Il Mamachi aggiunse contro altri ventiquattro articoli che rinnovavano e confermavano, allargandole, le precedenti denunce. Intervenne lo stesso Pio VI richiedendo prima per la nomina particolari interrogazioni al candidato, poi deputando una congregazione di cardinali per decidere la vertenza che, per la renitenza dei ministri del re di Napoli, minacciava di prendere forma pubblicitaria in favore del regalismo. Il S. si assoggettò al giudizio della S. Sede, seguendo la norma equivoca della sottomissione giansenistica, e poté così ottenere la nomina e l'investitura canonica. Oltre le lettere pastorali alla diocesi scrisse, cinque anni dopo il suo ingresso, un volume in difesa dei principi regalisti: *La prammatica sanzione di s. Luigi re di Francia proposta ai riformatori dell'ecclesiastica disciplina* (Napoli 1788) e un altro ai confratelli nell'episcopato per indurli a rendersi indipendenti da Roma anche nella consacrazione: *Ragionamenti dell'autorità degli arcivescovi del Regno di Napoli di consacrare i vescovi* (Napoli 1788). Conforme alla sua educazione e ai suoi principi morali disprezzò l'opera di s. Alfonso, sebbene più che giansenista il S. debba considerarsi un riformatore liberale e un regalista: del giansenismo rivivendo le idee quesnelliane e la polemica degli appellanti e del gallicanesimo difendendo le teorie e non disdegnando di passare poi dal regalismo al giacobinismo. Morì nel 1799, assassinato nel suo letto da sicari e straziato per le vie della città da una turba rivoluzionaria, vittima della reazione a quella monarchia che aveva avallato nelle sue presunzioni giuridiche.

Bibl.: E. di Tipaldo, *Biogr. degli ital. illustri*, III, Venezia 1845, p. 286 sg.; B. Croce, *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari 1927, p. 136 sgg. (con bibl.); A. C. Jemolo, *Il giansen. in Italia avanti la Rivoluz.*, ivi 1928, pp. 383-85; G. Cigno, *G. A. S. e il gians. nell'Ital. merid.*, Palermo 1938; G. Cacciatore, *S. Alfonso de' Liguori e il giansen.*, Firenze 1942, pp. 205-207. Benvenuto Matteucci

SERRATA. - Sospensione di lavoro in fabbriche, opifici, industrie, deliberata dai proprietari per combattere scioperi od opporsi a modificazioni dei patti di lavoro. Come lo sciopero, di cui costituisce in certo senso la contropartita, la s. è sostanzialmente legata all'ordinamento economico-sociale che si suol dire capitalistico e trova la sua maggior applicazione nella seconda parte del sec. XIX e nella prima del XX. Anche a suo riguardo il pubblico potere ha assunto atteggiamenti assai diversi: si va dalla proibizione e dalla condanna (come, ad es., negli artt. 414-16 del Codice penale napoleonico) alla permissione più o meno esplicita.

L'art. 40 della nuova Costituzione italiana non parla di tale diritto; dice semplicemente che « il diritto di sciopero si esercita nell'ambito delle leggi che lo regolano ».

Tutti i tentativi fatti per porre sullo stesso piano sciopero e s. (emendamento Giannini ed emendamento Quinteri) furono respinti. Giuridicamente quindi il diritto di s. non può configurarsi allo stesso modo del diritto di sciopero; mentre questo è costituzionalmente garantito e una futura legge che lo proibisse sarebbe anticostituzionale, quello non lo è, così che potrebbe essere escluso dalla comune legislazione senza urtare contro la Costituzione.

Più complessa è l'ulteriore questione se la s. sia compossibile con il testo costituzionale. Si hanno al riguardo due correnti: alcuni, partendo dal fatto che lo sciopero e la s. costituiscono un'eccezione al principio che la difesa dev'essere riservata al pubblico potere e che le eccezioni non si possono presumere, ritengono che la s. sia incompossibile con la nostra Costituzione; per conseguenza una legge che l'autorizzasse sarebbe anticostituzionale; « anche se la legge sindacale non la vietasse esplicitamente, la s. dovrebbe considerarsi, secondo il diritto comune, inadempimento dell'obbligazione del datore, discendente dal contratto di lavoro » (F. Santoro-Passarelli, *Verso la legge sindacale*, in *Iustitia*, 2 [1949], p. 51). Altri invece fanno notare che il silenzio della Costituzione è... silenzio e null'altro; tutto è demandato quindi alla legislazione ordinaria.

Sul giudizio morale anche i cattolici non sono del tutto d'accordo. Sostanzialmente possiamo raccogliere le diverse opinioni in tre gruppi principali. Alcuni ritengono che la s. possa e debba esser posta sullo stesso piano dello sciopero, e quindi, nelle condizioni indicate per lo sciopero, possa dirsi legittima; anche il datore di lavoro infatti può trovarsi nella condizione del lavoratore, ossia a non aver altra via per difendere una causa giusta e ad avere nel tempo stesso fondata speranza di successo e una ragionevole proporzione fra i beni che spera di ottenere per sé e per i propri e i mali che teme di dover provocare per gli altri. Così pensano in genere i moralisti soprattutto antichi, Merkelbach, ad es. (*Summa theol. mor.*, II, Parigi 1947, n. 553, p. 585). Altri invece ritengono che a questo riguardo esista una sostanziale differenza fra i datori di lavoro e i lavoratori. Mentre questi possono trovarsi in situazioni così gravi da potere o addirittura da dover ricorrere anche allo sciopero qual mezzo di lotta, quelli non potranno mai dire altrettanto; il lavoratore sciopera per motivi che sono ben più vicini alle esigenze fondamentali della vita di quelli per i quali il datore di lavoro serra. Per conseguenza sciopero e s. non possono esser posti sullo stesso piano. Mentre il primo può esser lecito, la seconda no. Così pensano alcuni moralisti e pensatori cristiani più direttamente impegnati nel campo sociale (ad es., alcuni redattori di *Revue de l'action populaire* e sindacalisti cristiani). Un terzo gruppo, numericamente assai ristretto, pensa che, se si verificano le condizioni che furono indicate per la moralità dello sciopero, anche la s. può esser lecita e doverosa; però ritiene che tali condizioni si verificano assai più difficilmente per la s. che non per lo sciopero. Così, ad es., L. Ruland, *Aussperrung*, in *Staatslexikon*, I, pp. 494-96.

Quest'ultima posizione sembra la più saggia. Ad ogni modo, tutti sono d'accordo nel ritenere che, a parità di condizioni, la s. è lecita quanto lo sciopero; non tutti sono d'accordo nel ritenere che quella parità si verifichi o non si verifichi: i moralisti classici sembrano supporre senz'altro che quella parità si possa verificare con molta facilità e notevole frequenza; i sindacalisti suppongono senz'altro che tale parità non si verifichi mai; altri, forse più prudentemente, concedono ai sindacalisti contro i moralisti classici che esiste una profonda differenza fra la posizione del lavoratore e quella del datore di lavoro; negano loro che la differenza sia tale da precludere ogni possibilità che, almeno in qualche caso, si possa verificare per il datore di lavoro ciò che si verifica per il lavoratore.

BIBL.: per la s. in periodo fascista, v. G. De Francisci-Gerbino, *Sciopero e s.*, in *Diz. di politica*, IV, p. 214; R. Mancini, *Economia pubbl., industria e commercio (Delitti contro la)*, in *Nuovo Dig. Ital.*, V, pp. 274-87; cf. inoltre i trattati recenti di morale nel *De iustitia*, i trattati di sociologia, e L. Garriguet, *Grève des patrons, ou lock-out*, in DThC, VI, coll. 1875-76; A. De Marco, *I rapporti econom. nella Costit. ital.*, in *Civ. Catt.*, 1947, IV, pp. 203-213; L. Riva Sanseverino, *Il lavoro nella nuova Costit. it.*, in *Dir. del lavoro*, 1-2 (1948). Giov. Battista Guzzetti

SERRY, JACQUES-HYACINTHE. - Teologo e polemista domenicano, n. a Tolone nel 1658, m. a Padova il 12 marzo 1738.

Entrò nell'Ordine a Marsiglia (nel 1673 ca.), ov'era un suo zio domenicano, Tommaso S. Compì gli studi a Parigi e vi insegnò. Chiamato a Roma nel 1690, fu teologo dei cardd. de Boullon e Altieri, e consultore del S. Uffizio. Il 23 marzo 1697 divenne dottore della Sorbona e nel sett. dello stesso anno passò alla cattedra di teologia all'Università di Padova, che tenne fino alla morte, rinunciando a quella di teologo casanatense (1700-1702).

Scrittore fecondo e battagliero, noto specialmente per la *Historia Congregationum de Auxiliis Divinae Gratiae* (Lovanio 1700; ed. definitiva Anversa 1709), pubblicata sotto lo pseudonimo di A. Le Blanc, e per le controversie che la precedettero e seguirono, per cui parvero risorgere le controversie di cent'anni prima. Benché gallicano moderato (era stato discepolo di N. Alexandre) ingiustamente contro il S. si avanzò l'accusa di calvinismo e si affermò che la sua *Historia* sia stata condannata. Altre opere: *Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo, eiusque Matre* (Venezia 1719); *Praelectiones theologicae-dogmaticae, polemicae-scholasticae...* (5 voll., ivi 1742). Nel 1770 uscì pure a Venezia una ed. in 6 voll. d'*Opera omnia*.

BIBL.: G. B. Contarini, *Notizie stor. circa i pubblici professori nello Studio di Padova, scelti dall'Ord. di S. Domenico*, Venezia 1769, pp. 87-102; A. Guglielmotti, *Catal. dei bibliotecari... del Coll. Casanatense*, Roma 1860, p. 28; Hurter, IV, passim, special. coll. 1073-76; Quétif-Echard, III, pp. 617-33; M.-M. Gorce, s. v. in DThC, XIV, II, coll. 1957-63. Abele Redigonda

SERSE I (persiano *Ḫašajārša*; ebr. *'Ăḥašwērôš*; greco Ξέρξης). - Re della dinastia degli Achemenidi (v.), figlio di Dario I e padre di Artaserse I. Regnò dal 485 al 465 a. C., quando fu ucciso da una congiura. Nella storia profana S. è rimasto famoso per la sua spedizione in Grecia per vendicare la sconfitta di Maratona. Ma con la sconfitta di Salamina (23 sett. 480) e di Platea (27 ag. 479) la potenza persiana, che subì una seconda disfatta navale a Micale, fu eliminata dalla Grecia. La guerra ufficialmente finì nel 449 con la pace di Cimone, che nel 470 aveva vinto ancora una volta la flotta di S.

Il profilo tracciato da Erodoto (IX, 108-10) delle imprese adulterine ed incestuose di S. combina perfettamente con quello del libro di *Ester*, nel quale il Re appare fra gli intrighi del suo harem. Tuttavia non è destituita di fondamento la teoria che, basandosi sulla costante denominazione dei Settanta, identifica l'Assuero del testo biblico con Artaserse II Mnemone, come già ritennero Eusebio e Girolamo (*Chronicon*, *Olymp.* 93: CB VII, 1, p. 117).

S. è menzionato anche in *Esd.* 4, 6. Angelo Penna

SERTILLANGES, ANTONIN-GILBERT. - Filosofo, teologo e oratore sacro domenicano, n. a Clermont-Ferrand il 17 nov. 1863, m. a Sallanches (Haute-Savoie) il 26 luglio 1948.

Entrato fra i Domenicani nel 1883; promosso lettore in teologia (1890) ne iniziò l'insegnamento. Fu segretario di redazione della *Revue thomiste*, dal 1900 al 1922 insegnò filosofia morale all'Institut catholique e si distinse, fra gli oratori più celebri di Francia. Dal 1918 fu membro dell'Istituto; trascorso l'anno 1923 a Gerusalemme, insegnò (1924-28) morale sociale ed eloquenza ai suoi confratelli, rifugiati in Olanda, indi a quelli del Convento di Saulchoir. Nel 1940 rientrò nel convento di Parigi, dove attese alla predicazione e pubblicazione delle ultime opere, fino alla morte.

Oltre ai numerosi articoli nella *Revue de la jeunesse*, *Revue des jeunes*, e in molte altre riviste, sono da ricordare le principali opere: *a) filosofiche*: *Agnosticisme et*

anthropomorphisme (Parigi 1908); *St Thomas d'Aquin* (2 voll., ivi 1910); *La philos. morale de st Thomas* (ivi 1916); *Les grandes thèses de la philos. thomiste* (ivi 1928); *Le christianisme et les philosophies* (2 voll., ivi 1939, 1941; trad. it. Brescia 1948); *Lumières et périls du bergsonisme* (ivi 1943); *L'idée de création et ses retentissements en philos.* (ivi 1945). *b) teologiche*: *Les sources de la croyance en Dieu* (ivi 1903); *Catéchisme des incroyants* (ivi 1930; trad. it. Torino 1937); *Dieu ou rien* (Parigi 1933; trad. it. Torino 1940); *L'Eglise* (2 voll., Parigi 1917); *Le miracle de l'Eglise* (ivi 1933); *Qu'est-ce que le catholicisme?* (ivi 1938); *Dieu gouverne* (ivi 1942). *c) ascetico-morali*: *Jésus* (Parigi 1903); *La prière* (ivi 1917); *La vie intellectuelle* (ivi 1921; trad. it. Roma 1925); *La vie catholique* (2 voll., Parigi 1921; trad. it. Brescia 1938); *Notre vie* (2 voll., Parigi 1926); *Recueillement* (ivi 1935; trad. it. Brescia 1944); *Affinités* (Parigi 1936; trad. it. Brescia 1944); *Devoirs* (Parigi 1936; trad. it. Brescia 1945); *d) oratorie*: *La politique chrétienne* (Parigi 1904); *Socialisme et christianisme* (ivi 1905); *La famille et l'Etat dans l'éducation* (ivi 1906); *Féminisme et christianisme* (ivi 1908; trad. it. Torino 1940); *L'Amour chrétien* (Parigi 1919; trad. it. Milano 1947); *Le Sermon sur la Montagne* (Parigi 1916); *L'orateur chrétien* (ivi 1930; trad. it. Torino 1928). *e) estetiche*: *Un pèlerinage artistique à Florence* (Parigi 1895; 1903; Liegi 1931); *Art et apologétique* (Parigi 1909); *La Cathédrale: sa mission spirituelle, son esthétique, son décor, sa vie* (Parigi 1922); *Prière et musique* (ivi 1936).

L'idea fondamentale del S. è che ogni scienza ed ogni attività dev'essere permeata dalla religione. Pur affermando che la Grazia trascende la natura, e la religione la filosofia, egli ritiene che « senza il cristianesimo non ci sarebbe alcuna accettabile filosofia: tutte quelle comparse dopo il Vangelo, per quanto utili se incorporate con quello, non avrebbero da sole giovato alla nostra civiltà » (*Le Christianisme et les philosophies*, I, proemio). Il Vangelo « come fatto iniziale è estraneo a ogni filosofia » (*ibid.*, p. 8), tuttavia il dogma cristiano « se non enuncia una filosofia, la suppone, però ».

Oltre all'esposizione della filosofia di s. Tommaso, nelle sue tesi e problemi fondamentali, ampliata con apporti nuovi, il S. intese con le sue opere teologico-apologetiche far giungere il messaggio evangelico a tutte le intelligenze contemporanee. Egli ripensò pertanto, con originalità di contenuto e di forma, le soluzioni tradizionali alla luce delle conquiste contemporanee. Al di là dei determinismi verbali e concettuali, intese tradurre la Verità, arricchitasi, per noi, dal contributo dei secoli, « nel vocabolario ideologico e non soltanto verbale usato dai pensatori del nostro tempo ». Questo tentativo di adattamento alle esigenze della mentalità moderna è sembrato talora ad alcuni teologi più rigidamente tradizionali non esente da qualche ombra di relativismo teologico. In realtà il S. aveva orientato la sua attività principalmente verso gli spiriti lontani dalla mentalità scolastica.

BIBL.: *Necrologio*, in *France Dominicaine*, 1949, pp. 1-8; M. F. Moos, *Le T. R. P. S. un maître de la vie spirituelle*, in *La vie spirituelle*, 1949, pp. 607-23; M. Pradines, *Notice sur la vie et les oeuvres du R. P. A. S.*, Parigi 1951. Reginaldo Omez

SERVASANTO da Faenza. - Teologo e predicatore francescano, n. ad Oriolo (Faenza) nella prima metà del sec. XIII, m. probabilmente a Firenze nel 1300 ca. Entrò nell'Ordine a Bologna, ove compì gli studi e fu ordinato sacerdote tra il 1244 ed il 1260. Predicò in varie regioni d'Italia, ma specialmente in Toscana e a Firenze.

Le sue opere principali sono: *Summa* o *Liber de exemplis naturalibus*, diviso in tre libri trattanti rispettivamente della fede, dei Sacramenti e delle virtù e vizi (inedito, ad eccezione del prologo e dell'indice dei capitoli); *Summa de paenitentia* (Lovanio 1485 con il titolo *Antidatarium animae*), considerata dall'autore stesso come un supplemento al precedente e destinato esclusivamente ai predicatori; *Summa* o *Liber de virtutibus et vitiis* (inedito, eccettuati alcuni estratti), composto probabilmente a Firenze (ca. il 1277-85) quale ampliamento, destinato ai predicatori, del terzo libro della *Summa de exemplis naturalibus*; un *Mariale* o *Liber de laudibus beatae Mariae* (inedito), ove seguendo il Mariale di s. Alberto Magno applica alla Vergine tutte le buone qualità della creazione e le figure del Vecchio Testamento. Gli si attribuiscono pure diversi cicli di prediche: *Sermones de proprio Sanctorum* (editi fra le opere di s. Bonaventura, III, Roma 1596, pp. 237-322); *Sermones de communi Sanctorum* (*ibid.*, pp. 323-406); *Sermones de festivitatibus B. M. V.* (cf. *ibid.*, 387ª e 391ª). All'inizio del sec. XIV Bono Giamboni fece una raccolta di questi sermoni e li tradusse in italiano con il titolo *Della miseria dell'umana generazione* (in *Trattati morali*, Firenze 1836). Le opere di S., ritenuto come il più grande moralista del sec. XIII, hanno particolare valore per il genere aneddotico.

(da J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutscher Kunst*, Stoccarda 1943, fig. 352)

SERVAZIO, santo - Il Santo nel suo studio. Pittura su tavola di Bernardo Strigel (1528) - Norimberga, Museo naz. tedesco.

BIBL.: Sbaralea, III, pp. 98 sg.; B. Kruitwagen, *De summa de paenitentia van S.*, in *Neerlandia franciscana*, 2 (1919), pp. 56-66; id., *Das Antidatarium animae von S.*, in *Wiegendrucke und Handschriften. Festgabe K. Haebler*, Lipsia 1919, pp. 80-106; M. Grabmann, *Der « Liber de exemplis naturalibus » des Franziskanertheologen S.*, in *Franziskanische Studien*, 7 (1920), pp. 85-117; L. Oliger, *S. da F. ed il suo « Liber de virtutibus et vitiis »*, in *Miscellanea F. Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 148-89; A. Teetaert, s. v. in DThC, XIV, coll. 1963-67 (con bibl.). Per l'influsso di S. sugli autori posteriori cf.: F. Eximenis, *Teç del Cristia*, Barcellona 1902, p. 13 sg.; G. Bertoni, *Il Duecento*, Milano 1930, pp. 328-29, 335-36, 358-59; I. Squadrani, *Tractatus de luce fr. Bartholomaei de Bononia*, in *Antonianum*, 7 (1932), pp. 215 e passim. Gaudenzio Melani

SERVAZIO, santo. - Vescovo di Tongres nel sec. IV, commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 13 maggio.

Lodato da s. Gregorio di Tours come uomo di pietà tutto dedito alla preghiera ed alla penitenza, nel 346 era già vescovo di Tongres, poiché in quell'anno aderisce alle decisioni del Concilio di Sardica in favore di s. Atanasio. Nel 350 fu mandato legato a Costanzo da parte dell'imperatore Magnenzio ed in quell'occasione si incontrò con s. Atanasio ad Alessandria. Fortemente attaccato alla fede nicena, partecipò nel 359 al Concilio di Rimini, dove riuscì con pochi altri a tener testa alla mene degli ariani spalleggiati dal prefetto Tauro; ingannato però da un subdolo tranello di Ursacio e Valente, acconsentì infine a firmare la formola omoiana del Concilio. Ignota la data della sua morte, quella del 384 non avendo alcun fondamento. Nel sec. VI il suo corpo era venerato in una chiesa costruita in suo onore a Maastricht.

BIBL.: Tillemont, VIII, pp. 382-86; *Acta SS. Maii*, III, Parigi 1866, pp. 208-30; *Martyr. Hieronymianum*, p. 215 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 187; G. Kurth, *Le pseudo-Aravatius*, in *Anal. Boll.*, 16 (1897), pp. 164-72; B. H. M. Vlekke, *Sint S.*, Maastricht 1935; E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise au Belgique*, I, Bruxelles 1940, pp. 30-38; S. M. Lejeune, *De legendarische stamboom van Sint Servaas in de middeleeuwsche Kunst en literatur*, Maastricht 1941; F. van Oldenburg, *Ermke Servaas van Maastricht*, Bruges 1944; Fliche-Martin-Frutaz, III, nn. 131, 160. Agostino Amore

SERVE. - Denominazione comune a molte Congregazioni religiose femminili, seguita da altri titoli determinanti.

I. S. DEI POVERI (Angers). – Fondate ad Angers nel 1874 dal p. Camillo Leduc, benedettino di Solesmes. Scopo : curare gratuitamente i poveri a domicilio, dirigere patronati per la gioventù femminile, dispensari, ecc. Decreto di lode nel 1887; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1912, definitiva nel 1928. Nel 1949 le religiose erano 304; casa madre ad Angers (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, A. 27).

II. S. DEL CUORE DI GESÙ DI SAINT-QUENTIN (Metz). – Fondate a Strasburgo nel 1865 da Maria Oliva Ulrich, ma poi rifugiatesi, in seguito alla persecuzione prussiana (*Kulturkampf*), a St-Quentin. Scopo : riparazione eucaristica associata ad attività caritative : assistenza agli infermi, direzione di orfanotrofi femminili, pensionati per signorine. Decreto di lode nel 1903; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1910, definitiva nel 1931. Attualmente hanno 7 case con 166 suore (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi, S. 10; M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongreg. der kath. Kirche*, II, 3ª ed.. Paderborn 1934, p. 430).

III. S. DELLA BEATA VERGINE MARIA ANNUNZIATA (Sabaria). – Già Figlie della misericordia di S. Vincenzo de' Paoli, stabilitesi nel 1915 a Sabaria (Ungheria) ed erette nel 1924 in congregazione autonoma dal vescovo Giov. Mikes. Scopo : cura degli infermi negli ospedali e direzione dei servizi domestici negli istituti ecclesiastici. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1924, definitiva nel 1942. Nel 1941 vi erano 19 case con 202 suore (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi, S. 62).

IV. S. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DELLA MADRE DI DIO (Tarnovia). – Fondate nel 1850 a Podzzecza (diocesi di Gnesen, Polonia), da Edmondo Bojanowski e trasferite nel 1882, per la persecuzione prussiana, a Dębica (Tarnovia). Scopo : assistenza dei malati; cura dei bambini, e servizio nelle sacrestie e nelle chiese. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1929, definitiva nel 1937. Nel 1949 erano 314 suore in 82 case (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi, T. 40; M. Heimbucher, *op. cit.*, II, pp. 537-38).

V. S. DELLA SANTA INFANZIA DI GESÙ (Würzburg). – Fondate nel 1895 a Oberzell (diocesi di Würzburg) da Antonia Werr. Scopo : rieducazione di ragazze cadute o pericolanti e altre opere caritative. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1936, definitiva nel 1948. Attualmente si contano 139 case con 1096 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, V, 104; F. Schuck, *Kloster Oberzell : Gründung u. Entwicklung der Kongreg. der Dienerinnen der hl. Kindheit Jesu*, Würzburg 1932).

VI. S. DELLO SPIRITO SANTO (Steyl). – Fondate nel 1889 a Steyl (diocesi di Ruremonda, Olanda) dal p. Arnaldo Janssen unitamente con le madri Maria Stollenwerk e Josepha Stenmanns. Scopo : aiutare la propagazione della fede nelle missioni, particolarmente in quelle tenute dai Missionari del Verbo Divino e poi anche nei territori, dove la fede corre maggiori pericoli. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1925, definitiva nel 1938; revisione nel 1950. Attualmente le suore sono ca. 4000 (cf. anon., *Uno sguardo nella Congregazione missionaria delle S. dello Spirito Santo*, Mödling 1950).

VII. S. DELLO SPIRITO SANTO DELL'ADORAZIONE PERPETUA (Ruremonda). – Fondate nel 1889 a Steyl (diocesi di Ruremonda) dal p. Arnaldo Janssen. Scopo : dedite alla vita contemplativa, cooperano con una vita di immolazione e con l'adorazione perpetua, all'apostolato dei missionari, particolarmente delle due Congregazioni missionarie fondate dallo stesso p. Janssen. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933. Nel 1950 le suore erano 266 in 9 case (cf. Arch. della Congr. dei Religiosi, R. 79; A. Freitag, *Tabernakelwacht und Weltmission*, Steyl 1921; M. Heimbucher, *op. cit.*, II, p. 409).

VIII. S. DELLO SPIRITO SANTO DI MARIA IMMACOLATA (S. Antonio, Texas). – Fondata a S. Antonio del Texas nel 1883 da Margaret Mary Hely vedova Murphy. Scopo : educazione cristiana della gioventù con particolare riguardo alle classi più povere e ai negri; opere caritative, come la cura degli infermi negli ospedali e a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1930, definitiva nel 1938. Sono aperte negli Stato Uniti 35 case con 165 suore (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi, A. 61).

IX. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Versailles). – Fondate a Parigi nel 1866 dal sac. Vittore Braun. Scopo : assistenza dei malati, specialmente poveri. anche a domicilio : educazione delle orfane e delle giovani pericolanti. Decreto di lode nel 1899; approvazione temporanea della Costituzione nel 1917, definitiva nel 1934. Si contano 65 case con 652 suore (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi, V. 50; M. Heimbucher, *op. cit.*, II, pp. 545-46).

X. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Vienna). – Le stesse che le S. del S. Cuore di Gesù di Versailles, le quali introdotte nel 1883 dallo stesso fondatore a Vienna, formarono nel 1893 una provincia indipendente, approvata dalla S. Sede nel 1896. Decreto di lode nel 1900; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1926, definitiva nel 1934. Attualmente si hanno 54 case con 1079 suore (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi. V. 51; M. Heimbucher, *op. cit.*, II, p. 546).

XI. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ DI RAGUSA (Siracusa). – Fondate a Ragusa nel 1889 da Maria Schininà di Arezzo. Scopo : esercizio delle opere di misericordia spirituale e temporale. Decreto e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1936, definitiva nel 1946. Si contano 27 case con 261 suore (cf. Arch. della Congr. dei Religiosi, S. 68).

XII. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ E DEI POVERI (Angelopoli, o Puebla de Los Angeles, Messico). – Fondate nel 1885 nella diocesi di León (Messico) dal sac. Giuseppe Yermo y Parres. Scopo : cura degli infermi ed educazione delle fanciulle, particolarmente delle orfane. Decreto di lode nel 1907; approvazione temporanea della Costituzione nel 1910, definitiva nel 1925. Si contano 38 case con 451 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, A. 36).

XIII. S. DEL SACRO CUORE DI MARIA (Versailles). – Fondate a Parigi nel 1860 dal p. Delaplace della Congreg. dello Spirito Santo e dell'Immacolato Cuore di Maria. Scopo : educazione cristiana della gioventù, con particolare riguardo alla classe povera; assistenza dei vecchi e dei poveri. Obbligate nel 1902 ad abbandonare la Francia, si stabilirono nell'America settentrionale. Decreto di lode nel 1902; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1914, definitiva nel 1932. Si contano al presente 73 case con 944 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, P. 54).

XIV. S. DEL S. CUORE DI MARIA VERGINE IMMACOLATA (Montpellier). – Fondate a Béziers (diocesi di Montpellier) nel 1848 dal sac. Pietro Gailhac. Scopo : assistenza della gioventù femminile, direzione di orfanotrofi, di case di giovani convertite, di case di perseveranza, di collegi. Per le giovani pentite desiderose di abbracciare la vita religiosa si fondò l'Istituto delle Oblate di Maria S.ma con voti annuali. Decreto di lode nel 1873; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1889; definitiva nel 1925. Si contano attualmente 59 case con 1282 suore (cf. Arch. della S. Congr. dei Religiosi, M. 30).

— XV. S. DEL S.MO SACRAMENTO (Caracas). – Fondate nel 1881 a Caracas dal sac. G. B. Castro. Scopo : attendono alla vita contemplativa e all'adorazione perpetua; preparano anche fanciulli alla 1ª Comunione e confezionano paramenti sacri. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1930, definitiva nel 1931. Al presente si contano 11 case con 145 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, C. 66).

XVI. S. DI GESÙ (Varsavia). – Fondate a Varsavia nel 1884 dal cappuccino Onorato Coźmiński; aggregate al Terz'ordine dei Cappuccini, vestono l'abito secolare. Scopo : tutela materiale e morale delle persone a servizio domestico. Decreto di lode nel 1907; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1908; definitiva nel 1924. Nel 1939 si contavano 14 case con 295 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, V. 62).

XVII. S. di Gesù della Carità (Vittoria). – Fondate nel 1871 a Bilbao da suor Giuseppa Maria del S. Cuore di Gesù Sanchez. Scopo: assistenza degli infermi negli ospedali e a domicilio e cura dei bambini esposti nei brefotrofi. Decreto di lode nel 1880; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1927, definitiva nel 1937. Si contano 55 case con 1108 suore.

XVIII. S. di Gesù e Maria (Ottawa). – Fondate a Masson (diocesi di Ottawa) nel 1894 dal sac. Alexis Louis Mangin ed Eleonora Potvin. Delle due classi, in cui si dividono, coriste e ausiliarie, queste si suddividono in « interne » ed « esterne ». Scopo: adorazione perpetua del S.mo Sacramento. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1936, definitiva nel 1949. Attualmente si hanno 4 case con 162 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, O. 11; S. H. Barabé, *Une pierre d'angle, mère Marie Zita de Jésus, fondatrice des Servantes de Jésus-Marie*, Hull-Ottawa 1945).

XIX. S. di Gesù e Maria Agostiniane (Roma). – Fondate a Frosinone nel 1827 da Teresa Spinelli e affiliate al Terz'ordine degli Eremitani di s. Agostino. Scopo: educazione della gioventù femminile in educandati, esternati, orfanotrofi, pensionati e cooperazione con i parroci per i catechisti e l'Azione Cattolica. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1902, definitiva nel 1936. Al presente si contano 21 case con 200 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, V. 55; anon., *La Congreg. delle Suore Agostiniane S. di Gesù e Maria*, Roma 1950).

XX. S. di Gesù nel S.mo Sacramento (Tolosa). – Fondate nel 1875 a Tolosa da Onésime Quibert. Scopo: promuovere il culto e la riparazione eucaristica. Oltre alle due classi di coriste e coadiutrici, vi è aggregata una terza classe: le « ausiliarie », con voti privati facoltativi, le quali restano nel mondo e cercano di attuare il fine dell'Istituto. Decreto di lode nel 1876; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1936; si contano ora 15 case con 135 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, T. 20).

XXI. S. di Gesù Sacramentato (Buenos Aires). – Fondate a Buenos Aires nel 1871 da Maria Benedetta Arias. Scopo: propagare il culto al S.mo Sacramento e la pratica della Comunione frequente nelle scuole e nell'assistenza dei malati. Decreto di lode nel 1911; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1928, definitiva nel 1943. Si contano ora 17 case con 186 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, B. 78).

XXII. S. di Gesù Sacramentato (Guadalajara). – Fondate a Guadalajara (Messico) nel 1904 dal sac. Silviano Carrillo, poi vescovo di Sinaloa. Scopo: adorazione eucaristica ed educazione della gioventù. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933, definitiva nel 1940. Presentemente si contano 27 case con 309 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, G. 44).

XXIII. S. di Maria Ministre degli Infermi (Roma). – Fondate a Madrid nel 1851 dalla b. Maria Soledad Torres Acosta. Scopo: cura degli infermi negli ospedali e a domicilio, in via di eccezione collegi e asili per l'educazione della gioventù. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1867, definitiva nel 1876. Si contano 102 case con 2162 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, T. 52; E. Federici, *La b. Maria della Solitudine Torres Acosta*, Roma 1950).

XXIV. S. di Maria di Nostra Signora del Rifugio (Bayonne). – Fondate nel 1836 ad Anglet (diocesi di Bayonne) da Luigi Edoardo Cestac. Scopo: educazione e istruzione della gioventù femminile, in collegi, laboratori, patronati, case di rieducazione e assistenza dei malati. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1870, definitiva nel 1911, revisione nel 1923. Si contano, ora, 94 case con 644 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, B. 36).

XXV. S. di Maria o Mantellate (Westminster). – Fondate nel 1844 nella diocesi di Langres sotto la direzione di mons. Parisis e aggregate al Terz'ordine dei Serviti. Scopo: culto particolare all'Addolorata ed educazione della gioventù femminile in collegi e scuole, ecc. Decreto di lode e approvazione temporanea della Costituzione nel 1864, definitiva nel 1892, revisione nel 1924. Attualmente si contano 31 case con 400 religiose (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, N. 22).

XXVI. S. di Maria Riparatrice (Adria). – Fondate a Vidor (diocesi di Vittorio Veneto) da alcune consorelle del Terz'ordine dei Serviti e passate poco dopo ad Adria. Scopo: devozione all'Addolorata, istruzione ed educazione delle fanciulle, in asili, scuole, orfanotrofi e assistenza degli infermi e dei vecchi in ospedali, ospizi e a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931, definitiva nel 1941. Si contano ora 75 case con 438 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, A. 62).

XXVII. S. di Maria S.ma Addolorata (Firenze). – Fondate a Firenze da suor Maria Veronica della Croce. Scopo: educazione e istruzione della gioventù femminile, specialmente povera, con scuole, convitti, sale di lavoro, asili, oratori; assistenza nei seminari, ricoveri, ospedali; direzione opifici femminili. Decreto di lode nel 1913; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1924. Si contano ora 171 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, F. 18).

XXVIII. S. di San Giuseppe (Salamanca). – Fondate nel 1874 a Salamanca dal sac. Gioachino Hluchy Ganica, poi arcivescovo di Siviglia e cardinale. Scopo: esercizio delle opere di carità e istruzione ed educazione delle fanciulle; confezione di paramenti sacri, ricami e lavori donneschi; pensioni per signore e signorine. Decreto di lode nel 1901; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1930, definitiva nel 1942. Si contano ora 36 case con oltre 300 suore (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, S. 21).

XXIX. S. o Vittime del S. Cuore di Gesù (Namur). – Fondate nel 1857 nella diocesi di Grenoble dalla madre Veronica del Cuore di Gesù, al secolo Caterina Lioger. Scopo: espiazione e riparazione con una vita di contemplazione e di penitenza; e opere esterne di zelo: catechismi, lavori per le chiese povere e per i poveri delle parrocchie; opera dei ritiri. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1908, definitiva nel 1931. Si contano ora ca. 120 religiose (cf. Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, G. 8).

Candido Bona - Agostino Pugliese

SERVETO, Michele (Miguel Servet). - Eretico antitrinitario, n. probabilmente il 29 apr. 1511 a Villanueva de Sigena, in Aragona, m. a Ginevra il 27 ott. 1553. Studiò a Saragozza, poi a Tolosa; accolto nel 1530 a Bologna come segretario del confessore di Carlo V, seguì l'imperatore ad Augusta; di lì si trasferì a Basilea, poi a Strasburgo, dove ricevette grandi accoglienze da Ecolampadio e da Capitone. Nel 1531 pubblicò ad Hagenau il *De Trinitatis erroribus*, in cui attaccava il dogma. Ricercato si celò sotto il nome di « Villanovanus » ed esercitò medicina a Parigi, poi passò a Lione come correttore nella tipografia dei fratelli Trechsel, presso i quali pubblicò nel 1535 una Geografia di Tolomeo.

Si ritiene comunemente che fin da allora egli abbia scoperto e resa nota, assai prima di Harvey, la cui opera risale al 1628, la circolazione del sangue, o almeno la circolazione polmonare. Nel 1540 S. passò, come medico, a Vienna nel Delfinato, protetto dall'arcivescovo Paulmier. Cattolico esternamente inappuntabile, compose di nascosto la sua opera principale, comparsa con il titolo *Christianismi restitutio* (Vienna 1553) come replica all'*Institutio religionis christianae* di Calvino.

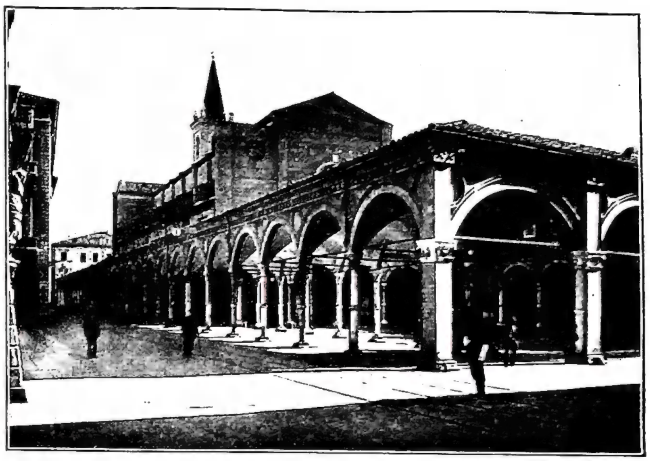
Fin dal 1547 aveva indirizzato a Calvino un abbozzo del suo libro; Calvino irritato gli rispose, con durezza, comunicando a Farel, che se S. si fosse recato a Ginevra, non « ne sarebbe uscito sano e salvo ». Sei anni più tardi, quando comparve l'opera, un certo G. de Trie, di Lione, rifugiato a Ginevra, probabilmente d'accordo con Calvino, lo denunziò ai cattolici di Lione che ne in-

teressarono l'Inquisizione. Calvino asserì (*Opera*, ed. in *Corpus Reformatorum*, XXXVI, Braunschweig 1863 sgg., p. 479) che era una stupida calunnia l'accusarlo come autore della denuncia del S. all'Inquisizione. Gli storici contemporanei ritennero, invece, che la denuncia fatta dall'amico di Calvino non sarebbe stata possibile senza l'autorizzazione di Calvino.

S., arrestato, riuscì a fuggire il 7 apr. 1553. Il processo continuò a Vienna e il 7 giugno S. subì la condanna a morte in effigie. S., per recarsi in Italia prese la via di Ginevra, dove fu riconosciuto, arrestato il 13 ag. e sottoposto a processo. Al tribunale di Ginevra furono presentati 38 capi di accusa contro di lui. Un rifugiato al servizio di Calvino, Nicola de la Fontaine, si costituì accusatore professandosi pronto a subire la pena di S., se la colpevolezza di questo non si fosse dimostrata. S. ebbe l'appoggio degli avversari politici di Calvino, soprattutto di Filiberto Berthelier; con ciò più che di una questione teologica si trattava ormai della situazione stessa di Calvino in Ginevra. Questi notando la gravità della cosa il 17 ag. si presentò personalmente a sostenere l'accusa, estromettendo Nicola de la Fontaine. Il 21, il Piccolo Consiglio decise di chiedere il parere di Berna, Basilea, Zurigo, Sciaffusa: ciò secondo gli amici del S. offriva grande possibilità di sottrarlo a una condanna a morte. Il 31 ag. il Piccolo Consiglio rispose con un cortese rifiuto al tribunale dell'Inquisizione di Vienna che reclamava l'estradizione del S. Il 1° sett. si ebbe una discussione teologica tra Calvino e il S., il cui risultato non è noto. S. domandò di discutere per scritto e gli fu accordato; l'attacco di Calvino fu firmato da tutti i pastori di Ginevra; S. rispose con violenza (cf. *Opera Calvini*, *ibid.*, pp. 501-553). Nel frattempo scoppiò una forte discussione tra Calvino e Berthelier, relativamente al potere di scomunica che Calvino rivendicava. La tesi di Calvino prevalse aggravando la posizione del S.; il 18 ott. arrivarono le risposte dei pastori e magistrati dei cantoni consultati; tutte le lettere, specialmente quella di Berna, dichiaravano che si doveva «allontanare tale peste» dalle chiese, e pertanto il 26 ott. il S. fu condannato ad essere bruciato vivo. Egli che aveva sperato sino alla fine, si mostrò coraggioso in faccia alla morte; la sua ultima parola fu una preghiera: «Gesù, Figlio del Dio eterno, abbi pietà di me». Nel 1903 fu innalzato sul luogo del rogo un monumento, in riparazione. Si è potuto osservare (W. Walker, *J. Calvin*, Parigi 1909, p. 367, n. 3) che tutto il dibattito si riassume nell'ultimo grido del S.: «Gesù, Figlio del Dio eterno», invece di «Figlio eterno di Dio»; la differenza è essenziale. S. pretendeva riformare il cristianesimo; a suo giudizio la Trinità sarebbe una «specie di Cerbero con tre teste». Partendo da una concezione panteista, che egli riteneva fondata nella Scrittura, sosteneva che il Padre Eterno si è manifestato nella carne di Cristo, il quale era divenuto sì il Figlio di Dio, ma soltanto con la nascita; pertanto respinse la dottrina trinitaria del Concilio di Nicea e quella cristologica di Calcedonia, il Battesimo dei bambini e la predestinazione, com'era intesa da Calvino; ammetteva invece il merito delle buone opere, credeva nella fine imminente del mondo e nel regno millenario di Cristo, alla preparazione del quale egli si credeva inviato. L'antitrinitarismo del S. non era razionalista, come quello di Socino, ma mistico.

BIBL.: *Opera Calvini*, in *Corpus Reformatorum*, Braunschweig 1863 sgg., XXXVI, pp. 721-856; lettere di S. a Calvino, *ibid.*, pp. 645-720; relazione degli errori di S. fatta da Calvino, *ibid.*, pp. 453-644; R. Willis, *Servetus and Calvin*, Londra 1877 (studia, in qualità di medico, il valore scientifico di S.); W. Walker, *Jean Calvin*, Parigi 1909, pp. 348-71; N. Weiss, *Calvin, Servet, G. de Trie et le Tribunal de Vienne*, in *Bull. de la Soc. d'Hist. du Protestant.*, 1908, pp. 387-404; R. H. Baiton, *Present state of Servetus studies*, in *The journal of modern history*, 4 (1932), p. 72 sgg.; H. Hauser - A. Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne*, 3ª ed., Parigi 1946 (v. indice).

Leone Cristiani



(*fot. Anderson*)

SERVI DI MARIA - Chiesa e portico di S. Maria dei Servi (iniziati nel 1346 e compiuti verso la metà del sec. XVI) - Bologna.

SERVI DELLA CARITÀ. - Congregazione religiosa di sacerdoti e laici fondata dal servo di Dio d. Luigi Guanella (v.) con lo scopo, oltre alle opere di apostolato anche in terra di missione, di ricoverare e di assistere vecchi cronici e bambini deficienti e semideficienti e di educare gli orfani abbandonati.

Denominati inizialmente Figli del S. Cuore, nel 1904 mutarono il nome in quello di S. d. C. I primi associati, strettisi intorno al fondatore nel 1895-96, pronunciarono i voti religiosi il 24 marzo 1908. Nell'ag. del 1912 fu dato il decreto di lode, nel 1928 venne l'approvazione definitiva; le Costituzioni invece, redatte in conformità della legislazione canonica in base ai vari regolamenti lasciati dal fondatore, furono approvate temporaneamente nel 1928 e definitivamente nel 1935. Dato lo scopo eminentemente sociale dell'istituzione, che conta attualmente ca. 500 religiosi professi, uno sviluppo sempre più largo essa è andata assumendo con la fondazione di 35 case in Italia, 5 in Svizzera e 15 nell'America latina. Varie case di formazione e di noviziato sono in Italia, nell'Argentina e nel Brasile. Il piccolo Alessandro Mazzucchi (1878-90), mons. Aurelio Bacciarini (1873-1935), vescovo di Daulia e amministratore apostolico del Ticino, e Fr. Pietro Osmetti (1866-1943) hanno illustrato la Congregazione con la loro santità.

BIBL.: L. Mazzucchi, *La vita, lo spirito e le opere di don L. Guanella*, Como 1920, pp. 172-256; G. Tamburelli, *Alessandrino Mazzucchi*, ivi 1933; P. Gerbert, *L'Evêque du Tessin*, Lugano 1946; G. De Ambroggi, *Un santo infermiere, P. Osmetti*, Como 1946.

Vito Zollini

SERVI DELLA GLEBA: v. SCHIAVITÙ.

SERVI DI MARIA. - Dal movimento mariano che dai primi del sec. XIII si diffondeva un po' dovunque, talora anche sotto il nome di S. di M., l'anno 1233 si distaccarono sette mercanti fiorentini (v. SETTE SANTI FONDATORI) per ritirarsi a vita eremitica e contemplativa nei pressi di Firenze e poi sul Monte Senario, a ca. 18 km. dalla città.

Questi sette principali devoti di Maria, così il contemporaneo autore della *Legenda de origine Servorum Virginis Mariae*, non credettero con questo fatto personale, frequente ai loro tempi, di dar inizio ad un nuovo Ordine religioso. Il loro esempio però era stato molto ammirato: il popolo li aveva chiamati subito i S. di M. (nome che dopo il 1245, prima in Firenze e poi altrove, rimase loro per antonomasia), non mancarono perciò quelli che vol-

lero far parte della loro associazione; ciò che li indusse a recarsi a Firenze dal vescovo Ardingo, per gettare le prime basi organizzative della nascente istituzione religiosa. In ubbidienza al Concilio Lateranense IV, can. 13, scelsero la Regola di s. Agostino e le Costituzioni corrispondenti, che sono le premonstratensi, attraverso la più recente redazione domenicana (1239-41), a cui premisero le riverenze da prestarsi alla s. Vergine.

Dal 1250 in poi la nuova organizzazione religiosa andò attenuando il carattere eremitico ed accentuò quello cenobitico e apostolico, e sotto quest'aspetto ottenne il primo vero riconoscimento pontificio da Urbano IV, nel 1263, rinnovato da Clemente IV nel 1265. Sotto Gregorio X, nel Concilio di Lione (1274) uscì la decretale *Religionum diversitatem* che limitava il numero degli Ordini mendicanti; e si poté pensare che l'Ordine dei S. di M. fosse tra i soppressi (cf. M.-H. Laurent, *Le b. Innocent V*, Città del Vaticano 1947, p. 349 sgg.); ma s. Filippo Benizi, allora generale dell'Ordine, ne iniziò subito (febbr. 1277) un'efficace difesa che, attraverso i *Consilia Sapientum* (pareri dei principali giuristi del tempo), si concluse nel 1290 con un nuovo riconoscimento pontificio. L'approvazione definitiva è di Benedetto XI con la bolla *Dum levamus* dell'11 febbr. 1304. Nel corso dei secoli anche l'Ordine dei S. di M. ebbe una congregazione detta dell'Osservanza (1411-1570) e quella eremitica di Montesenario (1592-1778); si propagò in diverse nazioni fuori d'Italia, fu presente a tutte le principali manifestazioni della vita della Chiesa e nella lotta contro l'eresia luterana.

Ha 10 santi canonizzati: s. Filippo Benizi, s. Pellegrino Laziosi, s. Giuliana Falconieri, i Sette Santi Fondatori; molti beati, e numerosi servi di Dio nei suoi tre rami (primo, secondo e terzo Ordine), dei quali è in corso la causa di beatificazione. Nel campo mariano ha portato frequentemente il suo efficace contributo, in particolare relativamente allo sviluppo e alla diffusione della devozione all'Addolorata. Figure notevoli tra i suoi cardinali furono: il Laurerio (m. nel 1542), Stefano Bonucci (m. nel 1589), il Pieri (m. nel 1743), il Caselli (m. nel 1828), il Lépicier (m. nel 1936). Ebbe teologi di fama, specialmente nel campo della teologia morale e dell'ascetica, controversisti e oratori sacri assai conosciuti, filosofi, letterati, artisti, musici e numerosi professori nelle principali università particolarmente italiane.

Conta oggi 12 province maggiori, con un rettorato generale, in Europa e nell'America del nord e del sud; oltre a un rettorato provinciale (Belgio) e cinque commissariati provinciali (in Spagna, Argentina, Brasile, Cile e Messico); ha missioni nel Sud Africa, nel Brasile e nel Cile.

Monasteri di Serve di M. di clausura (Mantellate) sono in Italia, in Germania, in Spagna e in Inghilterra; ventidue Congregazioni di suore del Terz'ordine regolare sono sparse in ogni parte del mondo, più diversi monasteri autonomi: tutte queste suore venerano come loro fondatrice principale s. Giuliana dei Falconieri.

Anche il Terz'ordine secolare, che anticamente si diceva Società dell'Abito, rimonta, sotto diverse forme, ai primi tempi dell'Ordine; la regola del Terz'ordine in particolare fu approvata da Martino IV nel 1424 e modificata dai papi Leone XIII e Pio XI.

BIBL.: *Annales Ord. Servor. B. M. V.*, 2ª ed., 3 voll., Lucca 1719-25; *Monumenta O. S. M.*, 20 tomi, Bruxelles 1897-Roma 1930; Bernardo Sostegno, *L'Ordine dei S. di M.*, Genova 1922; A. P. Piermejus, *Memorabilium sacri Ordinis Servor. B. M. V breviarium*, 4 voll., Roma 1927-34; A. M. Lépicier, *L'Ordre des Servites de Marie*, Montmorency-Louvain 1929; *Studi storici sull'Ordine dei S. di M.*, 4 voll., Roma 1933-42; A. M. Rossi, *La « legenda de origine Servorum Virginis Mariae »*, ivi 1951; id., *I S. di M.*, in *Ordini e congregazioni religiose*, a cura di M. Escobar, I, Torino 1952, pp. 495-520.

Alessio M. Rossi

SERVITÙ PREDIALE. - I. NOZIONE. - È un peso, una limitazione gravante sopra un fondo (*servente*) per l'utilità di un altro fondo (*dominante*), appartenente a diverso proprietario (cf. art. 1027, Cod. civ. it.).

La denominazione ha soprattutto un valore storico, in quanto in passato si aveva una categoria unitaria, nella quale si comprendevano tutti i diritti reali di godimento. Si distinguevano così le servitù personali (usufrutto, uso e abitazione, dette anche servitù irregolari, consistenti in un servizio di una cosa a vantaggio di una persona) e s. p. (da *praedium*).

Due sono gli estremi essenziali della servitù: la limitazione imposta sulla cosa di proprietà altrui e l'utilità che un fondo presta ad un altro. Di qui si distinguono le s. p. dalle servitù di uso pubblico e dai cosiddetti *usi civici*, ove l'utilità è rivolta alle persone e non ai fondi. Perciò, per aversi servitù, occorre l'esistenza di due fondi; ma essi non sono, per questo, i soggetti del rapporto giuridico. Soggetti sono sempre i proprietari dei fondi e se non vengono direttamente richiamati dalla definizione è perché la servitù è un diritto reale e come tale esperibile *erga omnes*. La servitù inerisce al fondo e lo segue, anche se esso venga alienato e passi in proprietà di altri. Per fondo si intende di regola il terreno e l'edificio, non quindi i beni mobili o gli immobili incorporati (art. 1077), ed in genere gli altri diritti reali immobiliari. Fondo servente non possono essere le *res extra commercium* (artt. 822-24, 1045 Cod. civ. ital.); possono invece essere fondo dominante, come è espressamente previsto dall'art. 825. Il dubbio, che sorgeva sotto l'impero del Codice del 1865, se potesse acquistarsi o sussistere servitù su e a favore di un fondo *nullius*, non ha più ragione d'essere, per il motivo che « i beni immobili che non sono in proprietà di alcuno spettano allo Stato » (art. 827). Resta però fuori di discussione che la servitù permane su o a favore del fondo passato nel patrimonio dello Stato. È prevista anche la servitù su fondo futuro (art. 1029); la relativa convenzione di costituzione ha però solo efficacia obbligatoria, e quando il fondo verrà all'esistenza o entrerà nel patrimonio dello stipulante, il rapporto da obbligatorio si tramuterà in reale e la servitù verrà automaticamente all'esistenza, senza manifestazione di un nuovo consenso.

La servitù, mentre dal lato passivo è un peso, dal lato attivo rappresenta una utilità. Per utilità non si intende unicamente il bisogno del fondo in senso stretto (artt. 1051-52), ma anche la maggior convenienza o comodità o amenità, che ad un fondo può derivare dall'imposizione della servitù su un altro fondo (art. 1028). Oltre che attuale l'utilità può essere anche futura, sia certa che incerta o eventuale (art. 1029).

Si è detto che il fondo servente ed il fondo dominante devono appartenere a proprietari diversi (art. 1027), secondo il principio romano: *nemini res sua servit*. E ciò perché il contenuto economico del diritto di servitù è già implicito nel diritto reale più ampio, quale è quello di proprietà, spettante allo stesso soggetto; e non può formare oggetto di un diritto a se stante senza che questo venga ad appartenere ad un soggetto diverso. Però, qualora una persona sia comproprietaria di un fondo e proprietaria esclusiva di un altro fondo, potrà avere interesse a che si abbia una servitù sul fondo in condominio.

I Romani richiedevano per la validità della servitù la *vicinitas praedium* e la *causa perpetua servitutis*. Nel diritto italiano la *vicinitas* non è richiesta come requisito della s. p., ma è solo un indice della utilità della servitù (artt. 1033, 1056, 1057). Per quanto riguarda la *causa perpetua servitutis*, è da osservare che i Romani intendevano riferirsi alla fonte dell'utilità, che vuole derivarsi dal fondo servente e non richiedevano che la servitù dovesse essere perpetua. Nel diritto italiano si è d'accordo che, ove l'industria sia incorporata sul fondo, da cui si vuol derivare una data utilità, questo basta perché la s. p. possa venire all'esistenza, anche se per la messa in opera del fondo servente occorra il fatto e l'intervento del proprietario di esso (artt. 1047 e 1096). Non si deve, però, confondere la *perpetua causa servitutis* con la servitù a tempo determinato, che è sempre possibile (artt. 1033 e 1044).

II. PRINCIPI PROPRI DELLE S. P. - Oltre alla regola *nemini res sua servit*, di cui già si è parlato, le s. p. sono rette da altri tre principi fondamentali.

1. Esse, a differenza delle obbligazioni, non consistono, per il proprietario del fondo servente, in un *facere*, ma in un *pati* (*servitus in faciendo consistere nequit*). Dice

infatti l'art. 1030 : « il proprietario del fondo servente non è tenuto a compiere alcun atto per rendere possibile l'esercizio della servitù da parte del titolare, salvo che la legge o il titolo disponga altrimenti ». Deviazioni al principio suddetto riguardano le obbligazioni *propter rem* e gli oneri reali (art. 967), la servitù *oneris ferendi* (artt. 1069-70) e la servitù d'acqua (art. 1091).

2. Sempre in base al principio della inerenza della servitù al fondo, le s. p. sono inalienabili, e, perciò, *servitus servitutis esse non potest*. In conseguenza di ciò, non si può alienare il fondo ritenendo la servitù e non si può alienare la servitù ritenendo il fondo; come non è possibile la costituzione di ipoteca sulla servitù, senza che si ipotechi anche il fondo; né è possibile la costituzione di una servitù sulla servitù, perché questa può soltanto gravare su un fondo e non su un diritto reale, anche se immobiliare. Non è detto, però, che la servitù non possa essere trasferita sia dal punto di vista del fondo servente che del fondo dominante, a norma e alle condizioni previste dall'art. 1086.

3. Le s. p. sono indivisibili : *servitutes dividi non possunt*, nel senso che, come si esprime l'art. 2809 in tema di ipoteca, « sussiste per intero sopra i beni vincolati, sopra ciascuno di essi e sopra ogni loro parte ». Tale principio presenta, presso i Romani, tutti i caratteri della assolutezza. Per il Codice italiano attuale, il principio della indivisibilità, anche se prevalente (artt. 1073, 1075), non è peraltro assoluto (cf. art. 1071).

III. Classificazione delle s. p. – Le s. p. si distinguono in :

1. servitù continue e discontinue : continue sono quelle che non richiedono che il titolare di esse intervenga continuamente per esercitarle (p. es., la servitù di non costruire); discontinue sono quelle che richiedono il fatto attuale dell'uomo (p. es., servitù di passaggio). Tale distinzione affiora, nel Codice attuale, all'art. 1073, in tema di estinzione per non uso della servitù.

2. Servitù apparenti e non apparenti : apparenti si dicono le servitù che risultano da opere visibili e permanenti (p. es., una finestra), destinate al loro servizio (art. 1061); non apparenti, quelle che non risultano da tali opere. Tale distinzione, che non coincide con la precedente, è importante sia per l'acquisto per usucapione e per destinazione del padre di famiglia (art. 1061), sia per l'azione spettante al compratore contro il venditore, quando il fondo fosse gravato da servitù e il prezzo non risulti dichiarato nel contratto (artt. 1489, 1840, 1844, 1337).

3. Servitù positive e negative: positiva, se comporta da parte del proprietario del fondo dominante un uso del fondo servente (p. es., servitù di passaggio); negativa, se ciò non comporta e si limita ad impedire al proprietario del fondo servente di compiere atti, che entrerebbero nelle facoltà del suo diritto (p. es., servitù di non innalzare). Questa distinzione, che non necessariamente coincide con le precedenti, serve per determinare il *dies a quo* in cui ha inizio il non uso, che porta all'estinzione per prescrizione della servitù (art. 1068).

4. Servitù coattive e volontarie : servitù coattiva (impropriamente detta legale) è quella che è dovuta per legge; volontaria, quella che deriva dalla libera volontà del privato (cf. art. 1031).

Giova, pertanto, tener presente che le servitù della prima specie (acquedotto coattivo : artt. 1033, 1041; scarico coattivo : artt. 1043-44; appoggio di chiusa : art. 1047; somministrazione coattiva d'acqua : artt. 1049-1050; passaggio coattivo : artt. 1051-54; elettrodotto coattivo : art. 1056; passaggio di vie funicolari : art. 1057) differiscono dalle limitazioni legali (distanze nelle costruzioni, art. 873 e sgg.) del diritto di proprietà, in quanto le prime importano restrizione del godimento del fondo servente ed ampliamento del godimento del fondo dominante; le seconde, invece, indicano soltanto determinazione del contenuto normale del diritto di proprietà. Inoltre, le servitù legali, a differenza delle limitazioni legali, importano un corrispettivo, ossia una indennità (cf. art. 1032). Infine, le limitazioni legali sorgono automaticamente e coesistono con il diritto di proprietà sul fondo; le servitù, anche quelle coattive, si aggiungono al diritto di proprietà, sorgono in un momento successivo ed hanno una propria fonte ed una propria tutela.

IV. Modi di costituzione e di acquisto delle s. p. - Le s. p. possono essere costituite per contratto, per testamento; le apparenti possono acquistarsi per usucapione e per destinazione del padre di famiglia (artt. 1058, 1061).

1) Per la costituzione mediante contratto, sotto pena di nullità, occorre l'atto scritto (artt. 1350, 4; 2739, 2725, 2724). È necessaria inoltre la trascrizione (art. 2643, 4), perché la servitù possa opporsi ai terzi. In luogo del proprietario, può dare il consenso alla costituzione della servitù, a favore o a carico del fondo enfiteutico, l'enfiteuta, o, a favore soltanto del fondo in usufrutto, l'usufruttuario (artt. 1077-78). 2) La costituzione mediante testamento non può avere luogo che a titolo di legato (art. 1058). Qualora la servitù coattiva non sorga mediante contratto, può sorgere per sentenza, che, pertanto, ha valore non semplicemente dichiarativo, ma costitutivo. 3) Nell'acquisto per usucapione viene superata dal vigente Codice civ. ital. (art. 1061) la disciplina del Codice del 1865 (art. 618), affermandosi che tutte le servitù, continue o discontinue, possono acquistarsi per usucapione, purché siano apparenti. L'usucapione ordinaria, cioè ventennale (art. 1158), si applica a qualsiasi possessore. Il possesso non dev'essere acquistato in modo violento o clandestino (art. 1163) e dev'essere continuato senza interruzione per il periodo di venti anni (art. 1167). Per il possesso decennale si richiedono inoltre la buona fede e un titolo astrattamente idoneo e debitamente trascritto (art. 1159). 4) L'acquisto per destinazione del padre di famiglia si applica tanto alle servitù continue che discontinue, purché apparenti (artt. 1061, 1062).

V. Esercizio delle s. p. (artt. 1063-71). - La servitù deve esercitarsi : 1) nel modo stabilito dal titolo (artt. 1063, 1362, 1366), cioè dal contratto o dal testamento, ovvero, per le servitù coattive, dalla sentenza costitutiva della servitù medesima. 2) In mancanza del titolo, la servitù deve esercitarsi in conformità al possesso, ossia « si ha riguardo alla pratica dell'anno precedente e, se si tratta di servitù esercitate ad intervalli maggiori di un anno, si ha riguardo alla pratica dell'ultimo godimento » (art. 1066), tenendo sempre presente che *tantum praescriptum quantum possessum*. 3) Se il titolo e il possesso non bastano ad eliminare ogni dubbio, si deve osservare il criterio « di soddisfare il bisogno del fondo dominante con il minor aggravio del fondo servente » (art. 1065; cf. artt. 1064, 1067, 1069, 1070, ecc.). Per il trasferimento della servitù in un luogo diverso e per la riduzione della medesima, valgono rispettivamente gli artt. 1068 e 1093.

VI. Tutela e mezzi di difesa delle s. p. – L'art. 1079 dispone : « il titolare della servitù può farne riconoscere in giudizio l'esistenza contro chi ne contesta l'esercizio e può far cessare gli eventuali impedimenti e turbative. Può anche chiedere la rimessione delle cose in pristino, oltre il risarcimento del danno ». Tale articolo abbraccia non solo l'azione di accertamento, qual'è l'azione confessoria, riguardante il diritto di servitù, ma anche le azioni possessorie di reintegrazione (art. 1168) e di manutenzione (art. 1170). L'azione viene attribuita al proprietario del fondo dominante; a tutti i condomini insieme (art. 1073 ultimo comma); all'usufruttuario (art. 1012); all'enfiteuta; al marito per beni dotali (art. 184) o che, comunque, ha in amministrazione (art. 173); al creditore del proprietario (artt. 2900, 2813); e si esercita contro il proprietario del fondo servente, contro tutti i condomini (art. 1309) e gli aventi causa del convenuto.

L'attore deve provare il proprio diritto di servitù, la contestazione o l'atto di turbativa da parte del convenuto. La sentenza sarà di mero accertamento, se è limitata al riconoscimento del diritto; sarà di condanna, se importa la rimessione in pristino o il risarcimento dei danni.

A tutela della proprietà è data l'azione negatoria, diretta all'accertamento dell'inesistenza della servitù spettante al proprietario del fondo servente.

VII. Estinzione delle s. p. – La servitù si estingue : 1) per lo scadere del termine (cf. artt. 1033 e 1044) o per la risoluzione del titolo costitutivo, che può seguire o per

pronuncia giudiziale a causa di inadempimenti del contratto bilaterale (art. 1458), o per il verificarsi della condizione risolutiva inerente al titolo stesso (art. 1360); o per mutuo accordo ovvero per atto di rinunzia scritto (art. 1350, n. 5) e trascritto (art. 2544); o per espropriazione per pubblica utilità (art. 823); 2) per l'abbandono del fondo servente a favore del proprietario del fondo dominante (art. 1070) o per sentenza, che dichiari cessate le condizioni di una servitù coattiva (artt. 1049, 1055); 3) per confusione, che si ha quando il proprietario del fondo servente divenga proprietario anche del fondo dominante o viceversa (art. 1072); 4) per prescrizione estintiva, quando il proprietario del fondo dominante non fa « uso della servitù » per venti anni. Il termine decorre dal giorno in cui si è cessato di esercitarla; ma se si tratta di servitù negativa o di servitù per il cui esercizio non è necessario il fatto dell'uomo, il termine decorre dal giorno in cui si è verificato un fatto che ne ha impedito l'esercizio. Nelle servitù che si esercitano a intervalli, il termine decorre dal giorno in cui la servitù si sarebbe potuta esercitare e non ne fu ripreso l'esercizio. Agli effetti dell'estinzione si computa anche il tempo per il quale la servitù non fu esercitata dai precedenti titolari. Se il fondo dominante appartiene a più persone in comune, l'uso della servitù fatto da una di esse impedisce l'estinzione riguardo a tutte. La sospensione o l'interruzione della prescrizione a vantaggio di uno dei comproprietari giova anche agli altri » (art. 1073); 5) per perimento del fondo servente o del fondo dominante; 6) « Le servitù costituite dall'enfiteuta sul fondo enfiteutico cessano quando l'enfiteusi si estingue per decorso del termine, per prescrizione o per devoluzione » (art. 1077).

In materia patrimoniale, la Chiesa ha canonizzato le leggi civili territoriali, purché non contrarie al diritto divino o ad altre disposizioni di diritto canonico (can. 1529), Occorre, perciò, far salve le esigenze etiche e canonistiche, come, p. es., in tema di buona fede in materia (can. 1512, 1058 e sgg.; 1495, 1497, 1533); ma, fatte queste riserve, per il resto le leggi civili hanno valore in coscienza.

BIBL.: B. Oietti, *Servitus*, in *Synopsis rerum moralium*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 3679-83 (ricca bibl. anteriore al 1912). Cf. inoltre i trattati di morale (*de iustitia*) antichi e moderni. Da notare che i moralisti antichi, fino all'inizio del secolo, si basano quasi esclusivamente sul diritto romano. Ora i moralisti, in base al can. 1529, si basano ciascuno sul diritto civile nella propria nazione. Per l'Italia cf., oltre ai più recenti commenti del Cod. civ., A. Cicu, *Le s. p.*, Bologna 1931. Angelo Criscito

SERVIZIO MILITARE. - I. LA MILIZIA COME PROFESSIONE. – La milizia, dal lat. *militia*, si può considerare e come professione e come prestazione temporanea od occasionale del s. m. Prescindendo da tutto ciò che è pura arte o storia militare, dalla legittimità o meno della guerra (v.), l'esercizio della vita militare, che ha accompagnato ed accompagna la storia della vita umana, come una delle professioni liberamente o coattivamente intraprese, ha suscitato e suscita problemi di ordine etico e sociale.

Come professione, non è di quelle intrinsecamente illecite. Il popolo ebraico ebbe anch'esso le sue milizie e la S. Scrittura si rifà al s. m. come ad un'immagine della vita dell'uomo sulla terra, in lotta con le proprie passioni e con le seduzioni del mondo esterno (*Iob* 7,1; 14, 17, *II Cor.* 10, 4; *I Tim.* 1,18; *Iac.* 4,1; *I Pt.* 2, 11) ed alle schiere armate paragona le gerarchie celesti (*Deut.* 17,3; *II Par.* 33,3; *Is.* 24, 21; *Ier.* 8,7; *Lc.* 2, 13; *Act.* 7,42).

Ad accorrere al battesimo di penitenza di Giovanni il Battista fra i primi sono i soldati (*Lc.* 3, 14). Il caso si ripete con la predicazione di Gesù e degli Apostoli. Gesù, sanando la figlia del centurione, tesse un elogio della fede dell'ufficiale (*Lc.* 8,1-10; *Mt.* 8, 5-13). E s. Pietro è inviato a battezzare, primo tra i pagani, il centurione Cornelio (*Act.* 10, 1 sgg.).

Tra i primi cristiani figurano schiere di soldati, e basterebbe ricordare le espressioni quasi affettuose di papa Clemente nella sua lettera ai Corinti (« nostre legioni », « nostri generali »: *I Cor.*, 37) ed i cristiani militanti nella Legione XII, detta Fulminata (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 5, 2-6). Tertulliano, ancora cattolico, faceva notare ai pagani che anche nella milizia erano cristiani (*vestra omnia implevimus... castra ipsa, tribus, decurias*: *Apol.*, 37, 4: PL 1,525). Quando poi piegò verso il montanismo, sostenne che i cristiani non potevano essere soldati mettendo in luce l'antitesi patente fra i due stati e descrivendo minutamente le pratiche richieste dalla vita militare, dal giuramento alla morte, che sono in contrasto con la fede e la morale cristiana, la quale non può mai riconoscere la necessità di peccare (*necessitas delinquendi*). Motivo di questa necessità di peccare sono per Tertulliano gli atti, di cui era piena la vita militare (*sacramentum, gladium seu praelium, iniustitia, stationes, infractio diei dominici, custodia templorum, coenae* [orgie], *vexilla, crematio*). In particolare il giuramento (*sacramentum*), che più che all'imperatore è diretto alle divinità pagane, è un atto solenne, una *pompa diaboli* (*De idol.*, cap. 19: PL 1, 767-68). Inoltre il cristiano, figlio della pace, non può familiarizzarsi con strumenti di morte, di guerra, di rovina (*De Corona*, 11: PL 2, 111-13).

Il rigorismo eccessivo di Tertulliano in materia non fu condiviso dalla vera tradizione ecclesiastica, che ha sempre riguardato la professione militare lecita, per quanto densa di pericoli di ordine morale. E in pratica, anche dopo Tertulliano, i cristiani continuarono a militare nell'esercito, tanto che Galerio, all'inizio del sec. IV, per estirpare i cristiani procedette ad un'opera di epurazione nell'esercito (cf. Fliche-Martin-Frutaz, II, p. 422). Tutta la diagnosi morale della professione militare si è arrestata ad indicare i pericoli da evitare nell'esercizio militare, come grassazioni, corruzione di costumi ecc., senza condannare l'esercizio delle armi in sé, finché la professione militare è rimasta libera, e non obbligatoria. S. Agostino sintetizza brevemente il pensiero tradizionale: *Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit* (*Epist.*, 138, 2, 15: PL 33, 531-32; cf. anche *De diversis quaestionibus*, 79, 4: PL 40, 92). La Regola pratica agostiniana, che riecheggia senza dubbio il monito del Battista ai soldati (*Lc.* 3, 14 sgg.), sarà ripresa da s. Bonaventura (*In Evang. Lucae*, cap. 3, v. 14, n. 31: *Opera omnia*, VIII, Quaracchi 1895, p. 77). Del resto la dottrina cattolica della guerra (v.) giusta, sotto certe condizioni, in un mondo internazionalmente poco o nulla organizzato, importa come conseguenza la liceità della professione militare.

Solo nel medioevo, quando gli sconvolgimenti e la fusione dei poteri ecclesiastico-civili, provocata dal feudalesimo, allettò anche ecclesiastici all'esercizio delle armi, e si ebbe il triste fenomeno (se pure in alcuni casi necessario per un quasi diritto di legittima difesa), di vescovi, abati ecc., che capeggiavano schiere armate, la Chiesa intervenne per condannare questo abuso (Concilio Romano [1059], can. 10: Mansi, XIX, 915; Concilio di Tours [1060], can. 6: *ibid.*, 927; Concilio di Gerona [1068] can. 5: *ibid.*, 1071), rivendicando anzi per i chierici l'astensione assoluta dalle armi (v. PRIVILEGI DEI CHIERICI). S. Pier Damiani si spinse tanto innanzi da condannare l'operato di papa Leone IX, sceso in campo contro i Normanni, affermando che neppure per la difesa della fede era lecito impugnare le armi (*Ep.*, IV, 9: PL 144, 316). Il che doveva essere smentito poco dopo dalla predicazione delle Crociate (v.) e dall'azione della Chiesa in quel campo.

II. IL S. M. ATTUALMENTE: DIRITTI E DOVERI DEL CITTADINO. – Fino alla Rivoluzione Francese per il reclutamento della forza pubblica fu in vigore il sistema del volontariato. Per la prima volta fu proclamato in Francia il s. m. obbligatorio e l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte ad esso il 1° genn. 1794. A farlo accogliere in quasi tutti gli Stati durante il secolo scorso diedero la prima spinta le invasioni napoleoniche (cf. L. Taparelli, *Saggio di diritto naturale*, 8ª ed., II, Roma 1949, n. 1220, p. 142 sgg.). In Italia fu introdotto nel 1875. Oggi in pochissime nazioni si adotta il primitivo sistema del volontariato (Inghilterra, Stati Uniti ecc.) con accentuata tendenza alla coscrizione obbligatoria anche in queste nazioni.

(da C. Praschniker, Das Coemeterium der Sieben Schläfer [Forschungen in Ephesos, IV, 2], Baden 1937, p. 18, fig. 2)

(fot. Biblioteca Vaticana)

In alto: RESTI DEL PRESBITERIO della chiesa dei Sette Dormienti a Efeso (sec. v). *In basso:* I SETTE DORMIENTI NELLA SPELONCA. A destra il sacchetto, preso da Giamblico per mettervi il cibo, come vuole la leggenda, durante il breve e temporaneo ritorno in vita. Miniatura del *Menologio* di Basilio II (967-1025) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 1613, f. 133.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: RITRATTO DI FRANCESCO SFORZA. Rilievo di G. C. Romano (sec. XV) - Firenze, Museo nazionale.
A destra: BUSTO DI BATTISTA SFORZA, DUCHESSA D'URBINO, scultura di F. Laurana - Firenze, Museo del Bargello.

Lo stesso Taparelli scriveva verso il 1830: « Immenso male ed inutile fece all'umanità il primo che aumentò con leva stabilmente forzata gli eserciti; perciocché ogni altra società poté e dovette fare altrettanto, e però il contrasto delle due guerreggianti rimase uguale e il danno delle singole immensamente maggiore » (*ibid.*, n. 1354, p. 225). Il pensiero veniva ripreso da Leone XIII nel momento in cui la coscrizione obbligatoria andava generalizzandosi in Europa, e ancora in piena guerra Benedetto XV dichiarava (lettera del 4 nov. 1917): « La coscrizione è stata, da un secolo in qua, la causa di una moltitudine di mali ». Tuttavia la Chiesa non ha mai predicato la ribellione a questo stato di cose, perché ciò significherebbe il disordine sociale. Riguarda il s. m. obbligatorio non come un modo normale di organizzazione dell'esercito (come è oggi invalso specialmente nelle nazioni del continente europeo), ma come un mezzo a cui si deve ricorrere solo nei casi estremi (di difesa nazionale), da abolirsi appena possibile. Ciononostante, poiché la questione di sapere se la difesa nazionale in questo momento esiga o non esiga il s. m. obbligatorio è una questione tecnica, e spetta ai governanti, illuminati dai tecnici, decidere, il cittadino vi si deve sottomettere, pur non essendogli interdetto di muovere l'opinione pubblica nel senso della abolizione del s. m. obbligatorio, perché questa faccia leva sul governo e il governo a sua volta sugli altri in campo internazionale. Così non solo è lecito, ma doveroso combattere in base ai principi morali cattolici l'idea del militarismo (v.) come casta ed autorità a sé, quasi da costituire una forza autonoma nello Stato a danno del bene comune, delle altre classi e dei singoli (cf. encicliche di Benedetto XV, *Pacem, Dei munus pulcherrimum*, 23 maggio 1920 [AAS, 12, 1920, pp. 209-18] e di Pio XI, *Nova impendet*, 2 ott. 1931 [*ibid.*, 23, 1931, pp. 393-97]).

Poiché però la grave necessità collettiva giustifica, almeno in pratica e per ora, il s. m., è illecita (secondo l'opinione prevalente dei moralisti cattolici) la cosiddetta obiezione di coscienza (v.) contro di esso. Il s. m. è attualmente un tributo personale che il cittadino deve allo Stato per giustizia legale (l'opinione che si tratti di leggi penali è difficilmente sostenibile) e per obbedienza alla legge dello Stato, che esige dai soggetti abili un addestramento, per essere pronti all'occasione alla difesa del bene pubblico e sociale. Può anche in casi particolari diventare ingiusto in quanto o sia diretto ad una guerra ingiusta, o sia eccessivo nel modo o si violino le leggi naturali, positive ed ecclesiastiche (in paesi cattolici) come, p. es., esigendo il servizio da persona indispensabile per il sostentamento della famiglia, non provvedendo in maniera sufficiente alle pratiche della religione e al buon costume, obbligando al s. m. gli invalidi, gli esenti per diritto ecclesiastico (cf. can. 121 e Concordato Lateranense, art. 3).

Ciò premesso: 1) non è lecito al cittadino, legalmente obbligato, sottrarsi al s. m. Ciò facendo: *a*) in caso di volontariato, o di volontaria sostituzione di persona in obbligo di s. m., si viola la giustizia commutativa (alla base sta infatti un contratto) e si è tenuti alla restituzione (v.). Disertando anzi in tali condizioni, i colpevoli sono tenuti a ritornare in servizio: possono essere scusati dal ritorno solo in considerazione delle pene gravissime inflitte ai disertori. Chi per contratto sostituiva un altro, disertando, deve compensare il danno subito da colui che sostituiva. *b*) In caso di coscrizione obbligatoria, la diserzione, essendo solo violazione di giustizia legale, non importa obbligo di restituzione. In tempo (o nell'imminenza) di guerra la diserzione è di per sé peccato grave contro la giustizia legale, spesso lo è anche contro la carità verso se stessi e contro la pietà in quanto ci si espone con maggior sicurezza alla morte (imposta come pena) e si procurano gravi noie ai propri famigliari, a cui possono venir sottratti anche i sussidi militari, forse indispensabili al loro sostentamento. I disertori però non devono essere costretti per obbligo di coscienza al ritorno, date le gravi pene che ordinariamente incorrono. In tempi di pace la diserzione non è troppo facilmente da imputarsi come peccato grave, non venendo alla società nessun grave danno, nelle circostanze ordinarie, da singole diserzioni. Il danno grave potrebbe facilmente esserci se le diserzioni si effettuassero in blocco, per motivi ideologici, contrari al retto ordine sociale. 2) Coloro che vengono illegalmente costretti al s. m. (i figli necessari al sostentamento famigliare, i chierici ecc.), sottraendovisi, non peccano, se i mezzi adoperati sono leciti; se i mezzi sono illeciti, peccano per l'illiceità dei mezzi, ma non contro la giustizia; se disertano, dopo aver emesso giuramento di fedeltà, peccano soltanto contro il giuramento violato. 3) Quelli che corrompono i medici o pubblici ufficiali, per essere esonerati dal s. m., non sono tenuti alla restituzione. Secondo l'opinione più comune, i medici e gli ufficiali addetti alle visite di controllo sono tenuti ad eseguire fedelmente il loro ufficio per giustizia commutativa; quindi nel caso di ingiusta esenzione concessa sono tenuti alla restituzione, che in pratica però non può imporsi, data la probabilità dell'opinione opposta di un obbligo solo di giustizia legale.

BIBL.: sulla polemica sollevata da Tertulliano, cf. A. Harnack, *Militia Christi*, Tubinga 1905; E. Vacandard, *Etudes de critique et d'hist. relig.*, 2ª serie, Parigi 1910, pp. 127-68; J. Secretan, *Le christianisme des premiers siècles et le service militaire*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 8 (1914), pp. 345-66; A. Bayet, *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, Parigi 1934; P. Franco de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 8 (*Studi e testi*, 65), Città del Vaticano 1935, pp. 355-86; L. Miller, *Military Service in the Infant Church*, in *The Jurist*, 1 (1941), pp. 255-64. Per quanto riguarda l'impostazione del problema odierno, cf.: B. de Solages, *La théologie de la guerre juste*, Parigi 1906; R. Brouillard, *Causerie de la morale; Le service militaire*, in *Etudes*, 203 (1930), pp. 445-56; J. M. Lagrange, *L'Evangile et la guerre*, in *La vie intellectuelle*, 9 (1930), pp. 350-67; J. Leclercq, *Guerre et service militaire devant la morale catholique*, Bruxelles 1934; F. J. Connell, *Morals in politics and professions*, Westminster (Maryl.) 1946, pp. 37-49. Cf. inoltre i vari manuali di teologia morale, nel trattato *De iustitia*. V. altra bibl. sotto GUERRA; OBIEZIONE DI COSCIENZA.

Pietro Palazzini

SERVO DI JAHWEH (ebr. *'Ébhedh Jahweh*). – Personaggio descritto in quattro carmi di Isaia: I) 42, 1-7 (9); II) 49, 1-7 (9); III) 50, 4-9; IV) 52, 13-53, 12. È chiamato « servo » da Jahweh; è il suo diletto cui affida, fin dal seno materno, la missione di promulgare la giustizia (legge) alle genti, di illuminarle e salvarle, di ricondurre il « Residuo d'Israele » e di consolare gli afflitti; è mite con i deboli. Istruito da Jahweh come un discepolo, gli è obbediente nell'insegnare e nel sopportare percosse ed umiliazioni inaudite per adempire la sua missione. Jahweh rivela lo stupore delle genti di fronte all'enormità della sua passione ed alla grandiosità della sua conseguente esaltazione (cf. *Is.* 50, 5-6; 52, 14; 53, 1-22). Il profeta descrive la vita stentata, le deformità che il corpo del S. di J. subisce per espiare i peccati del popolo perverso che lo condannò e soppresse violentemente, nonostante la sua innocenza e mansuetudine, e lo seppellì con gli empi e con il ricco. Jahweh gli concede posterità immensa ed accetta la sua espiazione ed intercessione per i peccatori.

La tradizione attribuisce i carmi ad Isaia profeta; non pochi critici al deutero-Isaia. Si discute se i carmi del S. d. J. fossero in origine un poemetto distinto e quale ne fosse la successione, l'estensione, la forma drammatica. Innumerevoli sono le ipotesi per l'identificazione del S. di J. Così classifica C. R. North le varie identificazioni del S. di J. da parte di quanti non seguono l'interpretazione messianica: *a*) l'Israele storico, l'Israele ideale, i pii israeliti, l'ordine dei profeti. *b*) Un personaggio storico; furono proposti Isaia, Ozia, Ezechia, Iosia, Geremia, Ezechiele, Giobbe, Mosè, Ioachin, Ciro, Sassabasar, Zorobabel, Mešullam (*Is.* 42, 19), Neemia, Eleazaro, un ignoto dottore della legge, un ignoto contemporaneo dell'autore. *c*) L'autore dei carmi, che o avrebbe predetto la sua morte o non avrebbe composto il IV carme. *d*) Una raffigurazione mitologica sulla falsariga dei miti di Tammuz-Adone o una derivazione dal rito babilonese della umiliazione del re nella festa del capodanno. *e*) Una figura ideale ed astratta; autori recenti l'avvicinano ai miti di Rās Šamrah (Nyberg, Engnell), od al Maestro di giustizia dei

(da A. Silvagni, Monumenta epigraphica christ., I. Roma, Città del Vaticano 1943, tav. 12, 1)

SERVUS SERVORUM DEI - *Superscriptio* con il s. s. D. del *Praeceptum* di s. Gregorio Magno al suddiacono Felice, rettore del patrimonio dell'Appia, con cui assegna la massa ad « Aquas Salvias » alla basilica di S. Paolo (25 genn. 604) - Roma, Galleria lapidaria del monastero di S. Paolo fuori le mura.

documenti del Mar Morto (Dupont-Sommer), o lo ritengono un'allegoria come quella del figliol prodigo.

Altri interpretano il S. di J. secondo il contesto della 2ª parte di *Is.*, altri lo staccano, altri dànno una certa fluidità al significato del S. di J. Qualcuno distingue due servi: Israele in 41, 29-42, 4 e 41, 1-4. 9 e 49, 1-7, poi il Messia in 52, 13-53 (Kissane); oppure Ioachin per i primi tre carmi e Sedecia come figura del Messia nel quarto (Coppens). Per altri il S. di J. è polivalente, cioè indica Israele come servo che si sviluppa nell'idea di un servo individuale per eccellenza senza abbandonare l'idea di un Israele ancora servo (H. H. Rowley) oppure è una personificazione ideale del Messia con i tratti del profeta di *Deut.* 18, 15, del dottore e del salvatore provenienti da *Is.* 9 e 11, da *Geremia* ed *Ezechiele*.

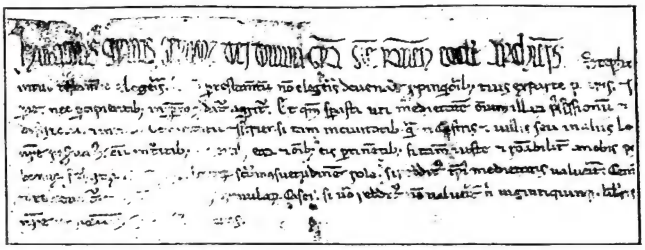
L'interpretazione messianica è ancora la più solida. Ha in favore la tradizione ebraica (Settanta, Targum, Talmud), la testimonianza esplicita degli scrittori sacri del Nuovo Testamento e la tradizione cristiana indiscussa fino, almeno, al tempo di Grozio (cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Is. prophet.*, p. 347 sgg.). Per gli scrittori del Nuovo Testamento basta confrontare *Mt.* 12, 18-21 con *Is.* 42, 1-4; *Rom.* 15, 21 con *Is.* 52, 15; *Io.* 12, 38 con *Is.* 52, 1; *Mt.* 8, 17 con *Is.* 53, 4; *Act.* 8, 32-35 con *Is.* 53, 7-8; *Lc.* 22, 37 con *Is.* 53, 12. Nei quali si rileva adempito in Cristo quanto è detto del S. di J. (cf. anche *Lc.* 2, 32 - *Is.* 42, 6; *Mt.* 11, 5 - *Is.* 42, 7; *Apoc.* 19, 13-15 - *Is.* 49, 2; *Mt.* 26, 67 - *Is.* 50, 6). Gesù applica a sé *Is.* 53, 12 (*Mc.* 15, 28; *Lc.* 22, 37). Nessuno può dubitare che la figura e la missione del S. di J. convengano in pieno solo a Cristo, anzi che gli convengano così chiaramente da far proclamare Isaia evangelista della passione. Le obiezioni (il S. di J. deve ricondurre Israele dall'esilio in patria [49, 5]; perciò sarebbe vissuto durante l'esilio; la sua passione è proiettata nel passato, la glorificazione nel futuro; il Messia paziente è concetto ignoto nel Vecchio Testamento; la voce « servo » è usata più volte per Israele) si risolvono con una certa facilità. Nessuna delle altre ipotesi regge al vaglio rigoroso della critica.

BIBL.: tra gli innumerevoli studi relativi al S. di J., oltre i commenti di *Isaia* e i trattati sulle profezie messianiche, i più utili oggi sono: *a*) cattolici; J. Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, Monaco 1916; id., *Wer ist der Ebed in den Perikopen Is. 42, 1-7; 49, 1-9a; 50, 4-9; 52, 13-53, 12*, ivi 1922; id., *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*, II, Bonn 1939; A. Vaccari, *I carmi del S. di J.*, in *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 216-44; J. S. van Der Ploeg, *Les chants du Serv. de J.*, Parigi 1936; H. Kruse, *Carmina Servi J.*, in *Verbum Domini*, 29 (1951), pp. 93-205, 286-95, 334-40; id., *De carminibus S. J. nova quadam interpretatione, ibid.*, 30 (1952), pp. 341-47 (è quella di J. Lindblom, *The Servant Song in Deutero Isaiah*, Lund 1951) con nota di P. Nober, p. 347 sgg.; R. J. Tournay, *Les chants du Serviteur*, in *Revue biblique*, 59 (1952), pp. 355-84, 481-512; *b*) acattolici: Chr. R. North, *The suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1948; N. H. Sniath, *The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah*, in *Studies in Old Test. Prophecy*, ed. H. H. Rowley, Edimburgo 1950, pp. 187-200; C. Lindhagen, *The Servant motif in the Old. Test.*, Uppsala 1950; H. H. Rowley, *The servant of the Lord*, Londra 1952, pp. 1-88. Bonaventura Mariani

SERVUS SERVORUM DEI (δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ). - Formola adoperata in modo costante dalla Cancelleria pontificia nella « superscriptio » o « intitulatio » dei documenti emanati dal Papa dal sec. IX a tutt'oggi.

L'uso della formola di devozione o di umiltà *Servus Dei* o *Jesu, Jesu Christi*, δοῦλος Θεοῦ o Χριστοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ nell'« intitulatio » delle lettere risale agli Apostoli: Paolo (*Rom.* 1, 1; *Tit.* 1, 1), Pietro (*II Pt.* 1, 1), Giacomo (1, 1) e Giuda (1,1) l'adoperarono e il loro esempio fu poi seguito da altri, come, per ricordare solo alcuni es., dai cristiani di Vienne e Lione, « δοῦλοι Χριστοῦ » nella loro lettera ai fratelli d'Asia e di Frigia (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 1, 3); da s. Agostino « servus Christi servorumque Christi » (*De peccatorum meritis et remissione*, III, 1; *Ep.* 130: PL 44, 185; *ibid.*, 33, 494); da s. Cesario d'Arles « episcopus minimus servorum Dei famulus » (*Ep. II* alla badessa Cesaria: PL 67, 1128; ed. G. Morin, II, Maredsous 1942, p. 134); da Lorenzo di Canterbury e dai suoi colleghi Mellito e Giusto « servi s. D. » (Beda, *Hist. eccl.*, II, 4); da Giovanni l'Elemosiniere (m. nel 619) « δοῦλος τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Vita*, 3: ed. H. Gelzer, Friburgo in Br.-Lipsia 1893, p. 9; PG 93, 1619); da Mauro di Cesena nel 649 che si firma « Maurus s. s. D. episcopus » (Mansi, X, 883), ecc. Inoltre Damaso nella iscrizione in onore di s. Saturnino si sottoscrive « Damasus episcopus servus Dei » (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, p. 189) e papa Ilaro si dice « Famulus Christi » nell'iscrizione dedicatoria dell'oratorio di S. Giovanni l'Evangelista nel Battistero Lateranense (v. ripr. alla v. ILARO). Non è qui il caso

di elencare i monumenti epigrafici riguardanti vescovi con il « Servus Dei » o « Christi » (cf. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, I, Berlino 1924, nn. 995, 1797, 1851, 1855) o semplici fedeli, « famulus » o « servus Dei » o « Christi » (cf. *ibid.*, nn. 1419-58; F. Grossi-Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca*, Roma 1920, pp. 159-61), « servus sanctorum » (H. Delehaye, *op. cit.* in bibl., p. 378), perché troppo numerosi. Papa Giovanni VII si chiama « Servus Sanctae Mariae » (v. illustr.); Gregorio II « Apostolorum principum servus » (cf. illustr. in *Enc. Catt.*, VI, coll. 1125 sg.). L'espressione « ill. ecclesiae servus » ebbe lunga durata (cf., ad es., la lettera di Ugo arcivescovo di Lione, del 1099, nel *Monasticon Cisterciense*, ed. H. Séjalon, Solesmes 1892, p. 56; le lettere 340 e 466 di s. Anselmo d'Aosta: nella lettera 472 lo stesso adopera « minister »: ed. F. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, V, Edimburgo 1951, pp. 278, 415, 420).



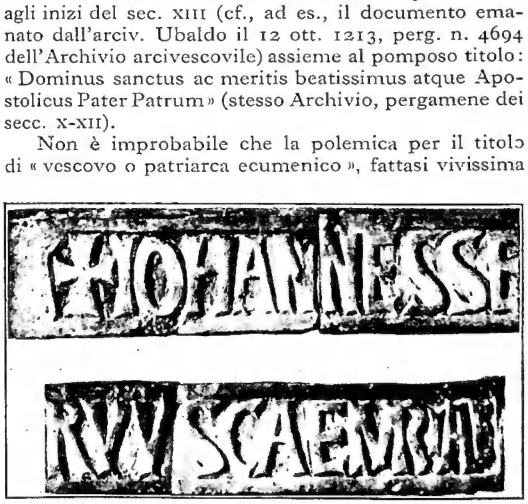
(per cortesia del can. M. Mazzotti)

SERVUS SERVORUM DEI - Documento dell'arciv. Ubaldo di Ravenna (12 ott. 1213) con la *superscriptio*: « Hubaldus s. s. D. divina gratia sancte Ravennatensis Ecclesie archiepiscopus » - Ravenna, Archivio arciv., pergamena n. 4694.

S. Gregorio Magno, che già si era chiamato *s. s. D.*, ancora diacono, nella donazione al monastero di S. Andrea del 28 dic. 587 (appendice al *Registrum, ed. cit.* sotto, III, p. 437), fu il primo Papa a fare largo uso del *s. s. D.* nelle « superscriptiones » delle sue lettere e dei suoi « praecepta » (cf. Paolo Diacono, *Vita s. Gregorii*, II, 1 : PL 75, 87 : alcune lettere che hanno conservato il formolario protocollare nel *Registrum*, I, 14ª, 39ª; IV, 17ª; V, 53ª; VI, 50ª; XII, 16ª : ed. P. Hewald-L. M. Hartmann, in MGH, *Epistolae*, I, pp. 14, 53, 251, 353, 425; II, p. 363; e il « praeceptum » del 25 genn. 604 per la basilica di S. Paolo inciso su lastra di marmo). Gregorio fu poi imitato in modo sempre più frequente dai suoi successori dei secc. VII e VIII, come si rileva dai documenti pervenutici (cf. C. Silva Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, Roma 1932) e dall'elenco delle « superscriptiones » poste all'inizio del *Liber diurnus* e nella formola 86 (ed. Th. E. v. Sickel, Vienna 1899, pp. 1-3, 111). A mano a mano che il *s. s. D.* si avvia a diventare titolo esclusivo del papa, cessa di essere adoperato da altri dignitari ecclesiastici; però gli arcivescovi di Ravenna continuarono ad adoperarlo fino agli inizi del sec. XIII (cf., ad es., il documento emanato dall'arciv. Ubaldo il 12 ott. 1213, perg. n. 4694 dell'Archivio arcivescovile) assieme al pomposo titolo: « Dominus sanctus ac meritis beatissimus atque Apostolicus Pater Patrum » (stesso Archivio, pergamene dei secc. X-XII).

Non è improbabile che la polemica per il titolo di « vescovo o patriarca ecumenico », fattasi vivissima sotto i pontificati di Pelagio II e di s. Gregorio Magno contro i patriarchi di Costantinopoli, che si fregiavano di tale appellativo almeno dal tempo di Acacio (489-519), abbia influito sulla scelta del *s. s. D.* da parte di s. Gregorio. Nella polemica contro Giovanni il digiunatore, s. Gregorio, pur conscio della sua autorità, spinse tant'oltre la sua umiltà da rifiutare per sé il titolo di « papa universalis » (*Registrum*, VIII, 28, ed. cit., II, p. 30).

BIBL.: K. Schmitz, *Ursprung u. Gesch. der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkisch. Königsurkunden*, Stoccarda 1913, p. 38 sgg.; H. Delehaye, *S. s. D.*, in *Strena Buliciana*, Zagabria 1924, pp. 371-78; A. de Boüard, *Manuel de diplomatique franç. et pontif.*, I, Parigi 1929, p. 264; L. Levillain, *S. s. D.*, in *Moyen âge*, 40 (1930), pp. 5-7; H. Leclercq, s. v. in DACL, XV, coll. 1360-63; C. Paoli, *Diplomatica*, nuova ed. di G. C. Bascapé, Firenze 1942, p. 140. Per la polemica circa il titolo « ecumenico », cf. S. Vailhé, *Le titre de patriarche oecum. avant st Grégoire le Grand*, in *Echos d'Orient*, 11 (1908), pp. 65-69; id., *St Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecum.*, *ibid.*, pp. 161-71; P. Batiffol, *St Grégoire le Grand*, 3ª ed., Parigi 1928, pp. 204-14; E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, II, Tubinga 1933, pp. 452-65; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 70-75. A. Pietro Frutaz



(da A. Silvagni, Mon. epig. christ., I. Roma, Città del Vaticano 1943, tav. XII, 1)

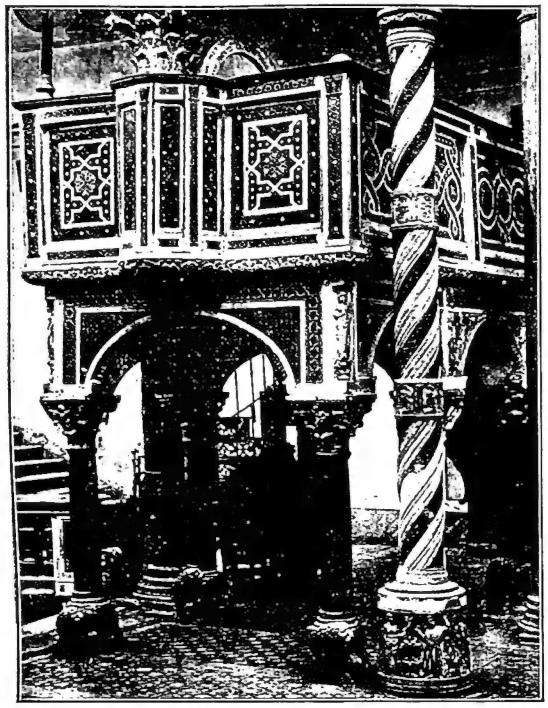
SERVUS SERVORUM DEI - Pluteo con l'iscrizione: « Iohannes Servus Sanctae Mariae » (Giovanni VII, 705-707) - Roma, S. Maria Antiqua.

SESAC (ebr. *Šîšaq*, Settanta Σουσακίμ). - Faraone d'Egitto (Šešonq I), fondatore della XXII dinastia (934-913 a. C.), di cui portò la capitale a Bubasti nel Delta, anziché a Tanis.

Stabilì a Tebe come gran sacerdote un nipote, e ivi costruì, davanti alla sala ipostila del tempio di Ammone di Karnak, un gran cortile a portici, con un largo ornato di bassorilievi e un'iscrizione in cui ricorda le sue imprese di guerra, ed enumera, fra l'altro, 100 città del Regno di Giuda e 50 del Regno di Israele da lui conquistate. Vi è qui una allusione alla sua campagna contro Roboam re di Giuda, nel 5° anno di regno di questo sovrano, ricordata in *I Reg.* 14, 25-26 e *II Par.* 12, 2-9.

Avendo Salomone perseguitato Ieroboam, questi si rifugiò presso S. e vi rimase fino alla morte di Salomone (*I Reg.* 11, 40), sicché si fece l'ipotesi che Ieroboam stesso fosse l'istigatore di S. ad invadere la Palestina; ma il Faraone, dopo aver invaso il Regno di Giuda, saccheggiò anche notevole parte del Regno di Israele, sul quale nel frattempo era salito come primo re dissidente Ieroboam stesso. Nulla vieta di credere che S., nell'intento di eseguire rappresaglie contro quelli che erano stati amici della XXI dinastia precedente (Salomone era imparentato con il re della XXI dinastia rovesciata da S.), avesse incoraggiato i torbidi sorti alla morte di Salomone, che condussero alla divisione della Palestina in due regni, fra loro ostili, e poi avesse voluto, per accrescere il suo prestigio e per fare largo bottino, assalire Roboamo successore di Salomone. L'incursione di S. in Palestina accompagnato, come dice *II Par.* 12, 3, da 1200 carri da guerra e da 60.000 cavalieri, oltre che da una turba di Lidi, di *Sukkijjîm* (Volg. « Troglodytae » e di Etiopi, lo condusse al saccheggio di Gerusalemme, donde asportò i tesori del Tempio e della reggia, e in particolare gli scudi d'oro fatti fare da Salomone per la « casa della foresta del Libano ».

BIBL.: V. M. Müller, *Eine neue Inschrift zu den asiat. Zügen des Pharao Schischaq*, in *Or. Lit. Zeitung*, 4 (1901), col. 280 sgg.;



(da E. Bertaux, L'art dans l'Italie méridionale, V, Parigi 1904, tav. 28)

SESSA AURUNCA, DIOCESI di - Pergamo e candelabro pasquale, opera di Maestro Pellegrino (1ª metà del sec. XIII) - Sessa Aurunca, Duomo.

J. H. Breasted, *Ancient records of Egypt*, IV, Chicago 1927, p. 348 sgg.; G. Ricciotti, *Stor. d'Israele*, I, 4ª ed., Torino 1947, pp. 43, 83, 95, 177, 376-77; P. Gilbert, *Esquisse d'une hist. de l'Egypte ancienne et de sa culture*, Bruxelles 1949, p. 78.

Aristide Calderini

SESSA AURUNCA, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Caserta. Ha una superficie di 358 kmq. con una popolazione di 60.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 42 parrocchie servite da 60 sacerdoti diocesani e 6 regolari; ha un seminario, 2 comunità religiose maschili e 7 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 375). È suffraganea di Capua.

Oscure sono le origini del cristianesimo in S. A. Tra i suoi vescovi, escluso Sinisius o Sinecius ricordato negli *Acta SS. Septembris*, I (Anversa 1746), p. 125, si hanno i ss. Castrense e Rosio (Roscio o Rossio), ricordati in una *Vita s. Castrensis* (BHL, 1644-45) intessuta di particolari inverosimili desunti da altra fonte. Del primo si ricorda una traslazione sotto Guglielmo II (1166-89); dell'altro restano un documento della chiesa di Calvi e una bolla del vescovo capuano Atenolfo del 1032 (Ughelli, X, p. 238, n. 12; VI, pp. 535-36).

Verso la fine del sec. V e i primi del VI appare il primo presule noto, Fortunato, presente ai Concili di papa Simmaco. Seguono Giacomo, monaco cassinese (da taluni assegnato dopo il sec. VIII, da altri al XII) e Giovanni che intervenne al Concilio romano di Gregorio V nel 998. Durante tutto il medioevo S. fu sempre dominio papale, finché Clemente IV la cedette a Carlo I d'Angiò. Da allora la città, seguendo le vicende di Napoli, passò da Giovanni I al conte di Squillace e poi ai Piccolomini, ai Consalvo di Cordova e ai Marzano. La serie dei vescovi dopo il Mille è pressoché completa. Si ricordano Benedetto (1032) che ebbe confermati i privilegi dell'arcivescovo Atenolfo di Capua, dopo che la diocesi fu assegnata da Giovanni XIII a quella metropolitana; Erveo, presente al Concilio Lateranense del 1177; Giovanni (1259), che compì il bel pavimento musivo della Cattedrale; Matteo Bruni (1363), deposto da Urbano VI per sospetta simpatia verso l'antipapa Clemente; e Angelo Geraldini d'Amelia, che rivestì importanti incarichi sotto vari pontefici e morì ritirato nella sua patria, punito con la confisca da re Ferdinando per non aver ottemperato al suo bando. Nel 1818, Pio VII, soppressa la diocesi di Carinola, la unì a S. A.

Molti dei santi attribuiti a S. A. sono leggendari. Due tarde Passioni poco attendibili (BHL, 1649-50) ricordano i ss. Cassio Casto e Secondino che invece sono ritenuti africani e non campani; lo stesso può dirsi per s. Saturnino.

MONUMENTI. – Di nessun interesse le poche gallerie cimiteriali (*Nuovo Bull. di arch. crist.*, 3 [1897], p. 140), dei SS. Casto e Secondino, in un giardino dell'ospedale civico, che conserva resti di una basilichetta e un sarcofago ellenistico nel quale si sarebbe custodito il corpo di s. Casto. Il monumento maggiore di S. A. è il Duomo, consacrato nel 1113 e deturpato nel 1758 dal vescovo Fr. Caracciolo d'Altamura; è a pianta basilicale con nartece a tre arcate e presbiterio triabsidato. L'edificio, sorto sulla chiesa primitiva di S. Angelo, è composto di materiali tolti da edifici romani. L'arco centrale del pronao, ad ogiva, è ornato di rilievi (sec. XII) con scene della vita di s. Pietro e ai lati, sulle mensole d'imposta, Noè a destra e Sansone che lotta con il leone a sinistra : alla sommità i mesi dell'anno. Gli archi laterali hanno mensoline e rosoni. I tre portali sotto il pronao sono di materiale antico : il maggiore, con due fiere agli stipiti, mostra un architrave a rilievo (due pantere affrontate a un vaso da cui sorge una vite) e nella lunetta Gesù Cristo tra i ss. Pietro e Paolo. A sinistra del Duomo il portale dell'episcopio riproduce lo schema del portale maggiore e come l'altro proviene dal teatro romano. L'interno a tre navate, divise da 18 colonne antiche di forma e materiale vari, hanno bei capitelli corinzi. Notevole il musaico pavimentale a disegni geometrici e del sec. XII; un superbo ambone cosmatesco poggiato su quattro leoni di Pellegrino da Capua, commesso dal vescovo Pandolfo (1224-59) e compiuto da Taddeo da S. A. sotto il vescovo Giovanni III (sec. XIII). A Pellegrino appartengono i due rilievi del pergamo con storie di Giona e il candelabro del cero pasquale, ricco d'intagli e di ornati musivi, mentre è opera di Taddeo il parapetto della cantoria con musaici a fondo oro, di ottima fattura, che richiamano la preziosa decorazione dei musaici normanni, siculi e campani. Sotto la navata centrale si estende la cripta sostenuta da 20 colonne corinzie.

Delle altre chiese, di qualche interesse sono quella dell'Annunziata a croce greca e cupola, S. Agostino con l'annesso convento attribuito al Vanvitelli e la barocca S. Germano ricca di stucchi.

BIBL.: Ughelli, VI, pp. 531-47; X, p. 165; F. Granata, *Ragguaglio istor. della fedeliss. città di S. sino all'anno 1760*, Napoli 1763; Moroni, LXIV, pp. 249-57; C. Stornajolo, *I rilievi dell'arco sul portico di S. A.*, Roma 1895; id., *Sarcofago della basilichetta dai SS. Casto e Saturnino in S. A.*, in *Solemne Praeconium Juanuario Asprenati Galante tributum*, Napoli 1921; L. Pepe, *La cattedr. di S. A.*, Trani 1898; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie mérid.*, Parigi 1904, pp. 354 sgg., 602 sgg. e passim; A. Di Lella, *L'antica basilica crist. di S. A., le sculture ed i musaici*, in *Studi di st. e di arch. nell'arte medioev. neo-campana*, Cassino 1904; G. M. Diamare, *Mem. critico- stor. della Chiesa di S. A.*, 2 voll., Napoli 1906-1907; Lanzoni, I, pp. 178-85 e passim; P. Toesca, I, *Il Medioevo*, Torino 1927, pp. 595 sgg., 856 sgg. e passim; F. De Santa, *Le orig. della dioc. e la basilica cattedrale di S. A.*, in *Boll. aurunco*, 1933, pp. 13-23; P. F. Kehr, *Italia pontificia*, VIII, Berlino 1935, pp. 268-70; Cottineau, II, col. 3019; M. Inguanez e altri, *Rationes decimarum Italiae, Campania* (*Studi e testi*, 97), Città del Vaticano 1942, p. 101 sgg. e passim.

Pasquale Testini

SESSAGESIMA (nel Messale Romano « Dominica in Sexagesima »). - L'ottava domenica prima di Pasqua in preparazione alla festa della Risurrezione di Cristo.

Nell'Oriente (dove non si digiunava al sabato, eccetto il Sabato Santo, né alla domenica) per avere, sull'esempio di Cristo, quaranta giorni di digiuno, si iniziava la prepa-

razione alla Pasqua appunto l'ottava domenica prima col risultato di 8 × 5 giorni di digiuno. Sono così – compreso il lunedì fino al mercoledì di Pasqua – sessanta giorni di solennità (Gerusalemme [Eteria nel 393-94], Cipro [Epifanio, m. nel 403], Antiochia [Giov. Crisostomo, ca. 386-97 e Severo, 512-18]). Dall'Oriente l'uso di anticipare la preparazione pasquale passò in Occidente verso la metà del sec. VI, con aggiunta l'introduzione della Quinquagesima (v.) a Roma, a Torino e nella Provincia Gallica. La S. si trova verso il 542 in Gallia presso i monaci della Regola di s. Cesario d'Arles e nella *Regula Magistri*; ma i vescovi non l'accettano (i Concili di Orléans del 511 e 541 accennano per la prima volta alla Quinquagesima e alla S.). Nel sec. VI la si trova a Capua (*Epistolario* di Vittore di Capua, ca. 546). Roma al tempo di Vigilio papa (ca. 538) non l'aveva ancora, ma al tempo di s. Gregorio Magno già si osservava, esclusa la Settuagesima (A. Chavasse). S. Benedetto non conosce né la Quinquagesima né la S. Nel sec. VI-VII la si trova a Milano (cod. Vat. Reg. 9), Aquileia e Lombardia (Cod. Forojul. [Cividale] e Rehdigeranus [Breslavia]), Schlettstadt («Apostolus»), Inghilterra (Evangeliario di S. Cutberto [Lindisfarne], il cui contenuto riflette la liturgia di Napoli), finalmente nel frammento di Berlino (fol. 877).

BIBL.: P. Siffrin, *Das Sexagesima-Fasten*, in *Jahrb. für Liturgiewissensch.*, 10 (1930), pp. 19-29; G. Morin, *La part des papes du VIe siècle dans le développement de l'année liturgique*, in *Rev. bénédict.*, 52 (1940), pp. 3-8; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne s. a., pp. 203-13; A. Dold, *Die im cod. Vat. Reg. lat. 9 vorgeheftete Liste paulinisch. Lesungen für die Messfeier*, Beuron 1944, pp. 28-31; J. Froger, *Les anticipations du jeûne quadragésimal*, in *Mélanges de sc. relig.*, 3 (1946), pp. 207-34; A. Chavasse, *Temps de préparation à la Pâque d'après quelques livres liturg. romains*, in *Rech. de sc. relig.*, 37 (1950), pp. 123, 130-43.

Pietro Siffrin

SESSUALE, EDUCAZIONE. - Parte integrale delle funzioni dell'organismo, anche quella sessuale non può essere esclusa dal piano educativo che tende a ristabilire l'equilibrio psicosomatico turbato nell'uomo dalla colpa originale. «Non si deve mai perdere di vista che il soggetto dell'educazione cristiana è l'uomo tutto quanto, spirito congiunto al corpo, in unità di natura, in tutte le sue facoltà, naturali e soprannaturali, quale ce lo fanno conoscere e la retta ragione e la Rivelazione...» (Pio XI, encicl. *Divini illius Magistri*, del 31 dic. 1929 [AAS, 21 (1929), p. 744]).

Se ciò non può essere negato da ogni educatore onesto e intelligente, nella sua attuazione pratica la questione dell'e. s. diviene quanto mai spinosa e controversa, particolarmente quando essa s'intreccia con quella dell'istruzione sessuale, ponendo il più forte dissenso tra la pedagogia cristiana e quella laica che fa capo al naturalismo pedagogico alla Rousseau.

In tema di e. s., le opinioni si dividono in due campi opposti: quello della *iniziazione* o *rivelazione* e quello del *silenzio*. Da una parte si sostiene: un certo numero di giovani cade nel vizio sessuale per ignoranza del male, arrivando a conoscere occasionalmente il piacere strumentale congiunto con l'attività della funzione in parola, imparano poi a provocarlo, convinti di compiere cosa, seppure sconveniente, non peccaminosa e non di danno per la salute. Un certo numero è iniziato da parte di compagni già esperti nel vizio, cosicché una rivelazione impura sugli organi e le funzioni sessuali eccita lubricamente la fantasia indifesa e, sulla china di una malsana curiosità, fa scivolare nel peccato. Una rivelazione pura, che insegni l'ammirevole armonia di organi e funzioni, l'elevata finalità nei riguardi della procreazione, i danni dell'uso precoce e dell'abuso, sia per sé che per la discendenza, sarebbe il miglior antidoto per il peccato venereo il cui determinismo, secondo tali teorie, è tutto fondato sulla fascinazione del mistero e l'attrattiva dell'ignoto, che ingigantisce senza freno nell'ignoranza della colpa e dei danni del cattivo uso.

A ciò, i seguaci del *silenzio* oppongono: l'insegnare, particolarmente ai ragazzi, la struttura e la funzione dell'apparato della generazione, le sue deviazioni funzionali e i vizi a queste congiunti, i danni e le malattie che possono derivarne, è gravemente pericoloso, perché turba la fantasia già così esuberante nel soggetto, determina nella mente rappresentazioni oscene, solletica la curiosità e, piuttosto che frenare, spinge l'individuo a volerne fare esperienza. Inoltre, l'*iniziazione* è superflua, insegnando l'esperienza che molti giovani, pur nella più completa ignoranza delle cose del sesso, si conservano casti con i soli mezzi di un'educazione indiretta, quali una saggia direzione della sensibilità, la fuga dell'ozio e delle cattive compagnie, l'allenamento generico della volontà, l'educazione alla religiosità, e, soprattutto, valendosi della preghiera e dei mezzi della Grazia. A tali argomenti, aggiungono che il metodo diretto della *rivelazione* è nuovo, contrario alla tradizione delle famiglie cristiane e alla prassi della Chiesa.

Nel difficile compito di dirimere il dubbio: se dare la preferenza al metodo del silenzio o a quello della rivelazione, va subito detto come la questione non può esser posta in maniera così assoluta. Ottimi educatori e moralisti (v. citazioni riportate in Ruiz Amado [*op. cit.* in bibl.], p. 118 sgg. e Lanza-Palazzini [*op. cit.* in bibl.], p. 44 sgg.) sostengono l'utilità, la convenienza, addirittura l'obbligo di un'e. s. e dànno il maggior peso alle circostanze e alle condizioni individuali dei singoli casi, valendo assai più del *se*, il *modo* con cui essa viene impartita. A risolvere in modo assoluto la questione, sembra non potersi invocare una tradizione classica o la prassi di altre epoche che certamente, esaminata dal lato storico, appare essersi variabilmente adattata alle circostanze, al livello morale, alle necessità educative dei vari tempi e non può sopportare una generalizzazione assoluta. Più che alle opinioni dei singoli uomini, grande valore va dato alle decisioni del S. Uffizio e alle parole dei Sommi Pontefici, particolarmente a quelle che, per esser più recenti, meglio appaiono adattate alla nostra età, e, per il tono e le circostanze in cui furono pronunciate, appaiono rivestire un grande valore.

Il discorso del papa Pio XII, tenuto il 18 sett. 1951 a un gruppo di padri di famiglia francesi, appare di tal genere. In esso è detto che «nell'educazione morale, né la iniziazione, né l'istruzione possono di per sé recare alcun vantaggio, che essa anzi è, al contrario, gravemente malsana e pregiudizievole, se non è fortemente avvinta a una costante disciplina, a una vigorosa padronanza di sé, all'uso, dovunque, delle forze soprannaturali della preghiera e dei Sacramenti» (AAS, [1951], p. 733). In tale discorso esplicitamente Pio XII si riannoda a quanto già aveva detto Pio XI il 31 dic. 1929 (*encicl. cit.*, *ibid.* [1929], p. 747): «Assai diffuso è l'errore di coloro che, con pericolosa pretensione e con brutta parola promuovono una cosiddetta e. s., falsamente stimando di poter premunire i giovani contro i pericoli del sesso, con mezzi puramente naturali, quale una temeraria iniziazione ed istruzione preventiva per tutti indistintamente, e anche pubblicamente, e, peggio ancora, con esporli per tempo alle occasioni, per assuefarli, come essi dicono, e quasi indurirne l'animo contro i pericoli... Consta che, segnatamente nei giovani, le colpe contro i buoni costumi non sono tanto effetto della ignoranza intellettuale quanto principalmente dell'inferma volontà, esposta alle occasioni e non sostenuta dai mezzi della Grazia... Se, attese tutte le circostanze, qualche istruzione individuale si rende necessaria, a tempo opportuno, da parte di chi ha da Dio la missione educativa e la grazia di stato, sono da osservare tutte le cautele notissime dell'educazione cristiana tradizionale...».

Dal contesto delle parole dei due Pontefici appare come la condanna voglia in realtà colpire i metodi a base naturalistica, fatti di sola iniziazione e istruzione disgiunte, se non addirittura opposte, «a una costante disciplina, a una vigorosa padronanza di sé, all'uso, dovunque, delle forze soprannaturali della preghiera e dei Sacramenti»; già in altre occasioni Pio XII aveva chiarito il suo pensiero, ammettendo che, in particolari circostanze opportune, possa sorgere la convenienza o la necessità di istruzioni individuali. Infatti egli, nel discorso tenuto il 26 ott. 1941 alle donne di Azione Cattolica adunate in Roma dalle diocesi italiane, aveva pronunziate parole che chiaramente

inculcavano ai genitori la convenienza di un'e. s., sia pure con tutte quelle più scrupolose cautele richieste dall'argomento: « Con la vostra perspicacia di madri e di educatrici, grazie alla fiduciosa apertura di cuore che avrete saputo infondere nei vostri figli, non mancherete di scrutare e discernere l'occasione e il momento, in cui certe ascose questioni presentatesi al loro spirito avranno presentato nei loro sensi speciali turbamenti. Toccherà a voi per le vostre figlie, al padre per i vostri figli, in quanto apparisca necessario, di sollevare cautamente, delicatamente il velo della verità, e dare loro risposta prudente, giusta e cristiana a quelle questioni e a quelle inquietudini. Ricevute dalle vostre labbra di genitori cristiani, all'ora opportuna, nell'opportuna misura, con tutte le debite cautele, le rivelazioni sulle misteriose e mirabili leggi della vita saranno ascoltate con riverenza mista a gratitudine, illumineranno le loro anime con assai minor pericolo che se le apprendessero alla ventura, da torbidi incontri, da conversazioni clandestine, alla scuola di compagni malfidi e già troppo saputi, per via di occulte letture, tanto più pericolose e perniciose, quanto più il segreto infiamma l'immaginazione ed eccita i sensi. Le vostre parole, se assennate e discrete, potranno divenire una salvaguardia e un avviso in mezzo alle tentazioni della corruzione che li circonda... » (AAS, 33 [1941], pp. 455-56).

Appare quindi chiaramente come non voglia il Pontefice escludere incondizionatamente ogni forma di e. s. per qualsiasi circostanza, e per ogni tipo di persona; ma solo condannare, proclamandola pericolosa e fallace, una forma assolutamente laica e naturalistica ridotta soltanto a « temeraria iniziazione ed istruzione preventiva per tutti indistintamente, e anche pubblicamente ».

Sembra che alla stessa conclusione possa giungersi nei riguardi di un decreto e di un'istruzione, entrambi della Congregazione del S. Uffizio. Il decreto, in data 11 marzo 1931 (AAS, 23 [1931], pp. 118-19), al quesito se si possa approvare il metodo cosiddetto dell'« e. s. » o anche dell'« iniziazione sessuale », risponde negativamente, affermando che nell'educazione dei giovani va intieramente conservato il metodo usato fino a questo momento dalla Chiesa e dagli uomini santi e raccomandato dal Pontefice nell'encicl. *Divini illius Magistri*. La condanna va però interpretata in rapporto al particolare indirizzo informativo dell'e. s. proprio dell'epoca, indirizzo rispondente al fatto che « i fautori del metodo biologico o fisiologico disconoscono nell'uomo il peccato originale, e sostengono che al di fuori della sola ignoranza non esiste alcun altro difetto cui si debba riparare » (Lanza-Palazzini, *op. cit.* in bibl., p. 42). L'istruzione del S. Uffizio riguarda le norme cui debbono prudentemente attenersi i confessori nel compiere il loro ufficio (norme del 16 maggio 1943, riportate in *Monitore ecclesiastico*, 68 [1943], pp. 76-79). Esplicitamente, in essa è detto « Itidem ne audeat confessarius, seu sponte seu rogatus de natura vel atque ad id nullo unquam praetextu adducatur ». Se tali norme appaiono chiaramente proibire al sacerdote di dare al penitente un'« istruzione » sessuale (*docere*), sulle caratteristiche e il meccanismo della funzione sessuale, lasciano impregiudicata la questione di una vera « e. s. » dalla quale il sacerdote, che in coscienza la ritenesse necessaria nel caso particolare, non potrà essere impedito.

Su tale concetto di non abbandonare a se stesso il campo dell'e. s. e tanto meno vietarlo positivamente a chi ha obbligo di educazione, sembra insistere Pio XII nel discorso ai Docenti dei Carmelitani Scalzi in occasione del XXV del loro Collegio Internazionale, il 25 sett. 1951: « Quid vero dicamus de castitate?... de rebus agitur, quae reverenti modo rationeque tractari debent. Quocirca huiusmodi verecundia non ita accipienda est, ut hac super causa perpetuo aequiparetur silentio utque in impertienda disciplina morum ne sobrius quidem cautusque sermo de iis umquam fiat. His super rebus adulescentes consiliis idoneis instruantur eisque liceat aperire animum, sine haesitatione quaerere, responsum accipere, quod securum, perspicuum, satis explicatum ipsis lumen et fiduciam iniciat » (AAS [1951], pp. 736).

Le parole dell'attuale Pontefice, in cui si tocca il problema dell'e. s., rivolte ogni volta a educatori: madri, donne di Azione Cattolica, padri di famiglia, educatori di religiosi, mettono a punto un particolare aspetto e un ben determinato settore dell'e. s., quello della preparazione degli educatori a tale dovere.

Bisogna convenire che spesso esiste, e particolarmente là dove maggiormente dovrebbe essere il contrario, una grande ignoranza e un grande disinteresse in alcune categorie di educatori nei riguardi del problema dell'e. s. In particolare, i genitori spesso si disinteressano della questione, e per pigrizia o per malinteso pudore quasi mostrano d'ignorare che i loro figli hanno una vita sessuale e che l'educazione di questa rappresenta per loro un preciso dovere, non meno importante e grave della formazione di ogni altra facoltà. Molti genitori trovano una facile scappatoia a tale dovere, rifugiandosi nel mito della indiscussa purezza dei loro figlioli. Altri accettano volentieri, quale *alibi* del disinteresse educativo, il principio della inevitabilità o per lo meno dell'irresistibilità della licenza sessuale o quello del presunto danno che la castità possa produrre alla salute.

Siano quindi illuminati, su alcuni particolari punti riguardanti i problemi dell'e. s., coloro cui sono affidati i giovani e in specie i genitori, perché possano ben rendersi conto dei termini della questione e con vera cognizione di causa possano svolgere al momento opportuno la loro missione. I punti su cui far concentrare la loro attenzione sono i seguenti: 1) quanto grande sia la diffusione dell'abuso sessuale; 2) essere un pregiudizio che la castità sia di danno alla salute dei giovani e la licenza sessuale inevitabile anzi necessaria, particolarmente ai maschi; 3) esser assai più utile, dal lato puramente pedagogico, a parte l'uso dei mezzi di valore soprannaturale (preghiera, Sacramenti) da porsi in primissimo piano, che l'e. s., piuttosto che per opera di proibizioni autoritarie e assolute, si svolga, a partire dalla fanciullezza e progressivamente con il crescere dell'età, razionalmente e persuasivamente a formare nei giovani la coscienza della funzione sessuale, nettamente rivolta a un fine, legittima solo nel matrimonio, in cui i fini primari (procreazione ed educazione della prole) e secondari (scambievole aiuto e rimedio della concupiscenza) possono trovare un sicuro e armonico sviluppo.

Nei riguardi del primo punto, vanno posti in guardia gli educatori dagli eccessivi ottimismi. Pur non volendo accettare senz'altro risultati statistici, secondo cui la licenza sessuale, e nelle forme anche più innaturali o pervertite, sarebbe la normalità di quasi tutti gli individui, rimanendo a quanto l'esperienza dei sacerdoti al confessionale, dei nostri migliori educatori, degli autori più seri e prudenti insegna (v. L. Scremin, *op. cit.* in bibl.), si deve ammettere la larghissima diffusione dell'abuso sessuale in ogni sesso, età e condizione sociale. Da ciò indirettamente si può arguire quanto grande sia nei giovani la probabilità del contagio immorale e della rivelazione impura da parte di coetanei e quanto sia pericoloso e irragionevole il sistema del negativismo educativo a oltranza. Nei riguardi del presunto danno della castità, v. questa voce (*Enc. Catt.*, vol. III, col. 1050). Nei riguardi della necessità che l'e. s., nei casi in cui appaia conveniente o addirittura doverosa particolarmente nel periodo intern-ubilo-pubertario, sia impartita in forma razionale e persuasiva, è chiaro che soltanto attraverso tale strada può togliersi alla licenza sessuale quella forza che può venirle dal pregiudizio, dall'ignoranza, dallo scatenarsi incontrollato della vita vegetativa, e vale assai bene a dare alla volontà efficaci motivi di sostegno razionale a lato dell'azione soprannaturale dei Sacramenti e della Grazia. Va, inoltre, tenuto presente come sempre, in ogni manifestazione educativa, la natura nostra razionale e libera, in special modo dall'adolescenza in poi, più facilmente si piega e si lascia guidare dalla persuasione e dal precetto motivato che non dal comando autoritario e assoluto.

In conclusione, lontani da ogni assolutismo apriostico, si pensa che il problema dell'e. s. non possa sopportare una soluzione unica in un senso o nell'altro, perché nei singoli casi pratici molti elementi possono determinare di

preferenza la scelta dell'uno o dell'altro metodo, un momento a preferenza che l'altro; passa così in prima linea, piuttosto che il tipo di educazione, la maniera particolare con cui essa viene applicata.

Appunto, nei riguardi della maniera, sembra che i seguenti principi generali di e. s. possano essere accettati da ogni educatore intelligente e onesto. 1) L'e. s. non venga mai data, nella sua forma esplicita, secondo un piano di età prestabilite, in comune, tanto meno in promiscuità di sesso; quindi non in scuola o conferenze, ma individualmente, unica maniera con cui potrà adattarsi e graduarsi a ogni caso, evitando il pericolo che la malizia di uno guasti la semplicità con cui venga data e accolta l'iniziazione. 2) L'educatore operi sempre di persona, non quindi a mezzo d'un libro posto in mano all'educando, non essendo possibile con tal mezzo proporzionare la rivelazione alle attuali necessità dell'individuo, al suo livello di istruzione e di educazione, alla particolare reazione del momento. 3) L'e. s. venga impartita « da parte di chi ha da Dio la missione educativa e la grazia di stato » (Pio XI, enciel. *Divini illius Magistri*: AAS [1929], p. 747), quindi in primo luogo dai genitori, poi dagli educatori qualificati (sacerdoti, religiosi, laici). 4) Nei riguardi della forma, non si tratti di una semplice istruzione sessuale, ma si elevi al livello di una vera e. s., non costituita solo dall'insegnamento di un certo numero di cognizioni riguardanti il sesso e i suoi organi e funzioni specifiche, ma tendente a formare la coscienza, la responsabilità, il dominio volitivo della funzione sessuale.

BIBL.: R. Ruiz Amado, *L'educaz. della castità*, Torino 1918; L. Scremin, *L'educaz. della castità*, Torino 1930; A. Gemelli, *La tua vita sessuale*, Milano 1943; v. inoltre CASTITÀ; LUSSURIA; A. Lanza - P. Palazzini, *Theologia Moralis, De castitate et luxuria*, Torino-Roma 1953. Giuseppe de Ninno

SESTA. - Ora canonica da recitarsi all'ora sesta del giorno (secondo la divisione greco-romana), cioè sul mezzogiorno.

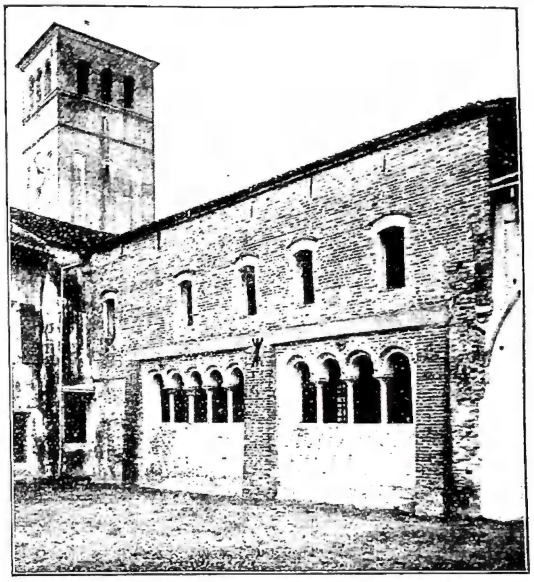
L'inno richiama il peso del lavoro e il caldo del giorno per pregare la pace dell'anima nei pericoli della lotta e della passione. Gli scrittori antichi (Ippolito, *Constit. Apostol.*) mettono la Crocifissione del Signore appunto in quell'ora del giorno. La S. ha la stessa origine e struttura come le altre ore minori del giorno, Terza e Nona (v.).

BIBL: H. Leclercq, *Sexte et Tierce*, in DACL, XV, 1, coll. 1396-99. C. Callewaert, *De Brev. rom. liturgia*, Bruges 1939, nn. 212, 226, 317, 318; P. Albrigi, *Sacra liturg. L'oraz. pubblica*, Vicenza 1942, pp. 88-90, 439-41; M. Righetti, *Man. di stor. litur.*, Milano 1946, pp. 421-23, 584-86. Pietro Siffrin

SESTO, SENTENZE di. - Raccolta di sentenze, che passa sotto il nome di S.

L'autore è menzionato per la prima volta da Origene (*Contra Cels.*, VIII, 30, p. 345, 12, ed. P. Kötschau [CB, 2], e *Comm. in Matth.*, XV, III, p. 354, 19 sg., 25 sg., ed. E. Klostermann [CB, 11]). Una traduzione latina di 451 sentenze fu fatta da Rufino, che riferisce una tradizione secondo la quale l'autore della raccolta sarebbe il vescovo e martire Sisto di Roma (Sixtus II [257-58]). Contro tale attribuzione si è espresso s. Girolamo, per il quale S. è un pitagoreo e pagano (*Ep. ad Ctesiphontem*, 133, 3 : PL 22, 1152; *In Jeremiam*, IV, 22 : *ibid.*, 24, 817 A), il che però non gli ha impedito di citare due volte con approvazione una sentenza di S. (*Adv. Jovin.*, I, 49 : PL 23, 293 C; *In Ezechiel.*, VI, 18 : *ibid.* 25, 173 C). Le sentenze di S. ebbero una certa autorità nell'antichità e nel medioevo. Nella *Regola* di s. Benedetto, cap. 7 (p. 39 e 184, ed. Butler), è citata una sentenza. L'autore della raccolta è stato certamente un cristiano (probabilmente egiziano), dotato di una larga comprensione anche per la saggezza greca, che ha probabilmente conosciuto raccolte analoghe pagane. Che l'autore sia stato membro della setta ebraica degli esseni è da escludere. Una tendenza ascetica è innegabile.

BIBL.: oltre alla trad. lat. esistono due trad. siriache, v. A. Baumstark, *Gesch. der syrisch. Literatur*, Bonn 1922, p. 170 e n. 6 e una trad. in lingua armena, v. T. Hermann in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1938, p. 217 sg. Il testo latino e le trad. siriache (tradotte in latino) furono pubblicate da J. Gildemeister, *Sexti sententiarum recensiones*, Bonn 1873. Il testo greco fu scoperto e pubblicato da A. Elter, *Gnomica, I. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae*, Lipsia 1892. Su S. nella *Regola* di s. Benedetto, v. P. Courcelle, *Les lettres gr. en Occident*, Parigi 1943, p. 313 e S. Brechter, in *Benedictus, Vater des Abendlandes*, Monaco 1947, p. 155 sg. Su S. presso Giona di Orléans e Sedulio Scoto v. Manitius, II, p. 804. S. nella *Summa* di Prepositino, v. Landgraf, in *Collect. Francisc.*, I (1931), p. 289 sg. Sull'atteggiamento di s. Agostino, v. B. Altaner, in *Anal. Bolland.*, 67 (1949), p. 236 sg. V. anche W. Kroll, s. v., in Pauly-Wissowa, 2ª serie, II, p. 2061 sg., ed. J. Kroll in *Edg. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen*, 2 ed., Tubinga 1924, p. 625 sg. V. anche : *Le S. di S.* con introd. testo e trad. di F. de Paola, Milano 1937. Questo autore ha affermato che S. sia stato esseno. Erik Peterson



(fot. Soprintendenza ai Monumenti di Udine)

SESTO AL RÉGHENA, ABBAZIA di - Campanile romanico e fianco destro dell'atrio-quadriportico dell'abbazia.

SESTO AL RÉGHENA, ABBAZIA di. - S. al R. è una cittadina (3500 ab.) in provincia di Udine, diocesi di Concordia, da cui dista sei miglia, donde la denominazione originaria di *Sextus in silvis*.

L'origine romana del luogo è testimoniata da vari ritrovamenti, come lacerti musivi, elementi fittili, monete, iscrizioni. Vi passa il fiume Réghena e sulla sua sponda occidentale i fratelli Erfo, Anto e Marco, longobardi, figli di Pietro, duca del Friuli, e di Piltrude, fondarono l'abbazia benedettina (atto di fond. 3 maggio dell'anno 762). Sono ancora vive le tracce del lavoro benedettino per trasformare il terreno paludoso a cultura e ridurre le selve, erigere nuovi nuclei di vita. Fin dall'inizio l'abbazia fu dotata di ricco patrimonio ed ebbe donazioni da Carlomagno, da Lotario, Berengario, da altri principi e fedeli; raggiunse il maggior splendore dal sec. XI al XIV, quando da essa dipendevano 50 tra ville e castelli, sparsi nel Friuli, nelle marche di Treviso, Verona, Vicenza, Belluno, Ancona, Trieste ed Istria. Durante il sec. X insieme con il vescovato di Concordia era passata sotto il dominio feudale del patriarca d'Aquileia, e come esso dal sec. XIII ebbe voce nel Parlamento della Patria del Friuli, nel gruppo dei prelati e ne condivise le sorti. La sua vita andò lentamente decadendo, finché nel 1441 fu data in commenda al card. Pietro Barbo.

Ora dell'antico monastero rimangono parti di edifici rimaneggiati e adattati a municipio, canonica, asilo, un torrione (sec. XV) d'ingresso alla cinta monastica.

MONUMENTI. – Della Basilica, riferibile alla seconda metà del sec. VIII, si conservano vari frammenti di scul-

(fot. Sterle, Trieste)
SESTO AL RÉGHENA, ABBAZIA di - *Incoronazione della Vergine*, affresco della 1ª metà del sec. XIV. Abside centrale della chiesa abbaziale.

tura; la Basilica dopo la ricostruzione nei secc. XII-XIII ha subito restauri: di stile romanico con accentuazioni proprie dell'architettura dell'Italia centrale, è preceduta da un lungo ingresso-ambulacro ben decorato e da un atrio-quadriportico coperto e caratteristico, quasi un *unicum* nel suo genere; è a tre navate, con pilastri e colonne alternate, a tre absidi con protezione esterna, con cripta ripristinata (1912), che conserva resti di sedili lapidei, decorazione, pavimento e il cosiddetto sarcofago con reliquie di s. Anastasia (sec. VII-VIII); l'ampio e quadrato presbiterio si alza a modo di alta torre, richiamando certamente sistemi costruttivi altomedievali. Dinanzi alla Basilica il campanile romanico, privo di cuspide.

Ora, a fianco dell'ingresso sono stati ripristinati e si vanno restaurando locali pertinenti alla chiesa e al chiostro con affreschi di varie epoche, anche dei secc. X-XII (scene di Crociate). Sopra l'ingresso-atrio, una sala accoglie sculture e frammenti antichi e sulle pareti ha tracce di affreschi (secc. XIII-XIV) che fanno pensare ad una cappella dedicata forse a s. Michele.

Tutta la Basilica era decorata con affreschi che vanno dal sec. XII al XIV. Nell'abside centrale l'*Incoronazione della Vergine*, con scene dell'annuncio della Natività, della lavanda del Bambino e sotto, in nicchie e quadrilobi, figure e busti di santi: colore, linea, effetto chiaroscurale e figurazioni ricordano moduli giotteschi con influsso della scuola romagnola bolognese (prima metà del sec. XIV). Nell'alta torre, episodi della Vergine, di s. Giuseppe, s. Giovanni Evangelista, s. Benedetto e s. Scolastica; nella parete della navata destra, accanto al presbiterio, scene di s. Pietro e s. Paolo e l'albero della Croce, sui cui rami si inseriscono santi della Chiesa e dell'Ordine benedettino: affreschi che riflettono gusto e caratteristiche della scuola giottesca.

Sulla parete della facciata della Basilica, scena dei *Tre vivi e dei tre morti* che richiama analogo affresco del camposanto di Pisa (primordi del sec. XIV) e affreschi rinascimentali (influssi ferraresi e di Pellegrino da S. Daniele) con i *SS. Pietro e Paolo e Tommaso*. Sulla parete destra dell'ingresso, il *Paradiso*, grandioso e candido affresco da attribuire ad artista narratore che risente i modi toscani di Benozzo e dell'Angelico (seconda metà del sec. XV); sull'altra parete, l'*Inferno*, con il dramma dei dannati nei più vari atteggiamenti e divisi in settori, che richiamano l'inferno dantesco; nella parete di fronte, l'*Arcangelo Gabriele*, che con la bilancia pesa le anime mentre altri angeli le introducono in paradiso; schemi e scene che ridanno il gusto e il candore dei pittori primitivi. Degna di menzione è la scultura dell'*Annunciazione* gotica, su schema romanico-bizantino (sec. XIII).

BIBL.: A. M. Cortinovis, *Sopra le antichità di S. al R.*, Udine 1801; E. Degani, *L'Abbazia benedett. di S. Maria di Sesto in silvis nella Patria del Friuli*, in *Nuovo arch. veneto*, 15 (1908); P. Toesca, *St. dell'arte it.*, Torino 1927, pp. 541, 897, n. 39; M. Salmi, in *Riv. del R. Ist. di arch. e st. dell'arte*, 3 (1932), pp. 250-52; P. Paschini, *St. del Friuli*, I, Udine 1934; E. Schaffran, *L'Abbazia benedett. di S. al R.*, in *Mem. stor. forogiul.*, 38 (1942), pp. 27-38.

Paolo Lino Zovatto

SESTO EMPIRICO. - Filosofo scettico e medico, vissuto nella seconda metà del sec. II d. C. Appartenne alla scuola dei medici « empirici », onde il suo appellativo. Nulla si sa della sua vita: si congettura che fosse africano dal fatto che Suida elenca alcune delle sue opere sotto il nome di un « S. Libico ».

Di S. E. rimangono – perduti i suoi scritti di medicina – tre opere preziosissime per la conoscenza dello scetticismo (v.) greco, del quale S. rappresenta, dopo Enesidemo e Agrippa, l'ultima fase. Nelle Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις è tracciato, come dice il titolo, uno schizzo fondamentale del pirronismo (v.); il l. I contiene una trattazione dei principi concettuali e del metodo della scuola; i ll. II e III sono dedicati alla confutazione del dogmatismo (v.). Nei cinque libri Πρὸς δογματικούς è svolta diffusamente la stessa polemica contro i « logici », i « fisici », e gli « etici ». I sei libri *Contro i dotti* (a cui nei manoscritti sono uniti i precedenti, sotto il comune titolo di Πρὸς μαθηματικούς) sottopongono alla critica scettica tutti i rappresentanti della scienza non propriamente filosofica, matematici, astrologi, grammatici, ecc.

S. E. non è originale, ma espone in forma chiara, sebbene alquanto prolissa, le dottrine dei suoi maestri, e può essere adoperato come fonte, se pure con molta cautela, anche per attingere informazioni sui suoi avversari dogmatici.

BIBL.: edizioni: I. Bekker (Berlino 1842); H. Muthschmann (Lipsia 1942; manca ancora il III vol., cioè l'*Adv. math.*); R. G. Bury (I. Londra 1933; II e III, Cambridge 1935). Trad. it. di L. Bissolati (riedita da G. Rensi, Firenze 1917) e di O. Tescari (Bari 1926). Su S., v. E. Zeller, *Die Philos. der Griechen*, III, II, Lipsia 1923, pp. 49 sgg.; Überweg, I, pp. 581, 583 sgg., 183*-84* (bibl.). Fra gli studi particolari: C. Jourdain, *S. E. et la philos. scholastique*, Parigi 1858; W. Heintz, *Studien zu S. E.*, Halle 1932; R. Philippson, *Zu S. E.*, in *Philol. Wochenschr.*, 58 (1938), pp. 106-10; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, pp. 375-435.

Raffaello Del Re

SESTO GIULIO AFRICANO. - È molto incerto che questo personaggio avesse il *praenomen* di *Sextus*, che gli si attribuisce attenendosi a un testo di Suida, che per giunta è alterato. Si chiama egli stesso, in diversi punti della sua opera, Ἰούλιος Ἀφρικανός.

Sarebbe ugualmente cauto non farlo nascere ad ogni costo a Gerusalemme, stiracchiando in modo esagerato il senso di un papiro di Ossirinco. Ma, originario che sia o no di Palestina, egli si dichiara ebreo. La data di nascita e quella di morte sono ignote. Deve essere un po' più anziano di Origene (185-254). Viaggiò, a quanto sembra, molto nel Medio Oriente, e soggiornò alla corte di Alessandro Severo, dove ebbe l'ufficio di architetto e fornì la pianta della Biblioteca imperiale che il sovrano fece edificare accanto alle sue Terme, non lontano dal Pantheon. Ma s'interessò anche alle scienze, lettere, filosofia e teologia.

Le sue opere si dividono così recisamente in due gruppi quasi contraddittori, che gli eruditi del Rinascimento si chiesero se non ci fossero stati due *Africanus*,

l'uno cristiano, l'altro pagano, nonostante le testimonianze concordi e la realtà evidente. Da un lato, *Africanus* è il creatore della *Chronographia* (frammenti in PG 10, 63-94), il corrispondente di Origene in due lettere importanti su punti di esegesi teologica. Questo aspetto della sua attività merita all'autore un grande onore per la sua erudizione, l'acume del suo senso critico, la fermezza della sua fede cristiana. Da un altro lato, e posteriormente, scrisse un lavoro essenzialmente pagano e curiosissimo : *I Cesti* (Οἱ Κεστοί), il cui titolo allude al cinto magico di Afrodite, del quale *Africanus* voleva imitare lo splendore e il misterioso potere. Quest'opera, composta verso il 230, rappresenta una specie di enciclopedia in 24 ll., della quale sono rimasti frammenti abbastanza numerosi e lunghi, pervenuti attraverso le tradizioni più varie, fra cui i papiri. Scritti da un ebreo e destinati prevalentemente ad ebrei, i *Cesti* entrano a far parte dell'abbondante produzione della diaspora, propensa al sincretismo. Costituiscono, come dice Suida, « una specie di trattato delle scienze, che contiene ricette varie ». La magia vi è frammischiata con aneddoti, ma anche con costatazioni di carattere pratico; il complesso è drappeggiato nello stile ampolloso, fiorente nei tempi della seconda sofistica.

Bibl.: ed. parziale dei frammenti dei *Cesti* a cura di J. R. Vieillefond (collez. *Les belles Lettres*), Parigi 1932. È in corso un'ed. completa. Studi : W. Kroll e Sickenberger, *Iulius Africanus*, in Pauly-Wissowa, X, 1, coll. 116-25.

Giovanni Renato Vieillefond

ŠESTOV, Leone (Lev Isaakievič Švarcman). - Scrittore religioso russo, n. a Kiev nel 1866, m. a Parigi nel 1938, dove era emigrato dopo la rivoluzione.

Negli anni di esilio scrisse le sue opere migliori, che si citano nell'edizione francese : *Les révélations de la mort* (Parigi 1923); *La nuit de Gethsémani* (ivi 1923; trad. it. Milano 1945); *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Parigi 1936); *Athènes et Jérusalem* (ivi 1938; trad. it. parziale, ivi 1943, con il titolo *Il sapere e la libertà*); oltre ai saggi raccolti nel volume *Le pouvoir des clefs* (ivi 1928).

S. può definirsi un Nietsche mistico-religioso; egli esaspera fino al paradosso la critica della scienza di Dostoevskij, (v.), la critica della morale del Nietzsche (v.) e l'opposizione pascaliana tra il « Dio della filosofia » e il « Dio della fede religiosa ». Al « sapere » razionale o « filosofia speculativa » (che identifica con il « peccato » e con la « superbia diabolica ») contrappone « la filosofia esistenziale », intimamente unita alla fede, la cui verità non è « comprensione » o « evidenza », ma certezza soggettiva, « libera » da ogni « costrizione logica ». Egli accetta il « certum est quia impossibile » di Tertulliano.

Il fideismo di S., malgrado la sua intensità religiosa, nega ogni fondamento razionale della fede e la validità stessa della ragione. In questo senso è soggettivismo e scetticismo (v.) in contrasto con la dottrina cattolica.

Bibl.: A. Pastore, *Husserl, Heidegger, Chestov*, in *Arch. di filos. ital.*, 2 (1933), pp. 107-18; B. Fondane, *A propos du livre de L. Ch.: Kierkegaard et lo philos. exs.*, in *Revue de philos.*, 37 (1937), p. 381-414; id., *L. Ch. et la lutte contre les évidences*, in *Revue de philos. de la France et de l'Etranger*, 126 (1938), pp. 13-50; M. F. Sciacca, *La filosofia, oggi*, Milano 1945, pp. 336-40.

Michele Federico Sciacca

SETH (ebr. *Šēth*). - Figlio di Adamo, dopo Caino e Abele, il cui nome è interpretato per assonanza : « Dio mi diede (*šāth* « pose ») un altro figlio invece di Abele, ucciso da Caino » (*Gen.* 4, 25). A lui viene riportato l'inizio della civiltà religioso-spirituale (« Allora si cominciò a invocare il nome di Jahweh » : *ibid.* 4, 26), in contrapposizione alla discendenza di Caino, che esordì la civiltà materiale (*ibid.* 4, 17-24). All'età di 105 anni generò Enos (*ibid.* 5, 6), nella cui discendenza si troverà Noè. Giovanni Rinaldi

SETHIANI. - Nome di una setta gnostica, che, identificandosi con la discendenza di Seth (v.) o sethiti, metteva il patriarca Seth al centro della sua speculazione.

Origene, *Fragm. in Epist. ad Titum*, nella *Apologia* di Panfilo (PG 14, 1303 D; in *Mt. comm.* [CB, 11 *ser.* 28, p. 51, 10]) conosce questo gruppo ed anche Epifanio, *Panarion* 30, 1,2 (ed. K. Holl, I [CB, 25] p. 72, 3-5) lo menziona. Serapione di Tmuis distingue i s. dai marcioniti e valentiniani (*Adversus Manichaeos*, ed. K. Casey [Cambridge 1931], p. 30; v. anche Didimo, *Epist. Iud.*: PG 39, 1813 C). Il nome della setta probabilmente non deriva dall'uso di scritti attribuiti al patriarca, ma dalla credenza di appartenere alla prole spirituale di Seth. Questa idea è basata sopra una interpretazione dei figli di Seth come « figli di Dio » (*Gen.* 5, 3 e 6, 2). La speculazione è probabilmente di origine giudaica e per questa ragione la gnosi giudaica è stata solo leggermente cristianizzata (identificazione di Seth e Cristo). Forse si deve cercare l'origine della speculazione dei s. in Mesopotamia, dove si trova ancora più tardi nell'ambiente degli audiani (v.). I s. sono una delle più antiche correnti della gnosi, qualche volta si nascondono sotto il nome generico di gnostici, qualche volta sotto altri nomi (arcontici). La Biblioteca gnostica trovata a Nag-Hammadi, in Egitto viene dall'ambiente dei s. Sulle dottrine dei s. si veda Ippolito, *Refut.*, V, 19-22 ed Epifanio, *Haeres.*, 39 (cf. Ps. Tertulliano, *Adv. omnes haer.*, 2; Filastrio, *Haeres.*, 3).

Bibl.: una esposizione completa sarà possibile solo dopo la pubblicazione dei testi gnostici di Nag-Hammadi. Sullo stato attuale delle nostre conoscenze sui S. v. l'articolo di H. Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques*, in *Coptic studies in honour of W. E. Crum*, Boston 1950, p. 91 sg.

Erik Peterson

SETIF. - È la *Sitifis*, colonia romana di veterani fondata da Nerva nella Mauretania (Algeria) detta « Colonia Nerviana Augusta Martiaris veteranorum Sitifensium ».

Alla fine del sec. III divenne la capitale della Mauretania Sitifiense (CIL, VIII, 8475-76). Soffrì di un violento terremoto al tempo di s. Agostino. Il primo ricordo di vescovi di S. si ha in una lettera di s. Agostino dell'a. 409 dove è nominato il vescovo Severo (*Ep.*, 111); Novato fu al Concilio del 419; è ricordato nelle lettere 185 e 229 di s. Agostino; morì nel 440, come è attestato dal suo epitafio (CIL, VIII, 8634; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Parigi 1907, p. 134, n. 201). Lorenzo fu probabilmente il vescovo che il 3 ag. 452 dedicò una memoria al martire omonimo romano (CIL, VIII, 8630) « in hoc loco sancto depositae sunt ». Donato fu vescovo nel 484; Ottato lo fu ca. il 525; Crescituro è del sec. V o VI; era ancora sede vescovile all'inizio del sec. VIII (H. Gelzer, *Byzantinische Zeitschrift*, 2 [1893], p. 26); oggi S. è solo sede titolare. Furono ritrovati in S. gli avanzi di una chiesa con battistero; a nordovest della città si rinvenne la dedica d'un oratorio in onore dei martiri Giusto e Decurio « qui bene confessi vicerunt arma maligna, praemia victores Cristi meruere coronam » (G. B. De Rossi, *Scoperta di insigni storiche epigrafi di Milevi* [*Mileto*], *di Sitifi* [*S.*], ecc., in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 6 [1875], p. 171; 3ª serie, 1 [1876], tav. 3; CIL, VIII, 8631). Sopra un mattone fu trovata incisa la seguente epigrafe : « Hic m(e)m(oriae) s(an)c(t)o-r(um) Stefani (et) Iuliani pos(itae) su(n)t XII K(a)l(endas) apr(i)l(es) N(abori) e S(an)c(t)i Stefani » (CIL, VIII, 8632). Altri santuari cristiani furono a nord della città di S.; vi furono trovate iscrizioni in musaico (*ibid.*, 8629, 20409; S. Gsell, *Monuments de l'Algérie*, II, Parigi 1901, p. 256). S. ebbe nel 409 un monastero di religiose e una scuola vescovile (s. Agostino, *Ep.*, 84, 1). Tra le iscrizioni cristiane scoperte si ricordano un frammento di epigrafe d'un presbitero (CIL, VIII, 20411). L'epigrafe dell'a. 384 di una cappella funeraria fatta da un tale « Flavius Eustasius » e da sua moglie « Iulia Crescentina », ha la formola « in nomine Dei et Cristi eius » (*ibid.*, 20412). Alcune iscrizioni cristiane sono ispirate ai salmi (*ibid.*, 8621-25); in una si ricorda la festa del Natale : « Natale Domini Cristi VIII. Kal. Ianuarias » (*ibid.*, 8628; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Parigi 1907, p. 126, n. 307).

(per cortesia delle Suore di Emmitsburg)
SETON, ELISABETH ANNA - Ritratto - Emmitsburg (Maryland), Collegio di S. Giuseppe.

Un gruppo di cinque « transmarini » ebbero sepoltura a S., tre nell'a. 405 (CIL, VIII, 8638, 8639, 8642) e due nel 435 (*ibid.*, 20414). A S. in un medaglione in musaico si lesse : « Flavius Innocentius num(mularius) [o num(erarius)] pro salute sua suorumque omnium tessel(l)avit » (*ibid.*, 8629). Un'iscrizione greca ricorda un vandalo di nome Friderix (*ibid.*, 8653). A S. c'era anche una sinagoga perché vi fu trovata l'iscrizione d'un « Pater Synagogae » (*ibid.*, 8423, 8499). Nella regione di S. fu trovato un reliquiario in marmo bianco, che presenta sulla faccia anteriore in rilievo il monogramma A ☧ ω inscritto in un disco, circondato a destra e a sinistra da un albero e da una palma; sui fianchi da un lato un tralcio di vite e dall'altro una croce monogrammatica in un cerchio; sul coperchio due colombe affrontate con il ramoscello d'olivo; il resto è diviso in quattro scomparti da cinque colonnine incise; l'iscrizione dice in alto : « Memoria s(an)c(t)orum Martyrum » e in basso : « Vincenti et Centumarborensium ». La località è nota da un'altra epigrafe pure trovata a S. che dice : « nomina martyrum qui ad centumarbores XXXVI confessus est Iustus ». L'indicazione topografica ricorre anche nella *Passio Mammarii* (BHL, 5205-5206; P. Monceaux, *Inscription chrétienne relative à des martyrs découverte à S.*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1917, pp. 185-88; P. Massiera, *Un coffret à reliques de la region de S.*, in *Premier Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Algeri 1935, pp. 65-71; H. Delehaye, *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique*, in *Anal. Boll.*, 54 [1936], pp. 303-309).

Sempre nella Mauretania Sitifense, due diaconi, Primo e Donato, furono uccisi dai donatisti (Ottato, *De schismate Donatistarum*, II, 18). A sud-ovest di S., ad Aïn-Melloul, un'iscrizione ricorda la « me(n)sa martyrum Donatus, Felix, Novici, Baric, qui passi sunt Guruzis » (P. Monceaux, *Enquête, cit.*, nn. 311, 254). A Kesseria un'iscrizione in musaico d'una « clarissima femina Cypriana » è dell'a. 454 (P. Gauckler, in *Bull. archéol. du Comité*, 1892, pp. 124-25).

A 10 km. a sud di S. in località Mesloug si rinvenne nel 1856, sotto un antico altare, un deposito di reliquie coperto da una pietra con l'iscrizione : « Hic m(e)m(oriae) sanctoru(m) Bincenti, Felicis, Cortanti et Victorie posite a sanctu Crescituru episcu(po) die III Kl aprilis amen ». Vincenzo, Felice e Vittoria sono i martiri di Abitina messi a morte a Cartagine il 12 febbr. 304 (S. Gsell, in *Bulletin archéol. du Comité*, 1899, p. 454, n. 6).

A 50 km. a sud-est di S. in località Henchir-el-Ateuch fin dal 1893 si conobbe una basilica a tre navate (M. Simon, *Fouilles dans la basilique d'Henchir-el-Ateuch*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 51 [1934], pp. 143-77). A Guellal (l'antico *Castellum Dianense*) si rinvenne l'iscrizione « me(n)sa Migini subdiaconi die III idus iunias » (E. Albertini, *Inscriptions romaines d'Algérie*, in *Bulletin archéol. du Comité*, 1925, p. 172, n. 3).

BIBL. : S. Gsell, *Atlas archéol.*, f. 16, n. 334, p. 23; H. Leclercq, s. v. in DACL, XV (1950), coll. 1363-84.

Enrico Josi

SETON, ELISABETH ANNA. - Figura eminente di fondatrice negli Stati Uniti, durante il periodo della costituzione della gerarchia cattolica, n. Bayley, cospicua famiglia di Nuova York, il 28 ag. 1774, m. a Emmittsburg il 4 genn. 1821.

Fervente episcopaliana fino al 1803, conobbe la Chiesa cattolica, tramite i nobili Filicchi di Livorno, in occasione di un viaggio in Italia, ove le morì il marito. Tornata a Nuova York, fece l'abiura il 14 marzo 1805. Nel 1808 a Baltimora iniziò la fondazione della Società delle Suore di Carità di S. Giuseppe (v.), costituita poi in Emmittsburg il 31 luglio 1809. Donna di notevole levatura intellettuale e morale, lasciò numerosi edificanti scritti, in parte editi, e fu universalmente stimata dalle più alte personalità ecclesiastiche (ad es., l'arciv. G. Carroll [v.]), nonché laiche degli Stati Uniti. Zelò ogni opera di carità, sopratutto l'educazione della gioventù, divenendo antesignana del sistema scolastico parrocchiale, tuttora vigente negli Stati Uniti. La sua causa di beatificazione è stata introdotta il 28 febbr. 1940.

BIBL.: C. White, *Life of Mrs. E.A.S.*, Nuova York 1853; M. De Barberey, *E. S.*, Parigi 1868, trad. it. Bologna 1881; R. Ricciardelli, *Vita della serva di Dio E.A.S.*, Roma 1929; A. M. Melville, *E. Bayley S.*, Nuova York 1951 (con ricca bibl.).

Pietro Galavotti

SETTANTA, VERSIONE dei. - La più antica versione greca, e la più antica di tutte le versioni del Vecchio Testamento. Il nome, nella forma piena « versione dei settantadue interpreti » (Tertulliano), proviene dalla lettera pseudonima di Aristea (v.), che attribuisce la versione greca dei 5 libri di Mosè a 72 dotti giudei, chiamati per brevità « i S. ».

Questi sarebbero stati chiamati dal re Tolomeo Filadelfo (285-247 a. C.), desideroso di avere nella sua Biblioteca ad Alessandria nell'Egitto una copia della legge mosaica, e l'avrebbero tradotta nello spazio prodigiosamente breve di 72 giorni. Anche Filone (v.) riferisce questa leggenda, aggiungendo che, traducendo pure ciascuno di loro separatamente da sé, avrebbero tutti prodotto la stessissima versione. Più tardi il nome di « S. » fu esteso anche agli altri libri, tradotti posteriormente. Questo termine, benché leggendario per il numero dei traduttori e inesatto per l'applicazione oltre la legge mosaica, serve tuttavia tanto bene come nome convenzionale quanto, p. es., quello di « versione alessandrina ». Oggi, analogamente alla voce « la Bibbia » (τὰ βιβλία), è usato come un singolare femminile « la S. » (sigla : LXX), per denotare la versione stessa.

Il carattere leggendario della lettera di Aristea, chiaramente ispirata dal desiderio di esaltare il popolo giudaico e la sua letteratura dinanzi agli occhi dei pagani, fu riconosciuto fin dal sec. XVI ed è oggi ammesso da tutti. Nondimeno gli si deve riconoscere un fondo storico, poiché la S. fu senza dubbio tradotta in Egitto, prevalentemente ad Alessandria (v.), come mostrano il colore distintamente egiziano del vocabolario adoperato ed altri indizi. Neppure c'è da dubitare che il Pentateuco, data la sua massima autorità presso i Giudei e la sua importanza nella loro liturgia, sia stata la prima parte ad essere tradotta. Anche il tempo suggerito dalla lettera di Aristea è approssimativamente esatto.

È vero che la prima notizia certa sull'esistenza della S. data dal sec. II a. C., cioè dal nipote di Gesù figlio di Sirac, il quale qualche tempo dopo la sua venuta in Egitto (132 a. C.) tradusse in greco il libro *Ecclesiastico* del suo avo, dicendo nel prologo che già esistevano le versioni greche del « Pentateuco, dei libri profetici e degli altri libri sacri », senza però specificarli in particolare. Tenendo conto delle difficoltà inerenti ad una traduzione così vasta e difficile, non è affatto inverosimile che sia stata cominciata molto tempo prima. Difatti lo scrittore giudeo Demetrio, contemporaneo di Tolomeo Filopatore (221-204 a. C.), per descrivere fatti biblici adopera termini attinti dalla S. Si può dunque ritenere come certo che considerevoli parti del Vecchio Testamento greco esistevano già nella seconda metà del sec. III a. C.

La S. non è opera di getto né tutta opera dei medesimi traduttori. Già Humfrey Hody (1705), guidato da indubbi criteri linguistici, provò che i vari libri furono tradotti da diversi autori, e più recentemente persino nei singoli libri si scoprirono diverse mani, p. es., nei libri di *Geremia*, di *Ezechiele*, dei *Re*, dei profeti minori. Anche in *Isaia* si vollero distinguere due traduttori, ma questa affermazione venne poi contestata in base a studi più esatti e particolareggiati. Non solo la tecnica del tradurre varia da libro a libro, ma anche la fedeltà ora maggiore ora minore della versione tradisce la pluralità dei traduttori. Se la S. segue da vicino il testo ebraico nel Pentateuco, in altri libri è più libera e persino parafrastica, alla maniera del Targum aramaico. Alcuni dei traduttori maneggiano la lingua greca con certa abilità, altri invece le fanno spesso violenza. Così la versione stessa palesa qualcosa del modo in cui si sviluppò.

Le prime origini della S. giacciono nell'oscurità. È ben possibile e anche probabile che, prima di essere stato concepito il piano di creare una versione integrale dei libri sacri, vi fossero stati tentativi, sia di studiosi privati sia di maestri in occasione dell'insegnamento. Già allora i concetti più importanti del Vecchio Testamento erano probabilmente in parte formati e coniati in greco, certi brani anche tradotti allo scopo della lettura pubblica nelle sinagoghe. Questi poi furono utilizzati, quando nacque l'idea di intraprendere una versione sistematica, soprattutto per rendere accessibile il Vecchio Testamento ai giudei ellenisti che non capivano l'ebraico. Con buone ragioni Thackeray (1921) insiste sulle esigenze della liturgia come motivo della versione. Può darsi che nel tradurre si mirasse anche ai gentili. Essa poi crebbe in lento e lungo lavorio di generazioni, finché ne risultò l'opera monumentale che fu l'orgoglio dei giudei ellenisti e celebrata ogni anno ad Alessandria con una festa.

Non è facile valutare i meriti dei traduttori. La conoscenza dell'ebraico e la più grande vicinanza ai tempi del Vecchio Testamento dovevano rendere più facile il loro lavoro. Ma considerate la profonda differenza fra l'ebraico e il greco, la mancanza di mezzi linguistici e di modelli, la diversità dell'ambiente culturale in cui vivevano, si deve apprezzare altamente il risultato dei loro sforzi.

La S. divenne la Bibbia ufficiale dei Giudei ellenisti. P. es., Filone, pur conoscendo l'ebraico, adoperò nei suoi scritti esclusivamente la versione greca, credendo persino ispirati da Dio i traduttori. Non è dunque da meravigliarsi che la S. si diffondesse largamente e che la sua influenza crescesse di secolo in secolo. Si trovano vestigi dell'uso della S. in iscrizioni greche giudaiche di Rheneia (Delos) del 100 ca. a. C. (A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4ª ed., Tubinga 1923, pp. 351-62). Fu adottata dai discepoli di Cristo e viene spesso citata nel Nuovo Testamento. Divenne vera alleata del Vangelo e prezioso strumento nelle

(fot. Enc. Catt.)

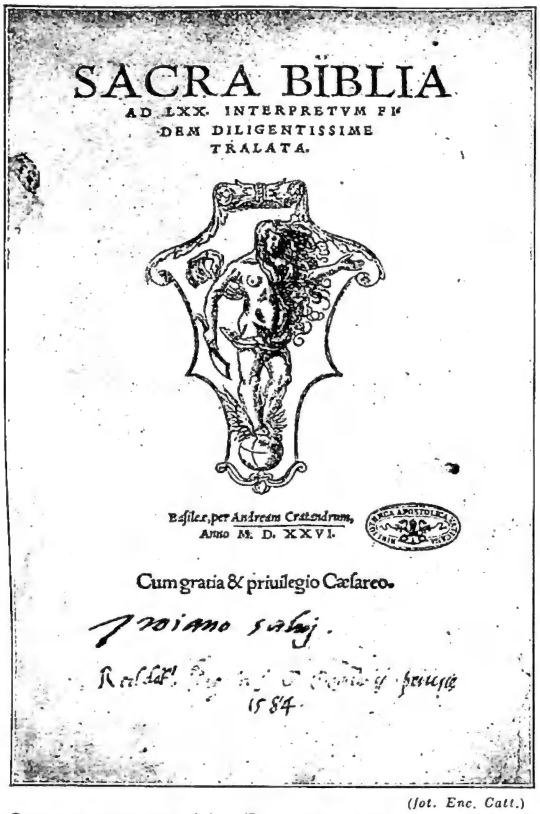
SETTANTA, VERSIONE dei - *Incipit* di Daniele secondo il cod. Chigiano R. VII, 45, f. 135r (sec. X) - Biblioteca Vaticana.

mani dei banditori della dottrina cristiana, tanto per inculcare il monoteismo, quanto per provare la messianità di Gesù. Quest'ultimo fatto però attirò sulla già venerata S. l'odio dei giudei, i quali, per infrangerne il valore, mettevano il dito su molte discrepanze dal testo ebraico, e l'abbandonarono per le versioni greche (v.) del sec. II d. C.

Questo cambiamento però non si fece di colpo, come mostra il testo dei frammenti greci dei Profeti minori, trovato nel 1952 nel deserto di Giuda (cf. *Revue biblique*, 60 [1953], pp. 18 sgg. e 85). È una recensione rabbinica della S. sull'ebraico, fatta fra il 70-100 d. C. e divulgata nel sec. II in Palestina, Grecia e in Egitto, poiché le versioni di Aquila, Simmaco e Teodozione sono sopraecensioni di questa, e essa concorda con il testo dei giudei citato da s. Giustino (*Dialogo con Trifone*) e con la 5ª di Origene, e sembra essere alla base delle versioni copte.

La S. passò dunque completamente in mano dei cristiani e continuò nel mondo cristiano di lingua greca ed anche latina la sua marcia trionfale. Estese il raggio della sua influenza ancora di più, quando a sua volta fu tradotta man mano nelle lingue latina, copta, gotica, etiopica, armena, georgiana, araba e slavonica. Nell'Oriente i Siri avevano, sì, la loro *Pĕšiṭṭā* derivata direttamente dall'ebraico, ma tanta fu l'autorità della S., testo ufficiale nel vicino Impero bizantino, che i Siri fecero tre versioni della S., la filoxeniana, l'eracleense e la palestinese, e la stessa *Pĕšiṭṭā* fu in molti punti conformata alla S. Tuttora i cristiani dell'Oriente leggono il Vecchio Testamento sia nella S. sia in una versione da essa derivata. Nell'Occidente la vecchia versione latina soccombé alla Volgata di s. Girolamo soltanto dopo secoli di resistenza. Il *Salterio*, nonostante le sue molte deficienze, sopravvisse nella liturgia fino ai tempi presenti. Alcuni libri ispirati, cioè quelli composti dall'inizio in greco (*Sapienza*, *II Maccabei*) e quelli di cui l'originale ebraico si perdette (*Ecclesiastico*, *Baruch*, *I Maccabei*, *Tobia*, *Giuditta*, parti di *Daniele*), sono stati conservati soltanto nella S.

La Bibbia degli ellenisti è stata in uso vivo e continuo durante secoli, maneggiata in moltissimi luoghi, innumerevoli volte copiata. Perciò nel suo testo, fin dall'inizio della sua trasmissione, si introdussero molteplici



(*Ist. Enc. Catt.*)

SETTANTA, VERSIONE dei - Frontespizio della *Sacra Biblia ad LXX interpretum fidem*, Basilea 1526. Esemplare della Biblioteca Vaticana, in deposito all'Istituto Biblico - Roma.

corruzioni, inevitabili in ogni testo lungo trascritto a mano: confusioni di lettere e vocaboli simili, falsa divisione delle parole, erronea comprensione di abbreviazioni e tante altre che si trovano in tutti i manoscritti antichi. Era naturale che anche l'ortografia fosse modernizzata nel corso dei secoli o adattata alla nuova pronuncia itacistica. Una fonte di frequenti e profonde modificazioni era il fatto che la S. non era un'opera originale, ma una versione, e una versione imperfetta. Ciò invitava i dotti e studiosi lettori ad adattarla al testo ebraico, dove sembrava troppo libera, e a correggerne la grecità, dove lo stile non era soddisfacente, ora sporadicamente, ora in metodica recensione. Tutti questi fattori cambiavano l'aspetto della versione al punto che i vari rami di trasmissione dànno talvolta l'impressione di essere addirittura traduzioni differenti.

La più conosciuta fra queste recensioni o aggiustamenti del testo è quella che il dottissimo Origene (v.) fece nella Palestina nel 230-40 nelle sue *Esaple* (v.), dove assimilò il testo greco il più possibile al corrente testo ebraico, supplendo soprattutto le parti mancanti con le recenti versioni greche (v.). Ca. l'a. 300 il sacerdote e martire Luciano (v.) fece ad Antiochia nella Siria un'altra recensione. Al dire di s. Girolamo, sarebbe stata in voga nell'Egitto una recensione di Esichio (v.). Ai tempi presenti, l'esame e la comparazione del testo dei codici ha rivelato ancora altre recensioni, come quella scoperta da A. Rahlfs nei commenti chiamati « catene » (v.), secondo lui poco posteriore a quella di Origene. Tutte queste grandi sistemazioni del testo, lungi dall'unificarlo, come era intenzione dei loro autori, contribuirono piuttosto ad aumentare ancora la già grande varietà di forme testuali. Inoltre la forma di rotolo o volume, usata secoli prima e dopo Cristo, non comportando se non un numero limitato di colonne, costringeva a trasmettere i vari libri più o meno separati. Questo fatto fece sì che non tutti i libri attraversassero le stesse vicende, come non permise che si imponesse un ordine fisso dei libri.

Dal sec. IV in poi prevalse l'uso del codice, capace di maggior ampiezza, e da quel tempo datano pure i primi grandi manoscritti che contengono più o meno tutta la S.: il Vaticano (B), il Sinaitico (S), l'Alessandrino (A), il codice rescritto di Efrem (C). Un accurato elenco dei numerosi manoscritti della S. è quello di A. Rahlfs (*Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlino 1914). Degni di speciale menzione sono i celebri papiri di Chester Beatty (v.) e di Scheide (v.) dei secc. II-IV d. C. Tutti questi manoscritti sono di origine cristiana. Soltanto i più antichi frammenti sono di mani giudaiche: il papiro Rylands (v.) G. 458 del sec. II a. C. e il papiro Fu'ād n. 266 del sec. II-I a. C.

Il fatto che la S. era la prima versione di una intera letteratura significò un enorme progresso culturale dell'umanità. Costrinse pure il mondo occidentale a rendersi conto di idee orientali, ad analizzarle e prendere posizione dinanzi ad esse. Anche oggi la S. è di grande importanza. A parte il fatto che conserva la pronuncia di allora dei nomi propri ebraici e aiuta l'intelligenza del Vecchio Testamento ebraico, è anzitutto un prezioso strumento per risarcirne molte deturpazioni testuali, poiché, discendendo da un testo ebraico differente e più antico, benché meno puro, del testo masoretico, ha conservato numerose lezioni originali, le quali, con le necessarie e metodiche precauzioni, possono in molti casi essere sicuramente recuperate. Essa palesa la storia letteraria di alcuni libri, p. es., di *Geremia*, che ha un'altra disposizione dei capitoli e un testo più corto dell'ebraico. Un peculiare pregio sono le informazioni sulle idee teologiche e religiose del giudaismo del tempo di transizione dal Vecchio al Nuovo Testamento, le quali si rispecchiano nel modo libero e parafrastico della versione. Per questo motivo gli investigatori delle origini del cristianesimo non possono fare a meno di uno studio diligente della S., perché, come fu detto, influì sulla formulazione delle credenze e sul linguaggio dei primi scrittori cristiani e nutrì le loro concezioni religiose. Infine la S. è un vasto documento della κοινή, della lingua volgare greca degli ultimi secoli prima di Cristo, da sfruttare da parte dei filologi.

Ma a tutte queste ricerche critiche, teologiche, letterarie e filologiche viene meno il necessario fondamento, se non si appura nella misura del possibile il testo originale della S. È dunque imprescindibile eliminare le deturpazioni del testo. Già sono stati fatti immensi sforzi e lavori in questo senso ed essi continuano tuttora. Non si possono elencare qui neanche sommariamente. Si nota che le prime edizioni della S. furono quelle della Poliglotta Complutense (1514-17) e del tipografo veneto Aldo Manuzio (1518 sg.). La più influente però fu l'edizione sistina (1586-87), fatta su ordine di Sisto V per eseguire la raccomandazione del Concilio di Trento: è basata sul cod. vaticano (B) del sec. IV e divenne poi la « Volgata » greca. L'edizione del Grabe (1657) rese il testo del cod. A accessibile alle dotte indagini. Ma l'impulso decisivo per le ricerche scientifiche sulla S. fu dato dall'opera edita a Oxford da R. Holmes e J. Parsons, i quali, riproducendo il testo dell'edizione sistina, aggiunsero varianti raccolte da ca. 20 codici unciali, da oltre 300 minuscoli, dai SS. Padri e dalle antiche versioni provenienti dalla S. Un nuovo passo fu fatto da P. de Lagarde (v.), quando nel 1863 postulò l'edizione di un testo criticamente restituito ed espose i problemi inerenti a simile impresa e i principi da seguire; pubblicò anche molti lavori preparatori per questo compito. In seguito, allo scopo di

somministrare « chiaramente e con relativa pienezza il materiale per una futura ricostruzione del testo », A. E. Brooke e N. Mc Lean cominciarono nel 1906 a Cambridge a pubblicare, con il testo del cod. B, un accurato e bene scelto apparato critico, senza osare la stessa ricostruzione. Uscirono fino al 1940 il Pentateuco e quasi tutti i libri storici. Gli eredi spirituali di Lagarde a Gottinga, dal loro canto, si decisero ad affrontare l'arduo compito di produrre un testo critico con un apparato che racchiudesse le varie lezioni di tutti i manoscritti accessibili. Siccome nessun manoscritto contiene un testo puro, l'unica via razionale è di selezionare in ogni caso da tutte le varianti quella che, secondo sodi principi risultanti dai fatti stessi, ha la maggiore probabilità di essere la genuina. Della *Septuaginta* gottingense uscirono i *Salmi* (A. Rahlfs, 1931), *I Maccabei* (W. Kappler, 1936), *Isaia* (J. Ziegler, 1939), i 12 Profeti (J. Ziegler, 1943): in molti casi l'emendazione adottata è certa, in altri più o meno probabile. Ad ogni modo l'editore del testo fornisce il suo fondato giudizio al lettore meno competente nella materia, e agli specialisti una base per ulteriori ricerche.

Una interessante teoria sull'origine della S. fu lanciata nel 1925 da F. X. Wutz (v.), il quale affermò che la S. fu fatta su un testo ebraico trascritto in caratteri greci, e credette di avervi trovato un nuovo criterio capace di aprire nuove possibilità per la ricostruzione del testo ebraico prototipo della S., e di riorientare a fondo la critica testuale del Vecchio Testamento. Ma passato il primo entusiasmo, la teoria non resistette a un esame accurato.

Addirittura rivoluzionarie sono le idee di P. Kahle (1941). Secondo lui i giudei dell'Egitto non avrebbero mai avuto una intera versione greca normativa del Vecchio Testamento, ma soltanto del Pentateuco. I giudei egiziani, imitando l'uso della Palestina, dove in ogni sinagoga dopo la lettura del sacro testo ebraico un interprete improvvisava nel momento una libera versione aramaica, base dei futuri *Targûmîm*, avrebbero anche loro creato similmente delle versioni greche parallele, orali prima e poi scritte, *Targûmîm* greci. Verso il 100 a. C. le autorità giudaiche avrebbero fatto fare una selezione da queste versioni e fissata una traduzione ufficiale del Pentateuco. La lettera di Aristea si sarebbe prefisso di raccomandarla e farne propaganda. Tutte le altre versioni della legge mosaica e ugualmente le versioni di altri libri mai riconosciute ufficiali avrebbero continuato ad essere in uso presso molti giudei e poi anche presso i cristiani dei secc. I e II d. C., come mostrerebbero le citazioni bibliche in Filone e in *Matteo*. Nel sec. III la Chiesa, scegliendo fra le varie versioni, avrebbe stabilito una versione canonica di tutto il Vecchio Testamento, dandole il nome di « S. ». Le altre sarebbero poi andate perdute, e le citazioni in Filone e nel Nuovo Testamento, come pure le recensioni di Luciano e di Esichio, ne conserverebbero le ultime tracce. Sarebbe dunque utopistico cercare il testo originale della S.

Ma questa ingegnosa teoria del Kahle suscita gravi dubbi. Se era facile improvvisare una traduzione aramaica del vicinissimo ebraico, è del tutto improbabile che lo stesso si sia potuto fare per il greco. È vero che in alcuni libri la versione greca può dirsi targumica, ma soltanto nel senso che è parafrastica. Le citazioni in Filone e nel Nuovo Testamento esigono sì una spiegazione, ma quella del Kahle non è l'unica possibile, se pur probabile, e perciò la conclusione di lui non è costringente. Se la S., risultato del lavoro comune di generazioni, non è omogenea, ciò non toglie la sua unità, che le viene dallo scopo di formare una versione totale. Rimane dunque imperiosa la necessità di ricostruire la forma primitiva che la S. ebbe nel tempo precristiano, in cui venne ad essere completa ed acquistò valore normativo, ed in cui altre eventuali versioni parziali caddero in dimenticanza.

BIBL.: edizioni recenti e prontuari filologici: H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, 3 voll., Cambridge 1887-91; E. Hatch - H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 voll., Oxford 1897, e 2 supplementi; R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre*, Gottinga 1907; id., *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta*, ivi 1928; H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1909; L. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX*, Glasgow 1928; A. Rahlfs, *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stoccarda 1935. Studi storico-critici: W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, 2 voll., Gottinga 1899-1903; H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 2ª ed., Nuova York 1914; H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, Londra 1921; J. Herrmann - Fr. Baumgärtel, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta*, Stoccarda 1923; J. Fischer, *Zur LXX-Vorlage im Pentateuch*, Giessen 1926; G. Bertram, *Zur Septuaginta-Forschung*, vari articoli in *Theologische Rundschau*, 3 (1931), 5 (1933), 10 (1938); J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Münster in V. 1934; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Londra 1941; P. Katz, *Das Problem des Urtextes der Septuaginta*, in *Theologische Zeitschrift*, 5 (1949), pp. 1-24. Altra ampia bibl. in B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951, pp. 299-307.

Ernesto Vogt

(fot. Enc. Catt.)

SETTANTA, VERSIONE dei - Frontespizio del *Vetus Testamentum iuxta septuaginta ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum*, Roma 1587. Esemplare della Biblioteca Vaticana in deposito all'Istituto Biblico - Roma.

SÈTTE: v. SOCIETÀ PROIBITE, SEGRETE.

SETTECENTO: v. BAROCCA, ARTE; ROCOCÒ.

SETTE DOLORI DI MARIA: v. ADDOLORATA, DEVOZIONE alla.

SETTE DORMIENTI, santi. - Secondo la leggenda più diffusa, un gruppo di giovani cristiani (il numero varia da tre a otto) durante la persecuzione di Decio (249-51) si rifugiò in una grotta presso Efeso. Scoperto il loro nascondiglio, l'Imperatore ordinò che fossero murati vivi.

In circostanze non ben definite si risvegliarono, e, ancora sotto la paura della persecuzione, mandarono uno di loro in città per comprare da mangiare. Allora si scoprì il fatto meraviglioso del loro sonno durato tre secoli.

(fot. Cantera)

SETTE FONDATORI DELL'ORD. DEI SERVI DI MARIA, santi - I S. F. dei S. di Maria. Tela di G. M. Crespi detto lo Spagnolo (sec. XVII). Bologna, chiesa di S. Maria dei Servi.

La prima testimonianza letteraria orientale di detta leggenda si ha in un testo siriaco del sec. V citato da Dionisio di Tell Maḥrē e Giacomo di Sĕrūg (m. nel 521) che la leggenda rielaborò poeticamente. In Occidente il culto dei S. D. era già penetrato nelle Gallie nel sec. VI. Gregorio di Tours (538-94) conobbe la leggenda sotto doppia forma (cf. MGH, *Script. rer. Merov.*, I, pp. 550-52 [*Glor. mart.*, 94], 848-52 [la *Passio*]). Sulla loro grotta in Efeso Teodosio II (408-50) avrebbe fatto innalzare una basilica.

Nessuno, salvo qualche devoto agiografo, difende la storicità del racconto. Il devoto romanzo dei S. D. insensibilmente, dal campo della letteratura passò in quello della liturgia; tuttavia il loro culto, in origine, «non è la continuazione di un fatto religioso del politeismo greco» (cf. H. Delehaye, *op. cit.* in bibl., p. 177 sg.). I S. D. Massimiano, Malco, Martiniano, Dionigi, Giovanni, Serapione e Costantino sono ricordati nel *Martirologio romano* il 27 luglio. Il *Menologio* di Basilio li ricorda al 23 ott. ma invece di Malco e Serapione ha Giamblico e Antonino.

Il Corano (*sūrah* 18,8 sgg.) e gli *ḥadīṯ* (= tradizione) denominano i D. con i termini: *ahl al-kahf*, *aṣḥāb al-kahf* ossia «gli uomini della caverna». La loro leggenda viene usata per provare la verità della risurrezione della carne, come nella dottrina cristiana. Questa *sūrah* viene recitata ogni venerdì alla moschea. Una tradizione antica insegna che tale recitazione settimanale ripara le brecce fatte nel muro di Gog e Magog (cf. *Cor.* 18,93; 21, 96) dalle orde barbariche omonime, la cui irruzione deve provocare la fine del mondo. Avvenimento escatologico di cui tutto il resto della *sūrah* ne espone i prodromi e di cui la preghiera dei credenti deve allontanare il giorno. Un antico *ḥadīṯ* di Muḥammad b. Ḫālid di Ḫuttal, discepolo di Kuṯajjir b. Hišām (m. nell' 822), la cui *isnād* (= catena d'una tradizione orale) risalirebbe fino al *qārī* (= lettore o meglio recitatore del Corano) Nāfi' di Medina, dice che «chi recita la *sūrah* dei S. D. il venerdì, uno splendore esce dai suoi piedi fino all'orizzonte celeste, che lo farà risplendere nel Giorno del Giudizio, e i suoi peccati commessi tra i due venerdì gli saranno perdonati».

La leggenda era penetrata nella Nubia già nel sec. VIII. La marina da guerra dell'Impero turco era dedicata ai S. D. Esistono disegni che li rappresentano sia nelle miniature che sulle barche e sulle vele, dove sono scritti i loro nomi.

In Efeso si è rinvenuto il cimitero dei S. D. (v. *Enc. Catt.*, V, coll. 124-25). In Roma M. Armellini scoprì sulla sinistra dell'Appia, poco oltre s. Cesario, un oratorio dedicato all'arcangelo Gabriele e ai S. D. con affreschi del sec. XI-XII offerti da Maria e Beno de Rapiza (M. Armellini, *Scoperta di un antico oratorio presso la Via Appia dedicato all'arcangelo Gabriele ed ai S. d.*,Roma 1874; id., *Le Chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, nuova ed. a cura di C. Cecchelli, Roma 1942, pp. 732-33). - Vedi tav. XXIII.

BIBL.: B. Krusch, *Gregorii Turonensis Passio VII Dormientium apud Ephesum*, in *Analecta Bollandiana*, 12 (1893), pp. 371-387; M. Ryssel, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe*, in *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 93 (1895), pp. 1-22, 241-80; 94 (1896), pp. 369-88; J. De Gobje, *De Legende der Zevenslapers van Efeze*, in *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen*, 3 (1900), pp. 9-33; B. Heller, *Eléments parallèles et origines de la légende des Sept Dormants*, in *Revue des études juives*, 49 (1904), pp. 190-218; H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901, pp. 95-100; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 3ª ed., Bruxelles 1927, passim; L. Massignon, «*Les Sept Dormants*», *apocalypse de l'Islam*, in *Analecta Boll.* (*Mélanges Paul Peeters*, II), 68 (1950), pp. 245-60 (la migliore interpretazione sul soggetto); P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiog. byz.*, Bruxelles 1950, pp. 141-42; *Martyr. Romanum*, pp. 308-309. Martiniano Roncaglia

SETTE FONDATORI DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, santi. - Non si conosce la data precisa della loro nascita. I loro nomi, conservati in una lista dello storico dell'Ordine Paolo Attavanti (1468), sono quelli di Bonusfilius, Bartholomaeus, Iohannes, Benedictus, Gerardinus, Ricoverus, Alexius; più tardi (sec. XVI-XVII) si credette di poter stabilire i loro nomi così: Buonfiglio Monaldi, Giovanni di Buonagiunta, Manetto dell'Antella, Amedeo degli Amedei, Ugo di Uguccione, Sostegno de' Sostegni, Alessio Falconieri. Erano tutti mercanti fiorentini e vivevano religiosamente nel secolo nello stato di celibe o di coniugato o di vedovo, proprio di ciascuno.

Per la grande devozione che nutrivano verso la Madre di Dio si ascrissero alla Compagnia (detta poi Maggiore) di s. Maria, già a quei tempi molto fiorente nella loro città; in essa ebbero occasione di conoscersi e di legarsi tra loro con vincoli di santa amicizia. L'autore della *Legenda de origine Ordinis Servorum Sanctae Mariae*, che scrive subito dopo la morte di s. Alessio, l'ultimo sopravissuto dei Sette, li dice particolarissimi devoti della Madonna, da cui ebbero la vocazione di abbandonare il mondo e di ritirarsi a vita eremitica sul Monte Senario, poco distante da Firenze. Nel 1240 scesero a Firenze, e ciò sarebbe avvenuto secondo la tradizione in seguito ad una visione della Vergine, per trattare con il vescovo Ardingo una prima rudimentale organizzazione della nuova famiglia religiosa (v. SERVI DI MARIA). Comprovato il loro buono spirito dal domenicano s. Pietro Martire, che era a Firenze nel 1245, i Sette e i loro compagni, sparsi qua e là specialmente in Toscana, fin verso il 1250 condussero una vita prevalentemente eremitica, finché scesi alcuni di essi a Firenze, per fondarvi un nuovo convento dedicato alla Madonna, cominciarono ad accentuare il carattere cenobitico e apostolico, il quale poi, specialmente sotto l'azione di s. Alessio, e del contemporaneo discepolo prediletto s. Filippo Benizi, finì per prevalere (1267-85). Siccome però di fatto i Servi di Maria in molti luoghi vivevano di elemo-

sine, non pochi credettero che l'Ordine fosse rimasto soppresso dal secondo Concilio di Lione (1274), sebbene risultasse che l'istituzione era stata più volte equivalentemente approvata dai pontefici fino dal 1256 e 1263. S. Alessio (m. nel 1310 a 110 anni) poté vedere il completo trionfo della nuova famiglia religiosa, con la definitiva approvazione pontificia dell'Ordine (11 febbr. 1304), che in seguito fu annoverato ed ebbe i privilegi degli Ordini mendicanti.

Risultano venerati con culto collettivo fino dal sec. XIV, ma solo di s. Alessio fu confermato il culto *ab immemorabili* il 1° dic. 1717 come beato, e quello degli altri sei il 30 luglio 1725 (cf. Benedetto XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, lib. II, XXIV, nn. 143-45, 161-66 e lib. IV, parte 2ª, XVIII, n. 15). In seguito però a nuovi miracoli, ottenuti grazie alla loro invocazione collettiva negli ultimi decenni del sec. XIX, il papa Leone XIII li canonizzò il 15 genn. 1888. Festa il 12 febbr.

BIBL.: *Martyr. Romanum*, pp. 59-60; *Chartularium Ord. Servorum S. M. tempore Sanctorum Fundatorum*, in *Monum. O. S. M.*, XVI, Bruxelles 1916, p. 97 sgg., con bibl. completa a p. 39 sgg.; A. M. Rossi, *La « Legenda de origine Ord. Servorum Virginis Mariae ». Versione, commento e testo*, Roma 1951.
Alessio Maria Rossi

SETTE FRATELLI, santi, martiri: v. FELICITA, santa, martire; SINFOROSA, santa.

SETTE FRATELLI MACCABEI, santi. - Dal titolo del libro (*II Maccabei*), che ne narra il martirio, sono così chiamati sette fratelli, che insieme alla loro madre affrontarono la morte durante la persecuzione di Antioco IV (175-164 a. C.), pur di non mangiare carni proibite.

La partecipazione diretta del Re insieme all'antica memoria del loro culto in Antiochia farebbe pensare che essi furono martirizzati nella capitale del Regno; mentre dal contesto storico generale sembra più logico pensare a Gerusalemme, centro precipuo della persecuzione. La presenza del Re suggerisce il periodo descritto in *II Mach.* 5, 11 sgg. Il capitolo (*II Mach.* 7, 1-41) che ne racconta la morte crudele, oltre ad essere un entusiastico omaggio reso alla costanza dei giovani, è ricchissimo di insegnamento teologico, come sulla creazione dal nulla (7, 28), sulla risurrezione (7, 9.14), sulla felicità o ricompensa dovuta al martirio (7, 36) e sulle pene che attendono l'empio (7, 17. 35).

Il perpetuarsi della memoria di questi giovani e della loro madre nel giudaismo è documentato all'apocrifo *IV Maccabei* (sec. I a. C.), che tratta in una cornice filosofica della loro morte violenta (*IV Mach.* 8, 1-18, 24), e da alcuni accenni in opere posteriori. Molto più vivo restò il loro ricordo nel cristianesimo. Non solo essi vengono additati spesso come esempio durante le persecuzioni anticristiane, ma presto furono equiparati ai martiri cristiani e come questi onorati con un vero culto.

Festa liturgica. Il loro culto è già attestato in maniera chiarissima nel sec. IV (cf. Ambrogio, *Ep.*, 40, 16: PL 16, 1154; Giovanni Crisostomo, *In sanctos Machabaeos, hom.* 2: PG 50, 617-26; Teofilo di Alessandria, *Ep.*, 100, 9 nell'epistolario di s. Girolamo: CSEL, 55, 221; s. Agostino, *Sermones*, 300-301: PL 38, 1376-85; id., *Serm.*, 17: PL 46, 874-81, ed. di G. Morin in *Miscellanea agostiniana*, I, Roma 1930, pp. 81-89). La loro festa al 1° ag. è recensita nel *Martirologio siriaco* (vi si indica il quartiere ebraico di Antiochia), nel *Calendario* di Cartagine, nel *Martirologio geronimiano*, in quelli storici e nel *Romano*, nel *Sacramentario gelasiano* antico (ed. A. H. Wilson, Oxford 1894, p. 188), nell'*Orazionale visigotico* della fine del sec. VII o inizio dell'VIII (ed. J. Vives, Barcellona 1946, pp. 368-69), nei *Sacramentari gelasiani del sec. VIII* (cf. P. De Puniet, *Le Sacramentaire Romain de Gellone* [estratto dalle *Eph. Lit.*], Roma [1938], pp. 124*-25*); da questi ultimi la festa dei M. è poi passata nel *Messale* e *Breviario* romani. I *Sacramentari leoniano* e *gregoriano* non ricordano la predetta festa. Antiochia fu il centro da cui si irradiò il culto ai M. Roma ne ebbe reliquie che furono deposte nella basilica di S. Pietro in Vincoli; quivi infatti nel 1876, in occasione di lavori per la sistemazione delle catene di s. Pietro, venne in luce sotto l'altare maggiore un sarcofago paleocristiano diviso all'interno in sette scomparti con due lamine di piombo, recanti l'iscrizione: « in his septem loculis recondita sunt ossa et cineres sanctorum septem Machabeorum » ecc. (cf. G. B. De Rossi, *cit.* in bibl.).

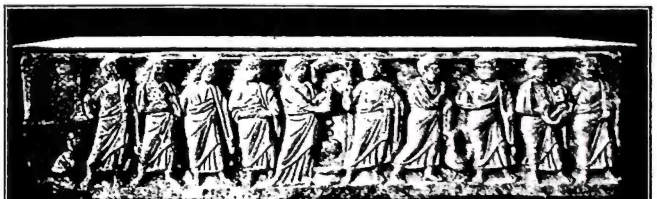
BIBL.: *Martyr. Hieronymianum*, p. 409: *Martyr. Romanum*, pp. 317-18; G. B. De Rossi, *Scoperta di un sarcofago con le reliquie dei Maccabei nella basilica di S. Pietro in Vincoli*, in *Bullettino di archeologia cristiana*, 3ª serie, 1 (1876), pp. 73-75; H. Grisar, *Archeologia*, in *Civ. Catt.*, 1897, II, pp. 719-26; M. Rampolla, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei*, Roma 1898; M. Maas, *Die Maccabäer als christliche Heilige*, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 44 (1900), pp. 145-56; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 201-202; A. Ferrua, *Della festa dei ss. Maccabei e di un antico sermone in loro onore*, in *Civ. Catt.*, 1938, III, pp. 234-47, 318-27.
Angelo Penna - A. Pietro Frutaz

SETTELE, GIUSEPPE. - Archeologo, canonico di S. Pietro, n. a Roma nel 1770, m. ivi nel 1840. Contro la volontà paterna, si dette agli studi specialmente di matematica e di archeologia cristiana.

Insegnò matematica e astronomia nell'Università di Roma e antichità cristiane nel Seminario romano, per la quale disciplina compilò il *Trattato elementare di archeologia cristiana*, che G. B. De Rossi conobbe manoscritto. Fu visitatore o conservatore dei cimiteri, nel quale ufficio esplicò grande cura per la conservazione delle iscrizioni; continuò anche l'elenco dei corpi santi, che venivano estratti dalle catacombe (*Regestum*, III. IV). Lasciò un *Diario*, nel quale ricorda i suoi studi, i progetti e i lavori intrapresi e da intraprendere. Fra le sue pubblicazioni si ricordano: *Memoria sull'importanza dei monumenti che si trovano nei cemeterij degli antichi cristiani*, in *Atti della Pont. acc. rom. di arch.*, 1ª serie, 2 (1825), pp. 41-104; *Illustrazione di un'antica iscrizione esistente nella chiesa di S. Silvestro in Capite*, *ibid.*, 3 (1829), pp. 229-266; *Illustrazione di un antico monumento cristiano trovato nel cemeterio di Ciriaca*, *ibid.*, 4 (1831), pp. 23-50; *Osservazioni sopra le lapidi pagane che si trovano nelle catacombe*, *ibid.*, 5 (1835), pp. 179-200; *Illustrazione di due iscrizioni trovate nella basilica di S. Paolo nella Via Ostiense* (Roma 1831). L'opera più importante del S. è costituita dalla nuova edizione, con appendice, di *Sacrarum Vaticanae Basilicae cryptarum monumenta aeris tabulis incisa et a P. L. Dionysio commentariis illustrata*, Roma 1840. Il S. vi fu coadiuvato da E. Sarti.

BIBL.: G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, Roma 1864, pp. 63-64; G. Cugnoni, *G. S. e il suo « Diario »*, estratto da *La Scuola romana*, 1886; G. Ferretto, *Note storico-bibliografiche*, Roma 1942, pp. 286, 297, 299-302, 313.
Carlo Carletti

SETTEMBRE, MARTIRI di, beati. - Così viene designato il gruppo di 191 martiri, capitanati dall'arcivescovo di Arles, Giov. Maria di Lau, e dai vescovi di Beauvais, Francesco Giuseppe de la Rochefoucauld-Bayers (v.) e Pietro Luigi de la Rochefoucauld



(per cortesia di V. Pugliese C.R.L.)

SETTE FRATELLI MACCABEI, santi - Sarcofago paleocristiano contenente le reliquie dei S. F. M., ritrovato sotto l'altare maggiore della basilica di S. Pietro in Vincoli il 2 sett. 1876. Le scene ivi rappresentate da sinistra a destra sono: Risurrezione di Lazzaro, Moltiplicazione dei pani e dei pesci, Samaritana al pozzo, Annuncio a Pietro della sua negazione, *Traditio Legis* - Roma, basilica di S. Pietro in Vincoli.

Bayers (v.), uccisi per la fede nelle prigioni di Parigi il 2 e 3 sett. 1792 e beatificati da Pio XI il 17 ott. 1926.

Rovesciato il trono con l'assassinio di Luigi XVI (10 ag. 1792) e costituita lo stesso giorno la « Comune insurrezionale », il furore dei rivoluzionari prese ad arrestare numerosi laici e specialmente membri del clero, che non avevano voluto prestare il giuramento imposto dalla Costituzione civile del clero, condannata da Pio VI il 10 marzo 1791. I beati, fatti prigionieri, vennero rinchiusi nel conventi dei Carmelitani, nel Seminario di S. Firmino, nell'abbazia di St-Germain-des-Près e nella prigione La Force, e nel pomeriggio del 2 e nella notte sul 3 sett. furono tutti in vari modi trucidati: 95 nel convento dei Carmelitani, 72 a S. Firmino, 21 a S. Germano, 3 a La Force. A S. Firmino alcuni furono gettati dalle finestre e lasciati alla rabbia crudele della plebe sitibonda di sangue. Al gruppo dei 191 appartengono, oltre ai 3 vescovi, molti sacerdoti e molti religiosi e 4 laici. Nelle prigioni si erano rinnovate le scene delle catacombe. Non potendo celebrare la Messa, si univano in spirito a quella celebrata dal Papa a Roma, si davano alla preghiera e alle pie letture e nel momento supremo si erano assolti a vicenda e avevano recitato le litanie e le preci degli agonizzanti.

Bibl.: elenco e qualificazione dei singoli nel decreto sul martirio, del 1° ott. 1926, in AAS, 18 (1926), pp. 415-25 e in Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*, IX, Parigi 1950, pp. 57-70. Per le notizie, oltre alle storie civili ed ecclesiastiche sulla Rivoluzione Francese, si possono consultare: G. Lenôtre, *Les massacres de Septembre*, Parigi 1908; J. Perrin, *Les martyres de Septembre 1792*, ivi 1919; G. Lenôtre, *La maison des Carmes*, ivi 1933; J. Hérissay, *Les journées de Septembre*, Parigi 1945; per i martiri nelle singole prigioni, o dei singoli Ordini religiosi, v. ottima bibl. in: *Vies des saints* sopra citata, pp. 70-71.

Celestino Testore

SETTEMBRINI, Luigi. - Scrittore, n. a Napoli il 17 apr. 1813, ivi m. il 3 nov. 1876: protagonista delle vicende insurrezionali contro i Borboni di Napoli, fu più volte arrestato come cospiratore, subì il carcere nel '39, nel '49, e l'ergastolo all'Isola di S. Stefano nel febbr. del 1851.

In *Le Ricordanze della mia vita* convergono, con le memorie familiari, gli aspetti drammatici della causa risorgimentale: il racconto vi si svolge pacato, ma vivo. Fondatore della Grande Società dell'unità italiana e, con il De Sanctis, dell'Associazione unitaria costituzionale, il S. resta un patriota e uno scrittore politico non solo nella *Protesta del popolo delle Due Sicilie* e nella *Difesa scritta da L. S., per gli uomini di buon senso*, ma anche nell'antimanzoniana lettera *Della lingua italiana all'on. E. Broglio* e nelle *Lezioni di letteratura italiana*, uscite in Napoli, in 3 voll., negli anni 1866-72. Svalutate, oggi, per il debole significato storiografico, per l'erronea concezione di un progresso letterario stabilito sull'antagonismo Chiesa-Impero finito con il trionfo del ghibellinismo, per il travisamento della storia del medioevo, del papato, della Riforma tridentina, le *Lezioni* s'inseriscono tuttavia in quel processo ideologico che avverte e chiede, nelle lettere, una adesione giustificata alla vicenda nazionale. Esse furono poste all'Indice con decr. 4 luglio 1867 e 14 dic. 1868.

Bibl.: F. Berardinelli, *Le Lez. di letter. ital. di L. S.*, in *Civ. Catt.*, 6ª serie, 10 (1867, II), pp. 576-91; 11 (1867, III), pp. 70-97; F. Torraca, *Notizie sulla vita e gli scritti di L. S.*, Napoli 1877; G. A. Borgese, *Stor. della critica romant. in Italia*, 2ª ed., Milano 1920, p. 331 sgg.; B. Croce, *Lett. della nuova Italia*, I, 3ª ed., Bari 1929, pp. 345-55; L. Federzoni, *L. S.*, in *Nuova Antologia*, 1° ott. 1936, pp. 241-49; A. Omodeo, *Figure e passioni del Risorgim. ital.*, 2ª ed., Roma 1945, pp. 43-74; G. Getto, *Storia delle storie letterarie*, Milano 1946, pp. 230-43.

Enzo Navarra

SETTIM. - Due località bibliche, così denominate dalle acacie (*šiṭṭîm*; egiz. *šnṣt*, posteriore *šonte*; assiro *samṭu*) ivi piantate; non di rado i luoghi erano denominati dagli alberi (specie querce e simili: *'ēlāh*, *'ēlōn*). L'acacia (v.) aveva fornito il legno (*'āṣê šiṭṭîm*, Volgata *ligna setim*) per il tabernacolo e la suppellettile del culto (26 volte in *Ex.* 25, 5-30, 5 e 35,7-38,6; *Deut.* 10, 3).

S., sempre con l'articolo (*haš-šiṭṭîm* « le acace »), era la contrada moabitica, ad oriente del Giordano, ove Israele fece l'ultima tappa prima di entrare nella Terra Promessa; vi si macchiò unendosi alle Moabite e Madianite, e con esse dandosi all'osceno culto del Baal del Monte Phegor (v. Beelphegor), per cui furono uccisi da un flagello 24.000 israeliti, e si segnalò per zelo Phinees, cui per premio Dio concesse la sua « alleanza d'un sacerdozio eterno » (*Num.* 25, 1-18). Era detta *Abel* (v.) *S.* « nelle steppe di Moab » (*ibid.* 33, 49; Settanta Βελσα cod. B, βελσαττιμ cod. A). Da lì furono inviate le spie a Gerico, che stava di fronte; da lì, dopo un prolungato soggiorno, Israele mosse per attraversare il Giordano (*Ios.* 2, 1; 3, 1; Volg. *Setim*). All'operato di Balaam « da S. (*Num.* 25, 1) fino a Gilgal (*Ios.* 4, 19 sg.) » allude *Mi.* 6, 5, ove però i « critici » dicono interpolati questi due nomi geografici.

Il « torrente di S. » (*naḥal haš-šiṭṭîm*; Volg. *torrens spinarum*) in *Ioel* 3, 18 (passo messianico) sembra essere la continuazione del Cedron (Wādī en-nār) che porta le acque del Tempio verso il Mar Morto, come accennano *Ez.* 47, 1-12; *Zach.* 14, 8; *Apoc.* 22, 1. Forse è l'odierno Wādi es-sanṭ (« valle dell'acacia »).

Bibl.: G. E. Post - A. T. Chapman, *Shittah Tree, Shittim*, in *A Dict. of the Bible*, IV (1902), p. 507; F.-M. Abel, *Géogr. de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 400; A. Vaccari, *La S. Bibbia, I. Il Pentateuco*, Firenze 1943, p. 407 sg.

Antonino Romeo

SETTIMANA SANTA (*Major hebdomada, Hebdomada sancta, Hebdomada authentica*). - È la settimana antecedente la Pasqua, detta anche « maggiore » o « autentica », perché commemora la Passione, Morte, sepoltura e Risurrezione di Cristo. Oggi i tre ultimi giorni (Giovedì, Venerdì e Sabato) sono detti il triduo sacro e hanno Uffici propri.

In origine nei giorni feriali della S. S. non si celebrava la s. Eucaristia. Ancora s. Leone I papa (440-61) distingue bene tra i primi giorni, incluso Giovedì, detti Quaresima, e gli altri tre considerati come un'unità. I giorni del Venerdì Santo e del Sabato Santo erano giorni di digiuno severo (Ippolito, Innocenzo I); insieme con la Domenica seguente di Pasqua furono detti: « sacramentum paschale », « festivitas paschalis » (s. Leone, *Serm.* 47 e 48). Dapprima soltanto al Venerdì si faceva una adunanza con sole letture e preghiere; poi si aggiunse anche il Mercoledì precedente, nel quale s. Leone continuava le sue prediche sulla Passione, iniziate alla Domenica di Passione, come si chiamava allora la Domenica detta oggi delle Palme. In questa Domenica si leggeva la Passione di s. Matteo, nel Mercoledì quella di s. Luca e nel Venerdì quella di s. Giovanni; tutta la settimana venne detta perciò della Passione (cf. nel cod. Vat. lat. 316: domenica « in palmis », « de Passione Domini »), dapprima senza digiuno. A questi due giorni aliturgici si aggiunse il Giovedì liturgico. Al tempo di s. Agostino (m. nel 430) in Ippona avevano luogo, al Giovedì Santo, due adunanze liturgiche in onore dell'istituzione della s. Eucaristia, l'una al mattino per quelli che non digiunavano, l'altra per i digiunanti (« mane offertur propter prandentes, quia ieiunia simul et lavacrum tolerare non possunt, ad vesperam vero propter ieiunantes », *Ep.* 54, 9). Anche a Roma nel sec. V si faceva almeno una adunanza eucaristica, perché in questo giorno erano fissate la riconciliazione dei penitenti e la benedizione del s. Crisma. Il Lunedì Santo ebbe la sua liturgia quando la ebbero i tre giorni di lunedì, mercoledì e venerdì di ogni settimana quaresimale, cioè all'epoca di s. Leone o poco prima (A. Chavasse, *Le carême*, pp. 331-34). Nell'anno 546 e 550 (Cod. Epist. di Fulda di Vittore di Capua e *Capitulare evangeliorum Neapolit.*) anche il Martedì Santo era provvisto di una liturgia o di letture. Il Venerdì e il Sabato (la Pasqua cristiana primitiva) non ebbero mai, a Roma, o altrove, la celebrazione eucaristica.

Il *Lunedì Santo*: aveva la lettura di *Io.* 12, 1-36 « Ante sex dies... », oggi ridotta a 1-9.

Il *Martedì Santo* : la lettura del Vangelo era da prima quella di *Io.* 13, 1-32 (lavanda dei piedi e denuncia del traditore); si leggeva ancora al sec. VIII (*Comes* di Würzburg), sostituita poi (sec. IX) dal *Passio* di s. Marco. Il Vangelo, ridotto a *Io.* 13, 1-13 (invece di 1-32) si legge oggi al Giovedì Santo (il *Capitolare* di Würzburg non segna alcun Vangelo per questo giorno). Al tempo di Eteria, il *Passio* di s. Marco era letto al Venerdì Santo (sec. XII, anche a Monte Cassino) insieme con quella di s. Giovanni; a Roma alla domenica stessa di Pasqua (Baumstark, *Liturgie comp.. cit.* in bibl., pp. 183-84).

Il *Mercoledì Santo* : si leggeva a Gerusalemme (al tempo di Eteria) il passo evangelico del tradimento di Giuda. A Roma, dapprima giorno aliturgico, ebbe poi due servizi : uno al mattino nella Basilica Lateranense in cui con le letture consuete si recitavano anche le *Orationes sollemnes* (oggi in uso esclusivamente al Venerdì Santo). Erano di regola nelle sinassi aliturgiche tre letture : quella del *Passio* di Luca, attestata nei *Capitolari* alla fine del sec. VII, forse in uso già al tempo di s. Leone; o si continuava a leggere quella di s. Matteo secondo le parole di s. Leone *lectio dominicae passionis iterabitur?* Anche oggi al Mercoledì Santo sono tre letture (un segno dell'antichità in contrapposto al Lunedì o Martedì con due). L'adunanza aliturgica del mattino è la più antica. Un'altra aveva luogo la sera nella Basilica Liberiana con la celebrazione eucaristica; s'iniziava con l'Offertorio, poi seguivano le letture del mattino. All'adunanza del mattino erano lasciate solo le *Orationes sollemnes*; cf. *Ord. Rom. XXVI*, 1-7 (Andrieu).

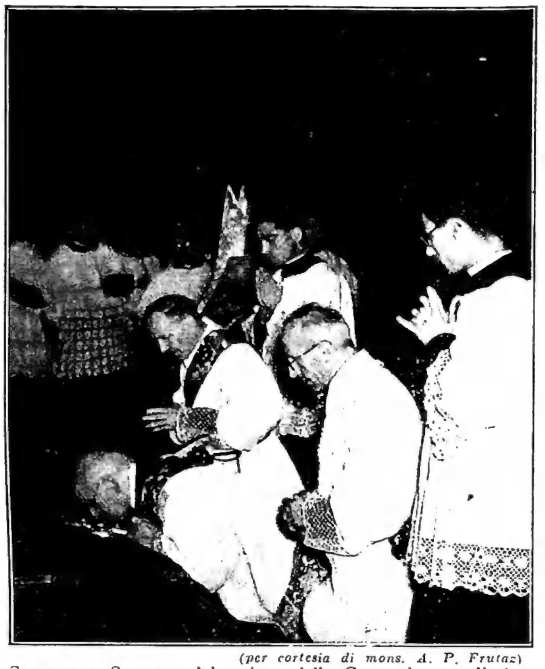
L'Ufficio delle Tenebre durante il Triduo sacro, detto nel sec. XII *tenebrae* o *matutina tenebrarum* perché finisce a lumi spenti, dal sec. XIII-XIV venne anticipato alla sera (*Ord. Rom. XIV*, 82) precedente. L'Ufficio di questi tre giorni, così differente dal solito, in realtà riproduce l'Ufficio romano primitivo, come altre parti del Triduo sacro conservano il rito dei tempi antichi. Si omettono le formole introduttorie ammesse da s. Gregorio I, gli inni (nell'Ufficio romano non si hanno prima del sec. XII) e il *Gloria Patri* alla fine dei Salmi (era una antichissima consuetudine romana di non aggiungere il *Gloria*, contro l'uso monastico proveniente dalla Gallia); si finisce, come nell'antichità, con la sola recita del *Pater noster*. Il salmo *Miserere* con la colletta *Respice* (dal Messale Gotico) è di origine privata dopo il sec. XII, recitata in alcune chiese *sub silentio* (Durando). Le letture, secondo l'antica regola, sono prese dal Vecchio Testamento, dai commenti dei Padri e dal Nuovo Testamento. I Responsori son ben scelti e composti; quelli storici, i più antichi, derivano dal *Passio* di s. Matteo; gli altri, più recenti, son tratti dalla *Sapienza* o sono di origine extrascritturale. Le Lodi, come le Ore minori e i Vespri si chiudono, senza Capitolo, senza versetti e senza saluto, col *Pater noster* finale. I salmi del Mattutino del Giovedì sono quelli stessi (68-76) della feria V dell'Ufficio romano ordinario, mentre i salmi del Venerdì e del Sabato Santo sono più appropriati ai misteri. Dapprima (secc. VII-VIII) non c'erano i Vespri; gli attuali si ebbero soltanto con il sec. XI, quando già la Messa o le funzioni si facevano al mattino. C'è da notare il candeliere triangolare, reggente 15 candele di cera, ognuna delle quali alla fine di ciascun salmo viene spenta, eccetto l'ultima che si nasconde dietro o sotto l'altare, ma alla fine delle Lodi serve a rischiarare l'adunanza. Amalario, nella sua visita a Roma (831), trovò in uso questa progressiva estinzione dei lumi al Venerdì e al Sabato, non al Giovedì. L'origine e il significato di questo uso non è chiaro. L'uso di spegnere le sei candele dell'altare durante il canto del *Benedictus*, non ancora accennato da Durando, è recente. Lo strepito alla fine non era in origine che il segnale di congedo dato dal Superiore o presidente del coro.

Il *Giovedì Santo* ricorda l'istituzione dell'Eucaristia. Si dice *Feria quinta in Coena Domini* in Africa e in Italia dal principio del sec. V; anche *Natalis calicis* (con la data del 24 marzo) nella Gallia meridionale nel sec. VI e VII; *natalis sacramenti* si legge in un Prefazio del *Leoniano* (XXVIII, 4). Nei Sacramentari romani, ma di origine gallicana, si trovano tre Messe per il Giovedì

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

SETTIMANA SANTA - Candelabro triangolare con 15 candele che si spengono successivamente al termine di ogni salmo del Mattutino e delle Lodi dell'Ufficio delle Tenebre. Il candelabro qui riprodotto è quello della basilica di S. Pietro.

Santo, la prima, detta della riconciliazione dei penitenti, la seconda, detta *chrismalis*, della consacrazione degli Oli santi, la terza *ad vesperam* dell'istituzione eucaristica. Della riconciliazione dei penitenti al Giovedì Santo si trova menzione nella lettera di Innocenzo I del 416 a Decenzio. La consacrazione degli Oli santi, funzione romana del « Gregoriano », con spiccato carattere festivo, si faceva seguendo il cerimoniale delle grandi festività. Poiché la precedeva la riconciliazione dei penitenti, si ometteva la Messa detta *Catechumenorum* (*Ord. Rom. XIV*, 31: Andrieu, pp. 136-37; i Capitolari più antichi non hanno un Vangelo proprio del giorno) e s'iniziava con le offerte dei fedeli. La Messa odierna, composta per le chiese non cattedrali e dove non si faceva la riconciliazione dei penitenti, non ha testi originali delle letture e del canto, ma tratti derivati dalle Messe vicine. Oggi, in ogni chiesa, si permette una Messa sola, nella quale dal celebrante, come da Cristo stesso, tutti ricevono la s. Comunione; a Roma la stazione è nella Basilica Lateranense. La consacrazione degli Oli Santi, che al tempo di Ippolito aveva luogo nella Messa pontificale prima di conferire il Battesimo, a Roma si faceva già nel sec. V nel Giovedì Santo; nella Gallia invece il Sabato Santo (Arles, sec. VI) o la domenica *in palmis* (ps-Germano, sec. VII). La Messa è celebrata dal vescovo con grande solennità in presenza di 12 sacerdoti, 7 diaconi e 7 suddiaconi, tutti portanti le vesti bianche (bianco il velo della croce dell'altare); il *Gloria* si canta fra il suono prolungato delle campane. Alla fine del Canone, prima del *Per quem*, si esorcizza e benedice l'olio degli infermi. Tutte le benedizioni o consacrazioni si fanno dinanzi ad una tavola speciale presso l'altare. Dopo la Comunione, in una processione solenne vengono portati gli oli del crisma e dei catecumeni. Il vescovo benedice prima il balsamo, poi lo mescola con un poco di crisma, quindi alita in forma di croce sul s. crisma, seguito in ciò dai sacerdoti, e lo consacra con un solenne Prefazio; dopo la miscela tutti i sacerdoti salutano tre volte *Ave, sanctum Crisma* e lo baciano (il saluto è di origine romana, il bacio è una novità gallicana). Similmente, ma senza



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

SETTIMANA SANTA - Adorazione della Croce durante l'azione liturgica del Venerdì Santo. Il celebrante e i ministri qui riprodotti sono canonici della basilica di S. Pietro.

il Prefazio, si consacra l'olio dei catecumeni con una semplice orazione, previo esorcismo. In questa Messa del Giovedì Santo si consacra un'altra Ostia (in alcune regioni della Germania ancora una terza per il « sepolcro santo ») per la « Messa dei Presantificati » del Venerdì Santo. Quest'Ostia consacrata vien recata dopo la Messa con un cerimoniale più ricco a partire dal sec. XI in una cappellina appositamente preparata; questa cappella diviene la rappresentazione del sepolcro di Cristo, in ispecie dal Venerdì Santo fino all'alba di Pasqua.

Recitato il Vespro (composto nel sec. XI), si procede con la recita del salmo 21 alla denudazione degli altari, cerimonia assai antica, perché è un resto dell'uso primitivo di togliere ogni giorno la tovaglia dall'altare. Nel medioevo si aggiungeva la lavanda dell'altare, che si fa anche oggi nella Basilica Vaticana e nei monasteri. L'ultima funzione del Giovedì Santo è la Lavanda dei piedi, detta *Mandatum* dalla prima antifona (*Io.* 13, 34) : atto di carità sull'esempio di Cristo (*Io.* 13, 1-15), comune nella Chiesa (s. Agostino, *Ep.*, 55, 18-33); dal Concilio di Toledo del 694 resa obbligatoria per tutti i vescovi e sacerdoti verso i loro dipendenti. La lavanda si trova menzionata negli *Ord. Rom. X*, 12, e *XII*, 25, 27. Oggi dopo la lettura del Vangelo (*Io.* 13, 1-15), si lavano i piedi di 12 poveri; mentre si cantano alcune antifone relative al fatto evangelico e in specie l'inno *Ubi caritas...* (di provenienza veronese del sec. IX, ricca di una melodia assai semplice, ma molto antica e preziosa).

Una particolarità di questi tre giorni è il silenzio delle campane dopo il canto del *Gloria* del Giovedì Santo fino al *Gloria* della vigilia di Pasqua, già accennato da Amalario. In luogo delle campane e dei campanelli si dànno i segni per le sacre funzioni con una *tabula*, *crepitaculum* o *crotalum*, di legno proveniente dall'uso monastico sino dai tempi di Cassiano (*De instit. caenob.*, I, 2, 17; IV, 12), nel medioevo dai Cluniacensi (v. CREPITACOLO; CROTALO).

Il *Venerdì Santo* (per s. Agostino e s. Leone) era ancora il primo giorno del triduo sacro pasquale (s. Agost., *Ep.*, 55, 14 : « sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati); è detto « parasceve » cioè « preparazione » dal greco (παρασκευή). Era giorno aliturgico in Occidente e nell'Oriente; nella Spagna, nel sec. VII si tenevano chiuse le chiese. Altro uso di questo giorno era la recita di tutto il Salterio, come faceva Onorio III (1216-27) « primo diluculo una cum suis cappellanis totum psalterium ex integro »; nello stesso secolo lo facevano i monaci di Monte Cassino a piedi nudi. A Roma le funzioni si fanno nella basilica di S. Croce in Gerusalemme; anticamente (come nel « Gelasiano »), alle ore 9 del giorno o verso la sera.

Servizio eucologico. – Questa prima parte delle funzioni attuali è un bel saggio di antica adunanza aliturgica. Come al tempo in cui non si cantava ancora l'Introito, i ministri si prostrano sul pavimento pregando in silenzio; nel frattempo si prepara l'altare. Poi s'iniziano subito le letture; la prima di *Osea* (*Os.* 1-6 di provenienza gallicana), con salmo-responsorio di *Abacuc* (*Hab.* 3, 1-3; il versetto *in medio duorum animalium* è riferito a Cristo crocifisso fra due ladroni); la seconda dell'*Esodo* (*Ex.* 12, 1-11) accenna al simbolo e alla figura del sacrificio di Cristo nell'agnello pasquale degli Ebrei. Segue la terza lettura : nella chiesa di s. Agostino si leggeva la *Passio* di Matteo; quella di s. Giovanni è attestata dai tempi di s. Gregorio Magno. Come di regola, l'adunanza aliturgica si conchiude con le *Orationes sollemnes*, per tutto il popolo e per ogni singola classe di esso; uso comune nella s. Messa fino al sec. VI (nel sec. VIII ancora al Mercoledì Santo, v. sopra). Nell'Orazione per i Giudei si omette la genuflessione solita dopo l'invito dell'*Oremus* dopo il sec. IX per motivi simbolici, (cf. *Ord. Rom. XII*, 29). Seguiva la predica del vescovo officiante (di s. Agostino ci sono conservate 4 omelie pronunciate il Venerdì Santo).

L'adorazione della s. Croce. – Proviene da Gerusalemme, dove, secondo Eteria, si faceva alla reliquia della vera Croce, ed era un rito semplice e senza un preciso carattere liturgico : il vescovo teneva la reliquia, baciandola e applicandola sulla fronte e sugli occhi; nessun canto, nessuna preghiera; tutto si svolgeva in silenzio. Questo rito s'introdusse a Roma (l'*Ord. XVI*, 33-34 non lo ha) forse nella prima metà del sec. VII. Secondo la descrizione dell'*Ordo* di Einsiedeln (*Ord. Rom. XXIII*, 9-22) il papa dal Laterano si recava a S. Croce in Gerusalemme; dietro di lui veniva portata la s. Croce (A. Baumstark, *Lit., cit.* in bibl., p. 153) da un diacono in una cassetta e posta sull'altare; il Papa scopre la s. Croce, si prostra ad adorarla; seguono i fedeli; ma alle donne, per non farle avvicinare all'altare, la sacra reliquia viene portata. Dopo la venerazione si continua con le letture del servizio eucologico e si aggiungono le funzioni dei presantificati; il Papa stesso e i suoi diaconi non si comunicano.

Nelle altre chiese si faceva un doppio rito, di mattina quello eucologico, di sera la venerazione della s. Croce insieme con il rito dei presantificati (*Ord. Rom. XXIII*, 29-38 [Andrieu]): la Croce si metteva davanti all'altare portata da due accoliti; poi era venerata dal Papa e dal popolo; frattanto si cantava l'antifona *Ecce lignum*, con il salmo 118; seguiva la Messa dei presantificati (cf. *Ord. Rom. XXVII*, 41-50). Il rito attuale dell'adorazione della Croce si è formato fra il IX e l'XI sec. in Spagna e nella Gallia : lo scoprimento e l'ostensione della Croce, la triplice prostrazione, gli Improperi, il trisagio bizantino (in greco e latino), l'antifona (di origine greca) di trionfo *Crucem tuam*, i due inni di Venanzio Fortunato *Pange lingua* e *Vexilla Regis*; tutto si trova nel *Pontificale romano* del sec. XII (M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, I, Città del Vaticano 1934, p. 236, nn. 8, 9).

La Messa dei Presantificati. – È un semplice rito di comunione, fatto con le Sacre Specie « presantificate » cioè precedentemente consacrate, usato nei giorni aliturgici, come facevano i Greci nella Quaresima ecc., il Sabato e la Domenica; a Roma soltanto nel Venerdì Santo. Sembra che dapprima la Chiesa romana (come il rito ambrosiano anche oggi) non avesse ufficialmente l'uso dei Presantificati, il quale entrò nella liturgia papale fra il sec. VII e il sec. VIII (Duchesne). Il rito primitivo conteneva solo il *Pater noster* con l'embolismo, seguito dalla frazione e immissione recitata a voce alta; poi si aggiungevano le preghiere offertoriali, l'incensazione delle of-

ferte e dell'altare, la lavanda delle mani (*Ord. Rom.*, XIV, 83; l'elevazione dell'Ostia (*Ord. Rom.*, XV, 77) alle parole *sicut in caelo et in terra* (oggi dopo l'embolismo); uso francese del sec. XIV, introdotto forse ad Avignone.

4. *Deposizione* (*sepoltura*) *della Croce e dell'Ostia.* – Rito diretto a commemorare in maniera più espressiva il seppellimento del Signore, proveniente dal sec. X (cf. la biografia di s. Ulrico di Augusta [m. nel 973]), in uso quasi in tutte le Chiese, tranne quella di Roma; si continua in Germania e in Austria.

La Croce o un'Ostia consacrata o tutt'e due insieme vengono portate in una specie di sepolcro, ivi incensate e asperse con acqua benedetta, finalmente il sepolcro viene chiuso e sigillato, per essere venerato dalla pietà dei fedeli. All'alba della Domenica di Pasqua vengono tratte solennemente fuori per figurare la Resurrezione.

Sabato Santo. – Nei primi sei secoli, sia in Oriente che in Occidente, era giorno completamente aliturgico. Le funzioni che si svolsero, durante più di un millennio, il Sabato Santo, si celebravano in origine nella notte successiva. Al tempo di s. Ambrogio (397) a Milano e di s. Agostino (430) ad Ippona si celebrava lungo tutta la notte la veglia pasquale; s. Girolamo invece (419-20) accenna a una funzione che occupava soltanto la prima parte della Notte Santa (*ante noctis dimidium dimittere non liceat*). La veglia della prima parte della Notte Santa diviene la regola sotto Leone I (m. nel 461) a Roma, sotto Lupo di Troyes (m. nel 479) in Gallia, nello stesso tempo nel *Testamentum Domini* per la Siria. Da Giovanni diacono nel 523-26 la fine della solennità sembra già celebrata alla sera del Sabato Santo; lo stesso risulta da un racconto meno edificante di s. Gregorio (m. nel 604) nella Spagna (*sacratissimo paschali Sabato post ieiunium*), e inoltre una seconda Messa « in Notte Santa » si diceva alla prima luce del giorno di Pasqua. Il *Gelasiano* più antico (Bibl. Vat., *Reg.* 316) in una rubrica dopo le *Orationes per singulas lectiones in Sabato Sancto* determina l'ora della Messa *in nocte*: *et ingrediuntur ad missas in vigilia ut stella in caelo apparuerit* e contiene una seconda Messa nel *Dominicum Paschae*. Anche i Sacramentari del tipo gregoriano hanno una Messa *in Sabato Sancto in nocte* e un'altra « in dominico sancto »; la domenica seguente si considera fuori dell'ottava *die dominica post albas* (scil. *depositas*; v. PASQUA, II, 3).

BIBL.: P. de Puniet, *Du rite des processions à la consécretion des saintes Huiles*, in *Rass. Greg.*, 2 (1909), p. 216 sgg.; A. Baumstark, *Der Orient und die Gesänge der « Adoratio Crucis »*, in *Jahrb. f. Liturgiewissensch.*, 2 (1922), p. 4 sgg.; L. Duchesne, *Origines du Culte chrétien*, Parigi 1925, pp. 260-71; A. Wilmart, *L'Hymne de la Charité pour le Jeudi saint*, in *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge*, ivi 1932, pp. 26-36; E. Eisenhofer, *Handb. der kath. Liturgie*, I, Friburgo 1932, pp. 511-50; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne [1939], pp. 149-55; 183-84; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, II, Milano 1946, pp. 140-82; A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle*, in *R. de sc. rel.*, 35 (1948), pp. 325-87; A. Chavasse, *La préparation de la Pâque à Rome, avant le Ve siècle. Jeûne et organisation liturgique*, in *Bibliothèque de la Fac. cath. de théol. de Lyon, Mémorial J. Chaine*, 5 (1950), pp. 61-80; A. Stuiber, *Von der Pascha-Nachtwache zum Karsamstagsgottesdienst*, in *Katechet. Blätter*, 75 (1950), pp. 48-107; M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du haut moyen âge*, III, Lovanio 1951; J. A. Jungmann, *Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christl. Altertum*, in *Lit. Jahrbuch*, 1 (1951), pp. 48-54; H. Vorgrimler, *War die altchristl. Ostervigil eine ununterbrochene Feier?*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 74 (1952), pp. 464-72. Pietro Siffrin

FOLKLORE. – Il ciclo folkloristico della S. S. va dalla Domenica delle Palme (v.) al lunedì *in albis*. Più che descrivere cronologicamente, giorno per giorno, i riti della S. S., conviene classificare successivamente i diversi elementi folklorici, tanto più che questi si concentrano di preferenza nei giorni di Giovedì, Venerdì, Sabato e Domenica di Risurrezione. Il ciclo così presenta cerimonie liturgiche alle quali il popolo ha dato propri colori e forme, senza alterarne il carattere; cerimonie rituali propiziatorie che si ripetono ad ogni inizio annuale o stagionale, e in particolare per la Pasqua indicano l'inizio della primavera, tanto che il periodo è detto anche « del principio di primavera o di Pasqua »; e infine credenze e pratiche superstiziose varie, il cui singolo significato ci sfugge, ma che si riportano in complesso al valore sacrale-eccezionale di quei giorni.

Nel primo gruppo si comprendono le processioni drammatiche, le sacre rappresentazioni e altre reliquie viventi del dramma religioso medievale e rinascimentale, nonché alcune prescrizioni ecclesiastiche in cui l'elemento folklorico si è aggiunto a quello liturgico. Un posto di primo piano è stato riconosciuto alla processione in tutte le sopravvivenze del dramma sacro, osservandosi che « il ritmico procedere di masse d'uomini, specie se il ritmo vien potenziato e scandito da divisioni in compagnie o gruppi vestiti con uniformi speciali, nonché da canti e da suoni, crea come un'atmosfera di raccordo, di coesione, di intesa fra le masse e ne prepara gli spiriti a sentire pienamente ciò che costituirà l'acme della manifestazione o del rito » (Toschi). Le processioni pasquali sono caratterizzate dalle scene della Passione, dette « misteri », ricostruite per mezzo di statue in legno o cartapesta e talora di gruppi di persone viventi: primeggiano, per la loro fastosità, la processione di Siviglia in Spagna, con i gruppi (*pasos*) formati in parte da statue, in parte da persone viventi, e con i colori delle vesti sempre uguali (azzurro e bianco per la Vergine, verde per s. Giovanni e giallo per Giuda); in Italia quella di Trapani, dove i 18 misteri scolpiti in legno, a grandezza naturale, vengono portati a spalla dai rappresentanti delle diverse corporazioni (cuochi, camerieri, falegnami, ecc.) e visitano tutte le chiese entrando dalla porta centrale e uscendo dalla laterale; quella di Caltanissetta, dove i misteri sono 15 gruppi modellati in cartapesta che il popolo chiama le *vare* e designa secondo il ceto cui appartengono (« vara di li sulfatara », zolfatai; « di livucceri », macellai; « di li vinaroli », vinai, ecc.); e ancora quelle di Sezze nel Lazio, di Grassina in Toscana, di Romagnano in Piemonte e di Vértova in Val Seriana. A Bari la processione pasquale assume un carattere penitenziale: i confratelli si chiamano *perdune* e procedono a due a due, a piedi nudi, vestiti di una ampia tunica bianca, il viso coperto, una corona di spine sul capo e un lungo bastone in mano; la *tròccola* (detta altrove *raganella*, *scarabattola*, ecc.), strumento di legno con piccole piastrine metalliche che fa strepito e supplisce al suono delle campane, vien posta all'incanto il giorno prima, e ottenerla (si giunge a pagarla qualche migliaio di lire) è considerato una penitenza fatta da chi ha peccato; il *troccolaro* guida la processione, regolandone il percorso, le fermate e l'andamento che è più o meno lento secondo il peccato da scontare. In alcuni paesi del Mezzogiorno, specie in Sicilia, il canto della *lamentanza*, litania in dialetto mista talvolta a latino, accompagna il procedere cadenzato della folla. Tra le rappresentazioni sacre della Passione di Cristo la più celebre è quella che ogni anno si ripete nel piccolo villaggio di Oberammergau (v.). La confezione dei sepolcri, in uso nelle parrocchie di rito romano, mostra l'elemento folklorico nella varietà di decorazione, che è in rapporto con la tendenza del luogo: carichi di statue, pitture e scene evocatrici della Passione sono, p. es., in Spagna; in alcune regioni della Francia, quali il Roussillon e la Cerdagne, per la ricchezza di ornamenti, si chiamano *monuments*; in Italia si segnalano quelli allestiti in Sicilia, p. es., nella chiesa di S. Anna dei Lombardi a Monteoliveto; a Napoli nella chiesa dei Girolomini con antichissimi drappi ricamati in oro e nella chiesa di S. Francesco di Paola con l'urna trecentesca di bronzo dorato. Una folklorizzazione completa ha raggiunto il costume a Nantes, dove i sepolcri vengono installati lungo le strade.

Tra i riti propiziatori classificati nel secondo gruppo va segnalato sopratutto il costume delle canzoni e questue di uova. L'uovo ha un valore simbolico di fecondazione, in rapporto anche alla stagione primaverile: ma storicamente l'uso di donare uova non risale in Europa più in là del sec. XVI (il documento più antico è alsaziano); nel Settecento fu di regola che l'uovo più grosso fetato nel Regno di Francia durante la S. S. spettasse al re. A Parigi, anticamente, studenti e chierichetti facevano la questua delle uova al suono di campanelli e tamburi. I pastori del Jura girano a Pasqua per le case conducendo una giovinetta ornata di fiori e nastri, detta regina di

maggio: con lo stesso cerimoniale si festeggia il calendimaggio in Provenza e altrove. Il Sabato Santo, le montanine della Val Brembana superiore offrono uova, avvolte in fazzoletti ricamati, agli innamorati, i quali recano un ramo d'olivo unito a qualche oggetto: lo spirito arboreo, presente in questi riti, è simbolo della primavera. E le stesse scampagnate del lunedì *in albis*, così tradizionali per una vastissima area, hanno sempre aspetto e significato di riti primaverili. Folklorica è la colorazione delle uova, riguardo alla tecnica (nell'Anjou, p. es., il rosso cardinale si ottiene con spicchi di cipolla cotta con l'aceto), e alla interpretazione (il rosso ritenuto, quasi dovunque, efficace contro ogni influsso malefico). Con le uova si compiono anche svariati giochi, dei quali i più specificamente pasquali e i più diffusi in Europa sono due: l'uno consiste nel far cozzare due uova; il giocatore il cui uovo non si rompe è vincitore e s'impossessa dell'uovo dell'avversario (*coccotta* nelle Marche, *scôzz* in Romagna, *toquette* in Francia, *Eierspecken* o *Eierpicken* in Germania, *croquer* nella Svizzera franc. e *Tupfen* e *Tütschen* in quella ted.); l'altro consiste nel far rotolare l'uovo lungo la china di un prato, vincendo chi riesce a mandarlo più lontano; a questo gioco, chiamato *cutulello* nelle Marche, che risulta diffuso in Francia (*roulée*), in Scozia, in Germania (*Eierrollen* o *Eierschieben*) e in tutto l'Oriente europeo, alcuni studiosi hanno creduto di dare una spiegazione ritualistica. Certo è dell'uno e dell'altro gioco il carattere propiziatorio per l'apertura di un nuovo ciclo: la *roulée*, p. es., a Nanssous-Thil si giocava anche a Natale con noci, in Borgogna nei giorni di carnevale e la vincitrice era proclamata regina di *Jaudiau*. Altri trasferimenti a Pasqua di riti carnevaleschi sono documentati dal Fehrle nella Germania, dove il vincitore di certe corse a cavallo era chiamato re; analogamente è da riconoscere un'ultima traccia del «re di carnevale» nell'uso romagnolo descritto dal Placucci: il Sabato Santo «si rinviene un uomo il più goffo, ed il meno accorto della villa; gli si pone addosso una cassa piena di sassi, e gli si commette di portarla alla parrocchia dicendogli che sono le chiavi dell'*alleluja*»; dalla chiesa si fa girare qua e là, finché si accorge della burla. Propiziatorio è anche l'uso, documentato in Romagna, di osservare, il Sabato Santo, ad un'ora prima dell'Ave Maria «per vedere li campioni, che sono i venti dominatori per l'anno venturo; onde predire il bene, od il male, che può accadere in detto anno ai prodotti della campagna»: è un rito tipico d'ogni inizio annuale o stagionale.

Innumerevoli sono infine le credenze e pratiche superstiziose, non legate propriamente al ciclo pasquale come tale ma riferentisi a esso solo in quanto periodo eccezionale. Comune alla festa di s. Giovanni è l'uso di bagnarsi, all'alba, con la rugiada, ritenuta benedetta. In genere, l'acqua della notte di Pasqua preserva dai mali e rende belle le donne: in Sicilia persone e animali ammalati s'immergono nel mare; in Romagna, al momento in cui si slegano le campane, i contadini sogliono bagnarsi gli occhi per preservarsi la vista; nella Sassonia e nella Slesia i giovani nascosti presso le rive dei fiumi e le fontane, spruzzano acqua addosso alle ragazze che vengono ad attingerla. Forme di comparatico sono i cosiddetti riti di fraternizzazione che si compiono in Ucraina con l'abbraccio e presso gli Slavi meridionali con la fusione del sangue, nel giorno successivo alla Pasqua o anche in altro giorno solenne o di fiera, detto *druzicola*, giorno dell'amicizia. In relazione con il silenzio delle campane sono molti altri usi: i romagnoli, p. es., al legarsi delle campane, il Giovedì Santo, legano gli alberi per renderli fruttiferi, altri li legano il Sabato Santo perché la nebbia non li danneggi; in molti comuni d'Abruzzo e di Romagna, dal legarsi delle campane al loro sciogliersi si osserva il digiuno (*trapassata*). Tra i vari *tabu* della S. S. il più universalmente diffuso è la sospensione di ogni lavoro, come nel corso di ogni festa: in alcune regioni d'Italia e di Francia, in particolare, le donne non devono fare il bucato, specie il Venerdì Santo che è giorno di lutto.

Bibl.: P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, p. 74 sgg.; id., *Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra*, ivi 1940; G. C. Pola Falletti-Villafalletto, *Associaz. giovan. e feste antiche: loro origini*, III, Torino 1942, pp. 262-296; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemp.*, I, parte 3ª, Parigi 1947, p. 1148 sgg.; G. Gugitz, *Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österr.*, I, Vienna 1949, p. 158 sg.; A. Lancellotti, *Feste tradiz.*, I, Milano 1951, p. 461 sgg. Cf. anche *Handwörterb. des deutsch. Aberglaubens*; *British calendar customs* e le varie raccolte regionali italiane. Giovanni Bronzini

SETTIMANE SOCIALI. - Tipo caratteristico di convegni per lo studio e la diffusione del cattolicesimo sociale, realizzato la prima volta nel 1903 in Francia, per merito di Eugène Duthoit e iniziativa di Marius Gonin e Adéodat Boissard, servendo egregiamente a ravvicinare e fondere le varie, e spesso disarmoniche, tendenze sociali dei cattolici francesi (democratici cristiani, cattolici sociali, socialisti cristiani, ecc.). Lo scopo dichiarato era infatti quello di sostituire un insegnamento unitario ispirato dal Vangelo, dalla dottrina cattolica e dalle encicliche leoniane, alle varie correnti di pensiero sociale cristiano.

La tecnica delle s. s. consisteva in un ciclo annuale di conferenze e lezioni, della durata di sette giorni, tenuto da eminenti personalità del cattolicesimo sociale, per lo più professori di università, di pubbliche scuole, di istituti privati e seminari, con l'intento di svolgere nei suoi vari aspetti e da diversi punti di vista un dato argomento sociale. La sede delle s. s. veniva cambiata ogni volta per visitare tutte le città francesi, conservando rigorosamente il carattere di una cattedra superiore ambulante. Alla fine di ogni conferenza o lezione, erano ammesse unicamente obbiezioni e richieste di chiarimenti da parte degli ascoltatori, cui rispondevano i docenti.

1. Le s. s. francesi. – La 1ª *Semaine* ebbe per tema: *La sociologie chrétienne* (Lione 1904); la 2ª: *Travail et salariat* (Orléans 1905); la 3ª: *Famille, profession, cité* (Digione 1906); la 4ª: *L'économie chrétienne* (Amiens 1907); la 5ª: *Justice et économie sociale* (Marsiglia 1908); la 6ª: *La grève et le droit* (Bordeaux 1909); la 7ª: *Le travail et la famille* (Rouen 1910); l'8ª: *La personne humaine en régime économique* (St-Etienne 1911); la 9ª: *La société familiale et la doctrine cath.* (Limoges 1912); la 10ª: *L'idée de la responsabilité en sociologie* (Versailles 1913). A causa della guerra europea si ebbe un'interruzione di sei anni e le *Semaines* ripresero con l'11ª: *Famille, profession, cité* (Metz 1919); la 12ª: *La crise de la probité publique* (Tolosa 1920); la 13ª: *La crise de la production et la sociologie catholique* (Caen 1921); la 14ª: *Le rôle économique de l'état* (Strasburgo 1922); la 15ª: *Le problème de la population* (Grenoble 1923); la 16ª: *Les problèmes agricoles et l'économie chrétienne* (Rennes 1924); la 17ª: *La crise de l'autorité* (Lione 1925); la 18ª: *Le problème de la vie internationale* (Le Havre 1926); la 19ª: *La femme dans la sociologie chrétienne* (Nancy 1927); la 20ª: *La loi de la charité, principe de vie sociale* (Parigi 1928); la 21ª: *Nouvelles conditions de la vie industrielle* (Besançon 1929); la 22ª: *Le problème social aux colonies* (Marsiglia 1930); la 23ª: *La morale chrétienne et les affaires* (Mulhouse 1931); la 24ª: *Le désordre international et la pensée chrétienne* (Lilla 1932); la 25ª: *La société politique et la pensée chrétienne* (Reims 1933); la 26ª: *Ordre social et éducation* (Nizza 1934); la 27ª: *L'organisation corporative* (Angers 1935); la 28ª: *Les conflits de civilisation* (Versailles 1936); la 29ª: *La personne humaine en péril* (Clermont Ferrand 1937); la 30ª: *La liberté et les libertés dans la vie sociale* (Rouen 1938); la 31ª: *Le problème des classes* (Bordeaux 1939).

Sospese ancora una volta per la seconda guerra europea, vennero riprese nel 1948 a Lione con il tema *Peuples d'outre-mer et civilisation occidentale*. Seguirono le settimane di Lilla su *Réalisme économique et progrès social* (1949): di Nantes su *Le monde rural dans l'économie moderne* (1950): di Montpellier su *Santé et société* (1951): di Digione su *Richesse et misère* (1952).

II. Le s. s. italiane. – Presto e felicemente imitate in quasi tutte le nazioni cristiane di Europa e d'America, le s. s. seguirono in Italia la riorganizzazione dell'Azione Cattolica, avviata dal b. Pio X con l'enciclica *Il fermo proposito* (1906) per iniziativa dell'Unione popolare (v.) che aveva

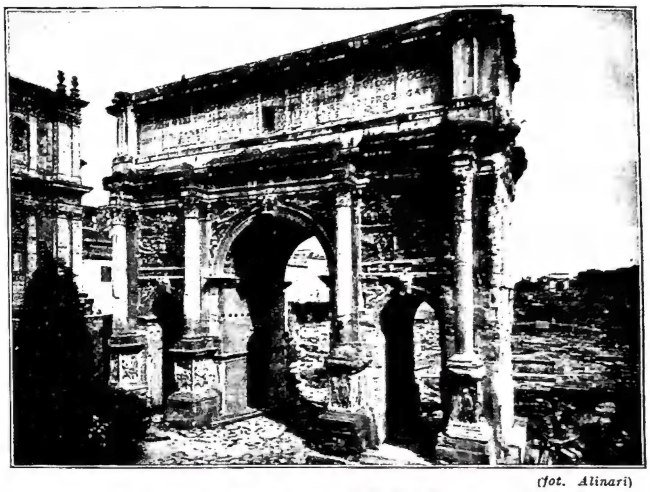
appunto il compito di provvedere alle opere di propaganda e di cultura.

A differenza però delle *Semaines* francesi, quelle italiane (chiamate in un primo tempo *Congressi di studi sociali*) ebbero il carattere di *Relazioni* su temi diversi, orientati verso un'idea centrale: seguivano discussioni libere, spesso molto animate, dopo le quali il relatore riassumeva, replicava e concludeva. Come risultato finale si avevano dichiarazioni solenni (ordini del giorno, voti, mozioni, ecc.), nelle quali venivano condensate e ordinate le opinioni prevalse tra i settimanalisti sui vari argomenti discussi. In seguito le s. s. si andarono accostando al tipo francese, dopo la riforma dell'Azione Cattolica, voluta da Pio XI.

Iniziate in Italia nel 1907, ne vennero tenute diciotto fino al 1935: organizzate le prime dieci dall'Unione popolare, e le altre dalla Giunta centrale dell'Azione Cattolica. Fu l'epoca d'oro del cattolicesimo sociale, nella quale brillarono gli ingegni e palpitarono i cuori di maestri come Giuseppe Toniolo, Vico Necchi, Filippo Crispolti, Angelo Mauri, Nicolò Rezzara, Giuseppe Dalla Torre, Mario Chiri, mons. Pottier, mons. F. Olgiati, p. Gemelli, p. Cordovani, p. Brucculeri, p. Oddone, e tanti altri. La 1ª s. s. in Italia, tenutasi a Pistoia (1907), fu presieduta dal card. Maffi e si aggirò su argomenti vari: cooperazione, leghe del lavoro, organizzazione professionale, emigrazione, legislazione sociale, ecc.; la 2ª seguì a Brescia (1908) e, presieduta da Giorgio Montini e dal Rezzara, trattò della genesi storica dei contratti agrari, delle abitazioni operaie, l'azione sociale del clero, la libertà di insegnamento e i problemi tecnici della scuola, la donna cattolica e i suoi compiti; la 3ª ebbe luogo a Palermo (1909), presieduta da Antonio Boggiano, sui problemi siciliani, malattie del lavoro, la religione nel popolo, Stato e Chiesa, Società e Stato; la 4ª (1910) a Firenze, presieduta da Gennaro De Simone, pure con vari temi, dal contratto di mezzadria al lavoro femminile a domicilio, e dal problema della moralità in Italia alla mutualità scolastica e alla stampa popolare.

Si andò poi accentuando l'unità di tema a partire dalla 5ª, presieduta da Luigi Caisotti di Chiusano (Napoli 1911): *La famiglia e la questione operaia*; cui seguirono la 6ª ad Assisi, presidente Boggiano, su *L'organizzazione professionale*; la 7ª a Venezia, pres. Filippo Sassoli, sul *Problema della scuola*; l'8ª a Milano, pres. Paolo Pericoli, nel 1913, su *Le libertà civili dei cattolici*, a celebrazione del XIV centenario costantiniano. La 9ª e la 10ª passarono quasi inosservate a causa della prima guerra mondiale.

Dopo un periodo di sospensione, le s. s. furono riprese, presidente Minoretti, l'11ª a Torino nel 1924: sul tema *Autorità sociale*. Seguirono: la 12ª a Napoli (1925) sui *Problemi sociali, economici e scolastici*; la 13ª a Genova (1926), pres. Minoretti, sulla *Famiglia cristiana*; la 14ª a Firenze (1927), pres. G. Dalla Torre, su *L'educazione*; la 15ª a Milano, pres. G. Dalla Torre (1928) su *L'unità della Chiesa*; la 16ª a Roma (1929), pres. G. Dalla Torre, per illustrare *L'opera di Pio X*; la 17ª s. s. riprese a Roma, pres. Adriano Bernareggi, nel 1933, sull'argomento *La carità*; seguendo poi la 18ª a Padova (1934) con il tema: *La professione*; ma quella indetta per il 1935 su: *Il valore etico del lavoro* fu dovuta ancora una volta sospendere per la guerra etiopica. Dopo l'interruzione di un decennio, dovuta a cause politiche e poi alla seconda guerra mondiale, le settimane ripresero con la 19ª a Firenze, nel 1945, pres. A. Bernareggi, con tema *Costituzione e Costituente* (1945); la 20ª a Venezia, sotto la presidenza dello stesso A. Bernareggi, con tema *Il lavoro* (1946); la 21ª a Napoli, pres. Antonio Lanza, con tema *I problemi della vita rurale* (1947); la 22ª a Milano, pres. A. Bernareggi, sul tema: *La comunità internazionale* (1948); la 23ª a Bologna, pres. A. Bernareggi, sul tema *Sicurezza sociale* (1949); la 24ª a Genova, sul tema *L'organizzazione professionale* (1951), pres. A. Siri; la 25ª a Torino, pres. mons. Giuseppe Siri, sul tema: *L'impresa nell'economia contemporanea* (1952).



(fot. Alinari)

SETTIMIO SEVERO - Arco trionfale di S. S. - Roma, Foro romano.

Numerosissime le edizioni ridotte delle s. s.: provinciali, regionali, o addirittura diocesane (tipo prevalente la cosiddetta « tre giorni »), che riuniscono con notevole profitto studiosi, dirigenti e militanti di Azione Cattolica, giovanissimi, e anche indifferenti. Dalla ormai lunga esperienz è nata una cultura sociale cattolica abbastanza unitaria e continuamente aggiornata che, seppure ancora affetta da un dottrinarismo, peraltro consapevole e accettato, va permeando in profondità gli strati attivi e il fondo inerte della società cristiana. I risultati potranno essere ancora migliori, quando le s. s. riusciranno a proporsi scopi e atteggiamenti di più evidente concretezza, battendo vie originali, e chiamando a insegnare, a lato degli eletti nomi della vita organizzativa, universitaria, politica e sindacale dei cattolici, anche gli esperti della realtà economica, imprenditoriale e del lavoro. Il successo pieno e fecondo non può che seguire, come sempre, la felice integrazione della cultura accademica con la scienza applicata e la viva esperienza.

Scopo dichiarato attuale delle s. s. non è quello di incidere direttamente sulle istituzioni, ma sulla interiorità degli spiriti per delinearvi obbiettivi, suscitare o consolidare persuasioni, far nascere propositi in ordine ai problemi sociali di maggiore attualità e di più vasta portata. Presentemente le s. s. in Italia vengono disposte da un apposito Comitato permanente in Roma, presieduto dal card. Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova e del quale è segretario mons. Pietro Pavan.

III. LE S. S. ALL'ESTERO. – All'estero l'iniziativa si svolse e tuttora si svolge con grande successo e risonanza nel mondo culturale, specie in Belgio e Canadà, dove però le s. s. non seguono iniziative, regole e periodicità precise come in Francia e in Italia.

BIBL.: G. Dalla Torre, *Storia delle s. s. in Italia*, in *L'Osserv. romano*, 31 ag. 1935; P. Pavan, *Le s. s.*, Roma 1936; E. Duthoit, *Le s. s. francesi*, in *L'Osserv. romano*, 14 apr. 1937.

Mario Baronci

SETTIMIO SEVERO (*L. Septimius Severus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Leptis Magna (Libia) l'11 apr. 146, m. a Yorch (Inghilterra) nel febbr. 211.

Discendente di famiglia equestre, si recò a Roma e con la protezione di Marco Aurelio intraprese la carriera degli onori; fu questore (170), tribuno della plebe (176) e pretore nella Spagna (178). Sotto Commodo cadde in temporanea disgrazia ma poi riacquistò credito e fu governatore in Gallia (187), in Sicilia (189) e nella Pannonia superiore (192). Quivi, alla morte di Pertinace (marzo 193), fu acclamato imperatore dai suoi soldati mentre

quelli della Gallia acclamavano il loro comandante Clodio Albino, quelli d'Oriente Pescennio Nigro e a Roma i pretoriani eleggevano Didio Giuliano. S. venne subito in Italia; si alleò con Albino mentre Giuliano era ucciso, ed il Senato lo riconosceva imperatore. Marciò allora contro Pescennio e lo sconfisse presso Isso (194). Ritornato in Italia, combatté contro il collega Albino e lo sconfisse a Lione (197) rimanendo solo imperatore. Instaurò allora una politica antisenatoria riallacciandosi a quella di Commodo al quale decretò l'apoteosi. Dopo una nuova campagna in Oriente finita male, ritornò in Italia e si diede ad organizzare e pacificare l'Impero che si dibatteva in una profonda crisi sociale, morale e militare. Domò la rivolta di Bullo Felice, impinguò le casse dello Stato aumentando le riscossioni del fisco, favorì in ogni modo i militari per toglier loro ogni pretesto di rivolta. Curò l'organizzazione delle province, specialmente dell'Africa, e attese alla codificazione del diritto; diede nuovo impulso al culto imperiale.

Nei riguardi del cristianesimo S. all'inizio si mostrò tollerante anzi addirittura favorevole. Tertulliano riferisce che aveva nel suo palazzo un medico cristiano, che affidò ad una nutrice cristiana il proprio figlio Bassiano e che si oppose energicamente al furore popolare tumultuante contro i cristiani (*Ad Scapulam*, 4). Non mancarono però anche nei primi anni del suo impero delle vittime, dovute a sommosse popolari o all'animo ostile di qualche magistrato provinciale, come in Africa (Tertull., *Apolog.*, 12, 30, 37), ad Alessandria (Clemente, *Stromata*, II, 125), in Cappadocia (*Ad Scapulam*, 3). Ma le buone disposizioni di S.S. verso i cristiani non durarono a lungo. Dopo la guerra partica, nel 202, viaggiando in Oriente, mentre dalla Palestina si dirigeva verso Alessandria, emanò improvvisamente un decreto con il quale *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, item de christianis sanxit* (*Script. Hist. Aug., Vita S.*, 17). Il motivo di questo decreto non è ben chiaro. Sembra che S. S. fosse spaventato e preoccupato della grande diffusione del cristianesimo così da vedervi un pericolo per la stabilità dell'Impero, e perciò proibì le conversioni punendo coloro che si convertivano e coloro che facevano proselitismo. In forza dell'Editto fu dispersa la famosa scuola di Alessandria e parecchi scolari subirono il martirio (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 4); il padre di Origene fu una delle vittime (*ibid.*, VI, 1). A Cartagine fu condannato il gruppo di Perpetua, Felicita e compagni (v.). Per altre province dell'Impero non si hanno notizie sicure, ma non è da dubitare che ci fossero altre vittime.

Bibl.: A. De Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de S. S.*, Bruxelles 1880; C. Fuchs, *Gesch. des Kaisers L. S. S.*, Vienna 1884; J. Reville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Parigi 1886; E. Callegari, *Il salotto di un'imperatrice romana*, Roma 1902; M. Platnauer, *The life and reign of the emperor L. S. S.*, Oxford 1918; J. Hesebrock, *Untersuch. zur Gesch. des Kaisers S. S.*, Heidelberg 1921; P. Allard, *Stor. critica delle persecuz.*, ed. it., II, Firenze 1935, pp. 15-135; A. Calderini, *I Severi. La crisi dell'Impero nel III sec.*, Bologna [1949]; G. Barbieri, *L'Albo Senatorio da S. S. a Carino*, Roma 1952. Agostino Amore

SETTIMO, Ruggiero. - Uomo politico, che ebbe una parte notevole nel Risorgimento italiano, n. a Palermo il 19 maggio 1778, m. a Malta il 2 maggio 1863.

Nel 1791 entrò nell'Accademia marinara di Napoli e raggiunse il grado di capitano di corvetta, partecipando anche a numerose spedizioni di guerra. Ritiratosi dal servizio nel 1811, entrò a far parte del governo di Ferdinando col proposito di tutelare gli interessi della Sicilia. Nel 1820 fu tra i più autorevoli cittadini siciliani che fecero pressione su re Ferdinando per ottenere il rispristino della costituzione del 1812 ed entrò nel nuovo Ministero insieme a Zurlo, al duca di Campochiaro e al Carrascosa. Dal 1832 al 1836 ebbe anche l'incarico di organizzare i servizi per combattere il colera. Il 12 genn. 1848, in occasione della rivolta di Palermo, fu messo a capo del comitato dirigente l'insurrezione, anche per la esperienza acquistata soprattutto nei precedenti conflitti tra l'Isola e il governo di Napoli. L'insurrezione, sotto la guida di S. R., determinò l'abbandono quasi totale della Sicilia da parte dei Borbonici, la proclamazione dell'antica costituzione siciliana, modificata nel 1812, le elezioni politiche e, il 25 marzo dello stesso anno, la convocazione del Parlamento. Caduto il governo provvisorio ad opera del Filangieri (v.), S. R. si ritirò in esilio a Malta, e non se ne allontanò neppure dietro l'invito di Garibaldi, divenuto padrone di Palermo il 27 maggio 1860.

Durante il governo provvisorio S. R., dichiarata la decadenza di Ferdinando dal trono di Sicilia, aveva proposto di nominarvi un principe di casa Savoia ed approvò, quando avvenne, l'annessione della Sicilia al Regno d'Italia (21 ott. 1860). Ebbe la nomina a senatore del Regno il 20 genn. 1861.

Bibl.: C. Avarna di Gualtieri, *R. S. nel Risorgimento*, Bari 1928; F. Orestano, *R. S.*, in *Nuova Antologia*, 78 (1943), p. 11 sgg. Francesco Ercolani

SETTUAGESIMA (nel Messale Romano « Dominica in Septuagesima »). - È la domenica nona prima di Pasqua, in preparazione alla festa della Resurrezione di Cristo.

Come preparazione pasquale la S. è puramente romana. Baumstark spiega la S. come combinazione delle otto settimane di preparazione orientale (v. QUINQUAGESIMA; SESSAGESIMA) con l'addizione della Settimana Santa (finora indipendente). Si credeva s. Gregorio Magno organizzatore di queste tre domeniche prima della Quaresima (Callewaert, Morin, Capelle). Recentemente A. Chavasse ha però affermato che s: Gregorio nel 590-93, organizzando la liturgia del suo sacramentario e dell'anno ecclesiastico, abbia conosciuto solo la sessagesima e che (594-96) non abbia tenuto conto che di essa (nel 594 infatti c'erano 5 domeniche dopo l'Epifania e la Sessagesima cadeva al 14 febbr.). Anche il « Comes » detto di Alcuino, scritto dopo il 643, non conosce la S. che viene menzionata per la prima volta nei manoscritti dell'Epistolario ed Evangeliario Romano, non anteriori al 700, e nei Sacramentari del tipo *Gelasiano* del sec. VIII. I 70 giorni vengono contati dalla domenica di S. fino al sabato in Albis inclusivamente, essendo riorganizzata la settimana pasquale che termina al sabato in Albis. Con i libri del tipo gregoriano anche la S. romana venne adottata dappertutto, e, dopo il 750, anche in Gallia; solo nella Spagna si ritenne la Quinquagesima.

Con la S. finisce il canto dell'*Alleluia* e del *Gloria* nelle Messe del tempo (v. ALLELUIA) e in sua vece si canta il *Tractus* dopo il Graduale. Le funzioni si fanno in paramenti di colore violaceo: il diacono e il suddiacono indossano la dalmatica e la tunicella, ma di colore violaceo.

Bibl.: J. Froger, *Les anticipations du jeûne quadragésimal*, in *Mélanges de sc. relig.*, 3 (1947), pp. 207-34; C. Callewaert, *L'oeuvre liturgique de st Grégoire. La Septuagésime et l'Alleluja*, in *Sacris Erudiri*, 3 (1950), pp. 635-53; H. Leclercq, *Septuagésime*, in DACL, XV, 1, coll. 1262-66; G. Morin, *La part des papes du VIe siècle dans le développement de l'année liturgique*, in *Rev. bénédict.*, 52 (1950), pp. 3-8; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne [1939], p. 209; A. Chavasse, *Temps de préparation à la Pâque d'après quelques livres liturg. romains*, in *Rech. de sc. relig.*, 37 (1950), pp. 131-45. Pietro Siffrin

SEUL (Söul), VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella regione sud-occidentale della Corea, ha una superficie di 71.820 kmq. e una popolazione di 5.800.000 ab.; la sede si trova nella città omonima, capitale dello Stato coreano.

Il 9 sett. 1891 fu eretto, per distacco dalla diocesi di Pekino (ora arcidiocesi), il vicariato apost. di Corea, comprendente il Regno di Corea e affidato alla Società delle Missioni Estere di Parigi. In data 8 apr. 1911 il vicariato apost. di Corea, venne diviso nei due vicariati apost. di S. e Taiku. Il 5 ag. 1920, per divisione del vicariato apost. di S. fu costituito il vicariato di Wonsan (oggi vicariato apost. di Ham-Heung). Il 17 marzo 1927 fu dismembrato dal vicariato apost. di S. il territorio dell'odierno vicariato apost. di Pyong-Yang. L'8 genn. 1942 il vicariato apost. di S. passò al clero secolare coreano.

Il 1784 segna la data di introduzione del cristianesimo in Corea. Il Re era tenuto ad inviare ogni anno alla corte di Pekino ambasciatori, incaricati di offrire un tributo di vassallaggio al supremo reggitore del celeste Impero. Questi inviati, durante il loro soggiorno nella capitale cinese, vennero a contatto con i Gesuiti,

(*fot. Fides*)

SEUL, VICARIATO APOSTOLICO di - Il sig. Tehyeng, vescovo metodista, convertito al cattolicesimo, è battezzato da mons. Ro, vescovo di S. (20 nov. 1952) - Seul, chiesa cattolica.

residenti a corte, che misero nelle loro mani testi di Vangelo. Nel 1791 il vescovo di Pekino spedì alla frontiera coreana un prete di Macao, il p. Giovanni Dos Rémédios, per accostare il primo nucleo di cristiani, ma la persecuzione impedì a questo padre di penetrare nel paese. Nel 1794 si contavano già 4000 cristiani. Un prete cinese, il p. Giacomo Tjou, riuscì nel 1795 a entrare a S. e ad esercitarvi un fruttuoso apostolato che egli coronò col martirio. Il 1839, 1846, 1866 sono le date degli editti di persecuzione contro la nascente Chiesa coreana. Uno dei tre giovani coreani, che erano stati mandati a studiare a Goa, ricevette il 17 ag. 1871 il sacerdozio per le mani del terzo vicario apostolico, mons. Ferréol, presso Sciangai. L'intrepido levita, di nome Andrea Kim, alla regale corona del sacerdozio abbinò quella purpurea del martirio, mentre tentava di rientrare in patria, apostolo del suo popolo. Il corpo del primo prete coreano martire, dalla Chiesa dichiarato beato, riposa nella cappella del Seminario di S.

Secondo dati statistici anteriori alla presente guerra, lo stato spirituale era il seguente: 78.218 cattolici con 2030 catecumeni; 73 sacerdoti nazionali e 25 esteri; 295 suore nazionali e 25 estere; 5 fratelli esteri; 686 catechisti, 180 maestri; 31 seminari maggiori e 56 minori; 12 scuole elementari; 4 scuole medie; 2 dispensari; 4 ospedali; 5 orfanotrofi; un ricovero per vecchi; 46 stazioni primarie e 157 secondarie; 39 chiese e 100 cappelle.

BIBL.: AAS, 3 (1911), pp. 224-25; [Dalmen], *Le catholicisme en Corée*, Hong-Kong 1924; MC, 1950, pp. 399-400; E. Pecoraio, *Cristianesimo in Corea*, in *Clero e missioni*, 31 (1950), fasc. IV, pp. 35-37; Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relaz. quinquenn.*, pos. prot. n. 2798/25; *ibid.*, *Prospectus status missionis*, 1948-49, pos. prot. n. 224/50. Edoardo Pecoraio

SEVERANO, GIOVANNI. - Prete dell'Oratorio, n. a S. Severino Marche (Macerata) nel 1562, m. in Roma il 26 febbr. 1640; entrò nella Congregazione dell'Oratorio il 15 ott. 1588.

La sua lunga vita fu veramente pia. La pratica devota delle Sette Chiese lo istigò a farne una illustrazione che tenesse conto dei ricordi archeologici, e perciò scrisse: *Memorie sacre delle Sette Chiese di Roma e di altri luoghi, che si trovano per le strade di esse* (Roma 1630). Nel 1629 A. Bosio (v.) era stato delegato a rivedere questo lavoro e lo aveva giudicato « pieno di molta eruditione, dottrina e singolar pietà ». Nelle 740 pagine, oltre alle chiese dell'itinerario sacro, sono notizie anche di molte altre minori. A sua volta, il S. rese servizio alla memoria del Bosio, curando la pubblicazione della sua monumentale opera, che costituisce la base di tutti gli studi sulle catacombe, la *Roma sotterranea*, uscita nel 1634 (anche se la data del frontespizio è 1632) per sollecitudine del card. Francesco Barberini. Il S. si limitò a modifiche secondarie ed a qualche integrazione, specialmente nel IV l., che fu aggiunto in base ad una selva di appunti del Bosio e di altri autori. D'altra parte, il Bosio aveva eliminato tutto quello di cui aveva trattato il S. nel libro sulle Sette Chiese. Nonostante la critica circa altro materiale che si sarebbe potuto includere, il servizio offerto dal S. agli studi fu veramente grandioso.

BIBL.: G. B. De Rossi, *Roma sotterr.*, I, Roma 1864, p. 32 sgg.; G. Ferretto, *Note stor.-bibl. di arch. crist.*, Città del Vaticano 1942, pp. 157-62. Carlo Cecchelli

SEVERIANO. - Vescovo di Gabala, m. dopo il 408, fu uno dei principali nemici di Giovanni Crisostomo (Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 11; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VIII, 10; Palladio, *Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi*, passim). Gennadio, *De vir. ill.*, 21, lo dice « in divinis scriptoribus eruditus et in homiliis declamator admirabilis ». Come predicatore andò a Costantinopoli e cominciò gli intrighi contro Giovanni Crisostomo.

Gennadio conosce di lui una *Expositio in epistulam ad Galatas*. In realtà però S. ha commentato tutte le epistole paoline: di questi commentari si sono conservati molti frammenti nelle « catene » (v. K. Staab, *Pauluskommentare der griechischen Kirche*, Münster 1933, pp. 213-351). Come esegeta è rappresentante della scuola antiochena e s'avvicina spesso al suo maestro Diodoro (*ibid.*, p. XXXI). La sua opera esegetica esisteva in due recensioni (*ibid.*, p. XXXIII; H. Emonds, *Zweite Auflage im Altertum*, Lipsia 1941, p. 372). Una raccolta completa dei suoi sermoni non esiste ancora, molti di questi sono nella tradizione falsamente attribuiti a s. Giovanni Crisostomo, p. es.: sei prediche sull'*Hexaemeron* vanno sotto il nome del Santo (PG 56, 429 sg.; molti frammenti presso Cosma Indicopleuste). 9 Sermoni si sono conservati in lingue armena (ed. Aucher, Venezia 1827, le omelie 10-15 non sono opera di S.), e alcuni di questi sono stati rintracciati tra le opere del Crisostomo. Sarebbe inutile voler indicare tutte le omelie che gli sono state attribuite con più o meno ragione, bisogna però menzionare l'importanza di S. per l'omiletica occidentale, specialmente per Pietro Crisologo, e forse anche per Vittore di Capua (v. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechisch-christlichen Literatur in der lateinischen Kirche*, Monaco 1939, p. 130 sg.). Del resto Gennadio attesta la traduzione latina di opere di G. (v. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, p. 222). S., che per il suo atteggiamento verso s. Giovanni Crisostomo era rimasto un po' nella penombra (l'Altaner tratta di lui in un paragrafo, che parla degli avversari di Giovanni Crisostomo), in seguito agli studi recenti è diventato una persona di maggiore importanza. S. fu un uomo colto, un teologo ortodosso e un carattere forse ambiguo.

BIBL.: J. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bisch. S. v. G.* Münster 1916; id., *Studien zu S. v. G.*, ivi 1926; G. Dürks, *De Severiano Gab., Diss.*, Kiel 1917; H. Lietzmann, s. v. in Pauly-Wissowa, II, 11, coll. 1930-32; Ch. Martin, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 25 (1929), p. 709, n. 1; id., in *Le Muséon*, 48 (1935), pp. 311-21; *ibid.*, 54 (1941), pp. 34-38, 53-57; G. Ricciotti, *L'Apocalisse di Paolo siriaco*, II, Brescia 1932, pp. 43-49 (sulla cosmologia); B. Marx, in *Or. chr. per.*, 5 (1939), pp. 281-367; A. Graf, *Gesch. der christlich.-arabischen Literatur* (*Studi e testi*, 113), I, Città del Vaticano 1944, p. 355; B. Moss, in *Bull. School Orient. Afric. Studies*, Londra 1948, p. 555 sg. Erik Peterson

(da F. Mader, Passau. Augusta 1925, tav. 86)

SEVERINO, santo - Statua lignea di s. S. (ca. 1470) - Passavia, chiesa di S. S.

SEVERINO, santo. - Grande apostolo del Norico Ripense per ca. 30 anni. Incerto è il luogo e il tempo della nascita.

Dalla biografia, scritta nel 511 dal suo discepolo Eugippo, che si fondò sui ricordi personali e sulle testimonianze di coloro che erano stati i più vicini testimoni delle sue gloriose gesta, si sa soltanto che, ancor giovane, attratto dal desiderio della perfezione si recò in Oriente per vivervi in solitudine. In seguito ad un avviso soprannaturale, verso il 455 si recò nel Norico del quale divenne l'apostolo, il benefattore, il taumaturgo, da tutti, romani e barbari, ascoltato, ubbidito, venerato. Messosi alle dipendenze di un vecchio eremita cominciò a predicare esortando tutti a vivere cristianamente ed a far penitenza. Non essendo però sacerdote, la sua attività suscitò invidie e gelosie tra il clero locale; si recò perciò a Favianis (presso l'odierno Mautern sul Danubio) dove la sua predicazione ebbe migliore accoglienza. Dopo una breve parentesi eremitica fondò a Favianis un monastero ben presto popolatosi di numerosi discepoli e collaboratori del suo apostolato. Uomo di intensa pietà, austero, premuroso per il bene delle anime, per i poveri ed i prigionieri, fece di Favianis il centro della sua predicazione e del suo apostolato. In quel secolo turbolento per le continue incursioni degli Alamanni, Rugi, Eruli, Goti, Turingi, S. seppe dire a tutti le parole del Vangelo addolcendo i fieri barbari, mitigando le tribolazioni delle devastazioni. Gli stessi barbari ariani non disdegnavano di ricorrere a lui nelle loro controversie, per chiedergli grazie e benedizioni, per ascoltarne gli insegnamenti. Il Signore l'arricchì con il dono dei miracoli e della profezia. Prossimo a morire chiamò intorno al suo letto i discepoli e li esortò ancora una volta alla penitenza ed alla pietà, e dopo aver ricevuti i Sacramenti morì l'8 genn. 482. Fu sepolto nella chiesa del suo monastero, ma nel 488, quando Odoacre trasferì in Italia i popoli del Norico, i monaci portarono seco il corpo di S. Durante il pontificato di Gelasio (492-96) per intervento della nobile Barbaria il corpo fu trasferito nel Castrum Lucullanum presso Napoli dove fu edificato in suo onore un monastero. Finalmente nel 909, per sottrarlo alle profanazioni dei Saraceni che assalivano le coste dell'Italia meridionale, fu trasferito a Napoli.

BIBL.: BHL, 7655-58; oltre le edd. della *Vita s. Severini* di Eugippio ivi segnalate, v.: Th. Mommsen, in MGH, *Script. rer. Germ. ad us. scholarum*, Berlino 1898; *Das Leben des hl. Severin. Übersetzung, Kommentar, Einleitung und Anhang: Denkmäler des frühen Christentums in Österreich*, di R. Noll, Linz 1947. Studi: Th. Sommerlad, *Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtliche Quelle*, Lipsia 1903; A. Baudrillart, *St Séverin, Apôtre du Norique*, 2ª ed., Parigi 1908; E. Tomek, *Kirchengesch. Österreichs*, I, Innsbruck-Vienna 1935, pp. 47-56; D. Mallardo, *Il Calendario Marmoreo di Napoli*, Roma 1947, pp. 58 sg., 183 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 12.

Agostino Amore

SEVERINO, PAPA. - Romano, figlio di Abieno, successe ad Onorio (m. nell'ott. 638), ma poté esser consacrato soltanto il 28 maggio 640.

Il ritardo fu dovuto al fatto che l'imperatore Eraclio richiedeva dagli aprocrisarii inviati a Costantinopoli per ottenere la ratifica dell'elezione di S., la sottoscrizione dell'Ἔκθεσις, pubblicata nel sett.-ott. 638; naturalmente i legati non potevano promettere l'adesione del Papa e perciò furono trattenuti in Oriente per un anno e mezzo ca.

Durante l'attesa però il cartulario Maurizio con la connivenza dell'esarca Isacio sobillò l'esercito romano ad impadronirsi dei beni ammassati da Onorio nel Laterano, dicendo che ivi era conservata la parte destinata loro come stipendio. L'episcopio fu invaso e furono posti i sigilli; venuto quindi Isacio, dopo aver esiliato i dignitari del clero per eliminare ogni resistenza, tutti i beni furono asportati e divisi tra i soldati, l'esarca e l'Imperatore. Solo allora S. poté esser consacrato e nel suo breve pontificato, durato appena 2 mesi, si mostrò con tutti mite, benigno, generoso, amante dei poveri. M. il 2 ag. e fu sepolto in S. Pietro.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 328 sg.; Mansi, X, coll. 675-80; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna [1941], pp. 317-25; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 141 sg. e 417.

Agostino Amore

SEVERO, santo: v. ENDECHELIO SEVERO, santo.

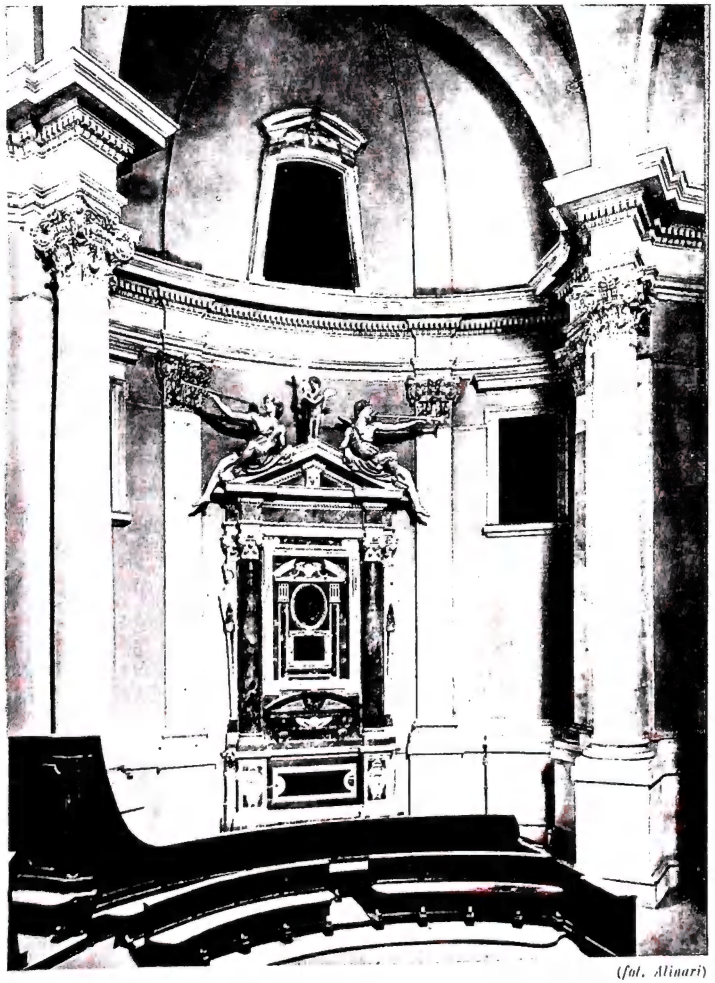
SEVERO. - Gnostico che Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 29, 4 sg.) inserisce nella storia dell'encratismo. Poco dopo Taziano sarebbe apparsa la setta dei severiani. Il nome di severiani presuppone una certa indipendenza di fronte al gruppo degli encratiti.

Secondo Eusebio la setta avrebbe accettato il Vecchio Testamento e i Vangeli, respingendo le lettere di Paolo e gli Atti degli Apostoli. Questo fatto rivela i rapporti che esistono tra giudeo-cristiani ed encratiti. La notizia di Eusebio (cf. anche Teodoreto, *Haer. fab.*, I, 21 e s. Girolamo, *De vir. ill.*, 29) interrompe in 29, 4.5 la narrazione su Taziano: è dunque inserita da un'altra fonte. Ora Epifanio (*Haer.*, 45, ed Holl. p. 199 sgg.) parla dei severiani e informa sulla loro speculazione. Il diavolo, figlio di Ialdabaoth e Sabaoth, caduto dal cielo, si sarebbe mischiato con la terra sotto la forma del serpente del paradiso; dal suo seme sarebbe nata la vite. È una specie di mito etiologico per spiegare l'astinenza dal vino e dal matrimonio presso gli encratiti. È presupposta una teoria giudaica che identifica l'albero della conoscenza nel paradiso con la vite; nell'Apocalisse giudaica di Abramo (v.) la vite è l'albero del paradiso, che causò l'unione carnale dei progenitori (v. nella edizione di Bonwetsch, p. 33, 18). Anche testi talmudici conoscono una simile teoria (H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, III, Monaco 1926, p. 250 e nota; L. Ginzberg, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslavia 1899, p. 122 sgg.). È importante constatare queste tradizioni giudaiche nell'encratismo e nella gnosi.

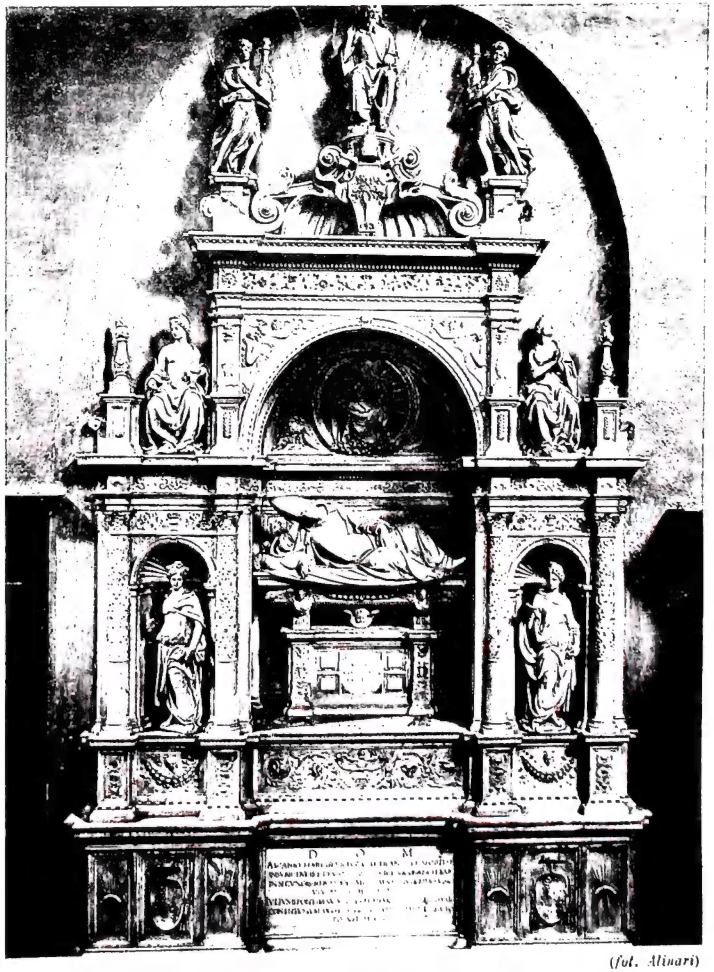
Erik Peterson

SEVERO di ANTIOCHIA. - Capo del movimento monofisita del sec. VI, n. a Sozopolis in Pisidia verso il 465, m. a Xois (Egitto) nel 538. Compiuti gli studi ad Alessandria e a Beirut, ricevette il Battesimo nel 488; in seguito si fece monaco, poi eremita e attese, infine, alla fondazione di un nuovo monastero presso Maïouma di Gaza. Il vescovo di Magydos in Panfilia, Epifane, allora in esilio, l'ordinò sacerdote comunicandogli la passione per la dottrina monofisita.

Nel 509 si recò a Costantinopoli per difenderla. Vi restò tre anni e scrisse il *Filalete*, opera di controversia in cui si richiama all'autorità di s. Cirillo. Eletto patriarca di Antiochia nel 512, si espresse a favore dell'Enotico di Zenone, condannando però apertamente il *Tomo di papa Leone* e il Concilio di Calcedonia. Per questo ebbe contrari



(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

A sinistra: CAPPELLA SFORZA, eseguita su disegno di Michelangelo per il card. Ascanio Guido Sforza (m. nel 1564), terminata da G. della Porta al tempo del card. Alessandro Sforza (1573) - Roma, basilica di S. Maria Maggiore. *A destra:* MONUMENTO FUNEBRE AL CARD. ASCANIO SFORZA, di Andrea Sansovino (1505) - Roma, chiesa di S. Maria del Popolo.

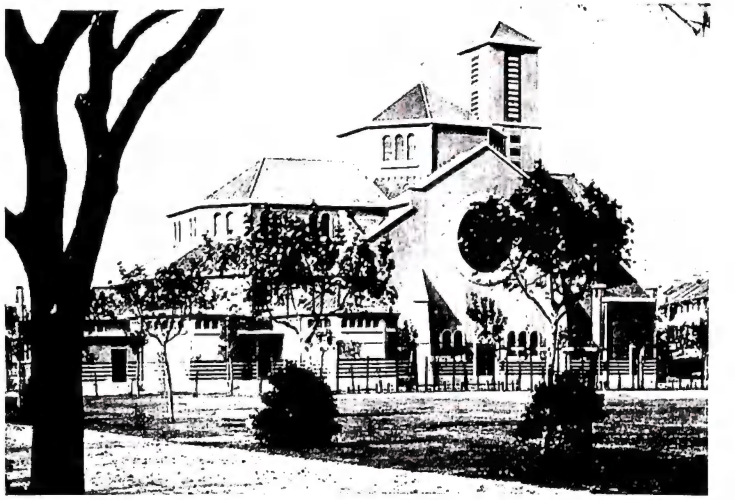
(per cortesia del prof. G. C. Bascapè)

SIGILLI: 1, 2, 3, dei cardinali Matteo Rosso Orsini, Gerardo Bianchi, Giov. Boccamazza (1294); 4. di Giovanni Visconti, vescovo di Novara (1341); 5. del card. Amedeo di Savoia (1449); 6. di Vodalrico, vescovo di Trieste (1245); 7. di Dionigi de Baregianis, dottore di legge (sec. XIV); 8. di Leone da Perego, arciv. di Milano (1245); 9. Sigillo "ad causas,, della Curia vescovile di Gubbio - Archivio Vaticano.

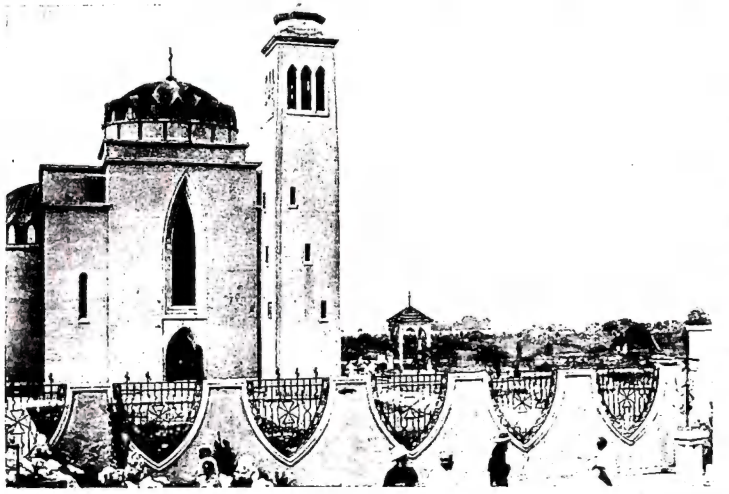
(*per cortesia del prof. G. C. Bascapé*)

SIGILLI ECCLESIASTICI DEI SECC. XIII-XVI: 1. di Stefano G. Merino, arciv. di Bari; 2. di Ludovico Beccatelli, legato apost. (1552); 3. del vescovo di Comacchio; 4. di Alessandro de' Medici, card. e legato; 5. "Ave Maria,, ecc. (è uno dei rarissimi sigilli con la scena della professione monastica); 6. di Raffaelle card. e arciv. di Pisa; 7. di un vescovo "eletto,,: Teodorico, priore di S. Andrea di Orvieto e cappellano del Papa, "eletto di Palermo,, (la figura del titolare non porta ancora gli attributi episcopali); 8. del card. Marcello Cervini (1545), poi papa Marcello II; 9. di fra' Giacomo, penitenziere pontificio (il titolare ha la "virga correctionis", segno della carica) - Palazzo Venezia, raccolta Corvisieri.

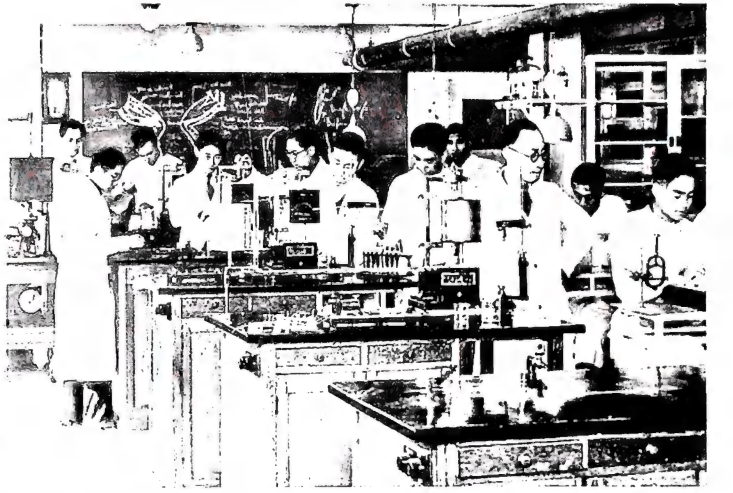
(*fot. Fides*)



(*fot. Fides*)



(*fot. Fides*)



(*fot. Fides*)

In alto a sinistra: VEDUTA DELLA CITTÀ. *In alto a destra:* LA CAPPELLA dell'Università Cattolica "Aurora„ di Shanghai. *In basso a sinistra:* CHIESA CATTOLICA. *In basso a destra:* STUDENTI IN MEDICINA in un laboratorio di facoltà dell'Università Cattolica "Aurora„ di Shanghai.

i monofisiti estremisti e i calcedoniani; causa di accese risse tra i monaci. Quando Giustino, divenuto imperatore nel 518, si adoperò a ristabilire la pace religiosa S. fu costretto a fuggire in Egitto, dove organizzò la resistenza alla politica imperiale, rimanendo fino alla morte l'anima di tale resistenza. Contemporaneamente combatté un altro monofisita, Giuliano di Alicarnasso (v.). Morto Giustino (527) S. ritornò in auge sostenuto segretamente dall'imperatrice Teodora. Invitato a Costantinopoli nel 535, riuscì a trarre il novello patriarca Antimo fra gli oppositori al Concilio di Calcedonia. Ma per intervento di papa Agapito fu nuovamente condannato nel 536, e proscritte anche le opere. Si ritirò nel deserto egiziano. Asceta di gran fama, versatissimo nella Scrittura e nei Padri, fecondo scrittore, è onorato nella Chiesa copta come santo e martire.

Delle numerose opere di S., scritte originariamente in greco, rimangono alcune traduzioni siriache antiche, pubblicate recentemente: *Filalete*, esame di 24 capitoli tratti da s. Cirillo, pubblicato con una traduzione latina da A. Sandra, Beyruth 1928. Mons. J. Lebon ha pubblicato a Lovanio il *Liber contra impium grammaticum* (cioè contro il calcedoniano Giovanni): contiene una discussione sull'interpretazione dei testi patristici (Corpus Script. Orient., *Scriptores Syri*, IV, 4, 5, 6; Lovanio 1929-33 e 1938); *Orationes ad Nephalium* e la corrispondenza con il monofisita Sergio (*ibid.*, fasc. 7, ivi 1949). S. è impegnato su due fronti; combatte con lo stesso ardore gli eutichiani ed i calcedonesi. Contro Giuliano di Alicarnasso la *Critica del tomo di Giuliano* e *Critica delle proposizioni*, edite con il titolo di *Antijulianistica* da A. Sanda, Beyruth 1931. Le altre opere di questa serie sono: *Contro le addizioni al tomo*; *Contro l'Apologia di Giuliano*; *Apologia del Filalete*, che sono inedite. R. Draguet ha pubblicato una *Pastorale antigiulianista*, risalente a ca. il 530, in *Le Muséon*, 40 (1947). Esiste inoltre, in siriaco, una serie di 125 *Homiliae cathedrales*, tenute da S. quale patriarca di Antiochia. La prima, il suo discorso per l'intronizzazione, è stata pubblicata da M. A. Kugener, in *Oriens christianus*, 2 (1902), p. 265 sgg.; le altre, che comprendono i frammenti greci e le edizioni parziali del Mai e del Rahmani, sono in corso di pubblicazione in PO 4; 8; 12; 16; 20; 22; 23; 25; 26 (Lovanio 1908-48), nella versione siriaca di Giacomo di Edessa. Delle *Lettere*, in numero di quattromila, fu data una selezione; E. W. Brooks ha pubblicato *The sixth Book of the select Letters of Severus* (Londra 1902-1904) e una seconda *Collection of Letters* in PO 12 e 14. Da ricordare inoltre alcuni scritti liturgici e un certo numero di poemetti (*ibid.*, 6 e 7) e le antiche biografie del patriarca (*ibid.*, 2). A S. si vollero attribuire le opere dello pseudo Dionigi (v. DIONIGI L'AREOPAGITA) ma senza solido fondamento.

La dottrina di S. è di grande importanza per comprendere la posizione delle chiese giacobite. Esse professano, dietro il suo insegnamento, un monofisismo assai più verbale che reale (v. MONOFISITI) ma respingono come lui il Concilio di Calcedonia.

BIBL.: fondamentale lo studio di J. Lebon, *Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire, et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine* Lovanio 1909; per la controversia giulianista: R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du Corps du Christ*, ivi 1924; G. Bardy, *Sévère d'Antioche*, in DThC, XIV, coll. 1988-2000; J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Parigi 1923; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia dissidentium*, V, Parigi 1935, pp. 420-37.

Gerardo Philips

SEVERO di MINORCA. - Vescovo. Scrisse verso il 417 una lettera-enciclica « ad omnem ecclesiam »: *De virtutibus ad Iudaeorum conversionem in Minoricensi insula factis* (PL 20, 731-46; 41, 821-32).

Vi si rende noto il movimento provocato fra la popolazione per l'arrivo di Orosio nell'isola di Minorca, con le reliquie di s. Stefano Protomartire (a. 416): numerosi ebrei; con alla testa il capo della Sinagoga, si convertirono. Il documento è importante sia dal punto di vista storico che da quello culturale. D'altra parte è la fonte più antica che si possiede sul cristianesimo nelle Baleari.

(fot. Alinari)

SEVERO, vescovo di NAPOLI, santo - Busto reliquiario in argento di s. S., opera di M. Treglia (1685-1714) - Napoli, Cattedrale, cappella di S. Gennaro.

BIBL.: il Baronio pubblicò per primo la Lettera-enciclica nel 1594. Si veda ora G. Seguí Vidal, *La Carta-encicl. del obispo S.*, Palma di Maiorca 1937 (studio e ed. critica con ampia bibl.; cf. B. Altaner, in *Theol. Revue*, 38 [1939], coll. 64-65); B. Altaner, *Avitus von Braga*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 60 (1941), 456-68.

Giuseppe Madoz

SEVERO, vescovo di NAPOLI, santo. - Duodecimo vescovo di Napoli, il cui episcopato pare vada posto tra il febbr. del 363 e il 24 apr. del 409.

S. Ambrogio gli indirizzò una lettera nell'apr. del 393 (*Ep.*, 59 [85]: PL 16, 1232-33) e pare accenni a S. una lettera del retore Simmaco (*Ep. lib.*, VII, 51: ed. O. Seeck, in MGH, *Auct. antiquiss.*, VI, 1 [1883], p. 191). I *Gesta episcoporum Neapolitanorum* (ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores rerum Langobard. et Ital.* [1878], pp. 404-405) assegnano a S. la fondazione di 4 chiese e del monastero, detto poi dei SS. Martino e Potito martire. S. fu sepolto in una cripta del cimitero detta di S. S., donde poi fu trasportato nella Basilica Severiana o di S. Giorgio Maggiore da lui eretta e che fu ornata di splendidi musaici. È ricordato al 29 apr. nel *Calendario marmoreo* e al 30 nel *Martirologio romano*. In quanto alla sua *Vita* (BHL 7676), non è che un volgare amalgama di composizioni agiografiche che non riguardano S. con la breve notizia dei *Gesta*. L'opuscolo dei *Miracula* di s. S. (*ibid.* 7677) fu scritto ca. il 1046.

BIBL.: *Martyr. Romanum*, p. 164; H. Achelis, *Die Bischofschronik von Neapel*, Lipsia 1930, pp. 16-17; H. Delehaye, *Hagiogr. Napolit.*, in *Anal. Bolland.*, 59 (1941), pp. 17-19; D. Mallardo, *Il Calendario marmoreo di Napoli* (*Biblioth. Ephem. Lit.*, 18), Roma 1947, pp. 45, 48-50, 150.

A. Pietro Frutaz

SEVERO, vescovo di RAVENNA, santo. - È l'ultimo dei 12 vescovi ravennati chiamati « colombini » perché, secondo la leggenda, designati all'elezione da una colomba posatasi sul loro capo. Così sarebbe accaduto a S., semplice tessitore, presente all'assemblea radunata per eleggere il vescovo.

Non si conosce la durata del suo episcopato; si sa però che prese parte al Concilio di Sardica (343), di cui

(fot. Anderson)

SEVERO, vescovo di RAVENNA, santo - Musaico del sec. VI raffigurante s. S. Ravenna, chiesa di S. Apollinare in Classe.

firma i canoni e la lettera sinodica al papa Giulio (Mansi, III, 39, 42). M. il 1° febbr. e il suo giorno emortuale è inserito nel *Martirologio geronimiano* che lo ricorda anche al 1° genn. per un errore. Fu sepolto nel cimitero del « Vicus Salutaris », fuori Classe, e sulla sua tomba sorse un sacello detto di S. Ruffillo. Il suo culto si affermò assai presto tanto che i vescovi Pietro III (578) e Giovanni II (578-95) gli eressero una grandiosa basilica « in regione quae dicitur Salutaris », detta poi Severiana, distrutta nel sec. XV. Giovanni II vi trasportò le reliquie di S., di Vincenza e Innocenza, rispettivamente moglie e figlia di S., e le pose in un sarcofago nel centro della Basilica. Reliquie di S. furono ritrovate, nel 1871, nella capsella argentea (sec. V) di Grado. In Germania il culto di S. si diffuse in seguito al trasporto a Magonza e poi a Erfurt delle sue reliquie per opera dell'arciv. Otgaro (826-47) che le acquistò a Pavia dal chierico franco Felice, il quale le aveva trafugate prima dell'830. I più antichi documenti biografici che si hanno su S. sono la notizia di Agnello (ca. 830-32) e la *Vita*, seguita dalla *translatio*, del presbitero maguntino Liutolfo (poco dopo l'856 : ed. L. v. Heinemann, in MGH, *Scriptores*, XV, 1 [1887], pp. 289-93). L'arcivescovo di Magonza Carlo (856-63) concesse parte delle reliquie di s. Innocenza alle monache di Altenmünster.

È il patrono dei tessitori e filatori di lana e delle guardie di polizia. Il *Martirologio romano* lo ricorda al 1° febbr.

BIBL.: tutti i testi agiografici su S. in BHL, 7679-84, *Supplementum*, p. 279; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 21, 72; *Martyr. Romanum*, pp. 44-45; Agnello, *Codex Pontif. Eccles. Ravennatis* (ed. A. Testi Rasponi in RIS, II, parte 3ª, Bologna 1924), I, pp. 42-56, per la Basilica Severiana cf. pp. 226, 243-44; F. Lanzoni, *S. S. vesc. di Ravenna nella stor. e nella leggenda*, in *Atti e mem. della R. Dep. di st. patr. per la prov. di Romagna*, 1911, pp. 325-96; 1912, pp. 350-96; H. Delehaye, *L'hagiographie ancienne de Ravenne*, in *Anal. Boll.*, 46 (1929), p. 26; G. Lucchesi, *Note agiograf. sui primi vesc. di Ravenna*, Faenza 1941 (estr. dal *Boll. dioc. di Faenza*), pp. 81-95. Per l'iconografia, cf. K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst*, II, Friburgo in Br. 1926, pp. 531-32; J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1943, coll. 656-58.

A. Pietro Frutaz

SEVEROLI, ANTONIO GABRIELE. - Cardinale, n. il 28 febbr. 1757 a Faenza, m. l'8 sett. 1824 a Roma. Studiò a Roma, all'Accademia ecclesiastica, e ritornato a Faenza nel 1779, fu ordinato sacerdote e divenne vicario generale del vescovo De Buoi.

Fu preconizzato il 23 apr. 1787 da Pio VI vescovo di Fano. Pio VII, dopo la sua elezione nel viaggio da Venezia a Roma, in occasione della fermata a Fano conobbe personalmente il S. e decise di nominarlo nel 1801 nunzio a Vienna con il titolo di arcivescovo di Petra. Il S. lasciò Fano con rammarico nel genn. 1802. A Vienna si trovò ben presto di fronte a questioni particolarmente delicate. L'ambiente di corte, e soprattutto il ministro conte Cobenzl, era di sentire giuseppinista e non tollerava la minima ingerenza della S. Sede negli affari ecclesiastici dell'Impero. Così quando il S. fu incaricato di far conoscere all'Imperatore il breve pontificio che deplorava la secolarizzazione degli Stati ecclesiastici della Germania, si trovò in vivace diverbio con il Cobenzl, il quale ebbe a dichiarare che nulla importava della approvazione o della disapprovazione del Papa in tale affare che, secondo lui, non toccava minimamente il potere spirituale. Al che il S., punto sul vivo, abbandonata la riservatezza del diplomatico, replicò che il Papa non usciva affatto dai propri limiti nel disapprovare le ruberie commesse ai danni della Chiesa. Ulteriori dissapori, per l'intervento del S. su questioni relative alla giurisdizione sul clero della monarchia, mossero il Cobenzl a chiedere il richiamo del S., il quale invece rimase a Vienna, perché la S. Sede non riconobbe valida la motivazione del non gradimento. La difficile posizione del S. migliorò sensibilmente dopo la disfatta austriaca del 1805 e la caduta del Cobenzl e si rafforzò definitivamente nel 1809 con l'avvento al potere del Metternich. Rimasto nella capitale austriaca durante il periodo della deportazione di Pio VII, S. fu poi accorto esecutore delle direttive di Consalvi dopo la caduta di Napoleone. Non seppe tuttavia liberarsi dalle influenze di certi circoli di corte, che sotto il pretesto di una più stretta unione tra trono e altare perseguivano in realtà fini meramente politici e tendevano ad una subordinazione del potere ecclesiastico a quello statale e ad una riaffermazione concreta ed effettiva del predominio austriaco sulla Penisola. Anche in occasione della pubblicazione del *motu proprio* del 1816 il S., nei suoi dispacci al Consalvi, si fece portavoce di diverse critiche della Cancelleria imperiale, e queste contribuirono ad un raffreddamento con il segretario di Stato. Creato cardinale nel Concistoro dell'8 marzo 1816, il S. lasciò Vienna l'anno successivo e prese pos-

(da *Cardinalium S.R.E. imagines*, *tav.* 51)

SEVEROLI, ANTONIO GABRIELE - Ritratto. Incisione contemporanea.

sesso dei vescovati riuniti di Viterbo e di Toscanella, di cui gli era stata conferita l'amministrazione fin dal genn. 1808. Nel Conclave del 1823 S. fu il candidato degli zelanti, sino a raccogliere sul suo nome ventisette suffragi, mancandogliene solo sei per la prescritta maggioranza dei due terzi. Già erano in corso tutti i preparativi per la sua elezione, quando il card. Albani comunicò al S. Collegio l'esclusiva imperiale contro di lui, originata certo dalla sua antica opposizione alle leggi giuseppine, ma anche dal timore che il S. volesse distruggere *ab imis* tutta l'opera del Consalvi e quindi condurre ad un grado di particolare agitazione e fermento lo Stato della Chiesa, con non prevedibili riflessi sulle altre regioni della Penisola, mettendo in difficoltà la politica austriaca.

BIBL.: Moroni, LXV, pp. 48-54; I. Rinieri, *La secolarizzaz. degli Stati eccles. della Germania*, Roma 1906, passim; A. Eisler, *Das Veto der kath. Staaten bei der Papstwahl*, Vienna 1907, pp. 225-32; J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim; M. Petrocchi, *La Restaurazione, il card. Consalvi e la riforma del 1816*, Firenze 1941, soprattutto pp. 81-106.

Silvio Furlani

SÉVIGNÉ, MARIE DE RABUTIN CHANTAL, M.me de. - Scrittrice francese, n. a Parigi il 5 febbr. 1626, m. a Grignan il 17 apr. 1696.

Restata orfana nei primi anni, ne ebbe cura lo zio materno, Filippo di Coulanges abate di Livry. Studiò italiano e spagnolo e si formò una cultura classicheggiante, sposò nel 1644 il marchese Enrico di Sévigné, dal quale ebbe due figli: nel 1646 Francesca, andata sposa nel 1669 al conte di Grignan, poi luogotenente generale del Re in Provenza; e nel 1648 Carlo, che ebbe a darle qualche dispiacere per dissolutezza. Restata vedova nel 1651, si stabilì a Parigi, ove si dedicò alla cura dei figli non trascurando peraltro la vita di mondo, con qualche frequenza a corte. Alcuni dissensi di carattere con la figlia e qualche accenno di scandalo prontamente soffocato costituirono le disavventure maggiori della sua esistenza, che fu la consueta delle nobili francesi nel '600, accompagnata dalla pratica della fede cattolica con sincerità ed assiduità.

La sua sensibilità letteraria si era formata essenzialmente su Corneille, Molière, La Fontaine. Teneva in gran conto l'Ariosto e il Tasso, nonché s. Agostino e Pascal. La sua opera, costituita da un vastissimo epistolario (più di 1500 lettere, in gran parte dirette alla figlia), è di eccezionale interesse per la storia del costume della società aristocratica della sua epoca e per intrinseci pregi d'arte, grazie ad un'acuta intuizione psicologica e a certa gaia vivezza, talvolta anche finemente umoristica, nel tratteggio di situazioni e figure. Per lo stile esemplare fu considerata, quasi sul piano di La Fontaine e Molière, tra i più grandi scrittori francesi del '600. Dotata di salda moralità, non è però scevra da qualche aridità di cuore, per frequente carenza d'umana pietà, che la fa talvolta insensibile alle sventure non riguardanti la sua società aristocratica.

BIBL.: la più notevole ed. delle opere (a cura di Monmerqué) nella *Collection des grands écrivains de la France*, 14 voll. in-8 e un album, Parigi 1862-66; completata dalle *Lettres inédites*, a cura di Ch. Capmas, 2 voll., ivi 1872. Studi: V. Walckenaer, *Mémoires sur la vie et les écrits de M.me de S.*, 5 voll., Parigi 1842-52; G. Boissier, *M.me de S.*, ivi 1887; E. Faguet, *M.me de S.*, ivi 1910; C. Friedmann, *La cultura italiana di M.me de S.*, in *Giorn. stor. lett. it.*, 9 (1912), pp. 1-72; C. Gazier, *M.me de S.*, Parigi 1934; A. Stanley, *M.me de S., her letters and her world*, Londra 1946. Sul sentimento religioso di M.me de S., cf.: J. Calvet, *La religion de M.me de S.*, in *Vie catholique en France et à l'étranger* del 6 febbr. 1926; C. Gazier, *M.me de S. et Port-Royal*, in *Le Correspondant*, 1926, fasc. 302, pp. 508-523; J. Fonsny, *M.me de S. et le thème de la mort*, in *Etudes classiques*, 4 (1935), pp. 390-410.

Romano Romani

SEYCHELLES (PORT VICTORIA), DIOCESI di. - Comprende tutte le isole dell'arcipelago di S. Esse si trovano nell'Oceano Indiano a nord-est del Madagascar e di fronte a Mombasa, da cui distano ca. 1800 km.

Ecclesiasticamente le isole S. era unite all'isola Maurizio (v. PORTO LUIGI) fino al 26 nov. 1852, quando furono distaccate da essa ed erette in prefettura apostolica. Il 30 ag. 1880 questa fu elevata in vicariato apostolico, quindi il 21 luglio 1892 in diocesi (suffraganea di Colombo, Ceylon), la quale finalmente il 13 giugno 1899 fu dichiarata immediatamente soggetta alla S. Sede. La popolazione in grande maggioranza è di origine e di cultura francese. Anche politicamente tutte le Isole S. dipendevano dalla Francia e furono occupate dagli Inglesi durante le guerre napoleoniche. La diocesi è attualmente affidata ai Cappuccini della Provincia svizzera e ha una estensione di 252 kmq. con una popolazione di 34.677 ab., di cui 31.485 cattolici (di essi solo 134 sono esteri e 292 di stirpe mista), 2781 protestanti, 108 maomettani e 303 pagani), ha 20 sacerdoti esteri, 15 fratelli esteri, 33 suore estere, 24 indigene, un seminario preparatorio e 2 seminaristi maggiori, 14 stazioni missionarie principali e 10 secondarie, 11 chiese e 16 cappelle, 2 orfanotrofi con 27 orfani e un ospizio per vecchi, 25 scuole con 4169 alunni dei due sessi, due periodici di ca. 3000 copie di tiratura. Vi fiorisce la « Legio Mariae » e le « Ligue ouvrière féminine ».

BIBL.: MC, 1950, pp. 204-205; Arch. S. C. di Prop. Fide, pos. prot. n. 4324 51.

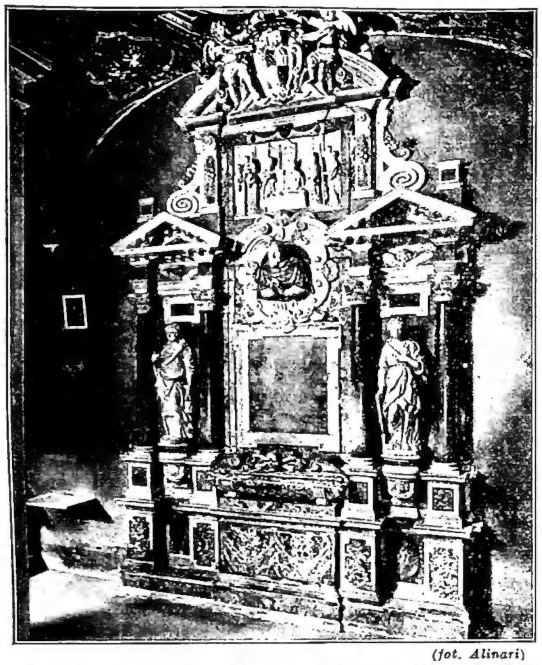
Carlo Corvo

(fot. Alinari)

SÉVIGNÉ, MARIE DE RABUTIN CHANTAL, M.me de - Ritratto. Dipinto di P. Mignard (1612-95) - Firenze, Galleria degli Uffizi.

SEYSSEL, CLAUDIO di. - Arcivescovo di Torino, n. tra il 1450 ed il 1460, m. a Torino il 30 maggio 1520. Studiò all'Università di Pavia e poi a quella di Torino, dove si laureò in ambo i diritti nel 1486 e dove subito insegnò diritto civile.

Consigliere del duca di Savoia, passò al servizio di Luigi XII, che molto lo apprezzò: da consigliere regio nel Parlamento di Tolosa, passò al Senato regio di Milano e nel 1506 fu fatto *maistre des requestes*. Servì il re in diverse ambascerie, in particolare in occasione del Conciliabolo di Pisa (1511) e della successiva riconciliazione con il Prete di Lione, papa. Dopo una temporanea amministrazione del vescovato di Lodi (1509), fu eletto dal Capitolo vescovo di Marsiglia il 9 luglio 1509, ma non ne



(fot. Alinari)

SFONDRATI, FAMIGLIA - Monumento funebre del card. Paolo Camillo S., opera di C. Maderno (1618) - Roma, chiesa di S. Cecilia.

prese il governo che il 3 dic. 1511. Fu trasferito a Torino l'11 maggio 1517. Oltre lettere e discorsi si hanno di lui una traduzione di Senofonte ed in particolare il *Tractatus de triplici statu viatoris*, dedicato a Leone X (Torino 1518), *Tractatus de divina providentia* (Parigi 1520) ed un breve e popolare *Tractatus adversus errores et sectam Valdensium* (ivi 1520), importante per conoscere le loro dottrine in quel tempo. Per esaltare la monarchia francese compose nel 1515 la *Grant monarchie de France*, stampata a Parigi nel 1519.

BIBL.: A. Caviglia, *C. di S., la vita nella storia dei suoi tempi*, Torino 1928; W. R. Lewin, *Claude de S. Ein Beitrag zur politisch. Ideengesch. des 16. Jahrh.*, Heidelberg 1933; D. Bertetto, *Cl. de S.* ecc., Torino 1943; L. Gallet, *La monarchie française d'après C. de S.*, in *Revue hist. de droit franç. et étrang.*, 4ª serie, 23 (1944), pp. 1-34. Francesco Cognasso

SEZZE : v. TERRACINA.

SFONDRATI, FAMIGLIA. - Compare a Cremona nel sec. XIII-XIV. Si rese celebre nel sec. XVI con FRANCESCO, n. a Cremona il 26 ott. 1493, m. ivi il 31 luglio 1550.

Si laureò in diritto a Pavia nel 1520 ed insegnò a Padova, Pavia, Bologna, Roma e Torino. Ebbe uffici pubblici in particolare da Carlo V, che lo fece conte della Riviera di Lecco il 23 ott. 1537. Mortagli la moglie Anna Visconti (20 nov. 1538), entrò nello stato chiericale e da Paolo III fu nominato referendario di Segnatura e poi vescovo di Sarno il 12 ott. 1543, quindi arcivescovo di Amalfi il 27 ott. 1544. Intanto nel nov. 1543 veniva inviato nunzio presso Carlo V, a proposito di una pace con la Francia che aprisse la via al Concilio ed alla sicurezza dell'Europa. Creato cardinale il 19 dic. 1544, ritornò in Curia e fu fra gli zelanti fautori della riforma ecclesiastica e membro dell'Inquisizione. Inasprite le relazioni fra Paolo III e Carlo V per il trasferimento del Concilio da Trento a Bologna e le vicende belliche in Germania, il cardinale partì da Roma il 22 apr. 1547 come legato all'Imperatore; e con lui ebbe anche a trattare degli affari inglesi dopo la morte del re Enrico VIII; delle complicazioni createsi in Lombardia per l'uccisione di Pier Luigi Farnese, e riguardo all'*Interim* di Augusta (v. AUGUSTA, IV) che doveva regolare i rapporti con i protestanti in Germania ed appariva lesivo dei diritti del cattolicesimo, mentre non soddisfece a nessuna delle due opposte parti. Il cardinale che aveva tentato di impedirne la pubblicazione fu richiamato il 10 giugno 1548 e lasciò la Germania. Egli aveva avuto il governo della diocesi di Capaccio il 23 marzo 1547 e lo tenne fino al 9 nov. 1549 quando ebbe la diocesi di Cremona.

BIBL.: A. Ciacconius, *Vitae*, ecc., III, Roma 1677, p. 700 sgg.; Eubel, III, passim; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, Roma 1913, p. 406 e passim; C. Capasso, *Paolo III*, II, Messina 1923, p. 614 sgg.; Pastor, V, p. 471 e passim. Per gli scritti v.: F. Argelati, *Biblioth. script. Mediolanensium*, II, Milano 1745.

Figli di Francesco furono NICCOLÒ che fu papa con il nome di Gregorio XIV (v.) per pochi mesi e PAOLO che sposò Sigismonda d'Este e continuò la famiglia; fu senatore di Milano e premorì al fratello nel 1587. Quattro figlie insieme con la zia Giulia furono monache presso le Angeliche a Milano con fama di grande virtù. La famiglia S. fu sempre legata ai Barnabiti di grande amicizia. Figlio di Paolo fu PAOLO CAMILLO (lo si trova anche con il nome di Emilio) n. nel 1561, che lo zio Gregorio XIV creò cardinale il 19 dic. 1590 e volle presso di sé come segretario di Stato. In gioventù era stato assiduo al circolo che si radunava intorno a s. Filippo Neri, ma poi si mostrò avido di arricchire sé ed i suoi, abusando anche della confidenza in lui riposta dallo zio pontefice. Il 13 sett. ebbe il vescovato di Cremona e morì il 14 febbr. 1618. Con lui erano accorsi a Roma i fratelli ERCOLE, duca di Montemarciano, generale della Chiesa, che militò per la Lega in Francia; e FRANCESCO, generale delle galere, marchese di Montafia (1591).

BIBL.: Pastor, X, p. 538 sgg. passim.
Renata Orazi Ausenda

Maggior fama acquistò nel secolo seguente CELESTINO, cardinale e teologo benedettino, n. a Milano l'11 genn. 1644, m. a Roma il 4 sett. 1696. Dodicenne entrò nella scuola benedettina di Rorsbach. Dopo vari anni di insegnamento, fu eletto vescovo di Novara (1686) e divenne principeabate di S. Gallo il 16 apr. 1687. Fu creato cardinale da Innocenzo XII il 12 dic. 1695. Difese con vivace ardore le prerogative della Sede Apostolica, in varie opere: *Tractatus regaliae* (S. Gallo 1682); *Regale sacerdotium Romano Pontifici assertum et quatuor propositionibus gallicani cleri explicatum* (ivi 1684), sotto lo pseudonimo di Eugenius Lombardus; e la continuazione *Gallia vindicata* (ivi 1688) in cui ricorre alle testimonianze della stessa Chiesa gallicana; *Legatio Marchionis Lavardini eiusque cum Innocentio XI dissidium* (ivi 1688) in difesa dell'atteggiamento negativo della S. Sede alla richiesta francese del diritto d'asilo per il quartiere romano delle ambasciate. L'opera sua principale e, in certa maniera, famosa è il *Nodus praedestinationis ex sacris litteris, doctrinaque sanctorum Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus* (postuma, Roma 1697), ove propugna il molinismo (v.) di tinta lessiana e con movenze di pensiero del tutto originali quanto allo stato (ritenuto oltremodo felice) dei bambini morti senza Battesimo e a una certa qual impeccabilità (*ex ignorantia Dei invincibili*) degli infedeli. L'opera violentemente attaccata da più parti, soprattutto dal Bossuet, fu difesa dal card. Gabrielli e sfuggì ad ogni condanna.

BIBL.: Hurter, IV, col. 383 sgg.; P. Sejournée, s. v. in DThC, XII, coll. 2010-17; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, I, 2ª ed., Tolosa 1934, pp. 357-62; J. Hälg, *C. S. Fürstabt von St. Gallen und Kardinal*, Roma 1942; M. Inguañez, *Lett. ined. del card. Tommasi*, in *Osservatore Romano*, 4 febbr. 1944. Antonio Piolanti

CARLO FILIPPO entrò fra i Barnabiti, fu amico di Cosimo III di Toscana e il 12 luglio 1677 fu nominato vescovo di Volterra. Morì l'11 maggio 1680 in fama di santità (O. Premoli, *St. d. Barnabiti*, II, Roma 1913, p. 350).

La famiglia si estinse nel sec. XVIII con il colonnello CARLO ed i beni passarono ai Serbelloni e ai Barbiano-Belgioioso (L. Castano, *Mons. Nicolò S.* ecc., Torino 1939, p. 8). Renata Orazi Ausenda

SFORZA, FAMIGLIA. - Originaria di Cotignola (Ravenna), arrivata nel ramo principale alla signoria di Milano. Il cognome della famiglia, di agiati coltivatori, era Attendolo, ma l'autore della prima fortuna ascensionale, Muzio, perferì il soprannome di S., datogli da Alberico da Barbiano per la sua audacia ostinata.

MUZIO (Giacomuccio), n. a Cotignola il 18 maggio 1369, seguì a 13 anni la compagnia di Boldrino da Panicale, fu poi caposquadra di Alberico da Barbiano; servì Gian Galeazzo Visconti e poi Firenze, per la quale combatté a Casalecchi (1402) e contro Pisa. Movendo all'assedio di Aquila contro Braccio annegò, il 4 genn. 1424, nel Pescara per salvare un paggio. Soldato di grande capacità ma con la mentalità del mercenario; diede nome ad una scuola contrapposta alla braccesca manovrando con prudenza piuttosto che operare con bruschi attacchi. Ebbe da Lucia di Marsciano, sua amante, Francesco e Alessandro da cui provennero i rami di Milano e Pesaro. Ebbe da altre donne: Bosio, capostipite del ramo di Santafiora, e Carlo (agostiniano con il nome di Gabriele), arcivescovo di Milano (1454-57).

I. RAMO DI MILANO. – Ebbe le sue fortune da FRANCESCO, n. a S. Miniato il 23 luglio 1401, che da Ferrara seguì il padre a Napoli; alla morte di lui, nel '24, accompagnò il Caldora all'Aquila, passò al servizio del Visconti e fu tra i vinti di Maclodio, indi con il Piccinino fra i vincitori a Soncino (1431). Guerreggiando nella Marca, strappò a Eugenio IV il titolo di marchese e gonfaloniere della Chiesa. Passò quindi con Firenze, poi con Filippo M. Visconti del quale sposò la figlia Bianca Maria. Divenne l'arbitro della pace, da lui definita a Cavriana nel suo campo e proclamata a Cremona il 20 nov. 1441. Successero anni duri per lo S. insidiato ed attaccato nella Marca e nell'Abruzzo dalla malignità del suocero, da re Alfonso di Napoli e da papa Eugenio IV che rivendicava la Marca. Morto il Visconti e cessata l'effimera Repubblica ambrosiana, il 26 febbr. 1460, Francesco entrava in Milano quale duca, e dopo una lotta di quattro anni contro una coalizione veneto-napoletana-sabauda-imperiale trionfò inducendo Venezia alla Pace di Lodi (9 apr. 1454). Da quel momento egli è il vero centro della politica italiana cercando di mantenere la pace e di allontanare gli stranieri rinunciando alla politica aggressiva viscontea. A Milano lo ricordano il Castello, ricostruito per sicurezza della dinastia ma anche della città, e l'Ospedale maggiore; diede allo Stato una forte organizzazione militare scomparsa dopo di lui. M. l'8 marzo 1466.

Gli successe nel Ducato il primogenito GALEAZZO MARIA (n. nel 1444). Nel 1468 per suggerimento di Luigi XI sposò Bona di Savoia, contro la volontà del fratello di lei duca Amedeo. Fu ucciso il 26 dic. 1476, nella chiesa di S. Stefano a Milano da tre giovani, per rancori privati ed esaltazioni umanistiche, e la sua morte aggiunse un'altra grave causa al disordine della vita politica italiana. Lasciò oltre il fanciullo Gian Galeazzo II due bambine, BIANCA MARIA sposa nel 1493 a Massimiliano I imperatore, ANNA MARIA sposa a Alfonso I d'Este e, illegittima, la celebre CATERINA S. sposa al Riario, signore di Forlì. Successe il bambino GIAN GALEAZZO II di sette anni sotto la reggente Bona di Savoia e il governo effettivo di Cicco Simonetta, già segretario dei due duchi precedenti. Nel 1478, LODOVICO (detto comunemente il Moro), quartogenito di Francesco S., fa arrestare e decapitare il Simonetta, esautora Bona, e, dominando il ragazzo, diviene, alla rinuncia di lei, reggente e tutore. Su Lodovico pesa fin dal suo tempo l'accusa della chiamata in Italia di Carlo VIII per mantenere l'usurpazione del Ducato combattuta dal re di Napoli. Fin dal 1493 egli procurò per sé dall'imperatore Massimiliano un diploma di investitura del Ducato, anziché per il nipote.

Luigi Simeoni

ASCANIO fratello del Moro, n. nel 1455, seguì e favorì le fortune di lui nello Stato ecclesiastico. Il 17 sett. 1579 ebbe in commenda il vescovato di Pavia che tenne sino alla morte. Fu creato cardinale diacono di S. Vito da Sisto IV il 17 marzo 1484 e dopo questo ebbe da Innocenzo VIII in commenda il vescovato di Novara il 25 ott. 1484 (lo lasciò nel 1485 e lo riprese nel 1503), quello di Cremona, il 4 ag. 1486, che tenne sino alla morte, e quello di Pesaro (dal 1488 al 1491); nel contempo fu legato nel Patrimonio (1484) ed a Bologna (1488 e poi nel 1492). Unitosi d'amicizia con il card. Roderico Borgia ne favorì con ogni mezzo l'elezione a pontefice e da lui ebbe l'arcivescovato di Agria (31 ag. 1492 - giugno 1497) e l'ufficio di vicecancelliere; nel 1493 combinò l'infausto matrimonio di Lucrezia Borgia con Giovanni S. signore di Pesaro. Per le vicende politiche defezionò da Alessandro VI nel giugno 1494, parlò di deporre il Papa e nel nov. passò presso Carlo VIII re di Francia e lo seguì nella sua spedizione in Italia; ebbe parte nelle trattative fra il Papa ed il Re e con questo entrò a Roma il 31 dic., ma il 19 genn. 1495 partì tosto per Milano, perché già il Moro s'era allarmato dei successi di Carlo. Tornò a Roma il 6 marzo ed accompagnò il Papa nei mesi seguenti e fu poi persino sospettato di complicità nell'assassinio del duca di Gandia. In seguito alla rottura di Alessandro VI con il Moro lasciò Roma il 13-14 luglio 1499 per Milano e fu fatto prigioniero nell'apr. 1500 dai Veneziani che lo consegnarono ai Francesi, e non poté ritornare a Roma se non per il Conclave del 10 sett. 1503 con aspirazione al Papato; aderì poi al card. Giuliano della Rovere. M. a Roma il 27 maggio 1505 rimpianto per le sue larghe elemosine. Fu il vero tipo del prelato mondano e fastoso tutto inteso ai maneggi politici. Giulio II gli fece erigere un monumento a S. Maria del Popolo da Andrea Sansovino.

BIBL.: Pastor, III, passim; G. B. Picotti, *La giovinezza di Leone X*, Milano 1927, p. 107, passim; id., *Nuovi studi e documenti intorno a papa Alessandro VI*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 5 (1951), pp. 169-262. Pio Paschini

Disgraziata fu la sorte dei figli di Lodovico e di Beatrice d'Este: Massimiliano e Francesco II. MASSIMILIANO (1493-1530) visse in strettezze alla Corte imperiale. La vittoria della Lega Santa e la volontà del capo degli Svizzeri card. Schinner lo fece nel 1512 duca di Milano per tre anni. Il fratello FRANCESCO II (n. il 4 febbr. 1495, m. il 1° nov. 1535), caro ai milanesi più del fratello, visse oscuro finché la vittoria papale ed imperiale del 1521, cacciando da Milano i Francesi, non lo fece proclamare, lontano, duca per opera di Morone che governò per lui. Alla nuova discesa di re Francesco I, nell'ott. 1524, lasciò Milano ove rientrò dopo la vittoria imperiale di Pavia (24 febbr. 1525). Sospettato di aver parte agli intrighi antispagnoli del Morone, fu assediato nel Castello di Milano e, non sbloccato dall'esercito veneto-pontificio, dovette arrendersi il 20 luglio 1526 verso patti non mantenuti. Riebbe a Bologna il Ducato (23 dic. 1529) per l'azione del Papa e Venezia, ma con pesi gravissimi (poco meno di un milione di ducati) con in casa il De Leyva. Sposò nel 1534 la giovinetta Cristiana, nipote di Carlo V, ma già il 1° nov. 1535 era morto senza figli.

II. RAMO DI PESARO. – Questo e quello di Santafiora discendono direttamente da Muzio e non da Francesco come gli altri. Questo di Pesaro fu creato da ALESSANDRO (n. a Cotignola da Lucia Terzani nel 1409) che, sposando nel 1444 Costanza di Varano nipote di Galeazzo Malatesta, signore di Pesaro, ne ebbe (integrando il diritto con il denaro) la signoria riconosciutagli nel 1447 da Niccolò V. Combatté per il fratello Francesco nella Marca, a Milano, in Toscana, e per re Ferrante contro Giovanni d'Angiò, vinto a S. Fabiano (1460), vincitore a Troia (1462) divenendo gran conestabile del Regno come suo padre. Fu con il Colleoni alla Riccardina contro la Lega Italica e il nipote Galeazzo M. duca di Milano (1467); morì nel 1473 (3 apr.) nel ferrarese. Aveva avuto dalla prima moglie la figlia BATTISTA, moglie del duca Federico di Urbino e, illegittima, GINEVRA moglie prima di Sante Bentivoglio (1454) e poi di Giovanni II Bentivoglio, della cui caduta non fu la sola causa; la seconda moglie SVEVA di Montefeltro fu da Alessandro rinchiusa in un chiostro (1457). Gli successe il figlio COSTANZO, buon capitano e signore, e a lui il figlio illegittimo GIOVANNI sposo di Lucrezia Borgia, poi, sciolto il matrimonio, cacciato dal Valentino

(fot. Alinari)

SFORZA, FAMIGLIA - Ritratto di Muzio Attendolo S., affresco di B. Luini (sec. XVI) - Milano, Castello Sforzesco.

nel 1499; tornato con Giulio II morì nel 1510; nel 1512 il Papa espulse il suo fratello illegittimo Galeazzo, con cui nel 1519 si estinse a Milano questo ramo.

III. RAMO DI SANTAFIORA. – Questo ramo nominalmente esistente discende da BOSIO (1411-76) figlio illegittimo di Muzio Attendolo e fratello non uterino del duca Francesco; buon soldato, fu signore di Cotignola e Castell'Arquato (Piacenza). Sposando Cecilia Aldobrandeschi, procurò al figlio GUIDO il feudo di Santafiora. Un altro ingrandimento lo ebbe la famiglia con il matrimonio del nipote BOSIO II con Costanza sorella di Pier Luigi Farnese; il nonno Paolo III favorì i nipoti, due dei quali, CAMILLO ASCANIO (m. nel 1565) e ALESSANDRO (m. nel 1585), furono cardinali di grande importanza. La famiglia si divise nei due rami: di Lombardia, estinto nel 1644 con SFORZINO, e di Toscana, che raccogliendo nel 1575 l'eredità della famiglia dei Conti ebbe i feudi di Valmontone e Segni, questo con il titolo ducale. La grandezza della famiglia, decaduta nel sec. XVII, fu rialzata da FEDERICO sposando Livia Cesarini, erede di questa e altre famiglie; Segni fu riacquistata e la famiglia prese il titolo di S. Cesarini; nel 1832 essa finì in SALVATORE, ma la S. Rota attribuì il titolo e l'eredità al fratello di lui uterino Lorenzo Montani. La nuova linea si è divisa nei due rami dei duchi di Segni e Civitalavinia e dei conti di Santafiora.

IV. RAMO DI BORGONOVO. – Sorto con S. SECONDO (n. nel 1435), figlio illegittimo di Francesco, che ebbe dal padre nel 1451 il Castello di Borgonovo nel piacentino e poi il titolo di conte, che la famiglia mantenne anche sotto i Farnesi, servendoli nelle armi e negli uffici. Nel 1607, alla morte di Alessandro III, il feudo fu incamerato, per quanto esistesse un ramo cadetto degli S. di Castel S. Giovanni discendenti da JACOPETTO secondo figlio del fondatore del ramo.

V. RAMO DI CARAVAGGIO. – Fondato da GIAMPAOLO figlio illegittimo di Lodovico il Moro e di Lucrezia Crivelli (1497) creato marchese di Caravaggio e conte di Galliate nel 1532; morì di morte sospetta subito dopo il fratello duca Francesco II (1535); un suo figlio, MUZIO, morì per Carlo V all'assedio di Metz (1552); la famiglia continuò a Milano, estinguendosi in FRANCESCO II nel 1697 e nella figlia BIANCA MARIA nel 1717; aveva avuto molti priori e dignitari dell'Ordine di Malta. - Vedi tavv. XXIV-XXV.

BIBL.: sulla famiglia in generale: Litta, *Attendoli*, in *Famiglie celebri italiane*, Milano 1837, e le opere sulla storia di Milano, nonché G. Franciosi, *Gli S.*, Firenze 1931. Orientamento e bibl. in N. Valeri, *L'Italia nell'età dei principati*, Milano 1949 e L. Simeoni, *Le Signorie*, ivi 1950. Tra gli scritti specifici: L. G. Pélissier, *Louis XII et Ludovico S.*, 2 voll., Parigi 1896; F. Malaguzzi Valeri, *La corte di Ludovico il Moro*, 4 voll., Milano 1913-23; cf. inoltre N. Guastella, *Tre pretesi delitti di Francesco II S.*, in *Arch. stor. lombardo*, 75-76 (1948-49), pp. 115-67.

Luigi Simeoni

SFORZA, SERAFINA (SVEVA), beata. - Clarissa, n. ad Urbino ca. il 1434 da Guido duca di Montefeltro, m. a Pesaro nel 1478.

Sorella di Federico da Montefeltro, nel 1448 andò sposa ad Alessandro Sforza, signore di Urbino. Durante le non rare assenze del marito, collaboratore nelle varie campagne militari del fratello Lodovico il Moro, ella sostenne con bravura la responsabilità del governo. Nel 1457, Alessandro, per coprire le proprie infedeltà, accusò di tale delitto la sposa, obbligandola a chiudersi nel locale monastero delle Clarisse. Due anni dopo ella prendeva l'abito, mutando il nome di Battesimo di Sveva in quello di Serafina. Divenuta badessa, fu di esempio a tutte nell'osservanza regolare, pietà e carità verso gli infermi. Il suo culto fu approvato da Benedetto XIV il 17 luglio 1754. Festa l'8 sett.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, III, Anversa 1750, pp. 312-25; G. Felinciangeli, *Sulla monacazione di Sueva Montefeltro S., signora di Pesaro. Ricerche*, Pistoia 1903 (cf. F. van Ortroy, recens. in *Anal. Boll.*, 24 [1905], pp. 311-13); C. Ortolani, *Santità francescano-picena*, Pesaro 1931, p. 191 sgg.

Piero Sannazzaro

SFORZA DI SANTA FIORA, ALESSANDRO. - Cardinale, n. nel 1534, m. a Macerata il 16 maggio 1581, figlio di Costanza di Alessandro Farnese (Paolo III).

Studiò a Perugia, fu canonico in S. Pietro ed ebbe alcune abbazie. Partecipò al Concilio di Trento. Fece parte della Camera Apostolica. Fu soprintendente all'Annona pontificia. Vescovo di Parma nel 1560, nel 1564 vi tenne il Sinodo. Fu nominato cardinale nel 1565. Presiedette, per incarico di Pio V, alla riparazione delle strade consolari nello Stato Pontificio, fu legato a Bologna ed in Romagna (1570) e successivamente per tutto lo Stato Pontificio, tranne Bologna (1580), per provvedere a distruggere il brigantaggio. Fu prefetto della Segnatura. È controversa una sua assegnazione al vescovato di Narni dal maggio al 25 nov. 1537.

BIBL.: Moroni, LXIV, Venezia 1853, pp. 93, 95-96; Pastor, IX, v. indice.

Giuseppe Coniglio

SFORZA DI SANTA FIORA, GUIDO ASCANIO. - Cardinale, n. a Roma nel 1518, m. il 7 ott. 1564, fratello del card. Alessandro (v.).

Nominato cardinale nel 1534, amministrò per pochi giorni la diocesi di Anglona, poi Parma (13 ag. 1535-26 apr. 1560), fu inviato a Bologna ed in Romagna come legato (1537-38), carmerlengo di S. R. C. (1537), legato in Ungheria (1540) per la guerra contro i Turchi, patriarca di Alessandria (1541). Per incarico di Giulio III si recò a Parma per cercare di venire ad un accordo con Ottavio Farnese nelle divergenze che aveva con la S. Sede. Ebbe molta parte nei Conclavi del 1550 e 1555. Arrestato (31 ag. 1555) per ordine di Paolo IV, per i suoi rapporti con gli Spagnoli, dal card. Carlo Carafa, fu trattenuto per 22 giorni e dovette versare 200.000 scudi per essere liberato. Nel 1557 ebbe parte nelle trattive per la pace tra il Papa ed il duca d'Alba. Nel 1559 fu uno dei fautori dell'elezione di Pio IV. Ispanofilo, tutelò gli interessi spagnoli presso quest'ultimo Papa.

BIBL.: Moroni, LXIV, pp. 93-95; Pastor, V-VI-VII, v. indice.

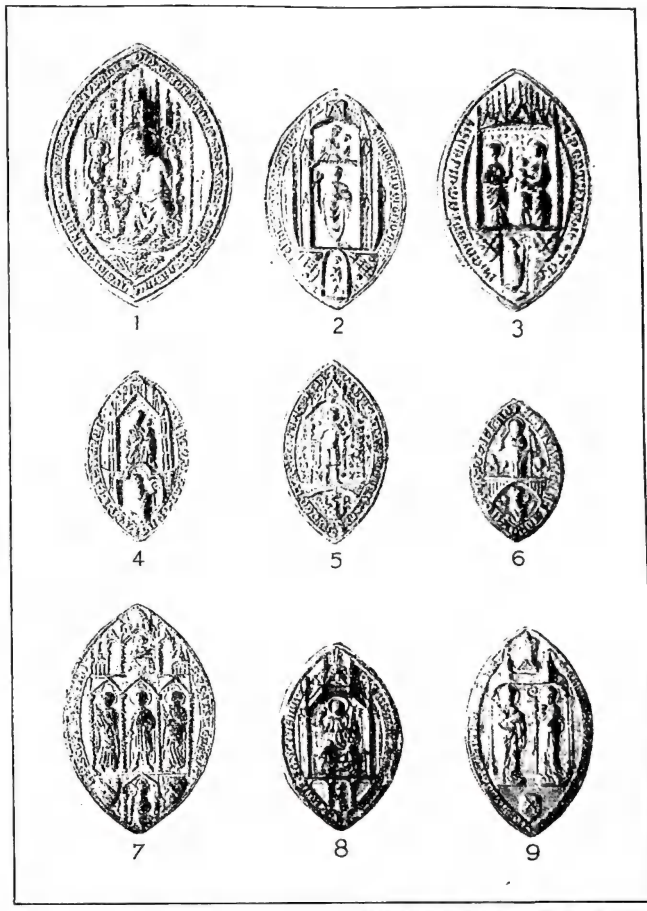
Giuseppe Coniglio

SFRAGISTICA. - Dal greco σφραγίς, o « sigillografia » (lat. *sigillum*, dimin. di *signum*) è la disciplina che studia i sigilli sotto l'aspetto giuridico, storico, diplomatico, artistico. Assurse a dignità di materia autonoma nel sec. XVIII, per opera soprattutto di Heinecke e di Heumann; costui usò per primo il termine di *ars sphragistica* nel 1745.

Il sigillo fu per lungo tempo il miglior mezzo di convalidazione dei documenti. Ne fanno menzione le Sacre Scritture, autori greci, latini, ecc. E nei musei si conser-

vano numerosi sigilli assiri, babilonesi, fenici, egizi, ellenici, romani, ecc. Soprattutto nel medioevo il sigillo fu il segno con cui le autorità corroboravano i loro atti e giunse a sostituire in molti casi le sottoscrizioni autografe. Riservato dapprima ai sovrani, ai prìncipi, ai grandi signori, alle gerarchie ecclesiastiche, nel sec. XII venne adottato dai Comuni, indi da corporazioni, collegi, enti e privati, con diverso valore giuridico.

Col termine sigillo si indica tanto la matrice incisa « in negativo », quanto l'impronta positiva impressa in cera (rare le impronte metalliche, dette *bolle*). La matrice può essere una pietra incisa, montata ad anello (e tali sono per lo più i sigilli dell'antichità; v. ANELLO; MONOGRAMMA), ovvero un marchio o conio di metallo inciso: bronzo, acciaio, raramente oro o argento. Le impronte, cioè i suggelli cerei, si dividono in aderenti e pendenti: nel primo caso la cera veniva fusa e colata direttamente sul documento e poi pressata, a caldo, col marchio; nel secondo caso la cera veniva colata e impressa sopra cordoni, nastri, strisce di pergamena o di carta pendenti dal documento; i sigilli appesi recano talvolta, impressa sul tergo, una seconda impronta, generalmente più piccola, detta controsigillo. Si usò cera naturale o colorata. La fragilità dei suggelli pendenti rese necessaria una protezione (borse di stoffa o di pelle, teche di legno o di metallo). Le forme prevalenti dei sigilli sono la circolare, l'ogivale, l'ovale; rari sono gli esemplari a scudo, ad ottagono, ad esagono, ecc. Nel sigillo si distinguono la figura e la leggenda (se questa manca, il marchio si dice anepigrafo). Vi sono ritratti, figure sacre, profane, mitologiche, allegoriche, ovvero vedute (città, castelli, chiese, monti); disegni di piante, di animali araldici o simbolici, ecc. Le leggende esprimono per lo più il nome ed i titoli della persona, dell'ufficio, della città; talvolta recano motti, invocazioni, versi leonini (ad es.: *Roma caput mundi - regit orbis frena rotundi*). L'importanza del sigillo si rileva anche dal fatto che i sovrani ne affidarono la custodia a dignitari di assoluta fiducia, sicché quella del guardasigilli divenne una delle cariche più alte. Nei vescovati il sigillo fu custodito dal vicario generale o dal cancelliere, nei Comuni medievali dal podestà, dal notaio del sigillo o da altra persona di provata onestà. Speciali norme regolavano l'impiego dei sigilli e comminavano pene per la falsificazione, gli usi indebiti, ecc.



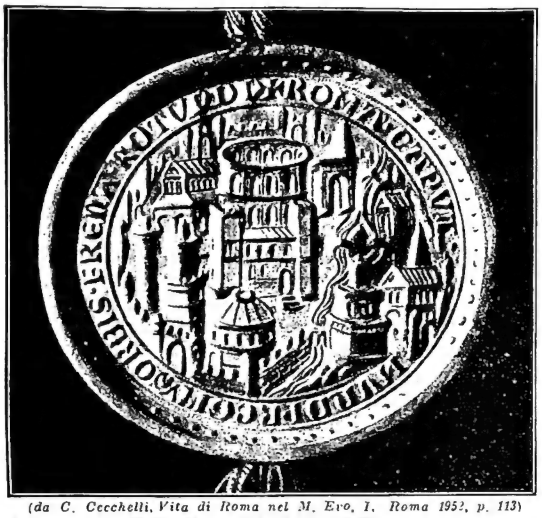
(per cortesia del prof. G. C. Bascapè)

SFRAGISTICA - Sigilli ecclesiastici: 1. della Congr. dei monaci dell'Osservanza di S. Giustina, 1ª metà sec. XV (Museo di Bologna); 2. di Nicola « Episcopatus Bovanensis Administrator », ca. 1340 (ivi); 3. di Stefano, vesc. di Amelia, metà del 1300 (racc. Bascapè); 4. di Giacomo, vesc. di Bisaccia, fine del 1300 (ivi); 5. di Radiberto, abate di S. Pancrazio de Roca Ascarense, sec. XIV (calco nell'Arch. Vat.); 6. di Manfredino, can. di Campo Galliano, fine del 1200 (racc. Bascapè); 7. di Alberto, vesc. di Ferentino, fine del 1300 (ivi); 8. del Capitolo della Cattedrale di Bologna, ca. 1430; 9. dell'abate di S. Pietro di Modena, fine del 1300 (Museo di Bologna).

I sigilli si dividono, in base al loro carattere giuridico, in tre categorie principali: pubblici, privati, ecclesiastici.

I. SIGILLI PUBBLICI. – Limitando l'esame al medioevo, si nota che i diplomi dei primi Carolingi sono convalidati con impronte di pietre incise romane, poi con sigilli recanti il busto del re rozzamente scolpito. Nei secc. XI e XII l'incisione si perfeziona, finché l'arte gotica, nel suo rigoglioso sviluppo, raggiunge anche questi piccoli oggetti d'uso giuridico e li arricchisce e li raffina. I sovrani vengono rappresentati in trono (col capo coronato, le mani reggono lo scettro o il globo, o la spada, o il giglio) oppure a cavallo in armatura; le regine sono in piedi o a cavallo (con abiti da caccia e col falcone), raramente sul trono. In casi eccezionali furono usate bolle d'oro: ad es., quella di Federico I presenta il busto dell'Imperatore uscente da una cerchia di mura; sul rovescio una veduta di Roma (v. anche BOLLA). Imitando i sovrani anche i dignitari, prìncipi, duchi, feudatari, assunsero sigilli, ora con il ritratto (per lo più equestre), ora con stemmi; e via via li seguirono gli uffici, le diverse autorità, infine i giudici, i notai, ecc. I Comuni italiani, che fino alla metà del sec. XII non si ritenevano enti politici dotati di autonomia, e pertanto dovevano fare convalidare gli atti civici da notai di nomina imperiale, incominciano poi, a loro volta, ad assumere il sigillo, che costituisce uno dei segni dell'indipendenza, la quale sarà formalmente sancita dopo la Pace di Costanza. I sigilli cittadini presentano quasi sempre figure allegoriche: il cavaliere designa il ceto nobile che dapprincipio esercitò un certo predominio in varie città; le torri e le mura simboleggiano la potenza e soprattutto l'indipendenza; le immagini dei santi distinguono la « pars populi » e dopo il 1250 il Comune popolare; vi sono infine le insegne guelfe e ghibelline, i simboli di alleanza, di soggezione, ecc.

II. SIGILLI PRIVATI. – Hanno, sotto il profilo giuridico, caratteri ben diversi da quelli pubblici: si limitano alla funzione di segni di riconoscimento e garantiscono, con la chiusura della lettera, il segreto epistolare. Recano incisi stemmi, emblemi, allegorie, monogrammi, immagini relative al nome (dette « parlanti »), o all'arte, alla professione, ad una divozione, ecc. La figura del titolare appare soltanto su certi marchi di nobili (tipi equestri) e di dottori di leggi, professori, ecc., raffigurati sulla loro cat-



(*da C. Cecchelli, Vita di Roma nel M. Evo, I. Roma 1952, p. 113*)
SFRAGISTICA - Bolla d'oro di Ludovico il Bavaro con panorama di Roma (dopo 1328) e la leggenda, verso leonino : « Roma caput mundi regit orbis frena rotundi » - Monaco di Baviera, Archivio di Stato.

tedra o seggio e rivestiti della toga. I sigilli dei mercanti, che per lo più recano monogrammi o ripetono i disegni dei marchi commerciali, furono usati anche per convalidare contratti privati e scritture di affari.

III. SIGILLI ECCLESIASTICI. – Sui sigilli pontifici v. ANELLO *del Pescatore*; BOLLA. I sigilli usati dai dignitari della Chiesa hanno originariamente forma ovale o circolare, che diviene ogivale intorno alla metà del sec. XII. Tale modello, tipicamente gotico, contrassegna quasi tutti i sigilli ecclesiastici e dura a lungo (neppure il Rinascimento l'abbandona del tutto, pur preferendo la linea circolare od ovale). Nei colori della cera non si ebbero usi costanti : oltre al rosso ed al verde, molto comuni, si trovano il bianco, il giallo, il bruno, ecc. Dei sigilli episcopali si hanno le prime menzioni nei secc. VII e VIII, ma solo nel sec. XI si comincia a trovarne buon numero. Da essi derivano quasi tutti i sigilli che furono via via adottati dagli ecclesiastici. Vi è incisa solitamente l'immagine del titolare o del santo patrono, ora a mezzo busto, ora in piedi, ora assisa sul faldistorio o cattedra. Del tipo col busto rarissimo in Italia e che scompare nel corso del sec. XII, basterà citare due esempi : Altemanno ,vescovo di Trento (1124-1149) e Mauro vescovo di Arezzo (1137); è notevole il primo per la singolarità della mitra disposta con due corni laterali e aperta davanti, che andò in disuso alla metà del secolo; il secondo è uno dei pochissimi ritratti di profilo.

Il personaggio in piedi – vescovo, abate – veste gli abiti pontificali, con la mitra; per lo più alza la destra a benedire mentre la sinistra regge il pastorale o un libro (se si tratta del santo patrono, riconoscibile dall'aureola, gli attributi sono diversi : i martiri recano le palme o gli strumenti del martirio, ecc.). Nei tipi col personaggio seduto, il faldistorio ricorda certi sedili romani, coi braccioli foggiati a teste di leone o di lupo, le basi a forma di zampa.

Nella prima metà del '200, fermo restando il contorno ogivale, le figure si evolvono; la staticità ieratica del dignitario cede ad una composizione più mossa e più complessa; si aggiungono motivi architettonici che presto si complicano : colonne, pinnacoli, baldacchini costituiscono edicole gotiche o addirittura pale d'altare, facciate di chiese, disegnate con vivace gusto decorativo ed incise con somma cura; insomma il sigillo tende a diventare un oggetto ornato e prezioso. Vi sono varie nicchie : la superiore col busto della Madonna, la mediana o le mediane con santi, l'inferiore col titolare in ginocchio, talvolta affiancato da due scudi : quello di famiglia e quello della diocesi, del Capitolo, dell'abbazia. Per ospitare tante figure il sigillo si amplia fino a toccare le dimensioni massime nel '500. Ma accanto ai tipi solenni si usano anche modelli più semplici, con una sola figura, un simbolo o uno stemma (*sigillum mediocre, minus, secretum, ad causas*, ecc.). Imitano l'alto clero i vicari, gli arcidiaconi, gli arcipreti, i parroci, i canonici, i preti (sigilli personali o di dignità) nonché le curie, i Capitoli delle cattedrali, i vicariati foranei, le plebanie, le chiese, infine gli enti soggetti a giurisdizione ecclesiastica (ospedali, ricoveri, pie fondazioni) nonché tutto il clero regolare. Negli Ordini religiosi la Curia generalizia, il maestro generale assumono per lo più nei loro sigilli l'immagine del santo fondatore o del patrono, ovvero un suo simbolo, o lo stemma dell'Ordine; ogni « provincia » sceglie un santo particolare, che non è quasi mai il fondatore e talvolta non appartiene all'Ordine; i visitatori, i provinciali, i titolari d'altre cariche hanno sigilli propri, ora con l'arme di famiglia, ora con simboli sacri o immagini di santi; le abbazie, i priorati, le commende, i conventi, ecc. mostrano nei sigilli i patroni delle rispettive chiese. A partire dal sec. XV, sia nell'uso del clero secolare che di quello regolare, i suggelli con insegne araldiche o simboliche prevalgono su quelli figurati. - Vedi tavv. XXVI-XXVII.

BIBL.: G. A. Seyler, *Abriss der Sphragistik*, Vienna 1884; id., *Gesch. der Siegel*, Lipsia 1894; Th. Ilgen, *Sphragistik*, Lipsia 1906 (ristampa 1912); W. De Gray Birch, *Seals*, Londra 1907; J. Roman, *Manuel de sigillogr. franç.*, Parigi 1912; W. Ewald, *Siegelkunde*, Monaco-Berlino 1914; E. F. v. Berchem, *Siegel*, Berlino 1918 (nuova ed. 1923); A. Coulon, *Eléments de sigillogr. ecclés. franç.*, in *Rev. d'hist. de l'Egl. de France*, 18 (1932), pp. 30-59, 163-88, 341-68; G. C. Bascapè, *Somm. di diplomatica*, Milano 1947, pp. 49, 78, 122, 151. Giacomo C. Bascapè

SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER, terzo Lord di. - Filosofo, iniziatore della filosofia morale del sentimento (v.), n. a Londra il 26 febbr. 1671, m. a Napoli il 15 febbr. 1713. Fu educato dallo zio secondo i principi pedagogici del Locke (v.), che fu anche il suo primo maestro. Studiò i filosofi neoplatonici (scuola di Cambridge) e fu in contatto con i maggiori filosofi del suo tempo non solo in patria, ma anche nel continente europeo dove si recò spesso per curare la malferma salute. Lontano dalla vita politica, si dedicò completamente alla meditazione dei problemi morali. Del suo ideale etico, esposto in numerose opere, diede esempio nella nobilissima sua forma di vita, oggetto di grande ammirazione fra i contemporanei. Nel 1709 sposò Jane Ewer, da cui ebbe un figlio. Trascorse gli ultimi due anni di vita a Napoli (cf. B. Croce, *op. cit.* in bibl.).

S. concepisce l'universo come un'unità perfettamente armonica, in cui tutte le cose attraverso i naturali impulsi tendono contemporaneamente alla propria perfezione e a quella del tutto. L'uomo è parte di questo universo : tutti i suoi impulsi naturali sono buoni, sia quelli egoistici

(*fot. Enc. Catt.*)
SFRAGISTICA - Sigillo del Pescatore di Clemente VIII (1592-1605) - Archivio Segreto Vaticano, Instr. Miscellanea 5647.

(Hobbes) che quelli altruistici (Cumberland; cf. *Inquiry*, I, ed. 1900, p. 280 sgg.), purché siano fra loro coordinati all'integrale perfezionamento individuale. La moralità non consiste quindi nell'ubbidienza a norme universali, a precetti divini o a leggi umane, ma nel seguire gli impulsi naturali, che consentono la gioia della pienezza della propria vita, nell'intima comunicazione interiore con la vita armonica di tutta la società umana e anzi di tutto l'universo. La religione non precede, ma segue la moralità, anzi coincide fondamentalmente con questa, poiché non la ragione, ma il vivo contatto personale con l'universo fa sentire l'esistenza di Dio quale principio animatore dell'armonia universale. Questo vivere intimamente collegati con l'azione animatrice di Dio è il significato ultimo di tutta la moralità (cf. *Philosophical regimen*, p. 20 sgg.). Il criterio della moralità non deriva dalla ragione (razionalismo), né dalla conoscenza empirica delle utilità (utilitarismo), ma dal *sentimento morale*, che è una capacità intrinseca di ogni individuo, connaturale al suo stesso essere, di percepire immediatamente attraverso la riflessione ciò che è o non è conforme all'armonia del proprio essere e quindi all'armonia sociale e universale (*Inquiry*, I, ed. cit., capp. 2 e 3). Si tratta fondamentalmente di un giudizio estetico o « gusto morale », essendo per S. completamente sinonimi il bello e il buono. La moralità diventa così attività estetica del perfezionamento individuale, sociale e universale e anche principio di tutta la conoscenza umana. S. inizia così l'individualismo (v.) ottimistico dinamico e prelude a molte posizioni romantiche. La sua importanza nella storia della filosofia più che al valore intrinseco del suo pensiero, del resto profondamente modificato dai suoi immediati continuatori (Hutcheson, Butler), è dovuta ad originali intuizioni, che saranno riprese non solo dagli illuministi (Diderot, Voltaire), ma anche da Kant, Lessing, Mendelsohn, Herder, Schlegel, Schleiermacher, e che influirono anche nella letteratura (Pope, Goethe).

Opere principali: *Inquiry concerning virtue and merit* (1699); *The sociable enthusiasm* (1705), ripubblicato con il titolo *The moralist, or the philosophical rapsody* (1709); *A letter concerning enthusiasm* (1708); *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour* (1709); *Soliloquy, or advice to an author* (1710); *Miscellaneous reflections* (1710). Tutti questi scritti furono riediti in unica opera in 3 voll.: *Characteristics of man, manners, opinions, times* (1711; varie edd. successive; ed. recente in 2 voll. a cura di J. M. Robertson, Londra 1900). Degli scritti inediti e lettere (la cui prima raccolta risale al 1716) furono pubblicati da B. Band, *The life, Unpubl. letters and Philosophical regimen of A. Earl of S.* (ivi 1900); *S. 's second Characters or the language of forms* (Cambridge 1914).

Bibl.: *Remarques sur un petit livre introduit de l'Anglois, intitulé: Lettre sur l'enthusiasme; Jugement sur les oeuvres de Mr. le Comte de S.*, in *Recueil de divers pièces...*, par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, II, Losanna 1749, pp. 311-53; C. v. Gizycki, *Die Philos. S.'s*, Lipsia 1876; Th. Glower, *S. and Hutcheson*, Londra 1882; J. Martinau, *Types of ethical theory*, II, 2ª ed., Oxford 1886, p. 498 sgg.; J. J. Maitin, *S.s and Hutchesons Verhältnis zu Hume*, Halle 1915; Chr. Weiser, *S. u. das deutsche Geistesleben*, Berlino 1916; B. Croce, *S. in Italia*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, I, Bari 1917; L. Bandini, *S.*, Bari 1930; E. Cassirer, *S. u. die Renaissance des Platonismus in England*, Berlino 1932; E. Garin, *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milano 1941, pp. 106 sgg. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 523-27. Tullio Piacentini

SHAJḤ al-ISLĀM. - Uno dei tanti appellativi (*alqāb*) islamici che appaiono verso la metà del sec. IV a. H. (= sec. X. a. D.) e che significa, all'incirca, « principe dell'islām ». Dapprima applicato come semplice titolo onorifico a '*ulamā*' e a mistici di particolare dottrina, si specializzò sempre più al campo dei giurisperiti e fu attribuito a quei *muftī* le cui *fatwā* godessero di particolare autorità. Nell'Impero ottomano S. al-I. fu il titolo dato al *muftī* di Istanbul, che raggiunse un'importanza politico-religiosa sconosciuta in altri Stati islamici.

L'importanza dello S. al-I. si consolidò specialmente al tempo dei sultani Selīm I (m. nel 1520) e Solimano I (m. nel 1566) quando il *muftī* di Istanbul ottenne una supremazia amministrativa su tutti gli '*ulamā*' dell'Impero ». Alcuni orientalisti hanno attribuito questa organizzazione gerarchica dei giureconsulti religiosi con a capo lo S. al-I. – la quale non corrisponde alla tradizione islamica che non conosce un « clero » specializzato – a influenze dell'organizzazione episcopale cristiana presente nell'Impero ottomano, agli ordini del patriarca ecumenico. Comunque, era il Sultano che aveva il potere di nominare e destituire lo S. al-I. Nel cerimoniale esso veniva subito dopo il Gran Visir e, oltre al titolo suddetto, portava anche altri pomposi appellativi onorifici quali ad es., « il dottissimo fra i dotti », « mare delle scienze », ecc. Vestiva di solito un *qaftān* bianco e un turbante ornato di una fascia d'oro. A differenza degli altri alti funzionari ottomani, di solito ex-cristiani convertiti, i *muftī* e di conseguenza lo S. al-I., appartenevano a vecchie famiglie musulmane, e seguivano, prima di arrivare all'alta carica, regolari corsi di studi nelle *madrase* (scuole religiose) percorrendo, prima di giungere all'autorità suprema, tutti i gradi della magistratura religiosa. Man mano si formò tutta un'organizzazione di scuole, gradi accademici, tribunali canonici, tutto agli ordini dello S. al-I.

(fot. Enc. Catt.)

SFRAGISTICA - Punzone per il sigillo plumbeo pontificio (bolla). Vaticano, Palazzo Pontificio.

Compito degli S. al-I. fu soprattutto quello di emanare *fatwā* su questioni di interesse pubblico generale: si citano, ad es., le storiche *fatwā* autorizzanti la guerra contro l'Egitto (1516), la guerra contro Venezia (1570), l'uso del bere caffè (poco tempo innanzi considerato illecito per *fatwā* di un precedente S. al-I.), l'istituzione di tipografie (1727), ecc. Benché gli S. al-I. fossero in generale facilmente obbedienti ai voleri dei loro signori, i Sultani, pure non mancarono coraggiosi « non licet » come la *fatwā* di Abū 's-Su'ūd (m. nel 1574) contro l'idea di convertire a forza tutti i cristiani e quella di Es'ad Effendī contro i massacri di prìncipi ottomani. L'istituzione dello S. al-I., che negli ultimi tempi della sua esistenza era servita di appoggio alla più reazionaria politica dei sultani ottomani, fu abolita nel 1922 dalla Repubblica turca. I modernisti islamici si dimostrarono nettamente contrari all'istituzione dello S. al-I., che ritenevano contraria ai principi dell'islām genuino. Attualmente nei vari Stati islamici le funzioni di S. al-I. sono in parte esercitate dal *mufti* della capitale o, come in Egitto, dagli S. dell'Azhar, ma senza quell'organizzazione gerarchica, tipica dell'Impero ottomano. Nel Pa-

(da Les écrivains célèbres, a cura di R. Queneau, II, Parigi 1951, tav. contro p. 192)

SHAKESPEARE, WILLIAM - Ritratto. Incisione di Droeschout. Londra, Galleria nazionale dei ritratti.

kistan (v.), ad es., il capo dei *muftī* ha ancora abitualmente il titolo di S. al-I.

BIBL.: M.C. D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire othoman*, V, Parigi 1788-91, p. 495 sgg.; F. M. Pareja, *Islamologia*, Roma 1951, pp. 196-97; J. H. Kramers, *Shaikh al-Islām*, in *Encycl. de l'Islam*, IV, Leida 1934, pp. 285-88. Alessandro Bausani

SHAKERS. - Dispregiativo (da *shake* = tremare) dato a una piccola setta, il cui nome ufficiale è « società unita dei credenti » (*United Society of Believers*).

L'origine della setta risale a una irlandese, Anna Lee (m. nel 1782), moglie di un fabbro, la quale si fece conoscere in Inghilterra (nel 1768 ca.) per certe visioni e profezie e per la pretesa di essere la sposa dell'Agnello dell'Apocalisse, e pertanto madre del novello Messia e degli eletti sparsi su tutta la terra. Affermava di parlare 72 lingue, però soltanto quelle dei morti, che da lei dovevano essere giudicati. Avendo trovato opposizione in Inghilterra, si trasferì negli Stati Uniti (1774), stabilendosi (1776) presso Niskayuna o Watervliet (Nuova York). La nuova setta si mostrò attivissima; i predicatori parlavano con tanta emozione che i loro corpi apparivano fortemente agitati; da ciò derivò loro il nome di *Shaking Quakers*. La setta non raggiunse un grande sviluppo e da vari anni declina. I *s.* vivevano isolati dal mondo, nelle città situate lungo il corso dell'Hudson, presso Albany e in alcune località degli Stati dell'Ohio e del Kentucky. Il loro numero non ha mai superato qualche migliaio, frazionati in una quindicina di comunità, con ca. 50 pastori. Gli *s.* sono una specie di « socialisti cristiani »; formano piccole colonie agricole nelle quali si pratica la comunanza dei beni e il celibato; ritengono che il mondo attuale è cattivo, che bisogna pertanto farlo cessare il più presto possibile astenendosi dal matrimonio. Attendono con fiducia il prossimo ritorno di Gesù Cristo, nel quale però non considerano che un uomo divenuto Figlio di Dio per adozione. Nel 1925 contavano appena sei chiese e 250 membri.

Il loro culto si manifesta in salti e danze, durante le quali imprimono a tutto il corpo delle scosse nervose, simboleggianti l'entusiasmo che provano al pensiero della prossima venuta del Cristo. Ritengono pure di imitare così David danzante davanti l'Arca e Giovanni Battista nel seno della madre.

BIBL.: F. E. Evans, *Compendium of the origin, history of the United Society of Believers*, Nuova York 1859; C. Jonnet, *Les Etats-Unis contemporains*, Parigi 1876, pp. 370-71; A. White-L. S. Taylor, *Shakerism, its meaning and messages*, Columbus (Ohio) 1905; J. P. Mc Lean, *A bibliography of Shaker literatur*, ivi 1915; E. T. Clark, *The small Sects in America*, York 1949, pp. 144-46. Leone Cristiani

SHAKESPEARE, WILLIAM. - Poeta, n. a Stratford-on-Avon (Inghilterra) nel 1564 (fu battezzato il 26 apr.), ivi m. il 23 apr. 1616.

Suo padre Giovanni, piccolo proprietario di campagna, s'era dato da fare con l'industria e col commercio, e guadagnata la simpatia dei borghigiani, che lo avevano eletto balivo del Comune: sua madre, Maria Arden, era di vecchia gente facoltosa. Una crisi sopravvenne, forse non solo economica, se il cattolicesimo di Giovanni coinvolse il declino della famiglia, negli anni che coincisero con l'inizio dell'assolutismo anticattolico di Elisabetta d'Inghilterra. Anche per questo la carriera di studi del giovinetto non fu regolare, ma piuttosto di autodidatta, genialmente disposto a far proprio quel sapere che occorreva al suo discorso di poeta. Certo fu alla *Grammar School* di Stratford e forse completò la sua educazione alla corte di un signore feudale, come paggio e *singing boy*: uno di quei ragazzi cantori che facevano anche da attori in rappresentazioni teatrali. Sposo a diciotto anni di Anna Hathaway, lasciò il borgo natio quando crebbe il peso della famiglia e cercò fortuna a Londra, nel 1585 o al principio del 1586. Poté trovarla: aveva, con affabilità di modi e gentilezza d'indole, doti di pratico realizzatore; e come attore (fece, tra l'altro, la parte dello Spettro nel suo stesso *Amleto*), e soprattutto come comproprietario, poté rimediare al poco provento che toccava agli autori. Fu al « Teatro » detto così per antonomasia, il primo sorto a Londra, e alla « Rosa », più tardi al « Globo » ed ai « Blackfriars »; e della compagnia che s'era posta sotto la protezione del conte di Leicester (gli attori erano fuori legge, in quella società britannica piena di impulsi e di divieti, e solo una livrea poteva salvarli dalle persecuzioni) e poi dello stesso re Giacomo I. Ed era fra i suoi protettori influenti il conte di Southampton, il dedicatario dei *Sonetti*. Già nel 1592 giunse il successo; alla poesia non discende, come gli *university wits*, i begli spiriti universitari, dalla dignità di una cultura cattedratica, intellettualisticamente elaborata; vi sale mescolandosi alle realizzazioni di un artigianato teatrale attento ed espertissimo, collabora con altri autori, lavora su testi grossamente elaborati, che conduce ad una perfezione estrema di animazione, di individuazione, di stile; quindi i sospetti e la dolente invettiva di Roberto Green contro la sua presunta invadenza (« un corvo venuto su dal nulla, rimpannucciato con le nostre penne, avvolto in una pelle di commediante, presume di poter gonfiare un endecasillabo quanto il migliore fra voi; ed essendo un « Giovanni fac-totum » fatto e finito, ha l'idea di essere il solo crolla-teatro del paese... » (Shake-speare significa « crolla-lancia »). Eccolo produrre i documenti della sua eccellenza letteraria in un esercizio estremamente raffinato su temi della tradizione mitografica, nei poemetti di *Venere e Adone* (1593) e di *Lucrezia* (1594) e nei *Sonetti*, la cui composizione, e probabile pubblicazione sparsa, si prolunga dagli stessi anni al 1600, raccolti ed editi nel 1609. Via via il successo cresce, acclamato dal pubblico, lodato a corte, esaltato da Francesco Meres nella *Palladis Tamia*: *Wit's Treasury* (1598) a paragone degli altri poeti del tempo e dei classici greci, latini ed italiani, saccheggiato da editori poco scrupolosi che pubblicarono, lui vivo, 16 delle sue opere teatrali. La fortuna gli consentì di risollevare le sorti della famiglia a Stratford, arricchita ed araldicamente annobilita.

Gravi avvenimenti, se non turbarono la sua costante carriera, lo condussero ad una crisi che rimane oscura nella cronaca, ma avvertibile nella poetica: la congiura di Essex, che travolse alcuni dei suoi più ammirati amici (1601); ed una passione morbosa, simboleggiata

dalla *dark lady* dei *Sonetti*. Un tetro pessimismo si documenta nell'opera dal *Giulio Cesare* (1601) all'incompiuto *Timone d'Atene* (1607 ?). Forse con una malattia culmina, nel 1608, questa crisi; ma s'immerge in una meditazione religiosa che gli dichiara la sua via e ne esce pacificato, aperto a parole più confidenti che la sua stessa poesia gli rivela. Nel 1611 si ritira a Stratford, pur rimanendo connesso con Londra da interessi e da viaggi non infrequenti. *Died a Papist*, morì da cattolico: così afferma un'attendibile testimonianza.

Fra i documenti scarsi o incerti, che della sua vita esteriore ci rimangono, e l'immensa presenza della sua poesia nel mondo moderno, c'è tal divario che spesso s'è ricorso alla leggenda, per darne un ritratto ideale, e l'opera è stata sottratta al suo nome per attribuirla a questo o a quel personaggio del suo tempo, che avesse dignità di linguaggio o di scienza: p. es., a Francesco Bacone: cedendo tali biografi e mitografi all'errore che fa della creazione poetica la risultante di una situazione storica e di un programma culturale, anzichè un modo primordiale di conoscenza che investe e trasfigura le sistemazioni riflessive della cultura e le occasioni della cronaca. S. è appunto il poeta che sembra librarsi in una assoluta disponibilità d'immagine verso un più vasto mondo: colmo di meraviglie quel mondo; e che la creatura umana vi accorra più a cercarvi il diletto delle forme innumerevoli che a riconoscersi. In realtà si sa oggi di lui quanto basta di certezze documentate per accompagnarlo in vita fra cose mediocri o importanti dal nascere al morire. E per quel ch'è la sua opera, tre secoli di fortuna sempre più estesa e di esegesi sempre più profonda consentono, senza togliere nulla al prodigio di una poesia che s'affida piena d'ingenua fiducia al vasto mondo e torna ingenua al suo Creatore, di osservarla nella circostanza di tempo e di dottrina che appartengono al poeta non meno che alla civiltà cristiana di tutto l'Occidente. Infine, se dopo avere esplorato la cronaca e la parola tentiamo il segreto della sua anima, se della poesia facciamo la pietra di paragone per la sua vita morale e per quella che insegna agli uomini suoi seguaci, lo vediamo ritrarsi dall'avventura ingenua e superba dell'ingegno ad una meditazione via via più severa, penitenzialmente assorta, e quindi aprirsi ad una riacquistata fiducia: l'ultimo suo messaggio è ad un'umanità che smarritasi ritrova se stessa dopo la tempesta; mentre l'alato Ariele, il vocale spirito della poesia, torna a vivere fra le corolle, il poeta spezza la verga degli incanti e chiede, perché Dio abbia misericordia di lui, il soccorso della preghiera fraterna. E quasi riassume in una parabola il senso di un'epoca della civiltà d'Occidente e il ritorno, dopo il trionfo delle arti e le vertigini del dominio, alla patria cristiana.

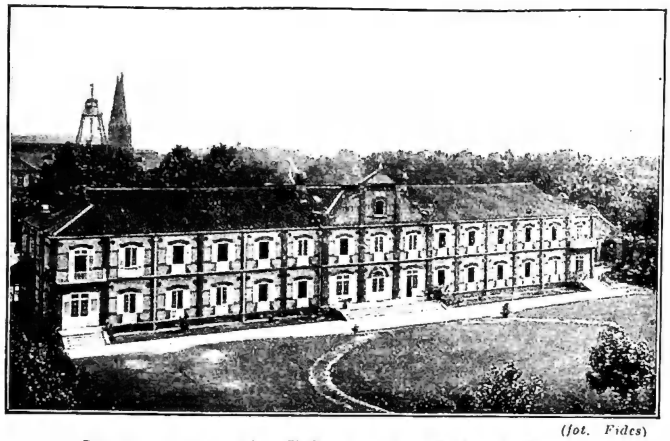
L'edizione *in-folio*, del 1623, curata da suoi compagni d'arte, aduna le sue opere catalogandole in commedie, storie e tragedie; e fu enorme e fortunato il lavoro della critica, non senza qualche incertezza, a stabilirne il canone e la cronologia, valendosi d'ogni suggerimento esterno di cronaca ed interno di testo, di lessico e di stile. Facile ritrovare i suoi temi nella memoria vulgata (ché la sua fama crebbe negli ultimi due secoli ad una risonanza immensa in ogni parte del mondo: nessun autore di teatro è presente come lui sulle scene, e quasi tutte le sue favole sono entrate nel comune patrimonio mitografico). *Romeo e Giulietta* (1591) canta la magia del richiamo d'amore che al di là della rissa cittadina conduce ad una morte gli sposi giovinetti; *Riccardo III* (1592) innalza a disumana efferatezza l'idea machiavelliana del tiranno che domina di frode e di forza, e *Riccardo II* (1593) medita pietosamente l'idea della sacralità regale che sopravvive allo stesso eccesso del dominio e alla sventura della deposizione; il *Mercante di Venezia* (1594) nel quadro di un'Italia remota e gentile compone reminiscenze di Marlow, umore beffardo e la saggezza di una femminilità amorosa ed accorta; il *Sogno di una notte di mezza estate* (1595) ricama nel velo di una favola nuziale i nomi di una classicità ripensata feudalmente e gli spiritelli del settentrione; in *Enrico IV* (1597) lacrime e sangue grondano dalla dignità regale e l'ira guerresca si gonfia in parvenze grottesche, ed *Enrico V* (1599) inneggia alla vittoria nazionale: un periodo della sua poetica singolarmente fervido e felice, questo, che si chiude con le commedie *Come vi garba* (1599) e *Notte dell'Epifania* (1599), favole di una ritrovata arcadia, musica effusa sui felici errori del desiderio d'amore. Ma la sua meditazione sui precipizi del dominio, sulle insidie dei sensi, sulla corruzione della carne, sul male che avvelena ogni dignità umana e travolge ogni grandezza si fa d'improvviso cupa e violenta: *Giulio Cesare* (1601) è un inno disperato e atterrito alla magnanimità sfortunata degli eroi politici, schiantati dalla inerzia stessa del tiranno che sopprimono e che pur li vince, dopo morto; e i temi della regalità, della lussuria, della vendetta ripercorrono *Amleto* (1602); ma anche si fa più audace, nel tumulto della crisi, il suo impegno verso una meditazione più ardita, religiosamente impegnata. Amleto non ascolta la voce ultraterrena del re, ucciso, a tradimento, che esce dal Purgatorio per ammonire il figlio ed erede, re legittimo, a compiere la giustizia: col suo indugio trascina in un gorgo di delitti insieme i colpevoli e gli innocenti. *Otello* (1604) è l'eroe generoso e innamorato che non resiste alla tentazione del male e si lascia travolgere ossesso dalle furie della gelosia omicida. *Macbeth* (1605) è anch'esso travolto dalla tentazione diabolica, anche più esplicitamente dichiarata, che lo insidia nell'ambizione di regno. *Lear* (1606) crede follemente di poter sottrarsi ai doveri della regalità, divide il regno tra le figlie ambiziose, caccia la figlia devota, s'innalza inebriato di parole e di gesti, sé e i suoi travolge in una demenza acclamata e dolente. Con *Antonio e Cleopatra* (1608) e con *Coriolano* (1608) i temi della passione e dell'ambizione sono riosservati con occhio più sgombro: i protagonisti sanno ormai che vogliono, affrontano consapevoli le conseguenze del loro volere, si giudicano. *Misura per misura* (1605), con il suo accorato appello evangelico, e la festività spensierata del *Racconto d'inverno* (1610) preparano da opposte parti la conciliazione della *Tempesta* (1611).

Più difficile discernere, di là dalla suggestione della forma e della fortuna, l'intima storia della poetica: la quale si svolge da un iniziale affidarsi di S. ad una nativa forza geniale, verace pur nelle sue parvenze più estrose: il *wit*, l'ingegno, lo spirito, una luce che scopre fra le cose rapporti impensati e le illumina. Consentaneo ai modi dell'età barocca, il poeta si affida più all'invenzione che ai consigli della ragione ed alle esperienze della storia. Dono di una natura benigna, il *wit* tutto discopre e dichiara, la faccia del mondo e la legge morale, l'idea della libertà e quella che le consegue della dignità umana; e secondo una perduta e poi ritrovata norma di bene ricompone la vita dell'uomo. Il suo genio esplora l'universo umano così nella estensione avventurosa come nella profondità religiosa. Nessuno più di lui si fida della parola; confidandole il suo destino d'uomo, anzi la sorte della sua gente e del mondo; ma nessuno è più pronto a trasformare in vocazione la disponibilità poetica, e a cedere, umilmente fervido, alle verità che la parola discopre. La cultura rinascimentale aveva disposto la parola ad accompagnare la descrizione di un cosmo già ordinato dalla dottrina: quello che Dante percorre; il nuovo poeta sembra avventurarsi in un mondo imprevedibile, eppure la parola lo riconduce a ritrovare verità eterne che parevan perdute e a ricomporre in armonia concorde l'esperienza propria di uomo e l'esperienza partecipata della storia dopo di lui.

Bibl.: W. Ebisch e L. L. Schnecking, *S. Bibliographus*, Oxford 1931. Studi: B. Croce, *Ariosto, S. e Corneille*, Bari 1920; F. Gundolf, *S., Sein Wesen und Werk*, Berlino 1928; E. K. Chambers, *W. S., a study of facts and problems*, 2 voll., Oxford 1930; M. Apollonio, *S.*, Brescia 1941; M. Praz, *Storia della lett. ingl.*, 4ª ed., Firenze 1944, pp. 71-117; T. S. Eliot, *S. and the stoicism of Seneca*, in *Saggi elisabettiani*, vers. it., Milano 1947; P. Rebora, *S. la vita, l'opera, il messaggio*, ivi 1947.

Mario Apollonio

SHANGHAI, diocesi di. - Nella Cina centro-orientale, sulla costa della provincia civile del Kiangsu: prende nome dalla famosa città che si stende alla foce del Fiume Azzurro e che è uno dei più importanti empori commerciali del mondo.



(*fot. Fides*)

SHANGHAI, DIOCESI di - Il Seminario per il clero indigeno.

Fu eretta in vicariato apostolico il 13 dic. 1933 con territorio smembrato dal vicariato apost. di Nanchino (v.) e che risultò diviso in due parti, una a sud e l'altra a nord della missione di Haimen (v.); il 9 giugno 1949 la parte nord dette origine alle due prefetture apostoliche di Haichow (v.) e di Yangchow (v.), quella sud alla diocesi di Soochow (v.); nella stessa data la missione madre, fino allora affidata alla Compagnia di Gesù, passò al clero secolare cinese. Fin dall'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, S. era stata elevata a diocesi suffraganea di Nanchino.

Così ridotta a una estensione di ca. 5500 kmq. e a una popolazione totale di ca. 7.000.000 di ab., il 30 giugno 1949, la missione di S. contava 108.935 cattolici e 1594 catecumeni. Il vescovo e gli 80 sacerdoti cinesi erano coadiuvati da numerosi religiosi e religiose, in numero, queste ultime, di oltre 600 di cui più della metà cinesi. Così i Gesuiti dirigevano in S. l'Università Cattolica «Aurora» e diverse parrocchie e a Zikawei, presso S., dove è anche la residenza dell'Ordinario, avevano la casa di probandato e la loro residenza, il noto Osservatorio metereologico, lo scolasticato con la facoltà teologica, il Collegio S. Ignazio, il Seminario minore e quello regionale per il Kiangsu, l'orfanotrofio; i Salesiani oltre a una parrocchia avevano un orfanotrofio e una scuola industriale, una scuola primaria e una media, officine e una stazione agricola; i Piccoli Fratelli di Maria dirigevano i collegi S. Francesco Saverio e S. Giovanna d'Arco e la scuola municipale franco-cinese; i Fratelli della Carità un ospedale maschile per alienati; le 18 Congregazioni femminili avevano molteplici opere rispondenti alle finalità della propria Congregazione; come pure i Lazzaristi, la Società delle Missioni Estere di Parigi, la Congregazione del Cuore Immacolato di Maria (Scheut), gli Eremitani di S. Agostino, i Recolletti, la Società del Verbo Divino, i Frati Minori e la Società di S. Colombano avevano la loro rispettiva procura con almeno tre religiosi per ognuna. La città di S. aveva 14 parrocchie, mentre il restante territorio era diviso in 39 distretti, provvisti di numerose chiese o cappelle.

La predicazione del Vangelo nella regione di S. risale ai tempi del p. Matteo Ricci, che fu in Cina dal 1583 al 1610, e la storia di quella cristianità si confonde con quella di Nanchino, di cui fece parte fino a questi ultimi tempi. Il 12 luglio 1842 arrivarono a S. i pp. Gotteland e Estève, i primi gesuiti richiesti a Gregorio XVI dai fedeli superstiti alle grandi persecuzioni del sec. XVIII; durante la persecuzione dei Taiping (1850-64) la sola cristianità di S. poté vivere nelle concessioni europee. A S. fu tenuto, nel 1924, il primo Concilio cinese. - Vedi tav. XXVIII.

BIBL.: GM, p. 206; Lazaristes du Pétang, *Les Missions de Chine*, 5 (1938-39), pp. 204-16; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S., 1949*; MC, 1950, p. 341. Adamo Pucci

SHAOWU, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella parte nord-occidentale della provincia del Fukien, nella Cina meridionale.

Fu eretta in missione *sui iuris* il 18 luglio 1929 con quattro sottoprefetture civili staccate dal vicariato apost. di Foochow e fu affidata alla Società del Divin Salvatore; il 21 maggio 1938 fu elevata a prefettura apost. Ha un'estensione di 7881 kmq. Al 30 giugno 1949, su una popolazione totale di 270.411 ab., i cattolici erano 4850 e i catecumeni 1275 con 17 sacerdoti regolari di cui 1 cinese, 1 sacerdote secolare cinese, 3 scolastici del Divin Salvatore, 9 seminaristi minori e 2 maggiori. Il personale ausiliario contava: 4 fratelli religiosi laici, 24 suore di cui 16 cinesi, 18 catechisti, 34 maestri, 22 battezzatori, 2 medici, 51 infermiere. Le stazioni primarie erano 10 e 18 le secondarie con 8 chiese, 11 cappelle. Le opere contavano 1 ospedale, 8 dispensari, 2 orfanotrofi, 2 ospizi per vecchi. Le scuole erano complessivamente 5 con 401 alunni.

L'evangelizzazione del territorio di S. avvenne saltuariamente: nel 1671 i Gesuiti vi avevano 400 cristiani. Nella seconda metà del sec. XIX i Domenicani spagnoli fondarono residenze fisse a S. e a Kwangtseh. Sulla fine del 1922 arrivarono a S. i primi 3 sacerdoti della Società del Divin Salvatore, cui fu poi affidata la missione fin dal suo inizio.

BIBL.: AAS, 22 (1930), pp. 127-28; 30 (1938), pp. 336-37; GM, p. 206; MC, 1950, p. 382; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S. 1949*. Adamo Pucci

SHASI, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella parte sud della provincia del Hupeh, nella Cina centrale.

Fu eretta il 7 luglio 1936 con territorio smembrato dal vicariato apost. di Ichang e affidata all'Ordine dei Frati Minori, che per il lavoro missionario vi manda i religiosi della provincia regolare del Smo. Nome di Gesù negli Stati Uniti d'America. Ha un'estensione di 9560 kmq. Al 30 giugno 1948, su una popolazione totale di ca. 2.000.000 di ab., i cattolici erano 8119 e i catecumeni 793 con 4 sacerdoti secolari cinesi e 21 sacerdoti religiosi americani. Il personale ausiliario contava 1 fratello laico americano, 9 suore francescane missionarie di Maria di cui 6 cinesi e 16 suore terziarie francescane cinesi; 34 catechisti, 84 maestri. Sul territorio, diviso in 3 vicariati foranei, erano sparse 13 stazioni primarie e 106 secondarie con 2 chiese e 32 oratori. Le opere consistevano in 1 ospedale, 7 dispensari, 1 orfanotrofio, 1 ospizio per vecchi. Le scuole elementari avevano 1027 alunni, le 2 medie 357, le 2 superiori 86, le 16 di preghiera e primi elementi 437.

Gli inizi dell'apostolato missionario nel territorio di S. risalgono alla fine del sec. XVII per opera del gesuita p. Motel; nel 1727 mons. Müllener, C. M., ex alunno del Collegio Urbano di Propaganda Fide, vicario apost. dello Szechwan (1716-42), eresse un oratorio a S. dove si dice che avesse la sua residenza per qualche anno mons. Maggi, coadiutore del Müllener. Nel 1732 il sacerdote cinese Andrea Ly si era stabilito a Hengtishih, anche oggi fiorente cristianità. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù (1773) i cristiani di questo territorio furono assistiti dai sacerdoti secolari cinesi, ex-alunni del Collegio cinese della S. Famiglia di Napoli. Dopo il 1900 il cristianesimo fece sensibili progressi: nel 1935 i fedeli erano ca. 7000.

BIBL.: AAS, 29 (1937), pp. 21-23; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S. 1948*; MC, 1950, p. 363. Adamo Pucci

SHAW, GEORGE BERNARD. - Commediografo irlandese, n. a Dublino il 26 luglio 1856, m. a Ayot Saint Lawrence (Londra), il 2 nov. 1950. Iniziò la sua carriera a Londra come critico musicale e teatrale e su di lui inizialmente influirono Wagner, Nietzsche, Ibsen e, tra gli inglesi, Samuel Butler

(l'autore di *Erewhon*). Svolgeva contemporaneamente un'intensa attività di polemista critico e sociale, avendo dato la propria adesione al fabianesimo (1889) di cui stese il *Manifesto*.

Scrisse, anche in gioventù, alcuni romanzi, ma la sua vocazione era per il teatro, al quale lavorò ininterrottamente fino alla morte, ottenendo consensi e successi che pochi scrittori han conosciuto. S. si servì del teatro come di un mezzo e pretesto per inculcare in un pubblico bendisposto i propri principi sociali e politici. Come s'è osservato, egli predica dal palcoscenico e le lunghe introduzioni alle sue commedie sono anche altrettanti sermoni laici. Ma il segreto del suo successo si deve alla brillante struttura del suo dialogo e alla felicità del paradosso estroso, che conquistarono le platee di tutto il mondo. Prescindendo dalla sua attività di socialista, la teoria più matura da lui elaborata e più accanitamente difesa in tutto il suo teatro, che è sempre un teatro a tesi, è quella della *life-force*, teoria che appare la prima volta in *Man and Superman* (1913). C'è, secondo S., un'energia insita nell'uomo la quale ne garantisce l'evoluzione, un'evoluzione diversa da quella meccanica prospettata da Darwin di cui S. si professa avversario. Di essa è depositaria la donna più dell'uomo, in quanto la funzione della donna è intesa alla procreazione. La teoria, in parte derivata dal principio bergsoniano dell'*élan vital*, venne sostenuta da S. per tutta la sua lunga vita e i suoi principi igienici, il suo vegetarianismo, ecc. vanno posti in relazione con essa. S. e Wells furon detti i campioni del « modernismo » e contrapposti ai campioni del « medievalismo » : Chesterton e Belloc. Fu proprio il Chesterton, che propugnava idee opposte a quelle di S., a scrivere la più interessante tra le biografie dell'irlandese. L'audacia, la combattività e l'estro di S. non impediscono che egli appaia oggi ai nostri occhi come molto legato a un'epoca positivistica che non è più la nostra.

Bibl.: G. K. Chesterton, *B. S.*, Londra 1909; F. Harris, *G. B. S., an unauthorized biography*, Londra 1931; A. Castelli, *Lettura di G. B. S.*, Milano 1945. Augusto Guidi

SHELLEY, Percy Bysshe. - Poeta romantico inglese, n. a Londra il 4 ag. 1792, m. annegato nella baia di Lerici l'8 luglio 1822. Rivoluzionario radicale e anarchico già negli anni di scuola, soffrì nel Collegio di Eton per la sua delicatezza di nervi.

Iniziati gli studi a Oxford, nel 1810, vi si legò d'amicizia con T. J. Hogg che doveva più tardi essere uno dei suoi biografi. Iniziò la sua carriera di scrittore con alcuni romanzi « neri » estremamente convenzionali, nei quali imitò le parti peggiori e più esasperate dei racconti esotizzanti allora in voga. I suoi primi versi (1810) sono anch'essi privi di vero valore poetico. Assorbendo le idee dei neoplatonisti insieme con quelle degli illuministi francesi e dei radicali inglesi, S. scrisse nel 1811 *The defense of atheism* procacciandosi l'espulsione dall'Università di Oxford. Ebbe un amore infelice per la cugina Harriet Grove nell'adolescenza, poi una breve passione per una giovane maestra, indi s'accese per Harriet Westbrook. Fuggì con lei e, nonostante la sua professione d'anarchia, la sposò a Edimburgo nel 1811. Continuò con lei una vita errabonda finché, innamoratosi di Mary Godwin, la figlia dell'anarchico William Godwin con cui aveva tenuta una lunga corrispondenza, abbandonò Harriet al suo triste destino di suicida. L'episodio, della cui gravità S. non parve rendersi conto rifiutandosi di accettarne la responsabilità, getta una luce sfavorevole sul suo carattere d'uomo. S. si provò in seguito a svolgere un'attività politica rivoluzionaria in Irlanda e tentò un'opera di bonifica nel Galles, ma furono iniziative inconcludenti. Nel 1814 fuggì con Mary in Svizzera, tornò in Inghilterra ove si guastò con il Godwin, e nel 1816 è di nuovo in Svizzera ove s'incontra con Byron. Nel suo *Hymn to intellectual beauty* (1816) il prevalere delle correnti platoniche su quelle radicali è già evidente. Dopo il suicidio di Harriet, S. ritornò in Inghilterra e sposò Mary. In *The revolt of Islam* (1818), una sua composizione non molto felice, egli esalta gli ideali rivoluzionari ma deplora la prassi della Rivoluzione Francese. Nello stesso anno ritrovò Byron a Venezia e dalla loro conversazione nacque il poemetto *Julian and Maddalo. Lines written among the Euganean hills* è un altro omaggio a Byron, da lui grandemente ammirato nonostante la sostanziale differenza del loro carattere e dei loro talenti. Nello stesso anno, a Napoli, S. compose alcuni tra i suoi versi più belli e più malinconici. Nell'anno successivo scrisse a Roma le sue composizioni maggiori : *Prometheus unbound* e *The Cenci*. Nel primo il sostrato speculativo è complesso e confuso, ma il simbolismo e lo slancio lirico vi sono in molti tratti superbi. Il secondo, compiuto a Livorno nel 1819, è anche ricco di bellezze poetiche sebbene non si presti alla rappresentazione. Tra i suoi componimenti satirici, accesi e violenti, si ricordano *The masque of anarchy* e *Peter Bell the third*, scritti nello stesso anno, il primo in risposta al cosiddetto « Peterloo Massacre » e il secondo diretto contro l'apostasia del Wordsworth. Il platonismo del poeta s'accentua in *Epipsychidion* (1821) dedicato a una gentildonna toscana, Emilia Viviani. Nello stesso anno S., per commemorare la morte del Keats, scrisse *Adonais*, una certamente tra le più belle elegie inglesi. Di *Hellas*, un dramma scritto per celebrare la rivoluzione greca, si salvano soltanto i cori. Il suo ultimo poema : *The triumph of life*, cade sotto l'influsso di Dante e dei *Trionfi* del Petrarca.

L'anticlericalismo di S. è soltanto una forma della sua insofferenza di ogni potere costituito, ma nelle opere più mature egli mostra d'avere accettato pur non abbandonando i canoni razionalistici, i principi fondamentali di un'etica cristiana imbevuta di platonismo. Fu essenzialmente un lirico e la sua poesia, per ricchezza di forme e ritmi e per calore d'ispirazione, è tra le più sorprendenti dell'epoca romantica. Il poeta cattolico Francis Thompson scrisse su S. un bellissimo ed entusiastico saggio. In Inghilterra S. fece scuola a Beddoes, a Tennyson, al giovane Browning e più tardi a Swinburne. In Italia non godette la voga di Byron, ma fu esaltato dal Carducci e dal D'Annunzio e appassionatamente studiato da A. De Bosis.

Bibl.: tra i saggi inglesi, numerosissimi, v. accanto alle testimonianze dei contemporanei, T. J. Hogg, E. J. Trelawny, T. L. Peacock (raccolte in due voll., Londra 1933), il cit. saggio del Thompson (ivi 1909), nonché: J. A. Symonds, *S.*, ivi 1887; E. Dowden, *Life of S.*, ivi 1896 ecc.; esiste una *S. Concordance*, a cura di F. S. Ellis, ivi 1892; numerose le tradd. ital. tra le quali quelle di A. De Bosis; numerosi gli studi italiani tra i quali: M. L. Giartosio De Courten, *S. e l'Italia*, Milano 1923; lo studio più recente sullo S. è quello di Elio Chinol, *P. B. S.*, Venezia 1951. Augusto Guidi

SHERBROOKE, arcidiocesi di. - Arcidiocesi e città della provincia di Québec (Canada).

La diocesi conta una popolazione cattolica di 214.823 ab. (184.613 francesi e 2820 inglesi) ed una popolazione non cattolica di 26.992 ab. Vi si trovano 403 sacerdoti diocesani (94 religiosi di 11 congregazioni diverse), 69 seminaristi, 6 congregazioni di religiosi, 18 congregazioni femminili, 121 parrocchie, 135 chiese e cappelle, 1 seminario teologico, 2 seminari minori, 7 ospedali, 3 orfanotrofi, 4 noviziati.

La diocesi fu eretta da Pio IX il 28 ag. 1874 per smembramento di Trois-Rivières, St-Hyacinthe e Québec, per la parte della provincia di Québec conosciuta sotto il nome di Cantone de l'Est. Il primo missionario fu il rev. Giovanni Raymbault (1816-23). Nel 1855 mons. J. C. Prince, vescovo di St-Hyacinthe, volle edificarvi un collegio e a tale scopo dette il terreno necessario. Il Collegio prese ufficialmente il nome di Collegio di S. il 25 maggio 1857; fu canonicamente eretto come seminario diocesano da mons. Antonio Racine (1875-78) il 30 ag. 1875.

Al momento della sua fondazione la diocesi contava 29.000 cattolici, 28 sacerdoti diocesani e 20 parrocchie in un centro importante per la sua industria, il suo commercio e la fertilità della terra. Attualmente (1952) la città di S. ha una popolazione totale di 47.000 anime (42.000 francesi e 4000 inglesi). Il 2 marzo 1951, Pio XII smembrò le diocesi di St-Hyacinthe (prov. di Montréal) e Nicolet (prov. di Québec) ed elevò S. ad arcidiocesi, dandole per suffraganee le due dette nuove diocesi.

BIBL.: J. Mc Gee, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 756-57; *Programme-Souvenir du 75e annivers. du Sémin. St-Charles-Borromée*, Sherbrooke 1950; *Le Canada Ecclésiast., 1950*, Montréal 1950, pp. 268-88; Pio XII, *Universi dominici gregis regimen*, 2 marzo 1951, in AAS, 43 (1951), pp. 449-51; *Ann. Pont., 1952*, p. 376. Gastone Carrière

s'HERTOGENBOSCH, BOIS-LE-DUC, DIOCESI di. - Città e diocesi dell'Olanda. La città è capoluogo del Brabante settentrionale, un po' a sud della bassa Mosa; la diocesi abbraccia la parte orientale della provincia del Brabante settentrionale e la parte meridionale della provincia di Gheldria.

Ha una superficie di 6000 kmq. con una popolazione di 1.215.000 ab. dei quali 989.400 cattolici, distribuiti in 358 parrocchie, servite da 791 sacerdoti diocesani e 1370 regolari; conta un seminario maggiore a St Michielsgestel e uno minore a Haaren; ha 126 comunità religiose maschili e 327 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 376).

La diocesi fu eretta da Paolo IV, il 12 maggio 1559, quale suffraganea di Malines, con Francesco Sonnio come primo vescovo. Fino al 1637 sette vescovi la governarono in circostanze difficili: il protestantesimo, la guerra contro la Spagna. Il cattolicesimo vi fioriva di nuovo, quando nel 1629 la città venne conquistata dalla Repubblica delle 7 Province, la quale soppresse la religione cattolica. Dal 1657 fino al 1853 la diocesi fu amministrata da vicari apostolici. Nel Concordato del 1827 tra il papa Leone XII e il re Guglielmo I venne stipulato che sarebbero state ripristinate nei Paesi Bassi nuove diocesi: e tra queste Bois-le-Duc; ritardata l'esecuzione a causa dei moti rivoluzionari del 1830, Pio IX il 4 marzo 1853 restituì la diocesi quale suffraganea di Utrecht; mons. Giovanni Zwijsen, vicario apostolico di Bois-le-Duc, fu elevato ad arcivescovo di Utrecht, alla cui sede rinunziò nel 1868 e venne nominato vescovo di Bois-le-Duc. Nel 1865 fu tenuto nella diocesi il primo Sinodo provinciale. Mirabile è la Cattedrale gotica dedicata a s. Giovanni Evangelista, già chiesa collegiata, fin dal 1360; il primo edificio romanico rimonta al 1210, quello gotico venne iniziato nel 1280, ma devastato da un incendio nel 1419 fu ricostruito nella forma attuale tra il 1419-1520 con ritocchi nel 1530; misura m. 109,50 × 28,55. L'edificio ebbe molto a soffrire nel 1566 e nel periodo calvinista dal 1629 al 1810; si deve all'iniziativa di mons. Zwijsen, riorganizzatore della diocesi, l'opera di restauro ottenuta mediante il concorso della Stato, della provincia, della città e dei fedeli della diocesi. Nell'interno assai venerata è la miracolosa statua della B. Vergine. Prezioso è anche il Museo diocesano.

A Nimega (v.) si trova l'Università cattolica fondata nel 1923, a Tilburg la Scuola superiore cattolica di commercio.

BIBL.: autori vari, *Hertogenbosch', s*, in *De Kath. Encyclopaedie*, XII, Amsterdam 1936, pp. 262-63; P. Polman, *Bois-le Duc*, in DHG, IX, coll. 536-43. Cesario van Hulst

SHGUANIN, CESARIO. - Teologo dell'Ordine dei Servi di Maria, n. a Schöntal l'11 giugno 1692, m. a Roma il 4 febbr. 1769. Religioso nel convento di Frohnleiten nella Stiria il 25 giugno 1713, ordinato sacerdote il 19 sett. 1716, fu professore di filosofia e di teologia prima a Innsbruck, poi a Roma nel Collegio Gandavense, presso S. Marcello al Corso.

Lasciò molti scritti d'indole filosofica, giuridica, agiografica, ascetica e storica. Tra i più pregevoli sono: l'*Epitome scientiae animasticae seu assertiones philosophicae de praecipua microcosmi parte, nempe de anima rationali* (Innsbruck 1724); *De anatomia probabilismi* (ivi 1725, ristampato poi in Germania e due volte in Roma); *Arcanum tribunal poenitentiae* (Ratisbona 1730); *Scientia Sanctorum* (in tedesco, pubblicato a Vienna nel 1736, tradotto poi dall'autore in latino e pubblicato a Roma nel 1759); *Manuale clericorum saecularium*, e vari altri opuscoli, pubblicati in vari tempi. Lasciò altri volumi inediti, conservati in gran parte nell'Archivio generale dell'Ordine, tra i quali da notare: *Processus ab orbe condito novi et maximi* (4 tomi); *Libri duodecim relationum super mysterio de universali reformatione* (9 tomi in-fol.); *Vita, passio et triumphus Mariae sine labe conceptae et Sanctissimae Dei Genitricis* (4 voll. in-fol.); *Opus universalis reformationis* (7 t. in-fol.); *Opus pro resuscitanda fide ad vitam.*

Per ca. otto anni fu confessore e direttore del monastero delle Serve di Maria Claustrali di Monaco di Baviera, ove accaddero vari fatti straordinari da lui narrati nei *Processus*. Recatosi a Roma nel 1736, vi rimase fino alla morte. Era stato creato cardinale, ma riservato *in pectore*. Per primo, nel 1762, chiese al papa Clemente XIII la definizione dogmatica dell'Assunzione corporea di Maria S.ma.

BIBL.: S. Berardo, *Saggio della mariologia del P. C. S.*, in *Marianum*, 9 (1947), pp. 237-48. Gabriele Roschini

SHIHNAN, DIOCESI di. - Nella parte meridionale della provincia del Hupeh, nella Cina centrale. Fu eretta in vicariato apost. il 14 giugno 1938 con 5 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Ichang e fu affidata al clero secolare cinese; l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Hankow.

Ha un'estensione di 7500 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione di ca. 1.500.000 ab., i cattolici erano 7850 e i catecumeni 220; i sacerdoti cinesi 9 e 5 gli esteri, 5 seminaristi maggiori e 13 minori; le suore 28, tutte cinesi. Tra le opere figuravano 2 orfanotrofi, 3 dispensari di medicinali, 15 scuole.

La prima propaganda cristiana, incominciata nel 1864, da rapporti occasionali di famiglie cristiane dello Szechawan con famiglie pagane di Tse-lo nella sottoprefettura civile di Li-chuan, nel territorio di S., fu coltivata da un catechista inviato a Tse-lo nel 1865 e quindi, l'anno appresso, da un sacerdote cinese venuto da Ichang e che fondò una salda cristianità, nonostante l'aperta e violenta opposizione dei pagani. Negli stessi anni fu fondata la cristianità nella città di S. per opera di un altro sacerdote cinese, il rev. Gioacchino Lo, che, fatto segno alle violenze di una fazione pagana, passò a Ien-goshan, ove fondò una seconda cristianità, i cui neofiti accettarono con eroica fedeltà la confisca dei beni e l'esilio nel 1882. Questi primi semi furono sviluppati dai pp. Teotimo Verhangen, poi vescovo e vicario apost., e Fiorenzo Robberecht, i quali con il p. Federico Verhagen, fratello di Teotimo, e con 5 cristiani furono martirizzati nella persecuzione del 1904, che per altro portò a una più rapida diffusione della fede anche nelle sottoprefetture civili di Suen-guen e Laifung.

BIBL.: MC, 1950, pp. 363-64; Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1939*. Adamo Pucci

SHIHTSIEN, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella parte orientale della provincia del Kweichow, nella Cina centro-meridionale.

Fu eretta in missione *sui iuris* il 23 marzo 1932 con territorio distaccato dal vicariato apost. di Kweiyang e fu affidata alla Congregazione dei Missionari del S. Cuore di Gesù, che vi manda i religiosi della provincia regolare della Germania inferiore con sede a Hiltrup. Il 2 dic. 1937 fu elevata a prefettura apost. Ha un'estensione di 20.000 kmq. Al 30 giugno 1948, su una popolazione totale di ca. 3.000.000 di ab., i cattolici erano 6045 e i catecumeni 500, con 19 sacerdoti religiosi esteri e 3 sacerdoti secolari cinesi, 4 seminaristi nel corso preparatorio, 7 in quello minore e 5 nel maggiore. Il personale ausiliario contava 3 fratelli laici missionari del S. Cuore di Gesù, 16 catechisti e 58 maestri. Le stazioni primarie erano 21, quelle secondarie 7, servite da 2 chiese e 25 cappelle. Tra le opere figuravano 16 dispensari 1 orfanotrofio e 4 scuole elementari.

I Missionari del S. Cuore di Gesù arrivarono nell'attuale territorio di S. nel 1927 e lavorarono, fino al 1932, alle dipendenze del vicario apost. di Kweivang: furono essi i primi a portare sul posto la predicazione evangelica, fino allora ostacolata dalla mancanza di comunicazioni e dai torbidi civili quasi permanenti; il loro

primo superiore, p. Winkelmann, fu assassinato dai briganti nel 1930.

BIBL.: AAS, 24 (1932), pp. 387-88; 30 (1938), pp. 250-51; GM, p. 206; MC, 1950, p. 392; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S. 1948*. Adamo Pucci

SHIKOKU, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Situata nell'isola omonima, comprende quattro province civili e cioè Kagawa, Tokushima, Kochi e Ehime, la cui superficie complessiva è di 18.250 kmq., con una popolazione di 4.219.044 ab., in massima parte buddhisti e shintoisti. Fu eretta il 27 genn. 1904, per distacco dalla diocesi di Osaka.

I primordi dell'evangelizzazione nell'isola di S. risalgono al sec. XVI e sono dovuti ad alcuni padri gesuiti. Tra essi merita di essere ricordato il p. Francesco Cabral, che, nel 1575, convertì il *daimyo* di Tosa. Anche questa missione ebbe i suoi martiri, tra cui s. Paolo Miki martirizzato nel 1597. I Domenicani della provincia del S.mo Rosario nelle Filippine iniziarono la loro opera a S. nel 1903 e conservarono la missione fino al 30 nov. 1950, quando questa passò al clero secolare giapponese, con la nomina di un amministratore apostolico.

Nel 1949 vi giunsero gli Oblati di Maria Immacolata, di nazionalità americana. L'isola di S., ai fini dell'attività missionaria, è divisa in tre vicariati foranei e cioè Kagawa affidata al clero secolare; Kochi-Tokushima ai missionari Oblati di Maria Immacolata; Ehime ai Domenicani. Ai due gruppi di missionari esteri si sono aggiunti alla fine del 1951 alcuni sacerdoti dell'Istituto spagnolo S. Francesco Saverio di Burgos, i quali svolgono il loro ministero nel distretto di Marugame, in provincia di Kagawa. L'isola di S., regione eminentemente buddhista, conta ben 88 templi buddhisti, ove il popolo giapponese, prima della guerra, compiva i suoi pellegrinaggi. Però, nel dopoguerra, la forza morale tanto del buddhismo quanto dello shintoismo sembra affievolita nel popolo.

Vi sono 1300 cattolici; 3000 protestanti e 100 scismatici. I sacerdoti sono 23, di cui 4 nazionali. Non vi è il Seminario, ma i giovani vengono inviati al Seminario minore di Osaka e al Seminario maggiore di Tokyo. Vi sono 15 suore domenicane e 4 suore giapponesi figlie del S. Cuore di Gesù; 5 catechisti e 20 maestri; 1 scuola media; 1 orfanotrofio; 5 giardini d'infanzia; 10 chiese; 10 quasi-parrocchie.

BIBL.: Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relazione quinquennale*, pos. prot. n. 2892/51 ; ivi, *Prospectus status Missionis*, 1949-50, pos. prot. n. 1895/50; ivi, pos. prot. n. 1873/52; MC, 1950, p. 413. Edoardo Pecoraio

SHILLONG, DIOCESI di. - Situata nell'India nord-orientale, suffraganea di Calcutta.

Nel 1889 fu eretta la prefettura apost. dell'Assam, stralciandone il territorio dall'arcidiocesi di Calcutta e dalla diocesi di Krisnagar ed affidata alla Società del Divin Salvatore. Scoppiata la prima guerra mondiale i padri salvatoriani, tutti di nazionalità tedesca, furono espulsi ed allora la S. Congr. di Propaganda ne nominò amministratore apostolico l'arcivescovo di Calcutta. Terminata la guerra, la prefettura dell'Assam fu data ai Salesiani di d. Bosco (1921) e il 9 luglio 1934 elevata a diocesi con il nome di S. Nel suo territorio è compreso il principato di Bhutan (kmq. 46.600, popolazione 300.000). Ha una superficie di kmq. 185.500 con 7.300.000 ab., dei quali 4.000.000 sono induisti, 2.200.000 animisti, 750.000 maomettani, 224.500 protestanti e 84.564 cattolici. I sacerdoti sono 52, tutti salesiani esteri, eccetto 2 indiani, 14 fratelli. Vi sono anche 10 « Irish Christian Brothers », che hanno un fiorente Collegio. Coadiuvano l'azione dei missionari 111 suore per la maggior parte estere, appartenenti a 6 diversi istituti. Vi è 1 seminario maggiore con 14 alunni o scolastici ed 1 alunnato con 19 ragazzi.

(per cortesia dei pp. Salesiani)

SHILLONG, DIOCESI di - Lezione di catechismo presso un villaggio Khasi-Assam (India).

La diocesi, unica nel suo genere per varietà di stirpi, di lingua e per diversità di clima, è circondata al nord dalle catene dell'Himalaya e ha due fertilissime pianure, divise l'una dall'altra da alte colline, dove vivono tribù animiste con dialetti e costumi i più disparati. Lungo poi la pianura del Bramaputra si trovano in maggioranza indù, mentre nella pianura di Surna la maggioranza è musulmana. Ecclesiasticamente è divisa in 3 distretti o vicariati foranei, 18 stazioni primarie e 10 stazioni secondarie. Vi sono 710 catechisti e 19 catechiste, 293 maestri e 114 maestre, 308 scuole elementari, 23 scuole medie di vari gradi. La missione ha anche 3 collegi universitari. Le opere di carità sono rappresentate da 4 ospedali, 15 dispensari, 13 orfanotrofi, 4 asili per vecchi, 1 lebbrosario, 26 oratòri. È una delle diocesi più promettenti dell'India settentrionale. Con decreto del 12 luglio 1951 furono distaccati i distretti civili di Lakimpur, Nord Lakimpur, Naga Hills, Sibsagar, Manipur e Sadya Fronier Tract con un complesso di 3.300.000 ab., di cui 30.000 cattolici, e una superficie di 79.000 kmq. per erigervi la nuova diocesi di Dibrugarh.

BIBL.: AAS, 27 (1931), pp. 321-23; 44 (1952), pp. 167-69; MC, 1950, pp. 245-46. Pompeo Borgna

SHINTŌ. - Dal sino-giapponese *shin* = dio e *tō* = via), donde il nostro shintoismo; con questo vocabolo i Giapponesi designarono la loro religione indigena dopo introdotto il buddhismo (552 d. C.), È sostanzialmente un culto politeistico della natura, ispirato meno dal timore delle sue forze, che da gratitudine e apprezzamento dei suoi doni. Più tardi, sotto l'influsso cinese, si aggiunse il culto degli antenati e degli eroi nazionali. Privo di un codice morale, senza una metafisica, senza escatologia, senza soteriologia, lo s. sarebbe forse scomparso di fronte alla superiorità dottrinale del buddhismo e del confucianesimo, se il suo intimo legame con il sistema politico vigente non ne avesse fatto un potente elemento di coesione nazionale. Infatti lo s. è una religione « nazionale » o meglio « politica ».

Venuto a contatto con le altre religioni importate nell'arcipelago, lo s. subì influssi più o meno profondi. Il suo carattere primitivo od originario può solo ricostruirsi, almeno nelle grandi linee, attraverso l'esame critico delle fonti, cioè : il *Kojiki* (Memorie degli antichi eventi, 3 voll., scritto nel 712 d. C.), il *Nihongi* (Annali del Giappone, 30 voll., nel 720 d. C.), opere storiche, e i *norito*, allocuzioni solenni con carattere magico-incantatorio pronunciate nelle grandi solennità.

I. I MITI. – Scopo manifesto della cosmogonia e teogonia shintoiste è di dimostrare la discendenza della

casa imperiale regnante dagli dèi che crearono il Giappone. I miti, infatti, cominciano con la creazione delle isole dell'arcipelago per opera di due divinità, Izanagi e la sua sposa Izanami, la quale muore dando alla luce il dio del fuoco (Kagutsuchi). Addolorato, Izanagi si reca allora nel « Paese delle tenebre » (Yomi-tsu-kuni, una specie di Inferno?) per riprendere la sua compagna, ma fugge inorridito vedendola putrefatta. Uscito alla luce, egli si purifica nelle acque del fiume Oto e qui genera molte divinità, fra cui Ama-terasu (v.), la dea del sole, uscita dal suo occhio sinistro, e Susa-no-wo, il dio dell'uragano. Quest'ultimo, violento e prepotente, procura non pochi fastidi alla sorella la quale, a un certo punto, spaventata, va a rinchiudersi in una grotta, per cui il mondo resta all'oscuro. Tratta dalla grotta dopo non poca fatica e con il concorso di tutti gli dèi, il colpevole viene punito con l'espulsione dal Cielo. Ed egli allora scende sulla terra e si reca in Izumo, regione del Giappone occidentale, dove uccide un serpente, salvando una fanciulla ch'egli sposa. I suoi discendenti, signori di Izumo, cederanno poi la regione al nipote di Ama-terasu. Questa, intanto, un bel giorno, avendo osservato che le ostilità esistenti fra le divinità che abitavano l'arcipelago avevano provocato gravi turbamenti, manda suo nipote Ninigi a metter ordine e a governarlo, e, all'atto della partenza, gli dà le « tre specie di oggetti divini » (*sanshu jingi*), e cioè: i « gioielli curvi lunghi otto piedi » (*yasaka no magatama*), lo « specchio di otto ata » (*yata no kagami*) e la « spada che falcia l'erba » (*kusanagi no tachi*), che sono le tre insegne del potere legittimo, cioè divino, ancora oggi conservate. Ninigi, sceso in Giappone, sposa ed ha figli e fra i suoi discendenti è appunto Jimmu Tenno, suo pronipote, primo imperatore del Giappone, discendente in quinta generazione da Ama-terasu, il quale a Kashiwabara, nell'Yamato, l'11 febbr. del 660 a. C. (secondo la cronologia ufficiale sicuramente errata) sale al trono fondando l'Impero. In Jimmu, gli studiosi sono oggi propensi a vedere la figura storica di un gran capo che, con il suo prestigio, riuscì a coalizzare le varie tribù di popolazioni immigrate nell'arcipelago, conducendole alla sua conquista sugli aborigeni Ainu. Comunque, egli è il primo sovrano di una serie ininterrotta a tutt'oggi.

II. Divinità e morale dello s. - Le divinità dello s. si dicono *kami* (lett. ciò che sta al di sopra, in senso sia spaziale, sia gerarchico), termine che si applica a tutto ciò che esca dal comune o che ispiri timore o rispetto per essere arcano o misterioso, sia che si tratti di esseri divini (dèi, spiriti), come di esseri animati (uomini e animali) o di cose od oggetti (piante, fiumi, rocce, ecc.). I *kami* sono concepiti antropomorficamente; quindi nascono, si sposano, si divertono, muoiono; ma essi hanno anche poteri sovrumani, limitati alla propria sfera d'azione. Non sono, perciò, né onnipotenti né onniscienti. Dei *kami* si conosce anche un *mi-tama* (augusto gioiello), una specie di anima, che nei templi è rappresentata dal *mi-tama-shiro* (sostituto per il *mi-tama*) o *shintai* (corpo divino, che è un oggetto qualsiasi, uno specchio, una sciabola, una pietra, ecc.) nel quale la divinità si trova invisibilmente incorporata per entrare in contatto con i fedeli. Non si tratta, dunque, né di un simbolo né di attributi della divinità, come comunemente si crede. Il numero dei *kami* è grandissimo. Si hanno *kami* del vento, della pioggia, del fuoco, ecc., e dei fornelli, delle pentole, dei pozzi, del riso e persino delle latrine! Poi con il tempo, il culto degli antenati venne ad ingrandire anche il pantheon shintoista.

Sebbene lo s. primitivo non abbia codice morale, un rudimentale principio etico può trovarsi nella purezza, cioè nell'orrore della contaminazione, che è l'idea centrale della religione dei *kami*. Purezza, si badi, rituale, fisica, non morale. La contaminazione, visibile (ad es., il sudiciume) o invisibile (quale era quella contratta toccando cose ritenute impure, come il sangue, i cadaveri, ecc.), rendeva sgraditi ai *kami*, donde la necessità di liberarsene purificandosi, se si voleva evitare il *tatari* (punizione celeste) che poteva colpire sotto varia forma (malattia, incidenti, insuccesso, morte).

L'impurità era dunque « peccato » (*tsumi*), il quale era sempre tale, anche se involontario. Mancava, perciò, un'etica di coscienza, che i Giapponesi apprenderanno solo quando, attraverso il buddhismo, acquisteranno la nozione di peccato fondata su presupposti etici. Un elenco dei 21 *tsumi* più importanti è stato conservato in un *norito* ed ha un grande valore per la conoscenza delle concezioni etico-religiose degli antichi isolani. In quest'elenco non compaiono l'adulterio, la pederastia, l'incesto fra fratelli e sorelle, la bugia, il furto. Per evitare il *tatari* e rimanere nella comunità, il contaminato doveva purificarsi ricorrendo a tre tipi di riti: l'esorcismo (*harae* o *harai*), la lustrazione (*misogi*), soprattutto con acqua, e l'astensione (*imi*).

L'*harae* (*harau*, spazzar via), il rito più antico, è sempre eseguito da preti: comprende la lettura di un *norito* e l'offerta dei cosiddetti *harae-tsu-mono* (cose di purificazione) che non sono doni fatti ai *kami*, ma veicoli sui quali, durante la lettura, passano i peccati (le impurità) del purificando o dei purificandi, a similianza del capro espiatorio della legge mosaica. Dopo la funzione, gli *harae-tsu-mono* vengono gettati in mare o nei fiumi. In origine, questi *harae-tsu-mono* consistevano in oggetti appartenenti al penitente. Poi, affermandosi sempre più il senso dell'economia, essi andarono assumendo carattere simbolico e da questa tendenza è derivato l'uso attuale dei *katashiro* (sostituto per la forma), che li hanno sostituiti. Sono questi pezzetti di carta tagliati a mo' di vestito, su cui il purificando scrive il proprio sesso e l'anno e il mese di nascita, e che poi strofina sul proprio corpo alitandovi sopra il fiato, con che le sue impurità passano sul *katashiro*. Durante il rito, se l'*harae* è collettivo, i vari *katashiro*, riuniti in fascio, vengono gettati nel mare o nei fiumi. Fra gli *harae* collettivi grande importanza ha sempre avuto l'*Ō-harae* o « Grande purificazione » di tutto il popolo, che si praticava due volte l'anno, l'ultimo giorno della VI e della XII lunazione (oggi il 30 giugno e il 31 dic.). Durante l'*Ō-harae* si legge un *norito* speciale. Il *misogi* (da *mizu*= acqua e *sosogi* = lavaggio) è una abluzione lustrale fatta con acqua o con acqua e sale per liberarsi da contaminazioni occasionali (conseguenti a malattie, a rapporti sessuali, a ferite, a parto, a contatti con cadaveri, ecc.). Viene praticata senza interventi di preti. L'*imi* (*imu* = rifuggir da) è propriamente una profilassi dell'impurità. Consiste nell'evitare ogni contatto o azione che possa rendere impuri (pulizia personale, mangiar certi cibi cotti su fuoco puro, vestir solo certi abiti purificatori, ecc.). È per lo più riservato ai preti che per il loro ministero debbono far da tramite fra il popolo e i *kami*.

III. Luoghi del culto. – Venerati in origine in recinti sacri (*himorogi*), fatti con una corda di paglia tesa fra quattro pali intorno a un ramo di *sakaki* (*Cleyera japonica*, l'albero sacro dello s.), i *kami* ebbero, pare sotto l'imperatore Sujin (97-30 a. C., secondo la cronologia ufficiale), i primi templi (*yashiro* o *miya*). Questi, nudi e primitivi nell'architettura e nei materiali usati (legno grezzo di *hinoki*, il cipresso giapponese), riproducono l'antica capanna indigena e constano di almeno due edifici: l'*honden* (sacrario), dove si conserva lo *shintai*, interdetto ai laici, e l'*haiden* (oratorio), per i visitatori, ambedue spesso uniti da una galleria (*ai no ma*). I templi maggiori hanno vari altri edifici accessori. Il tutto è circondato da una o più siepi. Caratteristici i *tori-i*, specie di portali di legno, di origine e significato sconosciuti, posti all'ingresso.

I templi shintoisti sono sistemati in una gerarchia, all'apice della quale sono i *jingū*, templi cui si annette particolare carattere di santità, come quelli d'Ise, di

Atsuta, ecc. Tutti gli altri si chiamano *jinja* e si dividono in: 1) *kwampeisha* (templi di Stato), in cui le cerimonie avvengono sotto il controllo dello Stato; 2) *kokuheisha*, templi provinciali; 3) *fukensha*, templi di *fu* (distretto urbano) e di *ken* (prefettura); 4) *gōsha* e *sonsha*, templi di distretti rurali e di villaggio. Ognuno di questi riceve una sovvenzione dallo Stato, in rapporto alla categoria. Il massimo santuario è quello d'Ise, situato nei sobborghi della città di Uji-Yamada (prefettura di Mie). Consta di due templi: il Naiku (interno), dedicato ad Ama-terasu, e il Geku (esterno), a Ukemochi, la dea del cibo. Fondati in epoca remotissima, vengono ogni 20 anni demoliti e ricostruiti uguali, mentre con il vecchio legno si fanno amuleti venduti come sacri. Un pellegrinaggio a Ise è la massima aspirazione del fedele shintoista che ne fa dipendere il proprio successo nella vita. Altri templi maggiori sono quello di Kizuki (prefettura di Shimane), dedicato a Ō-kuni-nuschi; di Kasuga (Nara), a Ame-no-koyane; di Ikuta (Kōbe) a Waka-hirume; di Atsuta (Nagoya), ad Amaterasu e altri *kami*; il Meiji-jingū (Tokio), all'imperatore Mutsuhito (1868-1912), ecc.

IV. Il clero. - L'intima connessione fino dall'antichità del culto (*matsuri*) con le cose del governo (*matsurigoto*, cose del culto), che faceva delle cerimonie shintoiste atti amministrativi, ha impedito la costituzione in casta del clero. I preti (*kannushi* per *kami-nushi*, ministri dei *kami*) o *jinkwan* (funzionari dei *kami*) hanno compiti puramente esteriori, non sono che pubblici funzionari. Loro compito è aver cura dei templi, nei quali molti hanno interessi ereditari, ed eseguire le funzioni, durante le quali indossano un'abito che è quello dell'antica Corte Imperiale. Essi sono sistemati in una gerarchia di 8 gradi: 1) *saishu* (maestro del culto), il più alto, rappresentato solo nel tempio di Ise da un principe del sangue; 2) *daigūji* (gran maestro di tempio), dato ai superiori di *kwampeisha* e *kokuheisha*; 4) *negi* (orante); 5) *go-negi* (sotto orante); 6) *shiken* (esecutore di canoni). I preti dei *fukensha* si chiamano 7) *shikwan* (esecutori), quelli dei *gōsha* e dei *sonsha* sotto detti 8) *shishō*. Non esistono conventi, né ordini religiosi. La donna ha una parte limitata alle *miko* (auguste figlie), bimbe di 10-12 anni, per lo più figlie degli stessi preti, che eseguono le danze sacre e vengono dimesse appena in età di marito. Fino al sec. XIV, inoltre, ogni sovrano che saliva al trono destinava ad Ise una principessa con l'incarico di vegliare sullo specchio sacro ivi depositato.

Il culto individuale consiste in offerte di vario genere, in inchini, battimani (*kashiwade*) e in preghiere, le cui formule attuali sono fortemente ispirate al buddhismo. Esse sono dirette ad ottenere dai *kami* benefici, non il perdono dei peccati. La preghiera, come elevazione mistica dell'anima a Dio, è sconosciuta. Nel vecchio culto, comunque, essa aveva una parte irrilevante.

Le feste (*matsuri*) sono varie per numero e significato, in dipendenza dei luoghi. Le funzioni che vi si svolgono consistono in offerte (commestibili, seta, ecc.) ai *kami*, e seguono un rigido cerimoniale, nella lettura di *norito* e in danze con musica. Fin dal sec. VIII, esse sono state suddivise in grandi, medie e piccole. L'unica grande è l'*ōnie* o *daijōe* (festa della grande degustazione) che si esegue all'accessione al trono di ciascun sovrano. Le altre sono molte: le medie hanno carattere agricolo, come la *toshigoi* (lunazione dell'antico calendario) all'epoca della semina del riso, la *kanname-matsuri* (IX lunazione) in cui si faceva gustare il nuovo riso ai *kami* e agli antenati imperiali, ecc.; le piccole comprendono rituali vari per ottenere piogge abbondanti, scansare incendi, epidemie e simili. Connesse con il culto shintoista sono pure molte feste nazionali e quelle tenute a Corte, come la *shihōhai* (1° genn.), in cui il sovrano prega la Dea del Sole per la felicità del popolo all'inizio dell'anno, il *kigensetsu* (11 febbr.) anniversario della fondazione dell'Impero per opera di Jimmu Tennō, ecc.

(fot. *Fides*)

Shirè - Un novello sacerdote negro impartisce la prima benedizione alla vecchia madre, all'uscita della cattedrale di Limbe (1938).

Bibl.: K. Florenz, *Ancient Japanese Rituals*, in *Transact. of the Asiat. Soc. of Japan*, Tokio 1899; W. G. Aston, *Shintō, The Way of the Gods*, Londra 1905; M. Revon, *Le Shintoisme*, Parigi 1907; K. Florenz, *Die histor. Quellen d. Shintō Religion*, Gottinga 1919; G. Schurhammer, *Shintô, der Weg der Götter in Japan. Der Shintoismus nah den gedruckten u. ungedruckten Berichten der japan. Jesuitenmission. des 16. und 17. Jahr.*, Bonn 1923; M. Muccioli, *Lo Shintoismo, relig. naz. del Giappone*, Milano 1948.

Marcello Muccioli

SHIRÈ. - È la regione che comprende la parte meridionale del protettorato britannico del Nyasaland.

Fino al maggio del 1952 il vicariato apost. di S. abbracciava tutta la regione omonima. Tale territorio fu distaccato il 3 dic. 1903 dal vicariato apost. di Nyassa ed elevato a vicariato apost. il 14 apr. 1908. Il 15 maggio 1952 è stato diviso in due vicariati apost., di Zomba a nord e di Blantyre a sud (distretti civili di Blantyre, di S. centro, di Mlanje, di Cholo, di Cikwawa e di Lower-River, altrimenti detto di Port Herald). I due vicariati sono affidati ai Padri della Compagnia di Maria (Monfortani), i quali arrivarono sul luogo nel 1901 come ausiliari dei Padri Bianchi. Attualmente il vicariato apost. di Blantyre è affidato ai padri della Provincia olandese della detta Compagnia.

Il vicariato apost. di Blantyre ha un'estensione di ca. 21.840 kmq., una popolazione di ca. 700.000 ab., oltre 116.000 cattolici, 13 stazioni missionarie principali, 40 sacerdoti esteri.

Bibl.: AAS, 44 (1952), pp. 753-54; MC, 1950, p. 180; *A catholic directory of East Africa*, Mombasa 1950, pp. 126-31; Arch. S. Congr. di Prop. Fide, pos. prot. n. 1641/42.

Carlo Corvo

SHIUCHOW, diocesi di. - Nella parte nord-occidentale della provincia del Kwangtung, nella Cina meridionale.

Fu eretta in vicariato apost. il 9 apr. 1920 con territorio distaccato dalla missione di Canton e fu affidata alla Società Salesiana di S. Giovanni Bosco, che per il lavoro missionario manda i religiosi iscritti alla provincia regolare cinese con sede in Macao. L'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Canton. Ha un'estensione di 34.500 kmq. Al 30 giugno 1949, su una popolazione totale di ca. 2.500.000 ab., i cattolici erano 5205 e i catecumeni 283; i sacerdoti secolari cinesi 7, quelli salesiani 18. Il personale ausiliario contava 2 fratelli laici salesiani, 10 Figlie di Maria Ausiliatrice e 18 religiose cinesi, 24 catechisti, 74 maestri. Le opere risultavano di 20 dispensari, 2 orfanotrofi, 1 ospizio per vecchi e 1 per ciechi, 14 chiese e 21 cappelle sparse sul territorio diviso in 11 distretti

con 17 stazioni primarie e 26 secondarie. Le 19 scuole elementari avevano 2344 alunni, quella secondaria 197, quella professionale 11, quella catechista 7, le 6 di preghiera e primi elementi 122 ascoltatori.

La prima predicazione cristiana a S. risale al p. Matteo Ricci, che risiedette in questa città quando fu espulso da Schiuhing nel 1589; vi lavorarono poi Gesuiti francesi e portoghesi. A mezzo il sec. XIX tutta la provincia del Kwangtung passò alla Società delle Missioni Estere di Parigi, cui a S. subentrarono i Salesiani, che giunsero sul posto nel 1918. Mons. Luigi Versiglia, assassinato il 25 febbr. 1930 insieme con il suo giovane missionario d. Caravario, fu il primo vicario apostolico di S.

BIBL.: AAS, 12 (1920), pp. 154-55; GM, p. 207; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, pp. 187-92; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S. 1949*; MC, 1950, p. 388.

Adamo Pucci

SHOCKTERAPIA (ELETTROSHOCK). - È tra i più importanti metodi per il trattamento organico dei disturbi mentali; i suoi diversi procedimenti si sono sviluppati non logicamente ma empiricamente, fatto d'altronde comprensibile in un campo in cui le varie etiopatogenesi sono pressoché sconosciute. L'inizio della s. si può far risalire alla scoperta, indipendente e quasi simultanea, dell'azione curativa del coma ipoglicemico (cioè legato a forte diminuzione del contenuto di glucosio nel sangue) e della terapia farmacologica convulsivante.

Introdotta in psichiatria da Steck, l'insulina venne dapprima somministrata con il doppio scopo di aumentare il peso del paziente e di influenzare gli stati di eccitamento, specie nei morfinomani. Il passo decisivo per il passaggio da un medicamento puramente sintomatico ad un trattamento curativo fu compiuto da Sackel, della clinica di Vienna, nel 1933, quando egli fece l'importante osservazione che gli stati ipoglicemici profondi, che involontariamente insorgevano durante il trattamento sintomatico di psicotici con iniezioni di insulina, avevano un evidente effetto benefico sulla psicosi stessa: il coma ipoglicemico, che i predecessori di Sackel cercavano di evitare, moderando la quantità del medicamento introdotto, divenne il fuoco del nuovo trattamento della schizofrenia (v.), trattamento che è oggi universalmente diffuso e adottato sotto forma di *insulinoshockterapia* (IST). Qualche anno prima, nel 1928, von Meduna aveva riferito sui suoi tentativi di trattare la schizofrenia con convulsioni epilettiche artificialmente indotte con il cardiazol. Egli era stato mosso da due constatazioni (successivamente dimostratesi solo relativamente giuste): che l'epilessia e la schizofrenia sono antagoniste tra loro; che i sintomi schizofrenici possono scomparire, almeno temporaneamente, dopo convulsioni spontanee. La stessa osservazione aveva precedentemente condotto Nyiro a tentare, senza alcun successo, il trattamento di schizofrenici con trasfusioni di sangue di epilettici (von Meduna era stato preceduto nel lontano 1785 da Oliver, che nel *London medical journal* aveva comunicato un caso di «mania» curato con successo dalle convulsioni indotte dalla canfora).

La grande diffusione e importanza dei trattamenti convulsivanti in terapia psichiatrica fu dimostrata al I Congresso internazionale per il trattamento moderno della schizofrenia, tenutosi a Muensingen (Svizzera) nel 1937; fu qui che Cerletti e Bini menzionarono per la prima volta la possibilità dell'uso della corrente elettrica come stimolo convulsivante nel trattamento della schizofrenia. Dopo un lungo periodo di esperimenti sugli animali, i due studiosi romani provocarono convulsioni mediante l'elettricità in ammalati mentali e pubblicarono i loro primi lavori nel '38: questa la nascita dell'*elettroshockterapia* (EST), che da Roma si diffuse rapidamente in tutto il mondo.

La scarica elettrica provocante lo shock, erogata da particolari apparecchi a un voltaggio di 100-120 volts, viene applicata alle regioni temporali per ca. 2-4 decimi di secondo (per i dettagli di metodo, tecnica e fisiopatologia vedere il volume di Cerletti e Bini sull'ES). Non è ancora bene accertato se l'attacco debba essere considerato un fenomeno di liberazione oppure un fenomeno positivo di eccitazione. È stato molto discusso se la terapia convulsivamente elettrica (ES) possa produrre alterazioni irreversibili nelle cellule nervose. Bini e Cerletti, dopo aver esaminato i cervelli di un gran numero di cani sottoposti per lungo tempo ad ES, hanno affermato che lesioni del genere non si verificano mai, essendo invece state dimostrate in animali sottoposti a shock insulinico o cardiazolico. Anche gli autori più recenti concordano in tale importante affermazione: dopo una media di 10 ES le alterazioni elettroencefalografiche somigliano a quelle osservate nella commozione cerebrale, ma il tracciato torna normale dopo circa un mese di riposo.

Le indicazioni della IST sono rappresentate quasi esclusivamente dalle sindromi schizofreniche; data la sua complessità e delicatezza, tale trattamento va praticato sotto rigorosa sorveglianza sanitaria, da personale medico specializzato, in ospedale adatto.

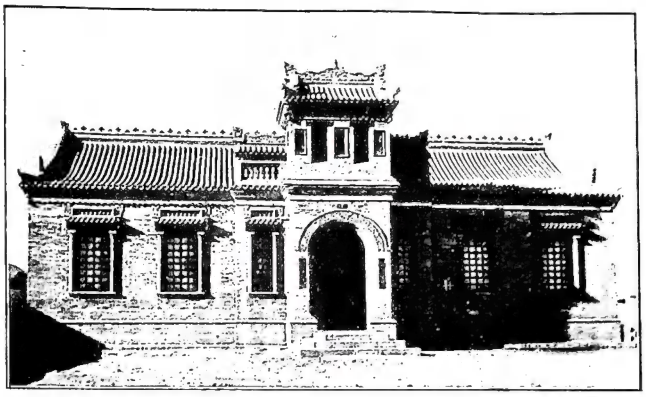
Le indicazioni della EST sono le seguenti: 1) le psicosi affettive (v.), che costituiscono anzi il gruppo di malattie in cui si hanno i risultati più brillanti, soprattutto nelle forme depressive: si ha pronta guarigione (con 3-10 ES) dell'episodio in atto; l'efficacia è notevole anche nelle «melanconie involutive», in cui però è necessario un numero maggiore di applicazioni. 2) Le sindromi schizofreniche, quando non sia attuabile la IST per ragioni particolari; in questo vasto gruppo di malati i risultati sono indubbiamente migliori con la IST. Le due s. si possono abbinare, attuando la cura mista, quando vi sia una intensa compartecipazione affettiva oppure una marcata agitazione psicomotoria, e nei casi che in precedenza hanno scarsamente risposto alla sola IST; gli ES si possono praticare durante la prima fase del coma insulinico, oppure in alternanza con i coma stessi. Negli stati catatonici spesso poche applicazioni di ES riescono a sbloccare i pazienti. 3) Nelle psiconeurosi l'EST è giustificata solo nei casi molto gravi resistenti alla psicoterapia, e in quelle forme ossessive che si accompagnano a una forte carica ansiosa: anzi in tali casi Bini e Bazzi propongono l'«annichilimento», cioè applicazioni ravvicinate di ES, anche due volte al giorno, fino ad indurre nel paziente una sindrome amnestica completa o quasi: l'ansia in genere scompare, pur mantenendosi inalterati i meccanismi anancastici e fobici, che però impallidiscono nella loro risonanza affettiva, cioè perdono il loro carattere ossessivo.

Nelle neurosi di conversione e nelle personalità psicopatiche (v.) i risultati non sono affatto brillanti, e così pure negli sviluppi psicopatici.

Le principali controindicazioni sono date dalle malattie cardiovascolari, le infezioni, gli stati febbrili di qualunque natura, la tubercolosi in atto, le affezioni croniche dei polmoni, le gravi tireotossicosi, le malattie organiche del sistema nervoso centrale, le marcate ipertensioni. Osservando rigorosamente tali limitazioni, i pericoli divengono assai scarsi, riducendosi praticamente alle sole fratture, leggermente più frequenti nella EST e nelle melanconie che non nella IST e nelle schizofrenie.

In generale le s. non controindicano i trattamenti psicologici, che anzi a volte possono venir facilitati dalle modificazioni psichiche indotte da tali metodi organici; devesi infine notare che il valore pratico ed economico dell'ES è notevole: a molte migliaia di soggetti distimici (maniaco-depressivi) può esser risparmiata la denuncia di alienazione mentale, poiché essi sono, se necessario, tenuti in buone condizioni mentali mediante qualche shock praticato saltuariamente; inoltre si evita la lunga ospedalizzazione, cioè si evita di nutrire e sorvegliare innumerevoli soggetti apparentemente dementi, i quali in altri tempi esigevano un servizio di assistenza continuato.

BIBL.: H. Steck, *Zur Insulinbehandlung akuter Psychosen*, in *Schweiz. Arch. f. Neur. Psychiatr.*, 31 (1933), p. 153 sgg.; M. Sackel, *Neue Behandlungsmethode der Schizophrenie*, Vienna 1935; id., *The pharmacological shock treatment of schizophrenia*, Nuova York 1938; J. Nyiro, *Beitrag zur Wirkung der Krampftherapie der Schizophrenie*, in *Schweiz. Arch. f. Neur. Psychiatr.*, 40 (1937), p. 180 sgg.; L. von Meduna, *Die Konvultionsthe-*



(*fot. Fides*)

SHOHCHOW, DIOCESI di - La Residenza missionaria.

rapie der Schizophrenie, Halle 1937; U. Cerletti - L. Bini, *L'elettroschock*, in *Arch. Neur. Psich. Psicoanal.*, 19 (1938), p. 266, sgg.; id., *Le alterazioni istopatologiche del sistema nervoso nell'elettroshock*, in *Riv. sperim. freniatria*, 64 (1940), p. 2 sgg.; F. Giorgi, *The problem of convulsions and insulin therapy*, in *Amer. J. Psychiatr.*, 94 (1939), p. 67 (suppl.); U. Cerletti, *L'elettroshock*, in *Riv. sper. freniatria*, 66 (1942), p. 209 sgg.; L. B. Kalinowsky - P. H. Hoch, *Shock treatments and other somatic procedures in psychiatry*, Nuova York 1946; W. Russel Brain-E. B. Straus, *Recenti progressi in neurologia e in neuropsichiatria*, Roma 1949; I. Meschan-J. B. Scruggs-J. D. Calhoun, *Convulsive fractures of the dorsal spine following electric-shock therapy* in *Radiology*, 54 (1950), p. 180 sgg.; Ch. S. Pool, I. Meschan, *Fractures of the spine during insulin shock therapy*, in *Arch. Neur. and Psychiatr.*, 67 (1952), p. 797 sgg. Bruno Callieri

SHOHCHOW, DIOCESI di. - Nella parte nord-occidentale della provincia dello Shansi, nella Cina settentrionale.

Fu eretta in prefettura apost. il 12 maggio 1926 con 15 sottoprefetture civili di Taiyüan (v.) e affidata all'Ordine dei Frati Minori, che per il lavoro missionario vi manda i religiosi della provincia regolare bavarese di S. Antonio di Padova; il 17 giugno 1932 fu elevata a vicariato apost. e quindi a diocesi suffraganea di Taiyüan in data 11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina. Ha un'estensione di 25.000 kmq. Al 30 giugno 1948, su una popolazione totale di 1.300.000 ab., i cattolici erano 11.000 con 25 sacerdoti francescani esteri e 3 sacerdoti secolari cinesi; 4 fratelli laici francescani tedeschi e 10 suore pure tedesche, 2 seminaristi del corso minore e 3 del maggiore. Dispersi i catechisti, i maestri, i battezzatori, chiuse le scuole. I cristiani erano divisi in 21 stazioni primarie e 62 secondarie con 11 chiese e 27 cappelle; delle opere funzionavano ancora 1 orfanotrofio con 52 ricoverati e 1 ospizio per vecchi.

Il cristianesimo nel territorio di S. prese sviluppo solo dal 1877, per opera dei sacerdoti cinesi inviativi dal vicariato apost. dello Shansi: tra essi, che sostennero eroicamente la persecuzione dei Boxers (1900), il rev. Giuseppe Chang morì arso vivo. I Francescani bavaresi arrivarono sul posto nel 1922 e lavorarono con efficacia, ma ogni loro attività fu brutalmente stroncata dagli ultimi avvenimenti: in data 16 ott. 1948 il personale superstite era stato disperso fuori di S. e le opere, già in parte sospese, furono completamente chiuse.

BIBL.: AAS, 18 (1926), pp. 486-87; 24 (1932), p. 374; GM, p. 207; MC, 1950, p. 326; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S. 1948*. Adamo Pucci

SHORTHOUSE, JOSEPH HENRY. - Scrittore inglese, n. a Birmingham il 9 sett. 1834, m. a Lansdowne il 4 marzo 1903.

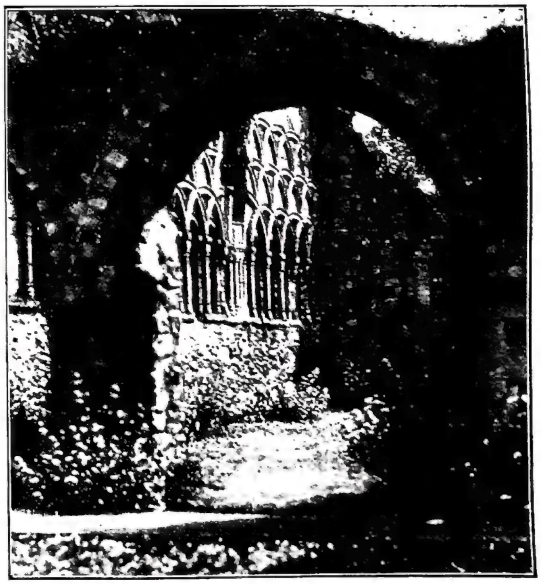
S., sebbene ne abbia scritti anche altri, si ricorda per un solo romanzo: *John Inglesant* (1860), che proiettò i problemi religiosi dibattuti ai tempi dell'autore dai promotori del « Movimento di Oxford » in un'Europa secentesca fedelmente ricostruita (l'ambiente di Little Gidding e il poeta mistico Crashaw vi sono rievocati). Il romanzo è la storia delle crisi religiose del protagonista e prelude in certo senso, soprattutto per la raffinatezza della scrittura, a *Marius the Epicurean* di Walter Pater e, più vicino a noi, ai romanzi d'ambiente storico di Maurice Baring.

BIBL.: M. Polack, *The historical, philosophical and religious aspects of John Inglesant*, Londra 1934. Augusto Guidi

SHREWSBURY, DIOCESI di. - Città e diocesi in Inghilterra. Ha una popolazione di 1.331.706 ab. (censimento del 1931) dei quali 106.000 cattolici (censimento del 1950), distribuiti in 81 parrocchie, servite da 138 sacerdoti diocesani e 85 regolari, 13 comunità religiose maschili e 27 femminili; nel 1950 si ebbero 250 conversioni, Battesimi infantili 3301, mattimoni (misti inclusi) 1450. La diocesi conta 106 chiese pubbliche, 27 private, 42 scuole elementari.

Essa fu creata dal papa Pio IX nel 1850, e comprende le contee di Shropshire e Cheshire. Prima del 1895 includeva anche le contee gallesi di Carnarvon, Flint, Denbigh, Merioneth, Montgomery ed Anglesey, le quali furono nel 1895 costituite in vicariato apost. di Galles, e poi nel 1898 la diocesi di Menevia. Patroni sono Nostra Signora Soccorso dei cristiani e s. Winefrida, le cui reliquie furono trasferite da Gwytherin nel Denbighshire all'abbazia benedettina di S. (fondata nel 1083) nel 1138. È suffraganea di Birmingham. Dal 1949 è vescovo John A. Murphy, che ebbe per predecessori James Brown (1851-81), Edmund Knight (1881-95), John Carroll (1895-1897), Samuel Webster Allen (1897-1908), Hugh Singleton (1908-34), Ambrose James Moriarty (1934-49). La Cattedrale (1856) è dedicata a Nostra Signora Soccorso dei cristiani e a s. Pietro di Alcantara.

Prima della cosiddetta « Riforma », Shropshire, a nord e ad est del fiume Severn, e Cheshire facevano parte della diocesi di Coventry e Lichfield, mentre Shropshire a sud



(*da E. O. Hoppé, L'Angleterre, Berlino 1927, tav. 119*)

SHREWSBURY, DIOCESI di - Resti dell'Abbazia di Wenlock (1080).

del Severn era parte della diocesi di Hereford. Nel 1541 il re Enrico VIII eresse la diocesi scismatica di Chester, la quale divenne cattolica sotto la regina cattolica Maria (1553-58). Occasionalmente, ad es., per alcuni anni dal 1075, il vescovo di Coventry e Lichfield aveva trasferito la sua sede a Chester. Dal 1688 fino al 1840 Shropshire era incluso nel Midland District (distretto interno) e Cheshire nel Northern (distretto del nord). Dal 1840 al 1850 Shropshire fece parte del Central District e Cheshire di quello di Lancashire.

Nella persecuzione, Shropshire dette alla Chiesa 3 martiri, cioè i bb. R. Johnson (1582), R. Martin, laico, ed E. Campion, tutt'e due nel 1588, e Che-shire 6, i bb. John Shert (1582), Ralph Crockett, Thomas Holford e Robert Wilcox (tutti nel 1588) ed il ven. John Sandys (1586). Molte famiglie restarono fedeli, ad es., quelle di Plowden, Berington, Clough e Blount. È da ricordare anche l'illustre legista e confessore Edmund Plowden (1517-84), che rifiutò, sotto Elisabetta, la carica di cancelliere, perché professante francamente la fede cattolica.

La diocesi è ricca di monumenti storici, come le chiese (ora protestanti) di St. Mary a S., Ludlow, Church Stretton, Acton Burnell, Clun, Nantwich, S. Werburgh (Cattedrale) e S. Giovanni a Chester, Malpas e molte altre, tra cui le rovine monastiche di Buildwas (1135, cistercense), Wenlock (1080, cluniacense), Haughmond e Lilleshall (sec. XII, agostiniano) con altre minori. A Wenlock s. Milburga fondò già nel sec. VIII un convento, che fu distrutto dai Danesi nell'874. A Sandbach nel Cheshire sono due croci anglosassoni di pietra. Ad Acton Burnell nello Shropshire i Benedettini inglesi da Douai trovarono rifugio ed ospitalità dal 1795 fino al 1814, quando andarono a Downside.

BIBL.: *Diocese of S. 1851-1951*, in *The Cath. Directory*, 1951 e 1952; J. Kelly, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 759-60; B. M. P., *Records of the Plowden Family*, Londra 1887.

Enrico E. G. Rope

SHUNKING, DIOCESI di. - Nella parte centrale della provincia dello Szechwan, nella Cina centro-occidentale.

Fu eretta in vicariato apost. il 2 ag. 1929 con 7 sottoprefetture civili distaccate dalla missione di Chengtu (v.) e venne affidata al clero secolare cinese; l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Chungking.

Ha un'estensione di ca. 25.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 7.000.000 di ab., i cattolici erano 18.755; i sacerdoti 25; i seminaristi maggiori 7, i minori 40; le suore 12. Tra le opere figuravano 2 ospedali, 2 orfanotrofi, 44 scuole.

Tra la popolazione perita completamente durante la ribellione di Chang Hsieng-chung si trovavano, forse, cristiani generati alla fede dai Gesuiti, che arrivarono nello Szechwan nel 1640. L'evangelizzazione dei coloni, trasferiti su questo territorio dalle province del Hupeh e del Hunan, fu opera dei sacerdoti della Società delle Missioni Estere di Parigi, che, dopo il 1690, arrivarono nella città di Anyo e dintorni.

BIBL.: AAS, 22 (1930), pp. 130-31; GM, p. 207; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, p. 357.

Adamo Pucci

SHUNSEN, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Si trova nella parte centro-orientale della Corea e comprende una superficie di 26.265 kmq. con una popolazione di 1.200.000 ab., di cui 8618 cattolici, con 396 catecumeni; 15.000 protestanti; 1.175.986 pagani.

La storia dell'evangelizzazione di questa missione si fonde con quella del vicariato apostolico di Seul, da cui venne distaccata il 25 apr. 1939 e affidata alla Società di S. Colombano per le Missioni cinesi. Con decreto di Propaganda Fide in data 12 luglio 1950 essa ha cambiato l'antica denominazione di S. in quella di Chun-Chon. Secondo il prospetto statistico 1951-52 lo stato spirituale di questa circoscrizione è il seguente: 18 sacerdoti, di cui 12 missionari di S. Colombano e 6 sacerdoti coreani; 3 suore di S. Paolo di Chartres; 5 seminaristi maggiori e 2 minori; 7 catechisti; 1 scuola elementare; 3 scuole medie; 1 orfanotrofio; 12 edifici sacri; 14 quasi-parrocchie; 65 stazioni secondarie.

BIBL.: [Dalmen], *Le catholicisme en Corée*, Hong-Kong 1924; AAS, 31 (1939), pp. 295-96; MC, 1950, pp. 396-97; Arch. della S. Congr. di Propaganda Fide, *Prospectus status missionis 1951-52*, pos. prot. n. 3457/52.

Edoardo Pecoraro

SHUNTEH, DIOCESI di. - Nella parte sud-occidentale della provincia del Hopeh, nella Cina settentrionale.

Fu eretta in prefettura apost. il 2 marzo 1933 con 6 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Chengting (v.) e fu affidata alla Congregazione della Missione, che, per il lavoro missionario, vi manda i religiosi della provincia regolare polacca, che si trovavano sul posto dal 1929. Fu elevata a vicariato il 13 genn. 1944 e quindi a diocesi, suffraganea di Pechino, l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina.

Ha un'estensione di 4872 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 2.000.000 di ab., i cattolici erano 20.500; 14 i sacerdoti esteri e 8 i cinesi; 1 fratello laico indigeno; 32 suore, di cui 23 cinesi. Le opere, tra cui molto noto un ospedale con reparto oftalmico, già distrutte o chiuse per l'avanzata comunista, alla data suddetta. Le cristianità, salvo poche eccezioni, sono di data recente: ca. 2000 convertiti tra il 1860 e il 1900, gli altri più tardi ancora. Al momento dell'erezione della missione, nel 1933, i fedeli erano ca. 15 mila.

BIBL.: AAS, 25 (1933), pp. 486-87; 36 (1944), pp. 204-205; GM, p. 207; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, p. 313.

Adamo Pucci

SIAGRIO, santo. - Ignoti sono il tempo, il luogo della nascita e la sua vita prima di essere eletto vescovo di Autun nel 561. M. verso il 599.

Intraprendente e zelatore della disciplina ecclesiastica, ebbe grande ascendente presso la corte merovingica, specie sul re Gontranno e la regina Brunechilde; e S. se ne servì per far del bene a poveri e perseguitati. Partecipò ai Concili di Lione (570), Parigi (573), Lione (581), Mâcon (581 e 585) sempre primo nello zelare il bene della Chiesa. Abbellì la sua Cattedrale, fondò un ospedale e due monasteri. S. Gregorio Magno gli affidò parecchi incarichi, gli raccomandò il monaco Agostino che si recava in Inghilterra e gli concesse l'uso del pallio. Venanzio Fortunato gli inviò un suo acrostico sul Redentore.

Nel *Martirologio romano* è commemorato il 27 ag., ma pare che tale data ricordi il giorno della consacrazione episcopale, perché la sua morte avvenne il 2 sett.

BIBL.: Venanzio Fortunato, *Carmina*, V, 6; s. Gregorio Magno, *Registrum Epist.*, ed. P. E. Wald - L. M. Hartman, in MGH, *Epist.*, I-II (1891-99), v. indice; *Acta SS. Augusti*, VI, Parigi 1868, pp. 84-91; L. Duchesne, *A propos du martyrologe hiéronymien*, in *Anal. Bolland.*, 17 (1898), p. 444 sg.; id., *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, Parigi 1910, p. 179; *Martyr. Hieronymianum*, p. 471; *Martyr. Romanum*, p. 364.

Agostino Amore

SIAM : V. THAILANDIA.

SIAN, ARCIDIOCESI di. - Al centro della provincia dello Shensi, nella Cina settentrionale.

Può dirsi eretta, con il nome di vicariato apost. dello Shansi e dello Shensi, il 15 ott. 1696, quando quelle due province, insieme con la provincia del Kansu, furono staccate dalla diocesi di Pechino e costituite in missione autonoma: si fa incominciare allora, con il p. Basilio Brollo da Gemona (m. nel 1704), la serie degli Ordinari di S. Il 3 marzo 1844 fu eretto il vicariato apost. dello Shensi comprendente anche il Kansu e il vicariato apost. dello Shansi. Il primo, da cui il 21 giugno 1878 era stato staccato il Kansu (v. LANCHOW), il 2 ag. 1887 fu diviso nei vicariati apost. dello Shensi meridionale (v. HANCHUNG) e dello Shensi settentrionale; questo l'11 apr. 1911 fu di nuovo diviso nei vicariati apost. dello Shensi settentrionale (v. YENAN) e dello Shensi centrale, che il 3 dic. 1924 prese il nome di Sianfu. Nel 1928 cedette tre sottoprefetture civili per l'erezione di Hingan, nel 1931 ne cedette 16 per l'erezione di Sanyüan (v.) e 12 per quella di Tungchow (v.) quindi nel 1932 ne cedette 6 per l'erezione di Chow-

chih e 6 per l'erezione di Fengsiang (v.). L'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, S. fu elevata ad arcidiocesi metropolitana della provincia ecclesiastica dello Shensi con le diocesi suffragance di Fengsiang, Hanchung, Sanyüan, Yenan, cui il 10 marzo 1951 fu aggiunta la diocesi di Chowchih. Fu affidata fin dall'inizio all'Ordine dei Frati Minori, che per il lavoro missionario vi manda i religiosi italiani della provincia regolare toscana di S. Bonaventura.

Ha un'estensione di 12 kmq. Al 30 giugno 1948, su ca. 1.500.000 ab., i cattolici erano 13.795 e i catecumeni 2945. Vi lavoravano, oltre all'arcivescovo, 9 sacerdoti secolari cinesi e 16 sacerdoti francescani, di cui 1 cinese; 61 suore, di cui 48 cinesi; 24 catechisti, 69 maestri, 29 battezzatori, 2 medici e 15 infermieri. Le opere risultavano di 1 seminario, 1 ospedale, 9 dispensari di medicinali e 1 orfanotrofio. Il territorio era diviso in 15 stazioni primarie e 128 secondarie con 11 chiese e 68 cappelle. Le 11 scuole elementari raccoglievano 1552 alunni e quella media 346.

A S., allora capitale della Cina, il cristianesimo, sotto la forma dell'eresia nestoriana, fece la sua prima comparsa nel 635 e da S. si diffuse fino alle più remote province dell'Impero durante i secc. VII-VIII, ma – a quanto sembra – fece pochissimi proseliti tra i Cinesi. Di questa prima predicazione evangelica si è storicamente certi in seguito alla scoperta della famosa stele di S. scolpita il 4 febbr. 781 e portata alla luce dai Gesuiti nel 1625. Il b. Odorico da Pordenone (sec. XIV) si trattenne a S. nel suo viaggio di ritorno in Europa. L'evangelizzazione fu ripresa al principio del sec. XVII dai Gesuiti, chiamativi dal mandarino Wancheng, il quale era stato da loro battezzato (v. SANYÜAN). Essi, tra cui degno di particolare memoria il p. Stefano Fabre che morì a S. nel 1659, dettero impulso metodico alla missione e la loro opera fu continuata dai Francescani, taluno dei quali si spinse fino alla Grande Muraglia, come il p. Gabriele da Torino nel 1742 e 1743 e il p. Giambattista da Serravalle nel 1755. Tuttavia, gravi persecuzioni che infierirono in diverse riprese dal 1724 al 1843, impedirono il prospero sviluppo del cristianesimo, che contò invece più numerose conversioni nella prima metà di questo secolo, in cui per altro non mancarono, a cominciare dal 1926, disturbi al lavoro missionario provocati da quasi continue incursioni di bande brigantesche penetrate dal Honan, o da quelle pullulate sul posto e, da quasi un ventennio, provocati anche da torbidi comunisti. Il vicario apost. De Donato (1843-48) stabilì la sede della missione a Tungyuanfang, ove rimase fino al 1923.

BIBL.: GM, pp. 207-208; Lazaristes du Pétang, *Les Missions de Chine*, 15 (1938-39), p. 117; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Milano-Roma 1939, pp. 131-36; Pasquale M. D'Elia, *Le fonti ricciane*, I. *Introd.*, Roma 1942, p. LV; Arch. di Prop. Fide, *Relazione S. 1948*; MC, 1950, pp. 332-33. Adamo Pucci

SIANGTAN, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella parte centro-orientale della provincia di Hunan, nella Cina centrale.

Fu eretta il 1° luglio 1937 con 6 sottoprefetture civili distaccate dal vicariato apost. di Changsha (v.) e fu affidata all'Ordine dei Frati Minori, che, per il lavoro missionario, vi manda i religiosi della provincia regolare bolognese di S. Caterina.

Ha un'estensione di 21.335 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 4.000.000 di ab., i cattolici erano 5073 e i catecumeni 46; i sacerdoti 9, di cui 1 cinese; i seminaristi maggiori 1; le suore 4. Tra le opere figuravano 1 ospedale, 1 orfanotrofio, 2 dispensari di medicinali; 1 scuola con 25 alunni.

Nella città di S. esistevano già 2 chiese nel 1689, quivi pure è sepolto Giovanni In, il primo sacerdote del Collegio dei Cinesi, inaugurato a Napoli il 25 luglio 1732 dal ven. Matteo Ripa. Nonostante molte persecuzioni la fede cattolica si mantenne viva: ci sono ancora oggi fedeli discendenti da quelle antiche cristianità. Nel 1936, l'anno precedente all'erezione di S., su questo territorio si contavano 3190 cattolici e 432 catecumeni.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1937*; AAS, 30 (1938), pp. 9-10; G. B. Tragella, *Italia Missionaria*, Roma-Milano 1939, pp. 111-12; MC, 1950 pp. 369-70. Adamo Pucci

SIANGYANG, DIOCESI di. - Nella parte settentrionale della provincia di Hupeh, nella Cina centrale.

Fu eretta in prefettura apost. il 25 maggio 1936 con 4 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Laohokow e fu affidata al clero secolare cinese, l'11 maggio 1951 fu elevata a diocesi suffraganea di Hankow.

Ha un'estensione di ca. 15.000 kmq. Al 30 giugno 1949, su una popolazione totale di ca. 1.500.000 ab., i cattolici erano 20.047 e i catecumeni 15.546; i sacerdoti 22, di cui 2 esteri; i seminaristi minori 54; le suore 28 cinesi e 6 estere. Tra le opere figuravano 2 ospedali, 1 orfanotrofio, 1 ospizio per vecchi, 4 scuole con 367 alunni.

Al tempo dell'imperatore Kanghsi (1662-1722) esistevano cristianità a S. e in vari villaggi presso le città di Tsaoyang e Nanchang. Dopo il 1838, anno in cui fu eretto il vicariato apost. del Hukwang (Hupeh e Hunan), lavorarono nel territorio di S. missionari europei e sacerdoti cinesi ex-alunni del Collegio cinese della S. Famiglia, fondato a Napoli dal ven. Matteo Ripa. Frequenti perturbazioni e persecuzioni costrinsero molti fedeli ad emigrare, altri apostatarono. Nel 1870 i cattolici erano ridotti a 1325, saliti a 19.987 nel 1935.

BIBL.: AAS, 28 (1936), pp. 456-57; Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1936* e *Relazione S. 1949*; MC, 1950, pp. 364-65. Adamo Pucci

SIBA (ebr. *Ṣîbhā'* « ramoscello »). - Straniero (si noti la forma aramaica del nome) importato in Israele dal re Saul (v.), schiavo o servo nella casa del Re. Divenuto libero, forse alla caduta di Saul, s'era fatto una famiglia numerosa (15 figli e 20 servi), ma fu da David rimesso al servizio di Miphiboseth (v.) come fittavolo (*II Sam.* 9, 9 sgg.). Dovette accettare, ma alla prima occasione cercò di scuotere il giogo.

Ribellatosi Absalom, S. impedì al padrone Miphiboseth di seguire David anzi l'accusò presso di lui di parteggiare per il ribelle: il Re lo fece subito padrone di quanto amministrava (*ibid.* 16, 1-4). Finita la rivolta e udite le scuse di Miphiboseth, David gli lasciò tuttavia la metà dei poderi (*ibid.* 19, 24-30). S. è il vero tipo del profittatore senza coscienza. Gino Bressan

SIBERT di BEKA (BEEK). - Teologo carmelitano, n. in Beek (presso Geldern, Renania) verso il 1260, m. a Colonia il 26 dic. 1332, dove, nel 1280 ca., aveva preso l'abito carmelitano. Addottoratosi in teologia (1316) all'Università di Parigi, resse per molti anni la provincia della Germania inferiore, prendendo parte alla politica di quei tempi; nella lite fra il duca di Brabante e la città di Bruxelles (1319) e nel dissidio fra il duca di Gelria e il Papa (1328), riuscì a conciliare le due parti.

Intervenne nel processo contro il maestro Eccardo (v.) e nel 1327, nella lotta fra l'imperatore Ludovico il Bavaro e il Papa, scrisse, a difesa del diritto pontificio, una *Reprobatio sex errorum* contro il *Defensor Pacis* di Marsilio Patavino. Scrisse inoltre: *Quodlibeta I-II* (ms. *Vat. Borg.*, 39); *Ordinale Carmelitarum*, che fu la base della liturgia carmelitana (ed. di Ben. Zimmerman, Parigi 1910) e altre opere sulla storia e i privilegi del suo Ordine.

BIBL.: Titus Bransma, *De opusculo (reprobatio errorum) Siberti de B.*, in *Analecta O. Carm.* (Roma), 4 (1910), pp. 281-91; B. Xiberta, *De scriptoribus scholast. saec. XIV. Ord. Carm.*, Lovanio 1931, pp. 142-66. Ambrogio di Santa Teresa

SIBILLA. - La S. (etimologia ignota) è nella tradizione classica una vergine, giovane, ma talora pensata anche come decrepita, la quale quando viene ispirata e quasi posseduta da Apollo rivela il futuro: « Sibylla dicitur omnis puella cuius pectus numen recipit » (Serv., *Ad Aen.*, III, 445); concetto essenzialmente popolare, in quanto tutti i popoli riconoscono alla donna una maggiore recettività e una conseguente maggiore capacità di soggiacere al possesso di un nume e di esprimerne la volontà.

I. Le S. nelle religioni non cristiane. – In Grecia questa figura (di cui non si trova traccia nella religione olimpica) si è venuta sviluppando sotto l'influenza del culto di Dioniso, caratterizzato appunto dalla possessione demoniaca, da quella stessa possessione, cioè, dalla quale è nata in Delfi la Pizia. La S. e la Pizia differiscono tra loro in questo, che, mentre la Pizia ha una manifestazione più determinata e più controllata nel modo e negli effetti, la S. gode di una maggiore libertà d'ispirazione personale, non legata necessariamente né a un santuario né a un sacerdozio.

La S. in genere profetizza sciagure: questo suo carattere pessimistico è ben sintetizzato dal frammento di Eraclito (92, ed. Diels): «La S. con bocca invasata (cioè posseduta dal nume) pronunzia cose tristi (*pessimismo*) senza ornamento né profumi e attraversa con la sua voce migliaia di anni (*decrepitezza*) per opera del nume».

Pur essendo unica nella concezione, la S. ha avuto varie specificazioni locali associate quasi sempre a una fonte sacra o a un antro; Varrone (in Lattanzio, *Div. Inst.*, I, 6) ne fissa il numero a 10 e le dispone nel seguente ordine cronologico: Persica, Libica, Delfica, Cimmeria, Eritrea, Samia, Cumana, Ellespontica, Frigia, Tiburtina. Di queste e di altre nominate dagli autori tre sono le principali, l'Eritrea di nome Erofile pertinente alla Ionia; la Cumana che è quella Eritrea trasportata in Italia; la Babilonese (di nome Sabitu o Sambete) sconosciuta a Varrone e venuta in voga durante l'epoca ellenistica come reazione dell'Oriente al dominio romano.

II. I libri sibillini in Roma. – Essi sono quasi certamente di origine etrusca e grazie a un re etrusco, Tarquinio Prisco secondo Varrone (in Lattanzio, *Div. Inst.*, I, 6), Tarquinio il Superbo secondo Plinio (*Nat. hist.*, XIII, 88), furono introdotti in Roma da Cuma, luogo celebre per il culto di Apollo e per la presenza della S. Secondo la tradizione una vecchia avrebbe offerto al Re nove di questi libri, bruciandone tre ad ogni rifiuto di acquisto. Il Re acquistò gli ultimi tre e li fece collocare nel tempio capitolino dove un'apposita commissione di duumviri, poi decemviri, poi quindecemviri *sacris faciundis* li consultava (*libros adire, libros inspicere*) dietro invito del Senato. Erano detti anche *libri fatales* con chiara allusione al loro contenuto (Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I, 6, 13).

Conforme allo spirito rigidamente legalistico della religione romana, che aborriva dalle manifestazioni entusiastiche del sentimento religioso, la S. in Roma si ridusse nelle mani dei Quindecemviri ad essere una voce scritta, interpretata, dietro ordine dell'autorità, da un sacerdozio tecnicamente addestrato, in casi nei quali si trattava piuttosto di calmare che d'intensificare l'eccitazione religiosa «ad deponendas potius quam ad suscipiendas religiones»; e cioè soprattutto in occasione di pubbliche calamità naturali o sociali, affinché suggerisse il modo di placare gli dèi restaurando così la «pax deorum». Ed invero i libri sibillini furono consultati 9 volte in occasione di caduta di pietre (meteoriti) oltre a casi sporadici di terremoti e carestie. I rimedi suggeriti sono sempre dello stesso genere: supplicazioni, lustrazioni, lettisterni, sacrifizi espiatori, edificazioni di templi.

Distrutti nell'incendio dell'83 a. C., il Senato volle che fossero ricostituiti e inviò all'uopo un'ambasceria nei luoghi celebri come dimora di S. (Tacito, *Ann.*, VI, 12). Questa ritornò con un migliaio di versi che furono nell'anno 76 depositati nel ricostruito tempio capitolino. E poiché vi si erano infiltrate falsificazioni di carattere politico, Augusto li fece sottoporre ad una rigorosa revisione e li collocò nel nuovo tempio da lui dedicato ad Apollo sul Palatino (Svetonio, *Aug.*, 31).

Fu la S. Cumana ad annunziare, conforme alle nuove idee neopitagoriche, la nascita di una nuova èra, che sembrava aprirsi allora, alla fine delle lotte civili (*Ultima Cumaei veniti am carminis aetas*: Virgilio, *Ecl.*, IV, 4) in coincidenza con il trionfo di Augusto; furono i libri sibillini a prescrivere nel 17 a. C. la celebrazione dei ludi secolari (Orazio, *Carm. saec.*, 5) che nel pensiero di Augusto dovevano significare la chiusura di una torbida epoca e il principio di una èra nuova.

(*Jot Alinari*)

Sibilla - Una S., scultura di Giovanni Pisano (1298). Particolare del pulpito della chiesa di S. Andrea - Pistoia.

I versi sibillini avevano la caratteristica di essere acrostici sia per motivo mnemonico sia per garanzia d'inalterabilità (Cicerone, *De div.*, II, 11). Il loro tenore era volutamente oscuro e generico tale da poter essere adattato alle più varie circostanze. Essi furono consultati durante tutta la Repubblica e l'Impero fino a Giuliano l'Apostata (Ammiano Marcellino, XXIII, 17). Verso il 400 Stilicone ordinò che fossero bruciati (Rutilio Namaziano, II, 52).

Bibl.: C. Schultess, *Die sibyll. Bücher in Rom*, Amburgo 1895; E. Norden, *Vergil. Aen. Buch VI*, Lipsia 1903; H. Stülzle, *Die Sibyllen und Sibyllinen*, I, Erlangen 1904; P. Corssen, *Die Sibylle im sechsten Buch der Aeneis*, in *Socrates*, 1 (1913), p. 1 sgg.; S. Ferri, *La S.*, Pisa 1915; J. Geffcken, *Die Sibylle*, in *Preuss. Jahrb.*, 196 (1930); W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*, Lipsia 1933; A. Bloch, *Origines étrusques des livres sibyllins*, in *Mélanges*, Parigi 1940, pp. 21-28. Il volumetto di Th. Zielinski, *La Sibylle*, Parigi 1924, si riferisce al nostro argomento per l'ultimo saggio, dedicato alla profezia sul destino di Roma. Nicola Turchi

III. Oracoli sibillini. - Gli storici greci accennano a predizioni attribuite alle S. Presto dovettero circolare le loro raccolte, intitolate Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί; ma ne sono giunti solo scarsi frammenti (C. Alexandre [v. *op. cit.* in bibl.], II, pp. 118-47).

La raccolta ben determinata, tramandata con il nome di *Oracoli sibillini*, non ha nulla a che fare con la religione pagana. Si tratta di 14 libri di epoca e di origine diversissime, i quali sfruttano il nome delle S. a scopo propagandistico. Nel tentativo di assimilazione letteraria, compiuto specialmente dai Giudei di Egitto, si era ricorso spesso all'espediente di presentare opere intere oppure detti isolati sotto il patrocinio di qualche celebre storico o poeta greco. Con tale artificio letterario si ostentava una presunta dipendenza della civiltà greca da quella ebraica. Il mistero, che avvolgeva i detti autorevoli delle S., facilitava questa falsificazione letteraria, talvolta molto accorta, tal'altra piuttosto puerile, che fu cominciata nel sec. II a. C. e si protrasse fino nel medioevo.

Si conoscono 14 libri sibillini, comprendenti i testi più antichi (sec. II a. C., sec. IV - d. C.), dei quali non sempre si può descrivere l'origine. I II. IX-X sono perduti,

seppure furono mai composti. I primi due mostrano in maniera evidente di essere effetto di un poco felice sdoppiamento di un'unica opera primitiva. Si hanno solo pochi versi dei ll. IV, VI, VII, XIII (rispettivamente: 192, 28, 164, 173), mentre sussistono alcuni frammenti (Geffcken ne riporta 8, con un centinaio di versi fra tutti) dei quali non si sa a quale libro appartenessero. Da ciò appare come la loro trasmissione manoscritta offra molteplici problemi, aumentati dalla difficoltà per stabilire le varie stratificazioni in brani evidentemente interpolati.

Il l. III è la parte più antica della raccolta, secondo molti iniziata già al tempo dei Maccabei (metà del sec. II a. C.). Il libro comprende 829 esametri dattilici. Fu composto in greco, come dimostra un esame anche solo superficiale della lingua. Nella finzione poetica si suppone che la S., anteriore ad Omero, narri la storia futura in maniera velata, con molte ripetizioni ed anacronismi. È celebre la descrizione della torre di Babele. Si esaltano le glorie giudaiche; secondo lo stile profetico si maledicono le nazioni idolatriche e si propugna il monoteismo. Rari e discutibili sono gli elementi messianici od escatologici (vv. 652-68). Secondo alcuni autori Virgilio nella sua ecloga IV si sarebbe ispirato a tale libro, specialmente ai vv. 785-95, ove con immagini simili a quelle di *Is.* 11, 6-9 descrive la pace messianica. L'opera sembra immune da interpolazioni cristiane, cui si assegnano talvolta i vv. 767-84.

D'origine senza dubbio cristiana sono i ll. VI e VII, dei quali il primo è un breve inno a Cristo. Nel l. VIII (500 vv.), dopo la finta profezia sugli imperatori romani da Giulio Cesare ad Adriano, si ha il noto acrostico Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ-σταυρός (vv. 217-50), del quale parla a lungo s. Agostino (*De civitate Dei*, XVIII, 23), che ne riporta la traduzione latina e l'attribuisce alla S. Eritrea o Cumana. L'imperatore Costantino (*Oratio ad sanctum coetum*, 18-19: PG 20, 1285-92) non solo cita l'acrostico, ma ne difende l'autenticità attribuita alla S. Eritrea, affermando che esso fu già tradotto in latino da Cicerone. L'asserzione probabilmente dipende dall'avere frainteso un testo del *De divinatione* (II, 54). Cristiano è anche il l. XIII (vv. 173), che parla degli imperatori romani fino a Gallieno. I ll. XI (vv. 324), XII (vv. 299) e XIV (vv. 361), di scarso interesse storico, sono opera di Giudei, ma con notevoli rimaneggiamenti ed interpolazioni cristiane. Essi, che di certo non sono anteriori al sec. II-III d. C., mostrano come in tale periodo si ebbe una riviviscenza della S. giudaica con il proposito polemico anticristiano. In epoca posteriore sorsero ancora carmi isolati, attribuiti in modo particolare alla S. Tiburtina.

L'influsso degli *Oracoli sibillini* fu più letterario ed artistico che ideologico. Antichi scrittori ecclesiastici, in modo particolare Clemente di Alessandria, Teofilo di Antiochia e Lattanzio, il quale ha tutto un capitolo *De divinis testimoniis et de Sibyllis et earum carminibus* (*Divinae institutiones*, I, 6), ricorsero spesso ai testi sibillini per provare l'aspettativa messianica fra i pagani. Un'allusione ai loro brani escatologici si trova ancora nel noto v. *Teste David cum Sibylla* del *Dies irae* (cf. *Orac. sibill.*, IV, 172-79).

BIBL.: edd: X. Birken, Σιβυλλιακῶν λόγοι ἐκτώ. Basilea 1545; C. Alexandre, Χρησμοὶ σιβυλλιακοί-*Oracula sibyllina*, I (testo con trad. latina), Parigi 1841; II (*excursus* fondamentali e frammenti), ivi 1856; A. Rzach, Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί Vienna 1891; J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (CB, VIII), Lipsia 1902. Studi: E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (*Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*), Halle 1898; W. Bousset, *Sibyllen und sibyllinische Bücher*, in *Realenc. f. prot. Theol. und Kirche*, XVIII (1906), pp. 265-80; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, in DBs, I, coll. 423-28; A. Rzach, *Sibyllinische Orakel*, in Pauly-Wissowa, II, coll. 2102-83; J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (*Texte und Untersuchungen*, 23, 1), Lipsia 1902; A. Pincherle, *Gli orac. sibill. giudaici*, Roma 1922; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI, pp. 648-59; E. Amann, *Sibyllins* (*livres*), in DThC, XIV, coll. 2027-32; A. Kurfess, *Sibyllinischen Weissagungen*, in *Theol. Quart.*, 117 (1936), pp. 351-366; K. Prümm, *Seltsame Heilandspropheten. Sibyllen und Sibyllinen; Wahrheit u. Irrtum*, in *Theol.-prakt. Quart.*, 90 (1937), pp. 466-75, 618-33; A. Peretti, *La S. babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943; B. Bischoff, *Die latein. Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Or. Sibyll.*, in *Mélanges J. De Ghellinck*, I, Gembloux 1951, pp. 121-47. Angelo Penna

(Fot. Alinari)

SIBILLA - La S. Tiburtina annuncia all'imperatore Augusto la nascita di Gesù Cristo. Affresco di B. Peruzzi (ca. il 1528) - Siena, chiesa di Fontegiusta.

IV. LE S. NELL'ARTE. – Le raffigurazioni della S. nell'arte sacra appaiono nel tardo medioevo e sono frequenti nel periodo del Rinascimento. Più tardi l'uso è venuto gradualmente cessando. Le S. vengono sempre raffigurate come profetesse spesso in corrispondenza e vicino a profeti biblici. Di solito si vedono in atto di leggere i magici libri sibillini, oppure con libri nella mano. I libri sono un attributo iconografico indicativo per le S., le quali hanno talvolta rotoli analoghi a quelli dei profeti.

Sembra che la più antica S. che appaia nell'arte sacra sia quella Persica, dipinta nel sec. XI tra la serie dei profeti in un pennacchio della chiesa di S. Angelo in Formis; successivamente una S. appare scolpita in bassorilievo nel pulpito di Sessa Aurunca (sec. XII-XIII). La più notevole raffigurazione delle S., pervenutaci del tardo medioevo, è dovuta a Giovanni Pisano, il quale adornò con esse sia il suo pulpito della cattedrale di Pisa, sia quello della chiesa di S. Andrea a Pistoia, collocandole al disopra dei capitelli delle colonnine che reggono i pulpiti stessi.

Agli albori della Rinascita, il Beato Angelico dipinse la S. Eritrea sola in mezzo all'intera serie dei profeti nell'incorniciatura della grande *Crocifissione*, affrescata nella sala capitolare del Convento di S. Marco a Firenze. Di Andrea del Castagno si ha contemporaneamente la vigorosa S. Cumana, affrescata a suo tempo nella Villa Pandolfini a Legnaia ed ora conservata nel convento di S. Apollonia a Firenze. Quattro graziose statuette di S. (forse di Pier Matteo d'Amelia) si vedono intercalate con quelle dei profeti nei fregi verticali della magnifica porta del Battistero fiorentino detta del Paradiso, opera di Lorenzo Ghiberti. Nello splendido pavimento del duomo di Siena, decorato di graffiti in marmo, dieci S. sono raffigurate nelle navate laterali secondo i progetti di diversi maestri nel tardo Quattrocento. Domenico Ghirlandaio affrescò nel 1484 quattro S. negli spartimenti triangolari della vòlta della cappella Sassetti nella chiesa della

(da V. Leroquais, *Les livres d'Heures mss. de la Bibl. Nat., Mâcon 1927, tav. 73*)

SIBILLA - La S. Persica. *Libro d'Ore*, secondo l'uso liturgico di Roma, eseguito ca. il 1480 per Ludovico di Laval - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 920, f. 17 v.

S.ma Trinità a Firenze. Nello stesso modo dislocate si vedono quattro S. nella vòlta della cappella Baglioni della collegiata a Spello, ivi affrescate nel 1501 dal Pinturicchio, il quale adornò pure di quattro S. la decorazione del soffitto nell'abside di S. Maria del Popolo a Roma, da lui eseguita nel 1508. Le S. e i profeti, dipinti nell'appartamento Borgia nel Palazzo Vaticano, sono opera della bottega del Pinturicchio. Sulle pareti del Collegio del Cambio a Perugia, il Perugino dipinse sei S. assieme con sei profeti, al di sotto del Padre Eterno in Gloria; tra queste S. una, e cioè quella Libica, viene attribuita alla collaborazione di Raffaello giovane.

La più famosa raffigurazione delle S. è certo quella di Michelangelo (v.), affrescata sulla vòlta della Cappella Sistina; cinque di esse (Eritrea, Persica, Delfica, Cumana e Libica) si vedono ivi alternate con sette profeti. Di due anni posteriore alla vòlta della Sistina è l'affresco di Raffaello nella chiesa di S. Maria della Pace a Roma, dove quattro S. (Cumana, Persica, Frigia e Tiburtina) sono raggruppate con diversi puttini in una armoniosa scena elegiaca. Sulla vòlta della cappella Caraffa nella chiesa di S. Maria sopra Minerva a Roma vi sono quattro S. dipinte nel primo Cinquecento da Raffaellino del Garbo. Nella chiesa di Fontegiusta a Siena un affresco di Baldassarre Peruzzi, databile 1528, raffigura la S. Tiburtina che annuncia all'imperatore Augusto la nascita di Nostro Signore. La mediocre S., scolpita in marmo, da Raffaello da Montelupo, che si vede nella parte superiore del monumento sepolcrale di Giulio II, nella chiesa di S. Pietro in Vincoli a Roma, sembra l'ultima raffigurazione delle antiche profetesse nell'arte sacra. Notevole ancora lo splendido quadro di D. Dossi con la Maga Circe, concepita quale una grandiosa immagine di S., che si conserva nella Galleria Borghese a Roma. - Vedi tav. XXIX.

BIBL.: A. Rossi, *Le s. nelle arti figurative ital.*, in *L'arte*, 18 (1915), pp. 209-21, 272-85, 427-58; K. Künstle, *Ikonogr. der christl. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp 308-12. Witold Wehr

SIBOUR, DOMINIQUE-AUGUSTE-MARIE. - Arcivescovo di Parigi, n. il 4 apr. 1792 a St-Paul-Trois-Châteaux (Drôme), m. il 3 genn. 1857 a Parigi.

Sacerdote nel 1818, insegnò al Seminario di S. Nicola du Chardonnet a Parigi e fu addetto alla parrocchia di S. Sulpizio. Canonico della Cattedrale a Nîmes nel 1822, acquistò fama di buon predicatore. Vescovo di Digne nel 1839, partecipò attivamente con scritti alla lotta intrapresa dai cattolici francesi per la libertà d'insegnamento. Particolare fama acquistò con le *Institutions diocésaines*, pubblicate nel 1845, in cui reclamò l'indipendenza della Chiesa, la libertà dei concili e la restaurazione delle antiche istituzioni disciplinari e protettrici del clero nel governo delle diocesi. Alla morte di mons. Affre fu nominato arcivescovo di Parigi (1848). Le polemiche sollevate dalla legge Falloux trovarono l'arcivescovo tra coloro che ne approvarono lo spirito e le disposizioni, convinto che fosse assai più opportuno prestarsi ad un compromesso in materia di insegnamento, anziché insistere in sterili critiche e rischiare che l'istruzione pubblica, lasciata completamente in mani laiche, assumesse intonazione anticattolica. L'atteggiamento dell'arcivescovo e di molti altri vescovi riuscì tuttavia sgradito a parte dell'episcopato francese, di cui fu eloquente ed abile portavoce l'*Univers* di L. Veuillot. Tra quest'ultimo e l'arcivescovo i rapporti divennero ben presto assai tesi. Nel 1852 si ebbe la rottura. L'abate Gaduel, vicario generale di mons. Dupanloup, vescovo di Orléans, avendo tacciato di eretico l'*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* di Donoso Cortés, fu violentemente attaccato da Veuillot, ed accusato di farsi portavoce di tendenze gallicane. Per porre termine alle polemiche ed all'ingerenza di laici nella vita interna della Chiesa, il S. con un'ordinanza vietò la lettura dell'*Univers* a tutti i religiosi. Il divieto poi fu tolto per l'intervento di Pio IX, il quale desiderava una reale pacificazione con il Veuillot senza ricorrere a misure estreme. Sostenitore del Bonaparte, S. approvò il colpo di Stato del 2 dic. 1851 e, chiamato al Senato nel marzo 1852, votò a favore della restaurazione dell'Impero. La sua tendenza per il *ralliement* con le autorità governative fu interpretata dai circoli ultramontani come una adesione alle idee gallicane, e la complessità dei punti controversi tra le due parti, in cui allora si trovarono divisi l'episcopato ed il mondo cattolico francese, resero assai difficile il suo compito. Recatosi nel 1854 a Roma per la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, morì tre anni dopo, accoltellato da un prete scomunicato, certo Verger, mentre vestito dei paramenti sacri iniziava a St-Etienne de Mont la novena di s. Genoveffa.

BIBL.: F. Poujoulat, *Vie de mgr S.*, Parigi 1857; A. Robert-E. Bourloton-G. Cougny, *Dictionn. des parlementaires français*, V, ivi 1891, p. 315; E. Veuillot, *Louis Veuillot*, II-III, ivi 1901-1904, passim; G. Weill, *Hist. du catholicisme libéral en France*, ivi 1909, passim; J. Maurain, *La politique ecclés. du Second Empire*, ivi 1930, passim; id., *Le St-Siège et la France de déc. 1851 à avril 1853*, ivi 1930, passim. Silvio Furlani

SIBUNDOY, VICARIATO APOSTOLICO di. - Con decreto dell'8 febbr. 1951 dal vicariato apost. di Caquetà (v.) in Colombia fu distaccata la regione chiamata «Intendencia de Caquetà» per formare il vicariato apost. di Florencia, ed anche la regione detta

(da *Panthéon des illustrations françaises au XIXe siècle publié sous la direction de Victor Frond, Clergé, Parigi s.a.*)

SIBOUR, DOMINIQUE-AUGUSTE-MARIE. Ritratto.

« Comisaria de Amazonas » per formare la prefettura apost. di Leticia (v.). Il vicariato apost. di Caquetà fu ridotto alla sola « Comisaria de Putumayo » ed ebbe la denominazione di S., residenza dell'Ordinario.

Ha ora un'estensione di ca. 22.150 kmq. ed una popolazione di ca. 28.000 ab. Vi sono 11 cappuccini, 8 quasi-parrocchie con chiese, 17 cappelle.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 3/51; AAS, 43 (1951), pp. 356-57.

Saverio Paventi

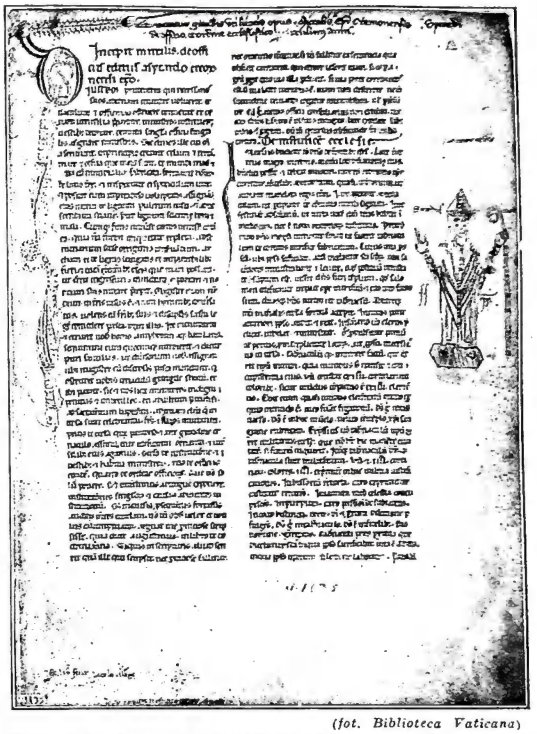
SICARDO, vescovo di CREMONA. - Di famiglia cremonese (*Casellanus* o *Casalenus*, o piuttosto *de Casalaschis* [cf. A. Cavalcabò, *La famiglia del vescovo S.*, in *Boll. stor. cremonese*, 1 (1931), pp. 145-48]), n. nel 1155 ca., m. a Cremona l'8 giugno 1215.

Studiò a Bologna; poi, sembra, presso la scuola capitolare di Magonza. Suddiacono nel 1183, fu ordinato sacerdote poco dopo e due anni più tardi eletto vescovo di Cremona. Figura predominante nelle contese della sua città contro Brescia e Milano per il possesso di Crema, ottenne da Federico I l'indipendenza di Cremona; nel 1186 si recò in Germania per ottenere la ricostruzione del « Castrum Manfredi », primo caposaldo di un sistema di fortificazioni cui egli dette particolare impulso; nel 1203, mentre era in atto la IV Crociata, seguì in Armenia e poi a Costantinopoli il card. Pietro di Capua, legato pontificio. Tornato in patria nel 1205, intervenne con un arbitrato nelle lotte intestine di Cremona (1210). Nel 1212 accolse in città Federico II e ne ebbe in cambio la conferma dei privilegi su Cremona.

La sua produzione letteraria si esplicò in vari campi. Perduti risultano un giovanile *Liber mythologiarum* (cf. il prologo della *Chronica* e la *Summa* ad C. 26 q. I), gli *Acta et obitus s. Homoboni Cremonensis*, un *Tractatus de humilitate*; *Chronicorum libri diversi* e una *Historia Romanorum Pontificum*. Si conservano invece una *Chronica universalis*, primo esempio in Italia di una trattazione « ab origine mundi », una *Summa canonum* e un trattato di liturgia, *Mitrale*. La *Chronica*, redatta dapprima fino agli eventi del 1201 e proseguita al ritorno dall'Oriente fino al 1213, attinge dalla Bibbia, da s. Girolamo, da Prospero Tiro, Orosio, Isidoro, Beda e soprattutto da Paolo Diacono e dal *Pantheon* di Gotifredo da Viterbo : ma la sua parte più vitale, largamente usata da Salimbene, è quella relativa agli avvenimenti più vicini all'autore, tanto da costituire una delle fonti più importanti per la storia della IV Crociata. La *Summa canonum*, sulla cui attribuzione a S. si è dubitato senza alcun fondamento, redatta a Magonza tra il 1179 e il 1181, è caratteristica per la copia di tavole sinottiche e di distinzioni tabellari : risente della scuola di Simone Anglico. La chiusa, scritta in un secondo tempo, è nota come *Apologia Sichardi*, perché contiene una difesa dell'opera contro malevoli detrattori. Il *Mitrale*, in 9 ll., è per la vastità della materia e la chiarezza dell'esposizione fra i più importanti trattati liturgici del medioevo : tratta degli edifici e della suppellettile sacra (l. I), degli Ordini e dei paramenti (l. II), della S. Messa (l. III), dell'anno liturgico e degli Uffici domenicali e festivi (ll. IV-VIII), del santorale (l. IX). Fonti principali sono Amalarico di Metz e la *Gemma animae* di Onorio di Autun. Dal *Mitrale* attinse largamente, per il suo *Rationale*, G. Durand (v.).

BIBL.: edd. della *Chronica* in RIS, VII, Milano 1725, coll. 521-626, e a cura di O. Holder-Egger in MGH, *Script.*, XXXI, Hannover 1903, pp. 22-103; del *Mitrale* in PL 213, 13-146; inedita è la *Summa*. Studi : F. Arisi, *Cremona literata*, I, Parma 1702, pp. 87-89; F. A. Zacharia, *Cremonensium episcop. series*, Milano 1749, pp. 128-32; F. v. Schulte, *Zur Gesch. der Literat. über das Dekret Gratianus*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse*, 63 (1869), pp. 336-52; id., *Die Gesch. der Quellen und Literat. des canon. Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 143-45; E. Komorowski, *Sicard, Bischof von C.*, diss., Königsberg 1881; O. Holder-Egger, *Einiges zur Quellenkritik der Chronik Sicards*, in *Neues Archiv*, 26 (1900-1901), pp. 471-555; id., *Über die verlorene grössere Chronik Sicards v. C.*, *ibid.*, 29 (1903-1904), pp. 177-245; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo in Br. 1902, pp. 448-53; S. Kuttner, *Zur Biographie des Sicardus v. C.*, in *Zeitschrift d. Savigny Stiftung z. Rechtesgesch., Kan. Abt.*, 25 (1936), pp. 476-78; id., *Repertorium der Kanonistik* (*Studi e testi*, 71), Città del Vaticano 1937, v. indice: id., *Réflexion sur les Brocards des glossateurs*, in *Mél. J. de Ghellinck*, II, Gembloux 1951, pp. 783-88; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato* (*Publ. dell'Univ. catt. del S. Cuore*, nuova serie, XXXVIII), Milano [1951], v. indice analitico.

Alessandro Pratesi



(*fot. Biblioteca Vaticana*)

SICARDO DI CREMONA - *Incipit* del *Mitrale*, con disegno riproducente il vescovo S. - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1135, f. 1r (sec. XIII).

SICCARDI, GIUSEPPE. - Statista, n. a Verzuolo (Cuneo) il 13 ott. 1802, m. a Torino il 29 ott. 1857. Giurista di chiara fama e docente universitario, entrò in magistratura nel 1829, giungendo rapidamente all'alta carica di primo ufficiale del Ministero di grazia e giustizia (1840). Insignito della dignità comitale nel 1846, l'anno successivo divenne consigliere di Cassazione, quindi avvocato fiscale generale e reggente dell'Avvocatura generale dello Stato.

Il 1849 lo trasse in primo piano nella politica, quando venne incaricato di recarsi a Portici per ottenere da Pio IX il consenso alla rimozione dell'arcivescovo di Torino, Lud. Fransoni, e del vescovo di Asti, Filippo Artico, sgraditi al Governo, oltre che all'abolizione del fòro ecclesiastico negli Stati sardi. Neppure il S. riuscì là dove altri prima di lui era fallito allo scopo, in quanto la S. Sede – che non si sarebbe opposta alla soppressione di una legislazione speciale per il clero qualora il provvedimento, anziché promanare unilateralmente dall'autorità civile, fosse stato compreso fra gli articoli di un Concordato – rifiutò di venire incontro ai desideri del ministero di Torino. L'infelice esito delle trattative indusse il guardasigilli De Margherita a rassegnare le dimissioni, onde il d'Azeglio lo sostituì con il S., creato per l'occasione senatore. Il 25 febbr. 1850 il S. presentava così alla Camera subalpina, prevenendo l'iniziativa parlamentare delle sinistre, un progetto legislativo – le cosiddette Leggi S. – comportante l'abolizione del fòro ecclesiastico, la soppressione di numerose feste di

precetto e il divieto per le corporazioni religiose di accrescere comunque i propri beni senza l'autorizzazione sovrana. L'ultimo dei nove articoli preannunziava inoltre disposizioni sul matrimonio civile. Tra la vivace reazione degli ambienti cattolici, la Camera ampiamente discusse, separatamente dal resto, i cinque articoli sul fòro ecclesiastico e li approvò con 130 voti contro 26, come pure fece poi il Senato con 51 voti contro 29. La legge venne promulgata il 9 apr. provocando immediate proteste della S. Sede, che era stata tenuta al corrente in via ufficiale dell'inizio della discussione parlamentare. Ne seguirono incidenti di varia natura, culminati nell'arresto di mons. Fransoni che aveva diramato al suo clero una circolare contro la legge approvata dalle Camere. Di qui, altro motivo di dissidio fra il Governo sardo e la S. Sede: dissidio che non poté non turbare la coscienza del S., che si riteneva figlio devoto della Chiesa e rifiutò sdegnosamente di accettare i proventi di una sottoscrizione aperta in suo onore dalla stampa liberale. Con la somma raccolta venne poi eretto in Torino (1853) un monumento commemorativo dell'abolizione del fòro ecclesiastico. Il gesto del S. – che non ebbe responsabilità alcuna nell'approvazione, seguita nel 1855, delle leggi antiecclesiastiche che pur vanno anch'esse sotto il suo nome, ma dovrebbero invece intitolarsi al De Foresta – gli costò la popolarità acquistata, sicché il d'Azeglio si indusse ad estrometterlo. Un'occasione propizia per farlo gli si presentò pochi mesi più tardi, quando il S. si oppose energicamente alla richiesta dei partiti di sinistra, condivisa dalla maggioranza dei ministri, di procedere al collocamento a riposo dei magistrati che non applicavano le sanzioni di legge nei confronti del clero avverso alle disposizioni del 9 apr.

Trovatosi in contrasto con i suoi colleghi, il S. dovette invocare motivi di salute per ritirarsi provvisoriamente dal governo, salvo a rassegnare poco dopo le definitive dimissioni. Collocato in aspettativa con il grado di primo presidente della Cassazione, morì repentinamente sei anni più tardi, dopo aver tenuto la vice presidenza del Senato dal 7 genn. al 16 luglio 1857.

BIBL.: *Panegirico del conte G. S.*, Torino 1851; *Esposizione corredata di documenti* (sui rapporti tra Chiesa e Stato in Piemonte), in *Pii IX P. M. Acta*, Roma, s. n. t. (ma 1855), I, 2, p. 9 sgg.; T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, Torino 1888; L. Ferraris, *Il municipio di Torino e il monum. per l'aboliz. del fòro ecclesiast.*, in *Nuova Antologia*, 162 (1912), p. 583 sgg.; A. Bozzola-T. Buttini, *Stato e Chiesa nel Regno di Sardegna negli anni 1849-50*, in *Risorg. ital.*, nuova serie, 14 (1921), pp. 3-4; A. Monti, *La giovinezza di V. Emanuele II*, Milano 1939, pp. 308-16; P. Pirri, *Pio IX e V. Emanuele II dal loro carteggio privato*, I, Roma 1944; D. Massè, *Il caso di coscienza del Risorgim. Ital. Dalle origini alla Conciliaz.*, Alba 1946, v. indice; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1952, pp. 200-14. Renzo U. Montini

SICCA VENERIA. - È la romana *Colonia Iulia Veneria Cirta nova Sicca* nell'Africa proconsolare, oggi El-Kef in Tunisia.

Nota fin dalla prima guerra punica (Sallustio la indica semplicemente Sicca), fece parte del Regno di Massinissa; divenne colonia romana con G. Cesare e sotto Augusto. Fu sede vescovile fin dal tempo di s. Cipriano e i suoi presuli sono conosciuti nel 348, 411, 484 e 649. Oggi è soltanto sede titolare. Nel 1894 il rev. Guidicelli scavò la grande chiesa di Dar-el-Kouss, con tre porte che immettono in tre navate, separate da 2 file di 7 colonne binate, con pavimento decorato da musaici. Nella chiave di vòlta dell'abside sono scolpite in rilievo le lettere DMNS (*Dominus*) e in una corona è una croce greca che in ciascuno dei bracci porta una delle lettere PTRS; p. Gauckler propose la lettura: « Dominus Christus, Sanctus Petrus »; p. Monceaux: « Sanctus Petrus » (p. Gauckler, *Rapport épigraphique sur les découvertes faites en Tunisie par le service des Antiquités dans le cours des cinq dernières années*, in *Bulletin archéol. du Comité*, 1897, pp. 412-13; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Parigi 1909, p. 202). Anche la grande moschea (Djemâa Kebira) occupò parte d'una basilica cristiana a croce greca (E. Denis, *Note sur une basilique chrétienne du Kef*, in *Bull. archéol. du Comité*, 1893, pp. 144-45, e tav. 14). Fra le iscrizioni cristiane si ricordano quella con le parole « in hoc signum semper vinces Aω » scritte intorno ad una croce (CIL, VIII, 1767); quelle sepolcrali sono in CIL, VIII, 1768 sgg.; una con l'espressione « in hoc loco quiebit » per « quievit » fu edita da L. Poinssot (*Bull. archéol. du Comité*, 1925, p. 100). È notevole un amuleto metallico trovato a El-Kef, ora all'Aja, in cui da una parte è scritto intorno ad una civetta: « Id non praevaleas inf(austum) ligabit te brachium Dei, Quiriace in Deo vivas » e dall'altra una formola deprecatoria contro l'invidia che termina « Quiriace, satamalina non tibi praevaleant. Ligabit te brachium Dei et Christi et signum sigillum Salomonis ». A S. nacque Arnobio il Vecchio (v.).

BIBL.: E. Espérandieu, *Etude sur le Kef*, Parigi 1889; J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, ivi 1912, p. 92 sgg.; P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, ivi 1913, tavv. 5-7; H. Leclercq, *Kef (el)*, in DACL, VIII, coll. 689-701. Enrico Josi

SICELEG (ebr. *Ṣiqlagh*). - Città assegnata alla tribù di Giuda nella divisione della Terra Promessa (*Ios.* 15, 31), poi data a quella di Simeone (*ibid.* 19, 5).

Al tempo di Saul (v.) era in potere del re filisteo Achis, che la diede a David (v.) quando si rifugiò presso i Filistei: in cambio egli avrebbe protetto il territorio dai razziatori del sud e preso parte alle guerre filistee. Per questo rimase anche in seguito « proprietà della corona » dei re di Giuda. David vi rimase 16 mesi (*I Sam.* 27, 5 sgg.) fino a che fu data alle fiamme dagli Amaleciti (*ibid.* 30, 1 sgg.).

Il nome (straniero?) non è rimasto nella toponomastica locale. Fu identificata da alcuni con Ḫirbet Zuḥejliqah (18 km ad est-sud-est di Gaza), che però non si trova nel Neghebh (*Ios.* 15, 31), bensì nella Šĕphēlāh. Dopo A. Alt si pensa più volentieri a Tell el-Ḫuweilfeh (ca. 18 km. a nord-nord-est di Bersabea).

BIBL.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 465. Gino Bressan

SICHAR (gr. Συχάρ). - Cittadina nel centro della Palestina, menzionata una sola volta, in *Io.* 4,5, come patria della Samaritana, convertita da Gesù al vicino pozzo di Giacobbe. La località è generalmente identificata con l'odierno villaggio di 'Askar, situato nelle pendici meridionali del monte Hebal, a ca. 1 km. dal pozzo di Giacobbe.

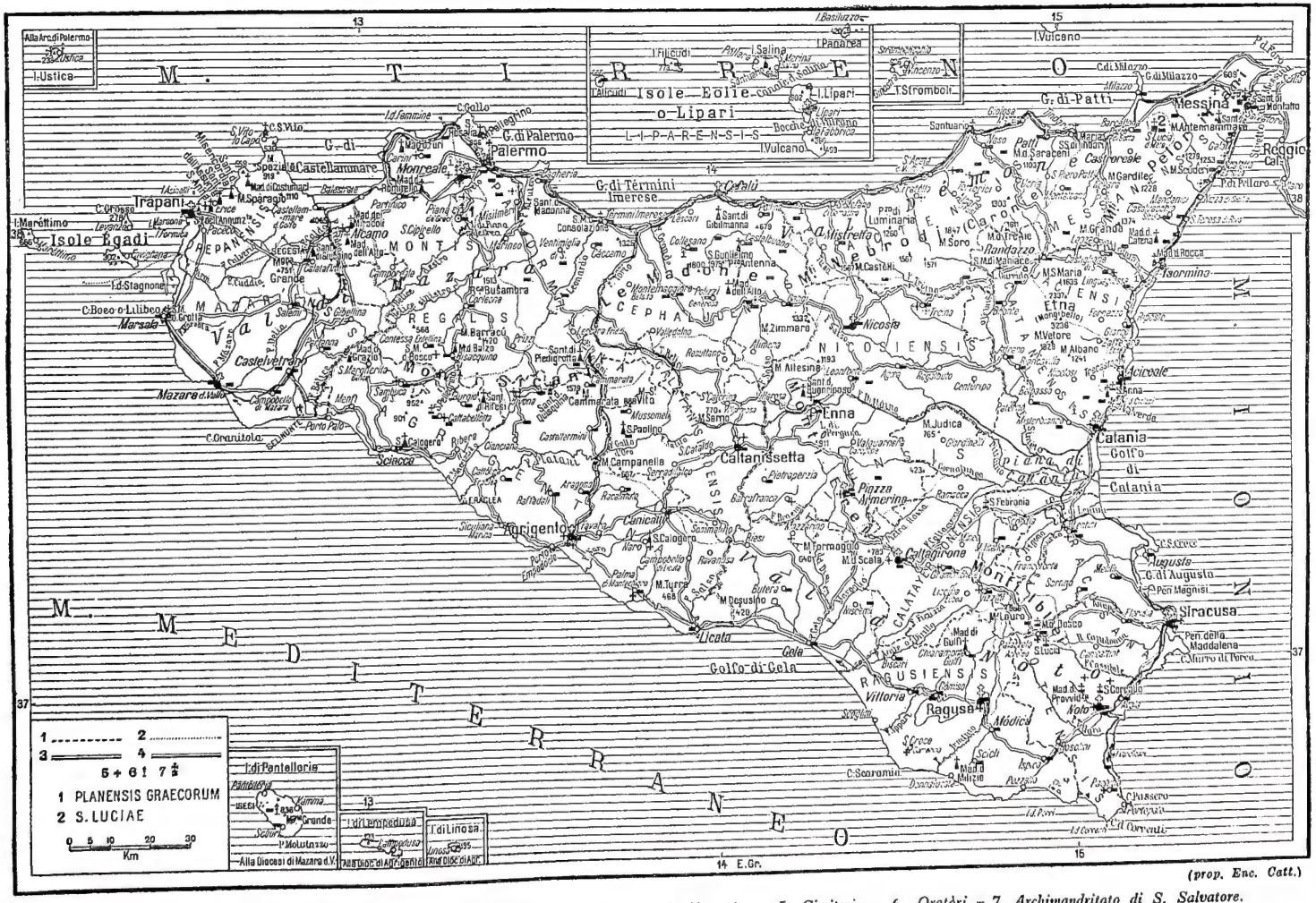
Il pellegrino di Bordeaux (333), Eusebio, s. Girolamo (*Onom.*, 164,1) e la carta musiva di Madaba sembrano confermare questa identificazione, distinguendo S. dalla città di Sichem, al loro tempo luogo abbandonato e deserto. Ma gli scavi archeologici eseguiti su Tell el-Balāṭah, sito dell'antica Sichem, hanno mostrato che questa all'epoca romana era ancora abitata, ma non più designata con il nome di Sichem, bensì con quello aramaico di *Sycchora*, corrispondente in greco all'evangelico S. Più tardi gli abitanti, trasferitisi più ad est, conservarono al loro nuovo villaggio, costruito intorno ad una ricca sorgente, il nome di *Sycchora* trasformato nell'arabo 'Askar, che nella tradizione passò per la patria della Samaritana e come località distinta da Sichem.

BIBL.: D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, pp. 273-80. Donato Baldi

SICHEM (ebr. *Šĕkhem* « nuca »; gr. Συχέμ o Σύχιμα). - Antica città della Palestina nel centro della tribù d'Ephraim, tra i Monti Hebal e Garizim (*Iudc.* 9,7) come la « nuca » su due forti spalle.

Presso la « quercia di Môreh », Abramo innalzò un altare, e in una visione vi ebbe la promessa del paese di Canaan (*Gen.* 12,6); Giacobbe, sotto lo stesso albero, nascose gli oggetti idolatrici (v. THERAPHIM) della sua carovana; vi innalzò un altare e vi acquistò un terreno, dove più tardi fu seppellito Giuseppe (*Gen.* 33, 18-20; *Ios.* 24,32). I figli di Giacobbe, Levi e Simeone, vi vendicarono l'onore della sorella Dina, violentata da Sichem, figlio di Hemor, principe locale (*Gen.* 34).

Nel sec. XIV a. C. *Šakmi* (lett. 289 di Tell el-'Amārnah)


M. TIRRENO
M. MEDITERRANEO
Isole Eolie o Lipari
Isole Egadi
Isole Pelagie
Isole di Pantelleria
Isole di Lampedusa
Isole di Linosa
Trapani
Marsala
Mazara d. Vallo
Castelvetrano
Sciacca
Agrigento
Licata
Gela
Golfo di Gela
Palermo
Golfo di Castellammare
Golfo di Termini Imerese
Cefalù
Milazzo
Messina
Reggio Cal.
Stretto di Messina
Tindari
Patti
Nicosia
Enna
Caltanissetta
Piazza Armerina
Caltagirone
Catania
Golfo di Catania
Acicastello
Acireale
Augusta
Siracusa
Ragusa
Modica
Vittoria
Scoglitti
Pozzallo
Pachino
Capo Passero
Capo Correnti
Etna (Mongibello) 3236
Stromboli
Vulcano
Lipari
Salina
Panarea
Filicudi
Alicudi
Basilicata
Monte Pellegrino
Monte Cofano
Monte Erice
Monte Inici
Monte Bonifato
Monte Barraco
Monte Balzo
Monte Genuardo
Monte Sambuca
Monte Adranone
Monte Kronio
Monte Cammarata
Monte Sicani
Monte Cerda
Monte Rose
Monte Soro
Monte Scuderi
Monte Gardilec
Monte Antennamare
Monte Mufara
Monte Luminara
Monte Castelli
Monte Zimmara
Monte Judica
Monte Albano
Monte Maria
Monte Lauro
Monte Desusino
Monte Turrita
Monte Scala
Monte Tornambè
Monte Arcimis
Monte Iudica
Monte Cammarana
Monte Campanella
Monte Canicattì
Monte Allesina
Monte Vetore
Monte Grande
Monte Soro
Monte Ventimiglia
Monte Catena
Monte Rocca
Monte Scalpello
Monte Pietrafitta
Monte Cassaro
Monte Ramione
Monte Pietralunga
Monte Pietrarossa
Monte Pietrafesa
Monte Pietrafucile
Monte Pietrafucile
Monte Pietrafucile

era in potere degli Egiziani. All'inizio della conquista israelitica Giosuè vi tenne una solenne assemblea di tutte le 12 tribù (*Ios.* 8,30) e vi fu confermato e rinnovato il patto d'alleanza (*ibid.* 24, 1); fu tra le città levitiche e di rifugio (*ibid.* 20,21). Al tempo dei Giudici vi era ancora nella città un tempio a *Baʿal bĕrîth* (*Iudc.* 8, 33; 9,4), dal cui tesoro Abimelech prelevò la moneta per assoldare i partigiani ai suoi disegni politici (*ibid.* 9, 2-6); e causa l'avversione dei Sichemiti, marciò contro la città e la distrusse (*ibid.* 9, 23-45). Riedificata, divenne probabilmente la residenza del prefetto « della montagna d'Ephraim » (*I Reg.* 4,8). Dopo lo scisma del Regno, S. fu la capitale di Ieroboam (*ibid.* 12, 1-9.25), e restò città sacra per i Samaritani (v.). Distrutta da Giovanni Ircano nel 128 a. C., si ridusse ad un piccolo villaggio, e confusa dagli scrittori ecclesiastici e giudei con la città di Flavia Neapolis (= Nābulus), fondata più a nord al tempo di Vespasiano.

Gli scavi degli anni 1913-14, 1926, 1928 e 1934 hanno accertato che S. corrisponde all'odierno Tell Balāṭah, 5 km. a sud-est di Nābulus. La città esisteva già verso il 2000 a. C., protetta da un robusto muro di pietre e mattoni, fu ancora rinforzata dagli Hyksos. Verso il 1000 fu fornita di un altro grande muro con apparecchio ciclopico, di cui resta visibile una sezione alta ca. 10 m., con una porta a triplice tenaglia verso nord-est, fiancheggiata da torri. Su un terrapieno (*millô*), posto fra gli spessori della prima cinta a nord-ovest, fu costruita l'acropoli (*bêth millô*; *Iudc.* 9, 6.20), che probabilmente comprendeva il tempio di *Baʿal bĕrîth* (*ibid.* 9,4). Un grande deposito d'armi di bronzo, scarabei egiziani, due tavolette cuneiformi, figurine e vasi attestano il periodo della sovranità egiziana.

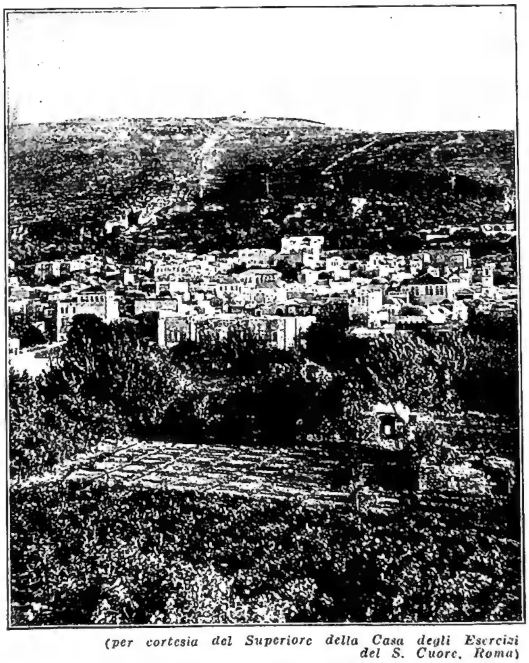
Bibl.: E. Sellin, *Die Ausgrabung von S.*, in *Zeitsch. des Deutsch. Palästina-Vereins*, 49 (1926), pp. 229 sgg., 304 sgg.; 50 (1927), pp. 205, 265; 51 (1928), p. 119; 52 (1929), pp. 141-48; G. Walter, *Der Stand der Ausgrabungen in S.*, in *Archäol. Anzeiger*, 47 (1932), pp. 289-316; F.-M. Abel, *Géogr. de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 459 sg. Donato Baldi

SICHIROLLO, Giacomo. - Filosofo neotomista e sociologo, n. ad Arquà Polesine (Rovigo) il 17 apr. 1839, m. a Rovigo il 18 maggio 1911. Studiò nel Seminario di Rovigo, dove, ordinato sacerdote, rimase per tutta la vita come professore di filosofia, direttore spirituale e prefetto degli studi.

Le sue pubblicazioni oltrepassano la quarantina. L'opera di maggior mole è quella su *I tre libri di M. Tullio Cicerone intorno alle leggi. Testo con la versione e commento* (Padova 1878-85). In essa, con vasta e sicura dottrina, il S. dimostra, seguendo l'Arpinate, che il fondamento del diritto è naturale e perciò divino. Pubblicò a Padova, nel 1887, *La mia conversione dal Rosmini a s. Tommaso*, che fu seguita da altre due pubblicazioni, con cui si difese dagli attacchi dei suoi contraddittori. Sulla stessa linea è l'opera : *Lettere critiche sul libro « Scienza e fede » del p. G. Semeria* (Treviso 1904). Scrisse inoltre : *Il nuovo compendio della storia d'Italia nel medioevo* (Lendinara 1890), che appena uscito fu dal Toniolo segnalato « agli italiani solleciti della verità e della gloria della patria »; *Il concetto della storia in Cicerone e una pagina delle « Leggende agiografiche » del p. Delehaye* (Rovigo 1906).

Il S. ebbe larga parte nell'attività sociale dei cattolici, particolarmente con le sue *Conferenze sulla Democrazia cristiana* (Rovigo 1899). Fondò nel 1869 il Circolo cattolico S. Francesco d'Assisi, che fu il primo nella diocesi di Adria, e tra i primi in Italia; all'inizio del marzo 1883 fondò a Padova la Società cattolica universitaria, che fu la prima sorta in Italia, e che il 20 giugno dello stesso anno ebbe onore d'un breve di approvazione da Leone XIII. Tale società fu seme fecondo di tant'altre del genere che, unite più tardi nella F.U.C.I., dovevano così largamente far sentire la forza del pensiero cristiano nella vita della nazione. Il S. esercitò un profondo influsso spirituale sul clero e sui laici, che ancora vivente lo veneravano come un santo. Giuseppe Toniolo, alcuni anni dopo la sua morte, scrisse che egli doveva essere onorato come un « maestro nazionale ».

Bibl.: I. Rosa, *In memoria di mons. G. S.*, Rovigo 1912; G. Canella, *Mons. G. S.*, Vicenza 1915; F. Giavarini, *Mons. G. S.*, Rovigo 1940 (elenco esatto delle opere in appendice); *Lettere inedite di G. Toniolo ai mons. G. S. ed E. Bonincontro*, raccolte e illustrate da F. Giavarini, ivi 1943. Giuseppe Pavani



(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore, Roma)

Sichem - Panorama.

SICILIA. - Per ampiezza (25.461 kmq.), per numero di abitanti (4 milioni) e per importanza economica, la principale isola del Mediterraneo, nel quale occupa una posizione di privilegio, al centro delle comunicazioni fra i due bacini (occidentale e orientale) di questo mare e quasi ponte fra le opposte sponde dell'Europa e dell'Africa.

I. Geografia. – Il rilievo della S. continua quello appenninico e ne riproduce i caratteri (Peloritani, Nebrodi e Madonie ricordano rispettivamente l'Aspromonte, l'Appennino settentrionale e quello centrale), anche per la presenza di un ampio Antiappennino (Etna ed Iblei) sul lato orientale dell'Isola. A questo diagramma si addossano gli altopiani interni in cui compaiono i terreni della serie gesso-solfifera, mente ad O. il rilievo è costituito da massicci isolati che trovano la loro naturale prosecuzione nelle Egadi. In complesso, l'altezza media dell'Isola è di appena 440 m. e la zona al di sopra di 1000 m. ne rappresenta solo il 6%. Il clima, di tipo subtropicale, è noto per la mitezza delle temperature invernali, la serenità del cielo e la mancanza, o rarità, delle nevi anche nelle regioni interne. Ma il paesaggio presenta un netto contrasto fra queste ultime e la cimosa costiera : nelle contrade interne, povere o addirittura prive d'alberi, ridotte nella calda stagione a lembi di steppa riarsa, prevale di gran lunga la cerealicoltura estensiva, che poggia sul latifondo, mentre nei piani costieri, dove l'acqua è più copiosa e meglio distribuita, sono diffuse la piccola e media proprietà, e dominano le ricche colture arboree, con olivi, viti, alberi da frutta (in particolare mandorle e nocciole) e la tipica cultura degli agrumi, nella cui produzione la S. supera tutte le altre regioni italiane prese insieme. Allevamento (bestiame brado e da soma) e silvicoltura (i boschi sono ridotti a poco più del 3% della superficie territoriale), hanno, in confronto con l'agricoltura, scarsa importanza; non trascurabili profitti,

(*Jot. Enit*)
SICILIA - Fontana Aretusa - Siracusa.

invece, si traggono dalla pesca (tonno, pesce spada, alici, spugne, ecc.), che è esercitata quasi esclusivamente dagli isolani stessi. Le risorse minerarie non mancano (zolfo nell'interno, bitume asfaltifero nel ragusano), ma non offrono uno sviluppo industriale di larghe proporzioni. Tuttavia, accanto ad un fiorente artigianato, si ebbe negli ultimi anni una maggiore varietà di iniziative anche nel settore della grande industria (molitorie, chimiche, poligrafiche). Se ne ha del resto chiaro indice nell'aumento del commercio. Quanto all'insediamento umano, nel perimetro costiero la densità attinge i suoi valori massimi e sorgono tutti i maggiori centri urbani (fra gli altri i 3 che superano i 100 mila ab. ciascuno); nell'interno, per vastissime estensioni, la campagna appare deserta di abitatori e la popolazione vive accentrata in grossi centri rurali, non di rado sorgenti sulle alture, per fuggire la malaria non ancora interamente debellata.

Province	Superficie in kmq.	Popolazione Cens. 1936 1-1-1950 (in 1000 ab.)		Densità a kmq.	Popolazione del capoluogo (in 1000 ab.)
Agrigento	3041	408	465	153	40
Caltanisetta	2104	250	294	140	57
Catania	3552	701	780	219	292
Enna	2562	213	238	93	27
Messina	3248	612	661	204	227
Palermo	4977	883	1005	202	491
Ragusa	1523	217	241	158	54
Siracusa	2199	276	321	146	70
Trapani	2500	368	408	163	75
SICILIA	25.706	3928	4413	172	—

BIBL.: L. Baldacci, *Descriz. geologica dell'isola di S.*, Roma 1886; A. Mauceri, *S. e Malta*, Torino 1928; T. C. I., *S. e isole minori*, Milano 1928; A. Philipson, *Die Landschaften Siziliens*, in *Zeitschr. d. Gesell. f. Erdkunde*, Berlino 1934, pp. 321-43; G. Cumin, *S.*, Catania 1943; F. Pollastri, *S.*, Palermo 1948.
Giuseppe Caraci

II. STORIA ANTICA. – 1. *Storia civile.* – Secondo gli storici greci, primi abitatori della S., ad occidente, erano i Sicani, che nell'estremo lembo dell'Isola si erano frammisti ad una popolazione straniera dando origine al gruppo meticcio degli Elimi con i centri di Segesta ed Erice; ad oriente stavano i Siculi, immigrati dall'Italia. Nei secc. VIII e VII a. C., ad occidente, i Fenici fondarono le colonie di Mozia, Solunto, Panormo (Palermo), e ad oriente i Greci quelle di Siracusa, Nasso, Leontini, Catana, Zancle (Messina), Megara, Gela e più tardi Acre, Casmene, Camarina, Selinunte, Agrigento, Imera.

Alla vita democratica degli inizi, nelle colonie greche successe presto la tirannide, che nel sec. V divenne comune, e parecchie città, come Gela, Agrigento e soprattutto Siracusa, dovettero ad essa la loro importanza. La continua lotta fra Cartaginesi ed indigeni condusse all'intervento romano iniziato nel 263 a. C. con l'occupazione di Messana, e concluso nel 210 con la caduta di Agrigento. Nella seconda metà del sec. II a. C. la S. conobbe gli orrori delle guerre servili, e nel sec. I quelli delle lotte tra Ottaviano e Pompeo. Nell'ordinamento dell'Impero da parte di Augusto, la S. fu provincia senatoria, governata da un proconsole e due questori, ed in quello di Diocleziano fece parte della prefettura d'Italia con a capo un *consularis*. Nel 440 i Vandali di Genserico, dominatori dell'Africa, occuparono Lilibeo e Palermo suscitando una fiera persecuzione contro i cattolici; ritornarono nel 455 e nel 468 respinti da Ricimero e da Marcellino, finché nel 476 l'Isola passò sotto il dominio di Odoacre e nel 491 sotto quello di Teodorico. La S. conobbe allora un breve periodo di benessere. Nel 535, reclamando il promontorio di Lilibeo che era stato dato quale dono di nozze ad Amalafrida sorella di Teodorico, sposa a Trasamondo re dei Vandali, Belisario sbarcò a Catania ed iniziò la conquista dell'Isola, che passò sotto il dominio dei Bizantini, e dal 663 Costante II vi fece dimora sino alla morte (668). L'uccisione di Costante diede origine ad una rivolta militare capeggiata da Mezezio, presto domata, alla quale seguirono quelle di Sergio (718) e di Elpidio (780). Intanto fin dalla metà del sec. VII erano cominciate le incursioni degli Arabi che si intensificarono nel sec. VIII: ben 12 volte in questo secolo i musulmani predarono la S. facendovi stragi ed asportando bottino. Nell'827, chiamati da Eufemio, sbarcarono a Mazzara ed iniziarono la metodica conquista dell'Isola più o meno ostacolati dai Bizantini. Nell'831 cadde Palermo, nell'843 Messina, nell'859 Castrogiovanni (Enna), nell'878 Siracusa, nel 903 Taormina, nel 965 Rametta. I Bizantini non rinunziarono mai al dominio della S., ma nei loro vari tentativi di riconquista furono sempre sconfitti e respinti. Sotto la dominazione musulmana l'Isola era governata dall'emiro che risiedeva a Palermo; le condizioni di vita erano discrete nonostante i gravosi balzelli imposti al popolo, che parvero più tollerabili in confronto dell'esosità bizantina. Si ebbero buoni frutti nella cultura e nell'arte e soprattutto nell'agricoltura, cui non corrispose lo sviluppo della vita religiosa e civile.

2. *Storia religiosa.* – Sulla prima divulgazione del cristianesimo in S. mancano documenti coevi e sicuri; la sua posizione di privilegio, al centro delle vie di comunicazione tra Roma e l'Oriente, fa pensare però che ciò dovette avvenire ben presto. S. Paolo nel suo viaggio a Roma si fermò prigioniero tre giorni a Siracusa nella primavera del 61 (*Act.* 28, 12), troppo poco per potervi fare opera di apostolato. Poi per due secoli non esistono memorie certe. Leggendarie sono le tradizioni sull'origine apostolica di alcune chiese dell'Isola, come falsa è la notizia del *Praedestinatus* di un preteso concilio siciliano nel sec. II (PL 53, 592) e apocrife le lettere dei

papi Zefirino ed Eutichiano ai vescovi di S. (Jaffé-Wattenbach, 80, 146).

Nel sec. III esistevano però in S. alcuni vescovati, fondati ed organizzati da Roma, come appare dalla lettera che il clero di questa città inviò a s. Cipriano nel 251 a proposito della questione dei lapsi (CSEL, 3, 2, p. 553) e dai Concili tenuti sotto papa Cornelio (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43). Il culto delle martiri Agata (v.) di Catania e Lucia (v.) di Siracusa, fu molto popolare anche a Roma e poi in tutto l'Occidente. Di S. Euplo (v.) martire di Catania si hanno buone notizie agiografiche.

Se scarsa è la documentazione letteraria, suppliscono in qualche modo i monumenti archeologici sparsi un po' dappertutto ma con prevalenza nella regione sud-orientale; i cimiteri sotterranei di Siracusa (v.) e di Palazzolo Acreide rimontano con certezza al sec. III e forse anche al II. Complessi più o meno vasti si trovano a Melilli, Canicattini, Noto, Ispica, Agrigento, Selinunte, Marsala, Carini, Palermo, Termini Imerese, Catania, Lentini e altrove, tutti riferibili ai secc. IV-V.

Con il sec. IV la documentazione diventa più copiosa; le Chiese siciliane partecipano attivamente alle controversie donatista ed ariana; s. Atanasio loda a più riprese l'ortodossia dei vescovi dell'Isola (PG 25, 250, 558, 726; 26, 1030); s. Basilio ha relazioni epistolari con la S. (*ibid.* 32, 754); Socrate (*Hist. eccl.*, IV, 12) parla di un Concilio tenuto in S. verso il 366 nel quale furono date lettere di comunione agli omoiousiani che già a Roma avevano accettato la fede di Nicea. Agli inizi del sec. V Pelagio e Celestio si rifugiarono nell'Isola spargendovi i loro errori che furono confutati in una lettera di s. Agostino (PL 33, 673); il vescovo Pascasino di Lilibeo (v.) fu prigioniero dei Vandali; ed ai malanni provocati da costoro anche nella vita religiosa cercarono di por rimedio i papi Leone I e Gelasio I (Jaffé-Wattenbach, 414 sg., 636 sg.). Al principio del sec. VI, i vescovi di S. partecipano ai Concili di papa Simmaco; Fortunato di Catania è mandato dal papa Ormisda legato a Costantinopoli, papa Vigilio propone all'imperatore Giustiniano di convocare in S. il Concilio per dirimere la questione dei Tre Capitoli. L'epistolario di s. Gregorio Magno è una preziosa fonte per le chiese siciliane tra la fine di quel secolo e l'inizio del sec. VII; in questo periodo si conoscono 10 vescovati: Siracusa, Triocala, Agrigento, Lilibeo, Carini, Palermo, Tindari, Taormina, Catania, Lentini; il grande Pontefice diede un impulso potente alla vita ecclesiastica ed egli stesso curò l'erezione di parecchi monasteri. I frutti di questa attività si videro presto e tra il sec. VII e il sec. VIII ben 5 siciliani o educati in S. salirono sul trono pontificio.

Il governo bizantino introduceva il suo rito nella liturgia e nel 732 l'imperatore Leone Isaurico, confiscando anche il pingue patrimonio della Chiesa romana, sottomise alla giurisdizione di Costantinopoli le chiese

(fot. Alinari)

SICILIA - Colonne doriche del tempio di Castore e Polluce (metà del sec. V a. C.). - Agrigento.

di S. Si ebbe allora una fioritura di monasteri orientali che divennero fucina di studi e di santità: Giuseppe, Giorgio e Teofane innografi, Pietro e Giovanni cronisti, s. Gregorio di Agrigento esegeta, tennero alto il livello culturale nell'Isola, mentre i ss. Metodio patriarca di Costantinopoli, Elia di Castrogiovanni, Leoluca di Corleone, Luca di Taormina, Vitale di Castronovo, Atanasio di Catania, Simone di Siracusa, Cristoforo, Saba e Macario la illustrarono con le virtù religiose. L'occupazione musulmana stroncò quella fiorente attività di cui alla liberazione dei Normanni ben poche vestigia sopravvissero.

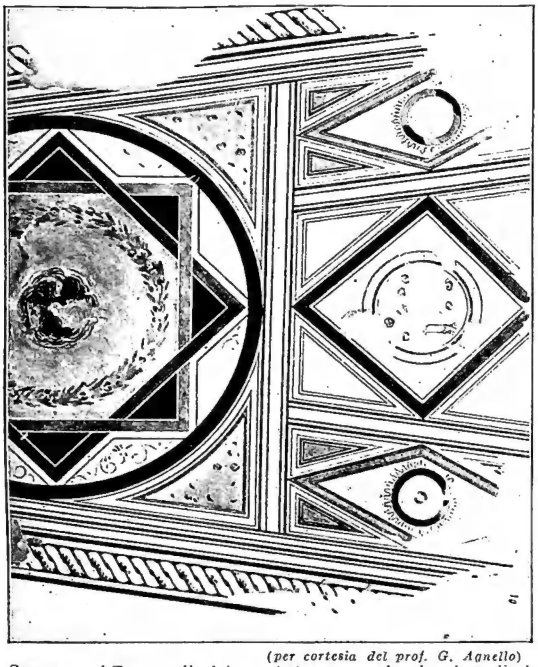
BIBL.: per la storia civile: A. Holm, *Stor. della S. nell'antichità*, trad. it., 3 voll., Torino 1896-1901; G. Libertini-G. Paladino, *St. della S. dai tempi più antichi ai nostri giorni*, Catania 1933; M. Amari, *St. dei Mussulm. di S.*, 2ª ed., ivi 1933-1939; B. Pace, *Arte e civiltà della S. antica*, 4 voll., Milano 1938-1949; J. Berard, *La colonization grecque de la S.*, Parigi 1941; I. Scaturro, *St. di S.*, 2 voll., Roma 1950 (con bibl.). Per la storia religiosa: O. Gaietani, *Vitae SS. Siculorum*, 2 voll., Palermo 1657; R. Pirri, *S. sacra*, 2 voll., ivi 1733; G. Lancia di Brolo, *St. della Chiesa in S. nei primi dieci secc.*, 2 voll., ivi 1880-84; G. Führer, *Forschungen zur S. sotterranea*, Monaco 1897; id.-V. Schultze, *Die altchristl. Grabstätten Siziliens*, Berlino 1907; Lanzoni, pp. 609-55; P. Orsi, *S. bizantina*, Roma 1942; G. Agnello, *La S. crist. e i suoi illustratori*, in *Atti del I Congr. naz. di arch. crist.*, ivi 1952, pp. 7-29 con ricca bibl. archeol.

Agostino Amore

(per cortesia della sig. Cosentino)

SICILIA - Rovine di Selinunte.

III. PERIODO NORMANNO-SVEVO-ARAGONESE. – La conquista normanna ebbe inizio nel 1060 ma ultimi a cadere nel 1091 furono i baluardi musulmani di Butera e di Noto. Con essa la S. venne spiritualmente ricongiunta all'Italia ed all'Europa. Infatti con Ruggero d'Altavilla (1072-1101), il vero esecutore dell'impresa iniziata sotto il comando del fratello Roberto il Guiscardo, si ebbe il primo assetto delle terre conquistate e l'inizio di quel processo di rilatinizzazione, per cui l'Isola venne riassimilata al mondo occidentale. Con lui ebbe pure inizio quel lungo



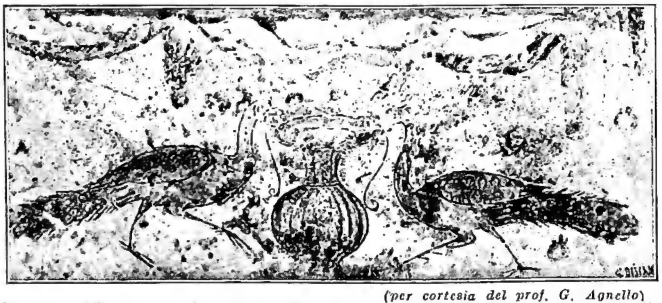
(per cortesia del prof. G. Agnello)
SICILIA - Affresco, d'origine cristiana secondo alcuni studiosi, imitante tarsie marmoree, nella Grotta della Sibilla (sec. III). Acquerello di Salinas - Marsala.

periodo di vita autonoma che impresse all'Isola caratteri particolari, e che, con interruzioni più o meno lunghe, durò fino all'unificazione nazionale italiana. Ruggero, rotto ogni legame di soggezione al Ducato di Puglia, prima guerreggiando contro lo stesso fratello Roberto e, dopo la morte di questo, parteggiando con il figlio di lui, il duca Ruggero I, impose energicamente su tutti, anche sugli stessi Normanni che lo avevano aiutato nell'impresa contro i musulmani, la sua volontà e la sua autorità, non d'altro preoccupato che di amalgamare e di armonizzare, nello spirito di una superiore esigenza di Stato, le differenti popolazioni sottomesse. Anche nei rapporti religiosi egli volle avere mani libere nel ricostituire gli ordinamenti ecclesiastici che durante il dominio musulmano erano venuti via via mancando e si fece conferire da papa Urbano II (1098) quelle prerogative che condussero poi a quell'istituto che fu detto la « monarchia sicula » (v.). Anche ai conti ed ai baroni, che egli premiò per l'aiuto prestato nella conquista dell'Isola, molto limitò i diritti e le prerogative, riducendo più che altro il loro ufficio a quello di veri e propri funzionari di Stato.

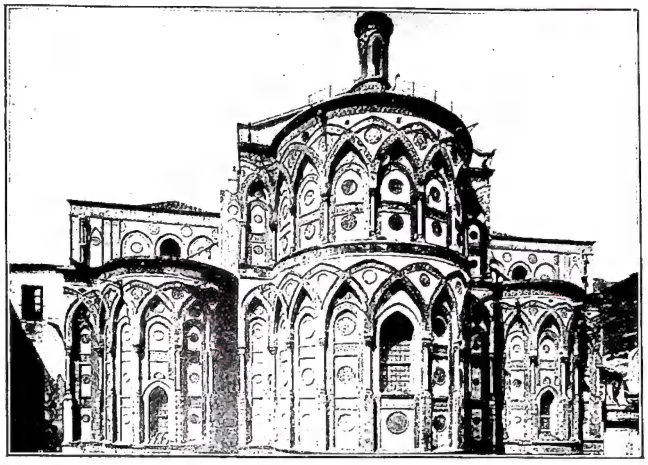
Con Ruggero II (1101-54), figlio di Ruggero I, che, uscito di minorità nel 1112, seguì principalmente una politica espansionistica (riconquista del Ducato di Puglia [1127] e del principato di Capua), la S. assurse ad una posizione di maggiore importanza nel campo internazionale, essendo divenuta il centro di un vasto Stato che comprendeva anche i domini normanni della terra ferma. L'incoronazione di Ruggero quale re di Sicilia nel duomo di Palermo (1130; suo padre aveva assunto solo il titolo di gran conte), preceduta da non lievi contrasti con il papa Onorio II che aveva visto male l'insediamento di quello nella penisola, segna il culmine della sua potenza. Non ebbero infatti esito favorevole i tentativi di espansione anche in Balcania ed in Africa (1146-48). Vassallo della Chiesa per la parte continentale ma sovrano indipendente in S., Ruggero II intese a far prevalere nei rapporti con Roma i privilegi concessi da Urbano II al padre suo, opponendosi ad ogni tentativo, da parte del Papa, per limitarne l'esercizio. Pur non essendo meno autoritario del padre, egli, tuttavia, nelle decisioni di maggiore importanza, non fu alieno dal consultare le *Curiae generales* o *solemnes*, che, pur non essendo un vero organo costituzionale, e rappresentando gli interessi delle classi più alte, composte com'erano di baroni e di alti prelati e, a volte, anche di notabili delle città e delle terre demaniali, ebbero tuttavia compito di coadiuvare e, in certo modo, limitare l'autorità regia. Durante il lungo regno di Ruggero, la S., estranea alle lotte baronali del continente, godette d'una relativa tranquillità e prosperità che invece le vennero a mancare sotto il figlio di lui Guglielmo I (1154-66), per i tenebrosi conflitti e le sollevazioni dei feudatari, decisamente ostili all'indirizzo democratico impresso al Regno dal ministro Maione di Bari. Allora la S. perdette anche la sua indipendenza, essendosi Guglielmo, negli accordi del 26 giugno del 1156, dichiarato « vassallo » della Chiesa, non solo per i domini della terraferma, ma anche per la S.

Dopo la reggenza della madre, la sagace ed avveduta regina Margherita, Guglielmo II (1166-89) tenne il Regno, tranquillo all'interno e forte all'esterno per la restaurata influenza in Africa e per i successi riportati in Oriente, ma il matrimonio tra Enrico VI di Svevia, figlio del Barbarossa, e Costanza, figlia di Ruggero II ed erede della corona di S. (1186), segnando un successo della politica espansionistica degli Svevi, aprì una crisi in S., in quanto il partito « nazionale », geloso dell'indipendenza del Regno, al tedesco Enrico oppone Tancredi, conte di Lecce, figlio naturale di Ruggero. Da qui le feroci repressioni di Enrico appena poté mettere piede in S., non senza aiuto della flotta di Pisa, Venezia e di Genova, e il vuoto fatto intorno a lui per l'ostilità sempre crescente dei baroni; Costanza però, assunta dopo l'improvvisa morte del marito (1197) la reggenza per il figlio, il futuro Federico II, ristabilì una certa tranquillità, cacciando i Tedeschi che avevano reso inviso il governo di Enrico, e, richiamato presso di sé il figlio, lo fece coronare re di S. (1198).

Dopo la sua morte, avvenuta in quello stesso anno, papa Innocenzo III come alto signore del Regno, avendo assunto a sua volta la reggenza, ne assicurò a Federico II la sovranità con la condizione ch'esso non dovesse andare unito nella medesima persona con il Regno di Germania. Diventato maggiorenne nel 1209 Federico fu ben presto condotto dai dissensi intestini ad intromettersi nelle vicende di quel Regno sino a diventarne sovrano, ma il suo cuore rimase in S. facendone il suo soggiorno preferito e completando in essa quel processo di latinizzazione e di accostamento all'Italia e all'Europa, già iniziato da Ruggero I. Federico, infatti, nella sua azione politica, mirò a consolidare il suo potere assoluto nell'Isola ed è notevole la sua opera legislativa tutta ispirata al diritto romano, mentre apriva poi la sua corte ai cultori d'ogn ramo di sapere, come già Ruggero II, e dava, con la « scuola poetica siciliana », considerevole impulso al for-



(per cortesia del prof. G. Agnello)
SICILIA - Affresco con due pavoni affrontati nella parete frontale del sepolcro di Marcia, nella Catacomba Cassia (metà del sec. IV). Acquerello di G. Discanno. Siracusa.



(fot. Brogi)

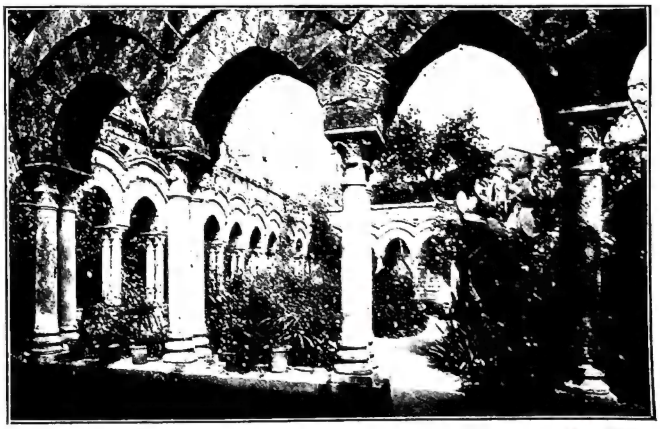
SICILIA - Abside del duomo di Monreale (sec. XII).

marsi della nuova letteratura italiana. L'opposizione dei Comuni italiani ed in particolare la lotta contro il Papato stroncarono le ambizioni di Federico e, dopo la morte di lui, Manfredi, suo figlio naturale, poté sì cingere la corona reale a Palermo nel 1258 e assumere la parte di difensore del ghibellinismo in Italia; ma la sua sconfitta a Benevento (1266), e il conseguente trionfo del guelfismo, determinarono un nuovo avviamento nel processo storico dell'Isola; Carlo d'Angiò, coronato dal Papa re di S., spostò il centro del Regno nel continente, trasferendo la capitale da Palermo a Napoli, con naturale risentimento dei Siciliani che mal sopportarono una siffatta minorazione. La Rivoluzione del Vespro (31 marzo 1282), cui contribuì, fra l'altro, il rigore fiscale a cui fu sottoposta l'Isola dal governo angioino (la « mala signoria » di Dante, *Par.*, VIII, 73) accentuò il distacco della S. dal continente, che la terrà per molti secoli quasi fuori delle sorti italiane.

Occupò l'Isola Pietro III d'Aragona, sposo di Costanza figlia di Manfredi, cui gli stessi Siciliani avevano offerto la corona di S., e'il Trattato di Caltabellotta (1302) sancì quel cambiamento di dinastia riconoscendo a Federico terzogenito di Pietro II d'Aragona il titolo di re di Trinacria. La S. nella sua nuova posizione internazionale gravitò così non più verso la penisola, ma verso la Spagna. I molteplici tentativi da parte degli Angioini di Napoli di riconquistare la S., le conseguenti devastazioni e le lunghe lotte tra le più potenti famiglie baronali siciliane, determinarono, nelle popolazioni, una forte depressione spirituale che fece più gravemente sentire gli effetti del nuovo isolamento in cui l'Isola era caduta. Né valsero a migliorarne le condizioni le riforme introdotte dallo stesso re Federico (1295-1337) e dal suo successore Pietro I (1337-42). Divenuta un'appendice del Regno d'Aragona, la S. presto perdette anche quell'ombra di indipendenza che ancora le era rimasta fino al 1409, quando cioè, riunitesi le due corone di S. e d'Aragona nella stessa persona di Martino II, non divenne che un semplice vicereame strettamente legato alla corona d'Aragona.

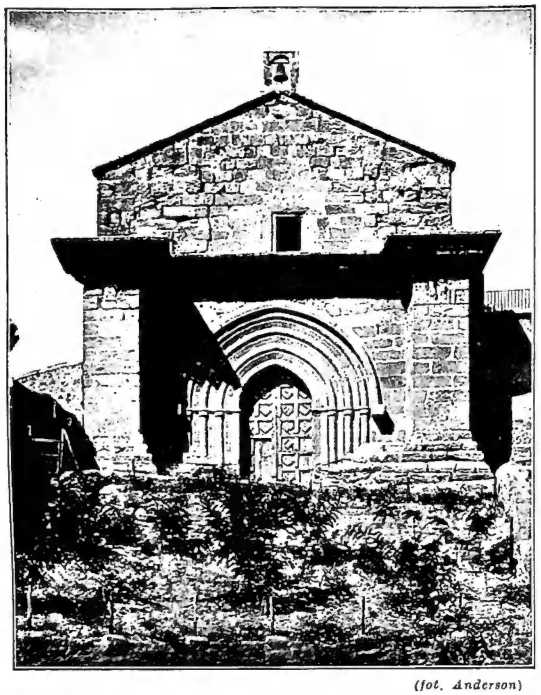
IV. IL VICEREAME. – Col nuovo ordinamento ebbe termine il lungo periodo di contrasti e di lotte che avevano immiserita l'Isola, ma si determinò anche un periodo di quasi ristagno delle energie spirituali ed economiche, che rese più agevole l'opera dei vari viceré per legare sempre più l'isola agli interessi aragonesi. Lo stesso Parlamento, con la distinzione nei tre bracci, militare, ecclesiastico e demaniale, introdotta al tempo di Alfonso il Magnanimo (1416-1458) a somiglianza delle « *Cortes* » catalane ed aragonesi e rappresentanti non gli interessi generali del paese, ma quelli delle classi dominanti, divenne un docile strumento in mano della monarchia, che se ne avvalse per meglio premere sull'Isola e riscuoterne i tributi. Con Ferdinando il Cattolico (1459-1515) la subordinazione degli interessi della S. a quelli della Spagna si fa ancora maggiore, e per rafforzare l'assolutismo regio fu introdotto nell'Isola il tribunale del S. Uffizio secondo l'ordinamento spagnolo (1487), i cui rigori in S. non trovavano la loro ragione, come in Spagna, nelle preoccupazioni religiose locali. Anche contro gli Ebrei si procedette con accanimento.

Le condizioni dell'Isola non migliorarono allorché, con Carlo V (1519-56), essa entrò a far parte d'un vasto impero che comprendeva, con l'Italia, la Spagna e la Germania. I viceré che la governarono si preoccuparono più che altro di assicurare la sua sottomissione al potere spagnolo; tenendo così la S. appartata dalle competizioni guerresche del resto d'Europa. Anche la riforma luterana non ebbe nell'Isola che rari proseliti, per la forte pressione spirituale esercitata dal S. Uffizio sulla S.; in compenso i Gesuiti, introdotti nell'Isola nel 1540, vi aprirono scuole e collegi, dando così alla S. un'organizzazione scolastica di cui fino allora era priva. Non mancarono tuttavia riforme nell'amministrazione specie sotto Filippo II (1556-98) tendenti soprattutto ad estirpare abusi o a frenare prepotenze. Famosa la lotta del viceré Marco Antonio Colonna contro il S. Uffizio in difesa dell'autorità vicereale, e quella a difesa delle prerogative della « Monarchia Sicula ». Con i successori di Filippo II, Filippo III (1598-1621), Filippo IV (1621-65) e Carlo II (1665-1700), che assistettero impotenti al declino dell'egemonia spagnola in Europa, la S. non ebbe sorte diversa dai rimanenti domini spagnoli in Italia dove generale era la miseria, in contrasto con l'albagia e la frivolezza delle classi più abbienti, sempre pronte ad obbedire ai cenni di Madrid. Non mancano tuttavia tentativi di rivolta per la riconquista dell'indipendenza e, soprattutto, come reazione a quel triste stato di cose, ma sono piuttosto isolate manifestazioni di disagio economico, che riflesso d'una chiara coscienza sociale e politica : la cacciata del viceré Moncada del 1516, la rivolta a Palermo capeggiata da Giuseppe d'Alessi nel 1647, e quella più complessa scoppiata a



(fot. Enit)

SICILIA - Chiostro della chiesa di S. Giovanni degli Eremiti (sec. XIII). Palermo.



(fot. Anderson)

SICILIA - Facciata della chiesa di S. Niccolò (sec. XIII). Agrigento.

Messina nel 1674. Mancava un ceto medio che desse vigore a quelle iniziative, nelle quali rifulsero soltanto figure isolate di ferventi « patrioti ». Le stesse corporazioni in cui si era venuto organizzando l'artigianato, e che fecero sentire in quelle rivolte il peso del proprio intervento, avevano più un carattere religioso che economico, e servivano più alle ambizioni di questo o di quel console che alla tutela degli interessi degli iscritti.

La cessione dell'Isola a Vittorio Amedeo di Savoia (1713-20), il passaggio di essa sotto il dominio austriaco (1720-35) e finalmente la conquista di Carlo di Borbone, cui fu assegnato anche il Napoletano, non determinarono mutamenti nel suo ordinamento interno che continuò ad avere nel tradizionale Parlamento il simulacro della sua non mai spenta aspirazione all'indipendenza. Un riaccostamento politico della S. alla penisola si ebbe certo in seguito a queste vicende; ma la lunga separazione aveva in S. formata una mentalità piuttosto restia ad ogni influenza del continente e alimentato uno spirito decisamente separatista. Da qui l'appoggio dato dalla feudalità isolana al viceré Maffei contro la bolla papale del 20 febbr. 1714, che toglieva la « Monarchia Sicula » ritenuta, non meno del Parlamento, una garanzia di indipendenza; da qui ancora il forte ostacolo opposto dall'Isola alla penetrazione del movimento illuministico europeo al quale fece argine soprattutto la letteratura isolana, improntata a spirito religioso. Gli stessi pubblicisti e scrittori, che nella seconda metà del sec. XVIII fiorirono numerosi pure in S., e che, più aperti alle influenze del nuovo pensiero, agitarono anche nell'Isola problemi di carattere sociale ed economico, ubbidirono a tradizionale spirito isolano e non ebbero nel paese profonda risonanza. Tuttavia durante il governo di Carlo III di Borbone (1735-59) e quello del figlio Ferdinando III (IV di Napoli; 1759-1825) si nota un risveglio grazie soprattutto all'azione riformatrice del viceré Caracciolo, tendente, secondo lo spirito dell'assolutismo illuminato, ad abbattere i privilegi ed a restaurare una maggiore autorità del Re nell'Isola. Ma per contrapposto la casta feudale si trincera sulle tradizionali prerogative del Parlamento e sugli altri istituti siciliani e si oppone al riformismo del Caracciolo e a quello del suo successore, il viceré Caramanico, intendendo così appunto difendere la « libertà » e la « dignità » ed i « diritti » sempre goduti dalla S. Anche il tentativo giacobino del Di Blasi, nel 1794, quando più ferveva la Rivoluzione Francese, ha tutto un colore paesano che risente delle tendenze dominanti. A fomentare tale spirito conservatore e particolaristico non poco influì anche la protezione prestata dall'Inghilterra alla dinastia, rifugiatasi nell'Isola durante la lotta contro Napoleone, col formare una base militare nel Mediterraneo.

Di questo spirito risente la Costituzione del 1812, con la quale i baroni rinunziarono a tutti i diritti feudali, trasformando i loro beni in possedimenti privati: senza che per questo però perdessero la loro preminenza reale di modo che da quella Costituzione alcun effettivo vantaggio trassero le classi inferiori. Dopo la restaurazione, reagendo alla politica accentratrice del governo di Napoli, per cui fu abolita la Costituzione del 1812 e venne sciolto il Parlamento (1816), la S. diresse i suoi sforzi a staccarsi da Napoli, tentando prima di ripristinare l'indipendenza garantita dalla Costituzione del 1812 (rivoluzione del 1820). Il 12 genn. 1848 la ribellione si iniziò a Palermo e si allargò a tutta l'Isola proclamando la Costituzione del 1812 e convocando il 25 marzo il Parlamento. Ma mancata la sperata protezione della Francia e dell'Inghilterra, Ferdinando II di Napoli riuscì a riprendere Messina nel sett. 1848 ed a riavere tutta la S. l'11 maggio 1849. Poco più di dieci anni dopo (11 giugno - 20 ag. 1860) la S. con la spedizione di Garibaldi veniva tolta al Borbone e unita politicamente all'Italia grazie al plebiscito del 21 ott. 1860. Ma ancora questa volta lo spirito autonomistico predomina anche nei più decisi assertori dell'annessione incondizionata, perché, come diceva Michele Amari, « dopo una lotta di 45 anni con Napoli, non si sarebbe potuto togliere alla S. questa autonomia che godeva sotto il giogo dei Borboni », e, pertanto, « la S., isola di 2 milioni e più di abitanti, allenata in mezzo secolo di contese, in due o tre rivoluzioni, avrebbe meritato eccezioni, quand'anche non ci fosse l'esempio della Toscana, e il bisogno di provvedere ad altre provincie come la Lombardia e Napoli ».

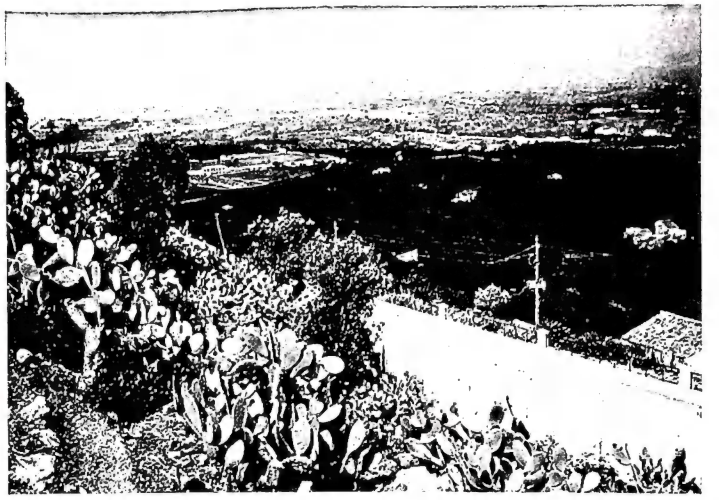
V. LA S. NELL'UNITÀ D'ITALIA. - La S. era perciò la meno preparata a subire l'accentramento amministrativo subito esteso dal governo italiano a tutte le regioni che formarono il nuovo Stato. La S. inoltre, quasi priva com'era di opere pubbliche e di industrie, per la passata trascuranza in questo ramo di attività, e con una struttura economica sulla base del persistente latifondo, e quindi con un forte proletariato agricolo e cittadino, non era nelle migliori condizioni sociali ed economiche per trarre dalla nuova situazione politica, come era stata attuata, tutti quei vantaggi che potessero assicurarle prosperità e benessere. Venuta, in breve giro di tempo, a convivere, sotto le stesse leggi, con regioni socialmente più progredite ed economicamente più ricche, la S. ebbe più che ogni altra regione a soffrire l'inevitabile disagio seguito all'unificazione nazionale che richiedeva per consolidarsi oneri e sacrifici, in un momento in cui l'Isola era bisognevole di speciali sollecitudini. Da qui le esplosioni spesso violente come la rivolta del 1866 nella provincia di Palermo, e quelle del 1893 in più parti dell'Isola, che, non comprese nelle loro vere scaturigini, furono represse dal governo d'allora nel modo più duro. Il governo non ebbe mano felice nemmeno nei rapporti religiosi. Gli Ordini religiosi erano numerosissimi in S.: basti ricordare che al momento dello scioglimento delle Corporazioni religiose, nel 1866, esistevano in S. 629 conventi distribuiti in 212 Comuni e oltre 239 monasteri; profondo era il sentimento religioso delle popolazioni, e grande l'ascendente che su di esse aveva il numeroso clero secolare e regolare. Ma il governo italiano non poco contrariò anche quel sentimento, o almeno non lo considerò nel suo valore, specie a proposito della questione relativa ai beni ecclesiastici, nei riguardi della quale agì pure con provvedimenti aspri e draconiani, vedendo nel risentimento sempre manifestato dagli isolani, per la

(fot. Anderson)

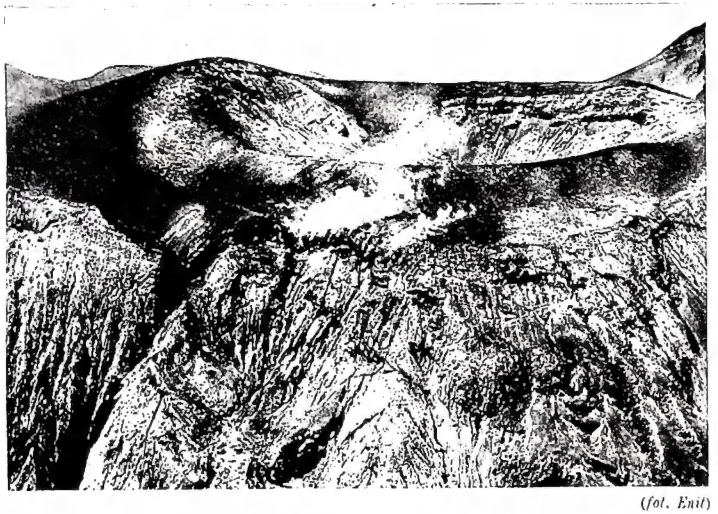
(fot. Alinari)

A sinistra: SIBILLA ERITREA. Affresco di Michelangelo, vòlta della Cappella Sistina.
A destra: SIBILLA CUMANA. Affresco di Andrea del Castagno (ca. 1440) - Firenze, ex Convento di S. Apollonia.

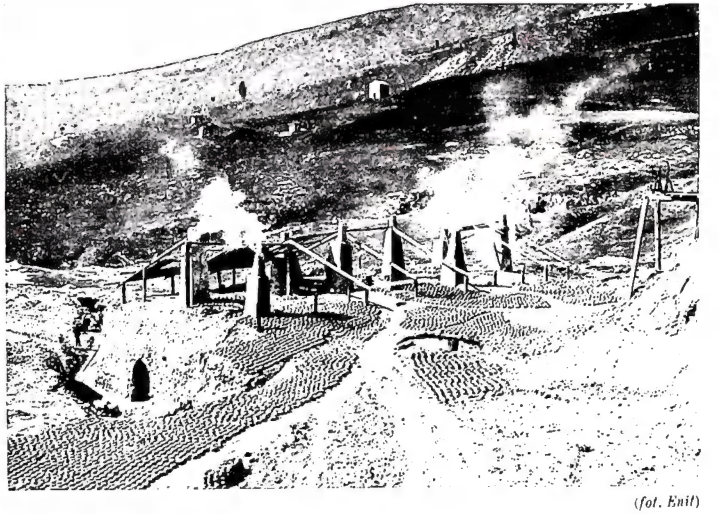
(*fot. Enit*)



(*fot. Enit*)

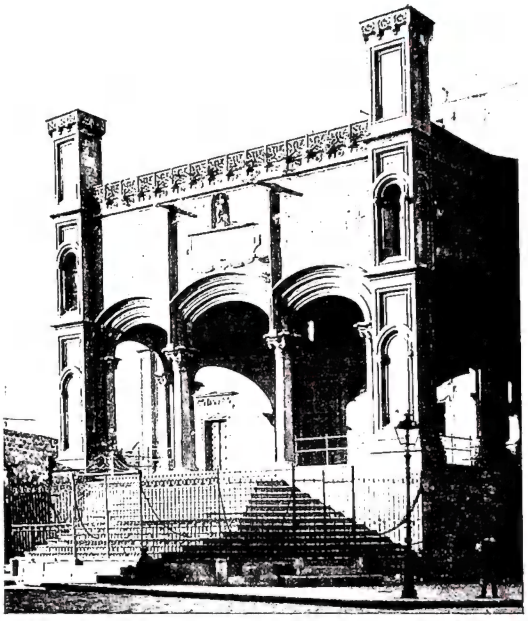


(*fot. Enit*)



(*fot. Enit*)

In alto a sinistra: VEDUTA DI TAORMINA DALLA STRADA OMONIMA. *In alto a destra:* VEDUTA DELLA CONCA D'ORO - Palermo.
In basso a sinistra: IL CRATERE DELL'ETNA. *In basso a destra:* MINIERA DI ZOLFO TRABANELLA - Caltanissetta.



(fot. Anderson)

(fot. Enit)

(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto a sinistra: CHIESA DI S. MARIA DELLA CATENA. Opera di M. de Carnelivari (fine del sec. XV) - Palermo. *In alto a destra:* CHIESA DI S. ANTONIO a Taormina (sec. XIV). *In basso a sinistra:* ESTERNO DELLA CHIESA DI S. PIETRO (sec. XVII, con campanile del sec. XVIII) - Acireale. *In basso a destra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. CATALDO a Palermo (sec. XII, restaurata nel 1884).

(*fot. De Magistris*)

(*fot. Alinari*)

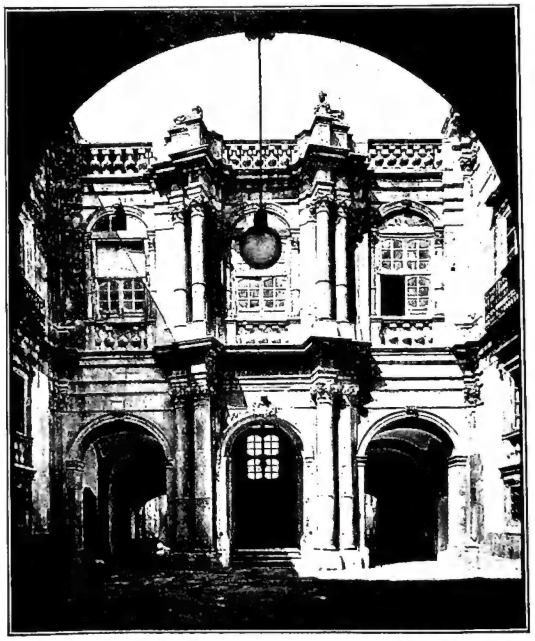
(*fot. Alinari*)

In alto a sinistra: MUSAICI DELLA CAPPELLA PALATINA del Palazzo Reale (sec. XII) - Palermo. *In alto a destra:* MADONNA COL BAMBINO. Parte centrale del trittico di Antonello da Messina (1473) - Messina, Museo nazionale. *In basso:* S. BENEDETTO CONSEGNA LA REGOLA, simboleggiata da due pani. Tela di P. Novelli (1635) - Monreale, ex Monastero dei Benedettini.

scarsa comprensione con cui era trattata, quasi esclusivamente una manifestazione clericale e borbonica. Non mancarono tuttavia tentativi da parte del governo di indagare e studiare le origini del malessere di cui soffriva l'Isola e che si manifestava anche in forme antisociali, come il malandrinaggio e la mafia (famosa, fra tutte, l'inchiesta Franchetti-Sonnino, nel 1876), ma tali tentativi, per una mentalità spesso non scevra da pregiudizi, non colsero quasi mai nel segno, e i rimedi adottati furono sempre inadeguati.

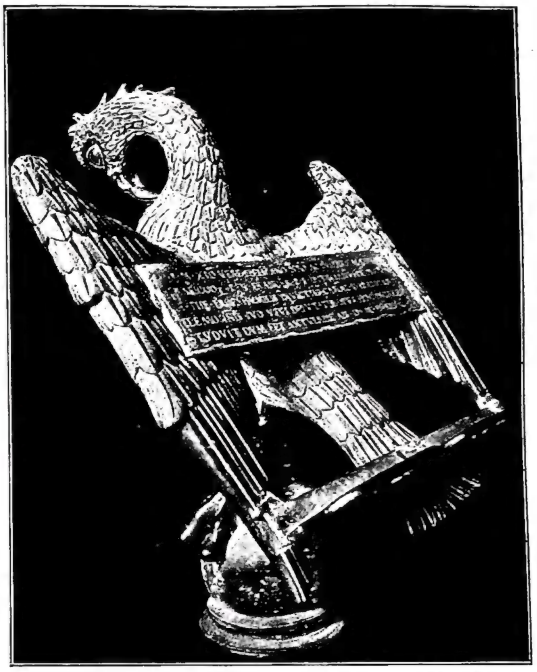
Ancora nella seconda guerra mondiale, essa, nell'amor patrio e nel sacrificio, non fu inferiore a nessuna regione d'Italia. Divenuta, in seguito allo sbarco anglo-americano, teatro di guerra (dal 1° luglio al 17 ag. 1943), subì notevoli danneggiamenti, sia nelle città che nella campagna, con conseguente crisi politica, sociale ed economica. Da qui il risorgere di un movimento per l'indipendenza dell'Isola (M. I. S.), cui cercò di dare appoggio anche un movimento militare clandestino (Esercito Volontario Indipendenza Siciliana: E.V.I.S.) ma esso non ebbe vera risonanza nella coscienza del popolo (la Costituzione del 1812 era ormai troppo lontana nel tempo e vi stavano di mezzo le grandi tappe del federalismo e dell'unità). Valse tuttavia a riproporre ai nuovi governanti un problema ormai antico, il problema sociale ed economico dell'Isola, che non erano riusciti a risolvere né le numerose inchieste del governo liberale, né il famoso « assalto al latifondo » nel ventennio tra la prima e la seconda guerra mondiale. Lo Statuto (dec. leg. 15 maggio 1946) con cui è stata riconosciuta l'autonomia alla S., « entro l'unità politica dello Stato italiano, sulla base dei principi democratici che ispirano la vita della nazione » (art. 1), è appunto ispirato al principio di garantire all'Isola la risoluzione di tutti quei problemi di vita interna che nella crisi del dopoguerra si sono ripresentati ancor più urgenti.

BIBL.: vasta bibl. in F. De Stefano, *Storia della S. dal sec. XI al XIX*, Bari 1948. Bibl. particolare: periodo normanno-svevo-aragonese: M. Amari, *La guerra del Vespro sicil.*, Milano 1886; id., *Storia dei musulm. di S.*, III, 2ª ed., Catania 1938; F. Chalandon, *Hist. de la dominat. norm. en Italie et en Sicile*, Parigi 1902; E. Caspar, *Roger II. und; die Gründung d. normann.-sizil. Monarchie*, Innsbruck 1904; W. Cohn, *Das Zeitalter d. Normann.*



(fot. Anderson)

SICILIA - Cortile del Palazzo Beneventano del Bosco (sec. XVIII). Siracusa.



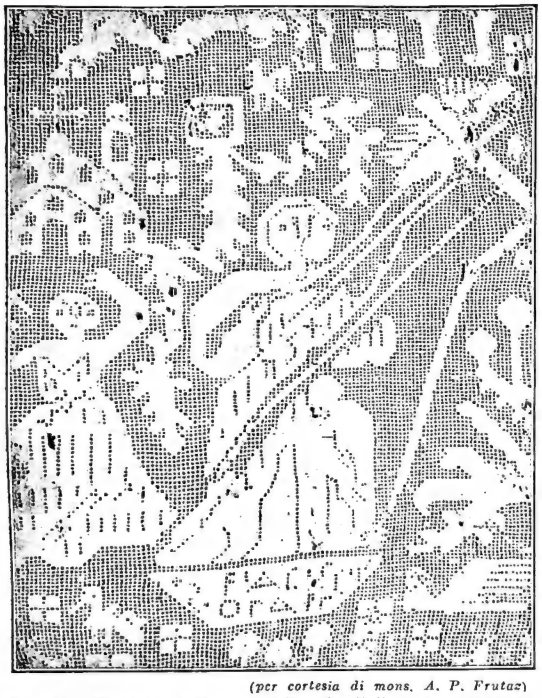
(fot. Alinari)

SICILIA - Aquila in bronzo del sec. XIII, creduta un pellicano, antico ornamento di pergamo, trasformata in leggio nel 1545. Messina, Museo nazionale.

in S., Lipsia 1920; id., *L'età degli Hohenstaufen in S.*, trad. it., Catania 1932; R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922-1930; G. M. Monti, *Lo stato normanno-svevo*, Napoli 1934; R. Morghen, *Il tramonto della potenza sveva in Italia*, Roma 1936; V. Epifanio, *Gli Angioini di Napoli e la S.*, Napoli 1936; id., *Riflessi di vita ital. e albori di fortuna angioina in S.alla metà del Trecento*, in *Arch. st. sicil.*, 1941, p. 121 sgg.; A. Italia, *La S. feudale*, Roma 1940; C. A. Garufi, *Per la stor. dei monast. di S. nel tempo normanno*, in *Arch. st. per la S. orient.*, 18 (1940), pp. 1-96; W. E. Heupel, *Der sicil. Grosshof unter Kaiser Friedrich II.*, Lipsia 1940; E. Pontieri, *Ricerche sulla crisi della monar. sicil. nel sec. XIII*, Napoli 1942; M. Scaduto, *Il monaches. basiliano nella S. mediev.*, Roma 1947; A. De Stefano, *L'idea imper. di Federico II*, Bologna 1952. Vicereame: A. Brofferio, *St. di S. sotto Vitt. Amedeo II*, Roma 1797; V. Amico, *St. di S. dal 1556 al 1750*, ivi 1836; S. Scrofani, *Delle dominaz. degli stranieri in S.*, Palermo 1842; E. Laloy, *La révolte de Messine*, 3 voll., Parigi 1929-31; C. Caristia, *Per la storia del pensiero politico sicil. durante il sec. XVIII*, in *Arch. st. per la S. orient.*, 10 (1932), pp. 499-511; V. Titone, *La S. spagnuola*, Mazara 1948; H. Koenigsberger, *The gouvernment of Sicily under Philip II of Spain*, Londra 1951; M. Petrocchi, *La rivoluz. cittadina messinese del 1674*, Roma 1953. Borboni: G. Catalano, *I Borboni e la manomorta eccles. di S.*, in *Il diritto eccl.*, 1848, pp. 198-213; M. Amari, *La S. et les Bourbons*, Parigi 1849; M. Marino, *La cacciata degli Austriaci dalla S.*, Palermo 1920; C. La Forte, *Sul giacobinismo in S.*, in *Arch. st. per la S.*, 8 (1942), pp. 282-368; E. Pontieri, *Il tramonto del baronaggio sicil.*, Firenze 1943; id., *Il riformismo borbonico nella S. del Sette e dell'Ottocento*, Palermo 1947; F. Brancato, *Il Caracciolo ed il suo tentativo di riforme in S.*, ivi 1946; V. Titone, *Economia polit. nella S. del Sette e Ottocento*, ivi 1947. La S. nell'unità d'Italia: M. Scalia, *Mem. stor. sicil. della rivoluz. del 1848-49*, ivi 1932; F. Brancato, *L'Assemblea sic. del 1848-49*, Firenze 1946; id., *La S. nel movim. per l'unità d'Italia*, Palermo 1947; R. Romeo, *Il Risorgim. in S.*, Bari 1950; N. Cortese, *La prima Rivoluz. separatista sicil. (1820-1821)*, Napoli 1951. V. anche: L. Granone, *Fattori e bisogni dell'econom. sicil.*, Girgenti 1917; E. La Loggia, *Gli antecedenti dell'ordinam. autonomist. sic.*, in *Mediterranea*, Palermo 1950; R. Landolina, *La difesa della S. da P. Ventura a L. Sturzo*, Mazara 1951.

Francesco Brancato

VI. ARCHEOLOGIA. – Oltre che per gli insigni monumenti classici, soprattutto greci, la S. è ricca di antiche me-



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

SICILIA - Particolare di una sottile tela di lino rappresentante la stigmatizzazione di s. Francesco. Sfilato siciliano del sec. XV. Assisi, Museo francescano.

morie e monumenti cristiani. Nel *Martirologio geronimiano* spesso la Cilicia e la Siria sono state confuse con la S., così si spiega all'11 ott. l'indicazione « in acervo Siciliae » che deve correggersi in « Anazarbo Ciliciae »; al 21 luglio si legge « in Silica Simeonis ». Le martiri più venerate della S. furono Lucia (v.) e Agata (v.); tutte e due sono nel Canone e rappresentate nella teoria delle martiri in S. Martino *in caelo aureo* (oggi S. Apollinare nuovo) in Ravenna. A Catania fu venerato anche s. Euplo (BHG, n. 1410) ricordato nel *Geronimiano* al 12 ag., al 2 e al 12 sett.; a lui certo si allude insieme con s. Agata nell'iscrizione di Giulia Fiorentina nell'espressione « pro foribus martyrum » (CIL, X, 7112). A Messina nel sec. VI una basilica fu dedicata ai ss. Stefano, Pancrazio ed Euplo. Diffuso fu in S. il culto di santi greci quali Teodoro, Giorgio e Cristoforo. A Taormina è venerato s. Pancrazio al 3 apr. e all'8 luglio con una leggenda curiosa (BHG, 1410), mentre nel *Geronimiano* è indicato al 24 giugno e nei sinassari greci al 30 e 31 ott. (*Synax. Constantinop.*, p. 179).

Per Lentini la *Passio* dei martiri Alfio (v.), Filadelfio, Cirico ed altri (BHG, 57-62) è assolutamente priva di ogni fondamento come quella di s. Alfio (v.) a Lipari. Oltre agli antichi monumenti cristiani di Agrigento, Catania Lipari, Messina, Modica, Noto, Palazzolo Acreide, Palermo, Ragusa, Siracusa, Taormina (per i quali v. le rispettive voci), se ne annoverano anche in altre località. Così a Salemi, l'antica *Halicyae*, si rinvenne una chiesa cimiteriale con pavimento in musaico e tombe pure con decorazione musiva (cf. B. Pace, *La basilica di Salemi*, in *Monumenti antichi dei Lincei*, Roma 1916). Ma tre iscrizioni cristiane di Roma ricordano un « civis Alicensis » sepolto nel 372 nell'area del cimitero di Callisto (G. B. De Rossi, *Inscr. Christ.. Supplementum*, Roma 1915, n. 1621); un altro epitafio dell'anno 407 si riferisce pure a un « civis Alicensis » (A. Silvagni, *Inscr. christ. Nova series*, ivi 1922, n. 407); un Johannis Alicensis fu sepolto nel 496 nella Basilica Vaticana (G. B. De Rossi, *Inscr. christ.*, I, ivi 1857-61, n. 916); nel portico della stessa Basilica si leggeva il carme sepolcrale di una « Helpis Siculae regionis alumnae » (*ibid.*, II, Roma 1888, pp. 79, 6; 130, 14). A Lipari nella chiesa di S. Giuseppe un'iscrizione ricorda l'acquisto del sepolcro fatto da Elpiste e Irene, contenente le date degli aa. 409 e 470; mentre nello stesso luogo un'altra iscrizione offre la data del 394 (*Notizie degli scavi*, 1929, pp. 84-85).

Nei dintorni di Catania furono trovate tre lampade cristiane in bronzo dorato (P. Orsi, *Bronzi cristiani di Catania*, in *N. Bull. di arch. crist.*, 8 [1902], pp. 146-49).

Nel territorio di Gela in contrada Zinghilinò furono identificati antichi sepolcri sfruttati poi da cristiani; lo stesso si è riscontrato presso Butera e presso Licata. A Grotta Murata sui monti S. Angelo Muxaro si sono trovati avanzi di un'antica comunità eremitica.

A Roma nel « Coemeterium maius » si è rinvenuta l'iscrizione sepolcrale greca di un siciliano di nome Callisto (M. Armellini, *Scoperta della cripta di S. Emerenziana*, Roma 1877, p. 100). Per il sarcofago cristiano nella cattedrale di Palermo v. Wilpert, *Sarcofagi*, II, tav. 239, 2, pp. 324, 352; III, pp. 20-25.

J. Fuhrer e V. Schultze, nell'opera *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens* (Berlino 1907) hanno pubblicato gli ipogei di Ferla (p. 172 sg.), Melilli (p. 174 sgg.), Lentini (p. 178 sgg.), Molinello (p. 181 sgg.), Cassibile (p. 185 sgg.), Spaccaforno-Rosolini (p. 190 sgg.), Cava d'Ispica (p. 193 sgg.), S. Croce Camerina (p. 195 sg.), Licodia Eubea (p. 197 sg.), Chiaramonte-Guelfi (p. 198 sgg.), Granieri (p. 201 sgg.), Cittadella (p. 202 sg.), Naro (p. 205 sgg.), Termini Imerese (p. 218 sgg.), Palermo (pp. 220-35), Carini (p. 236 sg.), Lilibeo-Marsala (vigna Spalla, p. 242; ipogeo sotto S. Francesco, p. 246; Grotta della Sibilla e ipogeo presso la chiesa dei Niccolini, pp. 246-53), Priolo (pp. 253-55).

BIBL.: G. Agnello, *Gli studi di archeol. crist. in S.*, Catania 1950; id., *La S. cristiana ed i suoi illustratori*, in *Atti del I Congresso naz. di archeol. crist.*, Roma 1952, pp. 7-20; id., *La pittura paleocristiana della S.*, Città del Vaticano 1952. Per l'epigrafia: CIG, III, pp. 279-596; CIL, X, pp. 713-16; A. Ferrua, *Epigrafia sicula pagana e cristiana*, in *Riv. arch. crist.*, 18 (1941), pp. 151-243; id., *L'epigrafia cristiana di S.*, in *Epigraphica*, 5-6 (1943-44), pp. 104-108; id., *Florilegio d'iscrizioni paleocristiane di S.*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di archeol.*, 3ª serie, *Rendiconti*, 22 (1946-47), pp. 227-39; S. L. Agnello, *Silloge di iscrizioni paleocristiane della S.*, Roma 1953.

Enrico Josi

VII. ARTE. – 1. *Architettura.* – In S. sono rari i resti dell'architettura bizantina. Sono ritenute basilichette bizantine le due chiesette in località Vigna di Mare e Bagni di Mare presso S. Croce Camerina e due chiese : S. Nicolicchio e S. Micidiario a Sortino. Sono rari i monumenti arabi, in massima parte distrutti o trasformati dalla ricostruzione cristiana nel periodo normanno, durante il quale si continuò, tuttavia, a costruire seguendo tradizioni bizantine ed arabe con innesti di gusto romanico e quindi gotico. Ne rimangono esempi, oltre che nelle chiese e monumenti di Palermo (v.), nel Duomo e l'Annunziata dei Catalani a Messina; nei duomi di Monreale e di Cefalù; nella chiesa della Trinità a Castelvetrano; nella badia di S. Spirito a Caltanisetta e l'abbazia benedettina a Bronte; nelle absidi del duomo a Catania e della chiesa di S. Pietro erette dall'architetto Girardo il Franco a Casalvecchio Siculo. Il periodo svevo si distingue dal normanno per una più accentuata produzione di architettura civile e militare : fortilizi, mura difensive, castelli come il Palazzo dello Steri e il Palazzo Sclafani a Palermo; i Castelli Maniace, a Siracusa, e Ursino, costruito da Riccardo da Lentini a Catania; l'Osterio a Cefalù; il Castello a Paternò e molti altri sparsi nei punti strategici dell'Isola. Sono caratteristici di questo stile i famosi portali e gli ampi finestroni dei piani superiori ornati spesso con fregi a zig-zag e da tarsie di lava e pomice che contrastano con l'aspetto severo dell'insieme. A questo periodo appartengono le chiese di S. Agostino e S. Francesco d'Assisi, di S. Giovanni di Bajda a Palermo, di S. Agostino a Trapani, la Matrice ad Enna, di S. Maria a Randazzo, il monastero di S. Spirito ad Agrigento, la Badiazza a pie' del colle di S. Spirito, S. Maria degli Alemanni e il S. Francesco d'Assisi a Messina. Esempi di tarda architettura chiaramontana con

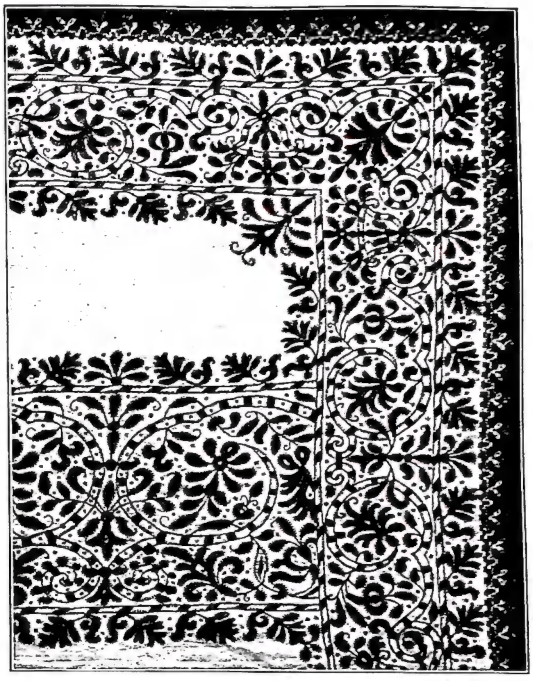
aggiunta di elementi catalani sono le due costruzioni taorminesi della Badia Vecchia del Palazzo S. Stefano già degli inizi del Quattrocento, quando prevalgono influssi toscani e soprattutto catalani. In questo secolo campeggia la figura dell'architetto Matteo Carnelivari da Noto che lavorò molto a Palermo e a Messina dove, purtroppo, ben poco sopravanzò al terremoto del 1908.

Si ricordano di tale epoca, inoltre, i Palazzi Corvaia e Ciampoli a Taormina, la casa Finocchiaro a Randazzo, i Palazzi Lanza, Montalto, Bellomo a Siracusa, S. Giorgio e il campanile del Duomo ad Agrigento, la Torre Campanaria e il portico del Duomo ad Erice.

Il Cinquecento presenta a Palermo, oltre alcune chiese di interessantissima struttura, il Palazzo arcivescovile dell'architetto Di Fazio (1583). Più ricca l'architettura barocca che ha caratteristiche proprie per essersi mantenuta più aderente alla sobrietà e compostezza classica negli schemi, riservando la bizzarria all'ornamentazione. Palermo conserva i più notevoli monumenti secenteschi, le chiese di G. Amico, P. Amato, Angelo Italia, Andrea Giganti e G. Amato e numerosi palazzi e ville. A Trapani sono notevoli la chiesa del Collegio dei Gesuiti e il convento dei Carmelitani. A Catania, distrutta dal terremoto del 1699, si trova poco del Seicento; la città fu ricostruita nel Settecento dall'architetto Vaccarini di cui si ricorda il prospetto della Cattedrale, l'Almo Studio, il Palazzo senatorio e le chiese di S. Giuliano e S. Agata. Anche Noto subì la stessa sorte, ma oggi essa appare come uno splendido anfiteatro di chiese e palazzi settecenteschi dovuti in gran parte a Pompeo Picherali, autore anche del prospetto della cattedrale di Siracusa. Quivi si notano anche i Palazzi Beneventano e Del Bosco. Dell'architetto Marvuglia si ricorda il convento di S. Martino alle Scale (1770) presso Monreale.

2. *Scultura.* – Sebbene nella chiesetta di S. Sebastiano di Siracusa si trovino sculture bizantine adattate al portale, sono molto rare le testimonianze d'una scultura bizantina e araba in S. Risalgono all'epoca normanna i bei capitelli delle chiese di quell'età, gli altri dei chiostri di Cefalù e di Monreale, opere questi ultimi di marmorari di varie regioni, mentre le porte in bronzo di Monreale sono di Bonanno Pisano e Barisano da Trani.

Il portale del S. Carcere di Catania ricorda, invece, l'arte borgognona, mentre si attribuiscono ad arte neoellenistica campana il candelabro e le sculture del pergamo della Palatina di Palermo. Anche nel periodo svevo chiaramontano la scultura si rivela essenzialmente decorativa. Così i capitelli del chiostro di S. Giovanni degli Eremiti e il sopraporta del Palazzo Sclafani a Palermo. Il Quattrocento si presenta, invece, particolarmente ricco di opere plastiche poiché sopraggiungono nell'Isola dall'Italia settentrionale artisti come Domenico Gagini da Bissone (v.) e Francesco Laurana (v.). Del Quattrocento si ricorda inoltre il monumento sepolcrale del viceré d'Acuña nel duomo di Catania, di Antonello Freri, e quello del vescovo Bellorado nel duomo di Messina, di G. B. Mazzola. Nel Cinquecento rifulge l'arte di Antonello Gagini (v.) che lavorò molto anche in ornamenti di tribune e monumenti funerari; altri scultori noti di quest'epoca furono Giuliano Mancino, Bartolomeo Berrettaro che lavorarono a Palermo, Alcamo, Termini ed Erice, Ferraro da Giuliana che ornò di stucchi la chiesa madre di Castelvetrano. Verso la fine del Cinquecento giungono a Messina, sempre dall'Italia settentrionale, alcuni seguaci di Michelangelo come il Montorsoli, che fu autore delle fontane dell'Orione e del Nettuno a Messina, e Andrea Calamec, autore del monumento a d. Giovanni D'Austria. Di Michelangelo Nacherini si conserva a Castroreale una bella Madonna con bambino. Del Seicento è notevole il monumento a Carlo V di Scipione Li Volsi a Palermo e il S. Benedetto in gloria di I. Marabitti a Monreale. Le sculture di cori e stalli lignei del sec. XVII si devono in S. in massima parte a Vigo La Pica da Trapani o a Ferraro da Giuliana. Frate Umile Pintorno da Petralia si dedicò, invece, all'intaglio di famosi crocifissi. L'arte dello stucco, che ha i suoi albori nei Seicento, si sviluppa nel Settecento con Giacomo Serpotta (v.) e i suoi seguaci in modo mirabile.



(*fot. Alinari*)

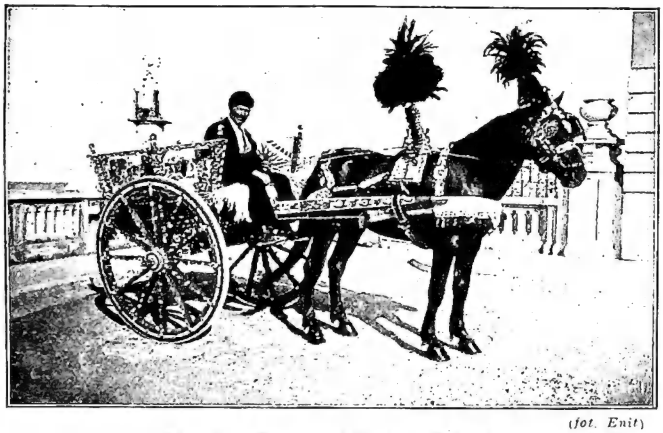
SICILIA - Lavoro a punto siciliano (sec. XVI) - Parigi, Museo Cluny.

3. *Pittura.* – Si trovano esempi di pittura bizantina a Lentini nella grotta del Crocifisso e nella grotta di S. Lucia; a Siracusa nell'oratorio di S. Lucia e nelle catacombe di S. Giovanni; e tracce nella necropoli di Pantalica. Nulla di notevole rimane della pittura araba, mentre nel periodo normanno si hanno gli stupendi musaici dei duomi di Cefalù (1148) e Monreale e delle chiese e del Palazzo reale di Palermo con riflessi d'arte bizantina e ricordi arabi. Della pittura del periodo svevo rimangono scarse tracce. Importante ad ogni modo per seguire la corrente d'arte locale è la decorazione pittorica delle travi nei soffitti dei duomi di Cefalù e di Siracusa, del Palazzo Bellomo a Siracusa, di S. Agostino a Trapani (ora al Museo) che si riconnettono alle decorazioni dello Steri di Palermo dovute agli artisti siciliani Cecco di Naro, Simone da Corleone, ecc. Nel Quattrocento la pittura mostra in S. tendenze varie: fiamminghe e catalane, ma si può notare, tra l'altro, una vena d'arte locale connessa alle varie correnti dell'arte mediterranea attraverso i pittori Riccardo Quartararo, Tommaso de Vigilia, Pietro Ruzzolone, di cui si ricorda la croce dipinta da ambo le parti della Matrice di Termini Imerese. Staccandosi dagli altri rifulge poi l'opera di Antonello da Messina (v.) e dei seguaci, tra i quali Pietro de Saliba. Del Cinquecento son da ricordare i nomi di Vincenzo degli Azani (pitture nel Museo di Palermo), dell'Alibrandi e di Polidoro da Caravaggio (pitture nel Museo di Messina), di Bernardino Niger (pitture nella chiesa del S. Carcere di Catania). Solo nel Seicento si risolleva l'arte pittorica nell'Isola con il Caravaggio, il Rodriguez e con Pietro Novelli (v.). Seguono pittori di minore importanza, come il ritrattista Antonio Alberti, il Quagliata e Agostino Scilla, i quali lavorarono molto a Messina, e infine Mattia Stomer che con *L'Adorazione dei pastori* del municipio di Monreale mostra ancora un esempio dell'influenza dell'arte fiamminga in S. Tra i decoratori settecenteschi, in massima parte tributari dell'arte campana, si ricorderanno Olivio Sozzi e Vito d'Anna, certo il migliore di tutti.

BIBL.: G. Di Marzo, *Delle belle arti in S. fino alla fine del sec. XVI*, Palermo 1859; S. Lanza di Trabia, *La scultura in S.*

dal sec. XVII al XIX, ivi 1880; R. Lentini, *La S. artist. e archeol.*, ivi 1887; G. Costa, *I Gagini, i Michelangioleschi*, ecc., ivi 1912; G. V. Arata, *L'architett. arabo-normanna*, Milano 1914; F. Meli, *L'arte in S. dal sec. XII al sec. XIX*, Palermo 1929; S. Bottari, *Di un recente studio sull'architett. sicil.*, Catania 1930; F. Basile, *Chiese sicil. nel periodo normanno*, Roma 1931; C. A. Garufi, *Per la stor. dei monasteri in S. nel tempo normanno*, in *Arch. stor. sicil.*, 6 (1940), pp. 1-96. Maria Pia Cosentino

VIII. REGIONE CONCILIARE. – La S. ecclesiasticamente è suddivisa in 14 diocesi (Acireale, Lipari, Nicosia, Patti, Agrigento, Caltanisetta, Cefalù, Mazara del Vallo, Trapani, Caltagirone, Noto, Piazza Armerina, Ragusa), 5 arcidiocesi (Catania, Messina, Monreale, Palermo, Siracusa), una prelatura *nullius* (S. Lucia del Mela). Essa comprende una diocesi per gli Italo-albanesi (Piana degli Albanesi) e l'archimandrato del S.mo Salvatore.



SICILIA - Carretto siciliano - Palermo. (*fot. Enit*)

Ad eccezione di Catania, Acireale, Piana degli Albanesi e della prelatura *nullius* di S. Lucia del Mela, che sono immediatamente soggette alla S. Sede, le altre sono costituite in province. Catania è l'unica sede arcivescovile non metropolitana. Messina è sede metropolitana con tre diocesi suffraganee: Lipari, Nicosia, Patti. Monreale è metropolitana per le diocesi di Agrigento e Caltanisetta; Palermo è metropolitana per le diocesi di Cefalù, Mazara del Vallo e Trapani, e, da tempo, è sede cardinalizia. Siracusa è sede metropolitana per le diocesi di Caltagirone, Noto, Piazza Armerina e Ragusa, la quale ultima è stata eretta a diocesi il 6 maggio 1950 ed è unita *aeque principaliter* a Siracusa.

L'insieme di tutte le diocesi e arcidiocesi elencate costituisce la regione conciliare siciliana. Già la S. Congr. dei Vescovi e Regolari con la circolare in data 24 ag. 1889, sanzionando l'uso delle conferenze episcopali, introdotto fin dal 1849 in parecchie regioni d'Italia, ne aveva stabilito i limiti territoriali, attenendosi alle note divisioni dell'Italia. La S. Congregazione concistoriale con il decreto in data 15 febbr. 1919 (AAS, 11 [1919], pp. 72-74) e con la lettera circolare del 22 marzo dello stesso anno riconfermava quanto era stato precedentemente stabilito e dava l'elenco delle regioni conciliari d'Italia, fissando per la S. quanto sopra.

Con il motu proprio *Qua cura* di Pio XI, in data 8 dic. 1938, circa la costituzione dei tribunali ecclesiastici per la trattazione delle cause matrimoniali in Italia, è stato stabilito che per tutta la regione conciliare siciliana le cause di nullità matrimoniale debbano essere trattate in prima istanza presso il Tribunale ecclesiastico di Palermo, in seconda istanza presso il Tribunale ecclesiastico di Napoli (AAS, 30 [1938], p. 410 sgg.; cf. *Normae pro exequendis litteris apostolicis « Qua cura »*, della S. Congr. dei Sacramenti in data 10 luglio 1940, AAS, 32 [1940], p. 304). Vincenzo Fagiolo

IX. FOLKLORE. - Del ricchissimo materiale folklorico, offerto dalla S., conviene tentare di identificare, per poter caratterizzare la regione, ciò che è tipico dell'isola e ciò che è comune ad altre zone, tenendo conto che l'isolanità delle forme di tradizione popolare in S. non si presenta così accentuata come in Sardegna e Corsica, aree laterali e poco esposte alle comunicazioni, perché, oltre ad essere più strettamente congiunta con il resto d'Italia e aperta alle diverse correnti di civiltà del bacino mediterraneo, la S. è stata essa stessa centro di creazione e di irradiazione, nel resto d'Italia, delle manifestazioni di vita popolare.

Però vi sono in S. elementi folklorici caratteristici, riconoscibili principalmente nei costumi e nei prodotti dell'artigianato rurale. Del vestito femminile attuale, anche nelle colonie siculo-albanesi e lombarde, caratteristico è l'ampio manto, bianco e rosso, ornato con nastri d'oro e d'argento, che copre il capo e il busto, scendendo fino alla cintura e in qualche luogo (Ragusa) fino ai piedi: tale manto, chiamato ad Augusta *cappottone* e altrove *cumogghia-miserii*, costituisce l'ornamento distintivo delle fidanzate e delle spose, (comune, nella linea essenziale, ad altri paesi mediterranei), e *ammantarsi* ha il valore d'un rito che segna il passaggio da uno stato all'altro. Le fidanzate si riconoscono anche da un nastro che la futura suocera intreccia loro tra i capelli. Molto pittoresco è il costume nuziale di Cesarò, in provincia di Messina: corpetto di damasco verde, giacchettina di velluto con bottoni d'argento e gonna pieghettata pesante (nel Museo etnografico di Palermo se ne conserva un esemplare di nove chili). Sfarzosi per colore e ricami sono i costumi festivi delle donne nelle colonie albanesi di Palazzo Adriano e Piana dei Greci. Caratterizzano il costume maschile siciliano il berretto di panno, marrone per i contadini, azzurro per i pescatori, talvolta lunghissimo, ripiegato sulla spalla destra, e un'ampia cintura, azzurra o verde, che a S. Fratello ha nel centro una piastra gialla di rame con incise le figure della Madonna o del Crocifisso. Carattere illustrativo, di temi ricavati per lo più dalla vita dei santi, dalla storia e dalle leggende epiche, ha in generale l'ornato rurale. Tra gli oggetti domestici lavorati a punta di coltello dal contadino siciliano si distinguono per ornamento conocchie e cucchiai di legno, stecche di busto offerte in dono alle fidanzate come pegni d'amore (bellissima quella, proveniente da S. Pietro Patti, a tre colori, verde, rosso e nero, conservata nel Museo Pitrè) e gli arcolai, specie quelli che si fabbricano nelle colonie lombarde: in uno di S. Fratello sono raffigurati, in due gruppi sovrapposti, un uomo e una donna che ballano la tarantella e due suonatori girovaghi. Scene di vita contadinesca e figure di santi sono le incisioni più frequenti che ornano il *friscalettu* o *farantù*, zufolo di canna, tipico strumento musicale dei pastori. Scene cavalleresche sono quasi sempre riprodotte sulle fiancate dei carretti, che si differenziano da quelli, pur essi dipinti, della Romagna per i motivi della decorazione (elemento figurativo comune è soltanto l'immagine di s. Giorgio che uccide il drago), oltre che per le particolarità tecniche della costruzione. Il carretto diventa così esso stesso uno strumento mobile di sopravvivenza e diffusione dell'epopea cavalleresca, che l'incolto pittore-figurista apprende oralmente dal teatro dei pupi e dai cantastorie, il cui repertorio preferito è il ciclo di Carlomagno con le meravigliose imprese dei paladini di Francia, Orlando e Rinaldo.

Nella Settimana Santa l'*opra di pupi* rappresenta invece la Passione di Cristo. Viva è infatti in S. la tradizione delle sacre rappresentazioni durante la Settimana Santa e delle storie religiose che « i poveri della città – scrive il Pitrè – cantano sul far della sera di ciascun giorno lungo le vie o dinanzi le case di quei devoti che sogliono dar loro qualche monetina di elemosina ». Fog-

giati probabilmente su precedenti modelli toscani e diffusi ben oltre i confini dell'isola, questi poemetti narrativi sacri, di contenuto moraleggiante, in ottave ora epiche (ab ab ab cc) ora siciliane (ab ab ab ab), a rime quasi sempre *ntruccati* (incatenate), presentano una propria fisionomia stilistica e uno spiccato carattere regionale: originalissime le Passioni I e II (Toschi, *op. cit.* in bibl.), che Deca Niculaci ebbe forse sott'occhio quando compose la sua. Ma il gruppo maggiore delle storie religiose siciliane, che si possiede, risale ai sec. XVI e successivi: composte da poeti di popolo (tra cui si ricordano i nomi di Fullone e Pavone), o improvvisate da popolani poeti, durante le gare in occasione della festa di qualche santo. Dà particolari e nomi il Vigo, parlando della festa di S. Giovanni a Palermo il 24 giugno 1852: « Colà erano da cinque in seimila spettatori: al tocco di mezzanotte uscì il Santo nel piano, fu posto sulla bara, e vi salirono cinque poeti: Antonio Russo di anni sei, guidato da suo padre Salvatore, ferraio; Giovanni Pagano, agricoltore; Andrea Pappalardo, scarparo, e Salvatore da Misterbianco, agricoltore. Uno ad uno poetarono celebrando la vita e i miracoli del Santo, ricordando gli obblighi dei padrini verso i figliocci, de' compari verso le comari..., e poi vennero a lizza fra loro: tutti usarono l'ottava, meno del Pappalardo, il quale adoperò la sestina con gli ultimi versi a rima baciata: nessuno lasciò il campo, tutti egualmente felici ed immaginosi improvvisatori ».

Anche nelle *canzuni* lirico-narrative, brevi composizioni di argomento sacro in metro lirico e contenuto narrativo, che il popolo chiama *'raziuneddi* per distinguerle dalle storie (dette anche *'raziuni*), si deve riconoscere il luogo d'origine nella S., dove esse raggiungono la maggiore intensità e diffusione. Tali componimenti, che trattano unicamente il ciclo della S. Famiglia e si adoperano come canti della culla, si riconnettono con le ninne-nanne, che in S. s'indicano generalmente con il termine *vo'* (probabile abbreviazione di *voga*) e molte delle quali, di rara bellezza, riescono a esprimere singolari sfumature di affettività con l'uso dei diminutivi preferiti in *-eddu* (*-iddu*) e *-uzzu*. Notevole elemento arcaico è la culla a sospensione, designata con il termine *naca* (νάχη), che, come risulta dall'indagine compiuta dal Rohlfs, occupa una vasta area in S., ma comprende anche molta parte dell'Italia meridionale.

Di creazione isolana, per il contenuto e lo stile, si rivelano gli strambotti in ottava siciliana: anche se la S. non è da considerare, come voleva il D'Ancona, patria d'origine dello strambotto, essa ne fu certo, fin dal sec. XV, centro d'irradiazione, e strambotti di sicura fattura siciliana sono stati trovati fra le carte del Boiardo.

Anche le novelle e le leggende, chiamate genericamente *cunti* (racconti), sono un chiaro specchio dell'anima siciliana, e il repertorio, comune al teatro dei pupi, è connesso con le tradizioni cavalleresche e riflette varie epoche nei fatti e nei personaggi, come l'arabo Mamuka, il conte normanno Ruggero, Federico II di Svevia, i Vespri siciliani, fino ai Borboni e a Garibaldi. Tipicamente siciliana, per i sentimenti che vi sono espressi, è la leggenda della *Baronessa di Carini*.

Tra le usanze che segnano il ciclo della vita umana, per la maggior parte comuni ad altre regioni della penisola e ad altri paesi, caratteristica è quella, ora scomparsa, di radere le sopracciglie alla sposa prima delle nozze; una singolare varietà del pranzo funebre (*cunsulo* o *cunsulatu*) è segnalata dal Pitrè a Gioiosa Marea, dove un asino, carico di cibarie, segue il corteo funebre, e immediatamente dopo il seppellimento viene consumato il pasto tra i parenti, per terra o in una casa nei pressi del cimitero.

Particolare carattere scenico presentano le feste patronali siciliane: basti ricordare quella di s. Rosalia a Palermo e di s. Agata a Catania. Del carnevale siciliano tradizionale è la maschera di *Nannu*, pupazzo e talvolta personaggio vivente rappresentante Carnevale, che in qualche paese, come a Licata, è accompagnato da una donna, *Nanna*, che porta un pargoletto in braccio; nei paesi interni, *Nannu* viene portato sopra un asino e, prima di morire, fa testamento alla presenza del notaio rappresentato da altro pupazzo: « Lassu a li dotti li testi cunfusi/ 'Ntra tanti libri e 'ntra tanti scrittura;/ Lassu a l'avvucati li causi persi/ E a li duttura ci lassu la cura/ » ecc. Variamente trasformati, sopravvivono i vecchi balli: il *chiovu*, il *tarascuni*, la *ruggera*, la *fasola*, la *tubiana*, la *capona*. Ancora in uso è anche la contraddanza che, pur derivando direttamente dalla *contredanse* francese, assume in S. forme particolari. Dei giochi difficile è poter identificare, come ebbe a notare lo stesso Pitrè, i tipi caratteristici siciliani: la maggior parte, come quello della *campana* e dell'*ambasciatore*, sono diffusi per una vasta area in Europa.

Alla vita religiosa si riportano i numerosi e bellissimi *ex-voto* conservati nel Museo Pitrè (i più antichi sono del '600) e quelli che ancora oggi vengono offerti nella chiesa di S. Calogero ad Agrigento e nella grotta di S. Rosalia a Palermo. Mentre al mondo magico deve riferirsi il culto dei « corpi decollati » (giustiziati e annegati). È una pratica nota anche in Francia con il nome di *enclavement* corrisponde la legatura del lupo e della volpe, inferociti dal malocchio, contro i quali occorre ripetere tre volte speciali formole di scongiuro, facendo ogni volta un nodo su una cordicella.

Più legata alla tradizione risulta generalmente l'architettura popolare dei paesi di montagna. Tra le costruzioni di carattere primitivo prevale la forma circolare della capanna (*pagghiaru*), che nasconde forse un originario significato magico-simbolico, ed è comune anche a costruzioni in pietra, quali i *trulli* pugliesi e i *nuraghi* sardi. - Vedi tav. XXX-XXXIII.

BIBL.: L. Vigo, *Raccolta amplissima di canti popolari sicil.*, 2ª ed., Catania 1870-74; G. Pitrè, *Biblioteca delle tradizioni popolari sicil.*, 25 voll., Palermo-Torino 1870-1913; id., *Bibliografia delle tradizioni popol. in Italia*, ivi 1894; id., *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Palermo 1913; S. Salomone-Marino, *Tradizione e storia*, in *Nuove effemeridi siciliane*, 3ª serie, 4 (1876), p. 311 sg.; id., *Leggende popolari siciliane in poesia*, Palermo 1880; id., *Le reputatrici in S., nell'età di mezzo e moderna*, ivi 1886; Guastella, *Canti popolari del circondario di Modica*, Modica 1876; *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, dir. da G. Pitrè e Salomone-Marino (1882-1907); G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Bologna 1919; G. Schirò, *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di S.*, Napoli 1923; G. Capitò, *Il carretto sicil.*, Milano 1923; B. Rubino-G. Cocchiara, *Usi e costumi, novelle e poesie del popolo sicil.*, Palermo-Roma 1924; R. Corso, *Sviluppo storico dell'etnografia siciliana*, in *Atti del 2° Congr. di chimica pura e applicata*, Roma 1926; G. Cocchiara, *Gli studi delle tradizioni popolari in S.*, Palermo-Roma 1928; id., *Le lucerne sicil. a figura umana*, in *Arch. stor. per la S.*, 1936-37; id., *La vita e l'arte del pop. sicil. nel Museo Pitrè*, Palermo 1938; id., *Le immagini devote del pop. sicil.*, ivi 1940; C. Naselli, *Presepi in S.*, in *Emporium*, dic. 1931, p. 323 sgg.; id., *Saggio sulle ninne-nanne sicil.*, Catania 1948; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, pp. 21-44; Amy. A. Bernardy, *Il costume del popolo siciliano*, in *Lares*, 8 (1937, II), pp. 92-98; F. B. Pratella, *Primo documentario per la storia dell'etnologia in Italia*, II, Udine 1941, pp. 451-76; C. Di Mino, *Folklore sicil.: wellerismi distici o motti?*, in *Folklore*, 3 (1948), pp. 20-40; L. Picone, *La processione del Corpus Domini con la sfilata dei santi in Corleone*, *ibid.*, 4 (1950), pp. 85-92; P. Toschi, *Rapporti fra regione e tradizione popolare*, estr. dagli *Annali del Museo Pitrè*, 1 (1950); F. Branciforti, *La « storia » del Crocifisso del Soccorso di Caltagirone*, *ibid.*, 5 (1950-51), fasce. III-IV, pp. 54-69; G. Bonomo, *La contraddanza sicil.*, in *Lares*, 17 (1951), fasce. IV-VI, pp. 104-20. Giovanni Bronzini

SICKENBERGER, JOSEPH. - Esegeta cattolico, n. a Kempten (Baviera) il 19 marzo 1872, m. a Kitzbühel il 27 marzo 1945.

Fece gli studi teologici a Monaco (1891-96), dove ebbe come maestro O. Bardenhewer (v.); sacerdote nel 1896, a Roma nel 1896-98 vicario al Camposanto Teutonico (v.) per attendere agli studi di archeologia cristiana, si laureò nel 1900 a Monaco con la tesi *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien*, pubblicata nella collana *Texte und Untersuchungen* (Lipsia 1901). Con un'altra tesi: *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, accettata e inserita nella stessa collana (Lipsia 1902), si abilitò come libero docente d'esegesi del Nuovo Testamento a Monaco, dove già nello stesso anno fu nominato professore straordinario di patrologia e di archeologia cristiana. Nel 1903, assieme con J. Goettsberger, professore del Vecchio Testamento a Freising, fondò la rivista *Biblische Zeitschrift* (v.), nella quale diresse per 18 anni la sezione neotestamentaria. Nel 1905 fu trasferito a

(da *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1 [1921], p. 202, fig. 1)

SICLO - *Recto* e *verso* di un s. in bronzo del tempo di Simone Bar Kōkhĕbhā.

Würzburg come ordinario di patrologia; nel 1906 andò come ordinario d'esegesi del Nuovo Testamento a Breslavia, dove fino al 1924 svolse un'attività letteraria fecondissima. Ancora una volta ritornò allo studio delle « Catene » (v.), con l'edizione dei *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien* (in *Texte und Untersuchungen*, Lipsia 1909). Contribuì con alcuni preziosi volumi alla *Bonner Bibel*: *Geschichte des N. Test.* (Bonn 1918-34); *Die beiden Briefe des hl. Ap. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer* (ivi 1919-34). Scrisse inoltre l'erudito *Leben Jesu nach den vier Evangelien* nella collana *Biblische Zeitfragen* (Münster 1915-31; in un vol., 1932) e la notissima *Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo 1916, 1920, 1925, 1939), tradotta in italiano (Torino 1942). Nel 1924 divenne successore dell'amato maestro O. Bardenhewer a Monaco e pubblicò in sua memoria le *Erinnerungen an O. Bardenhewer* (Friburgo 1937); inoltre la *Erklärung der Johannesapokalypse* (Bonn 1940), scritta con criterio in quel difficile campo. Diresse con competenza la sezione del Nuovo Testamento del *Lexikon für Theologie und Kirche* (1930-1938). Sacerdote pio e zelante, ebbe influsso sulla formazione del clero, per il quale tenne conferenze, specialmente nel *Bibelapostolat* dell'arcidiocesi di Monaco.

BIBL.: J. Michl, *J. S.*, in *Bibel und Kirche*, Stoccarda 1950, pp. 29-31. Pietro Nober

SICLO (ebr. *šĕqel*). - Peso e moneta in uso nell'antico Oriente mediterraneo. Nei testi biblici riferentisi al periodo preesilico, il s. designa sempre un peso (v. TALENTO). La moneta appare solo nel sec. VII a. C. e si discute se si debba attribuire ai Lidi oppure a popolazioni egee. Erodoto (I, 94) la dichiara di origine lidia.

Dario di Istaspe si ispirò a tale uso quando coniò darici d'oro e s. d'argento. Il darico aureo valeva 20 s. d'argento del peso di 5,6 gr. Secondo Senofonte (*Anabasi*, I, 5, 6), il s. equivaleva a 7,50 oboli attici. Solo il re poteva coniare monete d'oro, mentre talvolta si concedeva ai satrapi ed alle città autonome di coniare monete d'argento. Ciò spiega l'esistenza di monete d'argento con la dicitura *Jĕhûdh* (« Giuda »), risalenti forse al sec. V a. C. A Simone Maccabeo simile diritto fu riconosciuto da Antioco VII Sidete (*I Mach.* 15, 6). Ma le monete d'argento esistenti con il nome di Simone datano o dal tempo della guerra contro i Romani (66-70 d. C.) oppure da quello di Simone Bar Kōkhĕbhā' (v.). I principi asmonei, i re erodiani ed i procuratori romani coniarono solo monete di bronzo.

Il mezzo s. sacro, che ogni anno i Giudei dovevano pagare come tassa per il Tempio, generalmente si considera equivalente ad un didramma (v.) attico (ca. 360 lire d'oro).

BIBL.: C. Cavedoni, *Numismatica biblica*, Modena 1850; F. W. Madden, *Coins of the Jews*, Londra 1881, pp. 2-23, 145-80; G. H. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Palestine*, ivi 1914, pp. 184-87, 269-75; id., *The Shekel of the first revolt of the Jews*, in *The quarterly of the Department of antiquities in Palestine*, 6 (1937), pp. 78-83; F. X. Kortleitner, *Archaeologia*, 3ª ed., Innsbruck 1917, pp. 653-60.

Beniamino Wambacq - Angelo Penna

« SIC PATRES VITAM PERAGUNT IN UMBRA ». - Inno delle Lodi nella festa dei ss. Sette Fondatori dei Servi di Maria, proseguimento dell'altro del Mattutino: *Bella dum late...* Autore ne fu il p. Galletti dello stesso Ordine e fu riveduto da Leone XIII.

Il poeta esalta le gesta dei sette nobili fiorentini i quali nella solitudine si temprano alle lotte che combatteranno dopo aver raggiunta un'alta perfezione.

BIBL.: V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 182; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 194. Silverio Mattei

SICULO NORMANNA, ARTE. - Chiamata anche *arte siculo-arabo-normanna*: è la denominazione che gli storici del sec. XIX hanno assegnato alle manifestazioni artistiche siciliane del periodo romanico.

Tale denominazione vorrebbe definire nello spazio – la Sicilia – e nel tempo – il periodo della dominazione normanna nell'isola – le manifestazioni di un gusto che se veramente non ha esempi fuori della Sicilia non lo si può certo considerare che in minimissima parte il frutto dei portati di una cultura normanna nell'isola. Pertanto a quella denominazione gli scrittori moderni preferiscono l'altra di arte romanica in Sicilia o arte siciliana del periodo romanico. Emilio Lavagnino

SICUREZZA SOCIALE. - È l'impostazione di una serie di piani e misure, atti a mantenere la pace sociale e il comune benessere. Le accezioni del termine sono diverse secondo le diverse applicazioni. Nella nuova impostazione del problema il concetto può dirsi sviluppato nei paesi anglo-sassoni dopo l'ultima grande guerra in seguito agli allarmi continuamente provocati dalle oscillazioni del mercato e dalla irrequietezza della vita economica e politica, oggi generalmente attribuiti al regime liberale della concorrenza.

I. LE QUATTRO LIBERTÀ E IL PIANO BEVERIDGE. – La prima solenne dichiarazione che vi fece appello fu il messaggio di Franklin Delano Roosevelt al Congresso americano (6 genn. 1941), nel quale vennero proclamate le cosiddette quattro libertà fondamentali dell'uomo (*libertà atlantiche*), tra cui quelle dal bisogno e dalla paura.

Ne seguì un largo movimento di studi e di realizzazioni sociali e politiche che, incontrandosi con le nuove vedute economiche (v. KEYNES), sboccò in Inghilterra nel 1944, a guerra finita, nel famoso Piano Beveridge per la piena occupazione e l'assistenza sociale *dalla culla alla bara*: primo esempio di un piano economico ispirato al concetto di una doverosa liberazione dell'individuo dalle maggiori preoccupazioni di natura economica, contro le quali il singolo è oggi praticamente disarmato.

In Italia, invece, per s. s. s'intende il più ristretto campo delle previdenze e assistenze sociali ai lavoratori salariati e stipendiati ed ai disoccupati. Ma in effetti una s. s. esiste non soltanto per le persone singole, ma anche per le aziende e le nazioni: individui, imprese e popoli sono, difatti, egualmente e solidalmente esposti a gravi colpi e a rischi continui, che traggono origine dal generale squilibrio economico e politico, e dalle periodiche crisi che distruggono pace, ricchezza e possibilità di lavoro. Individui e aziende, incalzati dalla disoccupazione e dal dissesto, si rivolgono allo Stato per essere difesi, protetti, sostenuti e reintegrati: gli Stati rispondono con previdenze e assicurazioni sociali a base sempre più larga, con assistenze sempre più generali e complete, con provvedimenti protettivi delle industrie e con finanziamenti, infine con piani economici particolarmente diretti alla piena occupazione.

(da *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1 [1921], p. 203, fig. 2)

SICLO - *Verso* e *recto* di un mezzo s.

II. Il Piano Marshall. – Nel campo supernazionale è nota l'iniziativa nord-americana dell'E.R.P. (o « Piano Marshall ») per la ricostruzione europea, sostituita prima della sua scadenza (10 ott. 1951) dalla M.S.A. (*Mutual Security Agency*), la cui attività comprende quattro rami: aiuti militari per la difesa comune; aiuti economici per un sistema adeguato di sicurezza mutua; organizzazione ECA per i paesi dell'Asia sudorientale; provvedimenti relativi al IV punto di Truman sulla valorizzazione delle aree depresse di tutti i continenti.

Non rigidamente legata a schemi, tale attività non sostituisce né l'OECE né il Piano Schuman (v. UNIONE EUROPEA) né il Pool agricolo europeo; ma segue con criteri di opportunità il manifestarsi nei paesi assistiti di esigenze finanziarie, economiche e sociali in rapporto allo stabilirsi di una mutua sicurezza, contemperando le necessità militari con quelle sociali.

La M.S.A. si propone inoltre di sviluppare in Europa una economia unificata, una maggiore produttività e una più ampia liberalizzazione degli scambi; costituendo, infine, lo strumento economico del Patto atlantico, assume l'iniziativa di eventuali provvedimenti di emergenza. In questo senso il concetto di s. s. si confonde nell'altro di sicurezza collettiva: e tenta di correggere il comune difetto d'impostazione di tutti i piani di s. s., consistente nel fatto ch'essi portano rimedio soltanto alle ultime manifestazioni sensibili dello squilibrio mondiale, senza preoccuparsi di modificare le cause generali. Queste sono principalmente le troppo difficili e rischiose condizioni fatte al risparmio, la scarsa mobilità dei capitali, dei prodotti, e dei lavoratori, le incostanze di valore delle monete e l'artificiosa suddivisione dell'unica economia mondiale in tante politiche economiche nazionali, diverse e rivali.

All'ingegnosa magnanimità dei piani di s. s. fa riscontro, però, il loro altissimo costo sociale, generalmente non proporzionato ai risultati che se ne possono ottenere, per cui riescono proibitivi nei paesi più poveri che maggiormente ne abbisognerebbero. Le manifestazioni di crisi e di disorientamento seguitano quindi a prodursi per la indisturbata azione delle cause prime e vi si innesta, rendendole più gravi, un pericoloso sovvertimento morale in dipendenza del convincimento che la s. s. sia un diritto primordiale e generale di tutti nei confronti degli Stati, e che individui e aziende possano pretendere garanzie e benessere dallo Stato senza alcun efficace contributo d'intelligenza, di lavoro e di fedeltà da parte loro.

Dal punto di vista della tecnica economica intesa alla piena occupazione, tra il Beveridge e il Keynes esiste un divario: il primo suggerisce che lo Stato intervenga direttamente per colmare la differenza tra risparmio e investimenti, socializzando il consumo, mentre il secondo invita lo Stato a una politica di basso interesse nei finanziamenti privati, e a concorrervi attraverso le imposte, misurate manovre inflazionistiche e la graduale socializzazione della produzione. L'uno e l'altro sistema limitano e mortificano la libertà d'iniziativa, cioè la vera e insostituibile molla dell'attività produttiva: onde riescono a ottenere una produzione apparentemente più ordinata, ma generalmente inferiore come qualità e rendimento. Ne resta mortificato anche il risparmio, base ed anima della vita economica, sostituito da una tassazione ingrata. La politica della piena occupazione appare però, finora, l'unico diversivo efficace nella polemica tra libertà economica e comunismo: ma per rispondere completamente alle esigenze pratiche, nonché alla carità, alla giustizia e alla ragionevolezza, dovrebbe appoggiarsi a soluzioni di economia applicata relative al risparmio, al credito e allo scambio, universalmente valide e universalmente accettabili all'infuori e al disopra di ogni politica.

III. Il Consiglio economico dell'O.N.U. – L'O.N.U. si occupa della s. s. attraverso uno dei suoi organi: il Consiglio economico formato da 18 membri eletti per tre anni allo scopo di provvedere alla stabilità economica internazionale e ad iniziative umanitarie e previdenziali: nobili propositi, che però non ambiscono a risolvere problemi essenziali. Nulla aspettano, infatti, dal progresso tecnico della economia applicata, né accennano a togliere valore e significato economico ai rigidi confini politici delle sovranità territoriali. Un tentativo più marcato, su questa via, si ha con il Piano Schuman, che rappresenta una vittoria della corrente *federalistica* nell'Unione europea (v.), caratterizzata dalla progressiva riduzione delle sovranità nazionali.

Bibl.: W. Beveridge, *Full employment in a free Society*, Londra 1944; L. Meriam, *Relief and Social Security*, Washington 1946; A. Fisher, *Progrès économique et sécurité sociale*, Parigi 1947; id., *The Clash of Progress and Security*, Londra 1948; A. Getting, *The economics of full employment*, Oxford Univ. 1947; id., *La sécurité sociale*, Parigi 1948; L. Robbins, *L'economia pianificata e l'ordine internaz.*, Milano 1948; V. Marrama, *Teoria e politica della piena occupaz.*, Roma 1948; L. Federici, *La teoria della piena occupaz.. Vecchi e nuovi sistemi*, Bologna 1949; *Atti della XXIII Settim. sociale dei catt. ital.*, Bologna 1949; A. Aiello, *La « terza via » nelle teorie di Menegazzi, Keynes, Beveridge, Röpke 1949*, Verona 1950; N. S. Stone - G. A. Lincoln - T. H. Harvey, *Economics of national securities*, Nuova York 1950; P. Pavan, *La Società a servizio dell'uomo*, Roma 1950; G. La Pira, *L'attesa della povera gente*, Firenze 1951. Mario Baronci

SIDDIM, valle di (ebr. *'ēmeq Śiddîm*). - Valle piena di pozzi di bitume (*Gen.* 14, 10), dove Chodorlahomor con i suoi alleati batté il re di Sodoma (v.) e confederati (*ibid.* 14, 8-10).

L'antica glossa (14, 3) « ora è il Mare di sale » o Mare Morto, ha influito sulla traduzione greca ἡ ὀρυγὴ ἡ ἁλυκή (14, 3), ἡ κοιλὰς ἡ ἁλυκή (14, 10) « la valle salata »; mentre s. Girolamo, dipendente da scritti talmudici, ha tradotto *vallis silvestris* prendendo *s.* come plurale di *śādheh* (« campo »). L'etimologia resta sconosciuta. La glossa vuole indicare che in epoca storica la piana fu ricoperta dalle acque del Mar Morto, di cui divenne una parte. Questo fatto può essere avvenuto soltanto nella parte meridionale a sud della penisola del Lisān, che è uno stagno con 5-6 metri d'acqua. La depressione sarebbe stata prodotta in seguito ad una conflagrazione, dovuta forse ad un terremoto, di cui esistono tracce lungo le rive. che avrebbe provocato la combustione dei gas del sottosuolo (petrolio, bitume, zolfo), invaso poi dalle acque del Mar Morto (v. PENTAPOLI). Donato Baldi

SIDGWICK, Henry. - Filosofo, n. il 31 maggio 1838 a Skipton (Yorkshire), m. il 28 ag. 1900 a Cambridge. Studiò a Cambridge. *Fellow* del Trinity College (1859), fu incaricato (1869) dell'insegnamento della filosofia morale e, più tardi, anche della filosofia politica. Nel 1882 fu eletto presidente della *Society for psychical research*, di cui fu uno dei principali promotori.

Il S. continua la linea dell'utilitarismo del Bentham (v.) e di J. Stuart Mill (v.) dimostrando però, in conseguenza dei suoi studi della filosofia di Kant, una coscienza più viva delle difficoltà di conciliare l'imperativo altruistico del sistema con il suo concetto edonistico del bene. L'atto con cui si apprende la « desiderabilità » di una cosa possiede, per S., un valore oggettivo e interpersonale ed è, simultaneamente, uno stato di coscienza gradevole. Lo stesso orientamento edonistico della vita soggettiva richiede perciò di scegliersi fini valevoli per tutti, e di vincere le tendenze egoistiche. In materia di parapsicologia ha il merito di aver istituito una delle prime ricerche sperimentali sui fenomeni di telepatia (v.).

Opere principali: *Methods of ethics* (Londra 1875, 6ª ed. 1901); *History of ethics* (ivi 1879, 4ª ed. 1896); *Principles of political economy* (ivi 1883); *The elements of politics* (ivi 1891); *Practical ethics* (ivi 1898); *Philosophy, its scope and relations* (ivi 1902); *The philosophy of Kant and other lectures and essays* (ivi 1905).

Bibl.: A. G. Sinclair, *Der Utilitarismus bei S. und Spencer*, Heidelberg 1907; P. Bernays, *Das Moralprinzip bei S. und Kant*, Ottinga 1910; C. D. Broad, *H. S.*, in *The Hibbert Journal*, 37 (1938), pp. 25-43. Beda Thum

SIDNEY, Philip, sir. - Scrittore, n. a Penshurt il 30 nov. 1554, m. a Arnheim (Paesi Bassi) il 17 ott. 1586.

È considerato come il tipico *gentleman* dell'Inghilterra elisabettiana, con le virtù del cortigiano, del soldato

e dello *scolare*, nella tradizione rinascimentale italiana e francese, protettore di artisti e di letterati, letterato egli stesso, e difensore della religione nazionale. Le sue opere, postume, comprendono il lungo romanzo epico-pastorale *Arcadia* (1590), che si pone accanto all'opera del Sannazaro e alla *Diana* di Jorge de Montemayor, scritto in prosa, talvolta prolissa, intercalata da liriche di carattere soprattutto amoroso; l'*Apologie for Poetrie* (1598), scritta in seguito ad un attacco contro il teatro da parte di Stephen Gosson, che lo fa il primo rappresentante della critica letteraria del Rinascimento inglese e in cui si trovano interessanti giudizi sulla produzione contemporanea; e *Astrophel and Stella* (1591), raccolta di sonetti indirizzati a Penelope Devereux, che pongono il S. fra i rappresentanti più cospicui e più originali in Europa del genere di lirica petrarchesca.

BIBL.: ed.: *The complete works*, a cura di S. Feuillerat, 4 voll., Cambridge 1912-26; *La Difesa della poesia*, a cura di S. Policardi (trad. it.), Padova 1946. Studi: F. Grenville, *Life of sir P. S.*, a cura di N. Smith, Oxford 1907; M. S. Goldman, *Sir P. S. and the Arcadia*, Urbana 1934. Alberto Castelli

SIDONE (ebr. *Ṣîdhôn*). - Una delle più antiche e più importanti città marittime della Fenicia, il cui nome, perpetuatosi nell'odierna Ṣajdā, 35 km. a nord di Tiro, proveniva forse dal culto del dio Sid, attestato nei testi di Rās Šamrah.

Oscura ne è l'origine, ma la designazione di *Šidhôn*, nella tavola dei popoli, come primogenito di Canaan (*Gen.* 10, 15) e l'uso adottato nei testi biblici (*Ios.* 13,6) e nei poemi omerici di chiamare i Fenici con il nome di Sidonii (*Il.*, VI,289; XXIII,743; *Odyss.*, XV, 415; XVII, 424) indica la supremazia che S. s'era acquistata fra le città della Fenicia. Anche quando prevalse la potente rivale Tiro, il nome di Sidoni rimase sinonimo di Fenici (*I Reg.* 16, 31). Nella Bibbia S. è ricordata sia come città (*Iudc.* 1,31; 18,28; *Is.* 23,2; *Ez.* 27,8) sia come territorio che delimitava la frontiera settentrionale di Canaan (*Gen.* 10, 19) e confinava con le tribù di Zabulon (*ibid.* 49,13) e di Aser (*Ios.* 19, 28). È detta « S. grande » (*ibid.* 11,8; 19,28) con i suoi sobborghi e dintorni, in opposizione alla primitiva « piccola città », distinta nella lista delle città conquistate nella gloriosa campagna di Sennacherib. Ribellatasi ad Asarhaddon, fu ancora vinta e ancora saccheggiata da Nabuchodonosor (*Ez.* 32,22) e nel 356 da Artaserse Oco. Si arrese ad Alessandro; passò nel 197 dal dominio dei Tolomei a quello dei Seleucidi. Nel 64 a. C. fu dichiarata dai Romani città autonoma, ma Augusto la privò di questo privilegio. Gli abitanti di S., attratti dalla fama dei miracoli del Salvatore, si recarono in Galilea per ascoltarne gli insegnamenti (*Mc.* 3,8); Gesù stesso ne visitò il territorio (*Mt.* 15, 21; *Mc.* 7,24) e durante il viaggio sanò la figlia della Cananea (*Mt.* 15, 22-28; *Mc.* 7, 25-30). S. Paolo nel viaggio da Cesarea a Roma vi sostò (*Act.* 27,3). Il cristianesimo vi si sviluppò ben presto e il vescovo di S. intervenne al Concilio di Nicea.

Gli scavi eseguiti solo parzialmente, giacché la città è densamente popolata, ne hanno rivelato l'origine antica, con reperti paleolitici e ceramica del medio bronzo nella cittadella. Al tempo ellenistico sono ascritti i bei sarcofagi rinvenuti nella vicina necropoli.

BIBL.: F. - M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 461. Per gli scavi: L. Hennequin, in DBs, III (1938), coll. 439-45. Donato Baldi

SIDONE. - 1) Diocesi dei Maroniti, fondata nel 1635, poi nel 1838 unita con Tiro e nel 1900 di nuovo separata. Fedeli 57.000, chiese 108, sacerdoti secolari 74, religiosi 20.

2) Diocesi dei melkiti: sede già esistente nel sec. III. La serie cattolica ricomincia nel 1683. Fedeli: 16.000; chiese 55; sacerdoti secolari 13, religiosi 12.

BIBL.: *Ann. Pont. 1952*, p. 378. Guglielmo de Vries

SIDONIO APOLLINARE: v. APOLLINARE SIDONIO.

SIDOTTI, GIOVANNI BATTISTA. - N. a Palermo nel 1668 da famiglia nobile, m. in Giappone nell'ott.-nov. 1715. Fu sacerdote e missionario.

Uditore della Rota, partì per l'Estremo Oriente con la legazione del card. de Tournon (v.), fermandosi nel 1704 nelle Filippine allo scopo di penetrare in Giappone. A Manila curò prima gli ammalati dell'Ospedale reale, che riuscì a fare ingrandire, e si adoperò poi per la costruzione del Seminario di S. Clemente per indigeni, portato a termine per merito suo. Ottenne dagli Agostiniani Scalzi buon numero di missionari a disposizione del Giappone. Quindi, il 22 ag. 1708 partì con alcuni giapponesi per il Giappone, che raggiunse il 10 ott. successivo. Tradito e subito catturato, fu sottoposto a numerosi interrogatori, nei quali, pur confessandosi sacerdote cattolico, riuscì a cattivarsi la simpatia e ad eludere la pena di morte. Il 28 ott. 1709 fu trasferito alla prigione Kirishitan Yashiki presso Tokyo, sorretto dalla benevolenza dello stesso *shogun*. Qui, nel 1714, poté battezzare i suoi due custodi e forse altri. Risaputo il fatto, fu sottoposto a severissima custodia. Nel frattempo, il 27 ag. 1714, Propaganda lo aveva nominato vicario apostolico del Giappone. Quello del S. fu l'ultimo tentativo della Chiesa per salvare i cristiani del Giappone.

BIBL.: Max V. Küenburg, *Kirishitan Yashiki, das ehemalige Christengefängnis in Koishikawa*, in *Monum. Nipponica*, I, Tokio 1938, pp. 300-304; R. Tassinari, *The end of Padre S.*, *ibid.*, V, 1, 1942, pp. 246-53; A. Brou, *L'abbé Jean-Baptiste S.*, in *Rev. d'hist. des Missions*, 14 (1937), pp. 367-79, 494-501 e 15 (1938), pp. 80-91; L. Pedot, *La S. C. de Propaganda Fide e le missioni del Giappone*, Roma 1946, pp. 332-36 (quest'ultimo è l'unico che riporta le notizie della Propaganda sul S.). Lino Pedot

SIDRACH (ebr. *Šadhrakh*, Settanta Σεδράχ). - Nome babilonese imposto ad Anania (v.), compagno di Daniele (*Dan.* 1, 7; 3, 12 sgg.). Probabilmente è un'alterazione grafica del nome di divinità Marduk.

BIBL.: A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3ª ed., Lipsia 1916, p. 629. Giovanni Rinaldi

SIEBENBÜRGEN: v. ALBA JULIA.

SIEDLCE, DIOCESI di. - Città e diocesi in Polonia. Ha una superficie di 14.300 kmq. con una popolazione di 784.300 ab. dei quali 740.188 cattolici, distribuiti in 264 parrocchie, servite da 331 sacerdoti diocesani e 26 regolari; ha due seminari, 7 comunità religiose maschili e 44 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 379).

Fondata nel 1818 con bolla di Pio VII *Ex imposita nobis*, sorta dallo smembramento di parti delle diocesi di Chełm, Cracovia, Poznan, Płock e Łuck, che dal 1805 al 1818 formavano una parte della diocesi di Lublino (v.). Sede vescovile a Janów Podlaski e Biskupi. Primo vescovo: Feliks Łukasz na Lewinie Lewiński (1750-1825). Con decreto del governo russo del 1867 la diocesi di Podlachia fu soppressa rimanendo sotto l'amministrazione dei vescovi di Lublino. Fu ristabilita nel 1925 con sede vescovile a S. Suffraganea di Varsavia. Primo vescovo Henryk Przeździecki.

Podlachia e la Terra di Chełm furono oggetto, specialmente nel 1865-75, di crudeli persecuzioni religiose da parte della Russia, che provocarono una profonda eco in tutto il mondo (v. LUBLINO). A S. la chiesa di S. Stanislao è del 1740, il Palazzo municipale del sec. XVIII, il Palazzo detto « Aleksandria » del sec. XVIII. A Janów Podlaski o Biskupi la collegiata della S.ma Trinità è del sec. XV. La chiesa dei Domenicani è del sec. XVIII, il Seminario del 1685. A Kodeń la chiesa parrocchiale è del sec. XV.; vi si venera l'immagine miracolosa della Madonna.

BIBL.: P. Lescoeur, *L'Eglise cath. en Pologne sous le gouvernement russe*, Parigi 1876; A. M. Ammann, *Stor. della chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948. Adamo Macieliński

SIEDLISKA, MARIA FRANCESCA de. - In religione Maria di Gesù del Buon Pastore, fondatrice delle Suore della S. Famiglia di Nazaret, n. a Roszkowa-Walla (diocesi di Varsavia) il 12 nov. 1842, m. a Roma il 21 nov. 1902.

Benché di famiglia aliena dalla religione cattolica, crebbe dedita ad un'intensa pietà, tanto che alla prima

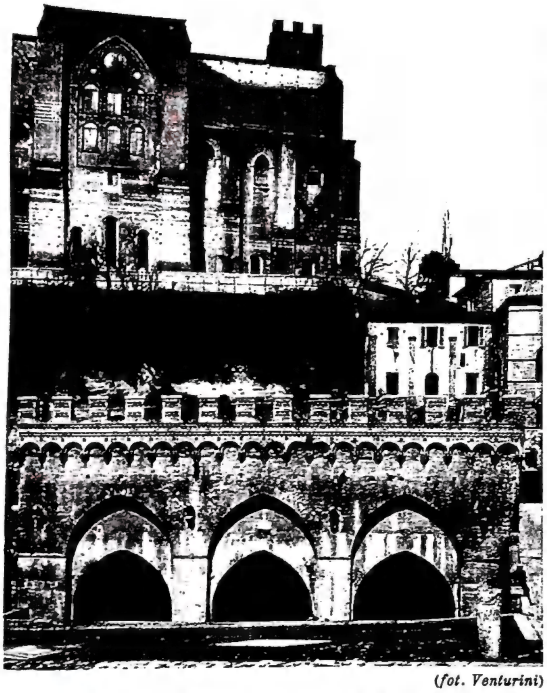
(*fot. Alinari*)

(*fot. Gab. fot. naz.*)

A sinistra: LA MADONNA DEL BUON RIPOSO. Scultura attribuita ad Antonello Gagini (1528) - Palermo, Museo nazionale, proveniente dalla Cappella degli Ansalone allo Spasimo. *A destra:* ALTARE BAROCCO CON L'ALBERO DI JESSE (sec. XVII). Il Crocifisso ligneo è del sec. XV - Monreale, Cattedrale, cappella del Crocifisso.

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)



(*fot. Venturini*)

(*fot. Enit*)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA COLLEGIATA di S. Agata (sec. XIV) - Asciano presso Siena. *In alto a destra:* ESTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA DI PROVENZANO, opera di Flaminio del Turco (1594) su disegno di fra' D. Schifardini - Siena. *In basso a sinistra:* LA FONTEBRANDA nella ricostruzione del 1246 ad opera di Giov. di Stefano: in alto s. Domenico (secc. XIII-XIV) - Siena. *In basso a destra:* CASA DI S. CATERINA e oratorio della Contrada dell'Oca (1464-74) in Via Fontebranda - Siena.

(*fot. Bonnoli*)
SIENA, ARCIDIOCESI di - Sigillo di parte guelfa - Museo civico.

Comunione si propose di consacrarsi interamente al servizio di Dio. Rifiutate le nozze propostegli dal padre e superate le più gravi difficoltà di salute e di contraddizioni, poté finalmente istituire a Roma, quasi sotto gli occhi e le premure di Pio IX, la sua nuova Congregazione il 1° ott. 1873. Questa mirava allo scopo particolare di occuparsi della educazione dei fanciulli poveri in apposite scuole; di raccogliere orfanelli nei propri asili, ricoverare infermi poveri in ospedali senza alcuna retta, radunare nelle proprie case fanciulle e donne per gli esercizi spirituali, e ciò anche nelle missioni. Le case si moltiplicarono ben presto, specialmente nella Polonia e nell'America settentrionale, guidate e animate dalle frequenti lettere e visite della fondatrice. La causa di beatificazione fu introdotta il 4 dic. 1940.

BIBL.: V. Sardi, *Vita della serva di Dio M. F. de S., fondatr. della Congregaz. della S. Famiglia di Nazaret*, Grottaferrata 1921; AAS, 33 (1941), pp. 166-68.

Celestino Testore

SIENA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi, capoluogo di provincia in Toscana. Ha una superficie di 800 kmq. con una popolazione di 85.000 ab. dei quali 84.000 cattolici, distribuiti in 110 parrocchie e 13 vicariati, serviti da 140 sacerdoti secolari e 70 regolari; ha seminario maggiore e minore, 11 comunità religiose maschili e 33 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 379). La diocesi, che subì forti diminuzioni nei secc. XV e XVI, si stende in forma di rettangolo irregolare, da nord a sud, principalmente sul versante destro dell'Ombrone con gli affluenti Arbia, Merse, Lanzo, Gretano; è attraversata dalle Vie Cassia e Grossetana. Sue suffraganee sono le diocesi di Grosseto, Chiusi, Massa Marittima, Sovana e Pitigliano.

I. ORIGINE E STORIA. - S. (*Saena*, *Sena*, *Senae*) ha origini oscure. Probabile centro etrusco, divenne ca. il 30 a. C. importante colonia romana, ma ne rimangono pochi ruderi.

Il cristianesimo vi si introdusse secondo la tradizione agli inizi del sec. IV per opera del giovane romano Ansano Anicio, martirizzato per la fede sull'Arbia nel 303 e divenuto patrono principale della diocesi. Del martire sono documentati nel sec. VII un monastero e una chiesa (Lanzoni, p. 564). Pare quasi certo che fosse vescovo di S. quel Floriano che nel 313 intervenne al Concilio di Roma, ma la storia della diocesi per i primi secoli è avvolta nel buio. Dopo Floriano si ricordano Eusebio, che partecipò al Sinodo romano del 465; Mauro a quello del 649 e in quel torno concluse un compromesso con il vescovo di Arezzo sul possesso contrastato di diciotto pievi situate in territorio senese (cf. C. Lazzeri, *La donazione del tribuno Zenobio*, ecc., Arezzo 1938, p. 12 sgg.); Vitaliano che nel Concilio romano del 680 sottoscrisse la nota *Lettera* all'Imperatore d'Oriente. Il compromesso per le pievi controverse non fu mantenuto e lunghi contrasti con alterne vicende si ripeterono e sfociarono anche in violenze, come per la traslazione a S. del corpo di s. Ansano (1107), fino al sec. XII, senza vantaggio per S., lasciando uno strascico d'animosità tra le due diocesi. Intanto sorgeva a pochi chilometri dalla città il famoso monastero benedettino di S. Eugenio (730) e pochi anni dopo all'estremo limite del contado si alzava l'ancor più famosa abbadia di S. Salvatore (v.). La vita religiosa metteva buone radici. L'autorità del vescovo, già eminente accanto ai gastaldi longobardi, si rafforzava con i conti franchi.

Con lo sfasciarsi dell'Impero carolingio il vescovo rimase l'unica incontrastata autorità. Il conte imperiale rientrò in S. soltanto con Ottone I e per non durarvi a lungo. Il potere era passato al vescovo che l'esercitava con un consiglio di consoli nobili e chiamando la popolazione davanti alla chiesa per approvare le proposte. Di pari passo con l'evoluzione politica si svolgeva la vita ecclesiastica. Già fin dall'inizio del sec. X il Capitolo della Cattedrale è legato a vita comune con la sua *Schola*, della quale si son tramandati i nomi di alcuni maestri, *priores scholae*. Il Capitolo senese si gloria tuttora della appartenenza, sia pure fugace, del dotto s. Bruno di Segni a quella scuola. I canonici senesi fondarono l'ospedale di S. Maria della Scala per i pellegrini malati ed abbandonati, affidandone la cura ad una congregazione di laici, i Frati dello Spedale, ma riservandosi l'approvazione del rettore e la vigilanza sull'amministrazione. Fino alla fine del sec. XIV il Capitolo elesse il vescovo. A S. fu eletto contro l'intruso Benedetto X il papa Nicolò II (1058), segno che essa appoggiava il nuovo movimento di riforma. Ancor prima del conflitto per le investiture, la Chiesa senese aveva ottenuto (ca. 1055) prerogative quasi sovrane sopra un ampio territorio tra l'Arbia e la Merse, che avrebbe formato il feudo del vescovato, durato, tra contrasti e consensi, fino a Pietro Leopoldo (1786).

Del disordine politico e religioso originato dalla lotta tra Papato e Impero (quando Gregorio VII affrontava Enrico IV reggeva la Chiesa senese il vescovo s. Ridolfo [1072-84]) approfittarono i grandi feudatari per allargare i loro domini. Ma ormai il movimento per la unificazione della vita comunale non poteva arrestarsi; e sotto la guida del vescovo e dei consoli si andava limitando la potenza dei grandi. Si susseguono le donazioni al vescovo e alla Vergine Maria, al vescovo e al popolo, alla Vergine ed al Comune. Ai feudatari viene imposta la dimora in città. La nuova lotta tra il papa Alessandro III senese e Federico I trovò vescovo di S. l'attivo e zelante Ranieri (1129-67) al quale si deve il prezioso calendario-obituario della Chiesa senese (ca. 1140). Avendo i consoli, premuti dal vicario imperiale, imprigionato alcuni ecclesiastici, il vescovo scomunicò i consoli e pose l'interdetto sulla città e il contado. Il clero restò fedele al Papa, ma il vescovo costretto a fuggire non poté più ritornare (m. nel 1170). Risale a questo tempo la consacrazione della nuova Cattedrale. S. ghibellina ebbe il riconoscimento imperiale delle città libere (1186); libera elezione dei consoli (che S. eleggeva da vari decenni), batter moneta, ecc.; riconoscimento che fu completato con l'istituzione del podestà (1199). Purtroppo il movimento di unificazione comunale fu intorbidato da guerre continue tra S. e Firenze, guerre che né lo zelo pastorale dei vescovi Buono (1189-1215) e Buonfiglio (1216-52), né la predicazione di pace dei nuovi Ordini domenicano, francescano, dei Serviti valsero a placare, finché S. riuscì a debellare la rivale guelfa (1260) e a do-

(*fot. Grassi, Siena*)
SIENA, ARCIDIOCESI di - Trigramma bernardiniano sorretto da un angelo (sec. XV) - Siena, Conservatori Riuniti.

(*fot. Grassi, Siena*)

SIENA, ARCIDIOCESI di - La Vergine protegge S. durante il terremoto del 1466, bicherna del 1467 assegnata a Francesco di Giorgio Martini - Siena, Archivio di Stato.

minare sulla Toscana per un decennio, dopo essersi data una sapiente costituzione civile (1262). I grossi mercanti e banchieri guelfi arrivarono ad impadronirsi del governo che essi, i « Nove », tennero con saggezza ed energia e senza notevoli scosse per un lungo periodo (1292-1355).

L'eredità del b. Andrea Gallerani (ca. 1200-51) fondatore della Casa di Misericordia (ca. 1240) si allargava con la Compagnia dei Disciplinati sotto le vòlte dello Spedale (1295), la quale tuttora continua qualcosa della beneficenza antica sotto il nome di Società di Esecutori di pie disposizioni; il b. Bernardo Tolomei (1272-1348) fondava nel 1319 la Congregazione degli Olivetani; sorgevano le Certose di Maggiano e di Pontignano; il Comune, non soddisfatto di avere una grande cattedrale, ne progettava una maggiore ed il vescovo Donusdeo (1313-51), benemerito della fede per la carità e fermezza usata verso i Fraticelli, come benemerito era stato il suo predecessore Buonfiglio (1216-52) nei riguardi degli Albigesi, benediva (1339) la prima pietra della grande Cattedrale che, pure incompiuta, rimane a testimonianza di fede, d'ardimento e di genio.

S. era popolata di chiese, di conventi, di spedali avvivati tutti dalla grazia dell'arte. Tre anni dopo la peste micidiale, lo stesso vescovo Donusdeo beneficiava con il suo testamento (1351) 20 parrocchie, 34 conventi, 2 badie, 13 spedali. Il contado non sfigurava affatto nei confronti del centro della diocesi in questa gara di fede e di carità. Eppure profondamente agitato da torbide passioni, caduti i « Nove » il popolo si consumò in lotte continue interne ed esterne che portarono la Repubblica alla rovina (1555) con l'incorporazione nel Granducato mediceo. Durante questi due secoli l'Università di S. fu elevata da Carlo IV (1357) a Studio generale con facoltà al vescovo di conferire le lauree; sorse l'opera del b. Giovanni Colombini con i suoi Gesuati; si vide l'ardore di s. Caterina, la dotta pietà degli Ilicetani; di s. Bernardino con la sua Osservanza; la permanenza in S. di Gregorio XII, mecenate dello Studio cui concesse la cattedra di teologia; la permanenza di Eugenio IV, Gabriele Condulmer, già vescovo di S. (1408); l'incompiuto Concilio ecumenico del 1423; l'episcopato d'Enea Silvio Piccolomini (1450-58), poi Pio II, il quale elevò la sede di S. a metropolitana il 23 apr. 1459; poi quello di Fr. Piccolomini (1460-1501), poi Pio III; quello di Fr. Bandini Piccolomini, energico difensore della fede contro i novatori (1529-88). E la fede restò salda nella chiesa senese, nonostante i casi sporadici di defezione culminati nell'apostasia di B. Ochino.

Caduta la repubblica, S. passava a far parte del Ducato di Toscana. Nel nuovo clima politico le norme tridentine ispirarono felici iniziative, dirette specialmente dai Cappuccini e dai Gesuiti, venuti a S. rispettivamente nel 1536 e nel 1555. L'episcopato del dotto arcivescovo A. Piccolomini (1588-97); dello zelantissimo card. Fr. Tarugi (1597-1607), che tenne un Sinodo provinciale (1599); del card. M. Bichi (1612-14), fondatore del Seminario; di A. Piccolomini (1628-71), che adattò alle mutate condizioni prudenti norme educative, ma incontrò anche fiera resistenza all'attuazione delle prescrizioni canoniche da parte di due cospicue congregazioni laiche gelose di pretesi diritti, onorarono la Chiesa senese. Il Seminario, irrobustito dalla munificenza di Alessandro VII (1660), richiamava giovani da ogni parte della Toscana gareggiando con il Collegio Tolomei diretto dai Gesuiti; a questi dopo la soppressione (1774) successero gli Scolopi.

Le controversie gianseniste sfiorarono appena la diocesi. Ma quando Pietro Leopoldo pretese attuare con le provvide riforme economiche le improvvide riforme religiose, l'arcivescovo P. Borghesi, benemerito, in seguito alla soppressione granducale delle compagnie laicali, del riassestamento delle parrocchie cittadine (1783-86), difese fermamente i diritti della dottrina e disciplina ecclesiastica. Ospite di S. fu l'esule Pio VI nel febbr.-maggio 1798. Gli Ordini religiosi soppressi dai Francesi (1808-1809) ritornarono dopo la restaurazione. Il periodo risorgimentale non trovò impreparata la diocesi ai nuovi tempi, chè degni prelati come il dotto e generoso arcivescovo G. Mancini (1824-55) ne reggevano il governo. Il Seminario-

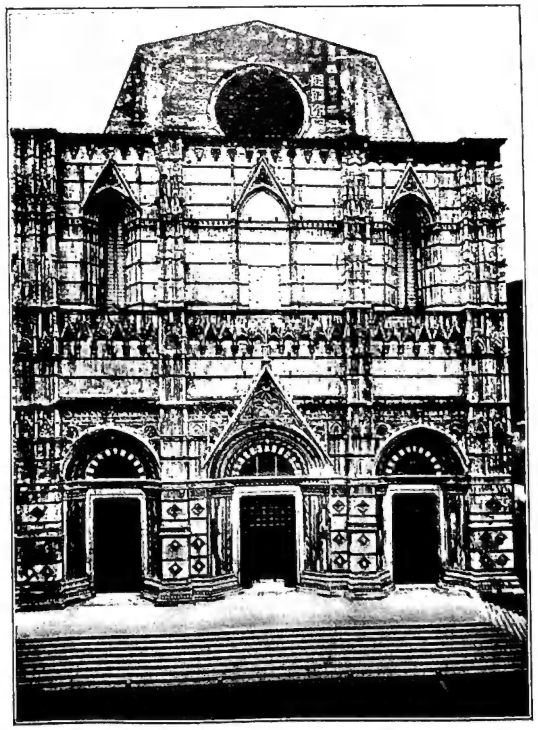
(*fot. Enit*)

SIENA, ARCIDIOCESI di - Palazzo Tolomei (primi anni del sec. XIII).

Collegio continuò la formazione dei giovani chierici e secolari, fino al sorgere di questo secolo, quando si ebbe la separazione del Seminario dal Collegio; e per opera dell'arcivescovo P. Scaccia il Seminario ottenne la facoltà di conferire lauree in teologia (1914-31). L'Università di S. aveva soppresso la teologia nel 1860.

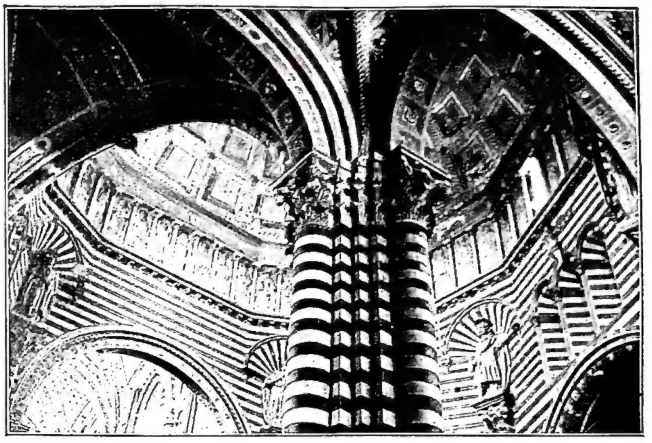
II. Personaggi illustri. – Onorarono la loro Chiesa e patria senese: Rolando Bandinelli, insigne giurista, poi Alessandro III (1159-81); il card. Riccardo Petroni (ca. 1250-1313), profondo giurista e mecenate; i due papi Piccolomini; Camillo Borghese, oriundo senese, poi Paolo V (1605-21); Fabio Chigi, letterato e diplomatico, papa Alessandro VII (1655-67); Ambrogio Caterino (Lancellotto Politi: 1487-1553) poeta, teologo; Claudio Tolomei (1480?-1555), poeta, filologo, politico, vescovo di Corcira (1549-1555); Sisto da S. (1520-69) convertito dal giudaismo, dottissimo esegeta biblico; Sallustio Bandini (1677-1760) arcidiacono del Duomo, acuto economista; l'abate Giovanni Caselli (1815-91), fisico, inventore del pantelegrafo; mons. Nazzareno Orlandi (1872-1945), pioniere dell'Azione Cattolica, fondatore della Federazione delle Associazioni del Clero in Italia (F.A.C.I.). Ai santi già ricordati fanno degna corona il b. Ambrogio Sansedoni (1220-82); b. Andrea Gallerani (ca. 1200-51); b. Francesco (m. nel 1328) e b. Antonio Patrizi (m. nel 1311); b. Giovacchino Piccolomini (1258-1305) e le bb. Caterina Lenzi, Nera Tolomei, Caterina Colombini, con le altre, delle quali ogni casata senese tiene a menar vanto.

III. Monumenti insigni. – S. abbonda di monumenti.



(fot. Fotocelere, Torino)

Siena, arcidiocesi di - Abside del Duomo e facciata della chiesa di S. Giovanni (battistero), progettata probabilmente nel 1382 - Siena.



(fot. Enit)

Siena, arcidiocesi di - La cupola della Cattedrale (1266). Agli angoli, sopra colonne, statue di santi; nella galleria a colonnette figure di patriarchi, dipinte da Guidoccio Cozzarelli ed altri (sec. xv) - Siena.

Tra questi, primissimo il Duomo, dedicato all'Assunta. Qui dal sec. xii ha lavorato una pleiade di artisti creando in composta armonia capolavori di ogni stile. Il campanile romanico (sec. xiii), la cupola (1266), il pergamo di N. Pisano (1268), la facciata di G. Pisano (1297) e Giovanni di Cecco (sec. xiv), il pavimento a graffito su disegni di Beccafumi, Matteo di Giovanni, ecc.; il coro di Fr. del Tonghio e del Riccio; l'altar maggiore del Peruzzi; il tabernacolo del Vecchietta; le statue bronzee e marmoree di Giovanni di Stefano, Francesco di Giorgio, Tino di Camaino, Donatello; l'altare Piccolomini di Andrea Bregno (1503), con statue di Michelangelo; la cappella di S. Giovanni con la reliquia del braccio del Battista; la statua del *Battista* di Donatello; di *S. Caterina di Alessandria* di Neroccio e quadri del Pinturicchio; la cappella del Voto ove si venera l'arcaica immagine della *Advocata Senensium* con il *S. Girolamo* e la *Maddalena* del Bernini e un servito cesellato da altare, del Cellini; l'annessa libreria Piccolomini con la *Vita di Pio II* del Pinturicchio, al quale appartiene l'*Incoronazione di Pio III* sulla parete interna del Duomo.

Il Museo dell'Opera, annesso al Duomo, contiene ricchezze inestimabili: sculture, statue (già nel Duomo), le *Tre Grazie*, disegni, codici miniati, oreficerie, avori, ricami, reliquiari, paramenti con la tavola di Duccio, la *Maestà* (1309-11) fatta per l'altare maggiore del Duomo.

Lo Spedale di S. Maria della Scala di fronte al Duomo, gigantesca costruzione a due e sei piani (secc. x-xiv), racchiude con i capolavori dell'arte nella chiesa, negli oratòri sottostanti e nel suo interno, particolarmente nel Pellegrinaio (1440-43) di Domenico di Bartolo e del Vecchietta, la storia di dieci secoli di cristiana carità. La pieve di S. Giovanni costruita (sec. xiv) sotto il presbiterio del Duomo ha il fonte battesimale lavorato da Jacopo della Quercia, Donatello e Ghiberti.

La basilica di S. Domenico (1223 sgg.), oggi Basilica Cateriniana, vanta la cappella delle Volte con il ritratto di s. Caterina di Andrea di Vanni e la cappella di S. Caterina con la testa della Santa e gli affreschi del Sodoma e una maestosa cripta. La basilica di S. Francesco (1246 sgg.), ampia e austera con capolavori di Ambrogio e Pietro Lorenzetti, danneggiata in vari tempi e nella seconda guerra mondiale, è meta di pellegrinaggi per il prodigio delle Sacre Particole conservatesi intatte dal 1730. Adiacente a S. Francesco è l'oratorio di S. Bernardino con dipinti del Beccafumi, Sodoma, Del Pacchia; con il cuore del Santo e la tavoletta del Nome di Gesù disegnata dallo stesso Santo. La basilica di S. Maria dei Servi (ca. 1260), con la facciata incompiuta rinnovata (1534) e dedicata all'Immacolata, è stata restaurata ai primi di questo

(fot. Alinari)
SIENA, ARCIDIOCESI di - Lettera miniata con l'*Annunciazione* e il profeta Isaia (maniera di Sano di Pietro, prima metà del sec. XV). Corale nella Libreria Piccolomini - Siena.

secolo, con dipinti di Matteo di Giovanni, Taddeo di Bartolo, P. Lorenzetti e Fungai.

La chiesa di S. Agostino (1258 sgg.), rimaneggiata in più tempi, ampia e luminosa, ha un trittico di Simone Martini, una *Crocefissione* del Perugino, la *Strage degli Innocenti* di Matteo di Giovanni e l'*Epifania* del Sodoma. S. Maria del Carmine (secc. XIII-XIV), restaurata in questo secolo, possiede un'arcaica *Madonna dei Mantellini* ed il *S. Michele* del Beccafumi. La casa di S. Caterina, trasformata in oratòri (1464 sgg.), è un santuario al quale accorrono fedeli da tutto il mondo; ha lavori del Sodoma, Pacchia, Neroccio, Fungai, Riccio e ricordi della Santa. S. Maria di Provenzano (1596 sgg.) è un'insigne collegiata, strettamente collegata col tradizionale Palio, ricchissima di preziose suppellettili; è l'unica chiesa barocca della città. S. Maria di Fontegiusta (sec. XV), è singolare costruzione cubica, con capolavori del Marrina, Peruzzi, Fungai. La chiesa dell'Osservanza (basilica di S. Bernardino all'Osservanza, sec. XV), distrutta nella seconda guerra mondiale e completamente rifatta, a breve distanza dalla città, ha l'*Incoronazione della Madonna* di A. della Robbia, il *Reliquiario della tonaca di s. Bernardino* di Fr. d'Antonio (1454); *S. Elisabetta* di Benvenuto di Giovanni; polittici di Sano di Pietro e del Sassetta. Tra i luoghi sacri sono anche da ricordare gli oratòri delle storiche 17 contrade, ancora intimamente legate alla vita civile e religiosa dei senesi.

Le innumerevoli ricchezze pittoriche e scultoree, sparse nelle chiese del territorio della diocesi, son finite in massima parte nella Pinacoteca cittadina.

BIBL.: RIS, *Cronache senesi* a cura di A. Lisini e F. Iacometti, XV, VI, Bologna 1931-39; S. Tizio, *Historiarum libri X* ms. B III. 6. nella Bibliot. comunale di S.; O. Malavolti, *Historia*, Venezia 1599; G. Tommasi, *Historie di S.*, ivi 1625; I. Ugurgieri-Azzolini, *Le Pompe senesi*, Pistoia 1649; Ughelli, III, con note manoscritte di U. Benvoglienti nella Bibliot. comunale di Siena; G. Gigli, *Diario*, Lucca 1723; Eubel, I, pp. 446-47; II, pp. 259; III, p. 316; IV, p. 312; G. A. Pecci, *Stor. del vescov. di S.*, Lucca 1748; id., *Mem. storico-critiche*, 4 voll., Siena 1750-60; P. Rossi, *Le origini di S.*, ivi 1897; R. Davidsohn, *S. interdetta sotto un papa senese*, in *Bull. sen. di st. patria*, 5 (1898); R. L. Douglas, *History of S.*, Londra 1902, trad. it. di P. Vigo, Siena 1926; V. Lusini, *Il Capitolo della Metropolit. di S., Note stor.*, ivi 1893; id., *I confini stor. del vescov. di S.*, ivi 1901; A. Lisini, *Il Costituto del Comune di S. del 1262, volgarizzato nel 1309-10*, 2 voll. ivi 1903; V. Lusini, *Il duomo di S.*, ivi 1911-39; N. Mengozzi, *Il feudo del vesc. di S.*, ivi 1911; W. Heywood-A. L. Olcott, *Guide to S.*, ivi 1924. E. Carli, *Il museo dell'Opera e la Libreria Piccolomini di S.*, ivi 1946. Per la contesa tra i vescovi di S. e Arezzo, v. E. Besta, in *Arch. Stor. it.*, 5ª serie, 37 (1906), pp. 61-92. Per i monasteri: Cottineau, II, coll. 3030-32. N. Ottokar, *S.*, Firenze 1944; V. Passeri, *Genesi e primo sviluppo del comune di S.*, in *Boll. senese stor. patr.*, 51-54 (1944-47), p. 31 sgg.; G. Prunai, *Lo studio senese, ibid.*, 56 (1949), p. 53 sgg. Venanzio Savelli

IV. ARTE SENESE. – Il periodo di maggior splendore delle tradizioni artistiche di S. cade tra la metà del sec. XIII e i primi decenni del XVI, e corrisponde all'incirca a quello che vide l'affermarsi del libero Comune. L'architettura raggiunse il massimo sviluppo e caratteri di schietta autonomia durante l'età gotica: infatti non rivelano accenti di spiccata originalità le poche costruzioni romaniche tuttora conservate in città, come l'abside di S. Cristoforo, la chiesa di S. Pietro alla Magione e quella di S. Maria in Betlem, nelle quali non senza una certa grazia si rielaborano motivi di origine lombarda. È, se mai, il contado a darci una notevole serie di chiese romaniche, tra le quali emergono la collegiata di S. Gimignano, la collegiata di Asciano, la pieve di S. Quirico in Osenna nella Val d'Orcia e soprattutto la famosa abbazia di S. Antimo a Castelnuovo dell'Abate, edificata nel sec. XII da maestranze probabilmente monastiche educatesi sui modi di Borgogna.

Nel secolo seguente invece è dal territorio senese che si irradiano per tutta la Toscana gli impulsi ad un generale rinnovamento dell'architettura religiosa: la chiesa abbaziale di S. Galgano nella Valle della Merse, costruita tra il 1224 e 1288, oggi in rovina, fu infatti tra le primissime testimonianze di una interpretazione italiana del gotico d'oltralpe e servì da modello a buona parte dell'edilizia chiesastica toscana dei secc. XIII e XIV. Intanto agli stessi monaci cistercensi di S. Galgano, a partire dal 1258, veniva affidata la costruzione della massima impresa costruttiva di S.: la Cattedrale, dedicata a s. Maria Assunta. Essa nell'interno (terminato ca. il 1265-67) riflette con grande eleganza ed armonia di proporzioni forme di transizione romanico-gotiche; nell'esterno (fac-

(da E. Carli, *Scultura lignea senese, Milano-Firenze 1951, tav. 87*)
SIENA, ARCIDIOCESI di - S. Crescenzio. Busto ligneo di Francesco di Valdambrino (1409) - Siena, Museo dell'Opera del Duomo.

ciata iniziata, da Giovanni Pisano, nel 1284 e completata, dopo una lunghissima interruzione, dal 1376 in poi) nel prolungamento del coro (deciso nel 1317), nella sottostante pieve di S. Giovanni (compiuta nel 1325, con facciata probabilmente progettata nel 1382) e soprattutto nei grandiosi resti del cosiddetto « Duomo nuovo », iniziato da Lando di Pietro nel 1339 quale corpo longitudinale di una vasta Cattedrale di cui quella già costruita doveva costituire il transetto (la costruzione fu interrotta in seguito alla peste del 1348), è espressione arditissima del gotico toscano, che a S. s'illeggiadrisce di mirabili motivi decorativi e acquista maggior slancio che non nei contemporanei edifici fiorentini. Mentre altre chiese trecentesche della città, e specialmente quelle degli Ordini monastici come S. Francesco, S. Domenico, il Carmine, pur nell'estrema semplicità delle loro forme denotano il costante alto livello raggiunto dall'edilizia religiosa, non minore importanza acquista a S. l'edilizia civile e privata, che ha in ogni piazza e in ogni via cospicui esemplari tuttora perfettamente conservati. Dal sec. XIII al XIV, S. creò il proprio caratteristico aspetto che ancor oggi costituisce una delle sue maggiori attrattive. Le costruzioni civili presentano quasi tutte, ad elementi ricorrenti, il cosiddetto « arco senese », costituito da un'arcata cieca a sesto ribassato sormontata da un'ogiva falcata : e dalle primitive « case torri » e dai tetri fabbricati con rade finestre e con paramento a blocchi di pietra si passa ai sontuosi palazzi dove la pietra si unisce al laterizio, decorati di archetti, con serene fughe di bifore e quadrifore sestiacute e inghirlandati di merli sostenuti da snelle mensole a piramide rovesciata. Massima espressione di questo elegante stile architettonico è il Palazzo Pubblico (1288-1342), con facciata a tre corpi lievemente incurvati a secondare l'andamento della mirabile piazza del Campo, e affiancato dalla snella Torre del Mangia (1338-48) : numerosi e splendidi edifici ne riprendono, con infinita varietà di soluzioni particolari, i motivi essenziali (Palazzo Sansedoni, Buonsignori, Tolomei, Marescotti, ora Chigi-Saracini, Salimbeni, del Capitano, ecc.). Tipica è poi l'architettura delle fonti senesi, consistenti in ampi bacini in pietre e laterizi ricoperti da vòlte a crociera (Fontebranda, Fonte Nuova, ecc.) e delle porte urbiche, di proporzioni grandiose, munite di antemurali e cinte di merlature (Porta Romana, Porta Pispini o S. Viene, Porta Tufi).

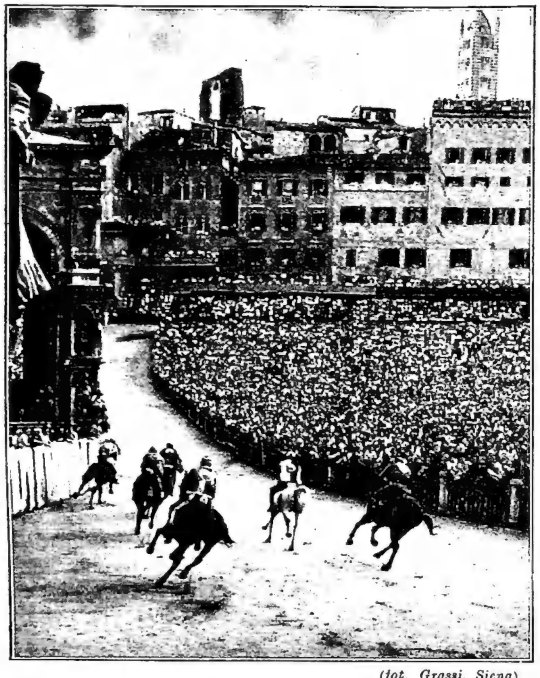
Gotico e Rinascimento si fondono armonicamente nella Loggia della Mercanzia (di Sano di Matteo; 1417-1429) e nella Cappella di Piazza (1376) completata da Antonio Federighi, cui si debbono pure le ariose Logge del Papa e l'originale Palazzo dei Diavoli. Intanto noti architetti fiorentini del Quattrocento erigono superbe testimonianze del nuovo stile nel cuore di questa roccaforte del gotico : Bernardo Rossellino, che per Pio II trasformò il rustico borgo di Corsignano in un perfetto modello di cittadina rinascimentale, creando l'odierna Pienza, innalza a S. la nobilissima mole del Palazzo Piccolomini, imitato in quello detto « delle Papesse », e Giuliano da Maiano inizia il Palazzo Spannocchi che servirà di modello anche al cosiddetto Palazzo di S. Galgano. Scarse le tracce dirette dell'attività in patria del massimo architetto senese del Quattrocento, Francesco di Giorgio Martini, il suo stile tuttavia si riflette nell'opera di Giacomo Cozzarelli (Chiesa dell'Osservanza, Cupola di S. Spirito, Palazzo del Magnifico) : anche di Baldassarre Peruzzi non sono molti i ricordi in S. (Palazzo Pollini, Castello di Belcaro), mentre altri buoni architetti senesi del sec. XVI furono A. M. Lari, G. B. Pelori e Bartolomeo Neroni detto « il Riccio ». Col Seicento l'attività edilizia senese, se pur non troppo intensa, si mantenne entro i limiti di un decoroso e sobrio equilibrio, come dimostra l'armoniosa mole di S. Maria di Provenzano, progettata dal certosino fra' D. Schifardini ed eseguita da Flaminio del Turco. Del sec. XVIII son particolarmente caratteristici gli elegantissimi interni di alcuni oratòri di contrada e le facciate delle chiese di S. Giorgio e S. Vigilio.

(fot. Alinari)

SIENA, ARCIDIOCESI di - Cofanetto per le votazioni (sec. XIV) - Siena, Palazzo comunale.

Come per l'architettura, non si può parlare di una scultura senese durante il periodo romanico : infatti soltanto dopo l'attività svolta a S. da Nicola e da Giovanni Pisano si formò, e si sviluppò nei primi decenni del Trecento, una scuola locale di grande importanza, perché rappresentata da notevolissimi maestri come Tino di Camaino, Gano di Fazio, Goro di Gregorio, Agostino di Giovanni, Agnolo di Ventura e Giovanni d'Agostino, mentre di Ramo di Paganello e Lorenzo Maitani, entrambi attivi ad Orvieto, non si conoscono opere sicure in S. Questa splendida tradizione, venuta improvvisamente meno con la peste del 1348, risorse ai primi del sec. XV con il grandissimo Jacopo della Quercia, con Francesco di Valdambrino e con Domenico dei Cori, i quali ultimi due furono soprattutto scultori di statue lignee. Lorenzo Ghiberti e Donatello intanto introducevano il nuovo gusto del Rinascimento a S. modellando, con Jacopo della Quercia, le storie del Fonte battesimale del S. Giovanni : e se Antonio Federighi continuava con una certa accademica freddezza la tradizione quercesca, della lezione di Donatello si facevano alti ed originali interpreti Lorenzo di Pietro detto il Vecchietta e Francesco di Giorgio Martini.

Con la fine del Quattrocento si andò però diffondendo il gusto di una scultura decorativa di intaglio sottile e minuto, e ricca di motivi classicheggianti, il quale doveva culminare negli elegantissimi virtuosismi di Lorenzo di Mariano detto « il Marrina » (1476-1534). Nel Cinquecento non si hanno altre notevoli figure di scultori, ove si eccettui il Beccafumi che, oltre la pittura, praticò con successo la fusione in bronzo : e nel periodo barocco svolsero intensa attività, divulgando lo stile berniniano, i numerosi componenti della famiglia Mazzuoli, dal vecchio Dionisio ai figli Giuseppe e Giov. Antonio fino al nipote Bartolomeo. A S. infine nacque (1817) e lasciò alcune opere il notissimo Giovanni Duprè. Ma la maggior gloria di S. è quella di essere stata la sede di una scuola pittorica che fu, specie durante il sec. XIV, una delle più importanti d'Europa. Il carattere fantasioso e fiabesco della pittura senese, che sembra quasi opporsi al lucido razionalismo di quella fiorentina, si scorge soprattutto nella costante predilezione che i maestri senesi ebbero per l'elemento colore e per la linea intesa come pura e libera espressione di una sensibilità squisitamente musicale e decorativa. In tal modo al robusto e conciso linguaggio di Giotto si vede contrapporsi la gracile e fiorita eleganza lineare di un Simone Martini, e al volu-



(*fot. Grassi, Siena*)
SIENA, ARCIDIOCESI di - Il Palio (16 ag.) - Siena.

metrismo chiaroscurale e costruttivo dei Fiorentini le quiete stesure cromatiche di un Ambrogio Lorenzetti.

Poiché dell'attività di ogni singolo maestro si dànno ampi ragguagli nelle voci ad esse relative, basterà che se ne citino i nomi secondo la connessione cronologica e stilistica loro spettante. Così, se la tradizione pittorica senese si inizia verso la metà (secondo alcuni però nei primi decenni) del sec. XIII con Guido da Siena, essa ha il suo più alto e splendido esito tra la fine del sec. XIII e la prima metà del Trecento con Duccio di Buoninsegna, Simone Martini e i due fratelli Pietro e Ambrogio Lorenzetti. Nell'orbita di ognuno di questi maestri si svolgono numerose personalità minori, ma tuttavia degne di nota: da Duccio infatti dipendono Segna di Bonaventura, suo figlio Niccolò e Ugolino di Nerio, e da Simone Martini, Lippo Memmi, Jacopo di Mino del Pellicciaio, Naddo Ceccarelli, il delicato miniatore Niccolò Tegliacci e Andrea Vanni. Una posizione a sé ha il mitico Barna, nei cui affreschi della collegiata di S. Gimignano si colgono, originalmente rielaborati, echi tanto di Duccio quanto del Martini. Ma la maggior parte dei pittori del tardo Trecento trasse partito dalle esperienze lorenzettiane, per quanto in essi generalmente tali influssi si componessero in così varia misura con altri motivi di diversa origine da rendere difficile una classifica rigorosa. Così, ad es., il cosiddetto « Maestro d'Ovile » è da alcuni designato con l'appellativo esegetico di Ugolino Lorenzetti perché nella sua maniera si fondono elementi derivati tanto da Ugolino di Nerio quanto da Pietro Lorenzetti. Parimenti Lippo Vanni, Niccolò di Buonaccorso e Luca di Tommè attinsero, sia pure con risultati diversissimi, alle stesse fonti martiniane e lorenzettiane, mentre in Bartolo di Fredi e Paolo di Giovanni Fei si scorgono persino tardissimi ricordi di modi ducceschi.

Mentre il linguaggio dei primi grandi maestri del secolo sopravviveva senza sostanziali innovazioni fino ai primi decenni del sec. XV attraverso la maniera eclettica del fecondissimo Taddeo di Bartolo e di Martino di Bartolommeo e i loro seguaci, Stefano di Giovanni detto il Sassetta si dimostrava informato non solo delle contemporanee correnti del gusto gotico internazionale, ma altresì delle prime rivoluzionarie novità del Rinascimento fiorentino. Ma queste ebbero scarso esito nel Sassetta stesso, artista per altro squisitissimo, ché Sano di Pietro e Giovanni di Paolo, i quali furono, dopo di lui, i maggiori pittori senesi del Quattrocento, seguitarono a sviluppare, con autonomia di linguaggio, la preziosa eredità gotica. Nemmeno con Domenico di Bartolo e con Pietro di Giovanni d'Ambrogio il nuovo gusto rinascimentale fece breccia nella cultura figurativa senese, la quale doveva assimilarlo assai più tardi attraverso la mediazione di Lorenzo di Pietro detto il Vecchietta, di Francesco di Giorgio Martini e di Matteo di Giovanni. Ma ancora alle soglie del Cinquecento un Neroccio di Bartolomeo poteva rievocare l'immateriale linearismo di Simone Martini, quando cioè la pittura senese, ormai priva di personalità di rilievo, aveva assunto un carattere di garbato eclettismo, aprendosi ai più vari apporti tra i quali, di particolare importanza, quello umbro. Nella prima metà del sec. XVI dominano le personalità del Sodoma e del Beccafumi: il primo, di origine piemontese, seguace di Leonardo e di Raffaello, e il secondo da considerarsi uno dei creatori e dei massimi esponenti del primo manierismo toscano.

Alla fine del Cinquecento operò a S. una miriade di pittori di modesto valore (uno dei migliori fu Francesco Vanni, delicatamente baroccesco), finché nel secolo successivo non si vede emergere Rutilio Manetti, che fu uno dei più forti interpreti del caravaggismo italiano. Con lui, sostanzialmente, si conclude la serie dei grandi pittori senesi, perché né il Settecento con i suoi superficiali Nasini, né l'Ottocento, che pur col Maccari, con l'Aldi, col Cassioli e col Franchi ebbe una fiorente scuola di freschisti, furono tali da eguagliare la gloria dei secoli più antichi. Parallelamente a quelle maggiori, anche le cosiddette arti minori ebbero in S. larghissimo sviluppo e pervennero ad un livello di perfezione difficilmente superabile: non solo, ma anche particolari tecniche si affermarono a S. prima che altrove, sia nel campo dell'oreficeria, che deve a S. l'invenzione degli smalti translucidi, sia nell'arte vetraria, poiché è senese il più antico e prezioso esemplare di vetrata istoriata di manifattura italiana (il grande « occhio » del coro del Duomo, del 1288), sia nella tarsia lignaria, sia nel commesso marmoreo, che ha lasciato nel pavimento del Duomo un monumento unico nel suo genere per vastità di dimensioni e genialità fantastica; mentre nella miniatura si riflettevano in tono minore, ma con squisita raffinatezza, le vicende stilistiche della pittura. L'arte senese, ove si eccettui l'architettura, è quasi esclusivamente di soggetto sacro, anche quando essa non fu destinata a dotare ed abbellire le chiese: ed il tema prediletto degli artisti senesi, in ogni tempo, fu quello della Madonna, la quale, solennemente proclamata patrona e avvocata della città alla vigilia della battaglia di Montaperti (1260), fu sempre oggetto di fervidissimo culto da parte del popolo e dei reggitori della Repubblica. - Vedi tavv. XXXIV-XXXVI.

BIBL.: G. Della Valle, *Lettere senesi*, I-III, Venezia 1782-Roma 1786; L. Coletti, *Arte senese*, Treviso 1906; P. Schubring, *Die Plastik Sienas im Quattrocento*, Berlino 1907; C. Weigelt, *La pittura senese del Trecento*, Bologna 1911; V. Lusini, *Il duomo di S.*, I, Siena 1911, II, ivi 1939; L. Olcott - W. Heywood, *Guide to S.*, 2ª ed., ivi 1924; E. Cecchi, *I Trecentisti senesi*, Roma 1928; H. Edgell, *A Hist. of Sienese Painting*, Nuova York 1932; C. Brandi, *I Quattrocentisti senesi*, Milano 1949; E. Carli, *Scultura lignea senese*, Milano-Firenze 1951. Enzo Carli

SIENHSIEN, DIOCESI di. - Nella parte centrale della provincia del Hopeh, nella Cina settentrionale.

Fu eretta, con il nome di vicariato apost. di Pechino meridio-orientale (e in seguito designato anche con quello di Celi meridio-orientale), il 30 maggio 1856, per divisione della diocesi di Pechino, soppressa in pari data, e fu affidata alla Compagnia di Gesù che, per il lavoro missionario, vi manda i religiosi della provincia regolare di Champagne. Il 3 giugno 1921 cedette territorio al vicariato apost. dello Shantung meridionale (v. YENCHOW), il 3 dic. 1924 prese nome dalla città di S., il 24 maggio 1933 cedette 10 sottoprefetture civili per l'erezione di Yungnien (v.); l'11 apr. 1935 ne cedette altre 7 per l'erezione di Taming (v.) e il 24 apr. 1939 con un'ultima divisione

dette vita alla prefettura apost. di Kinghsien (v.). L'11 apr. 1946, con l'erezione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Pechino.

Ha un'estensione di 8400 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 2.000.000 di ab., i cattolici erano 61.600; 44 i sacerdoti cinesi e 8 gli esteri; 35 i seminaristi maggiori e 52 i minori; 12 fratelli laici cinesi e 3 esteri; 110 suore indigene e 12 estere. Gli avvenimenti politici avevano già distrutto o fatto chiudere, alla data surriferita, le opere di assistenza e le scuole.

Al momento della sua erezione, nel 1856, S. comprendeva 41 sottoprefetture civili con 9505 fedeli, distribuiti in 132 cristianità; vi lavoravano tre gesuiti e due sacerdoti secolari cinesi. Nonostante ostacoli di ogni sorta lo sviluppo fu subito notevole e si accentuò ancora dopo la persecuzione dei Boxers (1900), nella quale furono massacrati 5 missionari e 4500 fedeli: nel 1870 i cattolici erano 19.612, saliti a 50.475 nel 1900, a 102.390 nel 1920 e a 130.910 nel 1929.

BIBL.: GM, p. 208; *Annuaire de l'Eglise cath. en Chine 1948*, Shanghai 1948; MC, 1950, p. 314. Adamo Pucci

SIENKIEWICZ, HENRYK. - Scrittore polacco, n. a Wola Okrzejska il 6 maggio 1846, m. a Vévey il 15 dic. 1916.

Di famiglia nobile visse nelle campagne paterne, sino al termine degli studi. Fu nell'America del nord, visitò la Francia e l'Italia, pubblicando frattanto novelle, romanzi, corrispondenze giornalistiche. Alternò poi i soggiorni a Varsavia con viaggi in Turchia, Africa, Grecia Spagna, Italia. Allo scoppio della prima guerra mondiale costituì in Svizzera, insieme con il Paderewski, il Comitato di soccorso per polacchi, adoprandosi con tutti i mezzi per la liberazione della patria.

L'opera letteraria del S. è vasta e multiforme e suscitò consensi in tutto il mondo. Ai suoi inizi, nell'epoca della maggiore fioritura del positivismo, il S. ne subì l'influsso (*Na marne* [Invano] e varie novelle). Ma ben presto la tradizione romantica lo attrasse; la nostalgia per la vita del passato pervade la delicata novella *Hania*; quella della patria lontana nel cuore dell'esule gli dettò *Latarnik* (Il guardiano del faro), giustamente ritenuto un capolavoro. La prima grande opera è la Trilogia, i tre romanzi cioè in cui rivive la Polonia del periodo fra il Seicento e il Settecento, nell'epoca più movimentata della sua storia, che comprende la guerra cosacca (*Ogniem i mieczem* [Col ferro e col fuoco]), l'invasione svedese (*Potop* [Il diluvio]) e la guerra tartara (*Pan Michał Wołodyjowski*): la grandiosità dell'azione, in cui si muovono popolo e guerrieri, le figure disegnate in piena luce, la vivacità del racconto sono mirabili. L'arte dello scrittore apparve un'unica cosa col suo patriottismo, di cui doveva dare tante prove, lottando contro la snazionalizzazione tentata in Posnania (*Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela* [Dal diario di un maestro di Posnania]), contro l'espropriazione delle terre parimenti sottoposte ai Tedeschi, già combattuti dai Polacchi al tempo dei Cavalieri Teutonici: argomento questo che gli ispirerà più tardi il romanzo *Krzyżacy* (I Crociati).

Dopo due romanzi di soggetto moderno: *Rodzina Polanieckich* (La famiglia P.) e *Bez dogmatu* ([Senza dogma], spietata analisi dello sfacelo portato dalla mancanza di principi morali) il S. pubblicava nel 1896 il *Quo vadis?* racconto dei tempi di Nerone. Nel contrasto fra le opposte forze, paganesimo e cristianesimo ai suoi albori, nella ricchezza di vita dei personaggi storici e di quelli creati dalla fantasia dell'autore, nella bellezza della narrazione e nello spirito altamente religioso pur nella semplice umanità dell'intreccio è la ragione del successo strepitoso ottenuto dal *Quo vadis?* che fu tradotto in tutte le lingue.

L'opera posteriore del S. ha minore importanza: *Na polu chwały* (Sul campo della gloria) è l'unico romanzo di una seconda trilogia da lui progettata. *Wiry* (Turbini) ha per soggetto l'insurrezione polacca del 1863; *Legjony* fu lasciato incompiuto; un'opera sola è all'altezza delle migliori: *W pustyni i puszczy* (Per deserti e per foreste) che fa parte dei capolavori della letteratura per ragazzi. Del S. sono pure pubblicate le lettere di viaggio, fra cui alcune dall'Italia che ammirò ed amò. Gli scritti del S., ammirevoli per chiarezza e nobiltà di stile, mostrano una particolare padronanza della lingua: fluida e viva quando si tratta di argomenti moderni, ha sapore arcaico sulle labbra dei personaggi della Trilogia che parlano il polacco del '600, storicamente documentato, e assume classica bellezza nel *Quo vadis?*

(da H. S., *With Fire and Sword*, Londra 1895, tav. contro il frontespizio)
SIENKIEWICZ, HENRYK - Ritratto.

BIBL.: T. Zieliński, *Idea polska w dziełach H. S.* (« *L'idea polacca nelle opere di H. S.* »), Varsavia 1920; K. Wojciekowski, *H. S.*, ivi 1925; A. Bronarski, *Stosunek « Quo vadis? » do literatur romańskich* (« *Rapporti del Quo vadis? con le letterature romanze* »), Poznán 1926; *Iridion*, quaderno di cultura polacca, nn. 1, 2, 3 (interamente dedicato a H. S.), Roma 1946. Per la completa bibl. delle tradd. da H. S. e per gli studi critici in Italia, cf. M. Bersano Begey, *La Polonia in Italia*, Torino 1948, nn. 1031-1305. Marina Bersano Begey

SIERO DELLA VERITÀ: v. NARCOANALISI.

SIEROLOGIA: v. MICROBIOLOGIA.

SIERRA LEONE. - Possedimento britannico della Guinea, chiuso fra la Liberia e la Guinea francese.

Consta di una piccola colonia (702 kmq., 124 mila ab.) sulla costa, e di un protettorato (71.654 kmq., con 1,9 milioni di ab.) che interessa il rimanente territorio. Dal piatto litorale orlato di lagune il territorio sale nell'interno fin oltre i 1000 m. Foresta e savana fanno posto, localmente, a piantagioni, che producono riso, orzo, manioca e soprattutto palma da olio. Il sottosuolo fornisce oro, diamanti, platino, cromite, e, di recente, ematite, i cui depositi appaiono considerevoli. Gli abitanti (oltre 2 milioni) sono per la maggior parte sudanesi. Freetown (90 mila ab.), con un buon porto, è la capitale della colonia.

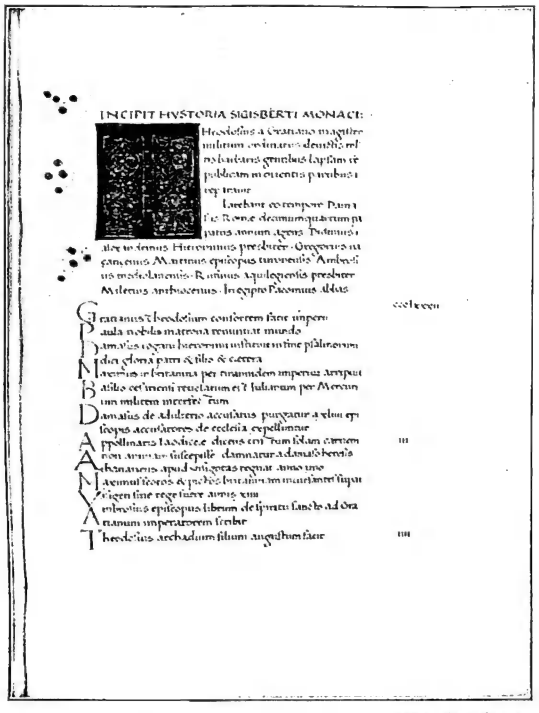
Per l'evangelizzazione v. FREETOWN.

BIBL.: F. W. Butt-Thompson, *S. L. in history and tradition*, Londra 1926; N. N., *An Outline of ten-year plan for the development of S. L.*, Freetown 1946. Giuseppe Caraci

SIERRO, CANDIDO (AGOSTINO GIUSEPPE). - N. il 18 marzo 1840 a Hérémence (Vallese, Svizzera) e m. in Brasile nel 1874.

Entrò dai Cappuccini nel 1859, ove ebbe il nome di Candido. Ordinato sacerdote nel marzo del 1864, giunse nel maggio del 1870 nel Brasile, dove fu incaricato della fondazione di una missione nel bacino del rio Campim. Il 15 ag. 1871 fondò il villaggio Aldea de Assumpçao, riunendovi una sessantina di famiglie di Indi, a cui fece dissodare la foresta vergine, e nel frattempo li preparava al Battesimo con l'istruzione catechistica quotidiana, con solenni cerimonie di culto e la recita del Rosario ogni sera. Dopo sei mesi i primi 150 Indi furono battezzati. Nel 1872 S. passò il villaggio ad un confratello e dopo un viaggio di 30 km. contro corrente arrivò dagli Indi Turuyara, presso i quali ottenne eguali risultati. S. fu poi nominato vice-prefetto della provincia cappuccina di Pernambuco e pensò di erigere stazioni missionarie in tutto il bacino del rio Campim. Ai primi del 1874 si trasferì presso gli Indi Amanayés, i quali però erano stati istigati contro il missionario da un commerciante bianco. La prima notte dopo il suo arrivo alla fine di genn. o al principio di febbr. fu trucidato dagli Amanayés.

BIBL.: A. Jann, *Candidus S., ein Indianermissionar*, Stanz 1915. Nicola Kowalsky


INCIPIT HYSTORIA SIGISBERTI MONACI:

Heredolfus a Cranano magistro
multum ordinatus deinde
rebaptizatus gratibus baptismi et
publicum in ecclesia predicandi
receptum

Iacobum eo tempore Patri
ac Rome decanum quatuor
patres aiorum agens Pedmunt
alter ut dicunt Hieronimus presbyter Gregorium ut
ferunt Martinus episcopus turonensis Ambro
sius mediolanensis Rufinus aquileiensis presbyter
Multerius antiocenus. In egypto Pacomius abbas

CCLXXXIII

Gratianus Theodosium confirmem fecit imperi
aula nobilis materna remunerat mundo
Damasius regnat beatorum militum in fine pallorum
dulci gloria patris & filii & eterna
Arrianis et Ioviniana per triennium imperius Arripuit
Basilio ecclesiarum reuelatum est Iuliarum per Mercu
rium militem interfici tum
Damasus de adulterio accusatus purgatur a quo ep
iscopus accusatores de ecclesia expellunt
Appollinaris hereticus decimo octo tum filium eorum III
non arrianis sepelit damnatur a damaso heresis
Arrianorum apud sirigeras regnat anno uno
Maximus tyrannos & pacis hostes ab imperatore fugat
Siegen fine rege fuere annis xiii
Nibredus episcopus liberum dei ipsum sanctis ad ora
Gratianum imperatorem strebr
Theodosius Archadium filium augustum facit IIII

(*fot. Enc. Catt.*)

SIGEBERTO di GEMBLOUX - *Incipit* della *Hystoria* o *Chronicon universale*, cod. Urb. lat. 395, fol. 232 (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana.

SIFILINO, GIOVANNI VIII, patriarca di COSTANTINOPOLI. - N. fra gli aa. 1010 e 1012 a Trebisonda, m. il 2 ag. 1075 a Costantinopoli.

Fu direttore della sezione giuridica dell'Accademia imperiale di Costantinopoli. Elevato alla dignità di patriarca nel 1064 sviluppò riforme ecclesiastiche nella legislazione matrimoniale e si distinse per lo zelo pastorale; si affaticò anche per l'unione degli Armeni. Michele Psello ne tenne il discorso funebre a cagione delle strette relazioni avute con lui; come S. aveva introdotto Michele Psello nella scienza giuridica, così questi gli insegnò la filosofia. S. lasciò omelie e decreti (PG 120, 1201-92).

BIBL.: V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 3, Parigi 1947, nn. 893-906, pp. 20-27; Krumbacher, 433-44; H. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Lipsia 1926; E. Stollreiter, *Johannes VIII. Xiphilinos*, in LThK, V, col. 537. Giorgio Hofmann

SIGEBERTO di GEMBLOUX. - Benedettino, n. ca. il 1030 presso Gembloux, m. ivi il 5 ott. 1112. Insegnò per più di 20 anni nella scuola monastica di St-Vincent di Metz, poi tornò per lo stesso incarico nell'abbazia di Gembloux (diocesi di Namur), dove aveva ricevuta la sua prima educazione e preso l'abito benedettino. Quantunque passasse per monaco pio, di costumi intemerati e fosse vissuto nella diocesi di Liegi con la fama di zelante riformatore da alcuni dei suoi vescovi, si lasciò tuttavia sviare dal suo particolarismo liegese e dalla sua mentalità di conservatore fino ad un'opposizione violenta contro i decreti di Gregorio VII.

La sua *Apologia contra eos qui calumniantur missas coniugatorum sacerdotum* è un'interpretazione errata del pensiero del Pontefice. Più premuroso della indipendenza di Liegi che non della difesa dell'imperatore Enrico IV, S., nella sua *Epistola Leodicensium adversus Paschalem papam*, protesta contro l'invito di Pasquale II al conte Roberto di Fiandra di rivolgere le sue armi contro quelli del clero liegese, che erano fedeli all'imperatore Enrico, e oppone alla S. Sede l'autorità episcopale. I pregiudizi di S. intaccano anche, in parte, la sua opera storica, che è pure degna di interesse; oltre ad un *Chronicon universale* e un *De viris illustribus*, gli si devono la continuazione dei *Gesta abbatum Gemblacensium*; una doppia *Vita s. Lamberti*, protettore della sua patria, e varie altre biografie. Per tutte queste opere poté attingere copiose informazioni dalla rinomata biblioteca del suo monastero.

Scrittore dallo stile chiaro e puro, S. deve essere annoverato, secondo il p. E. da Moreau, tra gli scrittori più eruditi e colti del medioevo.

BIBL.: le opere di S. sono riprodotte in PL 160, 1-830; cf. anche E. Sackur, in MGH, *Libelli de lite*, II, 1892, pp. 436-64 e S. Balau, *Les sources de l'histoire de Liège au moyen âge* (*Mém. de l'Acad. roy. de Belgique*, 61), Bruxelles 1903; G. Hirsch, *De vita et scriptis Sigeberti, monachi Gemblacensis*, Berlino 1841; A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, 2 voll., Lovanio 1890-91; Manitius, III, pp. 332-50; E. de Moreau, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, II, 2ª ed., Bruxelles 1945, pp. 42-60. Guglielmo Mollat

SIGIERI di BRABANTE. - Filosofo belga, forse discepolo d'Alberto Magno, contemporaneo di s. Tommaso, del quale fu avversario nell'interpretazione del pensiero d'Aristotele. Poche notizie si hanno intorno alla sua vita. Lo si trova la prima volta coinvolto nei torbidi universitari del 1266 a Parigi, maestro nella Facoltà delle arti, membro della « nazione » piccarda e accusato d'esser trasceso a vie di fatto.

Intorno al 1270 egli doveva essere il più noto d'un piccolo gruppo di maestri, i quali, perché ritenevano Aristotele doversi intendere alla maniera d'Averroè, si dissero averroisti (v. AVERROISMO). I tredici caposaldi di questo aristotelico averroistismo furono oggetto d'una prima condanna pronunciata il 10 dic. 1270 dal vescovo di Parigi (*Chartul. Univers. Paris.*, I, pp. 486-87). Dello stesso anno, e forse anteriore a questa condanna, pare sia il *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* di Tommaso, che nel cod. monacense lat. 8001, del principio del sec. XIV, è diretto in particolare *contra magistrum Sogerum*, e nel cod. di Oxford, A. 3. 12, anch'esso del principio del sec. XIV, *contra magistrum Sigerum de Barbantia et alios plurimos Parisius regentes anno Domini M. CC. 70.*

Il conflitto fra S. e Tommaso si delinea in questi termini: per quest'ultimo, il pensiero d'Aristotele s'accorda perfettamente con il pensiero cristiano, a condizione che sia liberato dall'interpretazione d'Averroè, « qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator » (s. Tommaso, *De unit. intell.*, II, 59); per S., invece, Averroè ha ben capito Aristotele, il cui pensiero su molti articoli fondamentali non s'accorda in nessun modo con la fede. L'averroismo sigieriano rendeva così impossibile l'intento concordistico che s'era proposto l'Aquinate. Il quale insinuò il sospetto che gli averroisti, mentre si trinceravano dietro la loro interpreazione d'Aristotele, in segreto, « in angulis », facessero professione delle dottrine da loro attribuite al filosofo greco. In una riunione di maestri convocati a Parigi il 1° apr. 1272, nella chiesa di S. Genoveffa, si deliberava, fra l'altro: « Quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat, vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter huiusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat » (*Chartul. Univers. Paris.*, I, p. 409). Questo grave e inopportuno statuto metteva in grande imbarazzo i maestri e baccellieri che dovevano esporre Aristotele, e che si vedevan costretti, quando incappavano in testi o agitavan problemi ermeneutici « que fidem videantur dissolvere », o a ingaggiare polemica contro Aristotele e a dichiarare « semplicemente false e totalmente

erronee » certe sue dottrine, o a passarle sotto silenzio. Tuttavia S. e i suoi baccellieri si uniformarono al decreto, dichiarando, ogni volta che si trovavano a dover discuter tesi eterodosse, che quelle tesi eran necessarie secondo la filosofia d'Aristotele, ma « semplicemente false » secondo la fede; niente per altro essi facevano per confutarle, poiché il loro compito era quello d'interpreti del pensiero aristotelico, e nemmeno si rassegnavano a tacere. Di qui forse la grave scissione nella Facoltà delle arti, fra la « pars Sigerii » (*Chartul., cit.*, I, pp. 523 e 527) e i suoi avversari, a sedare la quale dovette intervenire il legato papale Simon de Brion, con la sua sentenza del 7 maggio 1275, ove son denunciati molti abusi, ma, a dir vero, non è fatto cenno di dottrine eretiche.

L'accusa di eresia contro S. e alcuni suoi compagni non tardò peraltro ad essere sussurrata, ed egli nel corso del 1276 si affrettò cautamente a ritornare in patria. Ma l'inquisitore di Francia, Simone du Val, lo raggiunse a Liegi, con una formale citazione in data 23 ott. 1276, nella quale erano citati a comparire al suo cospetto, a S. Quintin, « Suggerum de Brabancio canonicum sancti Pauli Leodiensis, et magistrum Gossioynum de Capella canonicum sancti Martini Leodiensis, et magistrum Bernerum de Wuulla [*l.* Nivella] canonicum eiusdem, de crimine heresis probabiliter e_t vehementer suspectos » (cod. Vat. lat. 3978, f. 82rb-83_{va}, segnalato dal p. Dondaine). Il termine per la presentazione era fissato per la domenica dopo l'ottava dell'Epifania 1277.

Ma intanto papa Giovanni XXI in una lettera al vescovo di Parigi, del 18 genn. 1277, si diceva preoccupato del pullulare in quell'Università di errori in pregiudizio della fede; e l'intervento papale affrettò la condanna, da parte del vescovo e delle autorità accademiche, del 7 marzo 1277, nella quale, insieme con molte proposizioni avverroistiche o altrimenti eretiche, son colpite perfino alcune tesi di s. Tommaso.

Non sembra verosimile che, dopo il 1276, S. sia tornato all'insegnamento a Parigi. Da una notizia raccolta dal continuatore della cronaca di Martino Polono (MGH, *Script.*, XXIV, p. 263) si apprende che, « eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit ». Il che pare accadesse « nella corte di Roma ad Orbivieto », secondo *Il fiore*, XCII, 9-11, prima del nov. 1284, sotto il pontificato di Martino IV, che altri non era se non il legato pontificio in Francia Simon de Brion.

Per il ritrovamento degli scritti di S., e per l'elenco di questi, sono da vedere la grande monografia del p. P. Mandonnet, che ne intraprese la pubblicazione, e la più recente opera di F. van Steenberghen. Senonché, mentre il primo ha gravato la mano su S., più di quello che si addica ad uno storico spregiudicato, il secondo ha presentato dell'averroista belga un ritratto che, per essere fondato sull'attribuzione a lui di scritti che sicuramente non gli appartengono, mal risponde al vero. Il Mandonnet ha visto in S. l'eretico versipelle che nega come filosofo quello che afferma come credente. Il van Steenberghen invece presenta un S. che, averroista in partenza, vien mitigando a poco a poco il suo primitivo averroismo, e da ultimo (quando?) finisce per convertirsi, almeno nelle tesi principali, al tomismo.

È certo che S. in un primo momento, cioè prima del 10 dic. 1270, negava con Averroè che per Aristotele l'intelletto possibile unico e separato possa dirsi forma del corpo umano, sì che non è vera la proposizione: « quest'uomo intende »; quello che intende è l'intelletto, non l'uomo (Egidio Romano, *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1; Giov. di Baconthorpe, *Quodlib.*, I, q. 1, a. 1). Ma « postquam vidit decretalem », cioè il decreto di condanna del 10 dic. 1270, questo « venerabile dottore », rivide la sua posizione, cercando di accordare la sua interpretazione d'Aristotele con il decreto vescovile (Giov. di Baconthorpe, *loc cit.*). Di questo suo sforzo potrebbero esser documento le *Quaestiones super 3um de anima*, del Merton College di Oxford, cod. 292 (inedite), dove (q. 1) l'anima razionale è una sostanza o forma composta, risultante dall'intima unione dell'intelletto (unico e separato) con la parte vegetativo-sensitiva. Anche le *Quaestiones de anima intellectiva*, edite dal Mandonnet, ammettono che l'anima intellettiva può dirsi forma dell'uomo in quanto « operans intrinsecus et appropriatus ad corpus » (qq. 3 e 7). Un ulteriore passo innanzi S. sembra aver fatto col *Tractatus de intellectu*, oggi perduto, ma che si leggeva ancora a Padova alla fine del sec. XV. In quest'opera, scritta in risposta al *Tractatus de unitate intellectus* di s. Tommaso, S. ritornava al concetto dell'anima umana come forma composta dell'intelletto (unico) e della cogitativa (individuale) e ammetteva che siffatta forma composta possa dirsi sostanziale, inerente al corpo umano e « dans esse homini ». Il che non significa affatto evoluzione verso il tomismo, ma interno approfondimento dell'averroismo.

A siffatta dottrina fecero buon viso Tommaso di Wilton, Paolo Veneto (v.), G. Pico della Mirandola (v.), A. Achillini, T. Bacilieri, per qualche tempo A. Nifo (v.) e il Pomponazzi (v.), G. Taiapietra e Antonio Bernardi della Mirandola.

Per il resto, le altre dottrine di S. son quelle accennate nella voce AVERROISMO. Particolare rilievo egli sembra aver dato in un libro *De felicitate*, anch'esso perduto, alla conoscenza delle sostanze separate da parte dell'uomo e alla teoria averroistica della *copulatio* dell'intelletto possibile con l'intelletto agente identificato con Dio.

« Magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisius », lo dice Egidio Romano (*loc. cit.*) che lo conobbe mentr'era baccelliere. « Sygerus magnus » è detto pure nel cod. lat. 16.222 della Bibl. nazion. di Parigi (f. 74r). Dante lo pone nel cielo del sole fra i grandi saggi che illuminarono il mondo cristiano della loro luce, a fianco di Tommaso il quale fa un commosso elogio di lui che fu già suo avversario in terra (*Par.*, X, 133-38).

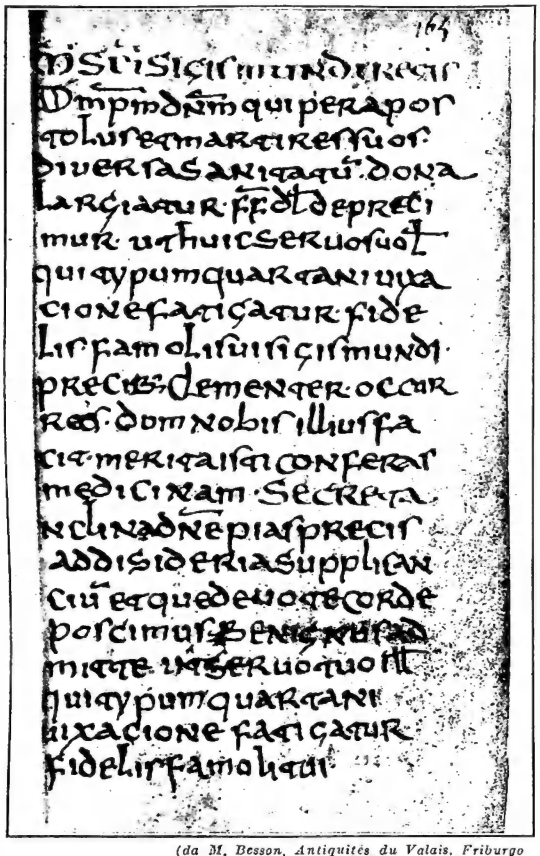
BIBL.: P. Mandonnet, *S. de B. et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (*Les philos. belges*, 6-7), Lovanio 1908 e 1911 (testo e studio); F. Van Steenberghen, *S. d. B. d'après ses oeuvres inédites* (*ibid.*, 12-13), ivi 1931 e 1942 con ampia bibl.; G. Busnelli, *L'accordo di S. di B. e Tommaso d'A.*, in *Civ. Catt.*, 1932. III, pp. 120-32; L. Perugini, *Il tomismo di S. di B. e l'elogio dantesco*, in *Giorn. dant.*, 26 (1933 [1935]), pp. 105-68; B. Nardi, *Il preteso tomismo di S. di B.*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 17 (1936), pp. 26-35; e 18 (1937), pp. 160-64; id., *S. d. B. nel pensiero del Rinasc. ital.*, Roma 1945; id., *L'anima umana secondo S. d. B.*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 29 (1950), pp. 317-25; id., *Un altro sigieriano dei primi del Cinquecento: Geronimo Taiapietra, ibid.*, 31 (1952), pp. 306-30; E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Parigi 1939, pp. 318-23; id., in *Bull. thomiste*, 6 (1940-42), pp. 5-22; Ph. Delhaye, *S. de B. Questions sur la Physique d'Aristote. Texte inédit* (*Les philos. belges*, 15), Lovanio 1941 (cf. *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 24 [1943], pp. 85-89); A. Maier, *Nouvelles questions de S. d. B. sur la Phys. d'Arist.*, in *Rev. philos. de Louvain*, 44 (1946), pp. 497-513; J. J. Duin, *Les comm. de S. d. B. sur la Phys. d'Arist., ibid.*, 46 (1948), pp. 465-80; A. Maier, *Les comment. sur la Physique d'Arist. attribués à S. d. B., ibid.*, 47 (1949), p. 334 sgg.; A. Dondaine, *Le manuel de l'inquisiteur*, in *Arch. Fratrum Praedicatorum*, 17 (1947), pp. 186-94; C. A. Graiff, *S. d. B. Questions sur la Metaphys. Texte inédit*, Lovanio 1948 (cf. *Riv. di st. di filos.*, 6 [1951], pp. 8-10).

Bruno Nardi

SIGIERI di COURTRAI. - Maestro nella Facoltà delle arti a Parigi nel 1309; poi dottore in teologia nel 1315 e procuratore della Sorbona; m. il 30 maggio 1341, lasciando in legato alla Sorbona otto volumi che contenevano scritti di s. Tommaso.

Il suo nome è legato ad alcuni trattatelli di logica formale, *Ars Priorum*, *Summa modorum significandi* e una serie di *Fallaciae* e *Sophismata*, argomenti intorno ai quali si aguzzava l'ingegno dei giovinetti che si preparavano ad affrontare lo studio della filosofia naturale. Questa ricerca dei « modi significandi », largamente diffusa al principio del sec. XIV, tendeva a scoprire la struttura logica comune delle grammatiche proprie d'ogni linguaggio; ma fu screditata dal sorgere della logica nuova occamistica.

BIBL.: M. De Wulf, *Hist. de la philos. en Belgique*, Bruxelles-Parigi 1910, pp. 133-34; G. Wallerand, *Les oeuvres de S. d. C.*,



(da M. Besson, *Antiquités du Valais*, Friburgo di Svizzera 1910, tav. 26)

SIGISMONDO, re dei BURGUNDI, santo, martire - Messa votiva « Sancti Sigismundi regis » per un febbricitante. *Messale* di Bobbio (sec. VIII) - Parigi, Bibl. naz. ms. lat. 13246, f. 164.

(*Les philos. belges*, 8), Lovanio 1913; M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 104-46. Bruno Nardi

SIGILLO : v. SFRAGISTICA.

SIGILLO SACRAMENTALE : v. SEGRETO.

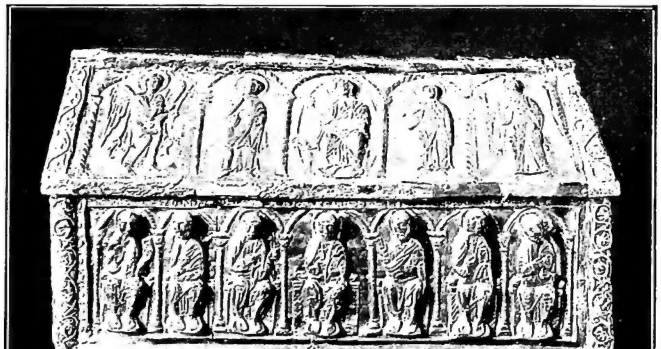
SIGISMONDO, re dei BURGUNDI, santo, martire. - Successe nel 516 a suo padre Gundobaldo. Convertito da s. Avito, vescovo di Vienna, riunì nel 517 il Concilio di Epaone (Yenne, Savoia), per estirpare l'arianesimo dal suo regno.

La gloria apportatagli dal titolo di patrizio, conferitogli dal « basileus », non compensò tuttavia la sua reale debolezza. Ebbe, infatti, il torto di rompere i rapporti, a causa di uno stupido delitto, con Teodorico, re degli Ostrogoti, di cui aveva sposato in prime nozze la figlia: la sua seconda moglie lo spinse ad uccidere il suo primogenito Sigerico, accusato calunniosamente di congiura. Nonostante che S. si pentisse e facesse penitenza nel monastero di St-Maurice-d'Agaune (Canton Vallese, Svizzera), da lui fondato, nel 515, l'odio di Teodorico non disarmò. Questi si alleò ai figli di Clodoveo per conquistare e dividere il Regno burgundo; e S., fatto prigioniero da Clodomiro, fu gettato nel 523 con la moglie ed i figli in un pozzo a St-Péravy-la-Colombe, presso Orléans (Loiret). La compassione e la pietà popolare hanno fatto di lui un martire e diffuso il suo culto nella Gallia. Il *Martirologio geronimiano* ed anche il *Romano* lo ricordano al 1° maggio. Il suo corpo è conservato in uno splendido reliquiario nell'abbazia di Agauno. - Vedi tav. XXXVII.

BIBL.: fonte essenziale: S. Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, ed. a cura di R. Poupardin, Parigi 1913; G. Kurth, *Ste Clotilde*, Parigi 1905; Hefele-Leclercq, II, pp. 1031-42; P. Martin, *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne*, Ginevra-Parigi 1910 (v. indice); *Martyr. Hieronymianum*, pp. 222, 224; *Martyr. Romanum*, pp. 166-67. Guglielmo Mollat

SIGISMONDO di LUSSEMBURGO, imperatore. - Secondogenito di Carlo IV di Lussemburgo, re di Boemia ed imperatore, e di Maria di Valois figlia di Filippo VI re di Francia, n. a Praga il 15 febbr. 1361. Il padre gli assicurò la corona di Ungheria, S. trovò però grave opposizione in Carlo di Durazzo e solo nel 1387, dopo l'assassinio di Carlo, poté essere incoronato. Il Regno d'Ungheria fu sotto S. ripetutamente turbato dalla minaccia turca: nel 1396 S. fu sconfitto dal sultano Murad a Nicopolis. Anche con Venezia ebbe a combattere ripetutamente ed invano per il possesso della Dalmazia e del patriarcato di Aquileia.

Eletto re dei Romani il 20 sett. 1410, fu riconosciuto da tutti il 21 luglio 1411. La sola sua base finanziaria era però il Regno d'Ungheria e per farvi assegnamento fu costretto a ricorrere alla grande aristocrazia magiara ed a favorire la scarsa borghesia delle città ungheresi per trarne denaro; così anche non esitò ad affermare diritti sui vescovati. La pesantezza fiscale gravando assai sulle classi rurali determinò malcontento e ribellioni. Quanto agli affari dell'Impero, già nel 1411 cedette la marca di Brandeburgo ad un suo fedele partigiano Federico di Hohenzollern, burgravio di Norimberga, creando le basi della potenza di quella dinastia. Preoccupato dalle sorti dell'Ordine teutonico in crisi dopo la sconfitta di Tannenberg, indusse il vincitore Ladislao di Polonia ad una pace mite a Thorn. Ritenendosi in diritto come re dei Romani di provvedere in favore della Chiesa alla cessazione dello scisma, si mise d'accordo con Giovanni XXIII nel colloquio di Como (1413) per un Concilio ecumenico da riunirsi a Costanza il 1° nov. 1414; ed infatti fu aperto da Giovanni XXIII il 5 nov. 1414. Dopo la decisione conciliare che i tre Papi avversari dovessero rinunciare per ristabilire l'unione, agì energicamente contro Giovanni XXIII che si rifiutava e contro Federico d'Austria suo protettore. Per convincere il papa avignonese Benedetto XIII a cedere, l'Imperatore si recò sino a Perpignano (luglio-nov. 1415). Non riuscì nell'intento, però seppe indurre i monarchi spagnoli a sottomettersi al Concilio. Preoccupato del diffondersi dell'eresia ussita in Boemia,



(fot. Boissonnas)

SIGISMONDO, re dei BURGUNDI, santo, martire - Cassa reliquiario di s. S. Arte romanica (sec. XII) - St-Maurice, Tesoro della chiesa abbaziale.

volle che Giovanni Hus si presentasse al Concilio e gli accordò un salvacondotto. Incoraggiò però il Concilio a combattere l'eresia, assistette al processo di Hus ed approvò la condanna al rogo.

Morto il re di Boemia Venceslao (18 ag. 1419), suo fratello, a S. spettava la successione; ma in Boemia ora nobili e borghesi chiesero a S. di riconoscere i quattro articoli proclamati dall'Università di Praga, caposaldi della loro fede. Il conflitto religioso si complicava con un antagonismo della nazione boema contro la Germania che faceva capo a S. Questi intimò ai ribelli di rientrare nella Chiesa cattolica; la conseguenza fu la ribellione aperta di cui fu centro la cittadina di Hradista che gli ussiti chiamarono Tabor. Il capo militare dei ribelli fu Jan Žižka. S. fece predicare la crociata contro gli eretici da Martino V, e con i principi tedeschi che lo riconobbero re di Boemia organizzò una spedizione militare. Riuscì ad entrare nel Castello di Praga ed a farsi incoronare (28 luglio 1420) ma subito dopo dovette ritirarsi. Successive spedizioni dei crociati tedeschi fallirono. In Boemia la Dieta proclamò che non riconosceva più S. come re e ne cercò un altro: Vitoldo di Lituania, invitato, inviò il nipote Korybut che fu fatto reggente e poi da una parte dei Ceki fu riconosciuto re; ma presto scoppiò una ribellione anche contro di lui e nel 1427 fu cacciato. Il paese rimase in tutti questi anni senza un vero governo: tra i ribelli si formarono diverse tendenze: contro i taboriti vi furono gli utraquisti e questi perseguitavano altre correnti religiose più avanzate. A Žižka successe nel comando militare il prete Procopio che nel 1427 respinse una nuova spedizione tedesca condotta da Alberto d'Austria genero di S. Allora Procopio passò all'offensiva e le sue bande fanatiche invasero in vari punti la Germania. Trattative di accordo si svolsero solo dopo il 1432 per cura del Concilio di Basilea e di S., con i gruppi ribelli più moderati. Scomparso Procopio in un conflitto interno nel 1434, prevalsero i più moderati e S. si fece mediatore tra il Concilio ed i suoi sudditi. Il 5 luglio 1436 ad Iglau furono firmati i *compactata*, che ristabilivano in modo equivoco la pace religiosa in Boemia. S. nell'ag. poté finalmente rientrare nel suo Regno. Anche in Germania S. fece scarsissimi soggiorni, dopo chiuso il Concilio di Costanza, destando grande malcontento nei principi che nel 1421 lo minacciarono di deposizione. Coronato re d'Italia a Milano e poi imperatore a Roma (31 maggio 1433) S. pensava poter affermare con nuova energia la sua autorità in Germania. Dopo la sua morte si parlò di una *reformatio Sigismundi* che avrebbe ridotto il feudalismo, secolarizzato i principati ecclesiastici, abolita la servitù, imposta una rigida disciplina ecclesiastica. Nel suo governo S. seppe affermare il prestigio imperiale notevolmente. Venne a morte a Znaim il 9 dic. 1437 mentre si stava verificando quella rottura tra Eugenio IV ed il Concilio di Basilea che egli aveva cercato di impedire. – Vedi tav. XXXVII.

Bibl.: F. v. Bezold, *König Sigmund und die Reichskriege gegen die Hussiten*, 3 voll., Monaco 1872-77; H. Finke, *König Sigmunds reichsstädtische Politik*, Tubinga 1880; G. Beckmann, *Der Kampf Kaiser Sigmunds gegen die werdende Weltmacht der Osmanen*, Gotha 1902; O. Schiff, *König Sigmunds italienische Politik bis zur Romfahrt*, Francoforte 1909; J. Pekař, *Žižka a jeho doba*, 4 voll., Praga 1927-33; K. Kofta, *Žižka a husitská revoluce*, ivi 1936. Altra bibl. in J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, Parigi 1949, p. 250. Francesco Cognasso

SIGISMONDO I Jagellone, detto il Vecchio, re di Polonia e granduca di Lituania. – Figlio di Casimiro e di Elisabetta di Asburgo, n. a Cracovia il 1° genn. 1467, m. ivi il 1° apr. 1548, fu eletto al trono di Lituania il 20 ott. e a quello di Polonia il 9 dic. 1506, grazie alla fama di abile amministratore, guadagnatasi nel Ducato slesiano.

Saggio e previdente, giusto e leale, di notevole intelligenza, mancò però di sufficiente energia ed iniziativa e di un'ampia visione delle necessità del paese. Egli salì al trono in un periodo particolarmente grave e delicato: si addensava contro la Polonia la minaccia di una coalizione fra Russia, Austria, Ordine Teutonico, Tatari e Turchi – ben decisi, come quasi tre secoli più tardi, a trovare una soddisfazione ai loro contrasti reciproci a danno della *Respublica nobiliaris* polacca – mentre all'interno la nobiltà si era fatta sempre più riottosa e intendeva dominare lo Stato, asservendo a sé il potere regale.

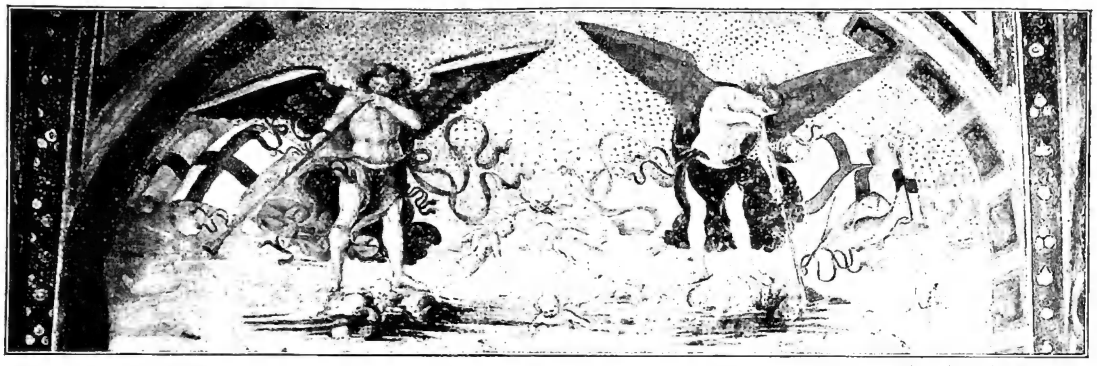
(*da J. Boson. Paléographie valdôtaine, II. Aosta 1951, p. 16*)

Sigismondo di Lussemburgo, imperatore - Sigillo grande di S. appeso a un privilegio dell'Imperatore per i Canonici di S. Orso (16 luglio 1418) - Aosta, archivio della collegiata dei SS. Pietro e Orso.

In queste condizioni S. cercò di affrontare con prudenza e separatamente tutti i suoi nemici: per prima cosa attaccò la Moscovia, e, fra il 1507 e il 1537, tre successive guerre, pur senza condurre a una decisione, aprirono la strada a soluzioni future e ad una tregua di 5 anni; intanto nel 1515 era riuscito ad appianare ogni divergenza con l'Austria e così, isolato l'Ordine Teutonico, nel 1520 ne sconfisse il gran maestro Alberto di Hohenzollern, ne approvò la secolarizzazione e nel 1525 il duca Alberto ricevette la Prussia orientale come vassallo della Polonia. Vigilante infine contro le scorrerie tatare, batté la Moldavia, vassalla dei Turchi. D'altro canto, in politica interna, S. non riuscì ad imporsi alla nobiltà, che, nel 1537, in piena campagna contro la Moldavia, lo costrinse a garantire la libera elezione dei re e a non permettere nessuna modificazione della legge elettorale. Al di là di questi problemi e difficoltà, il suo regno è soprattutto caratterizzato dal rapido affermarsi della civiltà del Rinascimento in Polonia, grazie allo splendido mecenatismo del Re e all'attività della sua seconda moglie Bona Sforza, che ebbe grande ascendente presso S. e molta ingerenza nella vita politica. La rivoluzione protestante penetrò in Polonia verso la metà del regno di S. attraverso la borghesia mercantile, soprattutto tedesca, di Danzica e della Prussia orientale e S., profondamente cattolico, si oppose con ogni mezzo alla sua diffusione, che toccò la sua stessa corte. Tuttavia, nel complesso, quando chiuse gli occhi a Cracovia S. non aveva risolto stabilmente nessuno dei problemi di politica estera o interna dello Stato polacco-lituano ed essi si ripresenteranno, aggravati, dopo la sua morte.

Bibl.: A. Pawiński, *Młode lata Zygmunta Starego* («Anni di giovinezza di S. il Vecchio»), Varsavia 1893; L. Finkel, *Elekcyja Z. I*, Cracovia 1910; K. Morawski, *Czasy Zygmuntowskie* («I tempi di S.»), ivi 1912; A. Dembińska, *Zygmunt I*, Poznań 1948; W. Pociecha, *Zygmunt I.* (*1506-48*), in *Cambridge history of Poland*, I, Londra 1950. Angelo Tamborra

SIGISMONDO II Jagellone, re di Polonia e granduca di Lituania. – Figlio di re Sigismondo I e di Bona Sforza, n. il 1° ag. 1520 a Cracovia, m. il 7 luglio 1572 a Knyszyn.



(fot. Armoni e Moretti)

SIGNORELLI, LUCA - Angioli con le trombe. Particolare della *Risurrezione dei morti*, affresco nella Cappella Nuova del Duomo (1499-1504) - Orvieto.

Prima della morte del padre (1548) aveva già amministrato il Granducato di Lituania e mostrato interesse per la riforma protestante; fu in corrispondenza con Melantone e con Calvino, tenne presso di sé, alla corte di Vilna, predicatori protestanti e mantenne cordiali rapporti con i sovrani luterani; ma tale intesa con gli eretici fu improvvisamente rotta dal matrimonio segreto del sovrano con Barbara Radziwiłł (1547), al quale si oppose la nobiltà polacca di tendenze protestanti, che ne richiese l'annullamento nella Dieta di Piotrków del 1548: si temeva da parte polacca di un'accresciuta influenza della nobiltà lituana sul governo. Con l'appoggio degli alti dignitari della Chiesa cattolica S. riuscì tuttavia a spezzare l'opposizione ed a far incoronare Barbara il 7 dic. 1550 nella cattedrale di Cracovia e promise di accordare particolare aiuto alla Chiesa cattolica, ma in realtà tollerò che predicatori protestanti, tra cui anche diversi italiani, propagassero le idee della riforma. In politica estera mantenne relazioni di buon vicinato con gli Asburgo e si oppose ai tentativi russi, danesi e svedesi di occupare la Livonia. Con il Trattato di Lublino del 1° luglio 1569 all'unione personale tra Polonia e Lituania fece subentrare un'unione reale, fondata sul re e sul *Seym* (Dieta degli Stati). - Vedi tav. XXXVII.

BIBL. K. Völker, *Kirchengesch. Polens*, Berlino-Lipsia 1930, p. 149 sgg. con bibl.; D. Cantimori, *Eretici ital. del Cinquecento*, Firenze 1939, passim; J. Pajewski, *Zygmunt August and the Union of Lublin 1548-72*, in *Cambridge History of Poland*, I, Cambridge 1950, pp. 348-68. Silvio Furlani

SIGISMONDO III Vasa, re di POLONIA e di SVEZIA. - Figlio di Giovanni III, re di Svezia, e di Caterina Jagellonica, n. il 20 giugno 1566 a Gripsholm (Svezia), m. il 30 apr. 1632 a Varsavia.

Fu eletto re di Polonia nell'ag. Alla morte del padre, nel 1592, riuscì a farsi incoronare anche re di Svezia, dando garanzia di rispettare i deliberati del Sinodo di Uppsala del 1593, che introduceva in Svezia gli articoli della confessione augustana. S., che invece era fautore deciso e convinto della Riforma cattolica nei paesi nordici, si trovò ben presto in lotta con i suoi sudditi d'oltre Baltico. Dopo aver tentato invano di conquistare la Svezia nel 1598 con un esercito, fu dichiarato l'anno dopo decaduto dal trono. Tutta la successiva politica estera di S. fu tesa a recuperare la corona svedese, ma ogni suo sforzo fu vano. Soprattutto dopo l'avvento al trono di Gustavo Adolfo, S. non solo perse ogni speranza di ritornare sul trono del padre, ma la stessa Polonia, coinvolta in questa lotta dinastica, ne subì le conseguenze: la Pace di Altmark (1629) con l'acquisto della Livonia garantì infatti alla Svezia il predominio sul Baltico. S. durante tutto il suo regno fu un sincero, attivo e deciso sostenitore della fede cattolica. La perdita della corona svedese da una parte, e l'opposizione politica dei protestanti nella stessa Polonia dall'altra, o rafforzarono nella decisione di patrocinare in ogni modo la controriforma e di concedere ogni appoggio ai Gesuiti.

BIBL.: F. Nowak, *Sigismund III*, in *Cambridge history of Poland*, I, Cambridge 1950, pp. 451-74. Su S. re di Svezia cf. E. Hildebrand, *Sveriges hist. till vära dagar*, V, Stoccolma 1923, pp. 207-307; H. Holmquist, *Svenska kyrkans hist.*, III, II, ivi 1933, pp. 146-242. Sull'elezione di S. in Polonia cf. H. Biaudet, *Sixte-Quint et la candidature de Sigismond de Suède au trône de Pologne en 1587*, Helsinki 1910; id., *Les origines de la candidature de Sigismond Vasa au trône de Suède en 1587*, in *Annales Acad. Scient. Fennicae*, serie B, 1911, II, n. 10; id., *Le premier séjour de Sigismond Vasa en Suède 1593-94*, *ibid.*, 28 (1933), fasc. 3. Silvio Furlani

SIGLE: V. ABBREVIAZIONI.

SIGNORELLI, LUCA. - Pittore, n. a Cortona ca. la metà del sec. XV, ivi m. il 16 ott. 1523. Ricordato fin dal 1470, si forma presso Piero della Francesca, come dimostrano i resti di affresco della Torre detta del Vescovo a Città di Castello, ai quali sono stilisticamente affini alcune *Madonne* (tavola del Fine Arts Museum di Boston; della Christ Church Library di Oxford; della collezione Villamarina di Roma), già ascritte a Piero della Francesca.

Naturalmente incline verso forme di plasticismo dinamico, evidenti sin dalla giovanile *Annunciazione*, già in casa Da Monte a Gragnone, il S. non tarda ad abbandonare la solenne stasi pierfrancescana per una sintesi figurativa, che prelude a Michelangelo, nella quale la grandiosità formale e compositiva si avvalora di un modellato energico e scattante di ascendenza fiorentina e in particolare pollaiolesca, attinto durante un suo probabile soggiorno a Firenze (1470 ca.). Tali sono i caratteri della *Madonna del latte* e della *Flagellazione* (1470-75 ca.; Pinacoteca di Brera, Milano). Il repertorio delle suggestioni fiorentine del S. appare arricchito quando egli (1479-81), con la collaborazione del Perugino (che gli fu condiscepolo alla scuola di Piero della Francesca) e di Bartolomeo della Gatta, attende alla decorazione ad affresco della sagrestia della Cura della basilica di Loreto (*Angeli musici*, gli *Evangelisti* e i *Dottori della Chiesa* negli spicchi della vòlta; gli *Apostoli*, l'*Incredulità di s. Tommaso* e la *Conversione di Paolo* negli scomparti delle pareti) dove gli angeli alla tipologia verrocchiesca uniscono un fluire serpentino delle vesti desunto dal Botticelli. La personalità del S. si manifesta peraltro nella grandiosità plastica della costruzione formale e nel luminismo della *Conversione di s. Paolo* che, se non si può spiegare senza il precedente del *Sogno di Costantino* di Piero, se ne distacca per il suo valore di folgorante apparizione congeniale allo spirito del dinamismo signorelliano. Chiamato a Roma per la decorazione della Cappella Sistina (1480-1481), il S. vi eseguì l'affresco con il *Testamento e la morte di Mosè*, aiutato probabilmente ancora da Bartolomeo della Gatta e dal Perugino. Più significativi sono i dipinti di cavalletto eseguiti nel periodo immediatamente successivo, nei quali il S. appare intento alla creazione di un'umanità d'eccezione, fortemente definita attraverso contorni incisivi e luci dure e sbalzanti: la

pala di Perugia (1484, Museo dell'Opera del Duomo), monumentale architettura di corpi, quasi sbalzati nel bronzo, contro il fondo di dorata luminosità; l'*Educazione di Pan* (post 1488) del Museo di Berlino, dove l'esaltazione del nudo in corpi compatti, modellati dalla luce, non va disgiunta da una romantica interpretazione del mito classico; la monumentale *Circoncisione* di Londra (National Gallery, 1492-94 ca.); lo Stendardo di Urbino (Pinacoteca, 1494); la *Madonna con i due Profeti* degli Uffizi, il cui fondo, con ignudi maschili in un paesaggio roccioso (che ispirò probabilmente quello della *S. Famiglia* di Michelangelo nel tondo Doni), ritorna nel vigoroso ed incisivo *Ritratto di uomo* del Museo di Berlino; la *Madonna* di Monaco (Älte Pinakothek); la *S. Famiglia* (1495 ca.) degli Uffizi e quella della Galleria Rospigliosi di Roma. Una più intensa drammaticità e un esasperato realismo nella definizione dei tipi caratterizza, anche attraverso gli squilibri dovuti all'intervento di collaboratori, gli affreschi con le *Storie di s. Benedetto* eseguiti dal S. nel 1497 nel convento di Monte Oliveto Maggiore presso Siena; drammaticità che, avvalorata dalla vibrazione della luce, anima anche le predelle con la *Natività del Battista* del Louvre e le *Storie della Passione e di s. Caterina* appartenenti allo smembrato polittico del 1498 già in S. Agostino di Siena (i cui laterali sono al Museo di Berlino) e congiunta al suo idealizzato compatto senso del nudo e ad accenti di spietato realismo, culmina nel grandioso ciclo a fresco della cappella di s. Brizio nel duomo di Orvieto, che offrì spunti a Michelangelo per il *Giudizio* della Sistina. Iniziata dal Beato Angelico nel 1447 in due vele del soffitto, la decorazione della cappella di S. Brizio fu completata dal S. tra il 1499 e il 1504, non senza l'aiuto di collaboratori. Nelle rimanenti sei vele della vòlta il S. rappresentò le *Falangi Angeliche*, gli *Apostoli*, i *Dottori* della Chiesa, i *Patriarchi*, i *Martiri* e le *Vergini*, raggruppati in cori solenni; nella parte superiore delle pareti dipinse la *Predica dell'Anticristo* (i due personaggi a sinistra sono i ritratti del S. e del beato Angelico), il *Finimondo*, la *Risurrezione dei morti*, le *Pene dei dannati*, il *Paradiso* e l'*Inferno*, l'*Incoronazione degli Eletti*; nello zoccolo, infine, la decorazione si completa con una fascia a grottesche adorna di *Filosofi* e *Poeti* dell'antichità e di tondi a monocromo illustranti episodi tolti dall'Averno classico e dai primi 11 canti del *Purgatorio* dantesco. Allo stesso momento stilistico e cronologico appartengono la *Deposizione* di Cortona (1502, affine per la composizione a quelle della Collegiata di Castiglion Fiorentino e della stessa cappella di S. Brizio ad Orvieto), la *Crocifissione con la Maddalena* degli Uffizi, nonché gli affreschi di S. Crescentino a Morra (*Storie della Passione*), già ritenuti opera giovanile. Nelle ultime opere, per influsso del Perugino, di Raffaello e di Timoteo della Vite, il S. si volge verso colori più chiari e forme più aggraziate (Pala di Brera, 1508; *Comunione degli Apostoli* nel duomo di Cortona, 1512). La *S. Famiglia* degli Uffizi è riprodotta a colori alla v. SACRA FAMIGLIA. - Vedi tav. XXXVIII.

(*fot. Alinari*)
SIGNORELLI, LUCA - *La Vergine con Figlio e Santi* - Firenze, Uffizi.

BIBL.: L. Dussler, s. v. in Thieme-Becker, XXXI (1937), pp. 12-14 (con letter. prec.); B. Berenson, *Drawings of florentine painters*, I, Chicago 1938, p. 30 sgg.; II, p. 328 sgg.; III, fig. 93 sgg.; G. Fiocco, *Pordenone und S.*, in *Pantheon*, 21 (1938), p. 114 sgg.; O. Morisani, *Predelle del S.*, in *L'Arte*, 13 (1942), p. 25 sgg.; E. Carli, *L. S. Gli affreschi nel duomo di Orvieto*, Bergamo 1946; B. Berenson, *Metodo e attribuz.*, Firenze 1947, p. 195 sgg.; R. Robert, *L. S.'s « School of Pan »*, in *Gazette des Beaux Arts*, 33 (1948), p. 77 sgg.; M. Salmi, *L. S. a Morra*, in *Riv. d'arte*, 26 (1950), p. 131 sgg. Amalia Mezzetti

SIGNORIELLO, NUNZIO. - Filosofo neoscolastico, n. a Napoli nel 1831, m. ivi l'11 ott. 1889. Scolaro del Sanseverino (v.), e come lui professore nel Liceo arcivescovile di Napoli, ne seguì l'indirizzo, efficacemente cooperando al rinnovamento della filosofia scolastica.

Condusse a termine l'opera del Sanseverino *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, pubblicandone il III vol. e ne fece un compendio in due volumi pregevoli per la sicurezza della dottrina, la densità del contenuto e la chiarezza dell'esposizione. Ma il suo nome è soprattutto legato al *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* (Napoli 1854), composto con grande diligenza e sicura informazione, che ebbe numerose edizioni anche recenti (Roma 1931).

BIBL.: Hurter, V, II, col. 1427; P. Naddeo, *Storia della filosofia*, II, Salerno 1940, p. 365. Paolo Dezza

SIGNORIE e PRINCIPATI. - Le due parole, e soprattutto la prima, indicano due cose fra di loro legate, ma in realtà ben diverse, cioè la nuova forma monarchica, che prese il governo comunale di molte città italiane a partire dalla metà del sec. XIII e insieme il corrispondente periodo della storia d'Italia sino alla caduta dell'indipendenza. Per questa nuova forma monarchica la costituzione comunale viene svuotata di vera autorità ed il potere effettivo si raccoglie nelle mani di un uomo, prima in forma temporanea e straordinaria, poi vitalizia, infine ereditaria. Raggiunta quest'ultima fase, la s. cerca di legittimare la propria autorità, all'infuori dell'originale elezione popolare, ricorrendo alle concezioni imperiali che finiscono con il costituire un p. a tipo feudale. La s. è fatale evoluzione del comune, dovuta alla insufficienza delle sue istituzioni a mantenere la pace interna e a frenare la violenza delle lotte tra famiglie, partiti, classi che tendono a dominare da sole la città a danno degli avversari spesso espulsi. Questa asprezza delle lotte interne si intensifica con l'allargamento della base politica del comune e la partecipazione di nuovi strati della popolazione al governo, e si aggrava per la minaccia esterna, quando la guerriglia dei fuorusciti si appoggia ai soccorsi delle città vicine e rivali. Allora la gravità del pericolo rende necessaria l'azione di un capo

come in qualsiasi forma di guerra; ed il capo la esercita in difesa della parte da lui condotta alla vittoria. La pressione dei nemici esterni e le insidie di quelli interni, quando non riescono a rovesciare questa situazione, concorrono ad allargare i poteri del capo e infine a dar ad essi legalità con il conferimento di un titolo che ne qualifichi la funzione, e con decreti che ne fissino l'autorità, presto illimitata.

Questa origine delle principali s., in funzione di difesa di una situazione interna, esclude la violenza e l'intrigo personale, in quanto l'opera, certo ambiziosa, del capo, si confonde con gli interessi del partito più forte. Il fenomeno si inizia verso la metà del sec. XIII per l'acuirsi delle lotte interne delle città durante e a causa del conflitto tra Federico II e i Comuni, e se ne vedono i primi segni nell'elemento popolare e guelfo, p. es., a Milano quando i della Torre divengono spesso anziani della Credenza di S. Ambrogio per essere rovesciati solo nel 1278 dai nobili e ghibellini che acclamano signore l'arcivescovo Ottone Visconti. Lo stesso elemento guelfo, cacciando Salinguerra, capo del partito avverso, riconduce, con l'aiuto veneto, a Ferrara nel 1240 Azzo VII d'Este, che fino alla morte avrà una forte preminenza, mentre il titolo di signore fu invece dato a suo nipote Obizzo (1264). Antecedente a questa vi sarebbe la s. di Ezzelino da Romano su Verona (1232) e poi Vicenza e Padova, ma essa, di fatto, si appoggia sulle forze dell'imperatore Federico II, che vuol così sicura la via verso la Germania. Solo dopo la sua morte si svolge libero il gioco delle forze interne, che presto si dànno un capo in Mastino della Scala e ucciso lui (1277), al fratello Alberto, eletto a succedergli, vien dato il titolo di capitano e rettore dei gastaldioni dei Mestieri e del popolo di Verona, che indicava che egli doveva difendere il predominio del popolo organizzato nelle Arti contro le antiche famiglie fuoruscite.

La s. in ogni città dove sorse ha origini varie, secondo le condizioni locali, ma dovunque comune il bisogno di pace sia pur con l'espulsione degli avversari e la tenace lotta per tenerli lontani: conseguenza di quello spirito di intolleranza e di monopolio della libertà politica per la propria parte, proprio del medioevo e dell'età comunale, nella quale spesso è affermata la identità della parte con il comune (« quae pars est Comune »). Talora appunto l'ufficio di signore è mascherato con il titolo di « conservatore della pace » dato a Bologna a Taddeo Pepoli (1337). Nei rapporti con il comune è logico che la s. lasci sussistere Consigli, magistrature e persino la individualità patrimoniale; e la creazione e la successione di essa è legittimata da una elezione, anche se talora succede a una prima proclamazione cui han contribuito le armi. Fra le prime facoltà concesse al signore vi è l'arbitrio e la bailia, cioè un potere superiore alla costituzione, potere di cui solo lentamente il nuovo signore fa uso, servendosi piuttosto di forme abili e meno appariscenti. Il prolungarsi della s. si deve allo stringersi attorno al signore degli interessi di persone e famiglie timorose di avere, dal succedere di persone estranee o dal ritorno del regime comunale, grave danno nella posizione e negli interessi, sicché la elezione popolare, sempre di rito, è poco più che una formalità, a meno che non sia in atto una crisi della s. e che l'elezione possa dar adito al malcontento di manifestarsi; ma spesso il signore evitava questo pericolo associandosi da vivo il figlio erede, per mezzo di una elezione anticipata. L'inizio della s. però è esposto a un grave pericolo interno da parte dei compagni antichi del signore, i quali mal sopportano che la funzione, attribuita al loro capo solo per difendere la vittoria comune, si trasformi lentamente in un privilegio personale o familiare che lo innalza e distacca dagli antichi compagni. Ma contro la pericolosa origine popolare, il signore cerca garanzia con una legittimazione della sua autorità in un vicariato imperiale (papale nello Stato pontificio). L'ufficio poi di vicario imperiale concedeva un potere superiore alle leggi locali e quindi il diritto di modificare gli statuti comunali, facoltà già concessa nell'*arbitrium*, ma usata sempre con molta prudenza. Il titolo di vicario, sorto già alla fine del sec. XIII, divenne con Enrico VII e i successori un complemento necessario della s., e, per vari motivi, comune nel sec. XIV. Dal vicariato al p. non c'era che un passo, tanto più che in Piemonte duravano ancora s. di origine feudale (Savoia, Monferrato, Saluzzo): già Lodovico il Bavaro avea creato Castruccio duca di Lucca, ma il fatto decisivo fu la trasformazione della s. viscontea nel 1395 in Ducato di Milano: così lentamente per ragioni di prestigio e vanità le varie s. del nord d'Italia ottennero titoli di duchi, marchesi e conti, pagandoli bene all'Imperatore, che già da tempo vendeva a borghesi titoli minori di nobiltà feudale. Così il vecchio signore, che già comanda per una sua autorità effettiva, ora legalmente governa nel ducato o marchesato per concessione imperiale. Quando l'Italia ha di fatto eliminato l'Impero dalla sua vita, vi è la finzione che i nuovi principi italiani del nord esercitino un'autorità legittima solo perché investiti dall'Imperatore: finzione che diventerà fatale quando Carlo V farà valere questi diritti imperiali, che parevano svuotati di valore.

Un processo alquanto diverso segue la formazione della s. in una città come Firenze, dove lo sviluppo più vasto e profondo del regime comunale e delle Arti, e la potente vita mercantile ritardarono di più di un secolo questa evoluzione, perché al bisogno di pace interna, di unità e continuità nella politica estera, nei momenti di crisi si provvedeva, nella prima metà del ' 300, con i vicariati angioini, che lasciavano intatta l'autonomia interna. Quando però il Duca d'Atene (già reggente angioino, eletto in un momento di grave crisi) esorbitò da questi limiti, fu cacciato da tutta la città insorta (1343). Decaduto il Regno angioino, Firenze supplì, dal 1382, al bisogno di concentrazione dell'autorità e di continuità con una stretta oligarchia mercantile in cui il potere era in pochissime mani. Ma questa s. larvata dietro la finzione comunale, richiede uomini di qualità eccezionali; quando essi vengono a mancare, il regime si sfascia e al loro posto sale Cosimo de' Medici, in nome dei popolari, senza le lotte e il sangue delle città settentrionali; ma egli pure deve mantenere la finzione repubblicana, la quale lentamente sarà soppressa, ma non senza possibilità di risveglio, dal nipote Lorenzo.

Esaminato l'aspetto interno della s., rimane l'altro aspetto, quello dei rapporti esterni, che dànno la fisionomia al periodo storico stesso, fondendosi con le tendenze generali della vita italiana quali: la decadenza delle due autorità universali, Impero e Papato, e la conseguente autonomia della politica italiana; la tendenza a una riorganizzazione dell'antico Regno feudale in Stati vasti a base regionale che condurranno a una specie di equilibrio politico fra gli Stati stessi. Ora, l'organizzazione delle s. ha una stretta connessione con questa tendenza, perché essa, costituendo un governo più forte, rafforzò quel bisogno di espansione già manifestatosi nel comune, voltosi presto a sottomettere il comitato, e, dopo questo, territori contigui, vie terrestri e fluviali che potevano avere importanza economica e militare, specie cercando di prevenire le città vicine, fatto che dà occasione alla maggior parte delle lotte fra le città stesse dovute non a ideologie, ma ad interessi concreti. D'altra parte anche nei rapporti con l'Impero e il Papato, è la saldezza del governo interno che fa sì che le s., anche ghibelline di nome, si mostrino così indipendenti contro Carlo IV, sì che a lui non rimarrà che sfruttare i comuni guelfi. Questa evoluzione della politica italiana verso una indipendenza reale è frutto in gran parte della potenza raggiunta dalle principali s. che, assorbendo le città minori, stanno riorganizzando l'antico Regno in vasti Stati, seguite in questo indirizzo dai comuni superstiti, che han finito con l'essere dominati da oligarchie le quali assicuravano continuità e fermezza di governo: Venezia in primo luogo e poi anche Firenze. Confrontando la geografia politica dell'Italia al principio del Trecento con quella della fine, appare quanto sia avanzata questa riorganizzazione territoriale e politica che troverà la sua definitiva forma nel Quattrocento: fra i due secoli però vi è questa differenza che nel primo vi è ancora la possibilità, o almeno l'illusione, della creazione di un grande Stato egemonico nel nord, ma dopo la crisi del Ducato di Milano alla morte di Gian Galeazzo Visconti, durante la quale si forma il dominio veneto di terraferma, e lo sviluppo degli Stati fiorentino e sabaudo, questo di-

segno è impossibile, e, dopo mezzo secolo di lotte, nella Pace di Lodi (1454) si impone l'equilibrio politico creato dalle circostanze. Durante questi due secoli, passa in seconda linea l'importanza del Regno meridionale, che con Carlo d'Angiò pareva voler riprendere i disegni ambiziosi di Federico II; la ferita infertagli dal Vespro siciliano, lo stato di guerra quasi continuo fra i due Regni di Napoli e Sicilia, e le lotte dinastiche nel primo, paralizzano ogni ambizione dei suoi sovrani. Attraverso questi conflitti si insinua nel Mezzogiorno la dominazione straniera, prima in Sicilia e poi a Napoli, che per questa via risalirà la penisola sino a Milano. Solo i problemi interni che occupano la Francia e la Spagna ritardano sino alla fine del secolo quella invasione straniera che porrà fine all'indipendenza italiana. Di questo pericolo solo gli uomini più acuti, Francesco Sforza soprattutto e Cosimo e Lorenzo de' Medici, hanno coscienza e cercano di salvare l'equilibrio malgrado la costante discordia degli Stati italiani. Quando l'accordo fra Milano, Firenze e Napoli fu rotto dalla presuntuosa e torbida politica di Lodovico il Moro e dalla leggerezza del figlio e successore di Lorenzo de' Medici, con Venezia malvista da tutti per il sospetto che aspirasse a nuove espansioni, non vi era in Italia nessuna forza politica e militare capace di arrestare quell'invasione che si era andata preparando oltre le Alpi.

Questi due secoli, politicamente poco felici, sono invece gloriosi per gli splendori del Rinascimento letterario ed artistico che trova la maggior espressione nelle capitali dei nuovi Stati e presso i prìncipi che ne sono generosi mecenati, specie a Firenze e a Roma, come pure a Milano, Mantova, Ferrara, Napoli. Malgrado questi splendori l'economia italiana dalla metà del Trecento tende ad arrestarsi e a ripiegare, specie nel campo bancario, per la concorrenza sorta all'estero e i danni dell'avanzata dei Turchi in Oriente.

BIBL.: sull'origine delle s. cf. E. Salzer, *Über die Anfänge der S. in Oberitalien*, Berlino 1900; G. Masi, *Verso gli albori del p.*, in *Riv. di storia del diritto*, 1936; e sul suo sviluppo: F. Ercole, *Dal Comune al p.*, Firenze 1929; id., *Da Bartolo all'Altusio*, ivi 1932, ove è largamente trattato l'aspetto giuridico del fenomeno. Vasta bibl. in C. Cipolla, *Storia delle S. italiane*, Milano 1881; P. Orsi, *S. e P.*, ivi 1900; N. Valeri, *L'Italia nell'età dei p.*, ivi 1949; L. Simeoni, *S.*, 2 voll., ivi 1950. Luigi Simeoni

SIGOLI, SIMONE. - N. a Firenze nei primi decenni del '300.

Nel suo stemma figurano, in campo azzurro, tre « ségoli » con manubrio aureo. Nel 1384, insieme con alcuni compagni, compì un viaggio in Oriente durato ca. un anno, toccando Alessandria, il Cairo, il Sinai, Gaza, Ebron, Betlemme, Nazareth, Gerusalemme, il Giordano, Tiberiade, e infine Damasco. Il suo racconto intitolato *Viaggio al Monte Sinai* (occorre confrontarlo con il *Viaggio in Terra Santa* di N. Frescobaldi, suo compagno di pellegrinaggio, e col il *Libro d'oltre mare* di Niccolò da Poggibonsi, francescano, che compì il passaggio nel 1345 e dimorò in Palestina per quattro anni) è un documento importante per la conoscenza della storia dei Luoghi Santi come apparivano ai pellegrini del Trecento, e un testo « del buon secolo » tra i più ammirati.

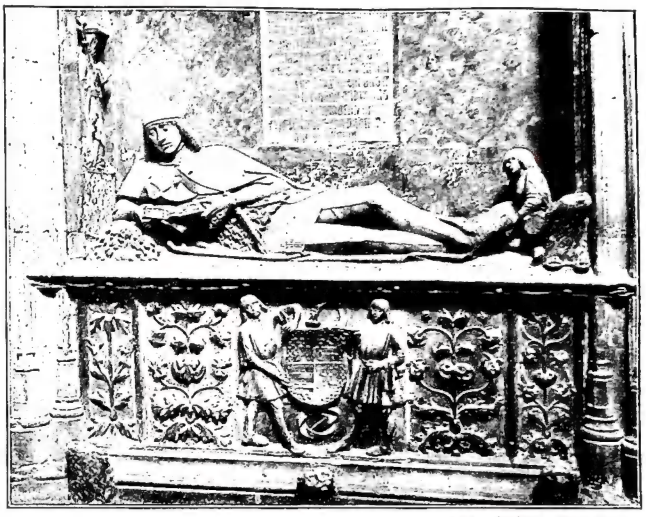
BIBL.: *I viaggi in Terra Santa di L. Frescobaldi e d'altri del sec. XIV*, a cura di C. Garcioli, Firenze 1862; L. Frescobaldi e S. Sigoli, *Viaggi in Terra Santa*, a cura di C. Angelini, Firenze 1944. Giovanni Fallani

SIGONIO, CARLO. - Storico, n. a Modena nel 1523 (?), m. nella sua villa al Ponte Basso presso Modena il 28 ag. 1584.

Insegnò a Modena (1546-52), Venezia (1552-60), a Padova (1560-63) e a Bologna (1563), dove rimase fino alla morte. Volgendo il suo studio al medioevo, scrisse in latino fluido ed elegante *Historiarum de Regno Italiae ab anno 570 ad annum 1200* (1574); *Historiae ecclesiasticae libri XIV* (scritta per incarico di Gregorio XIII e rimasta incompiuta); *Historiarum Bononiensium ab initio civitatis usque ad a. 1257 libri VI.*

In S. sono degne di nota la passione per l'erudizione e la ricerca dei documenti, il personale criterio di storiografo « umanistico » e soprattutto il risalto dato alla forza del diritto nel vario evolversi della vita politica.

BIBL.: L. A. Muratori, *Vita*, in *Opera omnia*, I, Milano 1732; G. Tiraboschi, *Bibl. modenese*, V, Modena 1784, p. 76 sgg.; L. Simeoni, *Docum. sulla vita e la bibliot. di C. S.*, in *Studi e mem. per la stor. della Univ. di Bologna*, XI, Imola 1933; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, vers. it., I, Napoli 1943, pp. 157-58 (con bibl.). Massimo Petrocchi



(*fot. Gudiol, Barcellona*)

SIGÜENZA, DIOCESI di - Sepolcro di Martin Vazquez de Sosa, detto « El Doncel » (1486), nella cappella di S. Catalina - Sigüenza, Cattedrale.

SIGÜENZA, DIOCESI di. - Città e diocesi della Spagna, suffraganea di Toledo, situata nella provincia civile di Guadalajara e Soria e una piccola parte in quelle di Saragozza e Segovia. È la *Segontia* dei Celtiberi.

Patrona della diocesi è s. Librada. La diocesi ha una superficie di 9814 kmq., 175.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 476 parrocchie, 245 sacerdoti diocesani e 33 regolari, 1 seminario, 3 comunità religiose maschili e 22 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 401).

Il primo vescovo conosciuto è Protogene, il quale intervenne nel famoso Concilio III di Toledo del 589, in cui si compì la conversione totale della Spagna, presente il re Recaredo. Si sa il nome dei vescovi ariani allora convertiti; sembra dunque che Protogene e gran parte della sua diocesi fossero cattolici molto prima del Concilio. Come accadde nella maggior parte delle diocesi spagnole durante la dominazione saracena, anche quella di S. fu allora molto provata, così che si conosce il nome di pochissimi vescovi dal sec. VIII all'XI, ma conquistata la città nel 1124 dalle armi cattoliche, ebbe nuova vita, avendo il re Alfonso VIII concesso ai prelati seguntini il dominio della città.

La Cattedrale, dedicata all'Assunta, fu cominciata nel 1124, cioè nell'anno della cacciata dei maomettani, e precisamente nel luogo dove era esistita l'antica. L'abside e la crociera appartengono al sec. XII, le navate basse al sec. XIII, l'alta al sec. XV. In complesso è un bell'esemplare dell'epoca di transizione romanico-gotico. Contiene le tombe monumentali del card. Carrillo de Albornoz (m. nel 1434), di Martin Vasquez detto El Doncel (m. nel 1486) e di mons. Fernando de Arce vescovo delle Canarie (m. nel 1521). L'Archivio è molto ricco. Il Seminario venne eretto nel 1651. - Vedi tav. XXXIX.

Bibl.: D. Sanchez Portocarrero, *Nuevo catálogo de los obispos de S.*, Madrid 1646; T. Minguella y Arnedo, *Historia de la diocesis de S. y de sus obispos*, I-III, ivi 1910-13; E. Florez, *España Sagrada*, VIII, ivi 1860, pp. 118-33; Cottineau, II, col. 3034; Eubel, I, p. 444; II, p. 258; III, p. 315; IV, p. 311; V, p. 351.

Giuseppe M. Pou y Marti

SIGWART, Christoph Wilhelm. - Filosofo, n. il 27 marzo 1830 a Tubinga, m. ivi il 4 ag. 1904. Studiò filosofia, matematica e teologia a Tubinga dove anche il padre aveva insegnato filosofia; insegnò nelle Università di Halle e Tubinga.

Il campo principale degli studi del S. furono la logica e l'etica ch'egli trattò in modo analitico dando larga parte alle descrizioni delle funzioni di pensiero (*Denkfunktionen*) e alla connessione e subordinazione dei fini. Opere principali: *Logik* (2 voll., Tubinga 1873-78; 5ª ed. a cura di H. Maier, ivi 1924); *Vorfragen der Ethik* (Friburgo 1886; 2ª ed. Tubinga 1907); *Die Impersonalien* (Friburgo 1888).

Bibl.: J. Engel, *S.s. Lehre v. Wesen d. Erkennens*, diss., Erlangen 1908. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 535-38.

Cornelio Fabro

SIKASSO, prefettura apostolica di. - È situata nell'Africa Occidentale Francese e precisamente nel Sudan. Fu eretta il 17 ott. 1947 con i due circoli amministrativi di S. e Koutiala, distaccati dal vicariato apost. di Bobo Dioulasso. È affidato ai Padri Bianchi.

Ha una superficie di ca. 41.140 kmq. con clima tropicale. Il suolo è poco fertile e difficili le vie di comunicazione. Gli abitanti sono ca. 380.000. di cui ca. 60.000 musulmani, 249 protestanti, 127 cattolici, 322.035 animisti. Questi ultimi appartengono ai Senoufo, chiamati Minyanka nella regione di Koutiala, i quali parlano un dialetto alquanto diverso dai Senoufo di S. Di questi ultimi molti sono musulmani ma di un islam sociale piuttosto che religioso. In tutto sono ca. 260.000. I Bambara, in maggioranza animisti, sono ca. 60.000. I Samogho sono ca. 20.000 abitano intorno a S. e sono già intaccati dall'islām. I Dioula si trovano un po' dovunque perché commercianti.

La prima stazione missionaria di Karangasso fu eretta nel 1936; ad essa si è aggiunta quella di S. I missionari sono 8, catechisti 5, scuole elementari 1, normali 4. I costumi matrimoniali e l'invadenza musulmana rendono assai difficile l'apostolato nella zona.

Bibl.: MC, 1950, p. 111; Archivio della S. C. de Prop. Fide, pos. prot. nn. 1378/51, 3922/51; AAS, 39 (1947), pp. 435-36.

Saverio Paventi

SIKH. - Comunità da principio religiosa e più tardi anche militare e politica dell'India settentrionale. Nānak (1469-1538), il fondatore, nato presso Lahore, nel Panjab, si propose di unire in una sola, grande comunità, indiani e maomettani, abolendo le caste e divulgando una religione rigidamente monoteista, che ripudiava il politeismo vedico e le sacre scritture brahmaniche, i Veda, ai quali sostituiva il Granth, « il Libro », la Bibbia dei S.

Il Granth è scritto in antico dialetto hindi, misto di panjabi, e contiene preghiere e inni religiosi di vari autori, fra i quali Nānak stesso, primo guru o maestro spirituale, e Arjun Dev (1581-1606), presunto raccoglitore degli scritti sacri in un volume che fu poi detto Ādigranth, « Primo libro » per distinguerlo da un'altra silloge più tarda. Insieme con i privilegi sacerdotali, Nānak aveva abolito tutte le forme di culto brahmaniche e specialmente l'idolatria, in conformità dell'islamismo che vieta il culto delle immagini. Ma il popolo ha bisogno di amare qualche cosa di concreto e fece perciò oggetto della sua venerazione il libro sacro, specialmente dopo che Govind Singh (1675-1708), decimo e ultimo guru, proclamò l'Ādigranth rappresentante di Dio sulla terra. I S. sono « i discepoli » (sancrito *s'iṣyās*) di Nānak, oggi privi di dominio politico, ma non di importanza religiosa e sociale. La loro dogmatica è piuttosto confusa. Il teismo di Nānak era misto di panteismo, non essendo stato possibile unificare concezioni religiose così diverse come l'idea di Dio maomettana e quella dell'induismo, Allah e Hari (Viṣṇu). La fede nella migrazione delle anime (saṃsāra) è comune anche ai S.; Govind Singh affermava di essere la reincarnazione di Nānak. Il rispetto della vacca, caratteristico dell'induismo, continua ad essere osservato, ma è permesso mangiar carne di animali, anche domestici, purché uccisi senza farli soffrire, con un colpo alla nuca. Fra le più importanti norme disciplinari da ricordare la proibizione del tabacco. Certi riti essenziali, come la celebrazione del matrimonio e le onoranze funebri, sono conservati, ma senza l'assistenza dei brahmani. Il vincolo matrimoniale viene ora consacrato con la recitazione di passi dell'Ādigranth e la circumambulazione del Libro sacro, che ha sostituito quella del fuoco domestico.

La storia politica dei S. può esser così brevemente riassunta. I S. divennero guerrieri nel sec. XVIII per necessità di difesa contro i Mongoli, invasori del Panjab dove i S. erano insediati ed avevano la loro città santa, Amritsar. Il primo a prendere le armi contro i Mogol fu il guru Hargobind, ma la potenza militare dei S. ebbe principio con Govind Singh, il fondatore del sodalizio chiamato Khālsā, « proprietà (di Dio) ». Nel seno della comunità i privilegi castali erano aboliti. Tutti gli appartenenti alla Khālsā venivano considerati figli di Govind Singh e ricevevano il titolo di *singh*, « leoni » cioè veri guerrieri. Nel sec. XVIII i possedimenti della Khālsā erano diventati principati ereditari; Ranjīt Singh, l'eroe nazionale dei S., li riunì sotto la sua sovranità, conquistò il Kasmir, e regnò col titolo di *mahārāj* sopra un territorio che giungeva a nord-ovest fino alla frontiera afgana, oltre Peshawar, e a sud-est fino alla Sutlej. Per prudenza egli non aveva oltrepassato il fiume, ma suo figlio, Dhulip Singh, cedendo all'avidità di conquista dell'esercito, invase il protettorato inglese al di là della Sutlej, l'11 dic. del 1845. I S. furono in due riprese duramente battuti e il loro stato fu annesso all'Impero inglese nel 1849. Sono ora un'associazione religiosa con una sede centrale a Amritsar e filiali in tutto il Panjab. Hanno seminari, scuole, orfanotrofi e perfino una banca e un giornale. Sono 4.300.000 secondo il censimento del 1931.

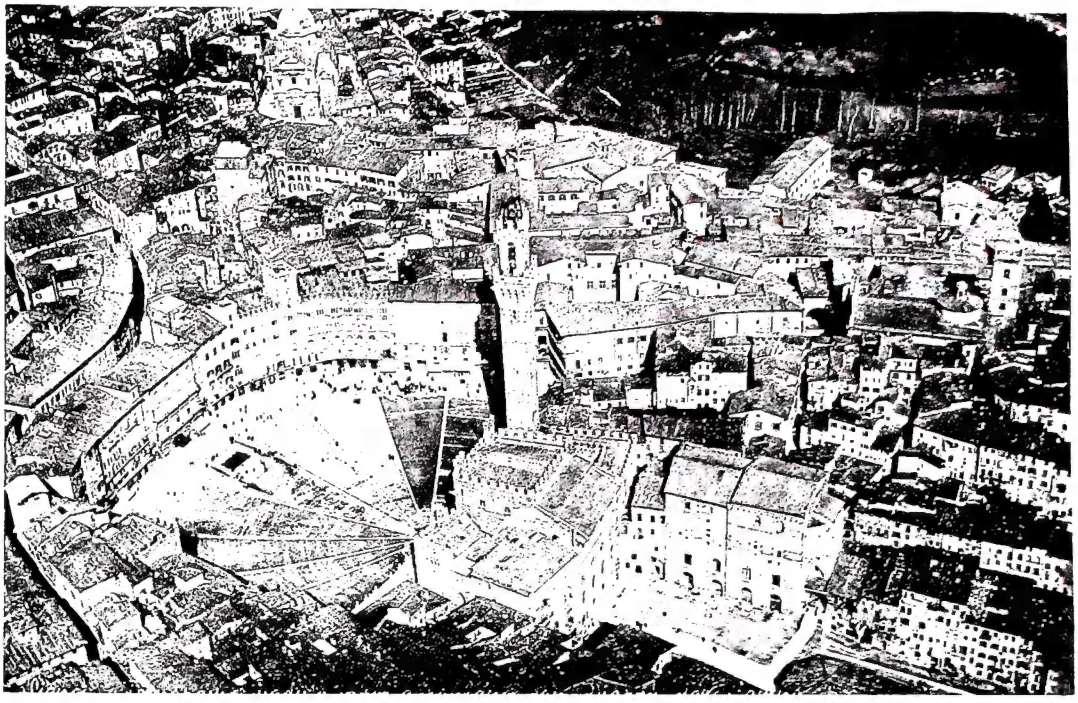
Bibl.: H. A. Rose, s. v. in *Enc. of Rel. and Eth.*, XI (1920), pp. 507-11 con bibl.; G. Dunbar, *Gesch. Indiens*, Monaco-Berlino 1937, pp. 218-19, 318-20.

Ferdinando Belloni Filippi

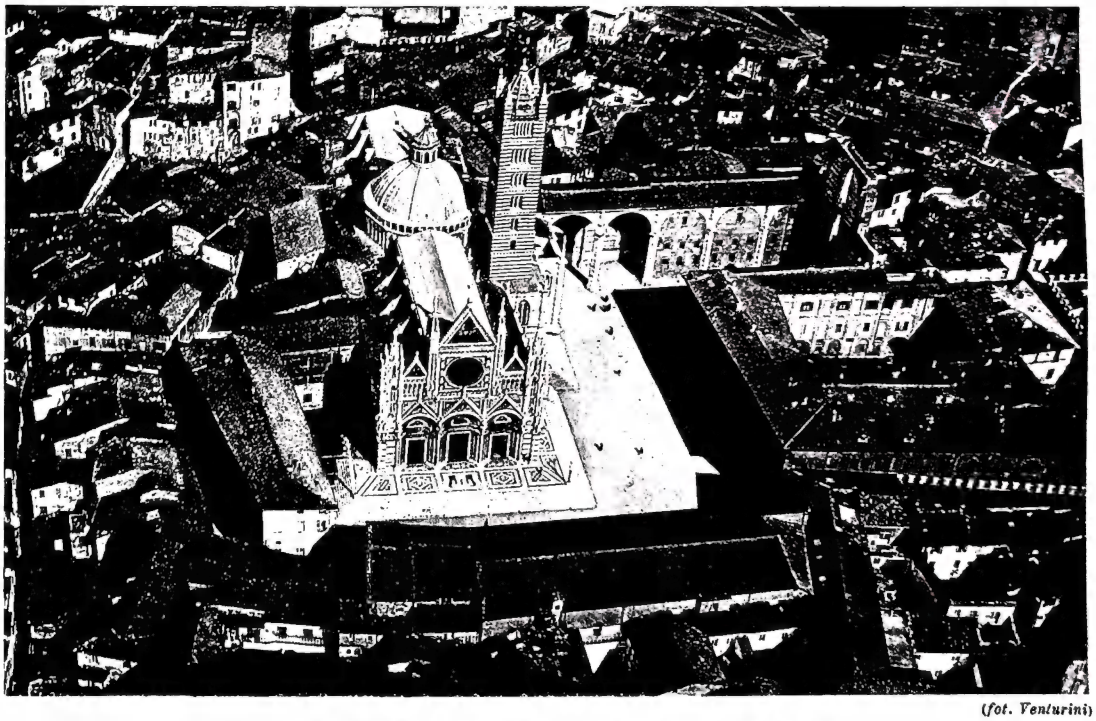
SIKKIM, prefettura apostolica di. - È situata nell'India nord-orientale. Il 3 luglio 1883 e il 20 marzo 1912 vennero rispettivamente annessi al vicariato apost. del Tibet (poi vicariato apost. di Tatsienlu, ora diocesi di Kangting in Cina) il Bhutan britannico, costituente il distretto civile di Kalimpong, e una parte del S. indipendente, regione ancora chiusa ad ogni penetrazione missionaria.

Questi territori, aggiuntavi l'altra parte del S., appartenente all'arcidiocesi di Calcutta, in data 15 febbr. 1929 furono eretti in missione *sui iuris*, affidata alla Società delle Missioni Estere di Parigi e dichiarata suffraganea di Calcutta, poi elevata a prefettura apost. il 16 giugno 1931. La prima stazione missionaria fu fondata nel 1872 a Pedong dal p. Cesgotin. Il suo compagno di apostolato, P. Moussot, fu ucciso nel Tibet il 2 luglio 1901. Nel 1934 giunsero a Pedong i missionari inviati dall'abbazia di S. Maurizio di Agauno e nel 1937, con la nomina dell'attuale prefetto apost., la prefettura apost. passò di fatto ai Canonici Regolari della medesima abbazia, che, per far conoscere la missione, pubblica dal 1936 *L'Echo du S.*

Ha una superficie di kmq. 8400 e confina con le diocesi di Shillong, Jalpaiguri, Patna, con l'arcidiocesi di Calcutta e il Tibet. La popolazione raggiunge i 200.000 ab., di cui appena 1700 cattolici. Il resto è costituito da buddhisti provenienti dal Tibet, hindu emigrati dal Nepal e aborigeni animisti. Difficilissima è la penetrazione cristiana. La prefettura apost. divisa in 6 stazioni primarie ed alcune stazioni secondarie; le cappelle sono 6. L'istruzione viene impartita in 13 scuole elementari con ca. 350 alunni e in 3 scuole medie con 120 studenti. Vi la-



(*fot. Venturini*)



(*fot. Venturini*)

In alto: VEDUTA AEREA CON LA PIAZZA DEL CAMPO.
In basso: VEDUTA AEREA CON IL DUOMO.

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

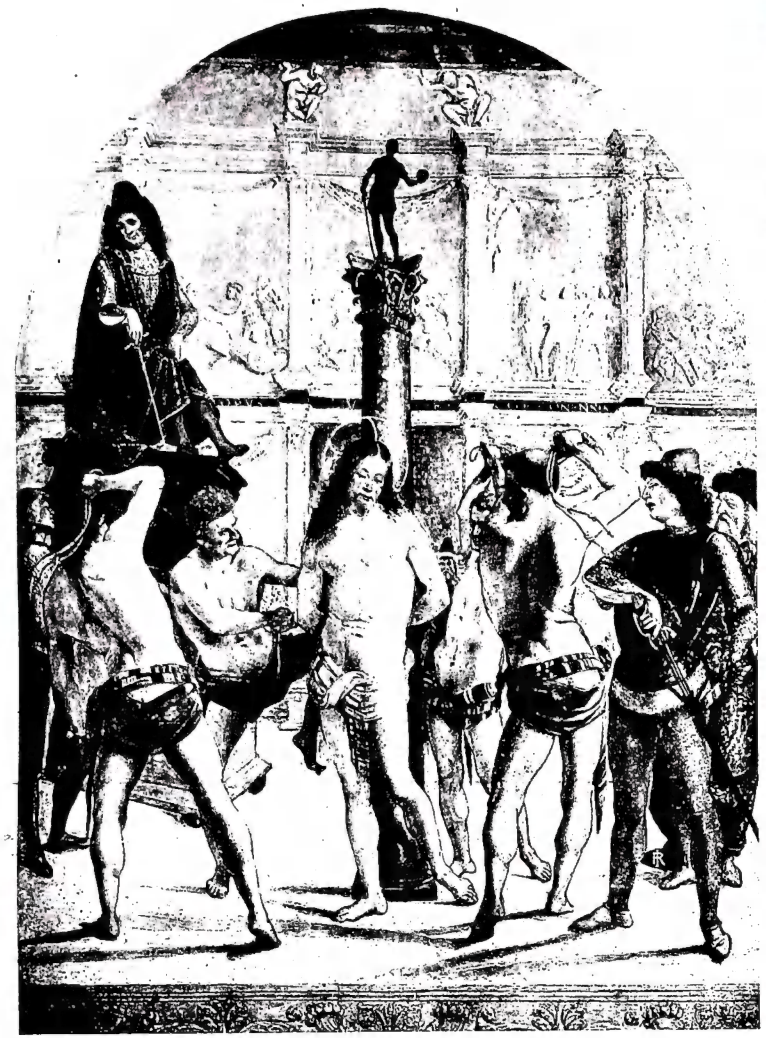
In alto: SPOSALIZIO DELLA VERGINE. Affresco di D. Beccafumi (1518-32) - Siena, cappella superiore dell'oratorio di S. Bernardino. *In basso:* CONCERTO DOPO CENA. Dipinto di R. Manetti (1570-1639) - Siena, Palazzo Chigi Saracini.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

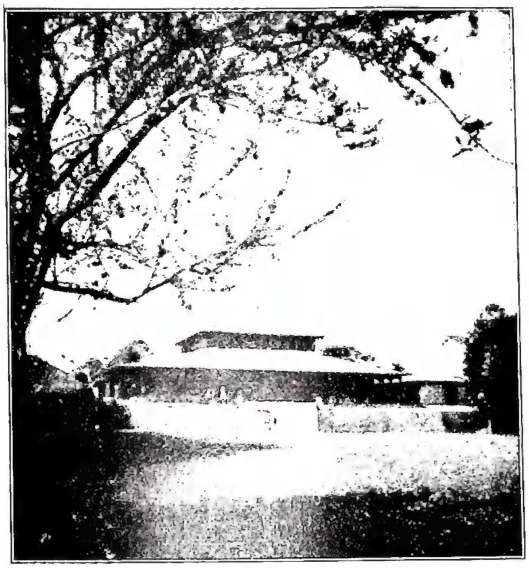
A sinistra: S. SIGISMONDO. Particolare del dossale d'altare in marmo di Jacopo della Quercia (1422) - Lucca, chiesa di S. Frediano, cappella Trenta. *Al centro:* L'IMPERATORE SIGISMONDO IN TRONO FRA DIGNITARI. Tarsia marmorea di Domenico di Bartolo (sec. XV) - Siena, pavimento della Cattedrale. *A destra:* RITRATTO DI SIGISMONDO JAGELLONE, di ignoto (sec. XVI) - Firenze, Uffizi.



(*fot. Anderson*)

(*fot. Alinari*)

A sinistra: LA FLAGELLAZIONE - Milano, Pinacoteca di Brera. *A destra:* EPISODIO DELLA VITA DI S. BENEDETTO: «Come Benedetto dice alli monaci dove e quando avevano mangiato fuori del monastero». Affresco nel Chiostro Grande - Monte Oliveto Maggiore.



(per cortesia dei Canonici di St Maurice)
SIKKIM - Chiesa di S. Teresa a Kalimpong, nella prefettura apostolica di S.

vorano una ventina di sacerdoti dei quali 4 secolari mentre gli altri appartengono ai Canonici Regolari dell'abbazia di S. Maurizio d'Agaune (Svizzera); 2 seminaristi indigeni studiano al Seminario pontificio di Kandy. Coadiuvano i missionari ca. 20 suore di S. Giuseppe di Cluny, 3 estere e il resto indigene. L'opera caritativa viene svolta in 5 dispensari, 1 ospedale, 2 orfanotrofi, e 1 ricovero di vecchi.

BIBL.: Archivio della S. C. de Prop. Fide, *Relazione quinquennale 1945-50*, pos. prot. n. 3687/50; MC, 1950, pp. 246-247; AAS, 21 (1929), pp. 584-85; 23 (1931), p. 400 sgg.

Pompeo Borgna

SILA. - Compagno di s. Paolo e suo amato collaboratore. Mentre negli *Atti degli Apostoli* è chiamato sempre con tale nome, nelle lettere paoline e nella *I Pt.* è detto Silvano, che sembra un secondo nome, non un semplice adattamento greco-latino del primo.

S. era gerosolimitano o almeno rivestiva una certa autorità nella Chiesa madre (*Act.* 15, 22), donde si allontana per accompagnare s. Paolo in Antiochia dopo il Concilio degli Apostoli, e quindi per tutto il secondo viaggio missionario (*ibid.* 15, 40). A Filippi viene imprigionato con Paolo e poi liberato con segni di deferenza, perché anch'egli godeva del diritto di cittadinanza romana (*ibid.* 16, 19-40). A Berea si separa momentaneamente dall'Apostolo costretto a fuggire, il quale da Atene gli fa sapere di raggiungerlo quanto prima; ciò avvenne a Corinto (*ibid.* 17, 14; 18, 5). S. non compare più nella vita successiva di Paolo, che se lo associa nello scrivere le due lettere ai Tessalonicesi (*I Thess.* 1, 1; *II Thess.* 1, 1), composte precisamente a Corinto. Ai fedeli Corinti Paolo ricorderà l'operosità missionaria di S. (*II Cor.* 1, 19), ponendola allo stesso livello di quella di Timoteo e della sua propria.

Molto probabile, ma tuttora discussa, appare l'identificazione di S. con il Silvano redattore della prima lettera di s. Pietro (5, 12). Ciò fa supporre che S., al pari di Giovanni Marco, passò nell'orbita del principe degli Apostoli e che fu missionario almeno in alcune delle regioni dell'Asia, alle quali è diretta la lettera. È problematica invece l'attribuzione del decreto apostolico e dell'epistola agli Ebrei a S., sostenuta da alcuni. Nel *Martirologio romano* se ne commemora la morte, supposta in Macedonia, il 13 luglio.

BIBL.: A. Stegmann, *Silvanus als Missionar und « Hagiograph »*, Rottenburg 1917; L. Radermacher, *Der erste Petrusbrief und Silvanus*, in *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 25 (1926), pp. 287-99.

Angelo Penna

SILLABO. - Elenco di 80 proposizioni riguardanti gli errori del tempo pubblicato da Pio IX l'8 dic. 1864.

I. STORIA. – La prima idea del S. risale al card. Gioacchino Pecci (il futuro Leone XIII), che nel nov. 1849, come arcivescovo di Perugia, durante il Concilio provinciale di Spoleto, propose di chiedere al Papa la condanna in globo degli errori moderni concernenti la Chiesa, l'autorità, la proprietà. Nel 1852 la *Civiltà Cattolica* ventilò l'idea di una condanna del razionalismo e del semirazionalismo da inserire nella stessa bolla della futura definizione del dogma dell'Immacolata. L'idea piacque a Pio IX, che incaricò il card. Fornari (20 maggio 1852) di sondare l'opinione di cospicui membri dell'episcopato (per es., mons. Pie), di teologi (Guéranger) e di alcuni distinti laici cattolici. Il Veuillot e il conte Avogadro della Motta rilevarono l'opportunità di separare i due atti, poiché gli errori moderni meritavano una condanna a parte, che emanata da sola maggiormente avrebbe impressionato il pubblico. Pio IX accettò la proposta e alla commissione pontificia, che proprio allora aveva terminato i lavori preparatori della definizione del dogma dell'Immacolata, diede ordine di iniziare speciali indagini sui principali errori del tempo. Dopo otto anni, l'*Instruction pastorale* di mons. Gerbet, vescovo di Perpignano (23 luglio 1860), in cui si elencavano 45 proposizioni da condannare, venne a dare un ritmo più celere ai lavori. Una nuova commissione, presieduta dal card. Caterini e composta dal segretario mons. Iacobini e dai teologi mons. Pio Delicati, p. Giacinto Ferrari, p. Giovanni Perrone, giunse a catalogare 70 errori (*Syllabus propositionum*), per i quali si chiese (20 giugno 1861) a diversi teologi la determinazione precisa della censura teologica. Il Papa per facilitare questo compito, portò a 12 il numero dei consultori, presi dai principali Ordini religiosi. Il 15 febbr. 1862 la commissione aveva pronto l'elenco di 61 errori con le rispettive note teologiche : *Theses ad Apostolicam Sedem delatae et censurae a nonnullis theologis propositae*. Sotto questo titolo il futuro S. fu consegnato, nello stesso 1862, ai trecento vescovi accorsi a Roma per la canonizzazione dei martiri giapponesi. Quasi tutti risposero dalle loro sedi e dopo maturo esame, giudicando opportuna e necessaria la condanna e proponendo qualche modifica quanto alle censure teologiche. Un'indiscrezione, che portò a conoscenza del pubblico le 61 proposizioni (furono pubblicate dal *Mediatore* di Torino [ott. 1862], diretto dal Passaglia), decise Pio IX a sospendere la promulgazione della progettata bolla di condanna, nell'attesa di un momento di minore tensione. Intanto maturò l'idea di giungere allo scopo usando un'altra forma di condanna : estrarre dai precedenti atti (encicliche, lettere apostoliche, allocuzioni concistoriali) del suo pontificato le proposizioni opposte agli errori del tempo. Istituì pertanto una nuova commissione, che dopo un anno di lavoro (tenendo presenti gli atti pontifici e i rapporti fatti alla Sede Apostolica dai vescovi e dai fedeli sugli errori dell'epoca) giunse alla formulazione di 80 proposizioni. Il barnabita p. Bilio rilevò che era opportuno aggiungere alle singole proposizioni l'indicazione esatta dei documenti papali, da cui erano estratte, onde meglio ne fosse circoscritto il significato e il valore dottrinale. La proposta piacque e lo stesso Bilio fu incaricato della cosa.

Dopo 12 anni di laboriosa preparazione, Pio IX promulgò l'8 dic. 1864, insieme con l'enciel. *Quanta cura* (Denz-U, coll. 1688-99), il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (*ibid.*, coll. 1700-80).

II. CONTENUTO. – L'ampio documento raggruppa in 10 paragrafi gli errori condannati : 1. panteismo, naturalismo e razionalismo assoluto (propp. 1-7); 2) razionalismo moderato (propp. 8-14); 3) indifferentismo e latitudinarismo (propp. 15-18); 4) socialismo, comunismo, società segrete, società bibliche, società clerico-liberali (si rimanda a precedenti atti pontifici, soprattutto alle

encicll. *Qui pluribus* [9 nov. 1846], *Noscitis et nobiscum* [8 dic. 1849], *Quanto conficiamur moerore* [10 ag. 1863]); 5) errori sulla Chiesa e i suoi diritti (propp. 19-38); 6) errori sulla società civile considerata in se stessa e nei suoi rapporti con la Chiesa (propp. 38-55); 7) errori sulla morale naturale e cristiana (propp. 56-74); 8) errori sul matrimonio cristiano; 9) errori sul potere temporale (*civilis principatus*) del Romano Pontefice (propp. 75-76); 10) errori che si riferiscono al liberalismo (propp. 77-80).

Il Papa vi tenne presenti soprattutto gli errori filosofici e teologici della Germania, penetrati nella Chiesa per opera di Hermes (v.), Günther e Frohschammer (v.), gli atteggiamenti laicistici formulati dal prete peruviano Francesco Gonzales Vigil, e dal boemo Giovanni Nepumoceno Nuytz (professore di diritto ecclesiastico nell'Università di Torino), tutte le sfumature delle opinioni, amiche dell'incerto, ma che sfociavano in conclusioni in qualche modo opposte alla Rivelazione.

III. Valore dottrinale. – L'eccezionale documento, che profondamente incise in tutto il pensiero e la vita del mondo moderno, non solo provocò violente reazioni da parte degli avversari dichiarati, ma determinò anche preoccupazioni e disappunti in alcuni settori del liberalismo cattolico (Montalambert [v.], Dupanloup [v.]) e lasciò divisa l'opinione dei teologi sul suo preciso valore dottrinale. È incontestabile che il S. appartiene alla serie di quegli atti che emanano direttamente dal Sommo Pontefice, anche se il Papa non lo firmò personalmente. È noto come fu promulgato : una lettera del card. Antonelli, segretario di Stato di S. Santità, fece nota a tutto l'episcopato cattolico la decisione sovrana del Papa con le parole : « mihi in mandatis dedit... eiusdem Pontificis iussa ». In altra occasione lo stesso Pio IX usò le frasi : « Syllabus noster... nostro iussu editus ». Inoltre è da rilevare che il S. è un documento dottrinale, riguardante la fede e la morale in se stesse e nei loro rapporti con le opinioni e le deviazioni del sec. XIX, diretto a tutta la Chiesa, formulato in modo negativo, con l'intenzione espressa di respingere quanto vi è di opposto alla Rivelazione negli atteggiamenti di un'età che si avviava all'apostasia. È da ritenere pertanto un atto autentico del magistero della Chiesa, con valore giuridico, che non solo obbliga esternamente ma che richiede un pieno assenso interno, tanto più che fu imposto da tutti i vescovi ai rispettivi fedeli come norma da seguire, come dottrina derivante dalla Sede Apostolica. Lo stesso Leone XIII citò nell'encicl. *Immortale Dei opus* il S. come documento autorevole del suo predecessore.

Quando tuttavia si tentò di determinare maggiormente il suo valore dogmatico furono emessi i pareri più disparati. Il Dupanloup, il Fessler, lo Schanz, lo Heiner ritennero che il S., pur autorevole, fosse assolutamente privo del carisma dell'infallibilità, mentre teologi di particolare autorità come il Franzelin, il Mazzella, lo Scheeben, il Pesch, lo considerarono un atto emanante dall'infallibilità personale del Romano Pontefice. Tra queste due posizioni di punta se ne delinearono altre più moderate : il p. Rinaldi, tra i migliori studiosi dell'origine storica del S., lo ritenne un atto non infallibile, ma una « notificazione autentica » di precedenti atti infallibili del Magistero, pronunziati dal Papa nella promulgazione dei documenti, da cui il S. fu compilato. I noti giuristi B. Wernz e F. X. Ojetti asserirono (e la loro opinione oggi sembra singolare) che il S., pur non essendo in origine infallibile, lo è divenuto per l'assenso universale dell'episcopato : l'infallibilità della Chiesa avrebbe conferito un valore nuovo a un atto solamente autentico del Romano Pontefice.

Qualunque sia il giudizio che si voglia riservare a opinioni teologiche formatesi in un clima arroventato, è oggi indiscutibile che le singoli proposizioni del S., essendo prive di particolare censura teologica, hanno un diverso valore, da determinare, volta per volta, *ex subiecta materia*. Pertanto esso costituisce una norma inderogabile, per quanto concerne quelle verità, che poco dopo il Concilio Vaticano riconfermò; per il resto è da tenere e da intendere nel senso preciso, che il Papa e la Chiesa, nell'ulteriore esercizio del Magistero, hanno determinato.

Bibl.: S. Sordi, *Il S. di Pio IX*, Verona 1865; C. G. Rinaldi, *Il valore del S. Studio teolog. e stor.*, Roma 1888; P. Hourat, *La S.*, 3 voll., Parigi 1904; F. Heiner, *Der S.*, Magonza 1905; A. Bernareggi, *Il S. di Pio IX a 50 anni dopo la sua pubblicaz.*, Monza 1905; M. Petroncelli, *Pio IX ; il S., encicl. e altri docum. del suo pontificato*, Firenze 1927; L. Choupin, *S.*, in DFC, IV, coll. 1569-82; id., *Valeur des décisions doctrin. et disciplin. du St-Siège*, 3ª ed., Parigi 1929, pp. 109-57; 182-415; L. Brigué, *S.*, in DThC, XIV, coll. 2877-2925; A. Quacquarelli, *La crisi della religiosità contemporanea: dal S. al Conc. Vatic.*, Bari 1946, pp. 1-41; G. Spadolini, *Cattolicesimo e Risorgimento*, in *Questioni di stor. del Risorg. e dell'unità d'Italia*, Milano 1951, pp. 866-906 (di tendenza laicista); R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, in A. Fliche-V. Martin-E. Jarry, *Hist. de l'Eglise*, XXI, Parigi 1951, pp. 245-61; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, II, Bruxelles-Parigi 1952, pp. 375-77. Antonio Piolanti

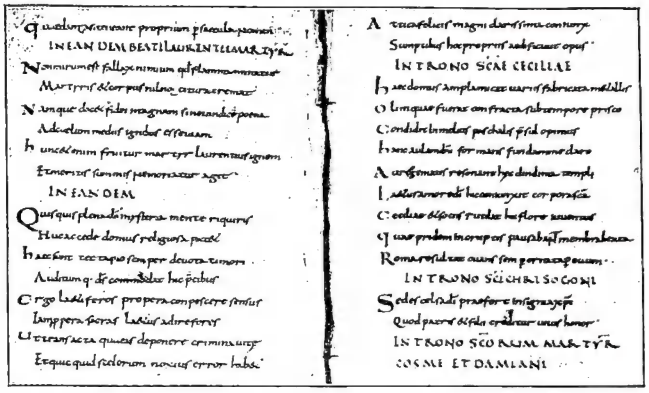
SILLOGI EPIGRAFICHE. - Nel mondo romano l'Oriente precedette l'Occidente nella raccolta di iscrizioni; in Grecia infatti si formarono s. fin dal sec. III a. C., da cui risultano avere attinto l'*Antologia Palatina* ad opera di Cephalas nel sec. X e la *Planudea* nel sec. XIV. In Occidente il primo esempio è dato da un frammento di un'antica s. romana, che un monaco di Einsiedeln nel sec. IX trascrisse insieme ad altre iscrizioni cristiane; solo con il sec. XV si iniziano le numerose s. con cui si andò preparando il grande *Corpus inscriptionum latinarum*.

L'epigrafia cristiana dopo la Pace di Costantino prese un così largo sviluppo che nell'alto medioevo dette origine in varie regioni dell'Occidente a numerose s., a cui l'Oriente può contrapporre soltanto iscrizioni monumentali dei secc. V-VII con aggiunte dei secc. IX-X, tratte da s. di Costantinopoli e luoghi vicini, riunite in uno speciale capitolo dell'*Antologia Palatina*, e titoli sepolcrali di origine incerta mescolati nel capitolo τῶν ἐπιτυμβίων a titoli pagani (G. B. De Rossi, *Inscr. christ.*, II, n. 29). Questa attività epigrafica, in cui Roma rimane sempre al centro, rallentò negli ultimi secoli del medioevo riprendendo con carattere differente ognor crescente vigore dal sec. XVI in poi.

1. *S. cristiane anteriori al sec. XV*. – Occorre premettere alcune osservazioni riguardo a tale periodo. Varie s. si hanno in molte regioni ma di limitate proporzioni, rarissime sono le maggiori riservate alle più grandi città, e queste risultano fatte con lo scopo speciale di servire di illustrazione o di corredo a itinerari o descrizioni di sacri edifizi. La molteplicità delle s. nell'alto medioevo si spiega col gusto letterario del tempo, ragione esclusiva per le raccolte piccole e non secondaria per le maggiori. La poesia nell'epigrafia cristiana non rimase, come nella classica, limitata ai sepolcri, ma già nel sec. IV con Damaso e più ancora con Ambrogio e Prudenzio si estese a decorazioni di chiese; dal sec. V carmi parenetici, esegetici e di contenuto dogmatico ornarono basiliche, battisteri ed anche monasteri ad opera specialmente di Paolino di Nola, di Paolino di Périguex, di Sidonio, di Ennodio con un fervore che continuò dietro l'esempio di Alcuino per tutta l'età carolina, in cui le s. e., fornendo materia di esercitazione alle scuole monastiche, furono lì sottoposte a frazionamenti e manipolazioni molteplici, a parziali intrusioni in antologie poetiche e ridotte nello stato in cui sono giunte.

Ad una s. del sec. VII dell'Africa latina risalgono facilmente i versi che decorarono un battistero ed una basilica, riportati nell'*Antologia Salmasiana* del cod. *Paris.* 10318 (De Rossi, *op. cit.*, n. 20); da un'antologia simile provengono (id., *op. cit.*, p. 460) due carmi contenuti nel cod. *Sessor.* 55, uno dei quali composto da s. Agostino per la tomba di un diacono vittima dei Donatisti.

Per la Spagna notevole è la s. formata da due piccoli gruppi di epigrammi inseriti nell'antologia del sec. VIII di poeti spagnoli del cod. *Paris.* 8093 (id. *op. cit.*, n. 30), dei quali il primo riporta epitafi di vescovi ed abati di Valenza e Terragona, il secondo carmi basilicali di Siviglia; sono certo parziali apografi di una più ampia



(fot. Enc. Catt.)

SILLOGI EPIGRAFICHE - *Corpus Laureshamense*: S. Laureshamense I, con iscrizioni di S. Lorenzo in Damaso, S. Cecilia, S. Crisogono e SS. Cosma e Damiano - Biblioteca Vaticana, cod. Pal. lat. 833, ff. 32v-33r (secc. IX-X).

s. spagnola o forse di due non posteriori al sec. VII e VIII. Dall'antologia di poeti cristiani del sec. IX del cod. *Paris.* 2832 il De Rossi (*op. cit.*, n. 25 app.) estrasse tre carmi incisi nella basilica e monastero di S.Martino nella Galizia, dettati dal fondatore Martino di Bracara, che provengono facilmente da una raccolta epigrafica della regione; in diversi codici delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (id., *op. cit.*, n. 22) sono riportati i distici con cui aveva decorata la sua Biblioteca.

La Gallia presenta nella raccolta delle iscrizioni della basilica e monastero di S. Martino di Tours l'unica s. di questo tempo giunta nel suo stato originale insieme alla sua *descriptio*; contenuta in molti codici, dal *Turon.* dell'a. 820 a quello *Veron.* del sec. XV, è in diversi unita alla descrizione; non è sicuro, come sostenne il De Rossi (*op. cit.*, n. 18), che risalga al sec. VI. Due epitafi del sec. VII, intrusi nella grande s. *Turon.* di Roma (id. *op. cit.*, n. 6), possono far pensare ad una seconda s. locale. L'antologia citata del cod. *Paris.* 2832 contiene un buon gruppo di iscrizioni del sec. VI, che ad eccezione di alcune della Spagna appartengono a diverse città della Gallia, a Vienne, Lione, Orléans ed Arles; appaiono estratte da una o più s. originali. Infatti per Vienne si ha da altra fonte (id., *op. cit.*, n. 25) sicuro indizio di una s. speciale in versi e in prosa; per Lione De Rossi (*op. cit.*, n. 24) è indotto ad ammettere una s. abbastanza antica da quattro carmi del cod. *Valent.* 393; del resto la sua importanza epigrafica è confermata dagli otto epitafi di vescovi dei secc. V-VI ritrovati nella ricognizione del 1308 (id., *op. cit.*, n. 33) nella chiesa di S. Niceta. Una s. del sec. VIII in Aquitania lascia supporre i quattro carmi (id., *op. cit.*, n. 260) inseriti nel cod. *Paris.* 4841. Vestigia di una raccolta per Treviri (id., *op. cit.*, n. 1) rimangono nelle due epigrafi cristiane trascritte nella *vetus membrana* di Scaligero.

In Italia durante l'alto medioevo la composizione delle s. è da collegarsi al movimento dei pellegrinaggi, che diviene intenso nel sec. VII con gli Anglo-Sassoni spinti dall'ardore di neofiti a visitare la tomba di s. Pietro e di tanti altri martiri romani, e seguita ininterrotto nel sec. VII e seguenti con meno ardente spirito religioso ma con maggior fervore letterario; tale movimento dette occasione direttamente alle prime s. di Roma e indirettamente a quelle delle città italiane, che si trovavano vicino o lungo la via battuta dai nordici pellegrini.

In Roma la ricchezza di sacre memorie rese presto necessari itinerari che guidassero i devoti pellegrini per i numerosi cimiteri e le grandi basiliche; quattro completi se ne conservano, dal De Rossi (*Roma sott.*, I, Roma 1864, p. 135 sg.) criticamente illustrati, il *Salisburgense* 140 compilato sotto il pontificato di Onorio I (625-38), il *Salisburgense* 209 uguale al *Wirceburgense* 49 contemporaneo o di poco posteriore ad Onorio, il *Malmesburriense* composto tra il 648 e il 682.

Per Roma rimangono numerose s. dei secc. IX e X con iscrizioni metriche di cimiteri e di basiliche, che De Rossi dottamente illustrò, e non meno numerosi gruppi di simili iscrizioni che estrasse da antologie poetiche degli stessi secoli; da questa massa di apografi della scuola carolina si può dimostrare che conviene risalire a due sole s. originali. Per l'ampia trattazione, che qui schematicamente si riassume, si rimanda ad A. Silvagni, *Inscriptiones christianae Urbis Romae, nova series*, I, Roma 1922, v. *Conspectus auctorum*; n. 1 con relativa tavola sinottica della s., e *Dissert. della Pont. Accad. rom. di arch.*, 15 (1921), p. 181 sgg.

Le molteplici s. romane si possono raccogliere in due gruppi distinti. *a*) S. con iscrizioni di cimiteri e di basiliche cimiteriali unite a titoli di alcune basiliche urbane; *Turonense* (De Rossi, *Inscr. chr.*, II, n. 6), *Centulense* (id., *op. cit.*, n. 7), *Einsiedlense* II (id., *op. cit.*, n. 2). *Harleiana* (id., *op. cit.*, n. 9), *Laureshamense* IV (id., *op. cit.*, nn. 3,8), *Virdunense* I (id., *op. cit.*, n. 12). Caratteristiche comuni delle s. del gruppo sono queste: nessuna iscrizione è posteriore al pontificato di Onorio I; il materiale epigrafico complessivo di un trecento iscrizioni si trova per quasi due terzi ripetuto nelle diverse s., ed appare piuttosto come una massa comune variamente rimaneggiata; in quasi tutte le s. le iscrizioni si presentano riunite in gruppi topografici frammentari più o meno estesi, la sola *Turonense* offre 37 iscrizioni cimiteriali in regolare ordine topografico dalla Via Salaria all'Ostiense in piena corrispondenza con l'itinerario *Salisburgense* 140, come De Rossi fece rilevare; nessuna s. contiene iscrizioni cimiteriali delle Vie Flaminia, Cornelia, Aurelia e Portuense. In conclusione, non potendosi criticamente sostenere che s. complete e parziali varie, come pare pensare il De Rossi, si facessero in un medesimo giro di tempo per i medesimi cimiteri, conviene ammettere la compilazione nel sec. VII di un'unica grande s. contemporanea agli antichi itinerari con l'ordine suburbano ed urbano di uno di essi, al quale venne unita come sua illustrazione per i pellegrini colti, da cui presto staccata fini col passare sotto i molteplici rimaneggiamenti degli amanuensi e delle scuole monastiche. *b*) S. con iscrizioni di sole basiliche: *Vaticana* (id., *op. cit.*, n. 5), *Lauresh.* I e *II (id., *op. cit.*, n. 13,11), *Cantabrigense* (Silvagni, *op. cit.*, n. 1); * *Virdunense* II (De Rossi, *op. cit.*, n. 5); *Wirceburgense* (id., *op. cit.*, n. 14) e s. in antologie *codd. *Paris.* 8041 e 2773, 2832, 4841, 9347 (id., *op. cit.*, nn. 21, 23, 25, 26), *cod. *Bruxell.* 10615 (id., *op. cit.*, n. 27 F), *Lugdun.* Q. 69 (id. *op. cit.*, n. 26 B). Le s. con asterisco hanno esclusivamente iscrizioni della Basilica Vaticana, nelle rimanenti tali iscrizioni sono unite a poche altre di diverse basiliche. La s. vaticana priva di iscrizioni posteriori ad Onorio e fornita di una lemma, che la mostra legata ad altra raccolta, va riunita alla grande s. del sec. VII, di cui facilmente fece parte con speciale distinzione. Il quadro sinottico di tutte le altre s. mette in luce una raccolta di 124 iscrizioni della basilica di S. Pietro e di edifizi adiacenti, delle quali otto sono datate dal 707 al 795; essa costituisce quindi una seconda grande s. del sec. VIII, sfuggita all'attenzione del De Rossi, la quale concorda con una descrizione della Basilica stessa del sec. VIII (id., *op. cit.*, p. 224), trascritta in appendice all'itinerario *Salisburgense* 140, e dovette facilmente in origine essere a questa allegata.

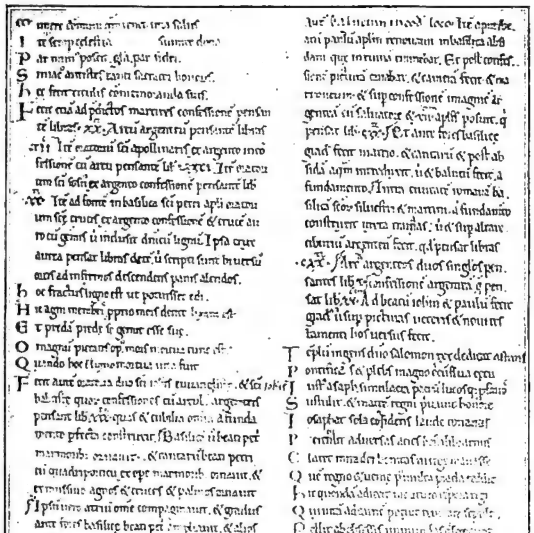
Un'altra s. ebbe la Basilica Vaticana nel sec. XII composta di epitafi di papi inseriti nella descrizione della Basilica del cod. *Vat.* 3627, che il sacerdote Petrus Mallii offrì ad Alessandro III (1159-81), fatta con scopo polemico (id., *op. cit.*, n. 19) nella contesa del tempo per la preminenza tra la Basilica Vaticana e la Laterana.

La via percorsa dai pellegrini scendendo dal Gran S. Bernardo attraverso la val d'Aosta sboccava nella pianura padana; di alcune città vicine, cioè di Milano,

Pavia, Vercelli, Piacenza e Ivrea, riporta iscrizioni la s. *Lauresh.* III, che De Rossi giudicò estratta nel sec. VIII da una o più s. Milano (id., *op. cit.* n. 16) ebbe certo una s. distinta e ben più ampia dei dieci carmi del codice, come fa supporre il frammento di itinerario milanese trascritto di seguito a quello romano *Salisburgense* 140. Una seconda raccolta di epitafi di vescovi milanesi dei secc. VI-VIII (id., *op. cit.*, n. 18) fu rinvenuta nel sec. XVI dall'Alciato e da lui non fedelmente trascritta nel cod. Dresd. F 82; il De Rossi nella sua trattazione sostenne che essa era stata formata nel sec. XI in collegamento con le *Vitae pontificum Mediolan.* Ma un più minuto esame con il sussidio di nuove notizie (A. Silvagni, *Studio critico sopra le due s. medievali di iscrizioni cristiane milanesi*, in *Riv. di arch. crist.*, 15 [1938], pp. 107-22, 249-79) permette di risalire ad origine più antica, probabilmente al sec. VIII, e ritenerla quindi come frammento della s. precedente. Pavia, quale capitale del Regno longobardo, dovette facilmente avere anch'essa una s. speciale, di cui l'attuale sarebbe un notevole frammento; va aggiunta l'iscrizione greca di S. Pietro *in coelo aureo* riportata nella s. *Einsiedlense.* Sulla Via Flaminia a Spoleto furono nel sec. VII trascritti cinque carmi del vescovo Achille, che si trovano inseriti nella s. *Lauresh.* IV ed in altri codici della s. romana del sec. VII; a questi sono da aggiungere i titoli del vescovo Spes e di un defunto del 384 scritti nel sec. IX in un pittacio (De Rossi, *op. cit.*, p. 43) ritrovato nel 1878 in Aquisgrana. Dal santuario di S. Felice a Nola, esaltato dal vescovo s. Paolino, provengono sette carmi, fra cui quello votivo di Damaso, inseriti nel cod. *Paris.* 1443 e parzialmente in altri codici. Ravenna, topograficamente lontana dal movimento dei pellegrini, non offrì una propria s. all'attività della scuola carolina; indizio di s. o trascrizioni isolate sono il carme di Droctulfo, inserito in tre codici della s. romana del sec. VII, e tre iscrizioni (id., *op. cit.*, n. 1) della *membrana Scaligeri.*

2. *S. del sec. XV e dei secoli posteriori.* – Nell'età precedente Roma era al centro dell'attività epigrafica cristiana diffusa per quasi tutto l'Occidente, in questo periodo tale attività è quasi unicamente raccolta in Roma, dove solo è possibile seguirne lo sviluppo. È noto che i primi umanisti attesero alla ricerca di antichi codici letterari ed insieme alla trascrizione di epigrafi; da loro nacque quel disprezzo verso le rozze iscrizioni cristiane, che passò in tutti gli epigrafisti di quel secolo e del successivo nel nord, mentre in Roma nel Cinquecento molto si attenuò sino a sparire con il fiorire degli studi di archeologia cristiana.

Proprio all'inizio del secolo si presenta nel cod. *Vat. Barb.* 1952 una famosa s. di iscrizioni classiche, con solo dodici cristiane, la quale porta la data del 1409; una seconda recensione inquadrata in una *Descriptio urbis Romae eiusque excellentiae* contengono i codd. *Vat.* 10687 e *Chis.* I. VI. 204, ambedue miscellanei; una terza recensione si trova nel cod. *Vat.* 3851 attribuita a Nicola Signorili. De Rossi (*op. cit.*, n. 37, p. 316 sgg.) non tenendo giusto conto della data del cod. *Barb.* attribuì la seconda recensione all'a. 1347 e ne assicurò l'autore nella persona di Cola di Rienzo; tale conclusione fu da tutti i dotti accettata. Un esame critico del procedimento tenuto (Silvagni, *op. cit.*, n. 8; *Archivum latinitatis medii aevi*, Parigi 1924), infirmando la datazione di tale recensione, viene a rimettere nel suo pieno valore la data 1409 della prima recensione. Rimane però incerto l'autore, che dové certo essere un umanista e facilmente Poggio Bracciolini, che dal 1402 andava trascrivendo iscrizioni in Roma. Poggio Bracciolini è qui da ricordarsi unicamente per un *parvus quaternio* della s. romana di *Einsiedl.* da lui rinvenuto in Svizzera verso il 1417, il quale insieme alla s. precedente fornì le uniche iscrizioni cristiane a tutte le grandi raccolte per più di un secolo (De Rossi, *op. cit.*, n. 42). Una piccola raccolta di epigrafi di S. Pietro si ricava dai 4 ll. *De Basilica Vaticana* contenuti nel cod. *Vat.* 3750 ed in altri codici (id., *op. cit.*, n. 44), che intorno al 1450 compose Maffeo Vegio, da buon umanista tutt'altro che ammiratore delle iscrizioni cristiane. Pietro Sabino fu il primo umanista che protestò espressamente per siffatto disprezzo, e separando dalle classiche le iscrizioni cristiane, antiche medievali e recenti, da lui raccolte nelle chiese ed in altre parti di Roma, ne formò una ricca s. che nel 1494 offrì al re Carlo VIII (una copia ne fu riconosciuta dal De Rossi, *op. cit.*, n. 66, nel cod. *Marc.* lat. X. 195). Di una simile s. di sole iscrizioni in prevalenza medievali di chiese romane dànno notizia il Cancellieri ed altri, che formata nel 1498 da Giovanni Capocci andò poi perduta (Silvagni, *op. cit.*, n. 27); bisogna scendere ai primi del sec. XVII per trovarne un altro esempio nella raccolta di Carlo de Serva del cod. *Vall.* G. 28 (id., *op. cit.*, n. 62) e per ultimo al 1703 con quella di Epifanio Davanzati del cod. *Vat.* 10164 (id., *op. cit.*, n. 95).



(da A. Silvagni, Riv. arch. crist., 20 [1943], p. 85)

SILLOGI EPIGRAFICHE - S. e. di Cambridge: iscrizioni della basilica dei SS. Proto e Giacinto, dell'oratorio di S. Croce e della basilica dei SS. Giovanni e Paolo, intercalate nel testo di una copia del *Liber Pontificalis* - Cambridge, Biblioteca Universitaria, Kh. IV, 6 (alias 2021), f. 238v (sec. XII).

Con l'inoltrarsi del sec. XVI cadono in Roma le prevenzioni umanistiche e numerose iscrizioni classiche si trovano in certe s. mescolate ad iscrizioni cristiane antiche medievali e recenti, che esclusivamente appartenevano alle rispettive chiese; tale si presenta la s. dell'anonimo Spagnolo (id., *op. cit.*, n. 57), raccolta, sotto il pontificato di Pio V, nel cod. *Chis.* I. V. 167. Questo ed i precedenti autori trascrivendo nelle chiese romane le iscrizioni cristiane avevano trascurato del tutto quelle numerose che nell'età medievale vi erano state trasportate dalle gallerie cimiteriali per lastricarne i pavimenti; a queste, non escludendo le altre delle chiese e le classiche, si rivolse l'attenzione di alcuni contemporanei epigrafisti. Aldo Manuzio (id., *op. cit.*, n. 59), ne riportò un gran numero nel suo apparato epigrafico, specialmente nel cod. *Vat.* 5241 non posteriore al 1588; Filippo de Winghe (id., *op. cit.*, n. 60) nella sua s. anteriore al 1592 contenuta nei codd. *Bruxell.* 7872-73 ne seguì l'esempio, così pure Giacomo Sirmond (id., *op. cit.*, n. 62) alla fine del secolo nei suoi *collectanea* conservati nel cod. *Paris.* 9695. Il medesimo sistema tennero durante il sec. XVII Francesco

Suárez (id., *op. cit.*, n. 84) la cui ricca collezione anteriore al 1667 è riunita nei codd. *Vatt.* 9140 e *Barb.* 3084, Francesco Tolomei (id., *op. cit.*, n. 88) che lasciò 2 voll. di *Iscrittioni copiate dalli suoi originali in varii luoghi di Roma l'an. 1666*, conservati nei codd. K. VIII. 1-2 della Biblioteca di Siena, come prima aveva tenuto G. B. Doni (id., *op. cit.*, n. 74) che con la sua raccolta di iscrizioni cristiane e classiche, da cui fu estratta la s. del cod. *Maruc.* A. 293, si proponeva nel 1632 di formare un *Corpus*, disegno che neanche il mecenatismo del card. Barberini riuscì poi ad attuare.

Nessuno degli autori citati riportò iscrizioni degli antichi cimiteri, da molti anni riscoperti; A. Bosio le fece per prima conoscere con la *Roma sotterranea*, uscita postuma nel 1632, a cui seguirono molto più tardi il Fabretti, il Boldetti e il Marangoni. I custodi antecedenti e successivi preposti dalla Chiesa agli scavi delle catacombe si preoccuparono solo di ricercare reliquie di martiri, mentre d'ordinario spogliavano le gallerie di tutte le lapidi che in gran numero venivano alla luce. Quelle dei cosiddetti « corpi santi » passavano alla Lipsanoteca del Sacrista pontificia o a quella del cardinal vicario, quelle dei comuni fedeli venivano disperse in Roma per lastricar chiese, per arricchire i musei esistenti, più spesso collezioni presso privati e case cardinalizie (riunite queste dal Marini nella Galleria Vaticana) e fuori di Roma per formare importanti collezioni lapidarie. Dalle due lipsanoteche, i cui manoscritti (*Regesta Sacrarii pontiff.* e *Acta custodiae card. Vicarii*) forniscono due ampie raccolte di iscrizioni cimiteriali, e dalle varie collezioni lapidarie attinsero per le loro s. Venuti (id., *op. cit.*, n. 102), Lupi (id., *op. cit.*, n. 103), Seguier (id., *op. cit.*, n. 118), Oderici (id., *op. cit.*, n. 124) e Reggio (id., *op. cit.*, n. 133) nel sec. XVIII, Amati (id., *op. cit.*, n. 141), Sarti (id., *op. cit.*, n. 144) e Settele (id., *op. cit.*, n. 145) nel sec. XIX.

A metà del Settecento A. F. Gori (id., *op. cit.*, n. 106) preparò solo un piano per la pubblicazione di un *Corpus* di iscrizioni cristiane; ma pochi anni più tardi Gaetano Marini con ben altra preparazione attese a raccogliere da ogni parte del mondo romano iscrizioni cristiane anteriori al sec. XII, che trascrisse, divise in vari capitoli, in quattro grandi volumi conservati nei codd. *Vatt.* 9071-74. Tutto il suo apparato epigrafico riordinò G. B. De Rossi mentre pubblicava il 1° vol. delle *Inscriptiones* per la continuazione delle quali lasciava una grandiosa raccolta di 19.000 schede manoscritte.

BIBL.: G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, II, Roma 1888; A. Silvagni, *Inscript. christ. urbis Romae, nova series*, I, ivi 1922. Angelo Silvagni

SILLOGISMO. - Dal greco σύν-λόγος, λογισμός, indica connessione di idee, discorso. Il termine, già da Platone (*Theaet.*, 189 d; *Phil.*, 41 c) è usato, in senso generico, per indicare ragionamento (v.), illazione, inferenza (significato, questo, anche suggerito, figuratamente, da συλλέγειν, raccogliere; cf. il lat. *colligere*, inferire).

Con Aristotele, cui si deve la teoria sistematica del s., il termine assume significato tecnico: « è s. un discorso in cui, poste alcune cose, ne segue di necessità un'altra diversa, per il fatto che quelle son poste » (*Anal. pr.*, I, 1, 24 b 19; cf. *Top.*, I, 1,100 a 25). Tale definizione rivela il concetto essenziale del s. aristotelico come strumento della dimostrazione o apodissi. Mentre la διαίρεσις o divisione platonica (*Soph.*, 253 d), in quanto metodo dialettico non presenta necessità formale, e pertanto è solo un « s. impotente » (ἀσθενὴς συλλογισμός: *Anal. pr.*, I, 31, 46 a 33), il s. invece, nella sua forma perfetta « non ha bisogno di altro che delle premesse per mostrare la conseguenza necessaria » (*ibid.*, 1, 24 b 22). La definizione aristotelica si estende a ogni forma di ragionamento *formale*; non quindi, propriamente, all'induzione (v.): pur usando, talora, l'espressione « syllogismus ex inductione » (*Anal. pr.*, II, 23, 68 b 15). Aristotele contrappone infatti in senso tecnico, s. e induzione (*Anal. pr.*, *loc. cit.*; *Top.*, I, 72, 104 a 13).

La struttura logica del s. come forma tipica del ragionamento deduttivo consiste nel confronto di due termini (concetti, noemi) con un terzo in cui si mostra la loro mutua appartenenza o esclusione: il s. si risolve pertanto in un giudizio *mediato* (e quindi in una sintesi di giudizi) dove la convenienza o non convenienza fra soggetto e predicato è derivata da un rapporto prestabilito di entrambi a un altro termine comune. Il s. comprende quindi tre termini: soggetto e predicato, o « estremi » (ἄκρα: il predicato, estremo maggiore: ὅρος πρῶτος, τὸ μεῖζον; il soggetto, estremo minore: ὅρος ἔσχατος, τὸ ἔλαττον) e il termine medio (ὅρος μέσος, τὸ μέσον: cf. *Anal. pr.*, I, 4). I termini sono distribuiti in tre proposizioni: due premesse (προτάσεις, τὰ κείμενα, τὰ προτεινόμενα), la maggiore (λῆμμα) in cui il predicato è riferito al medio, la minore (πρόληψις) in cui il medio è riferito al soggetto; e la conclusione (ἐπιφορά, τὸ συμπέρασμα) che esprime il rapporto di convenienza o esclusione del predicato con il soggetto: « Quando tre termini stanno fra di loro in modo tale che l'ultimo è contenuto in tutto il medio e il medio è contenuto o non contenuto in tutto il primo, c'è necessariamente un s. perfetto che connette gli estremi » (*Anal. pr.*, I, 4, 25 b 32 sgg.), p. es., i mammiferi hanno respirazione polmonare, l'uomo è un mammifero, dunque l'uomo ha respirazione polmonare. Il fondamento della forza logica del s. consiste quindi nel particolare rapporto di predicazione o subordinazione ch'esso istituisce fra i termini e ch'è espresso nella legge: se a un soggetto appartiene un predicato, gli appartiene anche il predicato del predicato, oppure « tutto quello che si dice del predicato deve anche dirsi del soggetto » (*Cat.*, 5, 3 b 4-5). Tale formola non è che un'applicazione del principio di identità e noncontraddizione e chiarisce pertanto la universale necessità formale del s. Kant la espresse in termini analoghi: « La prima e universale legge di ogni ragionamento affermativo è... *nota notae est nota rei ipsius*; di ogni ragionamento negativo: ... *repugnans notae repugnat rei ipsi* » (*Die falsche Spitzfindigkeit d. vier syllogistischen Figuren*, § 2). Il principio era anche altrimenti indicato da Aristotele in termini di estensione: « ciò che si dice universalmente (καθόλου, κατὰ παντός) di una classe, deve dirsi anche singolarmente dei singoli soggetti contenuti nella classe: se ogni uomo è mortale, e Socrate è uomo, Socrate è anche mortale (il principio « dictum de omni »: cf. *Anal. post.*, I, 4, 72 a 28, e *Anal. pr.*, I, 1, 24 b 27). La formola invece dell'« identità » (« due cose uguali a una terza sono eguali fra di loro »), pur non assente in Aristotele (*Top.*, VII, 1, 152 a 31; cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 28, a. 3 ad 1), non esprime tuttavia il suo più preciso modo di intendere la relazione fra i termini del s.; né è forse in sé la migliore, in quanto il rapporto fra i termini, nelle proposizioni del s., non è necessariamente di identità. Dalla natura del s. già Aristotele deduceva la sua legge fondamentale: « è manifesto che ogni dimostrazione deve essere per tre termini e non di più » (*Anal. pr.*, I, 25, 41 b 35); tale norma, insieme con l'altra, che vuole l'accezione generale del termine medio in almeno una delle premesse (il medio due volte particolare può risolversi in due termini: cf. *ibid.*, cap. 24, 41 b 7; e *Anal. post.*, I, 11, 77 a 8-9: « se non c'è termine universale non si avrà il medio ») fu in seguito particolareggiata nelle note otto regole tradizionali.

La teoria aristotelica si svolge ulteriormente (*Anal. pr.*, I, 4 sgg.) nella determinazione delle figure (σχήματα) e dei modi (τόποι) del s. La « figura » dipende dalla diversa collocazione del medio nelle premesse; il « modo » dalla disposizione delle premesse secondo la loro quantità e qualità (universalità e particolarità, affermazione e negazione). Aristotele distingue tre figure: nella prima il medio è soggetto nella maggiore e predicato nella minore, nella seconda in entrambe predicato, nella terza in entrambe soggetto. Delle singole figure sono determinate le leggi d'inferenza ed è poi esposto il metodo di riduzione dei s. della seconda e terza figura al tipo delle prima, ritenuta da Aristotele (a torto come sembra: cf. W. D. Ross, *op. cit.*, in bibl., pp. 49-50) la sola forma perfetta e indipendente di s. Alle tre figure aristoteliche

ne fu in seguito aggiunta una quarta (riferita a Galeno [v.]), in cui il medio è predicato nella maggiore e soggetto nella minore, ch'è quindi piuttosto una trasposizione della prima. Tenuto conto delle leggi delle singole figure, la disposizione del medio e delle premesse secondo la quantità e la qualità consente 19 modi diversi di corretto s., espressi, nella scolastica medievale (per la prima volta, sembra, nelle *Summulae logicales* di P. Ispano) con i versi mnemonici, *Barbara Celarent Darii Ferio* ecc.; dove le vocali dei singoli termini indicano le proposizioni del s. in una delle quattro figure (ad es., *Barbara* un s. con tre proposizioni universali affermative, nella prima figura). Nella trattazione aristotelica segue una diffusa esposizione dei s. *modali*, nei quali cioè è anche espressa la modalità (necessità o contingenza) del rapporto soggetto-predicato (cf. *Anal. pr.*, I, capp. 9-22). Dal punto di vista della materia o contenuto Aristotele distingue il s. dimostrativo (σ. ἀποδεικτικός, φιλοσόφημα) che procede da premesse universali e necessarie (*Anal. post.*, I, 4, 72 a 7, e 6, 75 b 5) e pertanto è fondato sull'« essenza » (*Met.*, VII, 9; XII, 4, 1078 b 24) e di cui è dato ampio svolgimento nei *Secondi analitici*; il s. dialettico o inquisitorio (σ. διαλεκτικός, ἐπιχειρήμα) che da premesse probabili « tenta » la ricerca della verità; il s. contenzioso o sofistico (σ. ἐριστικός, σόφισμα) che « sembra dimostrare » ma in realtà non dimostra (v. SOFISMA) e il s. retorico (σ. ῥητορικός, ἐνθυμήμα; termine, quest'ultimo, usato poi, fin da Boezio, con altro significato) che muove da analogie ed esempi (cf. *Top.*, VIII, 11, 162 a 15 e I, 1, 100 a 27 sgg.; *Anal. pr.* II, 27,70 a 10; e *Rhet.*, I, 1, 1355 a 6 sgg.). Le forme derivate del s. che ne rappresentano una semplice variazione (polis. e sorite) non sono esplicitamente considerate da Aristotele (il sorite – non però il termine – è accennato in *Anal. pr.*, I, 23, 41 a 18, e svolto già in Alessandro d'Afrodisia [v.]); né sono trattate le forme analoghe del ragionamento deduttivo (s. cosiddetto « disgiuntivo », s. condizionale e dilemma).

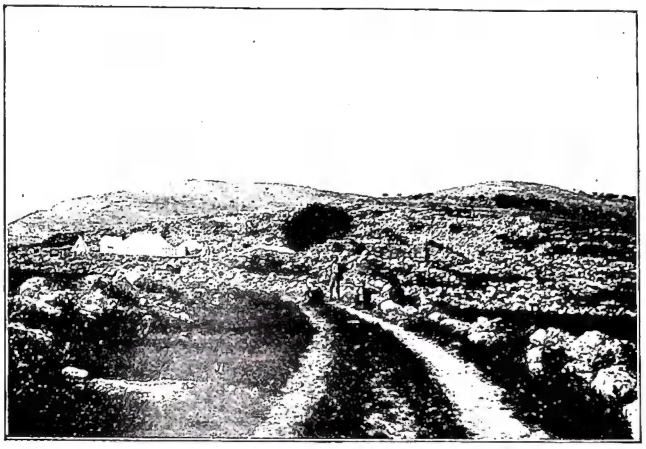
Tale, per indicazioni generali, la teoria aristotelica del s., rimasta poi sostanzialmente immutata attraverso gli innumerevoli commenti e svolgimenti posteriori. Aristotele vi dispiegò una particolare sagacità d'ingegno e sottolinea egli stesso con compiacenza la sua scoperta : « sul modo di sillogizzare non avevamo nulla prima di noi da esporre e dovemmo personalmente fare lunghe e laboriose ricerche » (*De soph. elench.*, 34, 18 4 b 1 sgg.). Hegel, pur rilevando che la sollogistica aristotelica si riferisce unicamente alle forme del pensiero finito e astratto, non esita a qualificare Aristotele come, in certo modo « il naturalista delle forme spirituali del pensiero », e la sua logica « un'opera che onora sommamente la profondità e la vigoria d'astrazione del suo scopritore » (*Lezioni sulla storia della filos.*, trad. it. di G. Codignola e G. Sanna, II, Firenze 1932, p. 374). L'aver fissato le forme del pensiero « che si diramano come una rete d'infinita mobilità » nel pensiero concreto « è stato un capolavoro d'empiria : e questa consapevolezza ha valore assoluto » (*ibid.*, p. 383). Analoga la valutazione del Leibniz : « je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considerables » (*Nouv. ess.*, IV, cap. 17, § 4).

Contro il s. è stata mossa nondimeno, fin dall'antichità (Sesto Empirico, *Pyrrh. Hypot.*, II, 14, 1996) un'accusa fondamentale : la maggiore universale presuppone la conclusione particolare e quindi come processo dimostrativo il s. involge un circolo vizioso : per poter dire che « ogni uomo è mortale » occorre già sapere che anche « Socrate è mortale ». L'inutilità del s. per la scienza è poi ripetuta da Bacone (*Nov. org.*, I, 13-14) e da Cartesio il quale afferma che per costruire un s. è necessario averne in antecedenza la materia : quindi con il s. non si apprende nulla di nuovo e la dialettica « volgare » è del tutto inutile « rerum veritatem investigare cupientibus « (*Reg. ad direct. ingenii*, 10, ca. finem). La critica è svolta ampiamente dal Locke per cui il s., « se serve a dimostrare la connessione fra le prove », « non dà tuttavia alcun aiuto alla nostra ragione... nel *trovar delle prove e fare nuove scoperte* » : il s. fa vedere la connessione fra due estremi, posto un medio, « ma quella connessione che il medio ha con l'uno o l'altro degli estremi nessun s. la mostra né la può mostrare » (*Ess.*, IV, cap. 17 § 4,6; v. la risposta di Leibniz in *Nouv. Ess.*, IV, cap. 17). L'obiezione è stata ripresa a fondo da J. Stuart Mill (v.): « un ragionamento dal generale al particolare non può come tale provare nulla; poiché da un principio generale non possiamo inferire altri particolari se non quelli che il principio stesso assume come noti » (*System of logic*, II, cap. 3). Nel s. non c'è quindi, secondo il Mill, *inferenza*. Quando il s. si costruisce, l'inferenza è già compiuta; e pertanto il s. serve solo come *saggio* della correttezza dei nostri processi induttivi : non è metodo di ricerca, bensì di interpretazione e di prova; e in ciò è la sua insostituibile utilità.

La difficoltà milliana muoveva, in parte, dall'erroneo presupposto empiristico della riduzione dell'universale (v. UNIVERSALI) a pura collezione o somma di individui. Non sembra tuttavia doversi negare ogni fondamento alle istanze contro il s. Particolarmente il s. in puri termini di estensione (ogni uomo mortale – Socrate uomo – Socrate mortale) equivale sostanzialmente a un semplice rapporto di subalternazione fra proposizione generale e proposizione particolare. Né, generalmente, la *forma* sillogistica costituisce il modo naturale dell'inferenza del pensiero. Il moto del pensiero si attua per la connessione ch'esso discopre fra un fatto e un valore, fra il particolare e l'universale o fra l'universale e il particolare. E, nel momento della *ricerca*, tale discoperta si compie per il potere percettivo della mente che non si dispiega in un esplicito s., ma piuttosto lo involge nella sostanza del suo atto intuitivo-discorsivo. Lo stesso Aristotele notava che per l'invenzione del medio – in cui unicamente consiste il vero momento progressivo della conoscenza, e ch'è anteriore alla formulazione del s. né si compie per esso – ci vuole « sagacia » (ἀγχίνοια : *Anal. post.*, I, 34, 89 b 10). Per questo lo schema sillogistico non è di alcun valido aiuto, né di fatto interviene nello sforzo vivo e creativo del pensiero che procede per analisi, raffronti, comparazioni dirette di concetti e di cose, discoprendo così le indefinite relazioni del reale (la κοινωνία τῶν λόγων di Platone : *Soph.*, 253 d, 257 a). E tuttavia la struttura essenziale del s. sottende il processo deduttivo del pensiero, che ne s. e nei suoi schemi ritrova la sua chiarificazione e necessità logica e pertanto, come giustamente riteneva Aristotele, lo strumento della scienza come dimostrazione (v.).

Nell'idealismo hegeliano, poiché il reale è razionalità, il s. come unica possibile forma del contenuto razionale, assume una valutazione assoluta : « il s. è la *ragion d'essere essenziale di ogni verità* », e « *ogni cosa è un s.* » (*Enc.*, § 181). In G. Gentile il s. come espressione del pensiero oggettivato e astratto è determinato dalla legge dell'identità : è quindi inevitabile la circolarità nel processo dimostrativo. Se pertanto « la natura del pensiero pensato, governato dal principio di identità, è espressa pienamente nel s.», esso tuttavia ha valore solamente come « momento della dialettica dell'atto del pensare » (*Sistema di logica*, I, Firenze 1940, p. 258).

BIBL.: oltre il commento di s. Tommaso agli *Anal. post.*, v. S. Boezio, *De s. categorico libri duo* : PL 64, 793-831; id., *De s. hypothetico, ibid.*, 831-76 (a Boezio risale l'introduz. nel latino di tutta la terminologia aristotelica concernente il s.); F. A. Trendelenburg, *Elementa logicae aristoteleae*, §§ 20-33, 9ª ed., Berlino 1892, pp. 88-111; H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 2 voll., Tubinga 1896-1900: fondamentale, specialm. II, parte 1ª e 2ª; id., *Zur Syll. d. Arist.*, in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 20 (1907), pp. 46-55; E. Thouverez, *La IVe figure du s., ibid.*, 15 (1902), pp. 49-110; J. Lachelier, *Etudes sur le s.*, Parigi 1907; A. Pastore, *S. e proporzione*, Torino 1910; U. Della Seta, *La dottrina del s. in Aristotele e le obbiezioni cui fu fatto segno*, ecc., Roma 1911; T. Pesch, *Institutiones logicae et ontol.*, parte 1ª, 2ª ed., Friburgo in Br. 1914, pp. 140-94; G. F. Hegel, *Scienza della logica*, III, sez. 1ª, cap. 3, trad. it. Bari



(fot. Laboratorio Zincografico Terra Santa)
SILO - Panorama.

1925, pp. 127-78 (cf. *Enc.*, §§ 181-70); W. Leibniz, *Nouv. ess.*, IV, cap. 17; trad. it., II, Bari 1926, pp. 244-69; G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927, pp. 209-47; J. De Tonquédec, *La critique de la connaissance*, 2ª ed., Parigi 1929, pp. 375-435; J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, ivi 1939, pp. 57-106; J. Fröbes, *Logica*, Roma 1940, pp. 187-265; W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it. di A. Spinelli, Bari 1946, pp. 45-72; F. H. Bradley, *The principles of logic*, I, 2ª ed., rist., Oxford 1950, p. 243 sgg., e II; J. Locke, *Essay on human knowledge*, IV, cap. 17; trad. it., II, Bari 1951, pp. 374-401, v. anche LOGICA; RAGIONAMENTO. Ugo Viglino

SILO (ebr. *Šîlô* o *Šîlôh*, gr. Σηλώ, Σηλών). - Località antica della Palestina nella tribù di Ephraim, corrispondente, secondo le indicazioni bibliche (*Iudc.* 21, 19), all'odierno Ḫirbet Sejlūn, 5 km. a sud di Lubbān, 40 km. a nord di Gerusalemme, sulla via di Nābulus.

Conquistata dagli Ebrei, divenne centro dell'attività di Giosuè e delle assemblee d'Israele (*Ios.* 18, 8-10; 19,51; 21,2; 22,9-12). La presenza dell'Arca e del Tabernacolo fece di S. una meta di pellegrinaggi (*I Sam.* 1,4); in occasione di una festa annuale i Beniaminiti rapirono le ragazze danzanti (*Iudc.* 21, 13-23). Caduta l'Arca in potere dei Filistei e distrutto il Santuario dove dal sacerdote Eli era stato accolto Samuele fanciullo (*I Sam.* 4; *Ier.* 7,12; 26,16; *Ps.* 38,60), la città andò perdendo la sua primitiva importanza, quantunque fosse ancora popolata (*I Reg.* 11,29). Riacquistò splendore nel tempo dei Seleucidi fino all'epoca bizantina; cristiani, giudei e musulmani sino al sec. XIV ne venerarono i sacri ricordi.

Gli scavi archeologici intrapresi da una società danese in diverse campagne, dal 1922 al 1932, hanno posto in luce le diverse fasi storiche della città. Occupata già nel periodo del medio bronzo, godé grande prosperità sino all'epoca del ferro (secc. XIII-X a. C.). Dopo questo periodo il materiale archeologico diviene scarso, in corrispondenza allo stato di semiabbandono in cui fu lasciata la città dopo la vittoria dei Filistei. La rinascita ellenistica è attestata da numerosa ceramica, da una villa con bagno, dalla cinta delle mura e della necropoli tagliata nella roccia sul cammino ad ʿAjn Sejlūn. Il florido periodo cristiano è rappresentato da una basilica a tre navate del sec. V e da altra piccola chiesa con musaici istoriati e iscrizioni. Nella cadente moschea di el-ʿArbaʿīn, vi è un lintello scolpito con fregi ebraici, che indica pure la presenza di una antica sinagoga.

BIBL.: H. Kjaer, *The excavation of Shiloh 1929, a preliminary report*, in *Journal of Pal. orient. society*, 10 (1930), pp. 87-174. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 462-63. Donato Baldi

SILOE. - Nome che designa una sorgente, oggi ʿAjn Siṭṭī Marjam, ad oriente di Gerusalemme, come pure il canale sotto il colle Ophel attraverso cui passa il suo corso e la piscina che esso forma all'uscita. Delle acque di S. (*mê haš-Šilōaḥ*) parla *Is.* 8, 6 e della piscina di S. (*bĕrēkhath haš-Šelaḥ*) *Neh.* 3, 15. Attraverso il greco Σιλωάμ il nome di S. si conserva nel moderno villaggio arabo di Silwān, a sud-est di Gerusalemme.

Particolare è l'importanza del canale per il fatto che in esso, nell'a. 1880, fu scoperta per caso, da un ragazzo che faceva il bagno nell'attigua piscina, una iscrizione ebraica antica, la più lunga che si conservi. Tale iscrizione commemora l'escavazione del canale e può essere attribuita all'epoca del re Ezechia (ca. 700 a. C.), in base alle notizie bibliche sulla costruzione da parte sua di un acquedotto per portare l'acqua a Gerusalemme (*II Reg.* 20, 20; *II Par.* 32, 30).

Secondo gli studi più recenti la traduzione più probabile dell'scrizione, è la seguente: « ... la perforazione. E questa è la storia della perforazione: mentre... il piccone l'uno verso l'altro e mentre v'erano ancora tre cubiti da scavare, si udì una voce di un uomo che chiamava l'altro, poiché vi era una fessura [?] nella roccia da destra e da... E nel giorno della perforazione batterono gli scavatori l'uno contro l'altro, piccone contro piccone, e sgorgò l'acqua dalla sorgente alla piscina per 1200 cubiti. E 100 cubiti era l'altezza della roccia sulla testa degli scavatori ».

BIBL.: D. Diringer, *Le iscriz. antico-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, pp. 81-102; S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica 1935-50*, Roma 1951, pp. 40-43. Sabatino Moscati

SILOS. - Monastero benedettino spagnolo nella diocesi e provincia di Burgos, dedicato dapprima a s. Sebastiano poi all'abate s. Domenico, fondato probabilmente nel periodo visigotico e dotato dal conte Fernán González nel 919.

Sua gloria nel medioevo fu l'abate s. Domenico (1041-

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SILOS - Cortile romanico (secc. XI-XII) - Silos.

1073), il quale iniziò la costruzione dell'antica chiesa e del bellissimo chiostro romanico, tuttora esistente, ricco di caratteristiche sculture dei secc. XI-XII. S. fu nel medioevo importante centro culturale. Basti ricordare il suo *Chronicon* dovuto a Grimaldo, l'attività dei suoi copisti che lasciarono agli inizi del sec. XIII un tesoro di ca. 200 manoscritti, molti dei quali tuttora conservati. Notevoli anche la raccolta di oggetti artistici, l'archivio e la biblioteca. Il monastero di S. aderì nel 1512 alla Congregazione benedettina di Valladolid e fu soppresso dal governo liberale nel 1835; nel 1880 fu ripristinato dai Benedettini di Ligugé. Attualmente S. è noto come focolare di studi liturgici e storici; vi si pubblica tra l'altro la rivista *Liturgia*.

BIBL.: M. Férotin, *Recueil des chartes de l'abbaye de S.*, Parigi 1897; id., *Hist. de l'abbaye de S.*, ivi 1897; L. Serrano, *El real monast. de S. Domingo de S. (Burgos). su hist. y tesoro artist.*, Burgos 1926; W. Witchill - J. Pérez de Urbel, *Los manuscritos del real monast. de S. Domingo de S.*, in *Bol. de la Acad. de la Hist.*, 95 (1929), pp. 521-601; Cottineau, II, coll. 3036-37.

Anscario Mundò

SILVACANE (SAUVECANNE). - Antica abbazia cistercense nell'arcidiocesi di Aix in Provenza.

Fu fondata da Raimondo de Baux nel 1132-57; venne soppressa dal papa Eugenio IV nel 1443 e i suoi beni furono trasferiti al Capitolo metropolitano di Aix. La chiesa abbaziale è stata di recente restaurata all'esterno; era a tre navate, rinforzate all'esterno da numerosi contrafforti; sul transetto si eleva una torre quadrata; l'abside principale è decorata con una nicchia ogivale del sec. XV. Oggi però è ridotta a fattoria, come anche il chiostro annesso e la sala capitolare è trasformata in scuderia.

BIBL.: Bernard D'Hyères, *Hist. de l'abbaye cisterc. de Silvacane en Provence d'après les documents*, Aix 1891; Cottineau, I, coll. 3037-38.

Enrico Josi

SILVANO. - Dio della religione romana. Il suo nome, benché si sia tentato di spiegarlo anche diversamente (etr. *selvans*), sembra essere un aggettivo tratto dalla parola *silva*, e, infatti, S. resta per tutta la romanità un dio dei boschi: tutt'al più si distinguono un *S. silvester* e un *S. domesticus*, secondo le funzioni del dio nei boschi e, rispettivamente, nelle case e nei poderi.

È importantissimo che S. a Roma non ha alcuna festa pubblica né un tempio, mentre la sua venerazione privata è abbondantemente documentata, soprattutto dalle iscrizioni. Nella letteratura gli si attribuiscono gli stessi tratti del dio Fauno che, viceversa, ha un culto pubblico, ma quasi nessuna iscrizione: sembra chiaro che si tratti della stessa divinità che appare sotto un nome (più antico?) nel culto pubblico e sotto un altro nel culto privato. S., concepito non diversamente da Fauno come «incubo», era considerato pericoloso per le donne: per difendere da lui le puerpere, si invocavano le divinità Intercidona, Pilumnus e Deverra, corrispondenti a tre strumenti di una magia apotropaica domestica. S. domina nei bagni riservati agli uomini. Le donne sono escluse dal suo culto. Come Fauno, S. viene identificato con il greco Pan. La sua sfera è quella della natura selvaggia. Nelle province illiriche dell'Impero la sua venerazione, collegata con quella di Diana, risulta particolarmente intensa e fa pensare a un'*interpretatio Romana* di una divinità indigena affine. Nelle raffigurazioni S. ha l'aspetto di un boscaiolo, con una falce, un ramo d'albero nelle mani e un cane ai piedi.

BIBL.: A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischen Religion*, Lipsia-Berlino 1909, p. 58 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 213; J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Parigi 1926, p. 372 sg.; Klotz, *Silvanus*, in Pauly-Wissowa, III A, 1 (1927), coll. 117-25.

Angelo Brelich

SILVANO. - Vescovo omeusiano di Tarso, di cui si conosce relativamente poco. Partecipò al Concilio di Sirmio del 351, e nel 357 ospitò s. Cirillo di Gerusalemme, allorché questi venne deposto da Acacio di Cesarea (Teodoreto, *Hist. eccl.*, II, 26).

I contemporanei non gli risparmiarono lodi, e la sua ortodossia fu esaltata anche da s. Ilario di Poitiers. Nel Concilio di Seleucia (359) sostenne che si approvasse e si accettasse la formola del cosiddetto Sinodo *in encaeniis* (Antiochia 341) e fece parte della commissione di vescovi orientali che doveva disputare contro Eudossio d'Antiochia e Acacio di Cesarea alla presenza dell'imperatore Costanzo. In tale occasione si distinse particolarmente nella difesa della dottrina della «consustanzialità» del Verbo con il Padre, sottoscrivendo anche la lettera diretta ai delegati di Rimini per metterli in guardia contro le mene degli acaciani. La legazione non ottenne però quanto desiderava, anzi nel Concilio di Costantinopoli (360) parecchi vescovi furono deposti tra i quali anche S. (Teodoreto, *Hist. eccl.*, II, 23).

S. era uno di quei numerosi semi-ariani del sec. IV che sostenevano la fede di Nicea, ma si scandalizzavano del termine ὁμοούσιος perché convinti che con esso si offriva ai sabelliani il mezzo per mascherarsi, e perciò sosteneva che il termine più appropriato fosse quello di ὁμοιούσιος.

Ritornò alla sua sede sotto Giuliano e fece parte della legazione diretta a papa Liberio e all'imperatore Valentiniano nel 366. Questi non poté essere raggiunto, poiché si trovava nelle Gallie; i legati si rivolsero allora al Papa davanti al quale professarono la fede nicena e ricevettero lettere di comunione per gli Orientali. Nell'inverno del 367 era stato convocato un altro sinodo a Tiana, in cui si indisse, a breve scadenza, un sinodo da convocarsi a Tarso, nella sede di S. Scopo del Sinodo di Tarso avrebbe dovuto essere il ristabilimento della pace e della concordia ecclesiastica. Ma l'intervento dei macedoniani e degli acaciani, presso l'imperatore Valente, impedì che tale Sinodo potesse radunarsi. S. morì verso il 373.

BIBL.: Tillemont, VI, pp. 351, 466-93, 540; Hefele-Leclercq I, pp. 946-55, 979; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 169-74, 257-59.

Martiniano Roncaglia

SILVA PORTO, DIOCESI di. - Città e diocesi in Angola, possedimento portoghese dell'Africa occidentale.

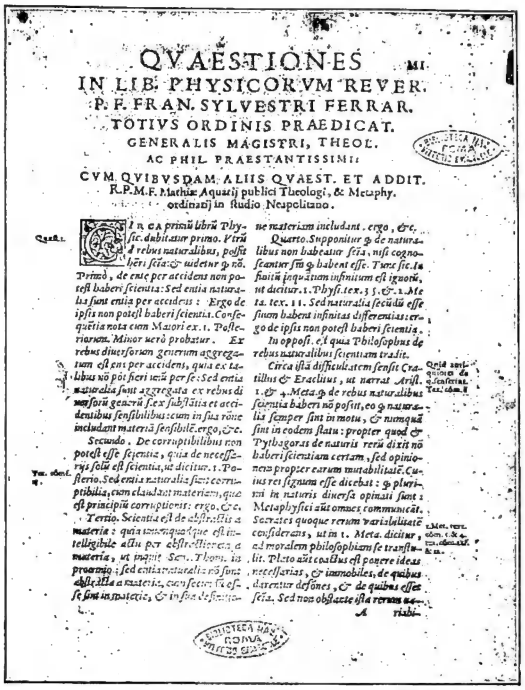
Ha una superficie di 625.440 kmq. con una popolazione di 943.529 ab. dei quali 63.536 cattolici; conta 2 parrocchie servite da 48 sacerdoti diocesani (*Ann. Pont., 1952*, p. 380). La diocesi fu creata dal papa Pio XII con la cost. apost. *Solemnibus Conventionibus* del 4 sett. 1940, quale suffraganea di Loanda, ed elevando a dignità di cattedrale la chiesa parrocchiale di S. P., dedicata al martire s. Lorenzo.

BIBL.: AAS, 23 (1941), pp. 14-18.

Enrico Josi

SILVEIRA, GONÇALES da, venerabile. - Gesuita, missionario e martire, n. di nobile famiglia ad Almeirim (diocesi di Lisbona) il 23 febbr. 1526, m. a Monomotapa (Zambesi) il 15 marzo 1561.

Entrato nell'Ordine nel 1543, fu inviato a Goa, come provinciale della missione dell'India nel 1556, e diede tale impulso alla attività missionaria che nei tre anni che vi rimase furono battezzati nella sola città 7000 pagani. La buona riuscita lo fece eleggere per un campo ancora inesplorato nell'Africa sud-orientale, la regione di Mozambico, nell'odierna Rhodesia, dove i missionari erano stati richiesti dal figlio di un re cafro, battezzato a Mozambico. Il S., sbarcato l'11 marzo 1560 a Sofala, si spinse nell'interno della terra fino a Otongwe, dove risiedeva Gamba, re dei Maharanga. Nello spazio di 7 settimane, riuscì a battezzare il Re, tutta la sua corte e molti altri pagani, fino a 400. Lasciò allora Otongwe alle cure del suo compagno, il p. Fernandez, e mosse verso il Regno del «re dell'oro», Monomotapa, sulle rive dello Zambesi, per guadagnarlo alla fede. Vi riuscì, infatti, anche con la cooperazione dei Portoghesi, e alla fine del 1561 battezzò il Re e la sua corte; al marzo seguente i cristiani erano saliti a 300. Ciò suscitò l'invidia dei musulmani, che temevano di vedersi sottratto il loro commercio dai Portoghesi; ad essi riuscì facile circuire il Re ancor debole nella fede e fargli credere le più stolide calunnie contro il S., dipingendolo come stregone che avrebbe soppresso tutti e come spia avanzata dell'esercito portoghese. Il Re, spaventato, fece senz'altro strangolare il missionario. La spedizione, inviata per vendicarne la morte,



QVAESTIONES
IN LIB. PHYSICORVM REVER.
P. F. FRAN. SYLVESTRI FERRAR.
TOTIVS ORDINIS PRAEDICAT.
GENERALIS MAGISTRI, THEOL.
AC PHIL. PRAESTANTISSIMI
CVM QVIBVSDAM ALIIS QVAEST. ET ADDIT.
R.P.M.F. Mathiæ Aquatij publici Theologi, & Metaphy.
ordinarij in studio Neapolitano.

(fot. Enc. Catt.)

SILVESTRI, FRANCESCO, detto il FERRARESE (FERRARIENSIS) - Inizio delle *Quaestiones in libros physicorum*, Roma, per i tipi di A. Blado, 1576. Esemplare della Biblioteca nazionale - Roma.

non arrivò mai a destinazione, e la missione dovette interrompersi per mancanza di missionari che per quel monento continuassero l'opera iniziata dal S.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1731-33; N. Godigno, *Vita Patris Gonzali Sylveriae*, Lione 1612; A. P. de Paiva e Pona, *Dos primeiros trabalhos dos Portugueses no Monomotapa. O padre d. G. da S.*, Lisbona 1892; G. Theal Mc Call, *Records of S. E. Africa*, VII, Città del Capo 1901; H. Chadwick, *Life of the ven. G. da S.*, Rochampton 1910; L. Kilger, *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas*, Münster in V. 1917; Fr. Rodrigues, *Hist. da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, I, Porto 1931, pp. 315-19, 624-36 e passim; B. Leite, *D. Gonçalo da S.*, Lisbona 1946.

Celestino Testore

SILVERIO, PAPA, santo. - Oriundo di Frosinone, figlio del papa Ormisda, fu eletto pontefice nel giugno 536, per l'intervento del re goto Teodato, nonostante fosse suddiacono e nonostante l'opposizione del clero.

Il suo breve pontificato fu coinvolto e travagliato dalle lotte politiche e religiose che in quegli anni turbavano l'Italia e delle quali S. cadde vittima. Poco dopo la sua elezione morì il suo protettore, Teodato, e Belisario occupava Roma (dic.) per conto dell'Imperatore bizantino cacciandone il re goto Vitige. Questi ritornò nel febbr. successivo cingendo Roma d'assedio per circa un anno, durante il quale devastò chiese e cimiteri specialmente della regione Salaria, dove s'era accampato.

Durante l'assedio intanto giungeva a Roma da Costantinopoli, dove era apocrisiario, il diacono Vigilio con lettere dell'imperatrice Teodora con le quali raccomandava a Belisario di adoperarsi perché Vigilio fosse eletto alla cattedra pontificale. Pare che questi avesse promesso a Teodora di restituire alla Chiesa di Costantinopoli il patriarca Antimo, già deposto dal papa Agapito, e specialmente di annullare le decisioni del Concilio di Calcedonia. Belisario desideroso di ubbidire all'Imperatrice, ma insieme non potendo deporre il legittimo pontefice, dal quale del resto era stato bene accolto, chiamò nel suo palazzo S. cercando di persuaderlo ad accondiscendere alle richieste imperiali. Naturalmente il Papa si rifiutò; si ricorse allora alle calunnie e fu divulgata una presunta lettera di S. a Vitige con la quale gli prometteva di consegnargli Roma aprendogli la porta Asinaria presso il Laterano. Belisario richiamò S. al quale fu facile scolparsi della calunnia e per togliere ogni sospetto e pretesto ai suoi nemici si recò ad abitare presso la chiesa di S. Sabina. Le mene contro di lui però non cessarono; nel marzo 537 per la terza volta fu chiamato al palazzo di Belisario, e mentre i suoi chierici furono fermati in anticamera, S. fu introdotto accompagnato dal solo Vigilio. Improvvisamente un diacono gli tolse di dosso il pallio mentre altri due lo rivestivano con un abito monacale. Ai chierici in attesa fu annunziato che S. non era più papa e che pensassero ad eleggere il successore: naturalmente l'eletto fu Vigilio! S. fu mandato in esilio a Patara in Licia; quivi poté far conoscere al vescovo del luogo il vero stato delle cose, e questi santamente ardito si recò da Giustiniano rimproverandogli l'atroce misfatto. L'Imperatore ordinò allora che S. fosse ricondotto a Roma e sottoposto ad un regolare giudizio, ma giunto in Italia fu consegnato a Vigilio che lo fece relegare nell'isola Palmaria dove morì di stenti e di fame. Il suo sepolcro divenne meta di pellegrinaggi ed il Signore vi operò anche miracoli. Nel *Martirologio romano* S. è commemorato il 20 giugno ma è una data stabilita arbitrariamente da Adone.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. XXXIX sg., 290-95; *Acta SS. Junii*, IV, Parigi 1867, pp. 13-18; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, ivi 1925, pp. 151-54; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, ed. it., II, Roma 1930, pp. 64-68; *Martyr. Romanum*, p. 247; Fliche-Martin-Frutaz, IV, 456 sg.; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 129 sg., 145-47, 153 sg.

Agostino Amore

SILVESTER, LEBEDINSKIJ. - Teologo e scrittore ecclesiastico russo del sec. XVIII. N. in data ignota nella Russia meridionale, m. ad Astrachan il 5 nov. 1808.

Studiò nell'Accademia ecclesiastica di Kiev. Nel 1791 fu eletto rettore del Seminario ad Astrachan, nel 1794 del Seminario di Kazan e il 25 luglio 1797 primo rettore dell'Accademia ecclesiastica di Kazan. Nel 1799 divenne vescovo di Poltava e Perejaslavl e nel 1807 arcivescovo di Astrachan.

S. compose in latino un manuale di teologia per i seminari: *Compendium theologiae dogmaticae* (1ª ed. Pietroburgo 1799; 2ª ed., molto aumentata, Mosca 1805). S. segue in teologia l'indirizzo protestantizzante di Teofane Prokopovič; ammettendo per la fede la sola S. Scrittura mentre i concili non possono stabilire dogmi irreformabili e la tradizione orale non è necessaria; vengono esclusi dal canone i libri «deuterocanonici», ecc. Altri scritti notevoli (in russo): *Il cibo incorruttibile*, 1ª ed. Mosca 1789, 3ª ed. 1843; *Interprete evangelico dei Proverbi* (è un'interpretazione dei *Proverbi*, con testi paralleli della S. Scrittura per ogni versetto), 1ª ed. Mosca 1796, 4ª ed. 1894.

BIBL.: M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Parigi 1926, pp. 594-595, 644-45; v. anche gli indici dei voll. II-IV, s. v. *Lebedinskii Sylvester*.

Bernardo Schultze

SILVESTRI, FRANCESCO, detto il FERRARESE (*Ferrariensis*). - Teologo e filosofo domenicano, n. a Ferrara nel 1474, m. a Rennes il 19 sett. 1528. A 14 anni si fece religioso nella sua città natale. Finiti gli studi insegnò a Mantova (dove diresse spiritualmente la b. Osanna Andreassi), a Milano e a Bologna. Nel 1516 era già maestro in teologia, nel 1518 vicario della congregazione lombarda.

Pochi anni più tardi, mentre a Bologna era priore, reggente degli studi e inquisitore, fu nominato da Clemente VII vicario generale del suo Ordine (1524) e l'anno seguente venne eletto all'unanimità maestro generale a Roma. Datosi subito con grande zelo al governo dell'Ordine e alla visita dei conventi, morì tre anni dopo di malattia contratta in un incidente fluviale.

Opera principale: *In libros s. Thomae Aquinatis contra Gentes commentaria*. Era già finito nel 1517, ma

(fot. Museo del Foro)

SILVESTRO I, PAPA, santo - Affresco nella chiesa di S. Maria Antiqua (sec. VIII) - Roma.

non fu stampato subito. Nel 1518 il card. Gaetano, di passaggio a Bologna, vide il commento, ne fece le più ampie lodi ed esortò vivamente i confratelli a pubblicarlo (1ª ed., Venezia 1524 [non Parigi 1552, come è detto in DThC, XIV, col. 2087]); tra le antiche edizioni, principale è la *piana*, fatta per ordine di s. Pio V (*Opera omnia s. Thomae Aq.*, Roma 1570-71, I); tra le moderne quelle a cura di G. Sestili (4 voll., ivi 1897-1901; ma soprattutto quella detta *leonina*, fatta per ordine di Leone XIII [*Opera omnia s. Thomae Aq.*, XIII-XV, ivi 1918-26-30]).

Scrisse altre opere prevalentemente filosofiche: *Annotationes in libros Posteriorum Aristotelis et s. Thomae* (Venezia 1535); *Quaestionum libri de anima quam subtilissimae et praeclarissimae decisiones* (Venezia 1535); *Apologia de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate, tractatus adversus Lutherum* (Roma 1525; 2ª ed. Roma 1900, a cura di G. Sestili).

Michele Piò riferisce che il S. aveva intrapreso il commento anche della *Summa Theologica* ma ne desistette quando venne a conoscenza di quello del Gaetano. E fu un danno, perché il Ferrarese, sebbene inferiore al Gaetano per potenza speculativa, rimane tuttavia un tomista acuto, intelligente, con ampie vedute, ma anche personale, tanto che dissente spesso apertamente dal suo illustre confratello (ad es., sulla natura dell'intelletto, dell'analogia, della *signatio* individuale, della possibilità di più angeli della stessa specie).

Il Ferrarese porta una nota di personalità anche su altre questioni meno importanti, come, ad es., sul desiderio naturale della beatitudine, sul come le relazioni *in divinis* si distinguano dall'essenza, e qual senso si debba dare al detto dell'Aquinate che *Relatio* (in divinis) *non constituit personam in quantum est relatio*.

Tutti questi particolari rivelano nel S. una squisita sensibilità scientifica e un grande amore della verità oggettiva. La posterità gli ha assegnato il secondo posto nella nobile schiera dei commentatori di s. Tommaso; posto che egli tiene con grande onore soprattutto per la fedeltà al maestro, la retta intelligenza delle dottrine, la perspicuità dell'esposizione e il giusto metodo storico-critico della ricerca.

BIBL.: L. Alberti, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, Bologna 1517; M. Piò, *Delle vite degli uomini illustri di s. Domenico*, II, Pavia 1613; Quétif-Echard, II, pp. 59-60; G. Bagolini, *La b. Osanna Andreassi da Mantova*, Firenze 1905, passim; G. Sestili, in *Gli scienziati italiani*, I, Roma 1923, pp. 128-37; M. M. Gorce, s. v. in DThC, XIV, 2085-87; A. Gazzana, *La materia signata di s. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese*, in *Gregorianum*, 23 (1943), pp. 78-85; C. Giacon, *La seconda Scolastica. I Grandi Commentatori di s. Tommaso*, Milano 1944, pp. 37-157. Umberto Degl'Innocenti

SILVESTRO I, PAPA, santo. - Nonostante il suo lungo pontificato (31 genn. 314 - 31 dic. 335) poche notizie si conoscono della sua vita e della sua attività, avendo coinciso con l'operosità di Costantino (v.), il primo imperatore cristiano, che dominò e riempì di sé la vita dell'Impero e della Chiesa nella prima metà del sec. IV.

Lo stesso autore del *Lib. Pont.* si dilunga nell'enumerare le costruzioni di Costantino, mentre ha pochi accenni per l'attività del Papa. S. avrebbe promulgato decreti sulla consacrazione del crisma da parte del vescovo, sui processi e giudizi riguardanti i chierici, sugli interstizi necessari per accedere agli Ordini sacri, sulle vesti liturgiche e sul modo di ricevere gli eretici nella Chiesa. A lui si attribuisce la fondazione del « titulus Equitii » sull'Esquilino (S. Martino ai Monti), ma pare che esso fosse più antico e che S. vi avrebbe soltanto esercitato il suo ministero prima di esser eletto papa. È certo però che alla fine del sec. IV il nome ed il culto di S. era legato a quel titolo e che nel sec. VI era già chiamato « titulus s. S. ».

Durante il suo pontificato la Chiesa fu travagliata dalle questioni donatista ed ariana, ma non sembra che S. abbia fatto molto per la condanna degli eretici sebbene fosse al corrente delle cose. La prima infatti fu decisa nel Concilio di Arles (314) convocato da Costantino, al quale il Papa non partecipò, ma fu informato delle decisioni con una lettera sinodale; la seconda invece fu decisa nel Concilio di Nicea (325), anche questo convocato, presieduto e diretto da Costantino ed al quale parteciparono come legati papali Osio vescovo di Cordova e due presbiteri romani. Anche nelle successive fasi della questione ariana S. ebbe parte di secondaria importanza.

Fu sepolto nel cimitero di Priscilla sulla Via Salaria nuova. Il suo nome si trova già nella *Depositio Episcoporum* ed è ricordato con la stessa data e luogo dai martirologi, dagli Itinerari del sec. VII e dai Sacramentari.

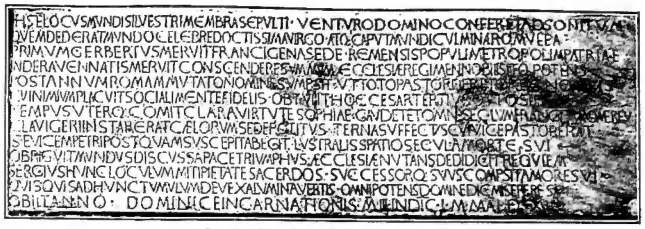
La persona di S. non sfuggì però alla leggenda che ne tramandò ai posteri una figura piuttosto eroica da contrapporre a quella di Costantino dal quale era stato sì meschinamente oscurato. Tra i cosiddetti « Apocrifi simmachiani » (v. SIMMACO), infatti, tre riguardano appunto S.: sono gli *Actus beati S.*, il *Constitutum* ed il cosiddetto *Sinodo dei 275*. Nel primo, del quale esistono redazioni in latino, greco e siriaco e che fu attribuito falsamente ad Eusebio di Cesarea, si racconta una romanzata vita di S. Da giovane esercitava gli uffici di ospitalità verso i pellegrini ed iscrittosi tra il clero fu ordinato sacerdote da Milziade. Eletto pontefice, per sfuggire alla persecuzione di Costantino si ritirò sul monte Soratte donde ne discese per battezzare lo stesso Costantino convertito e liberarlo dalla lebbra. Il fervore costruttivo di Costantino però suscitò le ire della madre Elena che provocò una disputa tra S. ed alcuni giudei sulla vera religione; S. rimase vincitore ed Elena abbracciò il cristianesimo. Questa si recò quindi in Oriente dove trovò la Croce di Gesù, mentre Costantino fondava Costantinopoli.

Il « Constitutum » ed il « Sinodo » sono una raccolta di 20 decreti e delle decisioni di un presunto sinodo tenuto da S. nelle terme di Traiano dopo il Battesimo di Costantino ed alla sua presenza, per convalidare le decisioni del Concilio di Nicea, con il quale S. avrebbe scambiato delle lettere. A questi apocrifi nel sec. VIII si aggiunse la famosa *Donatio Constantini* con la quale Costantino trasferendo la sua sede in Oriente lasciava a S. tutti i suoi diritti sovrani su Roma e conferiva molti privilegi a lui ed al suo clero.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. CIX-XX, CXXXIX-XL, 170-201; W. Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, in *Misc. F. Ehrle*, II (*Studi e testi*, 38), Roma 1924, pp. 159-247; R. Vielliard, *Les origines du titre de Saint-Martin aux Monts à Rome*, ivi 1931; *Martyr. Romanum*, p. 160; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 38-40; R.

Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, ivi 1942, pp. 13, 192 sg. Agostino Amore

SILVESTRO II, PAPA. - Pontificò dal 2 apr. 999 al 12 maggio 1003. Probabilmente originario dell'Alvernia, Gerberto entrò come monaco nell'abbazia benedettina di St-Géraud d'Aurillac (Cantal). Borrel, conte di Barcellona, apprezzò la sua cultura e lo condusse con sé in Catalogna verso il 967. Atton, vescovo di Vich, lo iniziò alle scienze matematiche. Il giovane monaco fece tali progressi che il suo protettore lo presentò come una celebrità alla corte di Ottone I, il quale si trovava allora a Roma (970). Egli non si stabilì in questa città e si recò a Reims dove fioriva una scuola di dialettica (972).



(da A. Silvagni, Monumenta epigraphica christ., I, Roma, Città del Vaticano 1943, tav. x, 3)

SILVESTRO II, PAPA - Epitaffio di S. II - Roma, basilica di S. Giovanni in Laterano.

Divenuto maestro in questa disciplina, insegnò acquistandosi grande rinomanza; ciò gli procurò il titolo di scolastico e il favore dell'arcivescovo Adalberone. Ottone II che fu presente a una discussione di filosofia con il tedesco Otric di Magdeburgo a Ravenna – riportata dal monaco Richero – lo ricompensò donandogli l'abbazia di Bobbio (980). Gli avvenimenti politici sopravvenuti in Italia l'obbligarono a riprendere l'insegnamento a Reims nel 983.

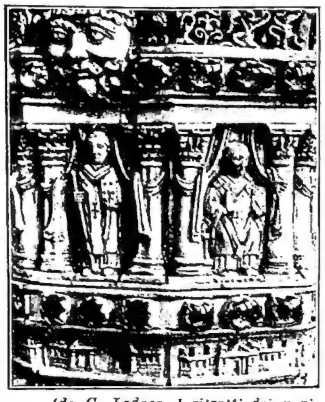
Sulle dottrine filosofiche di S. rimangono due opuscoli: *De rationali et ratione*; *De Corpore et Sanguine Domini*. Non è certo se egli abbia effettivamente aderito al realismo esagerato suggerito da alcuni testi (cf. *De Corp. et Sang. Dom.*: PL 139, 189 B.). Oltre che per il suo insegnamento della dialettica, Gerberto fu noto per la sua scienza della geometria e astronomia. La costruzione di un globo celeste gli permise di esporre ai suoi uditori il movimento degli astri e dei pianeti in modo nuovo. L'invenzione di un apparecchio che segnava l'ora durante la notte suscitò scalpore perché fino ad allora non si era usata che la meridiana. Gerberto semplificò l'arte del calcolo e redasse i primi tredici capitoli di un trattato *De Geometria* (PL 139, 95-152 e l'ed. di N. Bubnov, *Gerberti opera mathematica*, Berlino 1899).

Gerberto occupa un posto distinto anche nell'arte epistolare. Come segretario dell'arcivescovo Adalberone egli mantenne una intensa corrispondenza diplomatica con i contemporanei e lavorò efficacemente per l'avvento di Ugo Capeto. Julien Havet curò l'edizione critica della corrispondenza (Parigi 1889) e riuscì a datarla e a decifrare le enigmatiche note tachigrafiche che vi abbondano; tuttavia, M. J. Lair (*Etudes critiques sur quelques textes des Xe et XIe siècles*, 2 voll., Parigi 1899) ha proposto alcune rettifiche. Così, come scienziato e come letterato, Gerberto esercitò una influenza considerevole nel sec. x. La politica gli fu causa di tribolazioni. Dopo aver contribuito al successo di Ugo Capeto e all'eliminazione di Carlo di Lorena, egli avrebbe potuto aspirare alla sede di Reims, in seguito alla morte di Adalberone (23 genn. 989), ma il Capeto preferì Arnoul, che lo tradì e favorì l'entrata a Reims di Carlo di Lorena. Il Re volle punire il traditore e ottenere la sua deposizione. Non avendo ottenuto soddisfazione dal papa Giovanni XV, egli convocò un Concilio a Saint-Basle de Verzy (giugno 991) dove Arnoul, vescovo di Orléans, sulla base di argomenti fornitigli da Gerberto, sostenne una scabrosa tesi secondo la quale l'episcopato gallicano possedeva le qualità necessarie per prendere una decisione (v. il processo verbale redatto nel 995 da Gerberto stesso: PL 139, 287-88 e in MGH, *Script.*, III, pp. 658-86). Deposto e degradato Arnoul, Gerberto fu eletto arcivescovo di Reims. Giovanni XV non tollerò l'affronto recato alla sua autorità. Poiché due convocazioni del clero gallicano a un concilio che avrebbe dovuto tenersi a Aix-la-Chapelle o a Roma non ebbero effetto, egli annunciò rappresaglie. Una assemblea del clero gallicano tenutasi a Chelles osò confermare le sanzioni adottate contro Arnoul e l'elezione di Gerberto. Ciononostante questi comparve al Concilio di Mouzon-sur-Meuse convocato dal legato Léon e pronunciò una abile difesa (giugno 995). In seguito, dinanzi ad un altro Concilio egli pronunciò un discorso di cui si conserva ancora il testo: PL 139, 345-50. Non si giunse ad alcuna decisione ma Gerberto non poté più risiedere a Reims; egli si unì (996) al seguito di Ottone III che visitava l'Italia, poi si recò di nuovo in Francia dove assistette al Sinodo apertosi nel marzo del 997 a St-Denis. Ritornato alla corte dell'Imperatore, grazie a lui ottenne la sede di Ravenna. Un profondo rivolgimento si operò in lui: da sostenitore di teorie nettamente gallicane, quale era stato precedentemente, divenne un ardente difensore dell'onnipotenza della S. Sede. Il 2 apr. 979 l'Imperatore gli porse la tiara.

(fot. Alinari)

SILVESTRO I, PAPA, santo - S. S. presenta a Costantino, ancora affetto da lebbra, la icone dei ss. Pietro e Paolo a lui apparsi in sogno. Particolare degli affreschi del sec. XII nella cappella di S. Silvestro - Roma, chiesa dei SS. Quattro Coronati.

S. II si annunciò come un difensore intrepido dell'autorità pontificia e come un riformatore dei costumi ecclesiastici. Dapprima permise ad Arnoul, il suo avversario di Reims, di espletare le funzioni episcopali, poi prese a combattere un male che disgraziatamente infieriva nella Chiesa: la simonia (PL 139, l. 169, in cui figura un *Sermo de informatione episcoporum*, sull'autenticità del quale permangono però dei dubbi). Il merito principale di S. II fu di aver saputo mantenere la sua libertà d'azione mentre a Roma il sognatore Ottone III mirava a esercitare le sue prerogative imperiali nel modo più rigoroso. Egli ebbe, in particolare, l'abilità di assicurare il riconoscimento dell'autorità pontificia in alcuni paesi evangelizzati da missionari di



(da G. Ladner, I ritratti dei papi, Vaticano 1941, p. 183, fig. 105)
SILVESTRO II, PAPA - S. II, seduto in trono. Particolare dell'acquasantiera eburnea offerta da Ottone III al duomo di Aquisgrana (fine del sec. X).

origine esclusivamente tedesca. Fu lui che istituì due sedi metropolitane in Ungheria, a Esztergom e a Kolocza, e preparò l'istituzione in Polonia di una gerarchia ecclesiastica indipendente. Divenuto papa per volontà di Ottone III, S. II non si sentiva affatto sicuro a Roma. Nel febbr. del 1001 dovette abbandonare la città sotto la protezione imperiale. In quell'anno egli figura quasi permanentemente nella corte del sovrano e il suo itinerario tende a confondersi con quello dell'Imperatore. La morte di Ottone III (23 genn. 1002) avrebbe potuto essergli funesta. Rientrò a Roma e si adattò a un regime politico in cui il patrizio Giovanni Crescenzio gli lasciava scarsi poteri. Morì il 12 maggio 1003.

Gerberto ebbe nemici e fu vittima dei nazionalisti italiani che mal sopportavano l'impresa imperiale. Il *Liber pont.* (II, p. 263) contiene un racconto leggendario che rappresenta il Papa come un astrologo e un negromante e attribuisce la sua carriera onorifica a un patto concluso con il diavolo.

Le opere sono state stampate dal Migne (PL 139) e da A. Olleris (*Oeuvres de Gerbert*, Parigi 1867).

BIBL.: M. Buedinger, *Über Gerberts wissenchaftliche und politische Stellung*, Kassel 1851; F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, Parigi 1891; K. Werner, *Gerbert von Aurillac*, 2ª ed., Vienna 1891; K. Schulthess, *Papst Silvester II (Gerbert) als Lehrer und Staatsmann*, Amburgo 1891; F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe, d'après l'histoire et d'après la légende*, Parigi 1897; C. Lux, *Papst Silvester II. Einfluss auf die Politik Kaiser Ottos III.*, Breslavia 1898; F. Lot, *Etudes sur le règne de Hugues Capet*, Parigi 1903; Fr. Eichengrun, *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit*, Berlino 1928; ed. delle *Historiae* di Richerio monaco di St-Denis, pubbl. da R. Latouche, Parigi 1930 (preferibile a MGH, *Scriptores*, III, pp. 561-694 (Richerio fu allevato da Gerberto ed ebbe molte informazioni sugli avvenimenti direttamente dal suo maestro); Fliche-Martin-Frutaz, VII, nn. 71-79, 371.
Guglielmo Mollat

SILVESTRO III, ANTIPAPA. - Giovanni, vescovo di Sabina. Poco si sa intorno a lui, salvo che per porre termine al malcontento suscitato a Roma dall'autoritario Benedetto IX fu dai Romani eletto nel genn. 1045 come suo avversario; ma poco durò.

Nel marzo i fratelli di Benedetto IX l'obbligarono ad andarsene e a ristabilire nel Palazzo del Laterano il Pontefice fuggiasco. Nel dic. del 1046, dietro pressione di Enrico III, la situazione fu chiarita nel Concilio di Sutri, che depose S. III.

BIBL.: A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, I, Lovanio-Parigi 1924, p. 108; J. Gay, *Les papes du XIe siècle et la chrétienté*, Parigi 1926; Fliche - Martin - Frutaz, VII, nn. 96-97, 100.
Guglielmo Mollat

SILVESTRO IV, ANTIPAPA. - Maginulfo, arciprete romano. Durante il conflitto impegnato con Enrico IV per le investiture, Pasquale II aveva pronunciato contro di lui la scomunica.

I partigiani dell'Imperatore colsero l'occasione della assenza di Pasquale da Roma per metterlo sul trono, come papa (18 nov. 1105), con il nome di Silvestro IV. Il quale cadde nelle mani di Pasquale e abdicò dietro ordine di Enrico IV. Al tempo della firma del Concordato con Enrico V, l'antipapa dovette rinnovare la sua abdicazione e promise obbedienza a Pasquale II (apr. 1111).

BIBL.: J. M. Vatterich, *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saec. IX usque ad finem saec. XIII vitae*, II, Lipsia 1862, pp. 4, 68 e 90.
Guglielmo Mollat

SILVESTRO da SULMONA (dell'AQUILA). - Scultore, figlio di Giacomo, detto anche S. dell'Aquila dal suo luogo di nascita, è stato assai spesso confuso con il pronipote, S. d'Arischia (ivi n. nel 1550).

È la maggiore personalità della scultura abruzzese degli ultimi decenni del 1400: i documenti lo ricordano anche come pittore. Noto la prima volta nel 1471; nel 1476-80 scolpì il monumento al card. Agnifili in S. Massimo di Aquila, firmato « Opus Silvestri Aquilani »; al monumento anche apparteneva la lunetta oggi murata nella porta laterale di S. Marciano e che richiama la scuola di Antonio Rossellino; la conoscenza dei modelli fiorentini è chiara anche nello schema della tomba. I caratteri della sua arte fanno pensare ad altri contatti con la cultura figurativa del suo tempo. Nel monumento a Maria Camponeschi in S. Bernardino (cui attendeva ancora nel 1496) lo schema toscano del monumento funebre si appesantisce di statue entro nicchie nei pilastri e di ricchi ornati secondo il gusto della scuola romana del tardo '400; nel *S. Sebastiano* (1478), ora nel Museo di Aquila, ai ricordi del Rossellino si uniscono motivi del Verrocchio. Nel 1500 S. lavorava al mausoleo di S. Bernardino, nella chiesa omonima, ricco di statue ed ornati, compiuto nel 1505 in prevalenza da aiuti.

Tipici sono alcuni gruppi in terracotta dipinta della *Madonna con il Bambino* (in S. Bernardino di Aquila, in S. Maria di Collemaggio) che rimasero di modello alla scultura abruzzese del '500. - Vedi tav. XL.

BIBL.: U. Chierici, *Saggio di bibl. per la storia delle arti figurat. on Abruzzo*, Roma 1947, con bibl.; L. Mack Bongiorno, *Notes on the art of S. dell'Aquila*, in *The art bulletin*, 3 (1942), pp. 232-43.
Maria Vittoria Brugnoli

SILVESTRO GUZZOLINI, santo. - N. a Osimo verso il 1177 dai nobili Ghislero e Bianca dei Ghislieri, m. in una celletta sul Montefano il 26 nov. 1267.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SILVESTRO GUZZOLINI, santo - S. S. abate, scuola del Veronese. Fabriano, eremo di S. Silvestro.

Inviato all'Università di Bologna per apprendervi il diritto, seguendo l'interno impulso si diede allo studio della teologia, incorrendo perciò nell'indignazione del padre, da lui sopportata con eroica pazienza. Ordinato sacerdote, fu nominato canonico nella sua patria, finché spinto dall'orribile vista del cadavere di un suo illustre parente, a 50 anni lasciò Osimo e fissò la sua dimora prima a Grottafucile, nella montagna della Rossa (Appennino marchigiano) e quindi, nel 1230, sul Montefano, presso Fabriano dove fondò un monastero. Successivamente eresse altri 12 monasteri, nei quali erano distribuiti alla sua morte 400 monaci, formando la nuova Congregazione benedettina, che da lui venne detta silvestrina. Alcuni emuli, mossi da invidia, lo denunziarono alla Curia Romana; per difendersi dovette recarsi a Roma. Si presentò a coloro che tenevano le veci del papa Innocenzo IV, il quale era a Lione, nel 1246 o sul principio del 1247. Da Roma invece ottenne anche la conferma della Congregazione con bolla del 27 giugno 1247. La permanenza del Santo in Roma giovò a divulgarne la santità e arrecò anche grande vantaggio al suo Istituto. Mossi infatti dai suoi miracoli, i Canonici della basilica di S. Pietro gli cedettero la chiesa di S. Giacomo in Settimiano alla Lungara, presso la quale sorse poi un monastero. Fu appunto per rendersi conto dei lavori per la sua costruzione che il Santo rivide Roma tra il 1260 e il 1265. Egli istituì anche un ramo femminile dell'Ordine, che, se non ebbe notevole sviluppo durò tuttavia sino al 1822. Il Santo fino all'estremo di sua vita esercitò un mirabile apostolato, che lo rese celebre nelle Marche e fuori. Morì circondato dai suoi figli, a circa 90 anni, e fu tosto venerato come santo. Ebbe favori celesti e operò miracoli per cui, in occasione di un monastero aperto a Osimo, Paolo V gli rese un singolare tributo di lode nella bolla *Sanctorum virorum* del 23 sett. 1617. Clemente VIII ne inserì il nome nel *Martirologio romano*; Benedetto XIV, Clemente XIV, Pio VI ne allargarono il culto, che Leone XIII estese alla Chiesa universale (19 ag. 1890). Il Santo viene raffigurato generalmente in atto di ricevere la Comunione dalla S.ma Vergine; pregevole è la tela conservata sull'altare maggiore della chiesa a lui consacrata sul Montefano e attribuita a Claudio Ridolfi, detto « Veronese ». Le sue ossa si conservano sopra l'altare maggiore di detta chiesa in una elegante arca marmorea.

Bibl.: ne scrisse la vita Andrea di Giacomo da Fabriano verso il 1280, sulle testimonianze dei coevi (pubbl. la prima volta a Jesi nel 1772), alla quale i posteri biografi ben poco poterono aggiungere; A. Bolzonetti, *Il Monte Fano e un grande anacoreta*, Roma 1906; U. Policari, *S. S. G.*, in *Riv. stor. bened.*, 2 (1907), pp. 221-29; P. Lugano, *L'Italia benedettina*, ivi 1929, pp. 443-55; D. A. M. Cancellieri, *S. S. Abate e l'opera sua*, Matelica 1942.

Antonio Cancellieri

SILVIA, santa. - Madre di s. Gregorio Magno, è commemorata nel *Martirologio romano* il 3 nov. inscrittavi per ordine di Clemente VIII.

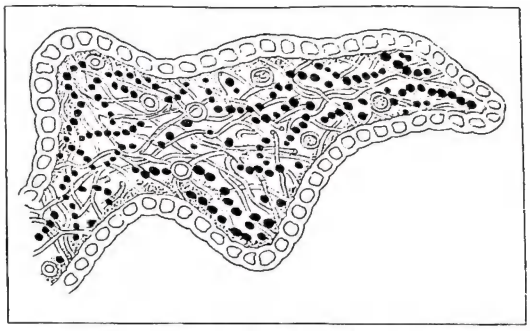
Di nobile stirpe, sposò Gordiano della famiglia degli Anicii dal quale ebbe due figli. Rimasta vedova diede molta parte dei suoi beni per fondare monasteri specialmente in Sicilia, donde è nata l'idea che S. fosse di origine siciliana. Si ritirò quindi a vivere in una piccola casa presso la chiesa di S. Saba, dove nel sec. IX esisteva un oratorio a lei dedicato. Per interessamento del figlio la sua immagine fu dipinta, insieme con quella del marito, nel monastero di S. Andrea al *Clivus Scauri*.

Bibl.: *Acta SS. Novembris*, I, Bruxelles 1887, pp. 658-62; *Martyr. Romanum*, p. 495.

Agostino Amore

SIMBIOSI. - Dal greco σύν (= insieme) e βίος (= vita). Questo termine, introdotto da A. de Bary nel 1879, indica l'associazione intima e costante di due organismi animali o vegetali di specie differente, atta a creare fra di essi scambievoli rapporti, che permettono loro di raggiungere condizioni più favorevoli di vita.

Quando ambedue i componenti di una s. (*simbionti*) ritraggono uguale giovamento dalla propria associazione, si parla più precisamente di *mutualismo* o *s. mutualistica*. Da questa condizione si passa gradualmente ad altre,



(*per cortesia del dott. Enrico Vannini*)

Simbiosi - Sezione del tallo di un lichene, costituito dalla s. fra le cellule di un'alga (in nero) e i filamenti di un fungo.

nelle quali l'equilibrio della s. è meno perfetto, onde uno dei due simbionti ritrae dall'associazione un vantaggio più notevole che l'altro. Così si arriva ai casi di semplice *inquilinismo*, in cui una specie vive come inquilino su di un'altra, occupandone una parte del corpo senza recarle né danno né vantaggio; oppure a quelli di *commensalismo*, in cui una specie convive con un'altra al solo scopo di nutrirsi con i residui del suo pasto. Ben differenti sono le condizioni del parassitismo (v.), in cui una specie parassita danneggia o uccide lentamente l'ospite involontario che l'alberga, ritraendone il nutrimento e tutte le altre condizioni di esistenza. Taluni ammettono che alcune forme di s. o di inquilinismo rappresentino uno stadio preparatorio verso il parassitismo.

Fenomeni di vera s. si verificano fra vegetali e vegetali, fra animali ed animali, oppure fra vegetali ed animali. Da casi di ectosimbiosi, in cui le specie associate conservano una certa autonomia, si arriva a casi di endosimbiosi, caratterizzati da una notevole compenetrazione dei simbionti in un unico complesso (Caullery).

Una delle più interessanti s. fra vegetali è quella che si riscontra nei licheni, di cui ogni specie (come ha scoperto Schwendener nel 1867) risulta dall'intima associazione di un fungo con un'alga unicellulare. Il vantaggio di questa convivenza (consorzio lichenico) deriva dal fatto che l'alga, autotrofa, sintetizza gli idrati di carbonio, mentre il fungo, eterotrofo e capace di assorbire acqua e sostanze minerali dall'ambiente, li utilizza per fabbricare con essi sostanze quaternarie (grassi, proteine). Altra importante s. vegetale è quella che si verifica fra le leguminose ed il *Bacterium radicicola*. Quest'ultimo, localizzato nelle radici della pianta ove genera caratteristici tubercoli, ha il potere di assimilare l'azoto di origine atmosferica, generandone composti azotati, che poi vengono utilizzati dalla leguminosa. Un terzo esempio, molto diffuso, è quello delle micorizze, o associazioni di funghi con piante erbacee od arboree (Kamienski, 1881; Frank, 1885). I miceli dei funghi, ravvolgendo o compenetrando le radici delle piante e fungendo quasi da peli radicali, traggono dal suolo e forniscono alla pianta acqua e sali minerali, mentre la pianta fornisce al fungo gli idrati di carbonio, sintetizzati per attività clorofilliana dagli apparati verdi subaerei. La parziale digestione di ife fungine da parte della pianta potrebbe pure fornire a questa un alimento ricco di azoto.

Nelle s. tra animali, i vantaggi ricavati dai simbionti in generale constano nella difesa contro gli organismi predatori, o nella maggiore facilità di procacciarsi l'alimento. Un esempio ben noto è quello di un gruppo di crostacei ad addome molle (paguri), che trovano protezione vivendo nell'interno di conchiglie vuote di molluschi gasteropodi e che spesso si associano in s. con celenterati (attinie) ben provvisti di cellule urticanti, fissati sulla conchiglia del mollusco. Le batterie urticanti delle attinie costituiscono un'arma di difesa per il paguro; d'altra parte le attinie traggono vantaggio dai residui alimentari del paguro e, soprattutto, dalla possibilità di essere trasportate passivamente durante le peregrinazioni di que-

st'ultimo, divenendo così vaganti, da sedentarie che sarebbero state normalmente. Analoghe s., con simili vantaggi reciproci, si stabiliscono nelle spugne *Suberites*, che si impiantano sull'esoscheletro di granchi del genere *Dromia*; oppure anche in taluni pesciolini, che usano vivere fra i tentacoli di attinie o di meduse, difendendosi così dall'assalto dei propri predatori, e favorendo al tempo stesso, mediante i loro movimenti, l'arrivo delle particelle alimentari sospese nell'acqua all'apertura boccale del celenterato.

Un cenno a parte deve essere dedicato alle s. fra protozoi e metazoi. Si cita il caso delle termiti, il cui intestino ospita un numero considerevole di flagellati, indispensabili per la digestione del legno di cui si nutrono tali insetti; e quello dei ruminanti, il cui stomaco alberga alcune specie di ciliati, necessari alla digestione della cellulosa della membrana delle cellule vegetali.

Numerosi e importanti sono, infine, le s. tra organismi animali e vegetali (Buchner). Il vegetale simbionte, in questi casi, generalmente è una forma microscopica appartenente ai gruppi dei funghi, delle alghe o dei batteri. Fra gli esempi più diffusi, si può ricordare quello di vari protozoi o metazoi (spugne, celenterati, anellidi, molluschi, ecc.), le cui cellule presentano una colorazione gialla o verde per la presenza, nel citoplasma, di alghe unicellulari (zooxantelle, zooclorelle), che si avvantaggiano della protezione offerta dall'animale ed utilizzano, per la funzione clorofilliana, l'anidride carbonica da questo eliminata, mentre a sua volta l'animale, per lo meno fino a un certo punto, può sfruttare sia l'ossigeno che l'amido prodotti dall'alga.

Più complessi sono i casi indicati dal Pierantoni con il nome di s. fisiologica ereditaria. Si tratta di associazioni mutualistiche, costanti e indispensabili, nelle quali un vegetale inferiore (blastomicete o batterio) vive associato con un animale che, con vario meccanismo, usa trasmettere il simbionte ai propri discendenti. In molti insetti una tale s. ha funzioni nutritive. Così la femmina dell'*Icerya purchasi* presenta ai lati dell'intestino uno speciale tessuto (*micetoma*) infarcito di blastomiceti, i quali trovano nelle cellule animali il proprio nutrimento e digeriscono a vantaggio dell'insetto gli idrati di carbonio, di cui questo si nutre. La trasmissione dei blastomiceti alle generazioni successive è assicurata dal passaggio di essi dal micetoma agli ovociti contenuti nelle ovaie. Fatti analoghi sono stati riscontrati negli afidi. In certi casi, pare dimostrata la produzione di vitamine indispensabili all'ospite, da parte del vegetale simbiotico.

Altri casi di s. fisiologica, fra animali e batteri, appaiono collegati con fenomeni di bioluminescenza (Pierantoni, Buchner). Così negli organi luminosi di vari insetti è stata notata la presenza di batteri, che partecipano più o meno direttamente ai processi biochimici di produzione della luce. Numerosissimi batteri fotogeni sono stati pure riscontrati entro gli organi luminosi di animali marini (cefalopodi, tunicati, pesci). Non tutti i casi di bioluminescenza, soprattutto frequenti nelle faune abissali, sembrano però attribuibili a fenomeni di s. con batteri.

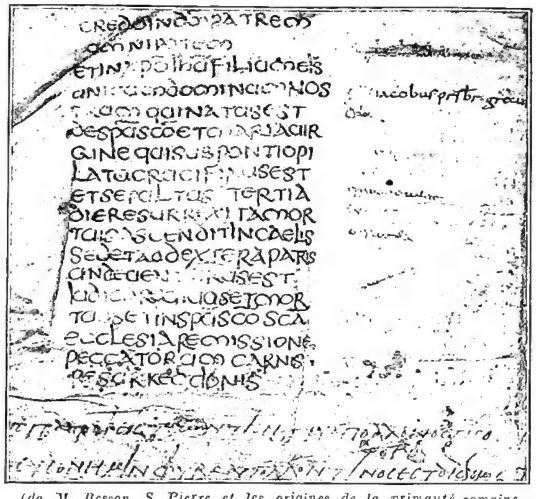
BIBL.: P. Buchner, *Tier und Pflanze in Symbiose*, 2ª ed., Berlino 1930; id. *Symbiose der Tiere mit pflanzlichen Organismen*, ivi 1939; U. Pierantoni, *Nozioni di biologia*, 2ª ed., Torino 1940; M. Caullery, *Le parasitisme et la symbiose*, 2ª ed., Parigi 1950.

Enrico Vannini

SIMBOLI DELLA FEDE. - Formole che esprimono in maniera sommaria le verità della fede.

I. NOZIONE. – La parola « s. », se derivata dal greco σύμβολον, significa tessera, segno di riconoscimento; derivata invece da συμβολή significa contributo. I Padri ricorsero di preferenza però alla prima derivazione, specialmente dopo Rufino e s. Agostino, nello spiegare perché con tale termine si designi la regola o professione di fede richiesta per l'ammissione al Battesimo.

Il nome di s. è già applicato correntemente a detta professione da s. Cipriano (*Ep.*, 69, 7), mentre i Padri più antichi usavano le espressioni *regula veritatis*



(da M. Besson, S. Pierre et les origines de la primauté romaine, Ginevra 1929, fig. 72)

SIMBOLI DELLA FEDE - Il S. degli Apostoli. Testo di origine romana, conservato in un manoscritto del sec. VI-VII - Oxford, Biblioteca Bodleiana, cod. Laudianus 35, f. 226v.

(κανὼν τῆς ἀληθείας), *regula* o *doctrina fidei*, *tessera*, *sacramentum* (cf. s. Ireneo, *Adv. haeres.*, III, cap. 9, n. 4; Tertulliano, *De praescript.*, cap. 6). Alcuni autori recenti (G. C. Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis*, 3ª ed., Amsterdam 1920, p. 113) distinguono i s. dalle professioni di fede, considerando i primi come formole di fede abbreviate, le professioni di fede invece come formole più sviluppate, ma per lo più le due denominazioni vengono usate indifferentemente (Denz-U, 26 e lo Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubesregeln der alten Kirche*, 3ª ed., Breslavia 1897).

II. ORIGINE. – I s. d. f. ripetono la loro origine dalle esigenze interne delle comunità cristiane primitive. Già nella missione affidata da Gesù agli Apostoli (*Mt.* 23, 19-20) era implicito che gli insegnamenti da impartire dovevano avere una formola ben definita. Del resto, la formola battesimale prescritta da Cristo stesso è una professione di fede nella S.ma Trinità. A parte, allora, la questione circa le origini del « s. apostolico » (v. sotto) non fa meraviglia come fin dai primi tempi sorgessero nella Chiesa formole dottrinali brevi, facili, precise, chiamate poi s., che dovevano servire, sia per mantenere l'uniformità della fede, e sia ancora per assicurarsi della fede di coloro che dovevano essere ammessi nella Chiesa.

Mano a mano che queste formole si andarono svolgendo, diventarono, consciamente o no, anche la base delle polemiche o delle apologie (cf. il *Dialogo con Trifone* di s. Giustino e l'*Adversus haereses* di s. Ireneo), mentre la necessità di combattere le eresie suggerì volta per volta l'aggiunta o l'accentuazione di uno o di un altro pensiero. Queste precisazioni si moltiplicarono nel corso dei secoli, e alle negazioni degli eretici la Chiesa oppose sempre le professioni di fede dei suoi s.

I s. d. f., perciò, lungi dal costituire un insieme di formole vuote, aride e senza vita, sono piuttosto da considerare come una manifestazione tangibile della vitalità stessa della Chiesa. Il fatto che la Chiesa ne prescrive un uso così frequente nella sua liturgia, dice già per sé quanto essi servano per rafforzare i legami che uniscono i seguaci di Cristo nell'*unus Dominus*, *una fides*, *unum baptisma* (*Eph.* 4, 5). Qui se ne riferiscono i principali.

III. IL S. APOSTOLICO. – Antica professione di fede della Chiesa romana. Si presenta in due forme sensibilmente differenti: il testo in uso nella liturgia e un testo più breve, ma più antico (cf. Denz-U, 226).

1. *Origine.* – Il S. apostolico è il risultato di una evoluzione, determinata dalle esigenze interne delle comunità cristiane, e particolarmente dall'impulso creatore

della liturgia. Fin dai tempi apostolici, infatti, per l'ammissione al Battesimo si richiedeva una esplicita professione di fede; di qui la necessità di riassumere per i fedeli le principali verità cristiane in una formola breve e precisa e di facile comprensione, che servisse anche per discernere, di fronte alla tenace propaganda ereticale, la vera dalla falsa dottrina. La più antica formola conosciuta è quella usata dall'eunuco della Regina di Etiopia: « Io credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio » (*Act.* 8, 37). Fin dal tempo apostolico però si conobbero altre formole più diffuse che contenevano le verità più importanti della Redenzione, come quella in *I Cor.* 15, 3-4: « Vi trasmisi fra le cose primarie, ciò che io pure ricevetti, che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto, e che è stato resuscitato al terzo giorno, secondo le Scritture ». Confessioni simili di carattere cristologico si incontrano più tardi verso la fine del sec. I, in s. Ignazio di Antiochia (*Eph.*, 18, 2; *Smirn.*, 1, 1). Accanto alle formole cristologiche si trovano anche formole di carattere trinitario, il cui sorgere fu determinato dal comando di Gesù: « Ammaestrate tutte le genti, battezzandole in nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » (*Mt.* 18, 19). Un saggio caratteristico di professione di fede di tipo trinitario, alquanto ampliato, si trova nella apocrifa *Epistula Apostolorum* scoperta e pubblicata recentemente, la cui origine si fa risalire al 180 ca.: « (Credo) in Patrem omnipotentem; et in Jesum Christum, Salvatorem nostrum, in Spiritum Sanctum Paraclitum; in Sanctam Ecclesiam, et in remissionem peccatorum » (Denz-U, 1). Analoghe formole in s. Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 10, n. 48) e nella liturgia del papiro Der Balyzech. Forse fin dalla metà del sec. II si sentì il bisogno di aggiungere nuovi elementi di carattere cristologico. A questo riguardo ebbe importanza il fatto che l'azione di grazie (Prefazio) della liturgia eucaristica comprendeva fin dalle origini una diffusa confessione di Cristo (cf. Giustino, *I Apol.*, 61, 3, 10, 13; Ireneo, *Adv. Haer.*. I, 10).

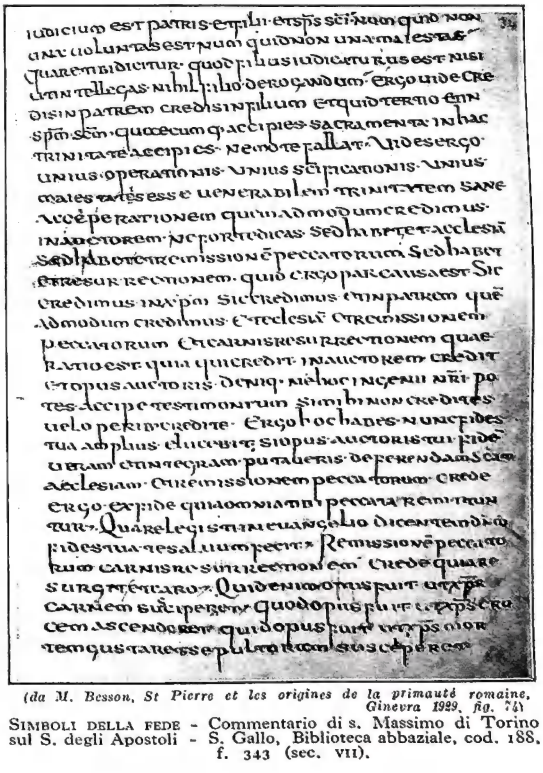
Si giunse così in Roma alla redazione di un tipo di s. che conteneva il comma ampliato nei riguardi di Cristo, e quindi in certo modo alterava l'equilibrio simmetrico del s. primitivo di carattere trinitario. Questa formola, che poi si cristallizzò nella forma che comprendeva ca. 12 articoli, è conosciuta verso la fine del sec. IV sotto la denominazione precisa di S. degli Apostoli o apostolico. Tale qualifica, attribuita alla professione di fede battesimale della Chiesa romana, si incontra per la prima volta nella lettera, certamente redatta da s. Ambrogio, inviata dal Sinodo milanese (393) a papa Siricio (PL 16, 1126).

2. *Il S. apostolico primitivo.* – Il S. apostolico nel suo testo integro primitivo è stato tramandato per la prima volta in greco da Marcello d'Ancira, in una lettera a papa Giulio (ca. il 340), e in latino da s. Niceta di Remesiana e da Rufino di Aquileia (entrambi ca. il 400); a quest'ultimo risale la prima affermazione di un'origine strettamente apostolica del S. romano con tutti i suoi articoli. Gli Apostoli, narra Rufino, prima di separarsi per predicare il Vangelo, avrebbero d'accordo compilato questo riassunto della loro futura predicazione, che chiamarono S. e che stabilirono quale regola di verità da consegnare ai nuovi credenti (*Comm. in Symbolum apostol.*, 2: PL 21, 337). Rufino dice di aver appresi questi particolari dai maggiori (*tradunt maiores nostri*), ed il suo racconto ebbe fortuna in Occidente, durante tutto il medioevo; e poiché gli articoli erano 12, nel sec. VI si pretese che ciascuno di questi fosse da attribuire ad uno degli Apostoli (PL 39, 2189-90). Fu grande perciò la sorpresa dei Padri latini nel Concilio di Ferrara del 1438, quando, avendo essi invocato contro i Greci l'autorità del S. apostolico, si sentirono rispondere da Marco Eugenico, arcivescovo di Efeso, che la Chiesa greca non aveva mai conosciuto un S. degli Apostoli. È inutile insistere sul carattere leggendario della tradizione rufiniana.

Però se il S. apostolico non è opera strettamente apostolica, rimonta tuttavia ad un'epoca molto antica. Infatti si trova quasi per intero in Tertulliano (*De virgin. velandis*, 1; *Adversus Praxeam*, 2; *De praescript. haeret.*, 13 e 36); e se ne hanno sicuri elementi in s. Ippolito (cf. B. Capelle, *Le Symbole romain au second siècle*, in *Revue bénéd.*, 39 [1927], p. 33 sg.), in s. Irenco (*Adv. haer.*, I, 10), in s. Giustino (*Dial. cum Tryph.*, 76, 85, 116; *I Apol.*, 61), e forse anche s. Ignazio (*Ad Trall.*, 9). Per cui è sommamente probabile la sentenza del Batiffol (*Littérature grecque*, Parigi 1898, p. 70) e del Burn (*The Apostles Creed*, Londra 1906, p. 30) che ne fissano la data intorno al 100-20. Il Vacant (DThC, I, coll. 1675-76) fa risalire agli Apostoli, e precisamente ai fondatori della Chiesa romana, come istituzione battesimale, almeno la parte essenziale del nostro S., e cioè la professione di fede esplicita nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Gli altri elementi secondari proverrebbero da posteriori aggiunte che ne hanno completato i diversi articoli.

Secondo i critici cattolici più recenti si potrebbe considerare il S. romano come la risultante della fusione di due formole, apostoliche ambedue, l'una trinitaria, l'altra cristologica, e si potrebbe dire che detto S. è il riassunto dei tratti essenziali della catechesi primitiva sui due grandi misteri del cristianesimo. Tali formole, utilizzate dapprima separatamente, sarebbero state riunite, nel quadro della formola trinitaria, agli inizi del sec. III allo scopo di più efficacemente combattere il monarchianismo nascente (cf. P. Lebreton, *La formation du Symbole des Apôtres*, in *Rech. de sc. rel.*, 13 [1923]. pp. 349-53). È certo che l'antica formola del S. apostolico fu la base di tutti gli altri s. battesimali dell'Occidente; non si può viceversa dimostrare che lo sia stato anche per i s. orientali.

3. *Testo attuale.* – Il *textus receptus* attuale differisce sensibilmente da quello di Rufino d'Aquileia. A questo, infatti, composto di 12 articoli (mentre il *textus receptus* consta di 14), mancano i seguenti incisi: « Creatore del cielo e della terra », « fu concepito », « patì », « morì », « discese agli inferi », « onnipotente », « cattolica », « la comunione dei santi », « la vita eterna ». Della formola attuale trovasi la più antica attestazione nella *Expositio vel tra-*



(da M. Besson, St Pierre et les origines de la primauté romaine, Ginevra 1929, fig. 74)

SIMBOLI DELLA FEDE - Commentario di s. Massimo di Torino sul S. degli Apostoli - S. Gallo, Biblioteca abbaziale, cod. 188, f. 343 (sec. VII).

ditio Symboli, contenuta nel *Missale gallicanum vetus*: poiché in tale *Expositio* si manifesta in modo evidente la mano di s. Cesareo (m. nel 543), il *textus receptus* era già in uso nella Gallia meridionale a tale data.

Non si sa bene per opera di chi e in quali circostanze siano confluite in esso le varianti sopra riferite, le quali prima del sec. VI si trovano già sparse or in uno, or in un altro dei s. in uso presso alcune grandi Chiese. Oscuro è pure il luogo dove questa elaborazione sia stata compiuta. Il Vacandard pensa nella Gallia, l'Hahn in una Chiesa dell'alta Italia, il Burn nella Chiesa di Roma o forse in un monastero influente come quello di Bobbio; tutti però sono d'accordo nell'affermare che la diffusione del testo attuale nell'Occidente, qualunque ne sia la provenienza, poté avvenire solo per il prestigio della Chiesa romana.

4. *Autorità del S. apostolico.* – Il S. apostolico ritenne sempre nella liturgia battesimale quel posto d'onore che vi ebbe fin dai primi secoli. Inoltre, la conoscenza del medesimo si ritenne sempre come un elemento fondamentale della vita cristiana. Per questo i sinodi medievali raccomandano ai sacerdoti di insegnarlo e commentarlo ai fedeli e di farlo loro recitare ad alta voce nelle chiese parrocchiali (cf. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano 1945, pp. 173-74). Esso fu considerato di particolare efficacia contro le tentazioni diaboliche (s. Ambrogio, *De virg.*, 3, 5; s. Atanasio, *Vita s. Antonii*, 25); il Rituale ne prescrive tuttora la recita durante gli esorcismi. Ben presto fu introdotto nell'Ufficio divino; lo si trova in tutti i salteri dei secc. VIII e IX (S. Bäumer, *Hist. du Bréviaire*, I, Parigi 1905, p. 377).

BIBL.: i testi del S. apostolico riuniti in A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3ª ed., Breslavia 1897, e in Denz-U, 1-14. Lo studio più particolareggiato intorno alla storia del S. apostolico rimane quello di F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Lipsia 1894-1900. In questi ultimi decenni le ricerche e le ipotesi si sono notevolmente moltiplicate. Fra i lavori più significativi sono da segnalare: P. Batiffol, *Apôtres* (*Symbole des*), in DThC, I, coll. 1660-73; A. Vacant, *ibid.*, coll.1673-80; E. Vacandard, *Apôtres* (*Symbole des*), in DFC, I, coll. 272-83; G. Voisin, *L'origine du Symbole des Apôtres*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 3 (1902), pp. 297-323; A. E. Burn, *The Apostles Creed*, Londra 1906; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, Parigi 1910, pp. 141-73; id., *La formation du Symbole des Apôtres*, in *Rech. de sc. rel.*, 13 (1923), pp. 349-53; id., *Les origines du symbole baptismal*, in *Rech. de sc. rel.*, 20 (1930), pp. 97-124; J. Haussleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis*, Gütersloh 1920; A. Nussbaumer, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus, und dem Dialog Justins*, Paderborn 1921; H. Lietzmann, *Symbolstudien*, in *Zeitschr. f. N. T. Wissensch.*, 21-26 (1922-27); B. Capelle, *Le Symbole rom. au IIe siècle*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 2 (1930), pp. 5-20; J. De Ghellinck, *Les rech. sur l'hist. du Symbole des Apôtres depuis cinq siècles*, Bruxelles 1946; P. R. Camelot, *Les recherches récentes sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique*, in *Rech. de sc. rel.*, 39 (1951), pp. 323-37. Guglielmo Zannoni

IV. IL S. NICENO-COSTANTINOPOLITANO: v. NICEA, I. *Primo Concilio di.*

V. IL S. CALCEDONESE: v. CALCEDONIA.

VI. IL S. ATANASIANO: v. QUICUMQUE VULT.

VII. ALTRI s. – Ai quattro più importanti sopra citati, seguono: 1) il *S. toletano* (Denz-U, 26, 275), professione di fede del Sinodo di Toledo (v.) del 675; 2) il *S. di Leone XI* (Denz-U, nn. 343-49). Si trova nella lettera *Congratulamur vehementer*, del 13 apr. 1053, indirizzata a Pietro, patriarca di Antiochia. Questa professione di fede è presso a poco quella che viene emessa, sotto forma di domanda e risposta, nella consacrazione dei vescovi; 3) la *Professio fidei Waldensibus praescripta* (Denz-U, 26, 420, 7) del papa Innocenzo III (1198-1216) che espone, tra l'altro, la fede nella dottrina sacramentaria della Chiesa e nei singoli Sacramenti; 4) il S. di Leone IX è ampliato nel *Symbolum Lateranense* (Denz-U, 428 sgg.) composto nel Concilio Lateranense IV del 1215, sotto Innocenzo III. L'ampliamento riguarda principalmente la dottrina sulla S.ma Eucaristia; 5) un ulteriore sviluppo del S. di Leone IX si ha nella *Professio fidei Michaelis Paleologi* (Denz-U, 461 sgg.) prescritta dal papa Clemente IV nel 1267 all'imperatore Michele Paleologo, e che questi depose nel secondo Concilio di Lione (1274) davanti a papa Gregorio X. Essa riguarda particolarmente le dottrine sui Sacramenti, sul primato della Chiesa romana e sui Novissimi. Il 1° ag. 1385 fu prescritta da Urbano VI a tutti quelli che dalla Chiesa dissidente passavano alla Chiesa Cattolica. 6) L'ultimo dei grandi s. è la *Professio fidei Tridentina* (Denz-U, 494 sgg.) che riassume brevemente e chiaramente il contenuto del Concilio di Trento. Questa professione fu ampliata con aggiunte del Concilio Vaticano e in questa ultima forma, col titolo di *Professio fidei Catholicae*, sta in principio del CIC. È prescritta per l'ammissione a quasi tutti gli uffici ecclesiastici e ad ogni mutamento d'ufficio o di beneficio, come ai chierici prima del suddiaconato e ai confessori e predicatori prima di ricevere la facoltà di esercitare queste funzioni (CIC, can. 1406). In queste circostanze vi si aggiunse lo *Iusiurandum contra errores modernismi*, promulgato da Pio X nel *motu proprio: Sacrorum Antistitum* del 1° sett. 1920 (Denz-U, 2145-47).

VIII. VALORE DOGMATICO. – Qui si parla soltanto dei s. ufficiali, quali sono quelli sopra elencati, non delle professioni di fede che si incontrano così frequentemente presso gli scrittori antichi. Queste ultime sono senza dubbio formole venerande, ma la loro importanza riguarda unicamente la storia dei dogmi.

Non vi può essere alcun dubbio circa il valore dogmatico dei s. più antichi, l'Apostolico, il Niceno, il Niceno-Costantinopolitano, il Calcedonese e l'Atanasiano. A parte i riconoscimenti formali dei Papi e dei Concili, il solo fatto di essere entrati a far parte integrante della liturgia (nel Battesimo, nel Breviario, nell'Ordinazione sacerdotale e nelle preghiere ordinarie, nella S. Messa), già rivela una consacrazione ufficiale da parte del magistero autentico della Chiesa, secondo il noto detto: *lex orandi, lex credendi*.

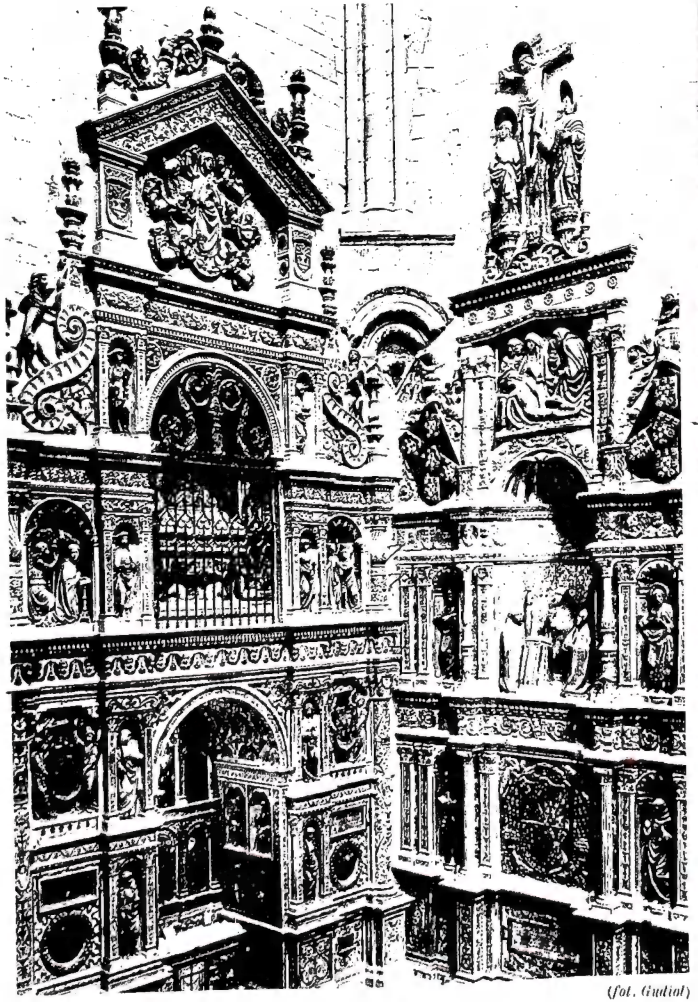
Gli altri s. o professioni di fede presentano tutti l'approvazione formale del Papa; pertanto, come ai precedenti, compete loro la qualifica di documenti ufficiali della fede cattolica. Alcune riserve, invece, vengono fatte circa il giuramento antimodernistico, di cui non tutte le parti sembrano uniformi per quanto riguarda il loro valore dottrinale. Supponendo esso, infatti, documenti dottrinali precedenti, le singole affermazioni devono essere analizzate in se stesse e il loro valore dottrinale dipende dal valore dei documenti a cui si riferiscono (v. anche SILLABO). Si deve infine notare che il valore dogmatico dei s. d. f. riguarda solo ciò che forma l'insegnamento diretto dei s. stessi, e non ciò che è semplice spiegazione o affermazione accessoria; per conseguenza in quest'ultimo senso deve intendersi il paragone dell'unione del corpo e dell'anima, che il S. atanasiano usa per spiegare l'unità sostanziale di Cristo.

BIBL.: A. Schaff, *History of the Creeds of christendom*, Londra 1878; G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 2ª ed., Breslavia 1897; A. S. Montherin, *The Creed*, Londra 1902; G. J. Lucas, *Creed*, in *Cath. Enc.*, IV, pp. 478-79; A. Michel, *Symboles*, in DThC, XIV, col. 2925 sgg. Guglielmo Zannoni

SIMBOLI DI FEDE PROTESTANTI: v. CONFESSIONI DI FEDE PROTESTANTI.

SIMBOLI PALEOCRISTIANI: v. PERSONIFICAZIONI; PITTURA; SCULTURA.

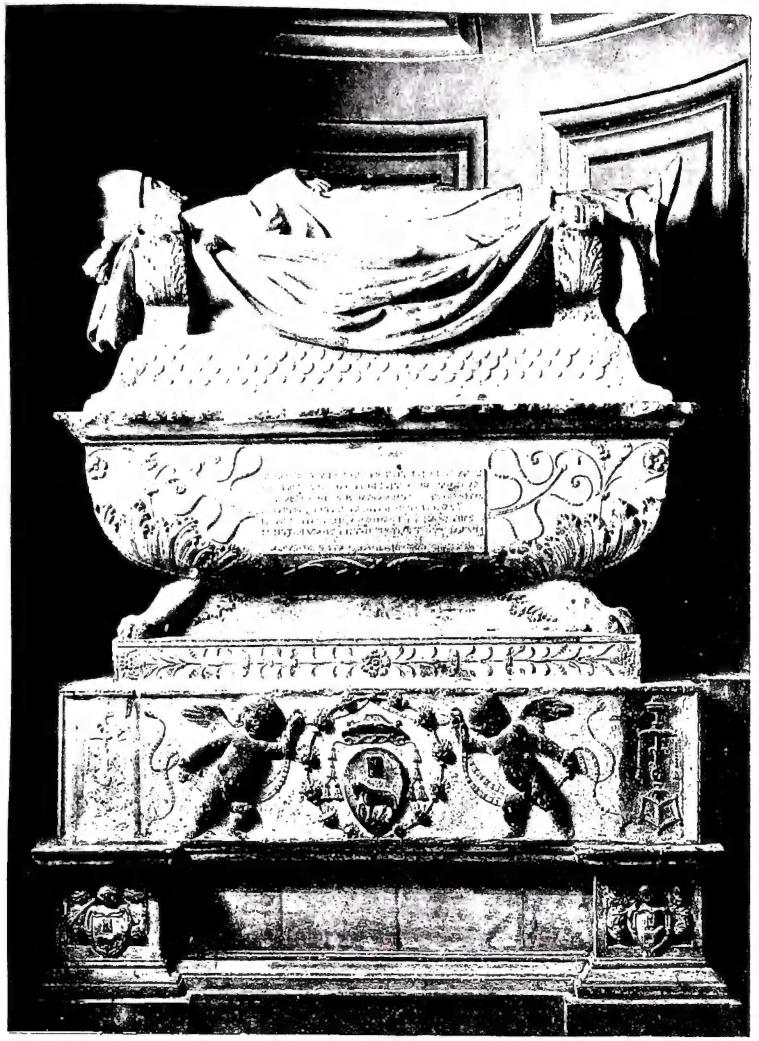
SIMBOLO e SIMBOLISMO. - Da σύν = « con, insieme » e βάλλω = « getto » con significato di « mettere insieme », ravvicinare oggetti e idee. Lasciando a parte, perché qui non interessano, l'attribuzione di s. a quegli oggetti, le cui parti prima separate o spezzate e poi riunite servivano come segno di riconoscimento; e a quegli altri oggetti, che servivano come tessera d'ingresso in un luogo, il termine s. viene adoperato soprattutto nei due significati: 1) di *formola* o *professione dottrinale*, che accomuna gli aderenti a una medesima fede; come sono soprattutto i s. o *regulae fidei*, segno distintivo dei fedeli appartenenti alla Chiesa cattolica (e per questo v. SIMBOLI DELLA FEDE); 2) di qualcosa di sensibile, oggetto od azione,



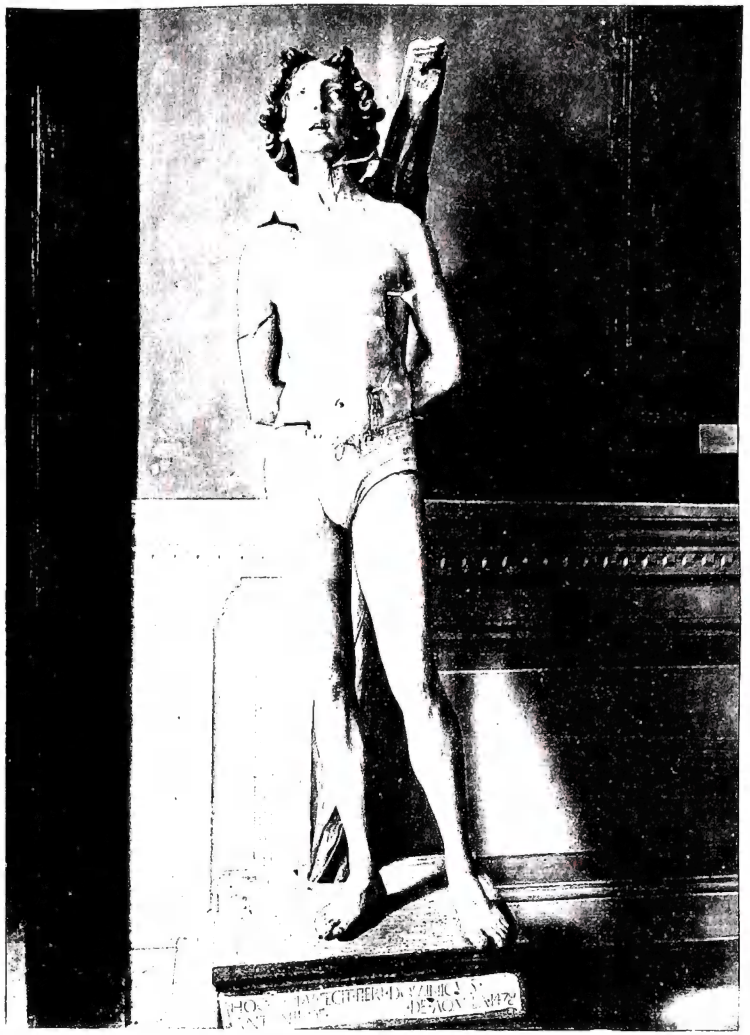
(fot. Gudiol)

(fot. Gudiol)

A sinistra: SEPOLCRO E ALTARE DI S. LIBERATA (1518) e tomba del card. vescovo Federico di Portogallo (m. 15 genn. 1539) - Sigüenza, Cattedrale. *A destra:* SACRESTIA DELLA CATTEDRALE, di Martino di Valdoma su progetto di Alfonso di Covarrubias (1488-1514) - Sigüenza.



(*fot. Alinari*)



(*fot. Alinari*)

A sinistra: MONUMENTO FUNEBRE DEL CARD. AGNIFILI (1480) - L'Aquila, Duomo.
A destra: S. SEBASTIANO, statua lignea policromata (1478) - L'Aquila, Museo.

avente una relazione di significato per rispetto ad un oggetto spirituale, in virtù di una certa rassomiglianza messa in rilievo mediante un raffronto intellettuale, e di questo si intende parlare qui. Simbolismo, perciò, significa la tendenza a rappresentare le idee per via di simboli, ed anche la scienza che studia i s. e il loro valore.

I. S. E SIMBOLISMO NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE. - Il s. può essere realistico quando, come avviene nella mentalità primitiva, vede dietro le cose materiali (raffigurate, rappresentate mediante l'azione, ecc.) una relazione strettissima tra il rappresentante e la cosa cui la rappresentazione si riferisce; tutti i riti della magia (v.) imitativa sono in fondo riti simbolici. Tale valore realistico rimane anche quando la cultura da primitiva si innalza a concezioni più complesse, come negli antichi misteri greci ed ellenistici, nei quali il rito iniziatico non solo simboleggia, ma anche attua (visione, pasto sacro, toccamento) l'unione sacra tra l'adepto e il dio del mistero.

(*fot. Anderson*)

SIMBOLO E SIMBOLISMO - Visione simbolica di s. Giovanni Evangelista nell'isola di Patmo (*Apoc.* 12 sgg.). Particolare degli affreschi di Giotto (dopo il 1320) nella cappella Peruzzi, restaurati nel sec. XIX - Firenze, chiesa di S. Croce.

Il s. realistico può essere suggerito da congruenza intellettuale o da motivi convenzionali; così la svastica, in origine s. solare, divenne durante il delirio nazionalsocialista tedesco s. di arianità; la mezza luna è divenuta per ragioni non note s. dell'islamismo: e soprattutto la croce è il s. del cristianesimo.

Il s., perché abbia efficacia unificatrice deve essere intelligibile, cioè intuitivamente rivelatore della verità religiosa simboleggiata, ma non troppo intellettualistico altrimenti perderebbe la sua efficacia mistica, né troppo minuziosamente aderente alla cosa simboleggiata, sotto pena di non essere afferrato o facilmente richiamato alla memoria. Per aggruppamenti minori, propri di gruppi di iniziati, il s. può essere più complicato e misterioso perché in questo caso serve come tessera di riconoscimento per i soli adepti.

La realtà del s. religioso, indispensabile ad attuare la vita mistica nel singolo e nel gruppo, tende ad assumere un valore più spirituale. Così avviene che nelle fasi supreme della mistica l'orante faccia a meno di immagini sacre, di luoghi consacrati, di cerimonie, e si concentri in una meditazione fatta in silenzio raccolto.

Il s. essendo una sintesi delle credenze e delle esperienze religiose del corpo sociale, segue le sorti di quelle e quindi o si dissolve o si volatizza quando gli schemi religiosi si evolvono, ovvero si cristallizza quando il gruppo per ragione di contrasto storico ed etnico si chiude alle influenze e agli scambi esteriori. Poiché il diritto regola e consacra i rapporti sociali con gli uomini, il s. sotto i suoi vari aspetti di segno, di gesto, di formola, ha in quello un uso tanto più largo quanto più primitivo.

Così lo spezzamento di un rotolo in Grecia, di un astricciola o *stipula* in Roma, le cui due parti restano nelle mani dei contraenti o dei testi, simboleggiava la stipulazione di un contratto; così tutte le formole giuridiche accompagnate da gesti relativi a varie parti del corpo umano: la testa in caso di adozione e di inaugurazione; il lobo dell'orecchio (considerato sede della memoria) nelle mancipazioni, eredità, testimonianze (*antestatio*); la mano come simbolo della potestà (*in manum convenire, in manu esse, manumittere, manus conserere, manus inicere, manum opponere*); il piede come simbolo del possesso, specialmente di immobili. Nel diritto medievale le cerimonie di adozione e di investitura erano tutte caratterizzate da una cerimonia simbolica: il taglio di una ciocca di capelli (tonsura) per quelli che si ascrivevano al servizio della Chiesa; la cintura di una spada per gli eletti cavalieri; la consegna del calice o del pastorale per l'investitura di un feudo ecclesiastico; di una zolla di terra per quella di uno civile, ecc.

BIBL.: M. Schlinger, *Geschichte des Symbols*, Berlino 1924; C. A. Bernoully, *Bachofen und das Natursymbol*, Basilea 1924; M. Wiener, *Von der Symbolen*, Berlino 1924; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., ivi 1923-31; W. Deonna, *Quelques réflexions sur le symbolisme*, in *Revue hist. religions*, 88 (1924), p. 18 sgg.; S. A. Mackenzie, *The migration of Symbols and their relation to beliefs and customs*, Londra 1926; G. Lanoë-Villène, *Le livre des symboles; Dictionnaire de symbolisme et de mythologie*, Parigi 1930; L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, ivi 1938; G. Cumont, *Le symbolisme funéraire des Romains*, ivi 1941; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cap. 13, *La structure des symboles*, ivi 1949, pp. 372-91. V. soprattutto, per un giudizio sulle varie ipotesi circa i s. e le relazioni tra i s. delle religioni pagane con i s. del cristianesimo: K. Prümmer, *Religionsgeschicht. Handbuch*, Friburgo in Br. 1943, indice; *Symbol* e *Symbolismus*, pp. 916-17; *Tiere*, p. 918.

Nicola Turchi

II. S. e SIMBOLISMO NELLA S. SCRITTURA. – Il termine ricorre nel senso etimologico nella versione biblica dei Settanta e nella Volgata (« dantes symbola ») di *Prov.* 23, 20-21, per indicare la porzione che i commensali « mettevano insieme » per il pasto in comune.

Nell'ermeneutica o interpretazione biblica (v.) però, si suole considerare come s. una cosa (immagine, azione, visione, ecc.) significata dalle parole bibliche, compiuta apposta e solo per significarne un'altra analoga o connessa. Il s. biblico, così descritto, si distingue dal tipo (v.) biblico, che è pure una cosa significante, ma non è fatta apposta e solo per significare (p. es., Melchisedech tipo di Cristo). Il senso tipico normalmente non è conosciuto dall'autore umano della Bibbia, il senso simbolico sì.

Si deve distinguere il s. dalla metafora e dalle altre figure retoriche di parole. Infatti nella descrizione del s. le parole bibliche sono usate in senso letterale proprio, mentre nella metafora (o nell'allegoria che è una metafora continuata) e nelle altre figure retoriche, i termini sono usati in senso letterale traslato. Anche la parabola e le favole si possono considerare s. letterari; sono racconti inventati allo scopo di significare realtà superiori. Nei libri biblici profetici e nell'*Apocalisse* si trovano molte visioni simboliche, azioni simboliche, numeri simbolici, ecc. Le azioni simboliche si trovano pure in diversi libri storici, p. es., quelle compiute da Samuele (*I Sam.* 11, 5-7), da Ionathan (*ibid.* 20, 20-22), dal profeta Ahia di Silo (che dividendo il mantello in dodici parti simboleggiò la divisione del Regno di Salomone: *I Reg.* 11, 29-39), da un figlio dei profeti (*ibid.* 20, 35-43), dal falso profeta Sedecia (*ibid.* 22, 11), da Eliseo (*II Reg.* 14-19), da Neemia (*Neh.* 5, 12-13). Nel Nuovo Testamento si possono considerare s. connessi con l'acqua il Battesimo di Giovanni Battista (segno di penitenza), quello di Gesù (segno efficace della Grazia), le abluzioni

(da M. Vloberg, l'Eucharistie dans l'art, Parigi 1946, p. 928)

SIMBOLO E SIMBOLISMO - Raffigurazione simbolica della Chiesa e della Sinagoga. Miniatura d'un Messale secondo l'uso di Parigi (sec. XV) - Parigi, Bibl. Mazarine, ms. 412, f. 4v.

molteplici dei farisei (per significare la mondezza legale), il lavarsi le mani di Pilato (simbolo d'innocenza), ecc. L'azione simbolica di Agabo (v.), che si lega mani e piedi con la cinta di Paolo, ne predice la prigionia (*Act.* 21, 10-13).

L'uso frequente di azioni simboliche da parte degli Ebrei autorizza a ritenere veramente compiute certe azioni strane di Isaia (cap. 20), di Geremia (cap. 19) e specialmente di Ezechiele (v.) e di Osea (v.). Si può tuttavia concedere che talune di queste azioni siano state compiute solo in visione, oppure siano solo state descritte come parabole didattiche. Si discute dagli esegeti se certi racconti biblici, specialmente quelli dei primi capi di *Genesi*, dei libri di *Giona*, di *Tobia* ecc. siano da interpretarsi, almeno parzialmente, come s.

BIBL.: D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Parigi 1923.

Pietro De Ambroggi

III. S. E SIMBOLISMO NELLA TEOLOGIA. – 1. *Nozioni.* – Poiché il s. è per lo spirito umano il mezzo più naturale per intendere ed esprimere le realtà spirituali e tutto ciò che è invisibile e spirituale si manifesta attraverso le realtà sensibili, esso ha anche una notevole importanza per la conoscenza e l'espressione delle realtà religiose, le quali non si manifestano all'uomo che movendo dalle realtà sensibili e mediante esse (cf. *Rom.* 1, 20). I cieli narrano la gloria di Dio, gli uccelli dell'aria e i gigli del campo suscitano nell'animo l'idea della divina Provvidenza (cf. *Ps.* 18, 1 o *Mt.* 6, 26-30). Non si tratta qui di una semplice inferenza concettuale e logica, ma di una percezione di tipo poetico.

Il simbolismo è stato talvolta espresso con termini platonici (p. es., in Origene); poggia però sopra una realtà metafisica, l'analogia tra i diversi gradi dell'essere, su cui è fondata tutta la filosofia del segno (cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 60, a. 2 e 3).

La Bibbia porta nella esposta nozione del simbolismo un nuovo arricchimento; non soltanto si sa che è connaturale all'uomo raggiungere, mediante le cose sensibili, la conoscenza delle realtà intelligibili (s. Tommaso, *loc. cit.*), ma anche che le creature portano impresso il segno e il vestigio del creatore, e che l'uomo, in particolare, è stato creato « a sua immagine e somiglianza » (*Gen.* 1, 26). Dunque le realtà umane sono naturalmente atte a significare le realtà divine. Per questo il linguaggio umano può esprimere nella Scrittura la Divina Rivelazione. E quando « il Verbo si fece carne », si ebbe la manifestazione sensibile (*epiphania, theophania*) del mistero di Dio. È egli stesso il mistero di Dio (*Col.* 2, 2), cioè la manifestazione di Dio, attraverso il velo sensibile della natura assunta, la quale la nasconde e la svela nello stesso tempo. La Chiesa e i Sacramenti, che sono il prolungamento dell'umanità di Gesù, il culto cristiano, la liturgia sono altrettante manifestazioni di questo simbolismo: anche la collettività cristiana poggia sopra un cumulo di s. derivanti dai dogmi essenziali della creazione, della Rivelazione della parola di Dio, dell'Incarnazione e della Redenzione realmente avvenuta.

Certo il simbolismo può avere i suoi pericoli; può spingere una mentalità religiosa primitiva a identificare il s. con la realtà (magia, idolatria) o, al contrario, può suggerire a uno spirito razionalista l'idea di scambiarlo per una semplice allegoria o per un segno vuoto. Tali pericoli, però, non devono far disconoscere l'importanza di un tal modo di esprimere le realtà religiosa, che penetra fin nel mistero stesso dell'Incarnazione. Se il Verbo di Dio si manifesta all'uomo mediante l'umanità assunta, le sue proprietà e attività (che potrebbero dirsi s.), e se l'uomo, a sua volta, si serve naturalmente di s. per esprimere la conoscenza di quanto egli ha appreso da Dio, una teologia (θεο-λογία, discorso di Dio, trattazione su Dio) può ben costruirsi sul fondamento di tali s. Accanto a una teologia di natura logica e concettuale, la Chiesa ha conosciuto una teologia simbolica (simbolismo teologico), di cui occorre tracciare la storia.

2. *Sviluppo storico.* – Non è difficile scoprire tracce del simbolismo teologico nella storia del pensiero cristiano; s. Ignazio di Antiochia vede nel vescovo e nella gerarchia visibile l'immagine (τύπος) di Dio e della gerarchia invisibile (*Magn.*, 6, 1; *Trall.*, 3, 1). Ma un tal simbolismo si sviluppò soprattutto ad Alessandria, dove l'influsso neoplatonico e l'esegesi « spirituale » della Scrittura gli crearono un ambiente favorevole. Clemente dedicò molte pagine a quello che chiama il genere simbolico συμβολικὸν εἶδος (*Strom.*, 2, 1, 1-2 sgg.; CB, II, 113 sgg.). Vi si trova tanto l'allegoria poetica o biblica quanto il simbolismo religioso propriamente detto. Per conoscere Dio che è trascendente, due sono le vie possibili allo spirito dell'uomo: la negazione (teologia negativa, cf., p. es., *Strom.* 5, 12, 81-82; CB II, 380) e l'analogia, che fa nascere il simbolismo. Le cose visibili hanno un senso spirituale e significano le cose invisibili; il mondo, nella sua totalità, non è che un linguaggio religioso, fondato su una rassomiglianza ontologica, più precisamente su un esemplarismo: il mondo spirituale è l'archetipo, il mondo sensibile è l'immagine di quel modello (*Strom.*, 5, 14, 93; CB, II, 387). Clemente è stato il primo a delineare una teoria del simbolismo religioso: egli ne scoprì soprattutto l'utilità psicologica e pedagogica (*Strom.*, 5, 46, 9-56-57; CB, II 357, 364) e ne fece largo uso nell'interpretazione allegorica della Scrittura. Però l'adoperò molto poco come strumento di una teologia. Se trattò a lungo dei misteri, che non possono essere conosciuti se non misticamente (*Strom.*, 1, 1, 13; CB, II, 10), ciò avvenne più per reminiscenza letteraria dei misteri eleusini o dionisiaci, che allo scopo di una elaborazione teologica. In particolare, la sua teologia sacramentaria, nella quale ha maggiore sviluppo il simbolismo teologico, è relativamente povera. Invece presso Origene, che è il primo a fare una sintesi teologica completa e fortemente elaborata, il simbolismo fu adoperato in maniera assai più sistematica. Non solo la sua teoria dei sensi della Scrittura è imposta dal simbolismo della psicologia umana (la Scrittura ha tre sensi, come l'uomo è composto di corpo, di anima, di spirito), ma la sua teologia è costruita in ogni particolare sulla nozione di s. (μυστήριον): « In sacramentis fiunt cuncta quae fiunt » (*In Gen. hom.*,

9, 1 : PG 12, 211). Il mondo sensibile è fatto a immagine del mondo intelligibile (*In Levit. hom.*, 5, 1 : *ibid.*, 447), gli avvenimenti della storia di Israele sono l'immagine dell'anima in cammino verso la perfezione (*In Num. hom.*, 27 : *ibid.* 780-801), la vita storica del Cristo è il s. della vita della Chiesa, corpo mistico (*In Joh. Com.*, 10, 20 : CB, IV, 209), la Chiesa visibile è l'immagine della Chiesa invisibile e celeste, i suoi riti sono l'immagine di ciò che avviene spiritualmente nella Chiesa invisibile : similmente la riconciliazione ecclesiastica del penitente è il segno del suo ritorno nella Chiesa spirituale dei « santi » (K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, Parigi 1950); anche la manducazione sacramentale del Corpo del Cristo è l'immagine della manducazione spirituale del *Logos*. Il *Logos* si manifesta sotto un triplice aspetto sensibile : dell'Incarnazione, della Scrittura, della Chiesa, che sono pertanto, sotto rapporti diversi, tre s. e misteri del Verbo.

Tale teologia manca spesso di rigore e può disorientare certi spiriti poco sensibili alla nozione di s.; perciò i protestanti considerarono Origene come il teorico di un puro simbolismo eucaristico (F. Loofs, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, Halle 1906, p. 212; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 4ª ed., Tubinga 1910, pp. 476-78) e certi cattolici si trovano in difficoltà a rispondere (così F. Prat, *Origène*, Parigi 1907, p. 313; J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, I, 10ª ed., ivi 1924, p. 324; G. Bareille, *Origène*, in DThC, V, coll. 1138-39; P. Batiffol, *L'Eucharistie*, ivi 1938, pp. 270-71), ma non rivela meno un'immensa ricchezza e dà al « mistero » tutta la sua ampiezza e tutta la profondità, sacramentale ed ecclesiologica nello stesso tempo, offre tutti gli elementi del segno e apre la via alla teologia, così feconda, della *res et sacramentum*.

Per dare un ultimo esempio del simbolismo teologico tra i Padri greci, occorre citare, in un ambiente assai diverso però, lo pseudo-Dionigi. Indubbiamente, egli insistette troppo sull'aspetto negativo (apofatico) della teologia (teologia mistica), ma il parallelismo che stabilì, p. es., tra la gerarchia ecclesiastica e la gerarchia celeste diventa incomprensibile, se, nella prima, non si scorge un'immagine e un s. della seconda (*Hier. Eccl.*, I, 5 : PG 3, 376-77). La liturgia e i riti sacramentali sono i s., « i segni sensibili dei misteri intelligibili » (*Hier. Eccl.*, II, 2, 3 : PG 3, 397) : tutto lo sforzo del teologo dev'essere proteso a elevarsi dagli uni agli altri. È noto quanto le opere di Dionigi si diffondessero in Occidente e come, mediante l'autorità che gli derivava dallo pseudonimo, la teologia latina ne abbia assorbito largamente il simbolismo. Né va dimenticato quanto il pensiero religioso dell'Oriente, particolarmente quello russo, sotto l'influsso costante dei Padri greci e mediante il notevole contributo della liturgia, sia rimasto tutto permeato di quel simbolismo.

I Padri latini fecero molto uso del simbolismo anche fuori dell'esegesi, soprattutto a riguardo dei Sacramenti, o piuttosto del *Sacramentum* (o *mysterium*), perché il concetto di *Sacramentum* ha significato più esteso di quello attualmente contenuto nella parola sacramento : abbraccia tanto il mistero della Scrittura che quello della Incarnazione, tanto il mistero della Chiesa che quello dei Sacramenti (cf. il *De Mysteriis* di s. Ilario, i trattati *De Mysteriis* e *De Sacramentis*, *De Incarnationis Dominicae mysterio* di s. Ambrogio). Già s. Cipriano adoperò molto il simbolismo degli elementi eucaristici per costruire una teologia del Sacrificio eucaristico e del suo significato ecclesiologico (*Ep.*, 63, 13 : CSEL, 3, 712), come il simbolismo del Battesimo, che è uno, gli offre il modo di illustrare il mistero dell'unità della Chiesa (*unitatis Sacramentum* : *Ep.*, 74, 11; CSEL, 3, 808).

S. Agostino, il quale conosceva le opere di s. Cipriano e, mediante s. Ambrogio, aveva potuto subire qualche influsso del pensiero origeniano, fu per l'Occidente l'iniziatore di una teologia « simbolica » del Sacramento, che si inserisce nella teologia del segno (cf. *De doctrina christiana*, I, 2, 2 : PL 34, 19-20). Il Sacramento è un segno: *sacrum signum* (*De Civitate Dei*, X, 5 : CSEL, 40, 452; *Ep.*, 138, 7; CSEL, 44, 131), il cui valore dipende da una analogia e somiglianza con la cosa significata (*Ep.*, 98, 9 : CSEL, 33, 531). La cosa, *res*, significata dal Sacramento, è il Cristo,

(*fot. Reale*)

SIMBOLO E SIMBOLISMO - La salamandra, che si credeva potesse vivere nel fuoco e ravvivarne l'ardore, è s. di giustizia, di costanza e d'ardente amore; per quest'ultimo simbolismo è stata presa da Francesco I, re di Francia, per divisa con il motto : « Nutrisco et extinguo ». Rilievo rinascimentale inserito sulla facciata della chiesa di S. Luigi dei Francesi - Roma.

in ogni aspetto del suo mistero; tutti i fatti narrati nel Vecchio Testamento sono *sacramenta* verificati in Cristo (v. i testi citati dal Feret, in bibl.). In tal modo l'Eucaristia, per fermarci a questo esempio che è il più importante, è il segno del corpo fisico del Cristo, ma anche del suo corpo « ecclesiologico », e il corpo eucaristico è, nello stesso tempo, *res et sacramentum*. Utilizzando a sua volta, dopo s. Cipriano, il simbolismo degli elementi eucaristici, s. Agostino vi scoprì il *sacramentum* dell'unità della Chiesa, *mysterium... unitatis* (*Sem.* Guelf. 7, 2; ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, p. 463). Questi testi, come quelli di Origene, sconcertarono alcuni studiosi, i quali non seppero collegarli nella prospettiva sacramentale del pensiero di Agostino e pertanto distinsero arbitrariamente in lui simbolismo e realismo. In questa teologia, indubbiamente, la causalità dei Sacramenti (*vis*, *virtus*) tende a finire al secondo posto, ma per s. Agostino il nesso tra segno e il suo significato (*aliud videtur, aliud intelligitur*; *Sermo* 272 : PL 38, 1247) non è puramente estrinseco : poggia su di una analogia di natura. Similmente quando s. Agostino cerca di scoprire nella psicologia umana immagini della Trinità, non intende dare una illustrazione convenzionale del mistero; se l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, nella sua anima deve recare un vestigio e un segno del Creatore, il quale può costituire la migliore analogia per il mistero rivelato. L'innalzarsi, perciò, dal segno alla realtà divina di cui esso è s., è simbolismo teologico nel significato più esatto del termine. È un tal s. che permise a s. Agostino di passare dal credere all'*intelligere* (*De Trin.*, XV, 1, 1 : PL 42, 1057) in cui propriamente consiste il lavoro del teologo.

L'influsso del simbolismo agostiniano durò per tutto il medioevo latino. Dovette però provocare disorientamento, che rivelando le difficoltà che sorgono dal conservare una posizione teologica del tutto equilibrata. Nel sec. IX, Pascasio Radberto piegò la teologia agostiniana sulla Eucaristia verso il realismo (*De corpore et sanguine Domini*, a. 831) e spinse a un chiaro progresso l'elaborazione teologica, rigidamente fissa nella ricchezza del simbolismo. Opponendoglisi, in un'opera dello stesso titolo, Ratramno (859) sostenne, come sembra, che se il corpo di Cristo è presente *in mysterio*, ciò non è che la

figura o la *virtus corporis*. Se nel sec. XI, Berengario, negando ciò che poco dopo fu chiamata transustanziazione, si rifece a s. Agostino e alla sua definizione del *sacrum signum*, le tendenze razionaliste del suo pensiero e la sua dialettica assai rigida non hanno nulla a che vedere con la elasticità del simbolismo teologico dei Padri, e se negò la transustanziazione e rimase assai impreciso riguardo alla reale presenza non è affatto un simbolista alla maniera di Origene e di Agostino. Così la teologia di tipo patristico o monastico, tutta imbevuta di testi scritturistici e di simboli, cedette il posto, a poco a poco, a una teologia « scientifica », di tipo concettuale e deduttivo (M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Parigi 1943). Ci fu un progresso effettivo, che si realizzò non soltanto per l'influsso delle contingenze storiche (l'introduzione dell'aristotelismo) ma anche per l'impulso delle esigenze dello spirito umano, che tende a dare alla propria fede un assetto scientifico, in modo da coglierne tutta la intelligibilità.

I grandi dottori scolastici, tuttavia, non perdettero, per questo, le ricchezze della tradizione agostiniana. La teologia sacramentaria di s. Tommaso d'Aquino è tutta fondata sulla nozione del *segno* (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 60, a. 1) e proprio qui, la *Summa* indica, rispetto al Commentario sulle Sentenze, che dipende totalmente da Ugo da S. Vittore, un ritorno alla concezione agostiniana; completa, poi, la elaborazione totale della nozione di *res et sacramentum*, già abbozzata da Origene e Agostino, poi da Pietro Lombardo, e fondata tutta su di un simbolismo a due gradi (*ibid.*, q. 63, a. 3). Così la sua teologia dell'Eucaristia, che ha il suo centro, senza dubbio, sulla transustanziazione e sulla reale presenza (*ibid.* q. 75, 76, 77) è fedele alla tradizione agostiniana sul simbolismo ecclesiologico ed escatologico del corpo di Cristo (*Eucharistia est Sacramentum ecclesiasticae unitatis, ibid.*, q. 73, a. 2; *res huius Sacramenti est unitas corporis mystici, ibid.*, q. 73, s. 3; cf. q. 73, aa. 4, 5, 6; q. 74, a. 1). Si potrebbero fare osservazioni analoghe riguardo a molte questioni della *Summa* : quelle, p. es., che trattano dell'opera dei sei giorni (*Sum. Theol.*, 1ª, qq. 68-74), o della Antica Legge (*ibid.*, 1ª-2ªᵉ, qq. 98-105), o dei riti della Messa (*ibid.*, 3ª, q. 83; è facile notare che s. Tommaso studia il *sacrificio* eucaristico proprio da tale punto di vista). La sintesi teologica di s. Tommaso, giunta al più alto grado di rigore e di precisione scientifica, diede al simbolismo religioso il suo giusto valore. Tale equilibrio non doveva durare : la teologia classica tendeva ad ignorare tutta la ricchezza del simbolismo, il quale fece capolino in una certa esegesi allegorica assai arbitraria o in certe spiegazioni dei riti della Messa (già in Amalario), così lontane l'una e l'altra tanto dalla vera liturgia che dal vero senso spirituale della Scrittura. Si può, tuttavia, notare una rinascita del simbolismo teologico in certe posizioni le quali, peraltro, sono assai lontane dal simbolismo dei Padri.

Alcuni capi della « riforma », come Zwinglio e Calvino, negatori della reale presenza, non videro nel Sacramento della Cena che l'immagine o la figura del Cristo immolato e risuscitato. « Nostro Signore Gesù Cristo ha lasciato alla Chiesa, sua sposa, la sua immagine nel Sacramento della Cena » (Zwinglio, *Corp. Ref.*, IV, IV, 858); Gesù ha istituito e dato ai suoi discepoli « la figura del suo Corpo e del suo Sangue » (Calvino, *Institution chrétienne*, IV, 18, 19 e 20). Calvino poteva pure rifarsi a certe espressioni dei Padri (alcuni protestanti liberali interpretarono in questo senso Tertulliano, Origene e s. Agostino), ma, in realtà, ciò non corrisponde al loro pensiero, che non ha mai opposto s. (immagine) a realtà.

Ben altra cosa è il « simbolismo religioso » o « s.-fideismo » che affiorò alla fine del sec. XIX e agli inizi del XX. Riallacciandosi al pensiero di Schleiermacher, alcuni teologi protestanti, p. es., A. Sabatier (1839-1901) e E. Ménégoz (1838-1921), considerarono i nostri concetti religiosi necessariamente inadeguati rispetto al loro oggetto, come semplici s. I dogmi sono espressioni simboliche, non della stessa realtà religiosa obiettiva e trascendente, ma della nostra esperienza religiosa. Questo, non altro, si può esigere dai Padri. Certi modernisti, ad es., M. Hébert (1851-1916), ripresero a loro volta questa posizione : i dogmi non sono che s., mediante i quali lo spirito umano esprime a se stesso le verità morali di cui deve nutrire la propria azione. Tale tendenza è chiaramente condannata dall'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (Denz-U, 2079).

L'enciclica *Humani generis* (12 ag. 1950) ha fatto allusione a coloro i quali ritengono che « transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in S.ma Eucharistia ad quendam symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi, eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in corpore mystico » (AAS, 42 [1950], pp. 570-71). Ridurre così il simbolismo eucaristico a non essere più che il segno di una presenza « puramente spirituale » sarebbe abusare delle formole di s. Agostino, e compromettere il dogma della presenza reale.

3. *Conclusione*. – Si è mostrato che il simbolismo teologico è un elemento importante del pensiero cristiano; è da deplorare che uno spirito assai acuto, un razionalista, non l'abbia apprezzato o l'abbia anzi deformato fino al punto di metterlo in opposizione al realismo della fede. Si deve confessare che il pensiero moderno è divenuto estraneo a un tal modo di esprimersi. Già Harnack l'aveva notato a proposito di Origene : « Noi, oggi, intendiamo con il nome di s. una cosa che non è quella che essa significa; una volta, invece, si intendeva per s. una cosa che *era*, in *qualsiasi maniera, realmente* ciò che essa significava » (*Dogmengeschichte*, I, 4ª ed., Tubinga 1910, p. 476). In tale osservazione si trova la spiegazione del profondo significato del simbolismo teologico degli antichi, come pure la spiegazione del processo di deformazione a cui l'hanno sottoposto i moderni. Se, pur conservando le esigenze razionali e realistiche che sono il magnifico risultato della teologia scolastica, si potesse ritrovare questo senso del s. e del « mistero », un incalcolabile beneficio ne deriverebbe al pensiero religioso che potrebbe così avvicinare certi spiriti moderni, più sensibili di una volta all'espressione simbolica e artistica; pertanto il rinnovato contatto con la Scrittura, i Padri e la liturgia (s. Tommaso non l'aveva mai abbandonato) non può essere per la stessa teologia scolastica che un fecondo arricchimento.

BIBL.: manca uno studio completo sull'argomento: da consultare : I. Schmid, *Fideismus*, in LThK, III, coll. 1032-1033; J. P. Steffes, *Symbol. ibid.*, IX, coll. 926-27; su alcuni punti particolari cf. Cl. Mondésert, *Le Symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, in *Rech. de sc. relig.*, 26 (1936), pp. 158-80; H. U. von Balthasar, *Le mystérion d'Origène, ibid.*, 26 (1926), pp. 513-62; 27 (1937), pp. 38-64; P. Bertocchi, *Il s. ecclesiologico dell'Eucar. in s. Agostino*, Bergamo 1937; H. M. Féret, *Sacramentum-Res dans la langue théol. de st Augustin*, in *Rev. de sc. philos. et théolog.*, 29 (1940), pp. 218-43; P. Th. Camelot, *Réalisme et Symbolisme dans la doctrine eucharist. de st Augustin, ibid.*, 31 (1947), pp. 394-410; s. Tommaso d'Aquino, *Somme Théol. Les Sacrements*, trad. franc. e note di A. M. Roguet, Parigi 1945; H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 2ª ed., Parigi 1949; L. Ciappi, *Il valore del simbolismo nella conoscenza di Dio*, in *Sapienza*, 1 (1948), pp. 49-61; 2 (1949), pp. 233-44; A. Piolanti, *De symbolismo et ubiquismo euchar. a Pio XII proscripto*, in *Euntes docete*, 4 (1951), pp. 114-30.

Tommaso Camelot

IV. S. E SIMBOLISMO LITURGICO. – 1. *Carattere specifico del simbolismo l.* – Il simbolismo liturgico si differenzia da quello religioso in genere e da ogni altra specie di simbolismo umano per la ragione che simboleggia e rappresenta verità, o realtà, o comunque concetti e idee dell'ordine soprannaturale.

La stessa liturgia ne rende conto in molti passi. Basti ricordare, ad es. : 1) il Prefazio di Natale, ove tutta la profonda realtà del simbolismo religioso e liturgico viene concisamente descritta con le parole « dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur ». 2) L'antico *Oremus* usato nella festa della Decollazione di s. Giovanni Battista, che proviene dal Sacramentario Gelasiano antico (cod. Vat. Rel. 316), dice « Conferat nobis, Domine, s. Ioannis B. solemnitas, ut et magnifica sacra-

(*per cortesia di mons. G. Fallani*)
SIMBOLO E SIMBOLISMO - Il Pellicano, considerato quale s. dell'Eucaristia. Porticina di tabernacolo, opera di V. Crocetti (1950). Roma, Cappella dell'Università.

menta, quae sumpsimus, significata veneremur, et in nobis potius edita gaudeamus ». 3) Il quinto *Oremus* della Benedizione delle palme, che però appare soltanto nel sec. XI, contiene la felice formola, per il s. l. delle palme : « factum et significatum » unendo così i due elementi che costituiscono il simbolismo liturgico : la cosa che serve da s., e la verità o realtà soprannaturale che ne viene rappresentata e che, come nei Sacramenti, oltre il simbolismo in sé, include anche un'azione soprannaturale operata nell'uomo che avvicina il simbolo, cioè, nel caso, il Sacramento, o il sacramentale, veicolo reale della Grazia. S. Gregorio Magno insiste ripetutamente sul simbolismo religioso, scritturistico e liturgico della parola divina; valga un esempio per tutti : nell'Omelia II *in evangelia* esordisce con questa definizione descrittiva che serve per tutti gli altri casi : « Caelorum regnum... idcirco terrenis rebus simile dicitur, ut ex his quae animus novit, surgat ad incognita quae non novit : quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat » (PL 76, 1114-15).

Il medioevo, continuando su questa base, coltivò con predilezione il s. l. tanto che finì con esagerazioni e interpretazioni arbitrarie e artificiose. Si tentò di trovare simbolismi in cose, azioni, parole che non ne avevano affatto : ad es., quando si venne a vedere in ogni parte e azione della s. Messa una corrispondenza alla Passione del Signore, che in verità non esiste : l'iniziatore di queste interpretazioni simboliche esagerate è Amalario, seguito poi da quasi tutti i più notevoli trattatisti medievali, come Onorio di Autun, Sicardo da Cremona, Durando di Mende. Non è da meravigliarsi pertanto se con l'Umanesimo e con la Riforma il simbolismo religioso e liturgico cadde in discredito, Con i recenti e più approfonditi studi della liturgia e della psicologia religiosa, incomincia a farsi nuovamente strada una giusta rivalutazione del simbolismo religioso e soprattutto liturgico, e si auspica che in una futura riforma il vero e sano simbolismo liturgico venga riportato a nuova vitalità, come si è fatto, ad es., con successo, nella riforma della Veglia pasquale.

2. *Le cose.* – Nella liturgia vengono adoperate le cose più svariate e nelle maniere più differenti : vestiario, mobilio, utensili, edifici liturgici, cose appartenenti alla flora o alla fauna o al mondo insensibile, cose d'arte ecc. Una quantità di queste « cose » sono necessarie all'uso anche comune quotidiano della vita umana : acqua, luce, fuoco, casa, vestito, cibi ecc. e molte vengono adoperate senza simbolismo, altre, invece, anche nell'uso civile e quotidiano, non sono libere da accezioni e interpretazioni simboliche : basti ricordare l'accezione comune a tutti i popoli del simbolismo generale dell'acqua, della luce, del fuoco (fusione), del sale come preservativo, di certi fiori o alberi (giglio, rosa, viola, palma, alloro, ecc.), di certi colori (con significato vario secondo l'uso dei popoli). Molti di questi simbolismi sono del tutto naturali e fluiscono dalla destinazione originaria delle cose stesse; altri sono alquanto convenzionali, secondo determinazioni psicologiche differenti, proprie delle varie popolazioni (nero come colore di lutto presso gli indo-europei, bianco invece presso i popoli cinese, giapponese e vicini; il bacio come segno di amore e tenerezza presso i popoli euroasiatici, ma sconosciuto presso le popolazioni negridi, ecc.). Molti simbolismi di questo genere, di per sé naturali e comuni, sono passati anche, con un identica o simile interpretazione, nel culto presso gli stessi popoli, e, conseguentemente, anche nel culto della Chiesa cattolica. Molti di essi, poi, si sono formati mediante una successiva interpretazione dei liturgisti, soprattutto medievali, incominciando da Amalario (sec. IX). Spesso anche una cosa usata nella liturgia, originariamente senza espresso simbolismo, in seguito è stata onorata da una particolare benedizione, e ciò ha provocato ben presto anche un'interpretazione simbolica : è il caso di molti sacramentali.

Gioveranno alcuni cenni sui s. più noti :

a) Luce. – Simbolo di Dio, e soprattutto di Cristo (cero pasquale), della Fede, dell'illuminazione ricevuta nel Battesimo : simbolo anche dell'offerta e sacrificio, consumandosi la materia lucente nella propria fiamma (lampada eucaristica); l'uso dell'illuminazione, di per sé necessaria, ebbe prestissimo un'interpretazione simbolica, come nell'antichità; l'illuminazione delle città nella notte santa di Pasqua.

b) Sole. – La grande lucerna solare, in tutte le religioni, riveste una particolare importanza, venendo essa stessa divinizzata, o almeno considerata come simbolo e immagine della divinità. Il cristianesimo, unendo alla realtà preesistente del simbolismo solare, tanto comune, la realtà soprannaturale, e seguendo direttamente l'indirizzo dato dallo stesso Signore che si presentò, umanamente parlando, come « la luce del mondo », si servì in modo particolare del simbolismo solare, soprattutto sentito nell'antichità, molto più vicina di noi ai culti solari di varie specie che fiorirono nel paganesimo antico (cf. J. Dölger, *Sol Salutis*).

c) Acqua. – Anch'essa di largo uso simbolico e di vasta interpretazione simbolica in tutte le religioni, viene usata pure dal cristianesimo (del resto preceduto dalla Sinagoga), nei suoi riti, come segno di lustrazione, di purificazione, accompagnandone l'uso con le varie benedizioni, e creando varie specie di acque lustrali, dall'acqua benedetta ordinaria alle acque con immistione di altre sostanze (ceneri, balsamo ecc.) per le lustrazioni solenni e nelle varie consacrazioni (chiese, campane, ecc.).

d) Sale. – Il sale è di largo uso nella liturgia cattolica soprattutto per la sua qualità di elemento conservatore, per cui è diventato s. della « sapienza » che conserva dalla « insipienza », e di tutti i doni soprannaturali (Grazia, virtù), che conservano l'anima dal peccato e dall'influsso del « mondo »; donde l'uso del sale nei riti battesimali, nella benedizione delle varie acque sante. Invece l'uso antico e comune del sale come segno di infruttuosità (sparso sopra città distrutte e condannate allo sterminio) non è entrato nel simbolismo ecclesiastico.

e) Incenso. – L'incenso e l'incensazione (di uso comune e ordinario non solo nei culti antichi, pagani, ma anche nei cerimoniali di corti antiche, perché i principi, orientali prima, poi anche romani, furono considerati come rappresentanti delle divinità), passò nell'uso della Chiesa

nella stessa accezione religiosa simbolica tradizionale, come segno di venerazione verso le persone sacre (pontefice, sacerdote, come rappresentante di Cristo nella celebrazione liturgica), e anche come segno di venerazione civile, cioè di distinzione (questa pare sia la primitiva origine dell'incensazione delle persone sacre); fu pure, per lo stesso motivo adibita verso le cose sacre, sia benedette o consacrate, e, comunque di uso sacro : di qui l'uso di incensare le cose subito dopo la loro benedizione (rami, candele, ceneri ecc.), il largo impiego dell'incenso e dell'incensazione nelle grandi azioni di consacrazione (chiesa, altare, campane ecc.), e di certe cose, oggetti, o suppellettili sacre durante le varie funzioni, soprattutto nella Messa solenne (libro del Vangelo, altare, le Sacre Specie durante la Consacrazione).

f) Fra le cose sacre che si sono mano mano riempite di simbolismo, spicca soprattutto l'edificio sacro, la chiesa, con tutto il suo arredo, e in primo luogo l'altare, come luogo del sacrificio e punto centrale della chiesa; però i simbolismi primitivi intorno a chiesa e altare sono relativamente pochi e abbastanza naturali : la chiesa (edificio) come segno visibile della Chiesa invisibile di cui racchiude, nella liturgia, una parte, cioè la comunità presente dei cristiani : e l'altare come segno e immagine di Cristo. Ma ben presto, sin dal sec. III, da quando cioè si svilupparono i grandiosi riti della consacrazione delle chiese e degli altari, i simbolismi aumentarono, e il medioevo è riuscito ad attribuire ad ogni cosa un'interpretazione simbolica, spesso assai ricercata e artificiale (cf. J. Sauer, *op. cit.* in bibl.).

3. *Le persone.* – Il simbolismo si è ben presto impadronito delle persone sacre, consacrate cioè alle celebrazioni dei divini misteri, vale a dire degli addetti al culto, incominciando dal popolo stesso, dai cantori, dai vari ministri sacri fino ai gradi più alti. Il simbolismo fondamentale, che in gran parte si basa sopra verità rivelate, dunque sopra realtà invisibili, è quello della rappresentazione di Cristo, degli Apostoli o discepoli di Cristo, e della Chiesa come comunità dei fedeli, e figura della futura Gerusalemme eterna. Anche qui il medioevo è andato molto avanti, in spiegazioni e interpretazioni anche arbitrarie; ma resta sempre il fondamento reale sopraindicato, per cui tutta la comunità sacra, compresi i capi celebranti, viene circondata di riti e cerimonie alla loro volta simboliche e rappresentative (baci, riverenze, inclinazioni, genuflessioni, incensazioni, ecc.). Anche il vestito usato dalle persone addette al culto, ebbe presto interpretazioni simboliche (mistiche) soprattutto nel medioevo. La sistemazione delle vesti sacre e la loro decorazione, nonché il canone dei colori liturgici, dipende in parte anche da questi simbolismi. Certe persone sacre, fra cui sin dall'alto medioevo si enumeravano anche i principi (imperatore, re), ricevettero poi una speciale consacrazione o benedizione, che li rendeva atti e capaci ad agire e funzionare secondo le esigenze del loro ufficio; alcune di queste trasmissioni di ufficio e di dignità sono per divina istituzione nella Chiesa veri Sacramenti (v. sotto), altre benedizioni costitutive e sacramentali.

4. *I numeri.* – Una certa importanza nelle liturgie ha il simbolismo dei numeri, elemento universale umano fin dagli albori dell'umanità. Secondo l'uso molto primitivo e diffuso del sistema duodenario vengono comunemente valorizzati i numeri 3, 4, 9, 12, 24, ecc. Il Vecchio Testamento conosce questo simbolismo e lo amplifica con il numero 7 e 40 ed altri meno importanti. Gli stessi numeri passano nel simbolismo del Nuovo Testamento e quindi nella liturgia, però spesso con un nuovo fondamento preso dalla Rivelazione, come la S.ma Trinità, i sette Sacramenti, i dodici Apostoli, i ventiquattro seniori, e via dicendo. Alcuni elementi liturgici si basano esplicitamente sul simbolismo dei numeri, come il ternario o triplice ternario di invocazioni litaniche (il Kyrie), i sette candelabri nella liturgia papale antica, passati poi in quella episcopale, le dodici croci nella consacrazione delle chiese (apostoli, porte della celeste Gerusalemme), e tanti altri.

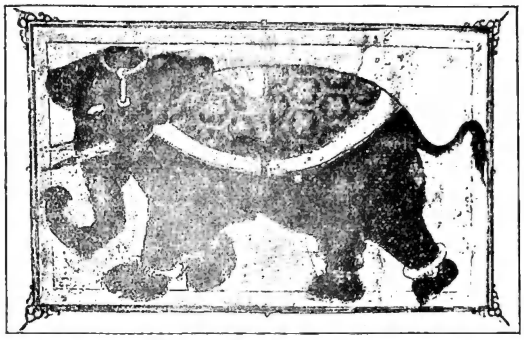
5. *Gli animali.* – L'antichità e il medioevo insistettero molto sul simbolismo animale; si vedano il *Fisiologo* e i bestiari medievali, la scultura romanica e gotica, le iniziali con figure di animali longobarde, irlandesi e romaniche. Il leone, simbolo di Cristo stesso ma anche del diavolo (esempio tipico di simbolismo polivalente), il pesce, la pecora, l'aquila, più tardi il pellicano, la volpe e la lepre, il serpente ne mostrano una ricchezza di simbolismo che trova larga applicazione soprattutto nell'arte sacra, ma alle volte e per certe categorie anche nelle formole liturgiche.

6. *Simbolismo sacramentale.* – Nell'amministrazione dei Sacramenti propriamente detti si devono distinguere i simbolismi accidentali e secondari dal vero simbolismo sacramentale nel senso stretto e diretto. I Sacramenti della Chiesa, per immediata istituzione divina, siccome operano effetti soprannaturali e di per sè invisibili, sono stati legati, perché diventassero percettibili agli uomini, a segni o simboli visibili, i quali non solo significano, ma anche operano, normalmente, se non vi esiste ostacolo perentorio, la specifica Grazia sacramentale, in unione con la formola sacramentale che determina e circoscrive l'efficacia del segno (azione) esterno. Siamo qui di fronte ad un vero simbolismo, o rappresentazione immaginativa attraverso un atto esterno che ha un rapporto di somiglianza o attinenza con la cosa significata, naturale e diretto. Ma questo atto simbolico-sacramentale, che insieme alla formola costituisce il Sacramento, viene poi circondato e arricchito di una quantità maggiore o minore di altri simbolismi o azioni simboliche che non sono di essenza del Sacramento stesso, ma appartengono alla sua esecuzione liturgica. Il simbolo sacramentale più usato è l'imposizione della mano o delle mani, come segno e testimonianza della trasmissione o dell'esercizio di una potestà o facoltà nei confronti della persona cui si applica (Penitenza, Ordine). Nel Battesimo il simbolo sacramentale è costituito dall'immersione nell'acqua (sepoltura) e dalla emersione (risurrezione); nell'Eucarestia dalla forma di banchetto sacrificale, mentre il sacrificio viene rappresentato sotto la forma di due specie sacramentali separate; l'unzione con olio invece è il simbolo sacramentale nell'unzione degli infermi, segno della sanazione dell'anima dal peccato e le sue conseguenze.

Il simbolismo sacramentale, durante i secoli, ha subito variazioni ed evoluzioni, a volte anche nella forma di semplificazione o riduzione, purtroppo non sempre senza perdita della immediata percezione del simbolismo stesso, ossia dell'immagine. Così, ad es., il rito essenziale del Battesimo si è oggi comunemente ridotto alla forma di una rapida abluzione del capo; ma, come risulta chiaramente dalla cerimonia sacramentale primitiva e dalle spiegazioni dogmatiche di s. Paolo (soprattutto *Rom.* 6), il simbolismo sacramentale del Battesimo consisteva nella completa immersione sott'acqua, con la seguente emersione dalla medesima, come immagine reale e concreta della sepoltura di Cristo sotto terra e della sua seguente risurrezione. Il vero e fondamentale simbolismo del Battesimo con l'attuale rito dell'abluzione si è talmente affievolito sia presso fedeli, come presso sacerdoti, da non essere più percepito : in suo luogo è subentrata l'idea del lavacro, simbolismo che ritiene qualche cosa del primitivo. S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 66, a. 8) riassume la questione del simbolismo sacramentale del Battesimo, in questi termini : « Dicendum quod in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est omnium et laudabilior et communior. Sed et in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse. Nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars eius aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum ».

Così pure la primitiva imposizione delle mani sul penitente, nel sacramento della penitenza, è stata ridotta ad un gesto appena percettibile prima dell'assoluzione; nella celebrazione della s. Messa il simbolismo originale della mensa, cui partecipano tutti i presenti, è oggi in confronto ai riti primitivi molto difficilmente riconoscibile.

La questione del simbolismo sacramentale acquista oggi, nel clima della restaurazione liturgica, sotto il particolare punto di vista pastorale, una nuova importanza, tanto più quanto meno la generazione presente in genere è capace e incline a simili simbolismi.



(da E. de Lorey, Le Bestiaire de l'Escurial, in Gazette des Beaux Arts, 1935, p. 229)

SIMBOLO E SIMBOLISMO - Elefante, simbolo della castità, secondo il *Physiologus* e i Bestiari. Miniatura del bestiario arabo alluminato da 'Alī ibn Mohammed (1354) - Madrid, Biblioteca dell'Escuriale, cod. arabo 898, f. 16r.

BIBL.: W. Menzel, *Christl. Symbolik*, 2 voll., Ratisbona 1854; A. Auber, *Hist. et théorie du symbolisme religieux*, 2ª ed., 4 voll., Parigi 1884; A. Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, 3 voll., ivi 1911; I. Herwegen, *German. Rechtssymbolik in der röm. Liturgie*, Friburgo i. Br. 1913; J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, 2ª ed., Friburgo 1924; E. Mâle, *L'art relig. en France*, 4 voll., Parigi 1924-32 (copioso materiale intorno al simbolismo religioso, liturgico, folkloristico); K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst*, 2 voll., Friburgo 1926-28; R. Guardini, *Von hl. Zeichen*, 2ª ed., Magonza 1929; G. Schreiber, *Nationale u. internationale Volkskunde*, 1930; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, pp. 149-31; J. Ruttenbauer, *Symbol und Attrappe*, in *Hochland*, 1938-39, I, pp. 213-20; J. A. Jungmann, *Die liturg. Feier, Grundsätzl. u. Geschichtl. über Formgesetze der Liturgie*, Ratisbona 1939; O. Doering-M. Hartig, *Christl. Symbole*, 2ª ed., Friburgo 1940 (bibl. recente pp. 173-83); Ph. Oppenheim, *Institut. syst.-hist. in s. Liturgiam*, VI, Torino 1941; VII, ivi 1947; Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker u. d. Christentum*, Leida 1944; J. Pascher, *Eucharistia, Gestalt und Vollzug*, Münster 1947; id., *Form u. Formenwandel sakramentaler Feier*, ivi 1949; id., *Die Liturgie der Sakram.*, ivi 1951; M. Righetti, *Man. di Stor. liturg.*, I, 2ª ed. Milano 1950, pp. 45-57 e 296-341; cf. inoltre le voci relative al s. redatte da specialisti: H. Thurston, *Symbolisme*, in *Cath. Enc.*, XIV, 373-77; C. A. Bernoulli, *Symbole*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, 935-39 (tratta la questione dal punto di vista di storia delle religioni) e G. Stuhlfauth, *ibid.*, 939-40 (tratta del s. ecclesiastico in particolare); questi due autori sono protestanti noti per la loro competenza in materia; G. Schreiber, *Symbol*, in LThK, IX, 926-28; J. Sauer, *Symbolik, ibid.*, 929-31; H. Leclerq, *Symbolisme*, in DACL, XV (1953), coll. 1778-1811; P. St. Beissel, *Symbol*, in *Wetzer u. Welte's Kirchen-Lex.*, XI, 1043-46.

Giuseppe Löw

V. S. e «SIMBOLISMO» NELLA LETTERATURA. – Designazione di un gruppo di poetiche affini apparse e formulate in Francia fra il 1870 e il 1890, derivate da un progressivo allontanamento dal decadentismo. Nel 1885 J. Moréas, replicando a P. Boudier che aveva accusato di «decadentismo» Verlaine, Mallarmé e la loro cerchia, definì tali poeti *symboliques*. Da non trascurarsi è l'apporto di una prima, più diffusa conoscenza di letterature estremo-orientali.

Il s. enuclea dalla poesia, cui volge lo sguardo (quella di Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Mallarmé), un atteggiamento ed una categoria espressiva (la elaborazione del simbolo, la *correspondence*), del resto eterni, e li propone a nuove personalità poetiche (quelle di Verhaeren, di Jammes, di Claudel, di Apollinaire, di George, Yeats, Hoffmannsthal) ognuna delle quali, in vario grado, per vie diverse, e con molteplici connessioni, darà espressione al tema. Influisce su altri poeti ancora, quali Gide, Proust, Ibsen, Block, Bal'mont, Valéry, Rilke, Wilde, Swinburne, il cui centro poetico è, più o meno, lontano, d'altra tradizione e di diverso colorito.

Schematicamente si potrebbe ravvisare il «sigillo» che il s. imprime su immagine, ritmo, suono, ecc. nello «scorporamento» di essi, ciò che lo riavvicina, in realtà, al parnassianismo cui intende reagire, e (ciò che è piuttosto suo proprio) nello scioglierne i rapporti tradizionali, proponendo, quindi, nuovi accostamenti. Nelle forme deteriori, dunque, il s. cade nella impoeticità prevalentemente per mancanza di ritmo, armonia e ordinamento, per magra astrattezza raziocinante e nebulosità. La poesia, invece, che si ispira ad esso, o lo ha come base storica, è contrassegnata da una nuova apertura di orizzonte e ha abituato l'uomo contemporaneo a ricercare (fra l'altro con il vigile sforzo di rinnovare nel solo tono poetico, e nella sola posizione, le parole ormai logore) nuovi modi di accostarsi ai rapporti fra soggetto e oggetto, fra contingente e assoluto. Quest'ultima istanza ha creato vive affinità fra il s. ed alcuni spiriti particolarmente sensibili al problema religioso. La poesia simbolista fa vibrare in spazi vasti e silenziosi ritmi semplici, melodie scarnite e poche immagini essenziali. Notevole è anche il nuovo significato che il s. dà al vuoto, e cioè (come ha notato il Rilke) alla descrizione, non dell'oggetto, fisico o spirituale, ma dei contorni che esso lascia segnati nello spazio fisico e spirituale, circumambiente e lontano (si ricordi, p. es., il Mallarmé di *Igitur*). Come non ultima conseguenza, ha resa necessaria una nuova riflessione sui limiti, o sulla difficoltà di stabilirli, fra poesia e quel *quid* che si potrebbe chiamare sub-poesia.

BIBL.: H. Bremond, *La poésie pure*, Parigi 1926; M. Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, ivi 1933 (2ª ed. ivi 1940); H. P. Thieme, *Cinquantenaire du symbolisme*, ivi 1936; E. Caillet, *Symbol. et âmes primitives*, ivi 1936; M. G. Rudler, *Parnassiens, symbolistes et décadents*, ivi 1938; P. Valéry, *Existence du symbol.*, ivi 1939; H. Clouard, *Hist. de la litt. franç. du symbol. à nos jours*, ivi 1947; C. M. Bowra, *The heritage of symbol.*, Londra 1948.

Gastone Pettenati

SIMEONE (ebr. *Šim'ôn*, greco Συμεών). - Secondo figlio di Giacobbe (v.) e Lia (*Gen.* 29, 33; 35, 22; 48,5) da cui ebbe nome una delle tribù d'Israele. La madre ne collegò il nome, al momento della nascita, con l'esaudimento del Signore, « perché udì (*šāma'*) ch'io sono disamata e mi diede anche questo (figlio) ». Partecipò con Levi alla feroce e sleale repressione dei Sichemiti, che avevano disonorato la sorella Dina (*ibid.* 34, 1-31) : il fatto incorse nel biasimo di Giacobbe (*ibid.* 59,5 sgg.), ma per certo suo aspetto di eroismo e zelo religioso-patriottico fu anche celebrato (*Iudt.* 9, 2). Nel primo viaggio che fece in Egitto durante la carestia, S. fu tenuto da Giuseppe in ostaggio, non essendo il primogenito Ruben colpevole della vendita del fratello (*Gen.* 42, 25.36; 43, 23). In Egitto lo raggiunsero poi con Giacobbe i suoi sei figli (*ibid.* 46, 10; cf. *I Par.* 2,1; 4, 24 sgg.).

Le notizie principali sulla tribù di S. sono date in *Ios.* 19, 1-9. Il suo territorio era tra Bersabee e il Mar Morto, a sud di Giuda, con cui la tribù sembra annessa (*ibid.* 19, 1) e da cui effettivamente fu assorbita : è il Néghebh, vasta zona desertica, in cui la tribù più che stanziata appariva dispersa (*I Par.* 4, 39-43), idea riflettuta nel minaccioso vaticinio di Giacobbe (*Gen.* 49, 7) e nel fatto che nella benedizione di Mosè (*Deut.* 33) la tribù è omessa.

Il declino della tribù appare fin dall'epoca del deserto : i Simeoniti atti alle armi al Sinai erano 59.300 (*Num.* 1, 22), nelle steppe di Moab solo più 22. 200 (*ibid.* 26, 12-14). L'occupazione del territorio affidato a S. avvenne con l'aiuto di Giuda (*Iudc.* 1, 3.17), che si tenne la parte migliore : quella toccata a S. non era che steppa o deserto. Ciò spiega anche perché in questa tribù vi era la sola città levitica di Asan (*I Par.* 6, 59.65 [ebr. 6, 44. 50]; Ain in *Ios.* 21, 4.9.16 è da correggere in Asan). I Simeoniti forniscono ancora 7100 guerrieri a David (*I Par.* 12, 25). Ma già in quest'epoca, e sempre più spesso in seguito, le città già di S. vengono censite come giudaiche : Bethel, Ramoth a sud, Arama, Asan (*I Sam.* 30, 27-30), Bersabee (*II Sam.* 24, 7; *I Reg.* 19, 3; *II Reg.* 23, 8), Siceleg (*I Sam.* 27, 6), ecc. (cf. *I Par.* 4, 28-31).

Le notizie successive lasciano intendere che la tribù dovette attraversare difficoltà particolari, contro cui cercò di reagire : in parte fu assorbita da Giuda, in parte forse

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

SIMEONE, vescovo di GERUSALEMME, santo, martire - Il martirio di s. S. Miniatura del *Menologio* di Basilio II (976-1025) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 1613, f. 46.

da tribù arabe e dai Filistei, che a tratti occuparono delle città. Alcuni saranno anche emigrati alle tribù del nord, con cui sembrerebbe che S. avesse avuto particolari rapporti, a giudicare dall'identità del culto del vitello a Bersabee e nei centri settentrionali di Bethel, Galgala e Dan (*Am.* 4, 4; 5, 5; ecc.). Contro i nomadi del deserto la tribù cercò di difendersi: e così pure di reagire contro i Cananei, come nel caso delle due spedizioni (*I Par.* 4, 34-45) del tempo di Ezechia, in cui 13 capi simeoniti occuparono una zona di pascoli presso Gerara, togliendoli ai « figli di Cam ».

Il nome di S. fu portato anche da un cittadino di Gerusalemme del tempo di Esdra (*Esd.* 10, 31) e da un sacerdote, antenato dei Maccabei (*I Mach.* 2, 1). Giovanni Rinaldi

SIMEONE, santo. - « Uomo giusto e pio, che aspettava la consolazione d'Israele, e lo Spirito Santo era sopra di lui » (*Lc.* 2, 25). Aveva avuto la promessa di non morire prima d'aver visto « il Cristo del Signore ». Lo riconobbe nel bambino Gesù presentato al Tempio, pronunciò il *Nunc dimittis* (v.), e ne predisse le sorti (*Lc.* 2, 25-35).

Secondo l'apocrifo *Protovangelo di Giacomo* (cap. 24) sarebbe stato sacerdote, anzi, secondo il leggendario *Vangelo di Nicodemo*, sarebbe stato *sacerdos magnus*, padre di Carino e Leucio che sarebbero stati poi risuscitati da Gesù. Ma dal contesto di s. Luca non risulta che S. fosse sacerdote. Secondo lo *Pseudo Matteo* (15, 2), S. avrebbe avuto 112 anni quando ricevette il bambino Gesù « sul suo pallio »; secondo il codice Laurenziano di questo apocrifo, il vecchio, che stentava a reggersi, appena ricevette il Bambino « corse fino all'altare del Tempio del Signore », perché « senex puerum portabat, puer autem senem regebat ». Alcuni, con Wettstein, Zahn, Plummer, identificano S. nel *rabbān* S., figlio di Hillēl e padre di Gamaliele I (cf. *Act.* 5, 34). Siccome però questo *rabbān* era ancora vivo nel 13 d. C., mentre il S. di *Lc.* 2 sembra sia morto poco dopo la presentazione di Gesù al Tempio, l'identificazione è assai discutibile. H. L. Strack e P. Billerbeck (*Komm.*, II, Monaco 1924, p. 124) escludono questa ed altre identificazioni. Nel *Martirologio romano* s. S. è commemorato l'8 ott., nella liturgia bizantina il 13 febbr. Le sue reliquie sarebbero state trasportate nel sec. VI a Costantinopoli e nel 1243 a Zara, ove si venerano in un prezioso reliquario d'argento (cf. *Illustrazione vatic.*, 1932, pp. 107-10).

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, IV, Bruxelles 1780, pp. 4-23; i commentari a *Lc.* 2, 25-35. Su pretesi influssi buddhisti sull'episodio di S. cf. L. de la Vallée-Poussin, *Le buddhisme et les Evangiles canoniques*, in *Rev. bibl.*, 3 (1906), pp. 353-81; P. De Ambroggi, *Il vecchio S. e una curiosa formola liturgica*, in *Scuola catt.*, 67 (1939), pp. 109-15. Pietro De Ambroggi

SIMEONE, BAR SABA, santo. - Arcivescovo di Seleucia-Ctesifonte (Persia), martire ucciso da Sàpore II a Karkha de Ledan il 17 apr. 344 (secondo Peeters, 341).

Secondo gli atti, degni di fede, il Santo si sarebbe rifiutato di riscuotere doppi tributi dai cristiani per fare la guerra contro i Romani. S. fa capo a un centinaio di martiri persiani fra i quali primeggiano Guhištazād, eunuco già precettore di Sàpore, Abedechala e Anania, sacerdoti, e Pusicio, prefetto degli artefici imperiali. Festa il 21 apr.

BIBL.: Gli *Atti*, con apposita introduzione di M. Kmosko, in *Patrologia Syriaca*, II, Parigi 1907, pp. 660-1055; P. Peeters, *Le « Passionnaire d'Adiabène »*, in *Anal. Bolland.*, 43 (1925), 266; *Martyr. Romanum*, p. 149; P. Peeters, *La date du martyre de st S.*, in *Anal. Bolland.*, 56 (1938), pp. 118-43. Ignazio Ortiz de Urbina

SIMEONE, vescovo di GERUSALEMME, santo, martire. - Secondo vescovo di detta città (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 11 e 32). Molti lo identificano con l'apostolo Simone Cananeo mentre i Martirologi storici e il Romano (18 febbr.), i Sinassari e Menologi (27 apr., 18 sett.) distinguono l'uno dall'altro (v. SIMONE APOSTOLO, santo). Martiniano Roncaglia

SIMEONE METAFRASTE (*Logotheta*). - Agiografo del sec. X. È autore di una grande collezione di leggende agiografiche, redatta fra gli aa. 961-64.

Nella composizione della sua opera S. ebbe scopi piuttosto morali che storici; ma l'accusa che egli abbia inventato martiri e leggende non è giustificata. Quest'opera ebbe un successo immenso ed è andata aumentando nei tempi susseguenti, cosicché non è facile stabilire il fondo metafrastiano. Soltanto la sagacia di A. Ehrhard, il raccoglitore dei codici agiografici, poté dimostrare che 149 vite di quest'opera sono redatte da S. M. stesso. Dall'encomio di S. fatto da Michele Psello si sa che gli atti dei martiri e le leggende dei santi antichi non erano del gusto dei letterati di Bisanzio e che perciò S. intraprese il lavoro di redigere per i suoi contemporanei le antiche biografie in un nuovo stile retorico.

Ehrarhd distingue tre categorie nelle trasformazioni fatte da S. M.: 1) vite incorporate quasi senza cambiamenti, numero minimo; 2) vite cambiate totalmente nello stile, e sono il numero maggiore; 3) vite redatte di nuovo. Però le questioni connesse con l'opera di S. potranno essere sciolte soltanto quando tutto il materiale raccolto dall'Ehrhard sarà finito di stampare.

Oltre la collezione agiografica S. compose anche collezioni di sentenze morali dalle opere di s. Basilio il Grande, di Macario d'Egitto e di altri autori, due discorsi in onore della Madonna, nove lettere ad amici, preghiere e poesie, ed una cronaca, opere la cui autenticità richiede ancora ulteriori studi.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Anversa 1643, prefaz., cap. 1, § 3; H. Delehaye, *Synopsis metaphrastica*, in 2ª ed. BHG, pp. 267-92; PG 114-16; 32, 1116-1381; 34, 841-965; Krumbacher, pp. 200-203; V. Laurent, *S. M.*, in LThK, IX, 564-65; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur* (*Texte und Untersuchungen*, 50), Lipsia 1937; id., *ibid.* (51), ivi 1940-43. Giorgio Hofmann

SIMEONE il NUOVO TEOLOGO. - Noto autore mistico bizantino, n. ca. il 949 a Galatai nella Paflagonia, m. il 12 marzo 1022; è venerato come santo dai dissidenti bizantini.

Secondo la biografia scritta da Niceta Stethatos (ed. I. Hausherr, Roma 1928), S. dopo i primi studi compiuti negli ambienti della corte si ritirò nel monastero Studion dove fu formato da Simeone Studita. Espulso per il suo spirito austero e mistico, passò nel convento di S. Mamas e nel 980 fu ordinato sacerdote. Ne fu fatto anche igumeno e durante i 25 anni di governo si distinse come promotore

del culto, predicatore e scrittore. Stefano di Nicomedia scatenò contro S. una persecuzione prendendo come pretesto il culto da lui reso al suo antico padre spirituale e la sua scarsa scienza teologica. Esiliato nel 1009 e richiamato dopo un anno a Costantinopoli, S. preferì ritirarsi in Asia ed erigere un monastero dove morì.

S. ha scritto, fra l'altro, discorsi, inni, capitoli ascetici e lettere. Con uno stile di ispirato « teodidatta » S. consiglia la deificazione consapevole e la visione di Dio sotto la specie di una luce inneffabile.

BIBL.: opere: ed. D. Zagoraios, Venezia 1790; PG 120, coll. 321-710. Studi: I. Hausherr, in *Or. Christ.*, Roma 1927, p. 173 sgg.; P. Maas, *Aus d. Poesie des Mystikers S.*, in *Festgabe für A. Ehrhard*, Bonn 1922, p. 328-41; G. Soyter, *Byz. Dichtung*, Heidelberg 1931, p. 28 sgg.; H. M. Biedermann, *Das Menschenbild bei S. dem Jüngeren dem Theologen*, Würzburg 1949; J. Gouillard, s. v. in DThC, XIV, 2941-59. Ignazio Ortiz de Urbina

SIMEONE di POLIRONE, santo. - Eremita a S. Benedetto di Polirone (Mantova), n. nell'Armenia, m. a Polirone il 26 luglio 1016. Fu canonizzato da Benedetto VIII (v. CANONIZZAZIONE, III, col. 577).

(fot. Biblioteca Vaticana)

SIMEONE STILITA il VECCHIO, santo - Il Santo in atto di preghiera; a destra, un monaco intento ad ascoltarlo. Ai piedi della colonna e a sinistra alcuni arabi. Miniatura del *Menologio* di Basilio II (976-1025) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 1613, f. 2.

Contratto matrimonio solo per compiacere il padre, abbandonò la famiglia e la moglie ritirandosi in solitudine presso i monaci di S. Basilio. Indi iniziò una lunga serie di pellegrinaggi per visitare luoghi santi o sante reliquie. Fu così a Gerusalemme, a Roma (983), a Pisa, a Lucca, a Piacenza, a Vercelli, a Torino, in Inghilterra, in Francia e altrove. Durante le sue peregrinazioni, con gli esempi, le preghiere, i prodigi, convertì molti peccatori. Non potendo più sostenere le fatiche di lunghi viaggi, ritornò finalmente in Italia riducendosi a vita eremitica presso i monaci di S. Benedetto di Polirone, ove santamente morì. Poco tempo prima di morire fu però a Parma ad assistere alla traslazione di s. Felicola nella chiesa di S. Paolo. Così la *Vita* che non è sempre attendibile. Festa il 26 luglio.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, VI, Venezia 1749, pp. 319-37; J. Mabillon, *Acta SS. Benedict.*, VI, Parigi 1701, pp. 149-50; *Martyr. Romanum*, p. 307. Felice da Mareto

SIMEONE, arcivescovo di TESSALONICA. - Teologo, polemista e liturgista bizantino, m. a Tessalonica nel marzo 1429. Sulla sua vita si sa soltanto che dopo essere stato monaco succedette al metropolita Gabriele verso il 1418 e che morì sei mesi prima della caduta di Tessalonica in potere dei Turchi.

Tra i suoi scritti i principali sono un dialogo contro tutte le eresie ed un trattato dei SS. Riti ossia dei Sacramenti. A queste due opere sono da aggiungere gli opuscoli *Del divino Tempio*, *Esposizione del Simbolo*, *Dichiarazione del Simbolo costantinopolitano*, *Trattato sul Sacerdozio*, 83 *risposte* indirizzate a Gabriele metropolita della Pentapoli ed alcune *poesie* e *preghiere*. S. è da annoverare tra i grandi scrittori bizantini. Generalmente parlando la sua dottrina trinitaria, cristologica e sacramentaria è profonda e retta, salvo quei punti in cui il polemista ha sopraffatto il teologo. S. infatti è un ardente palamita, combatté contro i Latini ed insieme a Nicolao Cabasila è il più grande fautore della sentenza bizantina sull'epiclesi come forma della S.ma Eucaristia.

BIBL.: edd.: prescindendo dai brani tradotti ed inseriti da G. Morin nei suoi *Libri sulla Penitenza*, Parigi 1651 e sulle *Ordinazioni*, ivi 1655, le opere di S. furono pubblicate in greco da Dositeo, Jassy 1683, più tardi a Lipsia 1791. Si trovano anche in PG, 155. Da segnalare la traduzione in romeno, Bucarest 1875, ed in russo, Mosca 1916. L. Allacci, *Diatriba de Symeonibus*: PG, 155; F. K. Lukman, *Nicolaj Kabasilas in Simeon Salunski o epiclezi, Bog. Vestn.*, 7 (1927), pp. 1-14; M. Jugie, *Siméon de Tessalonique*, in DThC, XIV, coll. 2976-84; id., *De forma Eucharistiae, De epiclesibus Eucharistiae*, Roma 1943, pp. 61-64. Maurizio Gordillo

SIMEONE NEMANJA. - N. ca. il 1114 a Ribnica (oggi Podgorica nel Montenegro), dove suo padre si era rifugiato dalla Rascia in seguito ad una sommossa, vi fu battezzato con il nome di Stefano Nemanja, secondo il rito latino, ma ritornato in Rascia fu ribattezzato secondo il rito greco dal vescovo del luogo.

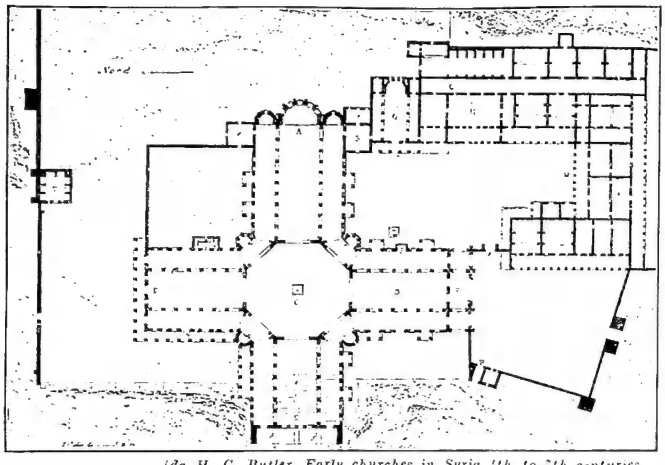
Divenuto nel 1172 conte supremo (*veliki župan*) della Rascia, ne fece il nucleo del futuro Stato serbo, cominciando di lì l'espansione territoriale, che fu continuata fino al 1371 dai suoi successori, tutti con il nome di Stefano. Ma sui Serbi l'influsso religioso dell'"ortodossia" bizantina era più forte di quello dell'Occidente latino; perciò la loro espansione verso l'Occidente fu costantemente accompagnata dalla diffusione dell'"ortodossia". Però sotto la dinastia dei Nemanja le relazioni con Roma continuarono, particolarmente intense in Zeta, dove l'influsso cattolico era allora potente. Così papa Clemente III indirizzò (25 nov. 1189) una lettera « Dilectis filiis, nobilibus viris Megajupano, Strascimiro et Miroslavo », fratelli di Stefano, nella quale raccomandava l'arcivescovo di Ragusa Bernardo, che aveva giurisdizione sui territori di questi due principi e su quello della Rascia. Nemanja poi inviò doni alle basiliche dei SS. Pietro e Paolo a Roma e di S. Nicola a Bari, e fu sempre ostile alla setta dei Bogomili, facendo di tutto per estirparla dalla Serbia. Il 25 marzo 1195 Nemanja abdicò al trono, si fece monaco con il nome di S. e visse in vari monasteri della Serbia, alcuni dei quali fondati da lui e fra essi il celebre monastero di Studenica, tuttora esistente. Nel 1197 si recò sul Monte Athos dove già si trovava suo figlio Sabba, e fondò il monastero di Hilandar, divenuto in seguito centro della cultura religiosa serba, dove S. N. morì il 13 febbr. 1200.

La Chiesa serba lo celebra come santo al 13 febbr., mentre le sue reliquie dall'Hilandar furono più tardi trasportate a Studenica.

BIBL.: K. Jireček, *Geschichte der Serben*, I, Gotha 1911; V. Čorović, *Istorija Jugoslavije*; id., *Nemanja Stevan*, in *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, III, Zagabria 1928, pp. 46-47, ed. Stanojević; R. M. Grujić, *Pravoslavna srpska crkva*, Belgrado 1920; A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz-Lipsia 1922. Filippo Lukas

SIMEONE STILITA il GIOVANE, santo. - È ricordato il 24 maggio presso gli Orientali e il 3 sett. presso i Latini. Esiste una *Vita* molto prolissa di S. (BHG, 1689-91). La data del 3 sett. sembra sia dovuta a C. Baronio, e la cronologia che lo riguarda è molto incerta.

N. ad Antiochia da genitori edesseni, sino dall'età di sette anni si sarebbe fatto stilita. Cambiò, tuttavia, più



(da H. C. Butler, Early churches in Syria 4th to 7th centuries Princeton University 1929, p. 99)

SIMEONE STILITA il VECCHIO, santo - Pianta del complesso edilizio di Kal ʿat Simʿān disegnata da de Vogüé; A. abside; B. basilica meridionale; C. base della colonna di s. S.; D. portale settentrionale; E. basilica occidentale, totalmente distrutta; F. nartece della basilica meridionale; G. piccola chiesa, probabilmente del V sec.; H. M. abitazioni; L. passaggio scoperto; P. porta nel muro di cinta; S. diaconicum; s. prothesis; T. cappella mortuaria.

volte la colonna o blocco sopraelevato di pietra. La collina su cui si trovava la colonna di S. venne chiamata « monte dei miracoli ». Su di essa, all'età di 33 anni, ricevette l'ordinazione sacerdotale. M. all'età di 75 anni, il 26 maggio 592 (secondo H. Delehaye). Gli vengono attribuiti inni (che si cantano ancora il 26 ott. nella Chiesa bizantina), oltre che lettere e sermoni ascetici.

BIBL.: PG 86, II, 3216-20; H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles-Parigi 1923, pp. LIX-LXXV, 237-71; P. Peeters, *L'église géorgienne de Clibanion au Mont Admirable*, in *Anal. Boll.*, 46 (1928), pp. 241-86; E. Müller, *Studien zu den Biographien des Simeon des Jüngeren*, Aschaffenburg 1914; *Synax. Constantinop.*, pp. 703-705; *Martyr. Romanum*, p. 378. Martiniano Roncaglia

SIMEONE STILITA il VECCHIO, santo. - È ricordato il 5 genn. nella Chiesa latina e il 2 sett. in quella orientale. Di lui si ha la testimonianza coeva di Teodoreto di Ciro, e altre poco posteriori (BHG, 1678-87). N. a Sis in Cilicia ca. il 390, m. il 24 luglio (secondo altri il 2 sett.) del 459.

Pastore nella fanciullezza, entusiasmato dalla dottrina delle beatitudini evangeliche, vendette i suoi beni e si ritirò in monastero (410). Ma le strane penitenze cui attese, fecero sì che lo si ritenesse incapace di continuare la vita comune, per cui fu licenziato (412). Allora si recò a Tell Nešim, ove si costruì una casupola di sassi. Tre anni più tardi si sarebbe fatto incatenare a una roccia. Tali austerità gli acquistarono grande considerazione presso le popolazioni circostanti; per sottrarsi alla loro indiscrezione si ritirò su di una colonna. Egli viene considerato come il fondatore di questo nuovo genere d'ascetismo detto stilismo o meglio stilitismo. Di lui si narrano molte cose meravigliose, ma non si può rifiutare di credere che abbia esercitato un reale benefico influsso spirituale sia presso i cristiani che presso i pagani, i quali, attirati dalla fama, si accostavano alla sua colonna divenuta così una cattedra di dottrina ascetica: due volte al giorno predicava alle folle e con grande benignità si interessava, poi, alle necessità spirituali e materiali di ciascuno.

Alla sua morte, il corpo fu trasportato ad Antiochia. Verso la fine del sec. V attorno alla colonna di S. fu eretta una magnifica basilica i cui imponenti resti si ammirano ancora oggi, e portano il nome originale di Qal'at Sim'ān. Sotto il suo nome sono note lettere a Giovanni e a Basilio patriarchi di Antiochia e all'imperatore bizantino Leone I in favore del Concilio di Calcedonia. Altri scritti, prescrizioni, ammonizioni, ecc. sono di dubbia autenticità (v. STILITI).

BIBL.: *Acta SS. Iamarii*, I, Anversa 1643, pp. 261-86; St. Ev. Assemani, *Acta martyrum*, II, Roma 1748, 268-394; H. Lietzmann-H. Hilgenfeld, *Das Leben des hl. Simeon* (*Texte und Untersuchungen*, 32, 4), Lipsia 1908; H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923, pp. I-XXXIV; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 27, 398; *Martyr. Romanum*, p. 7; P. Peeters, *St Syméon stylite et ses premiers biographes*, in *Anal. Boll.*, 61 (1943), pp. 29-71.
Martiniano Roncaglia

SIMEONI, GIOVANNI. - Cardinale, n. a Paliano il 12 luglio 1816, m. a Roma il 14 genn. 1892.

Figlio di un dipendente dei principi Colonna, compì gli studi a cura di quella famiglia e giovanissimo insegnò filosofia e teologia nel Collegio di Propaganda. Uditore di nunziatura a Madrid, prelato domestico nel 1857 e quindi arcivescovo titolare di Calcedonia e segretario della S. Congr. di Propaganda, nel 1858 fece parte della missione Panebianco in Transilvania per la questione dei matrimoni misti. Nel 1875 venne inviato nunzio in Spagna, a riannodarvi le relazioni diplomatiche interrotte dalla rivoluzione del 1868. Pio IX lo creò cardinale, riserbandolo *in pectore* il 15 marzo e lo pubblicò il 18 sett. 1875.

Restò in Spagna quale pronunzio sino al nov. 1876, allorché, morto l'Antonelli, fu chiamato a succedergli come segretario di Stato. Toccò pertanto al S. diramare alle potenze la protesta contro la successione di Umberto I a Vittorio Emanuele II in danno dei diritti temporali della S. Sede. Morto Pio IX, che lo volle suo esecutore testamentario, Leone XIII lo confermò nella prefettura dei Palazzi apostolici e nell'amministrazione dei beni della S. Sede. Lasciata la segreteria di Stato, tenne la prefettura di Propaganda sino alla morte. Legò in morte al Sommo Pontefice la notevole collezione artistica da lui raccolta.

BIBL.: Moroni, XCVIII, p. 87 sgg.; G. Stopiti, s. v. in *Galleria biografica d'Italia*, Roma 1884; *Necrologio*, in *L'Osservatore Romano* del 15 genn. 1892; commento nell'*Illustr. Ital.*, Milano, 1° sem. 1892, p. 50. Renzo U. Montini

SIMLA, DIOCESI di: v. DELHI E SIMLA, DIOCESI di.

SIMLER, JOSIA. - Umanista svizzero, n. il 6 nov. 1530 a Cappel, m. il 2 luglio 1576 a Zurigo. Studiò teologia protestante a Zurigo, Basilea e Strasburgo, fu collaboratore del Bullinger e fondò la chiesa riformata di Zurigo. Nel 1552 divenne professore di esegesi neotestamentaria all'Università zurighese.

Oltre a due opere biografiche sui due riformatori Pietro Martire Vermigli e Bullinger, pubblicò *De aeterno Dei filio et de Spiritu Sancto libri IV*, contro gli antitrinitari. Tradusse in latino anche diverse opere di Bullinger. Particolare fama gli diede però soprattutto lo scritto *De republica Helvetiorum*, in 2 ll., pubblicato nell'anno della sua morte, il quale fu fino agli inizi dell'Ottocento il più noto manuale di diritto pubblico svizzero, apprezzato anche dagli stranieri, e l'*Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi* (1575), in cui combatté i più radicali eretici dei tempi suoi.

BIBL.: G. W. Meyer von Knonau, s. v. in *Realenc. für protest. Theol. und Kirche*, XVIII (1906), pp. 347-51. Silvio Furlani

SIMMACO (*Q. Aurelius Symmachus*). - Retore e uomo politico, n. in Roma nel 345, m. nel 405, fu una delle figure più in vista del morente paganesimo romano. Prefetto di Roma nel 384, console nel 391, le cariche da lui tenute sono elencate nell'iscrizione del CIL, VI, 1699. Restano di lui i *Panegirici* indirizzati a Valentiniano I e a Graziano suo figlio, 10 libri di *Lettere* dettate con intento letterario ma vuote di contenuto e 49 *Relationes* dirette come *praefectus urbi* all'Imperatore durante gli aa. 384-85.

I due grandi avvenimenti del tempo suo: il cristianesimo trionfante e i barbari incombenti sull'Impero, sembra non lo interessino, a giudicare dai suoi scritti, tutto

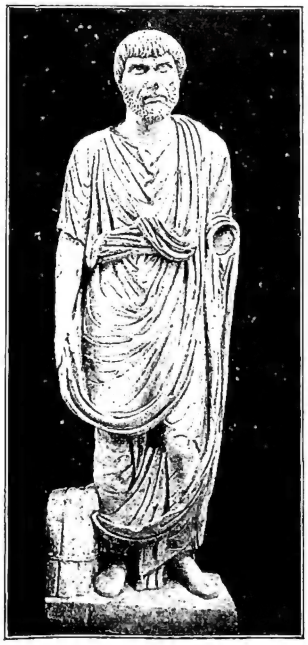
proteso come è verso le glorie e i ricordi della sua Roma pagana, cari a lui come alle vecchie famiglie aristocratiche il cui prestigio era legato a quei ricordi e a quelle glorie.

Delle sue *Relazioni* merita di esser messa in rilievo la terza che egli scrisse e recitò a proposito dell'altare (non della statua) della Vittoria; questo era situato all'ingresso della curia, e ogni senatore entrando vi faceva atto di culto; la statua della Vittoria, preda di guerra tolta da Taranto, si ergeva invece nel fondo dell'aula su di uno zoccolo che gli scavi per la sistemazione della curia hanno rimesso in luce; Augusto stesso l'aveva collocata in quel luogo (29 a. C.). Graziano figlio del tollerante Valentiniano I tra le altre misure antipagane, aveva ordinato la rimozione dell'altare rinnovando la misura presa già da Costanzo e annullata da Giuliano, che aveva fatto ricollocar l'altare al suo posto.

Il Senato, composto in maggioranza di pagani, inviò S. nel 382 a Milano per ottenere la revoca dell'ordine, ma Graziano, prevenuto, attraverso s. Ambrogio, da papa Damaso, non ricevette l'oratore. Assassinato Graziano (383), S. rinnovò il tentativo con Valentiniano II succeduto al fratello; fu ricevuto, perorò con commossa efficacia la causa della vecchia Roma pagana facendo parlare la città stessa. Ma l'Imperatore, persuaso da s. Ambrogio suo consigliere, che frattanto aveva redatto una controrisposta, negò il permesso di ricostituzione dell'ara (384); la statua rimase sempre al suo posto e andò forse distrutta nell'incendio di Alarico (410).

La fallita missione di S. offrì al poeta Prudenzio l'occasione di comporre contro di lui due carmi (*Contra Symmachum*, I-II) nei quali, descritta l'indole delle divinità e del culto pagano (I), fa deplorare da Roma la inopportuna richiesta del senatore inviato per consiglio degli aruspici e non dalla patria, mentre la città chiede « ne quis Romuleas daemon iam noverit arces, sed soli paci Domino mea serviat aula » (II, 767-68).

Bibl.: l'orazione di S. è conservata nel l. X delle *Epistole* (ed. in MGH, *Auct. Ant.*, VI); le repliche di s. Ambrogio in *Epistolae*, 17, 18, 57; J. Witzes, *Der Streit um den Altar der Victoria*, Amsterdam 1936; L. Malunovic, *De ara Victoriae in curia Romana quomodo certatum sit*, Vilna 1937; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 306; A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1941, cap. II, pp. 279-302. Nicola Turchi



(*fot. Gab. fot. naz.*)

Simmaco (*Q. Aurelius Symmacus*) - Statua (fine sec. IV - inizio sec. V), scoperta negli scavi d'Ostia e identificata da G. Calza - Ostia, Museo.

SIMMACO, papa, santo. - È commemorato nel *Martirologio romano* il 19 luglio introdottovi da Usuardo, ma non consta che nell'antichità abbia avuto culto. Sardo d'origine, era figlio di un certo Fortunato; andò a Roma dove fu battezzato ed entrò tra il clero.

Alla morte di Anastasio II fu eletto papa dalla maggior parte del clero e consacrato nella Basilica Lateranense (22 nov. 498), mentre una minoranza, appoggiata dal Senato, eleggeva l'arciprete Lorenzo che veniva consacrato nella basilica di S. Maria Maggiore. Scoppiarono allora disordini e tumulti fomentati dai senatori Festo e Probino, tanto che Teodorico decise di far venire a Ravenna i due competitori. S. fu facilmente riconosciuto e tornò a Roma, dove nel marzo 499 tenne un Sinodo in cui fu stabilito che nessuno poteva legittimamente occuparsi dell'elezione del pontefice mentre questi era ancor vivo né poteva formare un partito. Al Sinodo partecipò anche Lorenzo che si sottoscrisse come arciprete di S. Prassede, e, poco dopo, fu nominato vescovo di Nocera. Intanto i nemici di S. non disarmavano, e non potendo contestare più la sua elezione ricorsero alle accuse ed alle calunnie; fu mandato a Teodorico un libello con il quale si accusava il Papa di aver dilapidato i beni ecclesiastici, di vivere disordinatamente e di aver violato il canone di Nicea per la celebrazione della Pasqua. S. fu chiamato a Ravenna, ma mentre si trovava a Rimini conobbe le vere mire dei suoi accusatori. Ritornò quindi di nascosto a Roma e si rinchiuse in S. Pietro. Teodorico ne fu male impressionato ed inviò a Roma un visitatore apostolico, che celebrò nuovamente la festa di Pasqua ed occupò tutte le chiese ed i beni ecclesiastici. La situazione diveniva sempre più tragica; per ridonare la tranquillità fu convocato un sinodo perché giudicasse l'operato del Papa. Esso si aprì nel maggio 501 e S. acconsentì a sottomettersi al suo giudizio ma richiese che fosse intanto allontanato da Roma il visitatore apostolico. La seconda sessione doveva tenersi in S. Croce, ma mentre il Papa vi si recava da S. Pietro, fu assalito da un gruppo di facinorosi ed alcuni chierici del suo seguito furono uccisi e feriti. Si ritirò allora di nuovo a S. Pietro e non ne volle più uscire nonostante le pressioni fattegli. Il Sinodo intanto tenne altre riunioni e nell'ultima (ott. 501) decretò che il Papa non poteva esser giudicato da un tribunale terreno e che quindi doveva considerarsi come legittimo pastore al quale tutti dovevano obbedire. Le decisioni sinodali non piacquero a Teodorico né al partito laurenziano, ed i due senatori caporioni, Festo e Probino, tanto brigarono che ottennero il ritorno a Roma di Lorenzo. Per quattro anni la città fu teatro di sommosse, di stragi, di massacri. I due partiti intanto non stavano inoperosi e mentre dalla parte scismatica si pubblicava un libello contro le decisioni del Sinodo del 501, da parte simmachiana si confezionava una serie di scritti conosciuti con il nome di *Apocrifi simmachiani* per giustificare con precedenti storici, inventati però, l'opera del Pontefice.

Egli stesso poi nel nov. 502 teneva un Sinodo in S. Pietro al quale, insieme con i preti romani, parteciparono molti vescovi d'Italia. In esso fu annullato il decreto del 483 riguardante l'alienazione dei beni ecclesiastici, che era stato il mezzo di lotta dei suoi nemici, e furono condannati Lorenzo ed il visitatore apostolico Pietro d'Altino.

Finalmente nel 507 il diacono alessandrino Dioscoro (v.) riuscì a persuadere Teodorico perché facesse cessare lo scisma; al senatore Festo fu ordinato di cessare dall'opposizione contro S.; Lorenzo fu costretto a cedere tutte le chiese ed i beni occupati e si ritirò in una villa privata, e S. fu universalmente riconosciuto come solo e legittimo pastore.

Gli ultimi anni del suo pontificato trascorsero nella tranquillità e poté dedicarsi ad opere di pietà e di restaurazione morale e materiale. Costruì parecchie chiese in Roma e ne abbellì altre: l'oratorio dei SS. Cosma e Damiano presso S. Maria Maggiore, l'oratorio di S. Andrea presso S. Pietro, SS. Silvestro e Martino, S. Agata e S. Pancrazio sull'Aurelia; rinnovò S. Agnese; specialmente S. Pietro; cacciò i manichei dei quali fece bruciare in pubblica piazza gli scritti; aiutò i vescovi esiliati o fatti prigionieri dai Vandali in Africa ed in Sardegna; riscattò molti prigionieri in Liguria ed in Lombardia; stabilì che si cantasse il *Gloria* nelle Messe delle domeniche e nelle feste dei martiri. M. il 19 luglio 514 e fu sepolto in S. Pietro.

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, pp. 260-68; Th. Mommsen, *Acta Synhodorum habitarum Romae*, in MGH, *Auct. ant.*, XII, pp. 394-455; CSEL, 35, pp. 478-93; *Acta SS. Junii*, IV, Parigi 1868, pp. 634-43; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, ivi 1925, pp. 113-28; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, II,

Roma 1930, pp. 7-9, 29-37; *Martyr. Romanum*, p. 296; Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 336-47; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio ed ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 48 sg. 69-76. 208 sg.; A. Alessandrini, *Teodorico e papa S. durante lo scisma laurenziano*, in *Arch. Deput. rom. di stor. patria*, 67 (1944). pp. 152-207. Agostino Amore

SIMMEL, GEORG. - Filosofo, n. il 1° marzo 1858 a Berlino, m. il 26 sett. 1918 a Strasburgo. Fu professore nelle Università di queste due città.

Nei suoi scritti più significativi (*Die Probleme der Geschichtsphilos.*, Lipsia 1802; 5ª ed. 1923; *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 voll., Berlino 1892-93; 3ª ed., Stoccarda 1911; *Hauptprobleme der Philos.*, Lipsia 1910; 7ª ed., 1949, trad. it., Firenze 1922; *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Monaco 1917; *Der Konflikt der modernen Kultur*, ivi 1918, 2ª ed. 1921), attraverso un costante richiamo a Kant (v.), il S. espone la sua filosofia, che si svolge su due piani paralleli e quasi opposti; quello dei « valori » (nel senso della « filosofia dei valori » del Windelband [v.] e del Rickert [v.]), eterni e indipendenti dal loro empirico manifestarsi e l'altro della « vita » e della storia, dove tutto è relativo. I due piani non s'incontrano e restano giustapposti; manca la sintesi di « valore » e di « vita », di « assoluto » e di « storico ». È, in fondo, il problema o l'antinomia, che caratterizza quasi tutto lo storicismo tedesco e che il Dilthey (v.) credette risolvere con la teoria delle *Grundformen*. Il S., da parte sua, propende decisamente verso una forma di relativismo (v.) con la dottrina dei « tipi », che vorrebbe conciliare oggettività e soggettività: il « tipo » è universale e personale insieme. La filosofia riflette i « tipi » dello spirito umano in determinate circostanze; ogni sistema filosofico è « un punto di vista » parziale, che esprime la personalità del filosofo, è una « reazione individuale » di fronte alla totalità dell'essere.

Nei suoi lavori storici (su Schopenhauer, Nietzsche, ecc.) il S. mira a caratterizzare i tipi della filosofia o le reazioni personali, che traducono la insopprimibile esigenza umana di « raggiungere l'unità ». Non esistono, dunque, verità assolute: la vita crea la verità in cui si esprime e la vita stessa la distrugge. Non vi sono categorie immutabili, ma sempre nuove categorie possono essere create attraverso il divenire storico.

BIBL.: M. Adler, *G. S. s. Bedeutung für Geistesgesch.*, Vienna 1919; W. Ziegenfuss, *Philosophenlexikon*, II, Berlino 1950, pp. 539-546 (con bibl.); M. F. Sciacca. *La filosofia, oggi*, I, 2ª ed., Milano 1952, pp. 46-48. Michele Federico Sciacca

SIMON, RICHARD. - Biblista francese, n. a Dieppe il 13 maggio 1638, m. ivi l'11 apr. 1712. Nell'ott. 1659 entrò nell'Oratorio, uscendone ca. un anno dopo per ritornarvi nel 1662. Per qualche tempo insegnò a Juilly; si occupò di manoscritti orientali a Parigi (1665). Nel 1670 fu ordinato sacerdote; ma il 21 maggio fu espulso dall'Oratorio a causa della forte opposizione suscitatasi contro di lui per alcuni suoi libri. S. si ritirò prima a Bolleville in Normandia, quindi, eccettuato un breve periodo trascorso a Parigi, nella sua nativa Dieppe.

Fra le varie sue opere, alcune delle quali pubblicate sotto pseudomini, le più importanti sono: *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis Philadelphiensis opuscula* (Parigi 1671); *Histoire critique du Vieux Testament* (ivi 1678), in cui limita alla parte legislativa l'autenticità mosaica del Pentateuco, che nella forma attuale sarebbe dovuto ad Esdra: opera messa all'Indice il 1° dic. 1682; *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Amsterdam 1689); *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (Rotterdam 1690: all'Indice insieme alla precedente il 22 sett. 1693); *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (ivi 1693); *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament* (Parigi 1695).

Molto più filologo che teologo, S. è considerato fra i pionieri della critica biblica. Molte sue osservazioni ora sono guardate con ammirazione; ma al suo tempo l'audacia di talune affermazioni non poté non essere ritenuta per rivoluzionaria. Per questo fu oggetto di aspre polemiche, anche a causa del suo carattere violento, da parte dei cattolici e dei protestanti. Fra i razionalisti alcuni (p. es., J. S. Semler) lo esaltarono con entusiasmo, mentre altri non gli risparmiarono critiche. Fra i cattolici si mostrò molto duro Bossuet, che compose fra l'altro contro il S. la *Défense de la tradition et des saints Pères* (edita solo nel 1763): ma se il grande oratore appare buon teologo, non è sempre altrettanto felice nell'esame dei testi scritturistici e patristici.

BIBL.: A. Ingold, s. v. in DB, V, coll. 1743-46; Hurter, V, coll. 779-91; F. Stummer, *Die Bedeutung R. Simons für die Pentateuchkritik*, Münster 1912; id., s. v. in LThK, IX, coll. 579-580; P. Auvrai, *Autour de R.S.*, in *Oratoriana*, 4 (1934), pp. 198-205; P. Hazard, *R. S. et l'exégèse biblique*, in *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, I, Parigi 1935, pp. 240-62; R. Deville, *R. S., critique catholique du Pentateuque*, in *Nouvelle revue théologique*, 83 (1951), pp. 723-39; A. Molien, s. v. in DThC, XIV, coll. 2094-2118. Angelo Penna

SIMONE. - Due personaggi evangelici, che invitarono Gesù a mensa, da alcuni a torto identificati.

1. S. « il fariseo » invitò Gesù a mensa (*Lc.* 7, 36-50) quando l'anonima « peccatrice », da molti identificata con Maria Maddalena (v.), entrò nella sala del convito e sparse un vaso di profumi sui piedi del Signore. L'accoglienza che aveva fatta a Gesù non era stata molto cortese (vv. 44-46). Allo scandalo che S. provò per il gesto della donna, Gesù rispose con la parabola del creditore e dei due debitori e ne fece trarre la conclusione allo stesso S. (vv. 39-43). Per l'analogia con l'episodio di Bethania (*Mt.* 26, 6 sgg.; *Mc.* 14, 3 sgg.; cf. *Io.* 12, 2 sgg.), S. fariseo è stato confuso qualche volta (anche nell'antifona dei I Vespri di s. Maria Maddalena, *Brev. Rom.* 22 luglio) con S. il lebbroso.

2. S. « il lebbroso » accolse Gesù nella sua casa e gli offrì un convito il giorno prima del solenne ingresso a Gerusalemme (*Mt.* 26, 6 sgg.; *Mc.* 14, 3 sgg.): in quella occasione Maria sorella di Lazzaro (cf. *Io.* 12, 2 sgg.) sparse sui piedi di Gesù una libbra di nardo purissimo, provocando il risentimento di Giuda Iscariota. Come si deduce dal soprannome, S. era stato affetto da lebbra e poi guarito (probabilmente da Gesù)

(*fot. Anderson*)
SIMONE, APOSTOLO, santo - Musaico del sec. XII - Palermo, chiesa della Martorana.

Gaetano Stano

SIMONE II. - Sommo sacerdote contemporaneo di Gesù il Siracide, che lo descrive nel suo libro (*Eccli.* 50, 1-24). È detto figlio di Onia (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XII, 225), ma il nome Onia forse è solo una forma abbreviata o vezzeggiativa di Jôḥānān, come ha il testo ebraico.

A S. vengono attribuiti il restauro e la fortificazione del Tempio, lo scavo di una capace cisterna, la ricostruzione e il riattamento delle mura di Gerusalemme. Il Siracide descrive con colori vivaci e con entusiasmo il suo comportamento durante le solenni funzioni li-

(da V. Leroquais, Les psautiers mss latins des bibl. pub. de France, Mâcon 1940-41, tav. 125)

SIMONE, APOSTOLO, santo - S. S. con l'istrumento del martirio. Miniatura di André Beauneveu. *Salterio* del Duca di Berry (fine sec. XIV) - Parigi, Bibl. naz. ms. franc. 13091, f. 26.

turgiche. Con una certa elasticità si assegnano per il sommo sacerdozio di S. gli aa. 219-199 a. C. Egli partecipò per i Tobiadi (v.) rifugiatisi in Gerusalemme dopo la rottura con il proprio fratellastro Ircano (Flavio Giuseppe, *loc. cit.*, 229). A S. successe il figlio Onia III (*II Mach.* 3, 1 sgg.).

S., confuso con il nonno omonimo denominato « il Giusto » (Flavio Giuseppe, *loc. cit.*, 43), rimase celebre nella tradizione rabbinica, che lo fece protagonista di non pochi racconti leggendari e talvolta fantastici. Nel trattato *'Ābhôth* (I, 2) a lui viene attribuita fra l'altro la bella frase : « Il mondo è basato su tre cose : la legge, il servizio divino e la pratica della giustizia », che compendia l'ideale più sublime del giudaismo nell'ultimo periodo del Vecchio Testamento.

BIBL.: A. Ingold, *Simon*, in DB, V, coll. 1737-38; S. Ochser, *Simon the Just*, in *Jew. Enc.*, XI, pp. 352-54. Angelo Penna

SIMONE, APOSTOLO, santo. - Chiamato « il cananeo » (ὁ Καναναῖος, oppure ὁ Κανανίτης nei codd. SΔWΘ 13 ecc.) in *Mt.* 10, 4 e *Mc.* 3, 18; « lo zelota » (ὁ Ζηλοτής) in *Lc.* 6, 15 e *Act.* 1, 13. Il titolo « cananeo » non significa « oriundo da Cana » come pensavano s. Girolamo ed alcuni autori greci, copti, etiopi, che, talora, l'hanno identificato con Nathanael (v.) di Cana, o con lo sposo delle nozze ivi celebrate (*Io.* 2, 1 sgg.), ma deriva dall'aramaico *qan'ānā'*, che significa « zelota » o « zelante ». Forse aveva fatto parte del partito degli zeloti (v.), oppure aveva avuto zelo per la legge e le tradizioni giudaiche. Nel Nuovo Testamento altro non si ha di lui che il nome.

Parecchi antichi lo identificano con S. fratello (cugino) di Gesù ([v.] cf. *Chronicon Pasch.*: PG 92, 591. 607. 610; Ps. Ippolito, *De XII Apostolis* : PG 10, 953; Beda, *Super Acta Ap.*, 1 : PL 92, 943). Questa identificazione, sostenuta pure da diversi moderni con J. Freundorfer, può essere confermata dal fatto che in *Mt.* 10, 3, invece di *Thaddaeus*, hanno *Iudas zelotes* diversi codici dell'antica latina (abghq), e dalla vicinanza di questo Giuda (Taddeo) con Simone in *Mt.* 13, 55 e *Mc.* 6, 3 nell'elenco dei « fratelli di Gesù » (v.). Accettando questa ipotesi, si potrebbe applicare all'apostolo S. cananeo o zelota quanto Egesippo ed altri antichi applicano a Simeone, fratello di Gesù, successore di Giacomo, pure fratello di Gesù (e probabilmente apostolo, v. GIACOMO il MINORE) nella direzione della Chiesa di Gerusalemme. Il nome Simeone è la forma semitica di S. Questi avrebbe governato la comunità dal 62 al 107, a Gerusalemme e poi a Pella, dove, a motivo della guerra giudaica, si erano trasferiti i cristiani. S. avrebbe subito il martirio all'età di 120 anni, sotto l'imperatore Traiano e il governatore Attico (cf. s. Girolamo, *Chronicon*, ed. R. Helm, Berlino 1913, pp. 192-94). Secondo una tradizione abissina S. lo zelota, dopo aver esercitato l'apostolato in Samaria e l'episcopato a Gerusalemme, sarebbe stato crocifisso. Diverse raffigurazioni antiche lo presentano in croce. Secondo altre tradizioni, più o meno leggendarie, avrebbe evangelizzato anche altre regioni ed avrebbe subito il martirio della sega. Nella liturgia latina si festeggia l'apostolo S. assieme a Giuda il 28 ott.; in qualche martirologio occidentale il 1° luglio, presso i Greci e i copti il 10 maggio. S. vescovo di Gerusalemme è invece festeggiato dai Latini il 18 febbr., dai Greci e dai Siri il 27 apr. o il 18 sett.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, XII, Parigi 1867, pp. 421-27; BHL, 1150, 1122 (281); *Suppl.*, p. 284 sgg.; BHG, 231; BHO, 234 sg.; M.-J. Lagrange, *Ev. selon st Marc*, 4ª ed., Parigi 1929, p. 67; J. Freundorfer, *Simon Zelotes*, in LThK, IX, col. 570 sg.; *Martyr. Romanum*, pp. 481-82. Pietro De Ambroggi

SIMONE di BISIGNANO. - Giurista, oriundo di Bisignano (Cosenza), vissuto nel sec. XII.

Fu seguace di Graziano; terminò di comporre tra il 5 marzo 1177 e il marzo 1179 la sua *Summa*, che può considerarsi una glossa e una prosecuzione del *Decretum Gratiani*, in quanto utilizza la legislazione pontificia successiva. Tutta la sua opera (*Summa* e *Glossa*) è inedita e sparsa in codici di Bamberga, Augusta, Londra, Parigi, Roma, Rouen; è importante per l'indipendenza di criterio, la razionalità e sistematicità della critica e per l'influsso sui sommisti e glossatori posteriori.

BIBL.: J. F. Schulte, *Gesch. der Quellen und Literat. des can. Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 140-42, 225; Hurter, II, col. 209; J. Junker, *Die Summa des S. von B. und seine Glossen*, in *Zeitsch. der Savigny-Stift. für Reschtshesch., Kan. Abt.*, 15 (1926), pp. 326-500; S. Kuttner, *Kanonist. Schullehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.*, Città del Vaticano 1935, passim; id., *Repertorium der Kanonistik (1040-1234)*, ivi 1937, passim; A. van Hove, *Prolegomena*, Malines-Roma 1945, pp. 428-35. Augusto Moreschini

SIMONE il CIRENEO. - Giudeo oriundo di Cirene (v.), città della Pentapoli di Libia, ove una fiorente colonia giudaica era in continue relazioni con Gerusalemme (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIV, 7, 2; XVI, 6, 1).

Alleviò Gesù dal peso della Croce sulla via del Calvario : tornava dalla sua campagna, quando venne fermato dal centurione (« requisizione » personale) e costretto a portare la Croce in luogo di Gesù stremato di forze (*Mc.* 15, 21; *Mt.* 27, 32; *Lc.* 23, 26).

L'episodio è consacrato dalla pietà dei fedeli nella V stazione della *Via Crucis*, assegnandosene il luogo, fin dal sec. XIII, all'incrocio della via di Iosaphat con quella della valle del Tyropeon, più tardi all'uscita della Porta giudiziaria. Si sa da *Mc.* 15, 21 che S. era « padre di Alessandro e di Rufo » : il primo è probabilmente quello menzionato in *Act.* 19, 33, e Rufo (v.) era forse quella persona insigne della cristianità di Roma, la cui madre, cioè nell'ipotesi la moglie di S., è chiamata da s. Paolo « madre » propria (*Rom.* 16, 13).

BIBL.: L. Fonck, *La patria del Cireneo*, in *Civ. Catt.*, 1912, I, pp. 513-28, 641-50; L. C. Fillion, *Vita di N. S. Gesù Cristo*, trad.

(*fot. Alinari*)

SIMONE il CIRENEO - S. C. aiuta Gesù a portare la Croce. Dipinto di A. Allori (sec. XVI) - Roma, Galleria Doria.

it., III, Torino 1934, p. 442 sgg.; G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1940, pp. 139 sgg., 734. Gaetano Stano

SIMONE di CRAMAUD. - Vescovo e cardinale, n. prima del 1360 in diocesi di Limoges, m. il 15 dic. 1422. Studiò diritto a Orléans; dottore in diritto a Parigi, ebbe uffici a corte.

Fino dal 1379 aderì a Clemente VII e al partito avignonese. Fu successivamente vescovo di Agen (1382), di Béziers (1383), di Poitiers (1385), arcivescovo di Sens (1390) ma senza poter tenere questa sede; Clemente VII il 13 marzo 1391 lo nominò patriarca di Alessandria e amministratore di Avignone e poi di Carcassona (1392). Fu invece risoluto avversario di Benedetto XIII, sostenendo sempre l'autorità dell'Università di Parigi; favorevole alla sottrazione di obbedienza per mettere fine allo scisma partecipò e presiedette talora i Concili nazionali di Parigi (1395-1406). Arcivescovo di Reims il 2 luglio 1409, aveva aderito e partecipato al Concilio di Pisa ed alla deposizione dei due Papi avversari. Stette con Giovanni XXIII da cui fu creato cardinale il 13 apr. 1413, partecipò al Concilio di Roma (1413) poi a quello di Costanza e fu tra gli elettori di Martino V. Dopo il 1413 fu amministratore di Poitiers, dove fu sepolto. Si hanno di lui opuscoli e discorsi negli atti conciliari. Più giurista che teologo, fu gallicano e regalista ad oltranza a danno dell'autorità papale.

BIBL.: L. Salembier, in DThC, III, 2022 sgg.; Hefele-Leclercq, VI, 1081 sgg., VIII, passim; Eubel, I, p. 33 e passim. Pio Paschini

SIMONE il CUOIAIO. - Cristiano che offrì per molti giorni ospitalità a s. Pietro nella propria casa di Ioppe o Giaffa (*Act.* 9, 43).

Ivi s. Pietro ebbe la visione simbolica del lenzuolo ripieno di ogni genere di animali e ricevette i messi del centurione Cornelio (*ibid.* 10, 1-23). Anche oggi si mostra ai pellegrini il luogo tradizionale della sua casa.

Gaetano Stano

SIMONE, FRATELLO del SIGNORE. - Uno dei quattro elencati dai Nazaretani (con Giacomo, Giuseppe [Iosè] e Giuda) quali « fratelli di Gesù » (v.) in *Mt.* 13, 55 e *Mc.* 6, 3, nel senso semitico di « cugini ».

Molti lo identificano con l'apostolo Simone (v.) Cananeo, detto anche Zelota, fratello di Giuda (v.) Taddeo; e, ulteriormente, anche con Simeone fratello e successore di Giacomo, vescovo di Gerusalemme, da identificarsi probabilmente nell'apostolo Giacomo il Minore (v.).

Pietro De Ambroggi

SIMONE di HEINTUN. - Teologo domenicano inglese del sec. XIII. Resse la cattedra di teologia a Oxford (1248-54) succedendo a R. Fishacre, di cui fu probabilmente discepolo.

Eletto provinciale d'Inghilterra, ne fu deposto per insubordinazione e inviato a Colonia come lettore (1261-62) in sostituzione di s. Alberto Magno eletto vescovo di Ratisbona; ma fu riabilitato ben presto (1262).

Le sue opere principali sono: *Postilla sui Profeti minori* (Oxford, New Coll. 45, pos. 211 sgg.) e *Quaestiones disputatae* (manoscritto nella *Summa Abendonensis*, British Museum); *Ad instructionem iuniorum*, edito nel 1606 nelle *Opera omnia* di G. Gersone. È un manuale di teologia pratica che ebbe enorme diffusione nei secc. XIV-XV.

BIBL.: *Exceptiones a Summa p. Simonis de H.*, estratti a cura di A. Walz, in *Angelicum*, 13 (1936), pp. 283-368; A. Dondaine, *La Somme de S. d. H.*, in *Recherches de théol. anc. et méd.*, 9 (1937), pp. 5-22, 205-18; P. Glorieux, s. v. in DThC, XIV, coll. 2121-23. Antonino Silli

SIMONE da LIPNICZA, beato. - Sacerdote francescano, discepolo di s. Giovanni da Capestrano, n. a Lipnicza (Cracovia), m. il 18 luglio 1482.

Studente a Cracovia, grazie alla predicazione di s. Giovanni da Capestrano (1453), come i condiscepoli bb. Giovanni da Dukla e Ladislao da Gielnow entrò nell'Ordine di S. Francesco, nel quale rifulse per virtù e zelo. Fu maestro dei novizi, guardiano e provinciale. Propagò la devozione del S.mo Nome di Gesù e della B. V., che più volte gli apparve. Il suo motto preferito era: « Pregare, lavorare e sperare ». Nel 1482, ritornato da un pellegrinaggio in Terra Santa, morì di peste esercitando la sua carità. Il suo culto fu approvato da Innocenzo XI il 24 febbr. 1682.

BIBL.: L. Strobkovic, *Acta SS. Iulii*, IV, Venezia 1748, pp. 510-76; cf. *Anal. Bolland.*, 18 (1899), pp. 270-71; P. Leone [Patrem], *L'aureola serafica*, III, Quaracchi 1899, pp. 90-95; Sbaralea, III, p. 103. Felice da Mareto

SIMONE MACCABEO : v. MACCABEI.

SIMONE MAGO. - Samaritano, contemporaneo degli Apostoli (*Act.* 8, 9-24). S. Giustino (*Apol.*, I : PG 6, 3-68) lo dice nativo di Gitton (Γίττων); il diacono Filippo nell'evangelizzare la Samaria vi trovò S., il quale si era acquistata straordinaria fama per le sue magie (μαγεύων), sì che le folle di Samaria lo acclamavano : « Costui è la Potenza di Dio, quella chiamata Grande » (*Act.* 8, 9-10).

Gli Atti degli Apostoli narrano del suo battesimo, del suo incontro con Pietro (v.) e della sua turpe offerta al medesimo (*ibid.* 8, 9 sgg.). Di lui parlano anche Giustino, Ireneo, Clemente Alessandrino, Ippolito, Eusebio, le *pseudo-Clementine* e gli apocrifi *Atti di Pietro* (v.).

Giustino riferisce (*Apol.*, I, 26; *Dial. cum Tryh.*, 120) che S. nei suoi viaggi era accompagnato da certa Elena, già prostituta, la quale sarebbe « l'idea primordiale » (ἔννοια) proveniente da lui « grande potenza di Dio » (nozioni di schietto sapore gnostico); inoltre che S. venne a Roma sotto l'imperatore Claudio e vi continuò le sue arti magiche ed ebbe onori divini con una statua nell'Isola Tiberina recante l'iscrizione « Simoni Deo Santo » (la iscrizione, sullo zoccolo della statua ivi ritrovata nel 1574, diceva : « Semoni Sanco Deo Fidio », e si riferiva alla divinità sabina *Semo Sancus*).

S. Girolamo attribuisce a S. queste parole : « ego sum Sermo Dei, ego sum Speciosus, ego Paraclitus, ego Omnipotens, ego Omnia Dei » (*In Matth.*, XXIV, 5 : PL 26, 183), che pare un'amplificazione di *Act.* 8, 9-10. Ireneo presenta S. come la fonte di tutte le eresie (*Adv.*

haer., I, 23, 2; 27, 4), cioè delle eresie gnostiche che ha principalmente di mira. Nei brevi cenni di Giustino, che sono i più attendibili, si scorgono i germi dottrinali che sono alla base della gnosi. Peraltro è difficile, per la scarsezza di dati sicuri e precisi, ricostruire la gnosi simoniana. Secondo Ippolito (*Philosoph.*, VI, 7, 20) S. avrebbe scritto un'opera intitolata Ἀπόφασις μεγάλη, « Grande dichiarazione ». Ma è probabile che questo scritto provenga dai seguaci di S., detti simoniani, setta gnostica che persisteva ancora nel sec. IV, come si apprende da Eusebio (*Hist. eccl.*, II, 13). Leggendarie sono le notizie degli apocrifi *Atti di Pietro* e delle *pseudo-Clementine* (*Homil.*, 2, 22 sgg.; 4, 4 sgg.; *Recognit.*, 1, 72; 2, 7 sgg.; 3, 12 sgg.) sui pretesi incontri con l'apostolo Pietro (v.) a Roma o in Siria, e sulla sfida a volare, precipitando in seguito alle preghiere dello stesso Apostolo. L'opinione di Ch. Baur, che sul labile fondamento delle omelie ps.-Clementine vedeva in S. il Mago l'esponente della lotta del paolinismo contro il petrinismo, è del tutto sorpassata.

(fot. Alinari)

SIMONE MAGO - S. Pietro che disputa con S. M. Dipinto di A. Tiarini (1577-1668). Roma, Galleria Doria.

BIBL.: L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, in *Rech. de sc. relig.*, 16 (1925), pp. 489-511; 17 (1926), pp. 5-20, 265-86, 481-503; H. Dannenbauer, *Die röm. Petruslegende*, in *Hist. Zeitschrift*, 146 (1932), pp. 239-62; G. Ricciotti, *Gli Atti degli Apostoli tradotti e commentati*, Roma 1951, pp. 150-57; E. Amann, *Apocryphes du Nouv. Test.*, in DBs, I, coll. 496-98 e 514-18. Gaetano Stano

SIMONE IV da MONTFORT. - Capo della Crociata contro gli Albigesi. Di antichissima famiglia, figlio di Simone III, barone di Montfort, nacque nella seconda metà del sec. XII, m. presso Tolosa il 25 giugno 1218. Nel 1199, prese, per la Palestina, la croce con Thiebaut di Champagne. Di ritorno in Francia, gli fu assegnato il comando della spedizione contro gli Albigesi, che accettò con molta esitazione (1208).

Costituita, nel 1210, una forte armata, si gettò nella lotta. Nel 1212 prese Lavaur dopo un assedio che durò un anno, ed il 12 sett. 1213 riportò la nota vittoria di Muret, sui Tolosani e sui Catalani riuniti. Il Re d'Aragona fu ucciso e il conte Raimondo di Tolosa fuggì. Avvedendosi dell'ambizione del cavaliere, il Papa proclamò la fine della Crociata; però Simone la proseguì con più ardore che mai. Malgrado l'avviso di Innocenzo III, il Concilio Lateranense, che condannava nominatamente l'eresia albigese, confermò S. nel possesso del contado di Tolosa e del Ducato di Narbona (1215). Ma non era passato un anno, che egli era cacciato da Tolosa la quale si dichiarava in favore di Raimondo. S. si diede a proclamare la necessità di una nuova crociata ed intraprese l'assedio della città durante il quale morì.

BIBL.: A. Molinier, *Catalogue des actes de S. de M.*, in *Biblioth. de l'Ecole des chartes*, 34 (1873), pp. 153-203, 445-501; A. Luchaire, *Innocent III, la Croisade des Albigeois*, Parigi 1905; J. Guiraud, *Albigeois* (*Croisade contre les*), in DHG, I (1912), coll. 1665-94; V. Fliche - A. Martin, *Hist. de l'Eglise*, X, Parigi 1950, p. 128 sgg. Enrico Tribout de Morembert

SIMONE detto NERO (*Niger*). - Cristiano nominato tra i « profeti e dottori » della Chiesa di Antiochia, insieme a Barnaba e Saulo (*Act.* 13, 1). Il soprannome « Nero » gli dovette essere dato per il colore della pelle; il suo nome sembra indicarne l'origine giudaica.

Recentemente è stata avanzata l'ipotesi (S. Giet) che il *Symeon* che prese la parola al Concilio di Gerusalemme (*Act.* 15, 14) non sia Pietro (di cui al v. 7), ma questo S. il « Nero ». L'ipotesi, che si appoggia ad una sporadica tradizione del sec. IV in Antiochia (ricordata dal Crisostomo, che sembra accettarla: PG 60, 239), ha scarsa probabilità.

BIBL.: S. Giet, *L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem*, in *Rech. de science relig.*, 38 (1951), pp. 203-20 (cf. *Verb. Dom.*, 30 [1952], p. 170 sgg.). Gaetano Stano

SIMONE di SAINT-QUENTIN. - Scrittore domenicano, m. nel 1250 ca.

Gli si attribuisce l'*Iter Persicum fratris Ascelini et sociorum suorum*, conservato in Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* (Norimberga 1471), l. XXXIII, capp. 26-29, 32, 34, 40-52. In occasione del Concilio di Lione Innocenzo IV destinò quattro domenicani ai Tartari per esortarli a desistere dalle stragi e a ricevere la verità della fede: Ascelino, S., Alberico ed Alessandro. Seguendo la via meridionale per Acri, l'Armenia e la Georgia, dopo aver sostato nella primavera del 1247 nella casa domenicana di Tiflis, essi giunsero in luglio nella Persia ove s'incontrarono con il generale Batchu, ma senza ottenere alcun risultato positivo. Nel viaggio di ritorno i Domenicani furono accompagnati da Tatari che furono ricevuti dal Papa. Soranzo fa riserve sui racconti di S., accolti dall'Altaner secondo la tradizione domenicana.

BIBL.: Streit, *Bibl.*, IV, pp. 9-10 (con bibl.), 117-18; B. Altaner, *Die Dominikanermiss. des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924, p. 247 e passim; G. Soranzo, *Il Papato, l'Europa e i Tartari*, Milano 1930, pp. 114-20; *Arch. Fratr. Praed.*, 21 (1951), pp. 379-80. Angelo Walz

SIMONE di SAN PAOLO. - Carmelitano scalzo, al secolo Paolo Franciosi, n. a Volterra il 5 sett. 1572, m. a Milano il 6 sett. 1622. Esplicò la sua attività a Roma e in Lombardia, ovunque venerato e ricercato per la sua santità e per le sue eminenti doti di direttore spirituale.

Lasciò manoscritti molti opuscoli ascetici, editi in parte con la sua grande opera *Riforma dell'uomo*, pubblicata postuma a Como in 2 voll. nel 1662 e subito tradotta in francese. Scrittore vigoroso, unì in sé profondità teologica e sano realismo pratico, e con la sua opera, edita in Italia una diecina di volte fino al primo Settecento, contribuì non poco al fiorire della vera pietà cristiana, in tempi tristi anche per la spiritualità.

BIBL.: Filippo della S.ma Trinità, *Decor Carmeli*, III, Lione 1665, pp. 47-49; Enrico del S.mo Sacramento, *Collectio Script. O. C. D.*, II, Savona 1884, pp. 139-41. Valentino di Maria

SIMONE di TOURNAI. - Teologo, n. a Tournai ca. il 1130, m. a Parigi ca. il 1201.

Probabilmente discepolo, a Parigi, di Eudes (Odon) di Soissons, quando questi si ritirò tra i Cistercensi di Ourscamp (1165) fu raccomandato a Maurizio di Sully quale « vir probatus scientia sed probatior vita » perché gli succedesse nella sua prebenda parigina. Il vescovo

(fot. Alinari)

SIMONE STOCK, santo - La Madonna porge al Santo lo scapolare del Carmine. Dipinto di G. B. Tiepolo, nel soffitto della sala superiore della Scuola dei Carmini (1739-44) - Venezia.

Maurizio conferì il beneficio ad altri, ed Eudes se ne lamentò presso Alessandro III (lettera in J. B. Pitra, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, II, Frascati 1888, p. XXIX sgg.). Succeduto nell'insegnamento al maestro (1165), gli fu poco dopo conferito un beneficio a Tournai e sostenne varie controversie, per mancata residenza, fino al pieno riconoscimento da parte di Stefano vescovo di Tournai (1192-1203). La sua cattedra fu, per qualche tempo, la più brillante di Parigi, anche per il carattere aperto e l'arguzia del suo titolare, che pertanto si procurò diverse inimicizie.

Scrisse: *Summa theologica*, o *Institutio in sacra pagina* (inedita, in sei manoscritti; cf. Glorieux [*art. cit.* in bibl.], col. 2126) divisa in 8 parti, in cui è svolta tutta la teologia, con preferenza per il *de sermone theologico*, *de Deo* e *de paenitentia*; *Expositio in symbolum Athanasii* (ed. in *Bibliotheca Casinensis: Florilegium*, IV, Montecassino 1880, pp. 322-46); *Abbreviatio in sententiis Petri Lombardi* (ms. di Troyes 1371): semplice compendio del Lombardo; *Disputationes* (ed. J. Warichez, *Les disputationes de Simon de Tournai*, in *Spicilegium sacrum Lovaniense*, XII, Lovanio 1932): opera principale e più originale, ove in 102 discussioni (la *disputatio* raggiunse dignità scientifica con S. di T.) tocca quasi tutti gli argomenti di dogmatica e di morale, con abilità dialettica e con costante ricorso alle fonti, mostrandosi sinceramente tradizionalista e totalmente ortodosso (in contrasto con le dicerie messe in giro sul suo conto). Ammiratore di Aristotele, si rese più indipendente da s. Agostino nelle questioni controverse, ma riuscì a determinare in una felice formola i limiti e i rapporti della ragione con la fede: « Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem, sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles: intellige ut credas, sed Christus: crede et intelliges » (esordio del commento al *Quicumque*). Il suo influsso fu notevole alla fine del sec. XII e all'inizio del sec. XIII: seguito da Alano di Lilla e da Martino de Fugeriis, venne citato con onore da Guglielmo di Auxerre e da s. Alberto Magno.

BIBL.: M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 4 (1932), pp. 59-72, 187-98, 294-307; H. Weisweiler, *Die Busslehre Simons von Tournai*, in *Zeitsch. für kath. Theol.*, 52 (1932), pp. 190-230; P. Glorieux, s. v. in DThC, XIV, coll. 2128-29 (con bibl.); E. De Clerk, *Droits du démon et necessité de la Rédemption: les écoles de Abélard et de Pierre Lombard*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 14 (1947), pp. 51-56; D. van den Eynde, *Deux sources de la Somme théol. de Simon de Tournai*, in *Antonianum*, 24 (1949), pp. 19-42; J. N. Garvin, *Peter of Poitiers and Simon of Tournai on the Trinity*, in *Recherches de théol. anc. et méd.*, 16 (1949), pp. 314-16. Antonio Piolanti

SIMONE di TRENTO, santo, martire. - Bambino di 20 mesi (secondo altri di due anni e mezzo), figlio di un conciatore di Trento, scomparso la sera del Giovedì Santo (23 marzo) 1475, e ritrovato cadavere con orribili mutilazioni la domenica seguente in un canale che scorreva sotto la casa di uno dei maggiorenti ebrei della città.

L'opinione pubblica e il processo immediatamente aperto dal principe vescovo Giovanni Hinderbach attribuirono agli Ebrei la colpa dell'uccisione fatta a scopo rituale. Quattordici di essi in seguito al processo e alle deposizioni strappate con la tortura furono giustiziati, gli altri, con una legge che rimase in vigore fino alla secolarizzazione, furono messi al bando dal Principato. Al piccolo S., che i Trentini vennerarono tosto come martire, la S. Sede concesse solo nel 1588 il culto liturgico e l'iscrizione nel *Martirologio romano*. Festa il 24 marzo.

BIBL.: uno studio critico ancora manca. G. Divina, *Stor. del b. S. da Trento*, Trento 1902; G. Menestrina, *Gli Ebrei a Trento*, in *Tridentum*, 6 (1903), pp. 304-16, 348-74, 385-411. *Martyr. Romanum*, pp. 110-11. Iginio Rogger

SIMONE di TREVIRI, santo. - Oriundo di Siracusa e, dopo varie peregrinazioni, monaco al Monte Sinai, si stabilì in Francia dopo essere sfuggito a molteplici pericoli.

Dapprima soggiornò nell'Aquitania, poi nella Normandia ove giunse l'anno seguente alla morte del suo protettore duca Riccardo (1027). Si recò perciò a Verdun per incontrarsi con l'abate Riccardo che aveva conosciuto a Gerusalemme; poi a Treviri dove visse da anacoreta. L'arcivescovo Poppone gli diede la benedizione di recluso e gli permise di ritirarsi in una torre vicina alla famosa « Porta Nigra »; ma preso per un mago, corse pericolo di venire lapidato dal popolo. Morì il 1° giugno 1035. Fu canonizzato forse a Natale del 1035. Festa il 1° giugno.

BIBL.: E. Sackur, *Richard, abt von S. Vannes*, Parigi 1886, pp. 93-98; H. Dauphin, *Le bienheureux Richard, abbé de S. Vannes de Verdun*, Parigi 1946 (v. indici); *Martyr. Romanum*, pp. 219-20; M. Coens, *Un document inédit sur le culte de st Syméon, moine d'Orient et reclus à Trèves*, in *Anal. Boll.*, 68 (1950), pp. 181-96. Enrico Tribout de Morembert

SIMONE STOCK, santo. - Carmelitano, n. a Keanth (Inghilterra) nel 1165, m. a Bordeaux il 16 maggio 1265.

Entrato nell'Ordine nel 1212, vi fu eletto generale nel 1245. Nel 1251, mentre risiedeva a Cambridge, ebbe una visione nella quale la s. Vergine gli avrebbe promesso questo: « Ecco il privilegio che io dò a te e a tutti i figli del tuo Ordine. Chiunque morirà vestito dell'abito carmelitano sarà salvo » (B. Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins 1907, p. 339). Il privilegio non tardò molto a estendersi a tutti coloro che portavano lo scapolare del Carmelo. La promessa non concordava molto con la dottrina cattolica, secondo la quale la salvezza eterna è legata alla pratica delle virtù cristiane e all'osservanza delle prescrizioni della Chiesa. Per questo il Launoi combatté nel 1642 l'autenticità di quella famosa visione (*Opera*, II, II, Lione 1731, pp. 379-403). Dopo il sec. XVII la questione rimase controversa. Fra gli avversari principali si annoverano A. Boudinhon (*Revue du clergé français*, 36 [1903], pp. 634-37), e L. Saltet (*Le prétendu Pierre Swanyngton*, in *Bulletin de littér. ecclés. de Toulouse*, 1911, pp. 24, 85, 120; Swanyngton, confessore del Santo, avrebbe redatto sotto la sua dettatura una lettera dove è attestata la realtà della visione). Il p. X. Xiberta ha riunito numerosi documenti in favore dell'autenticità (*De visione Simonis S.*, Roma 1950). Tuttavia conviene notare che la S. Congregazione delle Indulgenze che confermò, il 4 giugno 1908, i favori accordati dalla S. Sede ai portatori

dello scapolare carmelitano, tace completamente sulla questione della visione, di cui S. sarebbe stato favorito.

Bibl.: *Acta SS. Maii*, III, Parigi 1866, pp. 650-51; A. Montbrun, *Vita di s. S. S.*, Siena 1885; B. Zimmermann, *The origin of the Scapular, from original sources*, Dublino 1904; T. Beringer-Steinen, *Les indulgences*, I, Parigi 1925, pp. 187-94, 485-523; P. Eliseo della Natività, in *Le Carmel*, luglio-ag. 1938; A. Michel, *Scapulaire*, in DThC, XIV (1939), coll. 1257-59.

Guglielmo Mollat

SIMONETTA, Giacomo. - Cardinale, n. a Milano nel 1475, m. a Roma il 1° nov. 1539.

Dal 1505 fu avvocato concistoriale e intervenne quale uditore di Rota al Concilio Lateranense V. Fu eletto vescovo di Pesaro nel 1529 da Clemente VII, che lo fece cardinale il 21 maggio 1535 e lo designò prefetto della Segnatura di grazia. Il 20 dic. 1535 era passato alla sede di Perugia ed ebbe poi l'amministrazione delle diocesi di Lodi nel 1536-37 e di Nepi nel 1538. Nel 1538 fu nominato, col Campegio e l'Aleandro, legato *a latere* al Concilio che avrebbe dovuto tenersi a Vicenza. Nella causa del divorzio di Enrico VIII, si oppose alla tesi del Re. Compose il trattato *De reservatione beneficiorum* (Roma 1583).

Bibl.: A. Ciacconius, *Vitae...*, III, Roma 1677, pp. 570-571; F. Argelati, *Scriptores mediolanenses*, II, Milano 1745, col. 1399; Pastor, V, pp. 73-75, e passim; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, passim.

Antonio Cistellini

SIMONETTA, Giovanni. - Storico, n. a Caccuri (prov. di Catanzaro) fra il primo e il secondo decennio del sec. XV, m. probabilmente a Milano, non oltre il 1491.

Lo si trova nel 1444, con il fratello Cicco, al servizio del duca Francesco Sforza, in qualità di segretario, e dal 1453 come cancelliere. La caduta dello Sforza per opera di Ludovico il Moro nel 1480, travolse anche i due S., che furono imprigionati; ma mentre Cicco pagò con la decapitazione (Pavia, 30 ott. 1580) i servizi resi al suo padrone, Giovanni venne soltanto bandito in esilio.

Compose in latino : *Commentarii rerum gestarum Francisci Sfortiae Mediolanensium ducis*, in 31 ll. Singolare esempio di storiografia umanistica, abbraccia la storia di Milano dal 1421 al 1466; e vi narra non solo nella loro crudezza i fatti dello Sforza, ma anche il quadro generale degli avvenimenti, entro i quali si svolsero e ne furono cagione o conseguenza.

Bibl.: l'opera in RIS, XXI, parte 2ª, a cura di Giov. Soranzo (Bologna 1934) che vi fa precedere ampia prefazione sulla vita e l'opera.

Celestino Testore

SIMONETTA, Ludovico. - Cardinale, n. da nobile famiglia a Milano ca. il 1500, m. a Roma il 30 apr. 1568. Si laureò in diritto. Nipote del card. Giacomo, ebbe per rinuncia di lui il vescovato di Pesaro il 19 dic. 1537 (sino al 9 maggio 1561) e partecipò come tale, fin dal 3 maggio 1545, al Concilio di Trento. Sospeso questo nel 1549, ritornò a Roma, dove fu nominato referendario della Segnatura e datario di Pio IV. Il 26 febbr. 1561 fu creato cardinale e, il 10 marzo, legato al Tridentino.

Riaperto il Concilio il 18 genn. 1562, sorsero vivissime dispute se fosse quello un nuovo Concilio o una prosecuzione delle altre due fasi, se la materia da trattarsi dovesse essere presentata solo dai legati, sul salvacondotto da concedersi ai protestanti e sul diritto di precedenza. Solo l'abilità del S., il suo ascendente sui Padri e la sua intransigenza nell'attuare le disposizioni pontificie riuscirono a sormontare tali ostacoli. Quale legato canonista, dové presiedere alla formulazione degli articoli di riforma, correggendo gli schemi presentati dai legati imperiali spagnoli e da parte del legato card. Seripando. Ad arrestare i lavori risorse la questione sulla residenza prospettata sotto il duplice aspetto pratico e teorico. Risultata inutile la votazione, il S. chiese consiglio al Papa, il quale volle inviare due nuovi legati, sostituendo il presidente card. Gonzaga. Il Papa recedé però dalla proposta per l'intervento del Borromeo; e ordinò al S. di vigilare e preparare i canoni di riforma, evitando la spinosa questione della residenza. Giunti a Trento gli ambasciatori spagnoli e francesi, il S. si dimostrò abilissimo diplomatico nel cattivarsi la loro benevolenza e nel convincerli a servire fattivamente la causa del Concilio. Ma l'intransigenza dei prelati franco-spagnoli e le nuove vivissime discussioni sulla residenza minacciarono il naufragio del Tridentino. La discordia dei legati aumentò la confusione, finché il S., pur tacciato di eccessivo curialismo, s'impose all'assemblea ecumenica e, forte dell'appoggio pontificio, contribuì a far proseguire il Concilio. Tornato a Roma dopo la fine del Concilio, venne creato prefetto del tribunale del S. Uffizio.

Bibl.: E. Sol, *Il card. L. S. datario di Pio IV e legato al Concilio di Trento*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 26 (1903), pp. 185-247; J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient*, I, Vienna 1904, pp. LXVII sgg.; Pastor, VII, passim.

Benedetto Lega

SIMONI, Giovanni Battista. - Scrittore ascetico certosino, n. a Rovigo l'8 dic. 1887, m. a Firenze il 14 nov. 1942. Ordinato sacerdote a Padova il 27 luglio 1911, poco dopo entrò fra i Certosini.

Fu coadiutore nella certosa di Vedana e priore (1933-38) di quella di Calci presso Pisa. Visse per la santificazione del clero, specialmente mediante la devozione al S. Cuore di Gesù, di cui fu forse il più grande ed il più convinto apostolo nella prima metà del sec. XX.

Occupandosi di questa devozione, trattò talora con troppa severità i presunti oppositori, bollandoli tutti di giansenismo e ne esagerò il numero in un'opera intitolata *Non praevalebunt* (Padova 1932), forse la meno felice delle sue pubblicazioni. Hanno invece avuto gran successo le altre sue opere : *Adveniat regnum tuum* (Torino 1924); *Si scires donum Dei !* (2ª ed., Padova 1928); *Oportet illum regnare* (Monza 1928); *Resurget frater tuus* (ivi 1929); *Manete in dilectione mea* (8ª ed., Padova 1944), tradotta in molte lingue e ristampata ca. 40 volte; *Monita salutis* (Trento 1943). Scrisse inoltre vari altri opuscoli e molti articoli su riviste, specialmente in *Vita cristiana*, sotto lo pseudonimo di Giovanni Senzaterra.

Bibl.: Placido da Pavullo, *Adeodato Turchi fu giansenista ?*, Reggio Emilia 1933; I. Musi, *Un servo inutile del S. Cuore*, Acquapendente 1934.

Felice da Mareto

SIMONI, Simone. - Teologo e medico protestante, n. forse a Lucca nel 1532, m. a Cracovia ca. il 1602.

Partecipe di tutte le irrequietudini teologiche, le propensioni radicali, i vagabondaggi in terre straniere che contraddistinguono i più autorevoli « riformatori » italiani del '500, e con una particolare inclinazione al panteismo, derivata dalla formazione nell'aristotelismo alessandrino. Studiò a Lucca, poi medicina e filosofia a Bologna, Pavia, Padova, dove per qualche tempo tenne cattedra. A Ginevra nel 1565, aderì apertamente al calvinismo, ottenendovi la cittadinanza e una cattedra di filosofia, e, poco dopo, pure di medicina. Per le sue dottrine entrò in conflitto con Beza e con la comunità italiana riformata. Esiliato, si rifugiò in Francia, dove, come medico, ebbe l'incarico dell'insegnamento al Collegio reale di Parigi; espulso anche di lì perché protestante, fu ad Heidelberg (Palatinato) dove si urtò con l'ortodossia luterana a causa della sua interpretazione simbolica dell'Eucaristia. Nel 1579 lo si trova a Lipsia medico dell'Elettore e professore di filosofia; quindi dal 1581 a Praga, Breslavia, Cracovia, medico di corte di Rodolfo II di Ungheria e Boemia e di Stefano Bathori.

Bibl.: S. Ciampi, *Notizie sugli italiani in Polonia e sui Polacchi in Italia*, Lucca 1830; D. Cantimori, *Eretici italiani nel '500*, Roma 1940, pp. 268 sgg., 341 sgg.

Mario Bendiscioli

SIMONIA. - Il termine e il concetto di s. derivano la loro origine dal sacrilego mercato proposto agli Apostoli da Simone Mago, allo scopo di avere da essi il potere di imporre le mani ai cristiani e comunicare loro i doni dello Spirito Santo (*Act.* 8, 12-24).

In teologia morale e in diritto canonico, per s. si intende la volontà decisa di comprare o vendere per un prezzo temporale una cosa intrinsecamente spirituale o una cosa temporale necessariamente connessa con la spirituale o che forma l'oggetto del contratto (*s. di diritto divino*); oppure è ogni scambio di cose omogenee (scambio vicendevole o di cose temporali connesse con le spirituali, p. es., benefici; o di cose temporali), questo proibito dalla Chiesa (*s. di diritto ecclesiastico*) per pericolo d'irriverenza (can. 727). In fatto di s., per contratto s'intende qualunque convenzione anche non eseguita o tacita, nella quale l'animo simoniaco si desume dalle circostanze (can. 728). Il Leinz dimostrò non richiedersi, per l'essenza della s., il contratto, ma essere sufficiente l'intenzione simoniaca chiaramente manifestata (*Zur Begriffsbestimmung der Simonie*, in *Arch. f. kath. Kirchenrecht*, 77 [1897], pp. 26-55).

La s. può essere : *a*) *mentale*, quando esiste solo nel pensiero; *b*) *convenzionale*, quando c'è un patto reciproco espresso o tacito, senza esecuzione da una delle parti (*convenzionale mista*) o senza esecuzione da entrambe le parti (*convenzionale pura*); *c*) *reale*, quando vi è l'adempimento del patto, anche appena iniziato; *d*) *confidenziale*, quando si ha la cessione temporanea ad una terza persona di un beneficio ecclesiastico, a patto però o sotto condizione che esso, in un secondo momento, sia restituito a colui che glielo ha fatto ottenere o ad un familiare.

I. Storia. – 1. *Dalle origini al Concilio di Trento.* – I Concili di Orléans nel 533 e 549 e di Clermont nel 535 infliggono la pena della deposizione ai candidati colpevoli di aver raccolto i suffragi degli elettori a prezzo di denaro. La stessa pena s. Gregorio Magno commina a coloro che si prodigano in obblighi, in promesse, in servizi o si servono di intermediari (*mediator*). Il male peggiorò quando i re merovingi s'immischiarono nell'elezione dei vescovi. Gregorio di Tours riferisce che la famiglia di Apollinare persuase Quinziano, eletto vescovo di Clermont, a rinunciare alla sede : poi colmò di doni la corte di Teodorico I e così ottenne la promozione del suo parente. Egli assicura inoltre che « i re vendevano il sacerdozio e i chierici lo compravano a peso d'oro ». Secondo lo stesso Gregorio, un Siro, nel 552, comprò la sede di Parigi e ricolmò di benefici i suoi compatrioti. S. Gregorio Magno testimonia nella sua corrispondenza epistolare la presenza di abusi stridenti, che neppure la minaccia di deposizione riusciva a sradicare; e giunge a scrivere « che in Gallia e in Germania nessuno arriva agli Ordini sacri senza il dono di qualche vantaggio » (Jaffé-Wattenbach, n. 1374; cf. E. Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Parigi 1909, pp. 132, 144-45, 159-64).

Nei secc. X e XI la s. prese più ampia estensione in seguito al fiorire del regime feudale e alla scomparsa dell'elezione. I signori, conti, duchi e re, si consideravano i proprietari di tutto quanto costituiva un vescovato, e ne concedevano il godimento a un vescovo mediante l'investitura, che consisteva nella consegna dell'anello (segno del matrimonio mistico del prelato con la sua Chiesa) e del pastorale (simbolo della giurisdizione). E come i vassalli laici offrivano ai signori o ai re denaro o regali, così anche i prelati ottenevano le loro cariche per mezzo di regali di varia natura. Ne conseguì che per ripagarsi delle spese incontrate i vescovi spremevano il loro gregge ed esigevano retribuzioni onerose da parte dei preti, che ordinavano, e degli abati, ai quali accordavano la benedizione : e i metropolitani ricevevano denaro dai vescovi, che consacravano. I laici non s'impadronirono soltanto dei vescovati, ma stesero le mani sulle stesse chiese parrocchiali e le conferirono simoniacamente ai parroci. Ne seguì che questi obbligarono i fedeli a offrire altri regali, oltre alle offerte volontarie, in occasione dei battesimi, dei matrimoni e delle sepolture.

La S. Sede ingaggiò una lotta meritoria, segnata anche da incidenti gravi, contro coloro che detenevano le investiture, causa di s., soprattutto dal tempo di Leone IX e Gregorio VII. Dietro suo impulso i concili precisarono il senso del termine s. e decretarono sanzioni canoniche. Dapprima furono tenuti quali simoniaci il consacratore e il consacrato, che incorrevano perciò nella deposizione (Concilio di Reims, 1049); poi tutti quelli che si servivano di un intermediario (i simoniaci ordinati da altri simoniaci : Concilio di Roma, 1070); ma non i chierici in buona fede (Concilio di Roma, 1060). Restava da specificare la natura dei regali proibiti, diversi dal denaro; e vennero considerati come tali « tutti i regali accordati o promessi, i servizi, le preghiere, gli intrighi » e anche le parole elogiative, o lusinghiere (Concilio di Amalfi [1089] e di Piacenza). I Concili di Roma (1099) e di Poitiers (1100) proibirono persino i regali di tappeti, di manutergi, di cappe, fatti ai prelati consacratori (P. Imbart de la Tour. *Les élections épiscopales dans les Eglises de France du IXe au XIIe siècle ; étude sur la décadence du principe électif, 814-1150*, Parigi 1891, pp. 378-85).

La S. Sede applicò rigorosamente ai simoniaci la pena della deposizione o della sospensione; non permise di assistere alla loro Messa; tollerò i rifiuti di obbedienza ai loro Ordini; ammise le denunce provenienti da qualsiasi persona, riserbandosi l'incombenza di controllare e salvaguardare l'innocenza dei prelati falsamente accusati mediante il sistema dei contesti.

Anche l'opinione pubblica le fu di aiuto nell'estirpare il male con fermezza; tanto nella Gallia che nella Germania il popolo detestava i vescovi macchiati di s. (P. Imbart de la Tour, *op. cit.*, pp. 387-91). Alla investitura data dai laici i papi sostituirono l'elezione dei vescovi fatta dai Capitoli della Cattedrale e al regime della chiesa privata il regime del patronato. L'avocazione a sé del diritto di collazione dei benefici permise loro di portare alla s. un colpo più sensibile ancora. Tuttavia a partire dalla fine del sec. XII le persone ostili alle riforme introdotte dai papi rimproverarono loro di praticare la s. riguardo ai servizi comuni e minuti pagati dai vescovi e dagli abati alla loro nomina e alla conferma della loro elezione; così pure riguardo alle « annate » richieste ai piccoli beneficiati (A. Gottlob, *Die Servizientaxes im XIII. Jahrhundert. Eine Studie zur Geschichte der päpstlichen Gebührwesen*, Stoccarda 1903, p. 147). Le accuse di s. si aggravarono all'epoca del grande scisma d' Occidente (v. il trattato di Niccolò da Clamanges, *De corrupto Ecclesiae statu*, ed. A. Coville, Parigi 1936, pp. 148 e 190). L'Università di Parigi segnalò al Concilio di Costanza che Giovanni XXIII vendeva prelature, dignità ecclesiastiche e benefici ai migliori offerenti (v. H. Finke, *Acta concilii Constanciensis*, I, Münster 1896, p. 146). C'era in tutto questo un pieno equivoco : i servizi e le « annate » erano soltanto tasse riscosse dal clero da parte del pontefice romano, che possedeva la piena ed intera disposizione dei beni della Chiesa e se ne serviva per provvedere al mantenimento proprio e della sua corte. Se quella riscossione fosse stata macchiata di s., il Concilio di Trento l'avrebbe certamente abolita (v. A. Clergeac, *op. cit.* in bibl., pp. 255-40). All'epoca del Rinascimento alcuni papi incorsero nel rimprovero di avere acquistata la tiara con mezzi illeciti; ma Alessandro VI, che ne è il più incriminato, seppe imporsi per le sue eminenti capacità (cf. Pastor, III, p. 329 sgg.).

Bibl. : v. sotto.

Guglielmo Mollat

2. *Dal Concilio di Trento al CIC.* – Nuovi decreti contro la s. furono fatti nel Concilio di Trento (sess. XXIV, capp. 14, 18, *de ref.*; sess. XXV, cap. 9 *de ref.*) riguardanti il conferimento di qualsiasi ordine, non eccettuata la prima tonsura, le lettere dimissorie e testimoniali, il conferimento dei benefici ecc. per i quali negozi non è lecito al vescovo accettare donativi di sorta, se non vogliono gli ordinanti incorrere *ipso facto ultra divina ultionem* anche nelle pene stabilite per diritto (sess. XXI, can. 1 *de ref.*; sess. XXIV, cap. 14 *de ref.*), mentre vien proibito di accettare donativi in occasione di esami di concorsi, pena l'inabilità a conseguire, per l'avvenire, benefici di sorta (sess. XXIV, cap. 18 *de ref.*) e vien sancita la nullità della vendita simoniaca del diritto di patronato (sess. XXV, c. 9 *de ref.*). Soprattutto nel sec. XVI fu col-

pita la s. confidenziale, che prima di tutti Pio IV, con la cost. *Romanum Pontificem* del 17 ott. 1564 (*Fontes*, CIC, I, Roma 1925, p. 188), colpì con scomunica maggiore *latae sententiae*, dalla quale, eccetto in pericolo di morte, non si poteva essere assolti se non dal Romano Pontefice, mentre si dichiaravano irrite le provviste effettuate mediante la suddetta s., restando così riservate alla S. Sede, e s'ingiungeva l'obbligo di restituire i frutti alla Camera Apostolica. Tali sanzioni non risparmiavano nemmeno i cardinali (*loc. cit.*).

Pio V, con la cost. *Intollerabilis* del 1° giugno 1569 (*ibid.*, p. 231), non solo confermò quanto era stato deciso dal suo predecessore, ma ingiunse anche agli Ordinari che, qualora si verificassero casi del genere, si chiedesse contro i ribelli l'intervento del braccio secolare (*loc. cit.*). Sisto V, con la cost. *Sanctorum et salutare* del 1° genn. 1589 (*ibid.*, p. 314), colpì, con molta severità, gli ordinanti e gli ordinati (non eccettuata la prima tonsura) mediante s., ancorché si trattasse di persone abili e idonee. Degna di menzione, dal sec. XVII, la cosiddetta « Tassa Innocenziana » (Innocenzo XI, 1676-89) contro le subdole ed oziose esazioni e la cost. di Benedetto XIV *In sublimi* del 29 ag. 1741 (*ibid.*, 693), contro il conferimento simoniaco dei benefici; la quale, sia pure, con alcuni emendamenti, fu conservata nella cost. di Pio IX, *Apostolicae Sedis* del 12 ott. 1869 (*ibid.*, III, ivi 1938, p. 27), che pur avendo abrogato alcune pene *latae sententiae*, ad es., contro le ordinazioni simoniache, colpisce di scomunica *latae sententiae* riservata al Papa: *a*) quanti si rendono colpevoli di s. reale unitamente ai complici, per il conferimento di qualsiasi beneficio (n. 8); *b*) quanti *cuiuscumque sint dignitatis* si rendono colpevoli di s. confidenziale per un beneficio qualsiasi (n. 9); *c*) quanti si rendono colpevoli di s. reale *ob ingressum in religionem* (n. 10). In fatto di commercio di Messe molto importante il decreto della S. Congr. del Concilio del 25 maggio 1893 *Vigilanti*, rinnovato con censure più severe negli altri decreti della medesima S. Congr., rispettivamente dell'11 maggio 1904: *Ut debita* e del 22 maggio 1907: *Recenti*.

II. DIRITTO VIGENTE. – Il CIC sancisce la nullità di ogni contratto simoniaco dichiarando nulle le conseguenti provviste di uffici, benefici o dignità, anche se la s. provenga da una terza persona, ad insaputa del provvisto, a meno che non avvenga a di lui frode o lui contraddicente, stabilendo altresì l'obbligatorietà di restituire anzitutto, se è possibile, l'oggetto della s. e di dimettere il beneficio, l'ufficio o dignità. Chi è stato provvisto con s. non fa suoi i frutti; però quelli percepiti in buona fede possono condonarsi dal giudice o dall'Ordinario (can. 729). La s., pertanto, impedisce l'acquisto, ammesso ad onta del titolo invalido, stante la buona fede, di un beneficio posseduto per pacifico possesso triennale (can. 1446); rende nulla la presentazione da parte del patrono (can. 1465 § 2) e nulla la rinuncia all'ufficio, da parte dell'investito (can. 185).

In sede penale vien colpita la s. nell'amministrazione o nella recezione degli Ordini o degli altri Sacramenti e la s. in fatto di benefici, uffici e dignità. Per la s. in fatto di Ordini e Sacramenti tutti, anche i vescovi, restano sospetti di eresia; i chierici inoltre incorrono nella sospensione riservata alla S. Sede (can. 2371). Dal sospetto di eresia sono esclusi solo i cardinali (2227 § 2); dalla sospensione invece sono esclusi anche i vescovi (can. 2227 § 2), trattandosi di sospensione per *chierici* che vanno intesi nel senso più largo, comprendendo perciò anche i tonsurati (can. 950). Per la s., in fatto di uffici, benefici o dignità, i simoniaci incorrono la scomunica riservata alla Sede Apostolica; sono privati in perpetuo del diritto di elezione, presentazione o nomina, e, se chierici, saranno inoltre sospesi. Prima del Codice, la cost. *Apostolicae Sedis* colpiva il reato di s. soltanto nei benefici; ora l'oggetto si estende esplicitamente anche agli uffici (can. 145) e dignità (can. 393), tra le quali devono annoverarsi anche le abbazie *nullius* ecc., se si tratta di dignità maggiori; gli arcidiaconati, le prepositure ecc., a seconda degli statuti particolari e consuetudini, se si tratta di dignità inferiori. Non sono però comprese le dignità e gli uffici degli Ordini religiosi, eccetto quelle dignità ed uffici che presentino gli estremi di cui al can. 145 (F. M. Cappello, *De censuris*, Roma 1925, p. 313).

Per incorrere nelle pene, di cui al canone citato, il delitto dev'essere consumato, a norma del can. 2228. Inoltre si ritengono simoniache le deduzioni, i compensi o rilasci fatti dall'investito nella provvista al collatore patrono o altri (can. 1441). Si disputa se le sanzioni stabilite dai cann. 729 e 2392 riguardino anche la s. di diritto ecclesiastico. Rispondono affermativamente, tra gli altri, il Creusen, il Cappello, per il fatto che il legislatore non distingue tra l'una e l'altra specie di s. Se la s., di cui ai cann. 2371 e 2392, è di diritto divino, la cosa è di competenza del S. Uffizio. Sono anche puniti dal codice, perché sanno di s., due altri reati: il commercio di SS. Messe (v. MESSA) e quello delle indulgenze. Per queste, chi fa commercio di indulgenze è scomunicato e la scomunica è *simpliciter* riservata alla S. Sede (can. 2327). Il reato consiste nel guadagno che si percepisce o concedendo le indulgenze o pubblicandole e facendole pubblicare, o applicandole con facoltà delegata o infine vendendo ad un prezzo maggiore gli oggetti di pietà, appunto perché arricchiti d'indulgenze. Dalla pena suddetta non scusa la povertà o il pretesto di sovvenzionare un'opera pia: né qualsiasi altro motivo. Dalla scomunica sono esclusi soltanto i cardinali (2227 § 2).

BIBL.: fonti: oltre la collez. dei Concili e i *Regesta* dei vari papi, v.: s. Bruno di Segni, *Libellus de simoniacis*, ed. E. Sackur, in MGH, *Libelli de lite*, II, pp. 540-62; Deusdedit, *Collectio canonum*, ed. Victor Wolf Glanvel, *Die Kanonessammlung des Kard. Deusdedit*, Paderborn 1905; id., *Libellus contra invasores et simoniacos*, ed. E. Sackur, in MGH, *Libelli de lite*, II, pp. 292-365; s. Pier Damiani, *Liber qui dicitur gratissimus*, opusc. 6: ed. L. v. Heinemann, *ibid.*, I, pp. 15-75: PL 145, 100-59; id., *Disceptatio synodalis*, opusc. 4, ed. L. v. Heinemann, in MGH, *Libelli de lite*, I, pp. 288-95 e in PL 145, 67-87; id., *Contra clericos aulicos*, opusc. 22: PL 145, 523-30; id., *Epistulae*: PL 144, 205 sgg.; CIC, *Fontes*, I, Roma 1926. Letteratura: E. Amann, *Léon IX*, in DThC, IX, p. 1; id., *Nicolas II*, *ibid.*, XI, 1; A. Hauck, *Die Bischofswahlen unter der Merovingern*, Erlangen 1883; id., *Kirchengesch. Deutschlands*, III, 5ª ed., Lipsia 1935; O. Delarc, *St Grégoire VII et la réforme au XIe siècle*, 3 voll., Parigi 1889-90; E. Hirsch, *Der Simoniebegriff und eine angebliche Erweiterung derselben in elften Jahrhundert*, in *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, 86 (1906); I. Drehmann, *Papst Leo und die Simonie*, Lipsia 1908; N. A. Weber, *History of Simony in the Christian Church*, Baltimora 1909; A. Scharnagl, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und Literatur des Investiturstreites*, Stoccarda 1908; A. Clergeac, *La Curie et ses bénéfices concistoriaux*, Parigi 1911, pp. 225-43; C. Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo*, Roma 1928; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 voll., Parigi 1924-37; I. Parisella, *Ecclesiae Romanae dimicatio contra simoniam a Leone IX usque ad Conc. Later. I (a. 1049-1123)*, Roma 1942; G. Damizia, *Lineamenti di dir. can. nel Registrum epistularum di s. Gregorio Magno*, ivi 1949, pp. 121-55; Fliche-Martin-Frutaz, VII, Torino 1953, nn. 462-72. Interessano ancora tutto il problema della s. e delle investiture alcuni saggi della collezione di *Studi gregoriani*, raccolti da G. B. Borino, 4 voll., Roma 1947-51.

Innocenzo Parisella

SIMOR, JOHANN. - Cardinale, n. il 23 ag. 1813 a Székesfehérvar (Stuhlweissenburg), m. il 24 genn. 1891 a Strigonia.

Sacerdote nel 1836, nel 1839 professore di teologia all'Università di Budapest, nel 1841 prefetto degli studi nel Seminario *Pazmaneum* di Vienna, nel 1850 cappellano di corte, nel 1851 consigliere di sezione per gli affari ungheresi presso il Ministero dei culti di Vienna, fu nominato nel 1857 vescovo di Györ (Raab) e nel 1867 arcivescovo di Strigonia e primate d'Ungheria. In tale qualità incoronò l'imperatore Francesco Giuseppe, dopo l'*Ausgleich* magiaro-austriaco, re d'Ungheria. Al Concilio Vaticano fu tra gli antinfallibilisti, giustificandosi con la situazione particolare dell'Ungheria. Secondo lui la definizione dell'infallibilità avrebbe grandemente ostacolato il ritorno alla Chiesa cattolica degli scismatici, assai numerosi nel regno ungarico. Inoltre ne sarebbero potute sorgere grandi difficoltà anche per l'attaccamento degli Orientali già uniti alla Chiesa. Dopo l'approvazione dei decreti conciliari, S. si affrettò ad indirizzare al suo clero ed ai suoi fedeli tre lettere pastorali sul relativo contenuto

e sul dogma e protestò vibratamente presso il Re-imperatore contro il tentativo governativo di voler sottoporre la pubblicazione dei decreti al placito regio. Il 22 dic. 1873 fu creato cardinale. Di ricca famiglia, impiegò il suo patrimonio in opere ecclesiastiche e culturali. Terminò la costruzione della basilica di Strigonia, dove fabbricò anche un nuovo palazzo arcivescovile.

BIBL.: necrologio in *Civ. Catt.*, 14ª serie, 9 (1891, I), pp. 490-491; T. Granderath, *Hist. du Concile du Vatican*, II-III, Bruxelles 1908-13, passim. Silvio Furlani

SIMPATIA. - Indica, in senso generale, quel fenomeno, per cui una determinata modificazione in qualsiasi essere viene a riprodursi in un altro essere, per una legge fisica di induzione o psicofisiologica di imitazione. Più propriamente in psicologia è la tendenza spontanea a rivivere in se stesso gli stati affettivi di un'altra persona, e a stabilire con essa varie forme di comunicazione.

Nella filosofia greca già Empedocle riferiva l'attrazione fra cose simili e la repulsione fra cose dissimili, e quindi il mutamento cosmico, a sentimenti di amore e di odio immanenti nelle singole cose. Aristotele riprese la teoria naturalistica di Empedocle riferendola all'amicizia (*Eth. ad Nic.*, VIII, 1, 1155 b). Ma il termine ha in Aristotele il particolare significato di stato affettivo cosciente, cioè il sentire e amare se stessi e insieme sentire e amare gli altri, secondo il grado di somiglianza con se stessi (*ibid.*, IX, 4, 1166 a). Con gli stoici (Marco Aurelio, *Ad se ips.*, IX, 9) e soprattutto con i neoplatonici (Plotino, *Enn.*, IV, 3, 8) s. venne a significare l'intima ragione dell'unità armonica di tutte le cose materiali : « odia amicitiaeque rerum surdarum ac sensu carentium... quod Graeci sympathiam appellavere » (Plinio, *Nat. hist.*, XX, 1). In senso analogo la riassunse più tardi, nel rinnovamento rinascimentale del neoplatonismo e del naturalismo, Pico della Mirandola : « Universi consensum, quem significantius Graeci συμπάθειαν dicunt » (*De hominis dignitate*, 137, Firenze 1942, p. 152). Hume (v.) e A. Smith (v.) riprendono il termine nel senso psicologico di Aristotele e tendono a fare della s. il fondamento stesso della morale. Per Hume la s. è la capacità naturale di sentire il bene e il male altrui come proprio (*Treatise*, II, 1, 11). Da essa derivano direttamente le virtù naturali della carità e della beneficenza. La giustizia invece è una virtù artificiale, sorta per un calcolo razionale di utilità e determinante il vivere sociale in vista di un benessere collettivo; essa produce una spersonalizzazione del soggetto per un fenomeno insorgente di s. riflessa, per cui la singola persona viene a vivere in sé il bene o il male di tutta la collettività, e a prenderlo come motivo valutativo delle sue operazioni al di sopra di ogni suo interesse particolare (*ibid.*, III, 3, 1). A. Smith supera la posizione di Hume, in quanto considera l'essenza della s. non solo nel consentire con lo stato affettivo altrui, ma anche nel far propri gli stessi motivi che determinano gli altri all'azione. Il giudizio individuale dell'azione diventa con la s. un riflesso del giudizio stesso che l'individuo sente negli altri e trasmette agli altri; da qui il principio morale : « agisci sempre in modo che un osservatore imparziale possa simpatizzare con te » (*Theory of moral sentiment*, III, 1-3).

La morale della s., negando l'esistenza di un ordine morale oggettivo, resta su un piano soggettivistico e relativistico, e non riesce a sfuggire alla fondamentale valutazione egoistica e utilitaristica. Alcune contemporanee correnti sociologiche (v. SOCIOLOGIA) prendono la s. in un senso vitalistico e psicologico per spiegare la radice delle forme spontanee e affettive delle associazioni : la più importante è quella che fa capo a Max Scheler (v.).

BIBL.: Th. Ribot, *Psychol. des sentiments*, Parigi 1896; A. Sutherland, *Origin and growth of the moral instinct*, Londra 1898; L. Limentani, *La morale della s. di A. Smith nella stor. del pensiero inglese*, Genova 1914; E. Kramer, *Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philos.*, Colonia 1922; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 2ª ed., Bonn. 1923; E. Garin, *L'illuminismo inglese: I moralisti*, Milano 1941, p. 211 sgg.; E. De Greef, *Les instincts de défense et de sympathie*, Parigi 1947; C. Konczewski, *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, ivi 1951. Tullio Pacentini

SIMPLICIANO, vescovo di MILANO, santo. - Probabilmente di origine milanese, presbitero a Milano e dal 397 successore di s. Ambrogio nella sede vescovile, m. il 15 luglio 400. Battezzò s. Ambrogio (Agostino, *Conf.*, VIII, 2, 3) e l'assistette.

Si sono conservate epistole (*Epp.* 37, 38, 65, 67) di Ambrogio a S., mentre quelle di S. ad Ambrogio sono andate perdute, come quelle che scrisse a s. Agostino, ancora presbitero, nelle quali lo esortava : « agitare ingenium et expositioni scripturarum vacare » (Gennadius, *De viris illustr.*, 36 [37]). Di Agostino si conservano una epistola a S. (*Ep.*, 37); inoltre s. Agostino gli ha dedicato l'opera *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri*, che scrisse nel 396. S. era nel sec. IV una personalità di prim'ordine, non soltanto per i suoi rapporti con s. Agostino, ma perché aveva preso parte anche nella conversione di lui e di C. M. Vittorino ([v.] cf. Agostino, *Conf.*, VIII, II, 3). S. che aveva molto viaggiato era un teologo colto, anche conoscitore della filosofia neoplatonica. Papa Anastasio I (*Ep. ad Simplician.* : PL 20, 74), voleva indurlo a prendere misure contro gli aderenti di Origene, ma S. morì prima di aver deciso (400 o 401). Probabilmente la sua decisione non sarebbe stata molto differente da quella del suo successore Venerio che, condannando gli errori di Origene, si rifiutò di condannare anche Rufino. Esistono una epistola di Vigilio di Trento (v.) *In laudem martyrum*, cioè dei martiri di Trento, Sisinnio e compagni (PL 20, 74), diretta a S., e scritti sinodali di Cartagine (a. 397; cf. Mansi, III, 891) e di Toledo (a. 400; *ibid.*, 945, 1007). La tomba di S. si trova nella Basilica costruita da lui per le reliquie di s. Sisinnio e compagni. Festa il 16 ag.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, III, Anversa 1737, p. 280 sg.; F. Savio, *Gli antichi vesc. d'Italia. La Lombardia*, I, Milano-Firenze 1913, pp. 145-50; Lanzoni, II, p. 1018. Sulle lettere di s. Ambrogio a S., v. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, p. 169; id., *Rech. sur les Confessions de st Augustin*, ivi 1950, p. 168 sg., 253 sg. (sulla parte di S. nella conversione di s. Agostino). Erik Peterson

SIMPLICIO. - Filosofo neoplatonico del sec. VI d. C. Scarse le notizie biografiche. Fu nativo della Cilicia, ebbe a maestro in Alessandria Ammonio Ermeiu, e in Atene Damascio.

Quando Giustiniano, con l'Editto del 529, vietò ai pagani di insegnar filosofia in Atene e chiuse la scuola platonica, confiscandone i beni, S., con Damascio e altri cinque colleghi, emigrò in Persia presso il re Cosroe; ritornò poi ad Atene nel 533 e continuò la sua attività come scrittore. Di lui rimangono commentari al *De caelo*, alla *Physica*, alle *Categoriae* e al *De anima* di Aristotele, e al *Manuale* di Epitteto (v.). Sono lavori pregevoli, caratterizzati da una serietà e sobrietà di esegesi che non si riscontra in altri commentatori neoplatonici dei filosofi antichi. Alcuni scritti di S. sono andati perduti; qualche altro è ancora inedito.

BIBL.: i commenti ad Aristotele sono editi nei *Commentaria in Aristotelem graeca* dell'Accad. di Berlino (VII, 1894; VIII, 1907; IX, 1882; X, 1895; XI, 1882). Del *Commento* a Epitteto v. l'ed. di J. Schweighäuser, Lipsia 1800 e quella di Fr. Dübner nel vol. contenente i *Caratteri* di Teofrasto, Parigi 1840. Su S., oltre a E. Zeller, *Philos. d. Griechen*, III, 2, 5ª ed., Lipsia 1928, pp. 909-14; K. Praechter, *Simplicius*, in Pauly-Wissowa, III, A1, pp. 204-13. Indicazioni particolari in Überweg, I, pp. 195-96; Ph. Merlan, *Ein Simplikios-Zitat bei Pseudo-Alexandros u. ein Plotinzitat bei Simplikios*, in *Rheinisches Museum für Philol.*, 84 (1935), pp. 154-60. Raffaello Del Re

SIMPLICIO, PAPA, santo. - Oriundo di Tivoli, figlio di Castino, successe ad Ilaro il 3 marzo 468. M. il 10 marzo 483. Nonostante il suo lungo pontificato, poche notizie sono giunte sulla sua attività.

Dedicò le chiese di S. Stefano al Celio, di S. Andrea in Catabarbara sull'Esquilino e di S. Bibiana. Nelle basiliche di S. Pietro, S. Paolo, S. Lorenzo fuori le mura stabilì turni settimanali di presbiteri titolari per l'ammi-

nistrazione dei Sacramenti. Poche lettere ed atti di S. sono conservati; tra essi hanno particolare importanza quella al vescovo Zenone di Siviglia per istituirlo suo vicario per la Spagna, con l'obbligo di vigilare sull'esecuzione dei decreti pontifici, ed altre due dirette rispettivamente al vescovo di Ravenna ed a quelli degli Abruzzi circa le nomine dei vescovi. Fu sepolto in S. Pietro. Adone per primo lo inserì nel suo *Martirologio* donde passò in quello *Romano* dov'è commemorato il 2 marzo.

Durante il suo pontificato avvenne il crollo dell'Impero romano d'Occidente per opera di Odoacre (476), avvenimento che lasciò tuttavia insensibili gli animi dei contemporanei già avvezzi alle invasioni barbariche. Più importanti furono le vicende della Chiesa di Alessandria travagliata dalle lotte monofisite e dall'ingerenza degli Imperatori bizantini. Deposto ed esiliato l'eretico Timoteo Eluro, fu sostituito con Timoteo Salofaciolo, uomo moderato e caritatevole che governò con perizia e bontà ridonando la pace a quella Chiesa. Le cose mutarono nel 475 quando fu eletto imperatore d'Oriente Basilisco; questi pubblicò una enciclica con la quale condannava il Concilio di Calcedonia ed il *Tomo* di papa Leone e richiamò l'Eluro ad Alessandria. Nel 476 Basilisco veniva cacciato e Zenone riprendeva le redini del governo: Salofaciolo ritornò ad Alessandria, ma la fede cattolica subì un duro colpo specie per opera di Acacio patriarca di Costantinopoli, che, bramoso di aumentare il suo prestigio, cercava a qualunque costo un compromesso con i monofisiti. Ciò fu preparato con l'elezione a vescovo di Alessandria di Pietro Mongo, nonostante che il Salofaciolo prima di morire avesse designato a succedergli il cattolico Giovanni Talaia (v.), e poco dopo con la pubblicazione dell'*Enotico*. Durante tutti questi cambiamenti S. fu male informato e talvolta non a tempo; tuttavia scrisse parecchie lettere a Zenone e ad Acacio chiedendo l'allontanamento di Pietro Mongo da Alessandria, senza tuttavia ottenere alcunché. Né più felici furono i suoi sforzi per far deporre Pietro Follone, altro eretico insediato nella Chiesa di Antiochia.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. CCLII, 249-51; CSEL, 35, pp. 124-55; *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, pp. 133-38; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico* (ed. ital.), II, Roma 1930, pp. 77-80; *Martyr. Romanum*, p. 83; Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 291, 333 sgg.

Agostino Amore

SIMPLICIO, FAUSTINO e VIATRICE, santi, martiri. - Sono commemorati nei Martirologi il 29 luglio; sono ancora ricordati alla stessa data nei Sacramentari; gli *Itinerari* del sec. VII ricordano i loro sepolcri sulla Via Portuense « *ad sextum Philippi* » cioè nel cimitero di Generosa (v.).

Ivi furono scoperti nel secolo scorso i ruderi della basilica edificata in loro onore da papa Damaso nel 382 con un frammento dell'iscrizione dedicatoria, ed una pittura del sec. VI raffigurante i martiri (riprodotta alla v. GENEROSA). Nel 682-83 il papa Leone II trasportò i loro corpi in una cappella presso la chiesa di S. Bibiana. La loro *Passio*, molto favolosa, fu spesso unita a quella di Antimo (BHL, 561-65).

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, VII, Parigi 1868, pp. 45-48; G. B. De Rossi, *Roma sotter.*, III, Roma 1877, pp. 647-97; *Martyr. Hieronym.*, p. 402 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 312; O. Marucchi, *Le catacombe romane*, Roma 1933, pp. 87-93; A. Ferrua, *Epigram. Damasiana*, Città del Vaticano 1942, p. 97 sg.; R. Valentini-G. Zucchetti, *Cod. topogr. della città di Roma*, II, ivi 1942, p. 108; Wilpert, *Pitture*, pp. 221, 250, tav. 262.

Agostino Amore

SIMULAZIONE. - In genere è ogni atteggiamento che ha per fine di creare presso altri un falso giudizio. In linguaggio giuridico la s. consiste nel porre un'azione, normalmente solenne, nell'adoperare una formola che ha nella comune accezione un significato ben determinato, mentre l'intenzione di chi opera è totalmente diversa. La s. è detta anche finzione (*fictio*) e va distinta dalla dissimulazione, che è il porre un'azione in circostanze tali che può indurre altri in errore, senza però che l'agente abbia questa intenzione di indurre in inganno, pur permettendolo, e senza che l'azione adoperata abbia quell'unico specifico significato, che è a base dell'errore altrui. Va ancora distinta dallo scherzo o giuoco (*iocus*), in cui la finzione è resa palese prima e poi, in gente normale, dalle circostanze: ciò che non si ha nella s., dove l'intenzione contraria all'atto rimane segreta o comunicata a pochi.

Per s. Tommaso ogni s., come ogni menzogna, è sempre peccato (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. III, a. 1 c.); ma non ogni s. costituisce peccato grave; anzi, secondo un'opinione ben fondata, eccezionalmente, per gravi ragioni, si può ricorrere alla s., ad es., del matrimonio, senza commettere colpa. La s. è formale o materiale a seconda che positivamente si intenda o solo si permetta l'inganno. Anche la s. materiale si distingue dalla dissimulazione, perché l'azione o la formola adoperata ha sempre un unico significato e perciò l'errore altrui è inevitabile, sebbene solo permesso. La teoria della s. è stata soprattutto elaborata in materia di contratti, come vizio del consenso, ma ha trovato applicazione in vari campi della teologia, in materia di fede, in materia di Sacramenti, ecc.

I. LA S. NEI CONTRATTI E NEL LINGUAGGIO CIVILISTICO. – Uno degli elementi costitutivi del contratto è il consenso o l'accordo fra le parti, che deve essere manifestato all'esterno con segno corrispondente. Le leggi civili, per evitare ogni possibilità di liti, esigono spesso una forma determinata sotto pena di nullità o per atto pubblico o per scrittura privata (Cod. civ. it., artt. 1325, 1350). Se però intimamente uno dei contraenti non intende obbligarsi, pur pronunciando le parole richieste dalla legge, il contratto è di per sé, atteso solo il diritto di natura, invalido per s. di consenso. Se si ha invece solo la volontà di non adempiere il proprio obbligo, il contratto è valido. In caso di invalidità per s. si è tenuti alla riparazione dei danni. Il più delle volte si può riparare il danno, conseguente da tale frode, solo con l'adempimento del contratto (v.). Fare invece solo una promessa finta è un peccato contro la veridicità (bugia), ma non contro la giustizia.

La concezione di s., presso i civilisti, non coincide con quella dei teologi e dei canonisti. Per essi la s. è la dichiarazione di un contenuto di volontà non reale, emesso scientemente e concordemente dalle parti, per produrre a scopo d'inganno l'apparenza di un negozio che non esiste e che è diverso da quello realmente compiuto (F. Ferrara, *Della s. nei negozi giuridici*, Roma 1922, p. 47); perciò per avere la s. occorre: 1) una voluta dichiarazione esterna, difforme dall'intenzione; 2) la coscienza di tale difformità da parte del simulante; 3) un accordo tra le parti su tale divergenza; 4) lo scopo d'inganno. Se manca il terzo di tali requisiti, non si ha s., ma riserva mentale, nella quale l'interno volere, coscientemente difforme dalla dichiarazione, non è contrattualmente manifestato. Qui la s. è presa nel senso teologico e canonistico.

II. S. DELLA FEDE. – Simulare la fede, equivale a negarla: il che non è mai lecito (*Mt.* 10, 33; *Lc.* 9, 26; *Rom.* 10, 10). Non v'è però nessuna negazione di fede, quando la si dissimula (v. FEDE).

III. LA S. DEI SACRAMENTI. – Può aver luogo o 1) usando materia e forma senza intenzione di effettuare il Sacramento o 2) proferendo una forma invalida, pur essendo valida la materia, oppure 3) usando una materia, la quale sia invalida per difetto occulto. La s. sacramentale è sempre un sacrilegio e non può in nessun caso diventare lecita, come appare dalla proposizione condannata il 2 marzo 1679 da Innocenzo XI (Denz-U, 1179). La dissimulazione dei Sacramenti può essere invece lecita per un motivo grave. Essa consiste nel porre una azione non sacramentale in circostanze tali da far credere che venga amministrato un Sacramento.

Il CIC punisce esplicitamente soltanto tre casi di s.: 1. *La s. della celebrazione della S. Messa* (v. MESSA, e can. 2322, n. 1). È il delitto di chi, laico o chierico – pur non essendo stato ordinato sacerdote, oppure nonostante

la Ordinazione invalidamente ricevuta – agisce in modo tale che si possa essere indotti a credere che si stia celebrando la S. Messa. Comunemente gli autori richiedono che vi sia di fatto l'inganno da parte di chi assiste a tale celebrazione; altri non richiedono l'inganno di fatto. Il delitto si reputa consumato (can. 2228) quando ha inizio la celebrazione finta della S. Messa, anche se essa non sia portata a termine. 2. *La s. della confessione sacramentale.* – Si ha quando il penitente vien tratto in inganno nel ritenere sacramentale la sua confessione perché 1) ha confessato anche un solo peccato vero o putativo per averne l'assoluzione; 2) perché ha creduto vero confessore colui che ha ricevuto la sua confessione. La Chiesa, fin dai primi tempi, ha punito l'esercizio dell'Ordine di fatto non ricevuto. Così, p. es., dal sec. IV e seguenti furono puniti, con la deposizione, i sacerdoti che ardivano usurpare l'esercizio del potere episcopale (Concilio di Sardica [343-44], cap. 19 : Hefele-Leclercq, I, pp. 800-802). Dal sec. VIII si ebbero speciali sanzioni contro i simulatori della celebrazione della S. Messa e dell'assoluzione sacramentale (cf. F. X. Wernz, *Ius decretalium*, VI, Prato 1913, n. 459). Parecchie costituzioni pontificie sanciscono, per tale delitto, la pena della degradazione e la consegna al braccio secolare il quale puniva con la pena di morte i sacerdoti che se ne rendessero colpevoli (P. Gasparri, *Fontes*, I, Roma 1926, pp. 256, 357, 393, 813; *ibid.*, II, ivi 1923, p. 555). Per i delitti, di cui sopra, il CIC (can. 2322) sancisce : 1) la scomunica *speciali modo* riservata alla S. Sede e 2) se laico, la privazione di pensione o incarichi con altre congrue pene; 3) se chierico, anche la deposizione. La scomunica *latae sententiae* è una pena che non si riscontra nel diritto antico. Le cause criminali riguardanti la s. della Messa e della Confessione sacramentale sono di competenza del S. Uffizio per il sospetto di eresia che suppongono (P. Gasparri, *Fontes*, *cit.*, I, p. 255). – 3) *L'assoluzione del complice in peccato turpe* (v. COMPLICE IN PECC. TURPE). La s. del consenso (v. MATRIMONIO, IV, 1, 5) nel matrimonio « si ha quando il contraente finge esternamente di voler contrarre, esprimendo con serietà ed in modo rituale un consenso che invece interiormente non c'è ». Sia che si tratti di s. *bilaterale* o *unilaterale*, quando se ne provi l'esistenza, il matrimonio è invalido. Si suole distinguere dalla giurisprudenza e dalla dottrina una s. totale, che si ha quando si esclude lo stesso contratto, ed una s. parziale, che si verifica quando le parti, pur avendo seria intenzione di contrarre matrimonio, non si vogliono obbligare, oppure escludono una delle qualità essenziali (can. 1013). In ogni caso, però, bisogna che si tratti di un vero atto positivo di volontà, non essendo sufficiente il semplice errore sull'unità ed indissolubilità o dignità sacramentale, anche se tale errore sia causa del contratto (can. 1084; *S. R. Rotae decisiones...*, decis. XIII, n. 32 : vol. XXXV, Città del Vaticano 1943, p. 114).

Per quanto riguarda la prova, le cause di s., soprattutto se questa sia totale, sono difficilissime, come ripete tante volte la giurisprudenza rotale; si tratta infatti di un atto interno, per la valutazione del quale bisogna tener presente un duplice principio che milita per la validità del matrimonio; 1) il matrimonio gode del favore del diritto (can. 1014) e 2) l'interno consenso della volontà si suppone sempre conforme alle parole ed ai segni usati nella celebrazione del matrimonio (can. 1086 § 2 : *S. R. Rotae decisiones...*, decis. XXXVIII, n. 12 : vol. XXXV, p. 368 e passim). D'altra parte la confessione della parte simulante non costituisce un argomento di prova (*loc. cit.*, decis. XXXIX, n. 3 : vol. XXXII, ivi 1941, p. 435), perché è sospetta la confessione *in proprium commodum* (Wernz-Vidal, VI, p. 309).

Per la retta valutazione della s. bisogna pure esaminare bene la causa di essa, che va distinta dai semplici motivi che possono aver indotto al matrimonio (*loc. cit.*, decis. XCI, n. 16 : vol. XXXV, p. 1007), tenute ben presenti le circostanze che hanno preceduto, accompagnato e seguito la celebrazione del matrimonio (*loc. cit.*, decis. XXXIX, n. 3, vol. XXXII, p. 436). In campo morale, secondo la comune opinione, non peccano mortalmente né commettono sacrilegio coloro che fingessero contrarre matrimonio sotto l'influsso di grave timore, mancando infatti il consenso volontario, manca la materia e forma; e pertanto non si avrebbe s. di Sacramento, ma soltanto di contratto (T. Jorio, *Theologia moralis*, III, Napoli 1947, p. 17).

La dissimulazione dei Sacramenti può essere lecita soltanto se vi sia urgente e grave causa, purché non vi sia disprezzo e scandalo da parte dei fedeli. Così, p. es., è lecito al sacerdote, in luogo della formola assolutoria, recitare soltanto una preghiera e dare la benedizione ad un penitente indisposto, perché gli astanti non si accorgano che costui viene rimandato senza assoluzione (v. SACRAMENTI). Oltre a quanto si è detto in tema di s., interessa il diritto penale italiano la s. di reato (Cod. pen. ital., art. 367); interessa insieme il diritto penale e la medicina legale la s. di malattie, che ci trasporta nel campo delle malattie mentali.

BIBL.: E. Glasson, *Théorie de la simulation*, Parigi 1897; M. Lemosse, *Dolus* (*évolution histor. de la théorie du*), in DDC, IV, coll. 1357-62; F. M. Cappello, *De censuris*, 3ª ed., Torino 1933, p. 162 sgg.; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum attento eorum elemento obiectivo in iure canonico*, Roma 1936, p. 35 sgg.; V. Scialoia, *Negozio giuridico*, in *Nuovo. Dig. Ital.*, VIII, pp. 973-88; I. Romiti, *De processu evolutivo doctrinae de actu humano completo in operibus s. Thomae Aq.*, Milano 1949; G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, Roma 1951, p. 22 sgg.
Innocenzo Parisella

SIN. - Nome di tre località bibliche.

1. Deserto (ebr. *Sîn*) attraversato dagli Israeliti nel loro itinerario da Elim e dal Mar Rosso a Raphidim (v.) e al Sinai (*Ex.* 16, 1; 17, 1; *Num.* 33, 11).

Probabilmente corrisponde alla piana sabbiosa di Debbet er-Ramleh, che si estende, nell'interno della penisola sinaitica, ai piedi del Ǧebel et-Tīh. La identificazione con la piana di el-Markhah sulla costa occidentale o con il deserto di el-Qā'ah lungo la costa meridionale della penisola sinaitica, suggerita da antichi e anche moderni pellegrini, non sembra soddisfare le esigenze topografiche del testo, che suppone S. fra Elim (= Wādī Garandel) ed il Sinai.

2. Città, fortezza d'Egitto, ricordata soltanto da *Ez.* 30, 15-16; posta nel Delta, ma d'incerta identificazione. I Settanta trascrissero nel v. 15 Σάις, città a nord-ovest di Bubaste, ma che non fu mai una importante piazzaforte. Nel v. 16 la identificarono con Συήνη avendo forse letto *Sûn*, abbreviazione di *Sĕwēnēh*, cioè Syene, ai confini dell'Etiopia, oggi Assuan sulla prima cateratta, e che poteva dirsi perciò fortezza d'Egitto. La Volgata ha trascritto *Pelusium*, porto fortificato all'estremità orientale del Delta, la cui cattura era necessaria per gl'invasori provenienti dal deserto nord-orientale.

3. Deserto (ebr. *Ṣîn*) che segnava la frontiera meridionale di Canaan, attraversato dagli esploratori nella Terra Promessa (*Num.* 13,21). Cades-Barne era compreso dentro i confini al margine sud-ovest del deserto (*ibid.* 20,1; 27,14; 33,36; *Deut.* 32,51), delimitava ad ovest Edom e a sud-est la tribù di Giuda (*Ios.* 15, 1-3). Il nome sembra essersi conservato nella regione meridonale della Palestina, nel Wādī eṣ-Ṣīnī e nell' Arḍ eṣ-Ṣīnī.

BIBL.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 434; II, ivi 1938, pp. 46, 212.
Donato Baldi

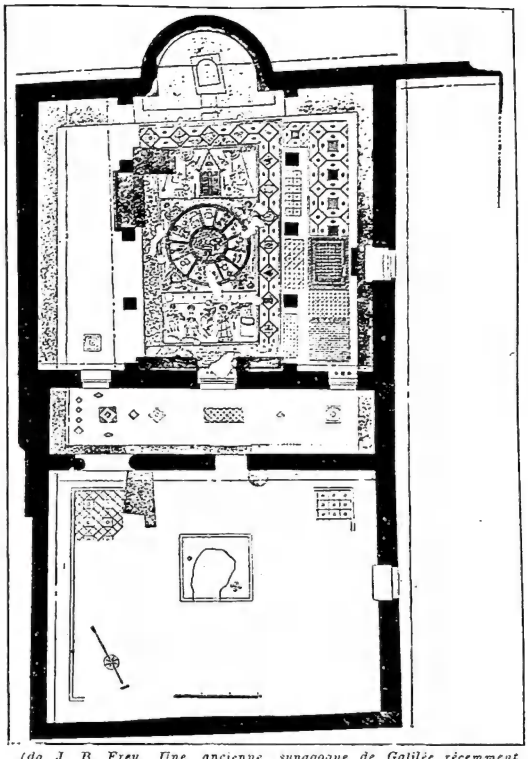
SINAGOGA. - Luogo di « adunanza » per la preghiera e la lettura sacra, nel giudaismo postesilico. Il termine greco συναγωγή (« adunanza ») traduce nei Settanta per lo più i vocaboli ebraici *'ēdhāh* e *qāhāl*, i quali non hanno relazione con un luogo di preghiera, che solo in epoca tardiva usò chiamarsi s.

Al tempo del Nuovo Testamento in questo senso si adoperava il termine greco προσευχή = « oratorio » (cf. *Act.* 16, 13; Filone, *Legatio ad Caium*, 165; Giovenale, *Sat.* III, 269; Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIV, 258); mentre si usava quello di s. per significare un gruppo di ebrei organizzatosi per motivi particolari a somiglianza di un *collegium*. In una medesima città vi potevano essere diverse s. (cf. *Act.* 6, 9); nella comunità ebraica di Roma al principio dell'èra volgare se ne contano almeno 13, ognuna

contrassegnata da un nome speciale con riferimento a benefattori, al quartiere, a caratteristiche etniche, ecc. Ciascuna di queste s. aveva il suo luogo di preghiera (προσευχή), cui fu riservato in seguito il termine dapprima generico di s. (ebr. *bêth kĕnēseth*; aramaico *bêth kĕnîstā'* o semplicemente *kĕnîstā'*).

Il sorgere delle s. segnò una rivoluzione notevole nel giudaismo. Al Tempio unico di Gerusalemme si uniscono questi centri di pietà più individuale e più interiore. Essendo impossibile offrire sacrifici fuori del Tempio, ivi si prega, si studia la Legge e si fomenta l'amore per una vita sempre più perfetta. Non si conosce l'origine delle s.; ma esse dovettero già funzionare durante l'esilio di Babilonia (587-538 a. C.). A Schedia presso Alessandria è attestata la presenza di un tale edificio già al tempo di Tolomeo II Evergete (264-221 a. C.); e senza dubbio in Egitto ne sorgevano diversi (cf. *Enoch* 46, 8; 53, 6). Ma i più antichi resti archeologici noti sinora non risalgono oltre il sec. II. Fra i più antichi ed i più rappresentativi vanno considerati quelli delle s. di Šejḥ Abrēq, di Cafarnao, di Dura Eúropos, di Bejt Alfah, di Bethsan, di Gerico, di 'Ajn Dûq, di Gerasa, di Corozain, di Emath, di Kefr Bir'im, di Aleppo.

Non si può parlare dal lato architettonico di un tipo uniforme né di uno stile sinagogale. In origine la s. non si distingueva da una camera o sala ordinaria; unico particolare era un'arca (ebr. *'ārôn haq-qōdheš*) per la custodia dei rotoli della Scrittura. Nel sec. III all'arca si sostituisce uno scrigno od armadio (ebr. *tēbhāh*), fissato in una parete o nell'abside. Sotto l'influsso dell'architettura cristiana, la s. prende spesso la forma basilicale, nella quale in luogo dell'altare si trova l'armadio per i rotoli sacri. Tutta l'abside spesso era separata dal resto con una cortina. A scopo ornamentale vicino all'armadio si notano di solito due candelabri a sette bracci e, talvolta, decorazioni di animali o di piante. Il rimanente generalmente era molto semplice; ma sono stati trovati esempi di pitture e di musaici non solo con motivi desunti dalla natura (animali, piante, segni dello zodiaco, ecc.), ma anche con rappresentazioni di personaggi celebri nel giudaismo, come è avvenuto nella s. di Dura Eúropos (v.). In seguito, però, si evitò ogni figura. L'orientazione dell'edificio verso Gerusalemme, anche se appare molto frequente, non si può considerare una regola assoluta. Il podio o pulpito per la lettura della Bibbia, i sedili di pietra o scanni per il coro e per le persone di riguardo, sono comuni alle chiese cristiane ed alle s. Il primo, detto *bêmāh* con termine greco, sembra fosse la « cattedra di Mosè » ai tempi del Nuovo Testamento (cf. *Mt.* 23, 2); i secondi costituivano i posti di onore (greco πρωτοκαθεδρίαι; *Mt.* 23, 6), mentre quelli lungo le pareti erano per tutti. Il matroneo, riservato alle donne, è abbastanza comune; mentre molto più rara è la presenza del nartece.



(da J. B. Frey, Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte, in Riv. di arch. crist., 10 [1933], p. 291, fig. 1)

SINAGOGA - Pianta della s. di Bejt Alfah (ca. 518-27).

La comunità era responsabile del culto e della preghiera sinagogale. Mancando un corpo sacerdotale con funzione ufficiale, quali dirigenti del culto funzionavano individui preparati appositamente, detti fin dal medioevo rabbini (v.), non essendo facile trovare fra i comuni fedeli persone qualificate per la lettura o per il canto di testi ebraici. Nell' antichità si parla solo di un arcisinagogo (*Mc.* 5, 22; *Lc.* 13, 14; *Act.* 13, 15; 18, 8), detto in ebraico *rôš bêt hak-kĕnēseth*, cui spettava di dirigere le riunioni, e di un ministro od inserviente (*Lc.* 4, 20), chiamato in ebr. *ḥazzān* ed in greco ὑπηρέτης, che non raramente si occupava anche della scuola dei bambini, quasi sempre annessa all'edificio sacro. La s. era un luogo di preghiera e di insegnamento. Il primo scopo si raggiungeva con la recita di formole, che furono presto fissate con precisione, come lo *Šĕma'* e lo *Šĕmōneh 'eśrēh*, e con il canto dei *Salmi*. La lettura di brani biblici, che nel periodo più antico sembrano lasciati alla scelta dell'arcisinagogo o del lettore (*Lc.* 4, 16), ma che in seguito furono determinati in una pericope del Pentateuco (*pārāšāh*) ed in una dei « Profeti » (*haphṭārāh*), offriva spunti per una pia elevazione della mente a Dio oppure istruiva circa la condotta morale da seguire. Quest'ultima caratteristica spesso era accentuata da qualche dottore della Legge o da un semplice ascoltatore, che commentava il testo letto o esortava in genere i propri correligionari. Sia Gesù (cf. *Mt.* 4, 23; *Lc.* 4, 16 sgg.; 13, 10) sia i suoi discepoli (*Act.* 9, 20; 13, 5.14; 14, 1; 17, 1.17; 18, 4.19.26; 19, 8) approfittarono di tale usanza per diffondere la nuova dottrina. Le riunioni avvenivano il sabato (*Lc.* 13, 10; *Act.* 18, 4) e nelle feste; ma in seguito vi furono adunanze

(da Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura Europos, Roma 1939, tav. 35)

SINAGOGA - Decorazione pittorica della s. di Dura Eúropos (245-56 d. C.).

(da J. B. Frey, Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte, in Riv. di arch. crist., 10 [1933], p. 294, fig. 2)

SINAGOGA - I segni dello zodiaco e il carro del sole. Musaico della s. di Bejt-Alfah (ca. 518-27).

anche quotidiane. La s. era il centro delle varie comunità ebraiche, specialmente nella diaspora. I suoi costruttori erano considerati benefattori di tutto il gruppo (cf. *Lc.* 7, 4), mentre l'allontanamento di un ebreo da questo luogo di preghiera comune era ritenuto un grave castigo (cf. *Io.* 9, 22; 12, 42; 16, 2).

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4ª ed., Lipsia 1907, pp. 497-544; W. Bacher, *Synagogue*, in *Jew. Enc.*, XI, pp. 619-28; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlino 1922; H.-L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum N. Test. aus Talmud und Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 115-88; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3ª ed., Berlino 1931; E. L. Sukenik, *Ancient synagogues in Palestine and in Greece*, Oxford 1934; K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, II, coll. 505-10; Ed. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, *ibid.*, coll. 806-808; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pp. 300-303; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 204-15.

Angelo Penna

ARCHEOLOGIA. – Oltre le numerose menzioni epigrafiche di s., le esplorazioni archeologiche hanno messo in luce anche gli antichi edifici adibiti a s.

Ad Hamman-Lif (Tunisia) si trovò tra il 1883-84 una s. formata da una sala di m. 9×5,25, con un pavimento a musaico con decorazioni in parte di animali in mezzo a tralci di piante, in parte di pesci e anatre, in parte ancora di un cantaro ansato a cui si appressano due pavoni; il campo è limitato da due palme dattilifere. Nel mezzo è posta l'iscrizione: « Sancta Sinagoga Naron(itana) pro salutem suam ancilla tua Iulia Nap. de suo proprium teselavit ». L'epigrafe è racchiusa tra due medaglioni con il candeliere eptalieno (a sette braccia) a sinistra sono anche l'*etrog* e il *lulab*. In una seconda sala, nel pavimento pure a musaico, è l'iscrizione « Asterius filius Rustici arcosinagogi Margaritari d(omus) D(e)i paterni portici tesselavit ». In un terzo ambiente pure nel pavimento a musaico si legge: « Istrumenta servi tui Naritanus; Istrumenta servi tui Amaroni ». Si ritenne dall'epigrafe che in questo ambiente fossero conservati i rotoli della *Thorah*. Esplorazioni compiute nel 1908-1909 misero in luce parecchie lampade in terracotta con il candelabro a sette braccia. Nel 1916 H. Kohl e C. Watzinger pubblicarono le esplorazioni di sedici s. del II o III sec. d. C., cioè di Tell Ḥūm (Cafarnao), Kerāzeh (Corozain), Irbid (Arbela), Umm-el-'Amad, Meron, Kefr Bir'im, en-Nebratajn, el-Ǧiš (Giscala) in Galilea; di ed-Dikkeh et Umm el-Kanātir in Transgiordania, di Ḫirbet Semmakah, al Monte Carmelo. Nella s. di Noarah alcune iscrizioni in ebraico-aramaico ricordano i collaboratori come, p. es.: « alla buona memoria di Beniamin Phinees figlio di Giuseppe. Che siano anche in felice memoria coloro che si sono associati, hanno collaborato con doni o hanno preso parte al lavoro per questo luogo santo; gente fortunata, gente di buona volontà, gente di ogni condizione; che sia loro concesso, se a Dio piace, la loro parte in questo luogo santo. Amen »; ancora: « alla buona memoria del presbitero Pinchas, figlio di Iosbah il quale ha dato con i suoi denari il prezzo del musaico e il tetto » (*Revue biblique*, 30 [1921], p. 581); « alla buona memoria di Khalifon figlia del rabbi Safrah che ha collaborato a questo luogo santo. Amen » (*loc. cit.*). « Che siano in felice memoria tutti coloro che si sono associati ed hanno dato o daranno per questo luogo santo sia oro, sia argento, sia non importa quale valore. Che essi non perdano il loro contributo in questo luogo santo. Amen » (*ibid.*, 28 [1919], p. 540).

La s. di Bejt-Alfah, nella Valle ad occidente del Giordano e al sud del Monte Thabor, fu scoperta nel 1929; l'edificio, nel suo complesso, misura m. 27.70 × 14.20; la sala delle adunanze di m. 10.75 × 12.40 è divisa in tre navate da due file di pilastri quadrilateri. L'arca contenente il rotolo della legge e il candelabro a sette braccia stavano nell'abside. Alla seconda colonna ad oriente era il *bema*, sopraelevato, dove il rabbino dava lettura della legge. Tutto il pavimento della nave centrale era decorato di musaico. Nella parte prossima all'abside era rappresentato il santo armadio (*'ārôn haq-qōdheš*) tra due candelabri a sette braccia e i simboli del culto giudaico, cioè il *lulab*, l'*etrog*, il corno sacro, l'astuccio contenente il rotolo della legge. L'*'ārôn* è sormontato da un timpano triangolare e ai due angoli sono posati due uccelli; a guardia dell'arca sono rappresentati due leoni a fauci spalancate. Nel centro del musaico sono rappresentati i dodici segni dello zodiaco, con i loro nomi in ebraico, intorno al carro solare; agli angoli sono i simboli delle quattro stagioni. Al disotto è rappresentato il sacrificio di Abramo, secondo il testo biblico con i due servi (*Gen.* 22, 3), l'asino, un ariete attaccato all'albero e le parole in ebraico « ed ecco un ariete » (*ibid.* 22, 12); al disopra di Abramo, distinto con il nome in greco, è la mano divina che lo ferma e le parole pure in ebraico « non portare la tua mano »; (*ibid.* 22, 13); vicino sono Isacco con il nome in ebraico e l'ara accesa per il sacrificio. Il bordo in musaico che circonda le rappresentazioni citate contiene uccelli ed animali; un paniere di frutta, grappoli d'uva, decorazioni geometriche e due iscrizioni, una in greco l'altra in aramaico.

Nella s. di Noarah si è trovato un musaico con Daniele nella fossa dei leoni; in quella di Geraš in Transgiordania l'uscita degli animali dall'arca; ivi erano rappresentati Sem e Iapheth con i loro nomi in greco e certo gli altri membri della famiglia di Noè.

Quanto alla s. di Dura: v. DURA EUROPOS.

BIBL.: E. Renan, *Les mosaïques de Hamman-Lif*, in *Rev. archéol.*, 3ª serie, 1-2 (1883), pp. 157-63; 3-4 (1884), pp. 273-76 e

(da J. B. Frey, Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte, in Riv. di arch. crist., 10 [1933], p. 300, fig. 3)

SINAGOGA - Sacrificio di Abramo. Musaico della s. di Bejt-Alfah (ca. 518-27).

tavv. VII-X; J. Icard, *Fouilles dans l'antique synag. juive d'Hamman Lif*, in *Bull. arch. du comité*, 1908, pp. 210-21, 288-89; 1910, pp. 170-72; H. Kohl-C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galilea*, Lipsia 1916; L.-H. Vincent, *La synagogue de Noarah*, in *Revue biblique*, 28 (1919), pp. 579-601; id., *Le sanctuaire juif d'Aïn Doug*, *ibid.*, pp. 532-63; 30 (1921), pp. 442-43; id., *Vestiges d'une synagogue antique à Yafa de Galilée*, *ibid.*, 30 (1921), pp. 434-38; id., *Les fouilles juives d'el-Hamman à Tibériade*, *ibid.*, 30 (1921), pp. 438-42; 31 (1922), p. 121 sgg.; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlino-Vienna 1922; G. Ortali, *Capharnaum et ses ruines d'après les fouilles accomplies à Tell-Houm par la custodie Franciscaine de Terre Sainte (1905-1921)*, Parigi 1922; E. Cohn Wiener, *Die jüdische Kunst. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlino 1929; C. Watzinger, *Die antiken Synagogen Galiläas Neue Ausgrabungen und Forschungen*, in *Der Morgen*, 6 (1930), pp. 356-367; A. Barrois, *La découverte d'une synagogue à Dierash*, in *Revue biblique*, 39 (1930), pp. 257-65; E. I. Sukenik, *The ancient synagogue of Beth Alpha. An account of the excavations conducted on behalf of the Hebrew University*, Gerusalemme-Londra 1932; J. B. Frey, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte*, in *Riv. arch. crist.*, 10 (1933), pp. 287-305; E. L. Sukenik, *The ancient Synagogue of el-Hammeh*, in *Journal of the Palestine Oriental Society*, 15 (1935), pp. 101-80. Per Dura v. anche: I. Sonne, *The paintings of the Dura Synagogue*, in *Hebrew Union College Annual*, 20 (1947), pp. 255-362; R. Wischnitzer, *The messianic theme in the Dura Sinagogue*, Chicago 1948; H. Riesenfeld, *The resurrection in Ezechiel XXXVII and in the Dura-Europos paintings*, in *Uppsala Universitets Arsskrift*, 11 (1948); A. Grabar, *Images bibliques d'Apamée et fresques de la Synag. de Doura*, in *Cahiers archéol.*, 5 (1951). Per quanto riguarda l'organizzazione delle s. in Roma, v. J. B. Frey, *L' organisation de la juiverie de Rome*, in *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, I, Città del Vaticano 1936, pp. LXIX-LXXXI; ivi lo stesso autore illustra *L'administration des communautés juives*, pp. LXXXII-XCVI e *Les services religieux dans les communautés*, pp. XCVI-CI. Enrico Josi

SINAGOGA, GRANDE. - Nella Mišnā' (*'Ābhôth*, I, 1) si afferma che rappresentanti della genuina tradizione ebraica furono Mosè, gli anziani da lui scelti, i profeti, gli «uomini della g. s.» (*'anšê kĕnēseth hag-gĕdhôlāh*), quindi Simone il Giusto ed i suoi successori. Dal testo risulterebbe che la g. s. fu l'anello di congiunzione fra l'antico profetismo e le prime coppie dei famosi sapienti (Giosuè ben Jô'ezer, Giosuè ben Jôḥānān, ecc.).

Nel medesimo testo si riportano tre massime degli uomini della g. s.: 1) siate cauti nel giudicare; 2) procuratevi molti discepoli; 3) ponete una siepe intorno alla Legge. È il programma del fariseismo più genuino. Più tardi si attribuì loro anche un'attività legislativa, finché in *Bābhā' Bāthrā'* 15a si additarono come autori dei seguenti libri: *Ezechiele*, 12 profeti minori, *Daniele*, *Ester*. Perché il legame apparisse più evidente anche i profeti Aggeo, Zaccaria e Malachia vennero considerati membri della g. s.

Sebbene anche in epoca piuttosto recente (S. Krauss, H. Englander) si sia presentata ancora la g. s. come il supremo organismo nazionale-religioso al tempo della dominazione persiana, ora si ritiene comunemente che si tratti di una pura leggenda, sorta forse sotto l'influsso di *Neh.* 8-10. Secondo il Bickerman l'espressione *'anšê kĕnēseth hag-gĕdhôlāh* sarebbe equivalente a *bĕnê hag-gôlāh* («figli della deportazione», «esiliati»). Quanti tornarono dalla Mesopotamia realizzarono «il grande raduno». Questa generazione costituì l'anello di congiunzione fra gli ultimi profeti e Simone il Giusto ed Antigono di Socho, giacché secondo una cronologia rabbinica fra Ciro ed Alessandro Magno sarebbero trascorsi solo 52 anni.

BIBL.: W. Bacher, *Synagogue the great*, in *Jew. Enc.*, XI, pp. 640-43; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4ª ed., Lipsia 1907, pp. 416-418; H. Englander, *The men of the great synagogue*, Cincinnati 1925; E. Bickerman, «*Viri magnae congregationis*», in *Revue biblique*, 55 (1948), pp. 397-402. Angelo Penna

(fot. Alinari)

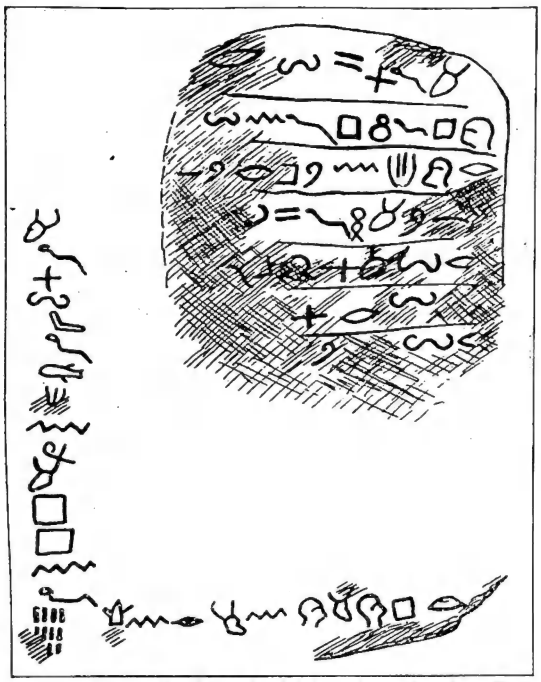
SINAI - Mosè riceve le Tavole della Legge sul monte S. Particolare della «Porta del Paradiso» di L. Ghiberti (1425-52) - Firenze, Battistero.

SINAI (ebr. *Sînaj*, gr. Σινᾶ, arabo Ṭūr Sīnā). - Regione montuosa, detta anche Horeb (v.), dove gli Israeliti, tre mesi dopo la loro uscita dall'Egitto (*Ex.* 19,1), si accamparono per ca. un anno (*Num.* 1,10), ricevendovi da Mosè, loro condottiero, l'organizzazione religiosa e civile.

Oscura rimane l'etimologia del nome; è poco probabile che l'appellativo sia sorto dalla venerazione sulla montagna del babilonese dio lunare Sin, giacché per i Cananei e Semiti occidentali il dio Luna era Jeraḥ; non è però da escludersi che derivi dal nome dell'attigua steppa chiamata Sin (*Ex.* 16,1; *Num.* 33,1) per l'abbondanza di cespugli spinosi (ebr. *sĕneh*).

La montagna, distante da Qades Barne (= 'Ajn Qudejs) 11 giornate di cammino per la via del Monte Seir (*Deut.* 2,9), aveva ai suoi piedi una piana capace di contenere l'adunata israelita (*Ex.* 19, 16.18), donde si poteva scorgere la cima del monte. Con impressionante teofania (*ibid.* 19, 16-25) fu sul monte promulgato il Decalogo (*ibid.* 20, 1-18) seguito dal Codice d'Alleanza (*ibid*, 21-23) e da altre comunicazioni divine concernenti la costruzione e l'arredamento del tabernacolo (v.) destinato alla dimora e al culto di Dio (*ibid.* 24-30). Ivi fu suggellato il patto d'alleanza con Dio, per cui il popolo s'impegnava ad osservarne la Legge (*ibid.* 23, 25-31). Vari secoli dopo, il profeta Elia, per sfuggire alle minacce della regina Iezabel, si recò in 40 giorni «a Horeb, monte di Dio» (*I Reg.* 19, 8).

La tradizione sia giudaica sia cristiana ha costantemente indicato il sito del S. biblico nella penisola che da esso è detta sinaitica. Di forma triangolare, delimitata a N. del Mediterraneo, a sud-ovest dal golfo di Suez, a sud-est da quello di el-'Aqabah, ambedue dipendenti dal Mar Rosso, è lunga dal Rās Moḥammed, punta meridionale, sino al Mediterraneo ca. 400 km. e larga ca. 250; politicamente dipende dall'Egitto. Precisamente nella parte centro-meridionale si eleva una catena di montagne granitiche che culmina nel Ğebel Kaṯerīn (2602 m.) e nel Ğebel Umm Šōmer (2575 m.), che sono a sud e sud-ovest del Ğebel Mūsā (2244 m.), il quale ha a nord-ovest il Ğebel Serbāl (2050 m.).



(da W. F. Albright, The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment, in Bulletin of the Am. Schools of Or. Research, 110 [1948], p. 20)

SINAITICHE, ISCRIZIONI - I. s. nn. 349 e 357 nel disegno di W. F. Albright.

Il Ǧebel Mūsā, chiamato dagli Arabi Ǧebel eṭ-Ṭūr « la montagna per eccellenza » rappresenta il tradizionale S. Horeb. Di forma quasi rettangolare, orientato da nord-ovest a sud-est, lungo ca. 3200 m. e largo 1600 m., con alle estremità i due picchi più elevati del Rās es-Ṣafṣāf (1194 m.) a nord e, con il nome stesso della montagna, del Ǧebel Mūsā (2244 m.) a sud, è separato dai circostanti monti dai profondi Wādī ed-Dejr a nord-est, es-Sabā'ijjeh a sud, el-Leǧā a sud-ovest, e dalla pianura di er-Rāḥāh a nord. Questa pianura, su cui il Ǧebel Mūsā sovrasta di soli 644 m., percorsa da *wādī* e irrigata da sorgenti, lunga ca. 1200 m. e larga ca. 900 m., con grandi possibilità di pascoli, viene identificata con il *midhbar Sînaj* (*Ex.* 19, 2; *Num.* 1,1; 35,15), da dove il popolo assistè alla divina proclamazione della Legge. Scoscesi dirupi impediscono l'ascesa al monte (*Ex.* 19, 72.93); a due terzi dell'altezza di esso è un pianoro, dove poté fermarsi Aronne con i 70 anziani (*ibid.* 24, 9); sulla parete della vetta, una grotta offrì dimora a Mosè (*ibid.* 24,18) e più tardi ad Elia (*I Reg.* 19,8).

L'identificazione, oltre che soddisfare alle esigenze topografiche della narrazione biblica, è sostenuta da una ininterrotta tradizione cristiana. La pellegrina Egeria (v.), che nel 395 visitò la santa montagna e ne raccolse tutte le indicazioni a lei date dai monaci, dice che il nome di S. designa non solo tutto il sistema montuoso, ma in specie un monte con due picchi, contrassegnati entrambi da oratòri, a ricordo dell'apparizione divina il primo, della roccia di Horeb il secondo. Dice che questo monte è a 35 miglia da Pharan; la distanza che esattamente corre da Pharan al Ǧebel Mūsā.

Si scostò dalla tradizione comune nel sec. VI il monaco nestoriano Cosma (v.) Indicopleuste, sostenendo l'identificazione del S.-Horeb con il Ǧebel Serbāl nella regione di Pharan, perché, appoggiandosi all'opinione allora comune che l'oasi di Fejrān rappresentasse il Raphidim (v.), ne deduceva che il Horeb-S. fosse nelle vicinanze. Ma questa identificazione, preferita ancora da scrittori recenti, male si adatta alla topografia della narrazione biblica : il monte è quasi inaccessibile e non ha sotto di sé una pianura vasta da contenere una massa di popolo. La maggior parte degli esegeti pongono Raphidim a Erfâjid, sull'itinerario del Ǧebel Mūsā. Non sono riuscite ad affermarsi contro l'identificazione tradizionale le ipotesi recenti che pongono il sacro monte a nord della penisola sinaitica o nelle vicinanze, sia nell'oasi di Cades, sia nella regione di Petra, sia in quelle vulcaniche ad est del golfo di el-'Aqabah nell'Arabia settentrionale.

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Le S. bibl.*, in *Rev. bibl.*, 8 (1899), pp. 369-92; A. Legendre, *S.*, in DB, V, coll. 1751-83; L. Ubach, *El S.*, Barcellona 1913; id., *La Biblia. Illustració pels monjos de Montserrat*, XXIV, II, Montserrat 1934, p. 132 sgg.; L.-H. Vincent, *Un nouveau S. bibl.*, in *Rev. bibl.*, 39 (1930), pp. 73-83; L. Prevost - L. Dennefeld - D. Gorce, *Le S. hier... aujourd'hui. Etude topograp. bibl. hist. arch.*, Parigi 1937. Donato Baldi

MONASTERO e VESCOVATO del S. - Il grande monastero di S. Caterina situato a pie' del Monte S. fu fondato dall'imperatore Giustiniano I; esso fu dedicato alla Madre di Dio, ma fin dal sec. XIV prese il nome di s. Caterina (v.) di cui vi si venerano le reliquie.

Fu ed è retto da un igumeno (abate) che fin dal sec. IX fu anche vescovo e che più tardi venne onorato con il titolo di arcivescovo. Un gruppo di stabilimenti monastici è sottomesso a questo grande monastero, cui si può attribuire un carattere internazionale, come dimostrano i pellegrinaggi dell'età patristica, del medioevo e dei secoli recenti, promossi dai ricordi biblici e dal culto di s. Caterina, le molte lettere dei papi, i doni dei principi, le oblazioni dei fedeli, l'estensione dei possessi monastici e finalmente i tesori culturali di codici, carte e immagini. I papi accordarono ai monaci sinaitici molti favori già dai tempi di Gregorio Magno. Onorio III, Gregorio X, Giovanni XXII, Innocenzo VIII, Giulio II, Leone X, Paolo III, Pio IV, Gregorio XIII, Paolo V, Urbano VIII, Innocenzo XII, Clemente XI scrissero in favore del monastero del S. lettere, ancora conservate, di protezione, di indulgenze, o di beneficenza caritativa; due riguardano la concessione di cardinali protettori da parte di Innocenzo XII e Clemente XI.

L'igumeno del monastero centrale godette e gode di una certa autocefalia. Oggi, dall'abate-vescovo dipendono ca. 50 monaci, dispersi nei vari stabilimenti sinaitici : S. Caterina, Faran, Tor, Suez, Cairo, Asmara, Tripoli in Siria, Kirinia, Papho, Rizo Karpasso nell'isola di Cipro, Candia (Herakleion), La Canea, Messara, Spileotissa nell'isola di Creta, Zante, Chios, Janina, Costantinopoli, Atene. Ancor oggi, nel S. si trovano molti manoscritti : 2289 greci, 580 arabici, 276 siriaci (dei quali però 15 dispersi), 5 palestinesi, 98 georgiani (dei quali 8 dispersi), 41 slavi (dei quali 1 latino), 6 etiopici; ed inoltre più di 2000 diplomi, rotoli, firmani in lingua araba e turca; dei documenti latini si deve fare ancora ricerca. Oltre i codici sono conservate ancora iconi; e nella chiesa un celebre musaico. - Vedi tav. XLI.

Greg. Papamichael, Ἡ μονὴ τοῦ Ὄρους Σινᾶ, Atene 1932; G. Hofmann, *S. und Rom*, in *Orientalia christ.*, 9 (1927), 213-30; K. Amantos, Σιναϊτικὰ μνημεῖα ἀνέκδοτα, Atene 1928; M. H. L. Rabino, *Le monastère de la Ste Catherine du Mont S.*, Le Caire 1938; G. A. Soteriu, *Icones byzantines du monastère du S.*, in *Byzantion*, 14 (1939), pp. 325-27; G. Garitte, *Expédition paléograph. au S.*, in *Le Muséon*, 63 (1950), pp. 119-21; G. Hofmann, *Lettere pont. edite ed inedite intorno ai monast. del Monte S.*, in *Orient. christ. period.*, 17 (1951) 283-303. Giorgio Hofmann

SINAITICHE, ISCRIZIONI. - Iscrizioni rinvenute nel 1905 da Flinders Petrie a Serābīṭ al-Ḫādim (Sinai), nelle miniere di turchese presso il tempio di Ḥaṯḥōr. Scoperte ulteriori, fatte dalle spedizioni della Harvard University (1927, 1930, 1935) e da una missione finlandese (1929), fanno assommare a ca. 25 le iscrizioni usabili per il deciframento, a cui se ne aggiungono alcune peggio conservate.

L'interpretazione delle i. s. è particolarmente difficile. Si è pressoché certi che la scrittura usatavi sia alfabetica e che in essa si esprima una lingua semitica

nord-occidentale. Su questa via, un passo decisivo nel deciframento è stato compiuto nel 1915 da A. Gardiner, che individuò l'espressione spesso ricorrente *lb'lt* e la interpretò « a Ba'alat », nome semitico della dea Ḥathōr. Ulteriori studi sono stati fatti (K. Sethe, R. Butin, H. Grimme) ed ulteriori progressi sono stati compiuti (A. E. Cowley, M. Sprengling) successivamente, finché nel 1948 W. F. Albright ha pubblicato larghi saggi di traduzione.

Quanto alla data delle i. s., essa è da porsi secondo alcuni (Gardiner, Butin) ca. il 1880 a. C., secondo altri (Flinders Petrie, Albright) ca. il 1500. Autori delle i. s. furono probabilmente semiti prigionieri o schiavi che lavoravano nelle miniere.

Bibl.: W. F. Albright, *The early alphabetic inscriptions from Sinai and their decipherment*, in *Bulletin of the Am. schools of oriental research*, 110 (1948), pp. 6-22 (con bibl. precedente).
Sabatino Moscati

SINALOA, diocesi di. - Città e diocesi dello Stato omonimo nel Messico (America settentrionale).

Su una superficie di 58.488 kmq. comprende una popolazione di 550.000 ab. dei quali 495.000 cattolici distribuiti in 25 parrocchie servite da 48 sacerdoti diocesani e 3 regolari; ha un seminario; 2 comunità religiose maschili e 21 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 380). La diocesi fu creata dal papa Leone XIII il 27 genn. 1884 quale suffraganea di Durango.

Bibl.: C. Crivelli, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 12-13; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, 56 (1927), pp. 475-78. Enrico Josi

SINASSARIO. - Dal greco συναξάριον, da συνάγω = radunare, e σύναξις = adunanza. Questo termine designava un « libro liturgico che si leggeva nelle adunanze religiose ». Tale accezione è puramente cristiana, quindi anche il significato variò seguendo gli sviluppi liturgici delle adunanze cristiane. Però, il significato fondamentale di « libro liturgico » gli rimase sempre.

Anticamente il s. costituiva una specie di lezionario che racchiudeva specialmente pericopi bibliche senza escludere altri scritti di natura edificante. Tali pericope intercalavano la sesta e la settima ὠδή (inno) dell'ὄρθρος (ufficio divino dell'alba, *laudes* del rito latino).

A poco a poco dalla prevalenza biblica si passò a quella agiografica. Quindi il s. divenne un libro liturgico che in Occidente potrebbe essere paragonato al martirologio, in cui la memoria del santo era accompagnata da una breve notizia biografica edificante, come nel II Notturno dell'Ufficio del rito latino. In questo caso si chiama « grande s. ». Qualora, invece, i santi del giorno siano semplicemente ricordati, si ha il « piccolo s. ». Il s. è la parte storica dell'Ufficio divino.

Bibl.: H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1902, ed. critica fondamentale; A. Couturier, *Cours de liturgie grecque-melkite*, II. *Office divin*, Gerusalemme-Parigi 1914, pp. 27.
Martiniano Roncaglia

SINCERO, Luigi. - Cardinale, n. a Trino Vercellese il 26 marzo 1870, m. a Roma il 7 febbr. 1936.

Studiò a Vercelli e a Roma, laureandosi in filosofia, teologia e diritto canonico. Fu ordinato sacerdote nel 1892. Dopo essere stato Vice-Rettore del Collegio Lombardo in Roma, fu canonico teologo di Vercelli e professore in quel Seminario. Si laureò in giurisprudenza all'Università di Torino con pieni voti e lode. Tornò a Roma nel 1908 come uditore della S. R. Rota e fu consultore apprezzato in molte congregazioni. Nel 1912 ottenne l'ascrizione all'Albo degli avvocati di Roma, con facoltà di patrocinare le cause presso la Cassazione. Nel 1917 fu nominato segretario della Pont. Commissione per l'interpretazione del CIC e nel 1920 assessore della S. C. Concistoriale, per cui nel 1922 fu segretario del Conclave. Il 23 maggio 1923 fu creato cardinale diacono di S. Giorgio in Velabro, che egli riportò al primitivo splendore. Nel 1926 fu nominato pro-segretario e nel 1927 segretario della S. C. *pro Ecclesia Orientali*. Nel 1929 ricevette la consacrazione episcopale per le mani del S. Padre Pio XI. Nel 1933 optò per la Chiesa suburbicaria di Palestrina, ove svolse un efficace ministero episcopale, restaurando il Seminario e alcune chiese della diocesi.

D'ingegno acutissimo, di cultura profonda, lavoratore instancabile, amò l'Oriente cristiano e ne promosse l'incremento. Pio XI lo ebbe valido collaboratore nella fondazione in Roma dei Collegi Russo, Ruteno, Rumeno, Armeno ed Etiopico. La Codificazione canonica orientale fu da lui portata a buon punto; mentre a lui si deve la riorganizzazione della Chiesa malankarese, ritornata all'unità.

Bibl.: anon., *Il card. L. S.*, Parma 1936. Giuseppe Mojol

SINCLAIR, Margaret. - In religione Maria Francesca delle Cinque Piaghe, n. ad Edimburgo il 25 marzo 1900, m. a Londra il 24 nov. 1925.

Caratteristica fu la sua devozione, fin da fanciulla, verso l'Eucaristia; visitava il S.mo Sacramento il più frequente possibile; da operaia e commessa, allo scopo di non privarsi della Comunione quotidiana, rinunziava spesso alla colazione per non mancare di puntualità all'impiego; anche in ambienti protestanti, che le avrebbero potuto creare assai noie, portava sempre ben visibile sul petto il distintivo H. B. S. (« Hand-maid of the Blessed Sacrament »). Per aiutare la famiglia povera, dovette impiegarsi fin dai 14 anni; ma sempre, nei diversi ambienti, anche avversari, riscosse la stima di una santa. Nel 1923 entrò come sorella coadiutrice fra le Clarisse di Londra; ma poco durò in monastero, perché dovette essere trasportata (maggio 1925) nel sanatorio di Warley per una tubercolosi alla laringe, che la condusse dopo pochi mesi alla fine. Dopo la morte, le grazie e i fatti straordinari dovuti alla sua intercessione si sono moltiplicati talmente da farla paragonare alla piccola Teresa di Lisieux. La causa di beatificazione fu introdotta il 15 febbr. 1942.

Bibl.: T. J. Agius, *M. S.*, Londra 1926; F. A. Forbes, *M. S.*, ivi 1927; E. Laveille, *Une « petite fleur écossai »*. *M. S.*, Parigi 1928, tutte con numerose versioni; AAS, 34 (1942), pp. 207-209. Celestino Testore

SINCLETICA, santa. - Oriunda della Macedonia, n. ad Alessandria e m. ivi ca. il 400.

Rinunciato al matrimonio per consacrarsi a Dio, distribuì alla morte dei genitori la sua assai pingue eredità ai poveri e si ritirò con la sorella cieca in una caverna sepolcrale abbandonata, dove alla presenza di un sacerdote rinnovò la sua piena rinuncia al mondo e la sua definitiva consacrazione a Dio. Avrebbe voluto condurre la sua vita di preghiera e penitenza nel più grande nascondimento; ma la fama delle sue virtù, sparsasi presto intorno, raccolse sotto la sua direzione gran numero di persone, alle quali con molta fermezza e profondità insegnava i doveri del loro stato e specialmente l'umiltà e la fiducia in Dio. Negli ultimi anni della sua vita, oltre a molte vessazioni del demonio, fu torturata da un cancro alla bocca, che la sfigurò e ne rese insopportabile la vista; ma tutto ella accolse con serenità e con gioia fino alla morte, che la colse a 84 anni. Festa, presso i Greci, il 4 genn.; nel *Martirologio romano*, il 5 genn.

Bibl.: BHG, n. 1694; una *Vita*, attribuita senza fondamento a s. Atanasio, scritta però da persona che sembra aver conosciuta la Santa, si trova nelle opere di s. Atanasio: PG 28, 1488-1557; e anche in J. B. Cotelerius, *Ecclesiae graecae monumenta*, I, Parigi 1677; cf. anche: A. Butler, *Lives of the Saints*, ed. a cura di H. Thurston, I (genn.), Nuova York 1942, pp. 76-78; F. Halkin, *Le ménologe grec de Gothenbourg*, in *Anal. Boll.*, 60 (1942), pp. 216-20. Celestino Testore

SINCRETISMO. - Fenomeno universale, in relazione con i problemi religiosi più gravi, specialmente nei riguardi del giudaismo e del cristianesimo.

Sommario: I. Nozioni preliminari. - II. Il s. nelle religioni pagane. - III. Il s. nell'islām. - IV. Il problema del s. rispetto alla religione d'Israele e al cristianesimo. - V. Da Abramo a Mosé. - VI. Sotto il dominio degli Assiri e dei Persiani. - VII. Il periodo ellenistico. - VIII. Il cristianesimo primitivo. - IX. Dai primi apologisti alle invasioni barbariche. - X. L'epoca dei barbari. - XI. Il medioevo. - XII. Rinascimento e « Riforma ». - XIII. Dal sec. XVII ai nostri giorni. - XIV. Conclusioni.

I. Nozioni preliminari. – 1. *Storia della parola* – *a*) Originariamente « s. » significò l'unione temporanea dei Cretesi allo scopo di resistere contro un comune nemico (Plutarco, *Moralia*, ed. Bernardakis, III, 271). *b*) Nei primi tempi della « Riforma » il termine fu talvolta adoperato ad esprimere l'unione degli umanisti e dei « riformati » : « Voi vedete con quanto odio alcuni cospirino contro le belle lettere – scriveva Erasmo a Melantone –; è giusto che anche noi sincretizziamo : aequum est nos quoque συγκρητίζειν » (Melantone, in *Corpus Reformatorum*, I, 78. *c*) Nel sec. XVII, il termine, come se derivasse da κεράννυμι, indica l'unione proclamata dal teologo protestante G. Calixt (1586-1656) e dai suoi partigiani, i quali sostenevano che luterani, calvinisti e cattolici dovevano giungere ad un'intesa su alcuni articoli fondamentali. Di qui lunghe controversie, che non approdarono a nessun risultato. *d*) Al presente, si chiama sovente « sincretista » una filosofia che deriva da autori diversi dai suoi iniziatori, suggerimenti e tesi : neo-stoicismo, neo-platonismo, ecc. *e*) Più comunemente il termine « s. » indica un sistema religioso costituito da elementi attinti a differenti culti o differenti filosofie. Qui il termine viene adoperato in quest'ultimo senso.

Bibl.: P. Tschackert, *Synkretismus*, in *Realenc. für protestant. Theol.*, 3ª ed., XIX (1907), pp. 239-43; id., *Synkretist. Streitigkeiten*, *ibid.*, pp. 243-62; J. Dedieu, *Calixte G.*, in DHG, II (1939), pp. 399-401.

2. *Distinzioni necessarie.* – A chiarimento della questione importa osservare che l'assorbimento di elementi estranei, sotto molti aspetti, è la legge stessa non solo della vita fisica, posto il compito dell'alimentazione, ma anche della vita psichica, posto il compito dell'educazione, dello studio, dello scambio delle idee: le discussioni più accese non sono per questo le meno utili, almeno per gli spiriti capaci di riflettere senz'altra passione che la passione della verità. Alcuni assorbimenti non sboccano che in amalgame (συγκράσεις) almeno temporanee, spesso deleterie, perché l'organismo si rifiuta di assimilarle; altri sboccano in sintesi (συνθήσεις); in questo caso, essi non solo riparano l'usura del corpo o dello spirito, ma dànno anche al principio vitale il mezzo di sviluppare le sue energie latenti, le sue potenzialità. Pertanto, nel giudicare intorno ai « plagi » e « derivazioni » sia tra filosofie, sia tra religioni, è inammissibile che ci si limiti a rilevare da una parte e dall'altra analogie vaghe e superficiali; inammissibile anche il fermarsi alla constatazione che una religione, ad es., non possedeva inizialmente questo o quel rito o dogma, di cui si rileva l'equivalente in un'altra, perché questa può aver semplicemente attuato le proprie potenzialità o in maniera autonoma (esplicitazione, e non innovazione), donde spesso rassomiglianze che derivano da evoluzioni parallele (puri incontri fortuiti), o sotto l'azione di eccitanti esterni (maturazione talora reciproca). Insomma è il caso di distinguere « imprestiti » di pura terminologia (indispensabili per lo scambio delle idee in una determinata epoca); « imprestiti » puri e semplici o che importano adattamenti più o meno profondi; imprestiti fatti per condiscendenza al gusto dell'epoca e concernenti punti capitali o accessori, come le arti decorative; imprestiti fatti per concorrenza, con o senza modificazioni, allo scopo di assicurare il proprio successo, ecc. (cf. H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, II, 3ª ed., Parigi 1929, pp. 119-34).

II. Il s. nelle religioni pagane. – Riguardo alle religioni pagane, i critici sono unanimi nell'ammettere che, per quanto si risalga nel corso dei secoli, esse si sono scambiate, in maniera variabile, credenze e riti.

Questo s. si presenta sotto due forme : *automatica* l'una, quasi spontanea e popolare, perché la riflessione filosofica non vi ha una parte apprezzabile; *sistematica* l'altra, o riflessa, per la ragione contraria.

1. *Il s. spontaneo.* – È determinato dalle circostanze; il contatto delle religioni impone comparazioni e dà luogo a contaminazioni : ciò avviene soprattutto nei centri di scambi commerciali, nei grandi mercati, nei porti. È deriva spesso da « matrimoni misti »; il re Salomone ce ne offre un esempio tipico (*III Reg.* 11, 1-18). Nell'àmbito di una stessa religione, la rivalità tra santuari indipendenti li spinge ad appropriarsi gli uni gli altri concezioni e pratiche che incontrano il favore dei loro clienti. Le guerre, le grandi invasioni soprattutto, destano ripercussioni considerevoli. I vinti sono propensi a considerare come superiori, o almeno come potenze con cui fare i conti, gli dèi dei vincitori e questi sono indotti dalla prudenza politica ad usare tolleranza e anche a captare a beneficio della classe dirigente le funzioni più splendide dei culti soggiogati (cf. A. Barth, *Les religions de l'Inde*, in *Oeuvr. compl.*, I, Parigi 1914, p. 142; cf. p. 164; F. Cumont, *Les relig. orient.*, 4ª ed., ivi 1929, pp. 189, 298). Perciò una storia esatta del s. non può scriversi senza la conoscenza dei contatti, spesso anche degli incroci successivi che ogni gruppo etnico ha subito.

Un esempio : l'islām penetra nell'India ca. il 1000 d. C.; gli Arî fra il 1200-1000 a. C.; ora, gli scavi di Mohenjo-daro e di Harappa hanno dimostrato che essi trovarono nella vallata dell'Indo una civiltà datante almeno dal III millennio, contemporanea a quella degli Assiro-babilonesi e non meno evoluta. Nell'immensa penisola vivevano, oltre i Dravida e i Munda (austroasiatici), le popolazioni arcaiche dei Chenchu, dei Reddi, dei Baiga, dei Bhil, ecc., presso i quali, mescolata ad un guazzabuglio di credenze e di riti che li avvicinano al politeismo, si riscontra ancora la fede in un Essere supremo, creatore e legislatore morale. I brahmani, la cui religione volgeva al formalismo e alla magia, hanno conservata la loro supremazia istituendo il sistema delle caste; non proibivano però la partecipazione ai culti delle caste inferiori, giungendo fino a farsene ministri. Donde lo strano amalgama che è l'induismo.

Bibl.: W. Koppers, in F. König, *Christus*, II, Vienna 1951, pp. 665-96; id., *Probleme der indischen Religionsgesch.*, in *Anthropos*, 36 (1941), pp. 761-814.

2. *Il s. riflesso.* – Più si allungava la lista degli dèi, più si moltiplicavano i compromessi tra i loro culti e più si sentiva la necessità di mettere un po' di ordine in quel caos. Per arrivarci bastò raggruppare gli dèi in famiglie : padre, madre, figli ecc. Questa, in gran parte è l'origine delle triadi, delle ogdoadi, delle enneadi, che ci sono attestate in un gran numero di religioni. Poste poi le varie suscettibilità in gioco, fu tuttavia inevitabile che molti gruppi di devoti organizzassero queste famiglie secondo le loro preferenze (cf. gli indici generali di A. Bertholet [Chantepie de la Saussaye], *Lehrbuch*, II, Tubinga 1925, p. 722; *Enc. of Rel. and Ethics*, XIII [1926], p. 612 [indice]; P. Tacchi Venturi, *Storia delle rel.*, 3ª ed., II, Torino 1949, p. 837 [indice alle voci *triadi*, *ogdoadi*, *enneadi*]).

Un'altra soluzione permise di rispettare le gerarchie tradizionali e consisteva nell'assimilare da popolo a popolo gli dèi che avevano dignità o attribuzione press'a poco equivalenti (teocrasia) e nello spiegare in modo allegorico i miti che li riguardavano (interpretazione egiziana, greca, romana; cf. P. Wissowa, *Interpretatio romana*, in *Archiv für Religionswiss.*, 19 [1916-19], pp. 1-49; K. Prümm, *Religionsgesch. Handbuch*, Friburgo in Br. 1943 [indice VI e VIII, *Interpretatio*, pp. 885, 901]).

Si poterono, infine, concepire gli dèi, almeno i più notevoli, come manifestazioni diverse di un'unica divinità, adorata sotto aspetti e nomi differenti (polinomia divina); donde il nome di « Pantheus » dato ad alcuni di essi, secondo le preferenze dei gruppi, e la creazione di simboli esprimenti questa credenza (cf. *Pantheion*, *Pantheos*, *Pantheus*, in W. H. Roscher, *Ausführlich. Lex.*, III [1884-86], coll. 1555-57; J. Toutain, *Les cultes païens*, II, Parigi 1920, p. 8 sgg., 241 sgg.; F. Cumont, *Panthea signa*, in Daremberg e Saglio, *Dict. des antiquités*, IV, pp. 314-15). A loro volta, numerosi pensatori dell'età ellenistica : Plutarco, Celso, Apuleio di Madaura, Massimo di Tiro, Numenio di Apamea, Porfirio, Giamblico,

(*fot. Musei Vaticani*)

SINCRETISMO - « Silvanus Pantheus » radiato, con il turcasso di Apollo, il caduceo di Mercurio, la clava di Ercole e il serpe avvolto al tronco, come nel culto di Sabazio - Museo Vaticano, Sala degli animali.

Giuliano l'Apostata, Temistio, Simmaco, Macrobio, ecc. conchiusero per conto loro : una via unica, che conduca alla divinità non ci può essere; ciascuno quindi è libero di scegliersi la sua, libero ugualmente di partecipare ai diversi culti, salvo ad interpretarli secondo le proprie idee (cf. il testo del prefetto Simmaco a proposito dell'ara della Vittoria [384 d. C.] in PL 16, 966-71; la risposta di s. Ambrogio, *Ep.*, 18 : *ibid.*, 974-82; lettera di Massimo di Tiro e risposta di s. Agostino, *Ep.*, 16 e 17 : *ibid.* 33, 81-85; confutazione di Porfirio in *De civitate Dei*, 10, 32 : *ibid.* 41, 312-16).

Al s. riflesso o sistematico sono da riportare certi culti fittizi, di breve durata, organizzati dai capi di Stato; specialmente i seguenti : il culto di Serapide, istituito, pare, da Tolomeo I Sotere (323-283 a. C.), cf. G. Lafaye, *Sérapis*, in Daremberg e Saglio, *Dict. des antiquités*, IV, s. d., 1248-51; Roeder, in Pauly-Wissowa, 2ª serie, I (1914), 2394-2426; il culto del « Sol invictus », fondato da Aureliano (v)., cf. J. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, pp. 365-68; Groag, *Demetrius Aurelianus*, in Pauly-Wissowa, V (1905), coll. 1399-1400; Marbach, *Sol*, *ibid.*, 2ª serie, III (1927), coll. 907-13; la sintesi tentata nell'India dal monarca musulmano Akbar (m. nel 1605), cf. I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, vers. franc., Parigi 1920, pp. 242-243 (v. AKBAR).

Derivano pure manifestamente dal s.: lo gnosticismo (v. GNOSI) nelle sue molteplici forme, le une anteriori, le altre posteriori al cristianesimo : l'ermetismo (v.), il manicheismo (v.) e i suoi succedanei, una moltitudine di sètte antiche o moderne e le fantasie decorate con il nome di antroposofia o di teosofia (v.).

BIBL.: quantunque abbia alcune conclusioni contestabili, si consulterà tuttavia con profitto C. Clemen, *Der Einfluss des Christentum auf andere Religionen*, Lipsia 1933; in particolare per l'India : J. M. Farquhar, *Modern religious movements in India*, Londra 1924, v. indice : *Christian influence*.

III. Il s. NELL'ISLĀM. – Per il suo monoteismo, questa grande religione deve essere classificata a parte. Il suo carattere sincretista appare fin dalla sua origine.

I Beduini dell'Arabia conservano ancora la fede in un Essere supremo. Aliāh Ta'ālā, il dio che è sempre stato; (cf. A. Palmieri, *Coran*, in DThC, III [1908], col. 1732; C. Snouck-Hurgronje, in A. Bertholet, *Lehrbuch*, I [1925], p. 652). Il grande merito di Maometto è di aver proscritto, di fronte al suo, ogni culto idolatrico. E che a questo l'abbia condotto la conoscenza delle altre due « religioni del libro », secondo la sua espressione, è provato ad evidenza dall'analisi del Corano.

« Maometto conosceva così bene il giudaismo e il cristianesimo quanto era possibile alla Mecca del suo tempo e si mostra così dipendente da queste due religioni, che infatti difficilmente s'incontra nel Corano un'idea religiosa che non sia derivata da esse » (Fr. Schwally, *Gesch. des Qorāns*, 2ª ed., parte 2ª, Lipsia 1919, p. 121); cf. A. Palmieri, *art. cit.*, in DThC, III, coll. 1786-91 (con bibl., col. 1833); D. I. Margoliouth, *Muhamedans*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, IX (1917), pp. 480-83; H. Lammens, *Une adaptation arabe du monothéisme sémitique*, in *Rech. de sc. relig.*, 7 (1917), pp. 161-86; W. Rudolf, *Die Abhängigkeit des Qorāns von Jud. und Christent.*, Stoccarda 1922 (bibl. pp. VI-VIII); T. Andrae, *Der Ursprung des I. und des Christent.*, Uppsala 1926.

Dopo la scomparsa del profeta, le difficoltà provocate dalla interpretazione del Corano, le tradizioni divergenti invocate specialmente dai due grandi partiti dei sunniti e degli šī'iti, le rivalità politiche, le religioni e le filosofie così differenti con cui, nel corso della sua espansione, entrò in contatto (cioè : il neoplatonismo, più tardi : l'aristotelismo [v. AVERROISMO], lo yoghismo dell'India, il monachesimo cristiano [v. ṢŪFISMO]), le superstizioni inveterate dell'induismo e quelle dell'Africa nera, non potevano mancare di provocare i più strani compromessi. Alcuni più recenti sono dovuti alla crisi generale del « modernismo ».

BIBL.: sulla filosofia araba cf. Überweg, parte 2ª, § 28, pp. 287-325 (bibl., pp. 715*-23*); sommariamente : M. de Wulf, *Hist. de la philos. médiév.*, I, 6ª ed., Lovanio-Parigi 1934, pp. 297-309; sull'influsso cristiano, oltre l'opera di C. Clemen, già citata, cf. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid 1931 e le altre sue opere (v. ASÍN-PALACIOS); sulle sètte più sincretiste, bābismo e bāhā'ismo, druzismo, wahhābismo, nuṣairismo, jazidismo, v. ampie bibl. in P. Casanova, *Mahométhisme*, in DThC, IX (1926), pp. 1648-50; aggiungere specialmente la setta dei Sikh penetrata di induismo (J. N. Farquhar, *Modern religious movements in India*, Londra 1924, pp. 336-43, bibl. p. 343) e quella dei Parsi, apparentata al mazdeismo, *ibid.*, pp. 81-91, 343-47 (bibl. p. 91); sul modernismo musulmano : H. Lammens, *L'islam*, Beyrouth 1926, pp. 223-46 (bibl. pp. 259-61). V. ISLĀM.

IV. IL PROBLEMA DEL S. RISPETTO ALLA RELIGIONE D'ISRAELE E AL CRISTIANESIMO. – 1. *Estensione progressiva dei dibattiti.* – Fin dai primi secoli dell'èra cristiana, alcuni pagani, p. es., Celso e l'imperatore Giuliano, pretesero affermare che il cristianesimo aveva largamente attinto alle religioni anteriori. Nel sec. XVI l'accusa venne rinnovata dalla « Riforma ».

E infatti, per giustificare l'abbandono delle credenze e delle pratiche « papiste » bastava presentarle come altrettante infiltrazioni pagane, alteranti il « puro Vangelo ». Donde una moltitudine di pubblicazioni, la maggior parte senza alcun valore, tanto più che le religioni antiche erano, in quel tempo, mal conosciute. Poiché

l'arma era facile a maneggiare, fu usata costantemente per autorizzare abbandoni sempre più gravi fino ad arrivare ai dogmi della divinità di Gesù Cristo e della Trinità. « Tutti i lavori che si riferiscono alla storia delle religioni, scriveva il razionalista E. Havet, arrivano necessariamente fino a questo punto » (*Le christianisme et ses origines*, I, 3ª ed., Parigi 1880, p. XXXII). Infatti, come ogni monismo materialista deve pronunciarsi per l'eternità del mondo e per la generazione spontanea, così ogni razionalismo, escludendo a priori miracoli e rivelazioni soprannaturali, nel senso biblico della parola, deve sforzarsi di spiegare con il s. sia ciò che riprova e sia ciò che approva nelle religioni, a cui riconosce qualche superiorità, o anche, sotto certi aspetti, un valore definitivo o assoluto.

BIBL.: cf. la storia erudita di queste tesi nel protestante W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christent.*, Berlino 1912, da completare e rettificare con le opere già accennate in RELIGIONI, STUDIO COMPARATO DELLE, VIII. *Filosofia delle R.*: F. Vigouroux, M.-J. Lagrange, ecc. e H. Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des relig.*, 3 voll., 3ª ed., Parigi 1929-31; v. indice: III, *Paganopapisme* e *Syncrétisme*.

2. *Alcuni principi di soluzione.* – *a*) Conviene evidentemente distinguere fra religione *ufficiale* e religione o pratiche *popolari*. Si supponga pure la religione più pura, osservava giudiziosamente Newman, ma finché gli uomini saranno uomini, è impossibile che i meno colti non l'abbassino in parte al loro livello (Lettera a Pusey, in *Difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, II, 2ª ed., Londra 1910, p. 81); ma che diritto hanno di essere considerati come rappresentanti di essa, quando essa li condanna e cerca di correggerli? (cf. s. Agostino, *De moribus Ecclesiae*, cap. 34, nn. 75-76: PL 32, 1342; *Contra Faustum*, lib. 20, cap. 23: *ibid.* 42, 388).

b) Apparenti o reali, le derivazioni sono ben lontane dall'avere il medesimo valore: bisogna pure parlare la lingua delle persone a cui ci si rivolge (come vedremo, termini identici possono anche esprimere realtà notevolmente differenti); bisogna pure adottare quelle forme di arte che esse apprezzano, i gesti che secondo esse esprimono l'adorazione, anche alcuni dei loro riti, se sono espressivi e in se stessi irreprensibili; sono i dogmi a determinare il loro senso.

c) Fin dalla loro comparsa sulla ribalta, gli apologisti cristiani hanno anche fatto osservare che l'Altissimo, salvo a modificarle alquanto e a dar loro un senso nuovo, aveva potuto sanzionare alcune pratiche analoghe a quelle dei pagani, anzi ereditate da essi, perché il « popolo eletto » non era capace di tollerarne di più perfette. Questa tesi, detta della « condiscendenza » (συγκατάβασις), ha il merito di appoggiarsi sopra un'idea molto giusta della prudenza e della bontà infinite e su alcuni fatti molto chiari (istituzione della regalità [*I Sam.* 8 e 10, 18-28]; tolleranza provvisoria della poligamia, e del divorzio soppresso più tardi [*Mt.* 19, 3-9] « nisi ob fornicationem », fuori del caso di matrimonio invalido [J. Bonsirven, *Le divorce dans l'A. T.*, Parigi 1948], ecc.). Tuttavia le applicazioni dell'accondiscendenza divina non sono da moltiplicarsi senza sano criterio.

BIBL.: cf. J. Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus*, 3ª ed., Tubinga 1732; sulle controversie suscitate da quest'opera importante, v. la prefazione di Pfaff e H. Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des relig.*, I, 3ª ed., Parigi 1929, pp. 552-71 a complemento di *Rech. de sc. relig.*, 9 (1919), pp. 197-221; F. X. Kortleitner, *Formae cultus mosaici*, 3ª ed., Innsbruck 1933, pp. 135-45; più in breve: A. Clamer, in DBs, II (1946), pp. 231-34.

V. DA ABRAMO A MOSÈ. – 1. *I patriarchi.* – Gli antenati di Abramo praticavano certamente, come tutti i « primitivi », i sacrifici delle primizie, sacrifici di animali, verosimilmente con offerta di farina e di olio, come i loro vicini. L'intervento di Dio in favore di Isacco doveva far comprendere che egli riprovava i sacrifici dei neonati (*Gen.* 22, 1-18). La circoncisione non esisteva tra i Semiti e Abramo l'ha forse derivata dagli Egiziani, fin dal primo soggiorno nel loro paese (*Gen.* 12); ma essa diventava il segno della loro alleanza con il solo vero Dio (*Gen.* 17, 9-14 [v. CIRCONCISIONE]). Né per gli uni, né per gli altri c'è ragione di parlare di totemismo v.). Chiamati da Giuseppe, gli Ebrei, secondo le loro tradizioni, restano nei paesi del Delta per 430 anni. Nomadi com'erano, vi trovarono una civiltà di sedentari. Tuttavia le arti raffinate di questi e il loro politeismo, per non parlare della loro magia, non poterono mancare di sedurli. Ne è la prova l'episodio del vitello d'oro (*Ex.* 32).

2. *Dall'esodo all'esilio.* – L'alleanza di Jahweh con Israele fu rinnovata sul Sinai e Mosè ne proclamò le condizioni. Il suo codice di leggi, in molti punti, coincide con quello del monarca assiro Hammurabi, certamente anteriore e testimone di una civiltà sotto alcuni aspetti più progredita; proibisce, p. es., di vendicare da se stessi l'uccisione di un parente (*Num.* 35, 16-21). Tali indizi autorizzano a pensare che i punti di accordo devono piuttosto spiegarsi con il fatto di tradizioni comuni che non con derivazioni (v. ARCA DELL'ALLEANZA; HAMMURABI; NEOMENIA; SABBATO; TEMPIO). Il codice ebraico riprende tutta la sua superiorità nel campo della religione e della morale: monoteismo rigoroso, proibizione delle immagini perché favorivano l'idolatria, stretta osservanza del Decalogo. Dietro espressa domanda del suo popolo, Jahweh istituisce il profetismo (*Deut.* 15, 22; v. A. Clamer, *in h. l.*, in L. Pirot, *La ste Bible*, II [1946], pp. 633-35). Di nuovo per condiscendenza, per sottrarlo alla tentazione di rivolgersi agli indovini e alle pitonesse (*I Sam.* 28, 5-20; *II Reg.* 1, 1-14, ecc.), lo autorizza a consultare egli stesso per mezzo dell'ephod (*I Sam.* 23, 6-13; 30, 6-8) e degli *ûrîm* e *tummîm* (*Num.* 27, 21, ecc.: v. A. Clamer, *loc. cit.*, p. 422).

Nonostante queste disposizioni, giudici e profeti di Israele dovettero lottare senza posa contro l'invasione degli dèi stranieri, le pratiche talora esecrabili dei loro culti e le molteplici forme della superstizione. Nella religione popolare il s. è dunque evidente.

BIBL.: F. X. Kortleitner, *De religione populari Israëlitarum*, Innsbruck 1927; id., *Cananaeorum auctoritas...*, ivi 1932; id., *Aegyptiorum auctoritas...*, ivi 1933; studi ripresi in *Formae cultus mosaici cum reliquis religion. Orientis antiqui comparatae*, ivi 1933, con ampia bibl.; L. Speleers, *Egypte*, in DBs, II (1934), pp. 917-919. Sul s. nelle colonie mercenarie ebraiche in Egitto: v. ELEFANTINA; LEONTOPOLI.

VI. SOTTO IL DOMINIO DEGLI ASSIRI E DEI PERSIANI. – 1. Durante una cinquantina d'anni, gli Israeliti gemono sotto il dominio dei re di Babilonia; molti di essi vennero deportati; i loro profeti, specialmente Ezechiele, presso gli esiliati, e Geremia nella Giudea, rappresentano loro queste disgrazie come il giusto castigo delle loro infedeltà. I colpevoli si riprendono e si irrigidiscono contro la seduzione dei loro vincitori. Eruditi come, tra molti altri, Ed. Stucken, H. Winckler, H. Zimmern, A. Jeremias, hanno sostenuto il contrario. Quali « babilonisti » estendevano persino l'influsso del grande Impero al mondo intero; ma confutazioni autorevoli da parte di non cattolici e di cattolici hanno ormai fatto giustizia delle loro tesi.

BIBL.: A. Jeremias, *Die Panbabylonisten*, 2ª ed., Lipsia 1907 (con enumerazione di aderenti, contestabile per parecchi). Critica severa da parte di R. Dussaud, in *Rev. d'hist. des relig.*, 58 (1908), pp. 112-13; di H. Gressmann, in *Theol. Literaturzeit.*, 36 (1911), pp. 36-38; di F. X. Kugler (v.). Dello stesso A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, 3ª ed., Lipsia 1916; e altre opere citate, per la maggior parte, con le pubblicazioni della scuola, da A. Condamin, *Babylone et la Bible*, in DFC, I (1914), coll. 329-90; J. Plessis, stesso titolo, in DBs, I (1928), coll. 713-852: bibl. coll. 848-49.

2. Padrone di Babilonia (538 a. C.), Ciro, re dei Persiani, autorizza gli esiliati a tornare in patria. Fra i due popoli le relazioni si conservano cordiali. A loro volta, alcuni specialisti di studi iranici fanno appello al s., fino a pretendere, come Ed. Meyer, che « il giudaismo è una creazione dell'Impero persiano ». Esagerazione da dilettante, « dilettantische übertreibung », rispose a buon diritto R. Smend, in *Theol. Literaturzeitung*, 37 (1912), col. 486.

In realtà, la redazione definitiva dei libri sacri, i due *Avesta* (v.), l'antico e il recente, ebbe luogo sotto Sapore I (241-71 d. C.). Soltanto le Gâtha dell'antico possono risalire a Zoroastro; ma riguardo alla sua riforma monoteista l'*Avesta* recente segna una manifesta deviazione.

Ora, più si fa risalire questa riforma verso il sec. VI e sec. VII a. C., tanto meno resta verosimile che Israele abbia trovato in essa qualsiasi cosa che già non gli fosse stata garantita con tutt'altra autorità dai suoi profeti. Lo stesso si dica delle idee religiose e morali, riunite (non si sa secondo quale criterio) e consacrate dall'*Avesta* recente: antagonismo dei due principi del bene e del male, Ahura-Mazda e Ahriman (dualismo sfruttato più tardi dal manicheismo [v.]), vittoria finale del bene, sopravvivenza e ricompensa dei giusti, angelologia. Tutt'al più l'analogia di alcune dottrine ha potuto favorire, da ambedue le parti, una certa maturazione di idee. Soltanto, pare, la concordanza tra gli Amesha Spenta, personificazioni molto indecise degli attributi divini, e i sette Arcangeli della Bibbia, rende molto verosimile una dipendenza; la quale, come si vede, si riduce a poca cosa. Insomma, conclude uno dei giudici più competenti, W. F. Albright: « Le concezioni dell'Irān non cominciano ad agire sul giudaismo prima degli ultimi due secoli precristiani. E anche così, non esercitarono il loro influsso se non nel caso che il terreno fosse pienamente preparato » (*From the stone age to christianity*, 2ª ed., Baltimora 1946, pp. 276-80).

Bibl.: cf. Ch. de Harlez, *La Bible et l'Avesta*, in *Rev. bibl.*, 5 (1896), pp. 161-72; M. J. Lagrange, *Iran*, in DFC, II (1914), pp. 1128-35, bibl. col. 1135, che riproduce *Rev. bibl.* (1904); studio rimaneggiato: id., *Le judaïsme avant J.-C.*, Parigi 1931, pp. 388-409; A. Meillet, *Trois conférences sur les Gatha*, ivi 1925; F. X. Kortleitner, *Formae cultus mosaici...*, Innsbruck 1933 pp. 214-24 (molto documentato); J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* (il s. persiano), 2 voll., Parigi 1938; W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, vers. ted., Monaco 1949 (ediz. rived. e alquanto accresciuta). Fr. König, *Christus*, II, Vienna 1951, pp. 607-63, bibl., pp. 611-12; R. Reitzenstein (e H. H. Schäder) presentano il mito iranico del primo uomo, come la fonte comune di tutte le teorie della Redenzione. Su questo punto, v. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, pp. 405-409; K. Prümmer, *Religionsgesch. Handbuch*, Friburgo in Br. 1943, pp. 606-10.

VII. Il periodo ellenistico. – Le conquiste di Alessandro Magno sconvolsero il mondo antico. Caduta Gerusalemme (334 a. C.), la Giudea fu ben presto soggiogata. Il prestigio della civiltà greca, le persecuzioni esercitate per instaurare il suo politeismo e i suoi costumi, gli intrighi dei Sommi Sacerdoti, e le loro assidue adulazioni verso il potere civile, avrebbero certamente condotto con sé la rovina dell'antica fede, se non ci fossero state le rivolte dei Maccabei, la tenacia delle loro truppe e l'irrigidimento feroce dei Farisei. Idee neopitagoriche e platoniche influirono senza dubbio sugli Esseni (v.); ma questi nel loro insieme si dimostrarono più contrari all'ellenismo, che non i « separati » stessi, cioè i Farisei.

Per ragione di brevità, aggiungiamo ai libri sapienziali più recenti, come la Sapienza, scritta in greco, i più antichi. Che tra le loro massime di buon senso (assai pedestri nell'*Ecclesiaste*), le loro norme di condotta, le loro speculazioni morali, si notino numerose analogie con quelle di autori pagani, non c'è da meravigliarsi, trattandosi di uno stesso genere letterario. Le rassomiglianze possono essere effetto di puro incontro e non di plagio. Dove la rassomiglianza sembra quasi certa, cioè fra la *Sapienza di Amen-em-ope* e il *Libro dei Proverbi* attribuito a Salomone, essa riguarda piuttosto il modo di presentazione, la forma, che non il fondo: si può dire che ci fu una filtrazione (cf. A. Mallon, in *Biblica* 8 [1927], pp. 3-30).

Per esaltare l'autore del mondo (creatore dal nulla, dio del panteismo, demiurgo subordinato o principio del bene, in un sistema dualista), era necessario rinunciare ad immagini antropomorfe (*Gen.* 2, 7) e insistere invece sulla sua sapienza e sulla potenza della sua volontà o della sua parola (« Dixit... et facta sunt »: *Gen.* 1). Donde, di religione in religione, derivano, su questi diversi argomenti, spirito (intelligenza, fonte d'ispirazione, ecc.), sapienza e parola (l'una e l'altra sia imperative, sia efficaci in se stesse, ecc.), πνεῦμα, σοφία, λόγος, analogie inevitabili e quindi multiple; ma derivano pure sfumature, che vanno dal semplice concetto astratto ad una personificazione ora puramente letteraria, o poetica, ora più netta con o senza divinizzazione. Ora, il pensiero degli autori del Vecchio Testamento conserva i suoi caratteri distintivi, derivati dal carattere unico dello stesso Jahweh. Se si esaminano gli insegnamenti progressivi della Bibbia intorno allo Spirito, alla Sapienza, alla Parola di Dio, si è in diritto di conchiudere: le speculazioni parallele del mondo pagano hanno potuto, hanno dovuto anche, verosimilmente, stimolare le loro proprie riflessioni; ma in quanto alle credenze o ai dogmi nulla avevano da prendere da esse, molto invece da opporre. Hanno, infatti, eliminato con fermezza il politeismo, la sua mitologia incoerente e la corruzione. Per conseguenza, uno dei giudei più ellenizzati, dopo Filone (v.), cioè Giuseppe Flavio (v.) ha creduto di dover giustificare l'intransigenza dei suoi compatrioti (*Contro Apione*, II, 36 fine; cf. 17-22). L'esclusivismo di costoro ha attirato sul loro capo lo stesso odio che ad essi s'imputava: « apud ipsos fides obstinata », scriveva Tacito, « sed adversus alios omnes hostile odium » (*Historiae*, V, cap. 5). Analoghe espressioni in Diodoro Siculo, l. XL, cap. 3.

Bibl.: E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes, im Zeitalter J. C.*, 3 voll., Lipsia 1877; 4ª ed., ivi 1901-1909: indice, ivi 1911 (molto erudito); J. Touzard, *Juif (à travers les âges)* in DFC, II (1915), coll. 1565-1606; il messianismo e il monoteismo giudaico, unici nella storia, coll. 1606-39; L. Dennefeld, *Judaïsme*, in DThC, VIII (1925), coll. 1652-58: bibl. a col. 1668; A. Vaccari, *Sapientiaux*, in DFC, IV (1927), coll. 1208-13: bibl. a col. 1214; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant J.-C.*, Parigi 1931; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestin. au temps de J.-C.*, 2 voll., ivi 1935; id., stesso titolo, in DBs, IV (1949), coll. 1143-1275: bibl. sovrabbondante a coll. 1275-85; G. Bardy, *Hellénisme*, in DBs, III (1938), coll. 1442-75: bibl. a coll. 1481-82; H. Duesberg, *Les scribes inspirés (et les Livres sapientiaux)*, 2 voll., Parigi [1938]: K. Prümm, *Religionsgesch. Handbuch*, Friburgo in Br. 1943 (v. indice, *Hellenisierung*, p. 900); F. W. Albright, *op. cit.*, al § VI; H. Renard, *Les Livres sapientiaux*, (introd. gener.), in DBs, VI (1943), pp. 7-22: bibl. a pp. 22-23; ai documenti ivi citati a pp. 17-18 aggiungere fra gli altri: J. P. Audet, *La sagesse de Ménandre l'Egyptien*, in *Rev. bibl.*, 59 (1952), pp. 55-81: sul « Logos » (babilonese, egiziano, nel Vecchio e Nuovo Testamento), v. R. Tournay, A. Robert, J. Starcky, C. Mondésert, *Logos*, in DBs, V (1952), coll. 425-96; v. ellenismo.

VIII. Il cristianesimo primitivo. – Razionalisti e protestanti liberali dell'estrema sinistra si sforzano attualmente di provare che, fin dai primi tempi idee pagane hanno alterato profondamente « la religione di Gesù ». Quindi si fa indispensabile una revisione minuziosa delle origini cristiane.

1. *La carriera dell'apostolo Paolo.* – Supponiamo che si possa contestare il carattere miracoloso del fatto avvenuto a Damasco verso il 34 d. C. (*Act.* 9, 1-22; 22, 4-16; 26, 9-20; *Gal.* 1, 13-17) e quello delle rivelazioni che il convertito rivendica a sé (*Act.* 22, 17-21; *II Cor.* 12, 1-4, ecc.). Concediamo che egli conosca certamente, e in misura assai larga, idee e costumi del mondo ellenistico. Ciò che importa è di sapere se l'ellenismo l'ha trascinato, sia pure inconsciamente, ad allontanarsi dall'insegnamento trasmesso dal Cristo ai suoi primissimi discepoli intorno alla sua stessa persona, alla sua missione, ai suoi « comandamenti ». Ora due serie di fatti rendono impossibile di ammetterlo: la sua condotta costante fino al martirio (nel 66 o 67), la condotta dei « grandi apostoli » (*II Cor.* 11, 5) e quella di tutte le Chiese più antiche a suo riguardo.

a) Questo zelatore delle tradizioni dei padri (*Gal.* 1, 13-14; *Phil.* 3, 4-6), questo persecutore dei cristiani non era affatto preparato ad ammettere un Messia sofferente, la divinità di un uomo mortale, la morale evangelica, la vocazione generale dei gentili, ecc. Per modificare fino a questo punto le sue convinzioni, ci vollero prove decisive: senza alcun dubbio quelle che avevano cagionato analogo cambiamento nei Dodici. Infatti, egli afferma e non cessa di affermare che il suo insegnamento non differisce da quello di essi: « Sive ego, sive illi, sic praedicamus » (*I Cor.* 15, 11). Lo prova, rallegrandosi con i Romani per la loro fede esemplare: « (quae) annuntiatur in universo mundo »; fede, che è pure la sua: « fidem vestram atque meam » (*Rom.* 1, 5-12). Quantunque non sia stato egli ad evangelizzarli, tuttavia suppone in essi le stesse convinzioni essenziali che tra i suoi propri discepoli e in tutte le Chiese fondate dai suoi

fratelli: « in verbo veritatis evangelii quod pervenit ad vos sicut in universo mundo » (*Col.* 1, 4-7; *I Thess.* 1, 7-8). Libero com'era di scegliersi il campo di apostolato, si proibisce di predicare il Vangelo là, dove altri l'hanno già predicato (*Rom.* 15, 20-21; 16, 13-18). Quest'uomo appassionato, che si vanta di aver « resistito in faccia » a Pietro stesso, quanto all'applicazione di un punto di disciplina già regolato di comune accordo (*Gal.* 2, 11-21), si sarebbe adattato a questa divisione di lavoro, se avesse creduto necessario ristabilire ciò che le sue speculazioni o pretese visioni gli manifestavano come verità, o avesse creduto che i suoi emuli nell'apostolato alteravano il tipo di catechesi (τύπον διδαχῆς: *Rom.* 6, 17), accettato da tutti? Come mai avrebbe imposto a tutti, in maniera così energica, di non farlo mai? (*Rom.* 16, 17; *Col.* 2, 6-9; *II Thess.* 3, 6; *Eph.* 4, 13-14).

b) Nonostante i suoi antecedenti di persecutore e i suoi successi, così adatti a destare gelosie, ecc., Paolo non ha (dal momento che solo contro di essi si difende), altri avversari che i giudeocristiani, ostinati a mantenere le pratiche mosaiche. Pietro lo copre della sua autorità, dicendo: « Credete che la longanimità di Nostro Signore è per la vostra salute, come anche Paolo nostro carissimo fratello vi ha scritto, secondo la sapienza a lui data. E questo lo fa in tutte le lettere, in cui parla di queste cose. Vi si incontrano passi difficili a intendersi (δυσνόητα), che gli ignoranti e gli incerti stravolgono dal loro senso, come fanno anche per tutte le altre Scritture, per loro perdizione » (*II Pt.* 3, 15-16). Va ben pesata la forza di tali termini e di questo fatto: tutte le lettere di Paolo, salvo parziali esitazioni per la *Lettera agli Ebrei*, sono state accolte come Scritture da ciascuna delle Chiese. La sua predicazione, anche se più sublime e che meno s'indugiava intorno ai rudimenti della dottrina, « il latte dei bambini » (*Hebr.* 5, 11-14) era dunque in pieno accordo con il τύπος διδαχῆς, la catechesi dei Dodici.

BIBL.: A. Schweitzer, *Gesch. der paulinisch. Forschung*, Tubinga 1911 (questo celebre missionario protestante molto erudito e giudizioso nelle sue critiche presenta sfortunatamente una soluzione personale inaccettabile: l'escatologismo di s. Paolo); F. Prat, *St Paul et le paulinisme*, in DFC, III (1922), coll. 1621-54 (documentaz. assai abbondante); id., *Théol. de st Paul*, II, 16ª ed., Parigi 1929, pp. 1-52; 467-75; H. Pinard de la Boullaye, *Jésus et l'hist.*, ivi 1929; vers. it. Torino 1931, pp. 115-51 (v. PAOLO, APOSTOLO).

2. *La testimonianza dei Sinottici.* – Tra la morte di Cristo e il primo apostolato di Paolo sono trascorsi venti anni. In questo spazio di tempo la Chiesa primitiva non avrebbe potuto evolversi in modo da trovarsi preparata ad accettare i punti di vista personali del convertito? A provarlo i partigiani della « Religionsgeschichtliche Schule » (v. BOUSSET, WILHELM) e quelli della « Formgeschichtliche Methode » (v. FORMA) accumulano i parallelismi; a sentir loro, ogni illuminato, ogni credente si dà quello di cui ha bisogno per giustificare la propria fede. Infatti esempi di questo genere ce ne sono moltissimi: ma il passare dalla frequenza di alcuni atti alla loro universalità, senza tener conto dei contrasti manifesti, è trasformare il metodo comparativo in metodo arbitrario di assimilazione o di livellamento.

Prima di tutto: la Chiesa primitiva, quella di Gerusalemme, non è affatto una società amorfa di devoti o di illuminati; ha invece i suoi capi incontestati, i Dodici, e un capo supremo, che prende le iniziative (*Act.* 1, 15-26) e rivendica il diritto di regolare i contrasti (*Act.* 15, 7 ecc.). I suoi fratelli e lui hanno un identico concetto dell'apostolato: secondo l'ordine avuto da Gesù (*Lc.* 24, 48; *Act.* 1, 8), si presentano come i « testimoni » di fatti non avvenuti *in angulo*, in segreto (*Act.* 26, 26; 1, 21-22; 2, 32; 3, 15; 4, 19-20; 5, 32; 10, 39), non come spacciatori di favole ingegnosamente inventate, *doctas fabulas secuti* (*II Pt.* 1, 16; *I Pt.* 5, 1-4; *I Io.* 1, 1-3, ecc.). Per essi, come per Paolo, la fede, condizione della salvezza, non è dunque un sentimento o una concezione generica delle cose, ma una « obbedienza » alla legge di pensiero e di azione imposta ad essi e a tutti dal divino Risuscitato, ὑπακοὴ πίστεως (*Rom.* 1, 5; 16, 17-19. 26, ecc.). Questi testimoni sono arrivati a confermare con il sangue la loro fede. Ecco un punto che li distingue dagli entusiasti che si appellano sia a tradizioni esoteriche, intemporali, come gli gnostici (v. GNOSI) e gli ermetisti (v.), sia a rivelazioni individuali, come i montanisti (v.) e numerose sètte.

Altri contrasti: assenza nei Sinottici di ogni speculazione; le parole e le azioni del Cristo sono riferite senza alcuna glossa che permetta di sospettare l'influenza di Paolo, senza dipendenza apparente dalla sua terminologia: parole e azioni, tuttavia, le più adatte a giustificare la sua teologia; sobrietà nel campo del meraviglioso: sono riferiti miracoli, è vero, ma quanto differenti, nell'insieme dei loro caratteri sia fisici che morali, dai prodigi attribuiti a Budda, agli dèi dell'induismo, a Maometto, ecc.!; morale manifestamente superiore a quella del giudaismo contemporaneo; e finalmente il carattere di Gesù, al cui incanto così poche sono le anime che sfuggono.

J.-J. Rousseau conchiude con ragione: « Non è così che s'inventa... Il Vangelo presenta caratteri di verità così grandiosi, così sorprendenti, tanto inimitabili, che l'inventore sarebbe più stupefacente che l'eroe » (*Emile*, IV, in *Oeuvres*, VII, Parigi 1822, pp. 246-49); v. CRISTIANESIMO, in *Enc. catt.*, IV, coll. 895-99; GESÙ CRISTO, *ibid.*, VI, coll. 247-61.

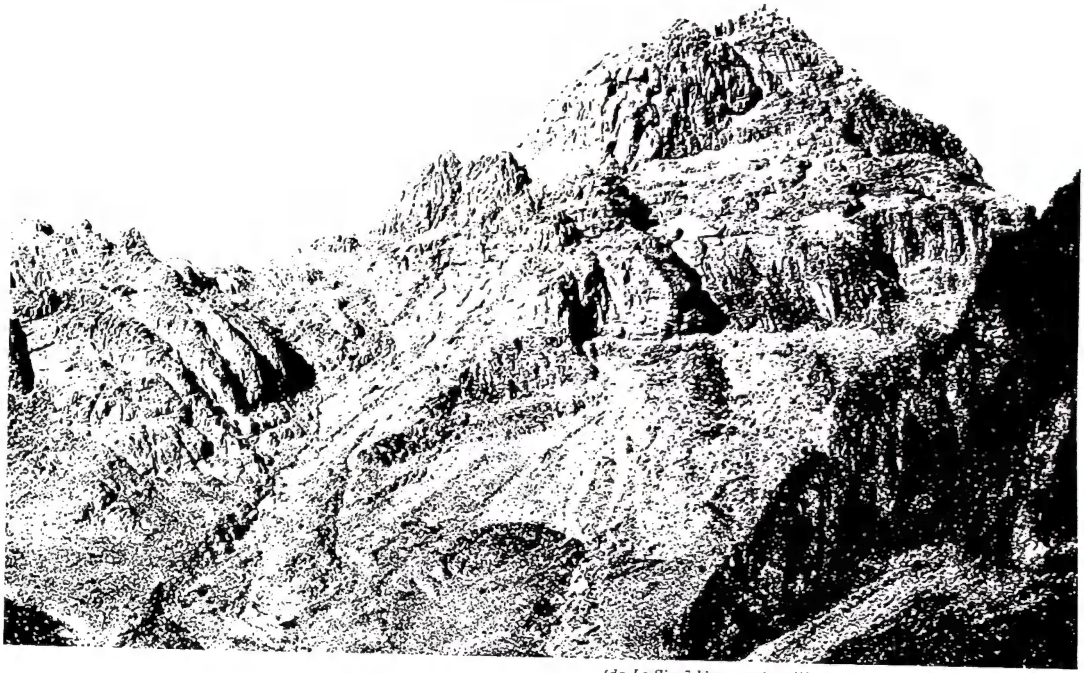
I Sinottici non hanno dunque lasciato libero gioco alla loro immaginazione; d'altra parte la loro mentalità di giudei appare felicemente trasformata. Sotto quale influsso, se non quello del Maestro incomparabile, nel quale hanno finito per riconoscere il Figlio prediletto del Padre (*Mt.* 3, 17; *Mc.* 1, 11; *Lc.* 3, 22; *Mt.* 17, 5; *Mc.* 9, 6; *Lc.* 9, 35), il suo eguale (*Mt.* 11, 27), il Giudice dell'ultimo giorno (*Mt.* 16, 27; *Mc.* 8, 38; *Lc.* 9, 26; *Mt.* 11, 21; *Mc.* 10, 37), il maestro che ha loro imposto la più stretta fedeltà al suo insegnamento (*Mt.* 28, 19-20; *Mc.* 15, 16, ecc.)?

3. *La testimonianza di Giovanni.* – Il quarto Vangelo, più tardivo, si distingue dagli altri tre per caratteri facili a spiegarsi. Come dichiara la stessa conclusione, esso è un supplemento di inchiesta su di un punto aspramente conteso: la divinità di Gesù (*Io.* 20, 31). Vengono dunque riferiti fatti nuovi, e in parte spiegati; a cagione degli avversari ai quali frequentemente sono rivolti, i discorsi prendono una piega e un tono differenti. Il prologo, poi (1, 1-18) si distacca più nettamente ancora dalla maniera dei Sinottici; ma, tutto sommato, presenta, sotto la personale responsabilità dell'Apostolo, la sintesi della loro dottrina intorno alla dignità sovreminente del « Figlio dell'uomo » e intorno alla sua missione. Forse Giovanni adopera il termine Logos, come Paolo quelli di gnosi e di epignosi, a motivo delle speculazioni allora in voga; ma non già per adattarvisi, bensì per correggerle.

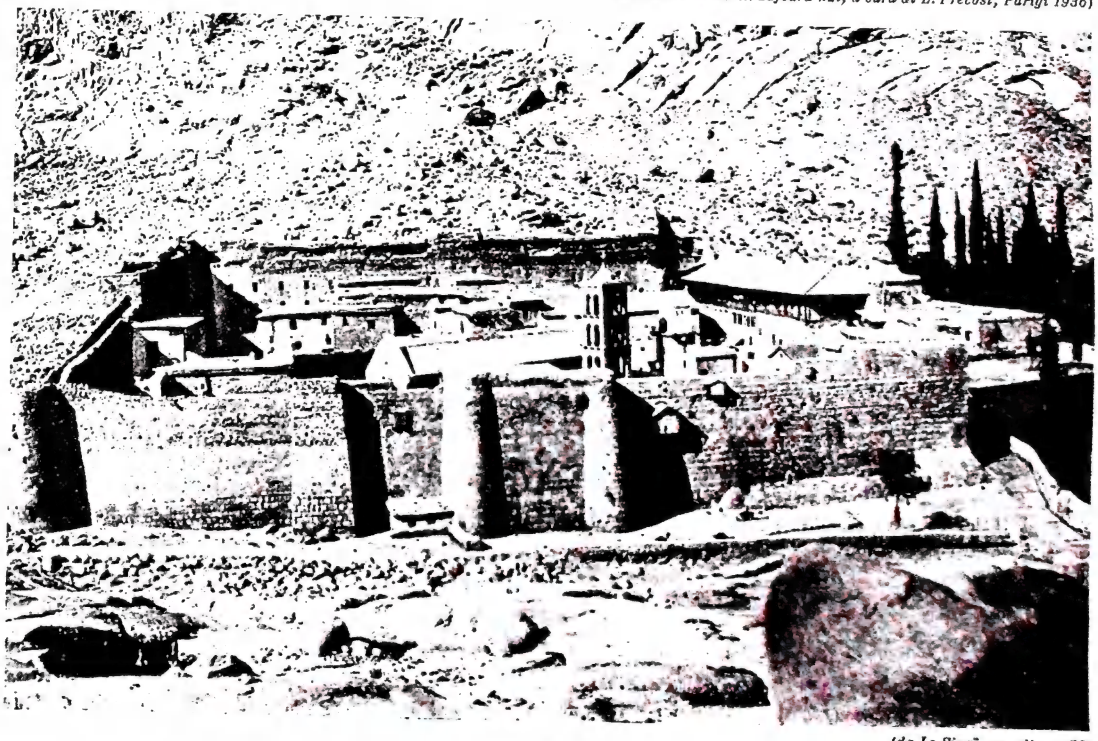
Non è qui il luogo di abbozzare neppure la storia dei termini γνῶσις, λόγος, πλήρωμα, πνεῦμα, dell'antitesi πνευματικός, ψυχικός, presso s. Paolo, ecc.; cf. gli autori citati qui, § 3 e più oltre, § 4. Solo è da ricordare che le dipendenze di vocabolario più nette non provano affatto l'identità dei concetti. Il senso delle parole deve determinarsi dal contesto, e il contesto può rivelare divergenze notevoli e in certi casi una intenzione di opposizione.

Giovanni si astiene dal ripetere quello che i suoi predecessori hanno già riferito, salvo a portare qua e là alcune precisazioni ai loro scritti. Segno che ritiene per vera la loro relazione. Del resto la sua consegna ai fedeli coincide con la loro: li rimanda all'insegnamento dei primi anni: *quod fuit ab initio* (*I Io.* 1, 1-4; 2, 7; *II Io.* 5); raccomanda loro di non credere a pretese suggestioni o rivelazioni dello Spirito Santo: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint.* È uno spirito di menzogna, spiega, come Paolo, un anticristo, colui che altera la dottrina su Gesù: *qui solvit Christum* (*I Io.* 4, 1-6; 2, 22-25; *I Cor.* 12, 3). « Se qualcuno non vi porta la parola di Cristo, non accoglietelo tra voi, non salutatelo » (*II Io.* 7, 11).

Si richiama ancora un tratto che lo dispone meno ancora dei suoi fratelli, al s. Più di essi egli insiste su questo principio: « amare il Cristo è prima di tutto restar fedeli al suo insegnamento » (*Io.* 14, 15, 21-24, 31; 15, 10, 14); « in colui che conserva la sua parola, in lui veramente (dunque in lui solamente) l'amor di Dio

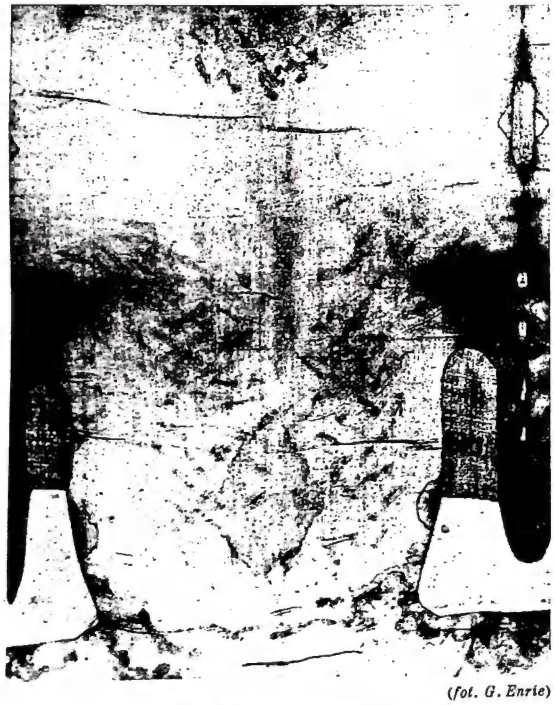


(da Le Sinaï hier... aujourd'hui, a cura di L. Prévost, Parigi 1936)

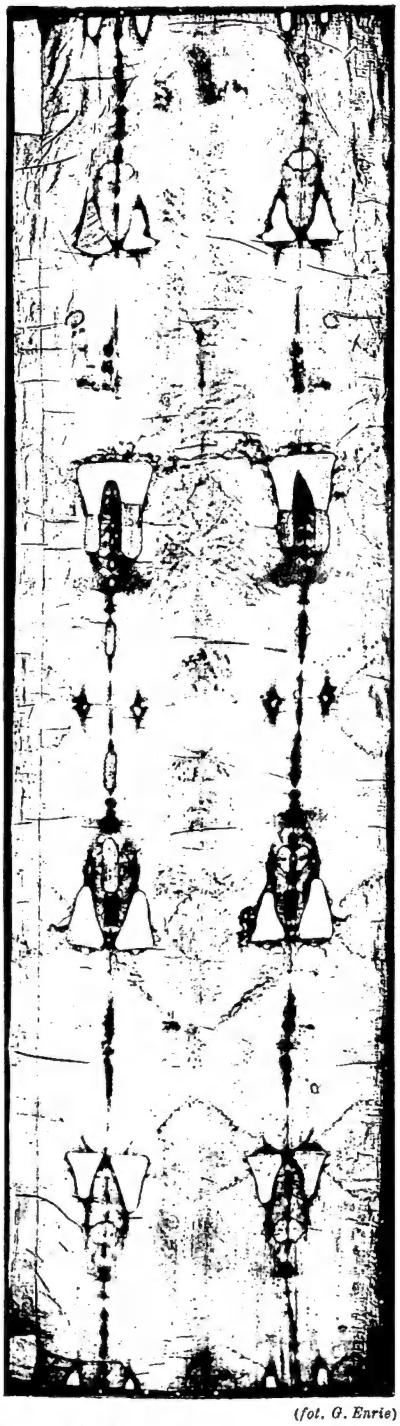


(da Le Sinaï, op. cit., p. 78)

In alto: VEDUTA.
In basso: VEDUTA D'INSIEME DEL MONASTERO DI S. CATERINA.



(fot. G. Enrie)



(fot. G. Enrie)

In alto a sinistra: IL SANTO VOLTO, come appare dal negativo fotografico. *In basso a sinistra:* IL DORSO (spalle e parte lombare), come appare dal positivo fotografico con le tracce dei flagelli. *A destra:* LA SINDONE, come appare dal positivo fotografico - Torino, Cattedrale, cappella della S. Sindone.

è perfetto » (*I Io.* 2, 3-6; *II Io.* 6; cf. *Mt.* 5, 19; 7, 21-23; 12, 46-50; *Lc.* 11, 27-28). Simili raccomandazioni, proporzionate all'attrattiva esercitata sopra di essi, impedivano che coloro che il Cristo aveva costituito suoi « testimoni » si permettessero, specialmente su punti capitali, imprestiti dall'ellenismo, dallo gnosticismo, ecc.

BIBL.: v. LOGOS e inoltre: C. Mondésert, *Logos* (*Vetus Testamentum*), in DBs, V (1952), coll. 465-79; J. Starcky (*Novum Testamentum*), *ibid.*, coll. 479-96; in forza di un analogo pensiero di reazione, vari scrittori cristiani hanno chiamato Gesù il « vero Zeus », il « vero Apollo », ecc. (cf. J. Dölger, in *Antike und Christentum*, 3 (1932), pp. 225-30) quando pure il popolo cristiano riteneva questi dèi altrettanti demoni: *ibid.*, pp. 153-76. Sulla dottrina dello Spirito: K. Prümme, *Der christl. Glaube*, II, Lipsia 1935, pp. 113-62; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma*, Parigi 1945; C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel tradition*, Londra 1947; v. SPIRITO SANTO.

4. *Il « quinto Vangelo »*. – Prima di essere consegnato per scritto, il messaggio di Gesù è stato predicato: vangelo orale, adatto a controllare gli altri, almeno quanto all'essenziale della sua vita terrestre e del suo insegnamento. Ora, fatto straordinario, gli altri quattro Vangeli, nonostante gli apporti e le sfumature che li distinguono, sono stati ricevuti, senza contestazioni, da tutte le Chiese dei primi giorni. E questo, mentre i Vangeli detti « apocrifi » (v.), ben più seducenti per le loro leggende, non hanno ottenuto che un'autorità infima e una diffusione ristretta; questo, inoltre, senza alcuna revisione ufficiale o alcun intervento della suprema autorità, come invece è accaduto per le Scritture buddhiste sotto il re Açoka, per l'*Avesta* dei Persiani sotto Sapore I, per i *Libri sibillini* sotto Augusto, per il *Corano* sotto il califfo 'Oṯman, ecc. Fatto davvero straordinario, consacrazione più decisiva sotto il punto di vista critico che non un decreto emanato da Pietro o da qualunque concilio arcaico. Le primissime comunità cristiane, infatti, erano state fondate ciascuna da un apostolo, un evangelista, o qualche « testimone » qualificato, e se ne gloriavano (*I Cor.* 1, 12; 3, 1-7). Secondo le leggi che la *Religionsgeschichtliche Schule* si compiace di invocare, ciascuna avrebbe dovuto avere, entro breve tempo, i suoi usi, le sue speculazioni, i suoi miti propri e ingegnarsi di mantenerli. Ora, esse non hanno ricevuto come espressione della vera fede che gli scritti di Paolo, dei quattro Evangelisti, le poche lettere di Pietro, Giacomo, Giovanni e Giuda; l'Apocalisse è di altro genere. Donde può provenire questo esclusivismo se non dall'accordo dei Dodici e dei primi discepoli tra di loro, dal principio alla fine della loro carriera, e dalle uniformi consegne ricevute? Eccole: « Non vi siano tra voi scismi (σχίσματα)! » (*I Cor.* 1, 10-13). « O Timoteo, custodisci il deposito; evita le empie discussioni della falsa gnosi, τῆς ψευδωνόμου γνώσεως; alcuni, che vi hanno aderito, sono andati lontano dalla fede » (*I Tim.* 6, 20-21; 1, 3-4; 4, 7; *II Tim.* 1, 13-14; 4, 2-4). « Da chi fomenta le divisioni, sepàrati dopo un primo e secondo avviso » (*Tit.* 3, 10-11). « Se qualcuno non vi porta la dottrina del Cristo, non ricevetelo nella vostra casa; non salutatelo! » (*II Io.* 7, 11). Pietro denuncia le sètte o eresie di perdizione (*II Pt.* 2, 1) e dichiara che sarebbe stato meglio per i fautori di esse non aver mai conosciuta la verità, che non abbandonare la legge santa, ricevuta dalla tradizione (*ibid.* 2, 21-22; cf. *Iud.* 3, 4; 17, 23). Altre direttive altrettanto ferme nella *Didaché* (4, 13; 6, 1; 11, 1-2); verso il 95, nella prima lettera di Clemente (7, 1-2; cf. 42); verso il 100 in quella dello pseudo-Barnaba (19, 11); tra il 107-17 in quelle del martire s. Ignazio (*Eph.* 6, 2; 9, 1; *Trall.*, 9, 1); ca. la stessa data, in quelle del martire s. Policarpo (*Phil.* 7, 2).

Che il controllo esercitato dal « quinto Vangelo », la tradizione vivente, non sia stato privo di efficacia, eccone l'ultima prova: alcune fonti estracanoniche hanno tramandate pretese « parole di Gesù »; ora, appena qualcuna la critica osa ritenere come autentica (J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Zurigo 1948; v. AGRAPHON; LOGIA).

BIBL.: J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Parigi 1905; A. d'Alès, *La tradition chrét. dans l'hist.*, in *Etudes*, 111-112 (1907), tre articoli; id., stesso titolo, in DFC, IV (1928), coll. 1740-83; P. Batiffol, *L'Eglise naissante*, Parigi 1909; 11ª ed. ivi 1927; dalla 5ª ed., prefaz. che risponde alle critiche di A. Harnack; vers. it. Firenze 1914; id., *Cathedra Petri*, Parigi 1938, prefaz., pp. 4-10; A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931; J. Ranft, *Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips*, Würzburg 1931, con discuss. delle analogie: bibl., pp. XI-XX; id., *Die Traditionsmethode als älteste theol. Methode des Christent.*, ivi 1934, p. 36; D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrét. dans la littér. des trois prem. siècles*, Parigi 1933; H. Pinard de la Boullaye, *L'Ecriture est-elle la règle unique de la foi?*, in *Nouv. rev. théol.*, 63 (1936), pp. 839-67. Di qui le « lettere di comunione » che garantivano sia l'accordo delle Chiese tra di loro, sia l'ortodossia dei chierici itineranti e dei mendicanti; C. Du Cange, *Glossarium med. et inf. graecitatis*, Lione 1688, s. v. συστατικαὶ ἐπιστολαί, col. 1495; Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, 2ª ed., Parigi 1887, pp. 420-23 (*Lettres*) e pp. 755-57, (*Tessères*); A. Harnack, *Epistolae formatae*, in *Realenc. für protest. Theol.*, 3ª ed., XI (1912), pp. 536-38. Sull'importanza di quest'uso cf. W. Ward, *Le card. Wiseman*, vers. fr., I, Parigi 1900, pp. 341-54; v. TERTULLIANO; VINCENZO DI LÉRINS.

5. *Conclusione*. – Resta fuori di ogni dubbio che nessuno dei vangeli canonici può essere qualificato come « relazione storica » nel senso stretto della critica moderna. In *Matteo* e *Marco* soprattutto l'ordine cronologico non è rigorosamente rispettato. Consigli riguardanti una medesima classe di doveri sono artificialmente accostati, in vista della catechesi. Inoltre ogni Evangelista riassume i fatti a suo modo, salvo ad aggiungere questo o quel particolare, o questo o quel miracolo che deve alla sua informazione personale. Tali libertà, ben lontane dall'infirmare il valore della loro testimonianza, non fan che renderla più efficace quanto all'essenziale: esse manifestano non la loro indipendenza totale riguardo alle fonti comuni, ma la revisione a cui le fonti sono state sottoposte (cf. Ch. Langlois, *Introd. aux études histor.*, 2ª ed., Parigi 1899, p. 173; E. Bernheim, *Lehrbuch der histor. Methode*, 6ª ed. Lipsia 1908, pp. 80 sgg., 195 sgg., 524 sgg.).

Fin dalla pubblicazione del suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 voll., Tubinga 1886-90) Harnack riconosceva che i tratti distintivi del cattolicesimo dovevano riportarsi molto più indietro che non l'ammettessero comunemente gli storici protestanti, e lo ricorda nella sua recensione all'importante opera di mons. Batiffol, sopracitata: *L'Eglise naissante*; ciò nonostante persiste a sostenere che la religione di Gesù, quale è presentata dal cattolicesimo, è diventata « essenzialmente un'altra ». Al cattolicesimo rimprovera in particolare di aver eliminato un elemento della massima importanza: la sottomissione a Dio senza alcun intermediario: *das der unmittelbaren göttlichen Gebundenheit*, e la libertà personale che esso consacra: *und der durch sie gesetzten individuellen Freiheit* (*Theol. Literaturzeit.*, 34 [1909], coll. 51-53). La stessa accusa ritorna di frequente sotto altre penne. Ma è facile rispondere che tante divisioni, tra le Chiese cristiane, divisioni da essi sempre più deplorate, derivano da questo appello ad una libertà individuale interamente sottratta al controllo della gerarchia istituita per prevenire le illusioni o almeno le loro conseguenze, in una intera fedeltà al tipo di catechesi fissato fin dalle origini, τύπῳ διδαχῆς (*Rom.* 6, 17), ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ (*II Io.* 9): la tradizione (cf. E. Pinard de la Boullaye, conferenze dette nel 1935, vers. it., *L'eredità di Gesù*, Torino 1937, pp. 185-264; bibl., p. 253).

IX. DAI PRIMI APOLOGISTI ALLE INVASIONI BARBARICHE. – 1. *I dogmi*. – Da quando la Chiesa estese le sue conquiste e i suoi scrittori inaugurarono le loro controversie con gli intellettuali, l'influsso dell'ellenismo si fece più sensibile: abbondanti citazioni di autori pagani, uno sfoggio addirittura in Clemente Alessandrino, specialmente nei suoi *Stromata* (o "Tappeti"), in Eusebio di Cesarea nella sua *Preparazione evangelica*, ecc.; manifesta dipendenza di pensiero in Clemente rispetto a Musonio, nel *Pedagogo*; in s. Ambrogio riguardo al *De officiis* di Cicerone; in Gregorio di Nissa e Agostino rispetto al neoplatonismo, ecc.. Dionigi, lo pseudoareopagita, arriva perfino a inserire nel suo testo passi interi di Proclo. Fatti di questo genere, di cui sarebbe facile moltiplicare

gli esempi, non provano affatto un'alterazione della fede primitiva; a convincersene basta considerare : *a*) i motivi che diressero questi scrittori; *b*) i limiti delle loro concessioni; *c*) la norma che dirige la loro scelta e il fine a cui miravano.

a) Infatti, qualunque ne sia la ragione, non può essere cosa reprensibile trarre profitto da ciò che è vero, bello e moralmente buono. Si loda Virgilio perché ha saputo « ricavare perle dal letamaio di Ennio ». Così pure Seneca rivendicava, occorrendo, il diritto di citare Epicuro : « Quod verum est, meum est... Sciant (omnes) quae optima sunt, esse communia » (*Ad Lucil., Epist.*, XII, 10; XVI, 6). Lo stesso dichiara s. Giustino : « Ciò che di bene è stato detto, non importa da chi, è di noi cristiani ». E giunge a pretendere che i pagani abbiano derivato queste loro idee sane dai Libri Santi (tesi del « plagio », derivata dal giudaismo e sfortunatamente ripresa da altri). Meglio ispirato e deformando la teoria stoica dei λόγοι σπερματικοί, egli li presenta come « semi del Verbo » (*II Apol.*, nn. 8, 10, 13 : PG 6, 380, 457, 460 sgg.); analoghe concezioni in Clemente Alessandrino (*Protrept.*, 6, 7 : *ibid.* 8, 173, 184); in Agostino (*De doctrina christ.*, II, 18, 25 sgg., 40 sgg.: PL 34, 49 sgg., 54 sgg., 63).

Altro motivo di citare autori pagani : la carità, che comanda di farsi tutto a tutti, « omnibus omnis factus sum, ut omnes facerem salvos » (*I Cor.* 9, 19-23), e perciò di cominciare a rendere loro giustizia e rilevare i punti di accordo (Clemente Alessandrino, *Strom.*, I, 1, 19; V, 3 : PG 8, 705, 805 sgg.; 9, 37; Origene, *Contra Celsum*, VII, 46 : *ibid.* 11, 1588; s. Giovanni Crisostomo, *In ep. ad Timot., homilia* 3 : *ibid.* 62, 677 ecc.).

b) D'altra parte le approvazioni e gli elogi sono accompagnati, quando è necessario, da espresse riserve e da vigorose confutazioni. Tutti questi apologisti, anche quelli che su questo o quel punto hanno prestato, come Origene, il fianco a critiche, dichiarano : la regola che essi intendono seguire è la S. Scrittura, e la Scrittura quale fu compresa dalla Chiesa primitiva (Tertulliano, *De praescript.*, capp. 6, 14, 21 : PL 2, 18, 27, 33; Clemente Alessandrino, *Strom.*, I, 19 : PG 8, 808-13; Origene, *De principiis*, I, nn. 1-4 : PG 11, 115-18; *Ep. ad Gregor., ibid.*, 88-92). « Quanto ai filosofi, scrive s. Agostino, se accade che abbiano detto qualche cosa di vero, in accordo con la nostra fede, soprattutto in mezzo ai (neo-) platonici, non c'è da allarmarsi, ma da riprendere quelle verità da essi, come da ingiusti possessori e volgerle a nostro uso » (*De doctr. christ.*, II, 40 : PL 34, 63; cf. s. Girolamo, *Ep.*, 119, n. 11 : *ibid.* 22, 978 sgg.; *Ep.*, 62 : *ibid.*, 606; *Ep.*, 70 : *ibid.*, 664-68; Teodoreto, *Graec. affect. curatio*, I : PG 83, 821-25, ecc.). Del resto la Chiesa intervenne per fermare il contagio dell'ellenismo, τὰ ἑλληνικὰ νοσοῦντες (s. Basilio, *De Spir. Sancto*, 17, 43 : PG 32, 148) V. ADOZIANISMO; ARIANESIMO; DOCETI; GNOSI; ORIGENE E ORIGENISMO; PELAGIO E PELAGIANESIMO.

c) Lo scopo comune degli apologisti è di sfruttare i punti di accordo per condurre gli avversari alla « vera gnosi », alla « vera filosofia », la sola suscettibile di una dimostrazione rigorosa (μόνοι μετὰ ἀποδείξεως; Giustino, *I Apol.*, 1, 20 : PG 6, 357), un eclettismo, se si vuole (Clemente Alessandrino, *Strom.*, I, 7 : *ibid.* 7, 732), ma un eclettismo attuabile soltanto alla luce della fede (Origene, *Contra Celsum*, III, 81 : *ibid.* 11, 1025; Lattanzio, *Divin. instit.*, VII, 7: PL 6, 759).

Sarebbe tuttavia cosa straordinaria, se questi primi tentativi di teologia e di filosofia religiosa fossero stati invariabilmente felici. Infatti, si possono, p. es., rilevare negli scrittori anteniceni espressioni e spiegazioni, che sembrano attribuire al *Logos*, nella Trinità, un posto secondario (subordinazionismo; cf. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, 11ª ed., Parigi 1930, pp. 244-57, 290-403). Tuttavia resta pur sempre chiaro, anche se non si vogliono interpretare con indulgenza, che essi hanno voluto difendere la dottrina tradizionale, specialmente la divinità di Cristo. Resta pur sempre vero, come già si esprimevano Giustino (*I Apol.*, n. 60 : PG 6, 420) e Ireneo (*Adv. haer.*, I, 10, 2 : *ibid.*, 7, 553), che i semplici professavano questo dogma, come i dotti, e perciò provano che questi non l'avevano ricevuto dall'ellenismo (J. Lebreton, *Le désaccord entre la foi et la théol. savante au XIIIe siècle*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 19 [1923], pp. 481-506; 20 [1924], pp. 5-37; id., più brevemente in Fliche-Martin-Frutaz, II, cap. 14, § 2, pp. 353-65).

In questo modo, mentre i dossografi pagani si limitavano a stendere cataloghi di opinioni (δόξαι; H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlino 1879), adatti propriamente ad accreditare l'eclettismo, l'indifferentismo e per mezzo di questi il s., i rappresentanti della Chiesa creavano parecchi generi letterari nuovi : trattati apologetici, ordinati alla dimostrazione di una religione appoggiata ad una rivelazione recente e controllabile e perciò esclusiva nelle sue pretese; cataloghi di eresie, denunzianti talora con qualche eccesso l'influsso della speculazione profana (Giustino, Egesippo, Ireneo, Ippolito, Eusebio, Epifanio, Teodoreto, ecc.); trattati dogmatici di Atanasio, Ilario, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Cirillo, Ambrogio, serie che viene ad incoronare, per così dire, il *De Trinitate* e il *De civitate Dei* di s. Agostino.

Inoltre è da considerare la *creazione di una lingua nuova*. I vocaboli, che i suoi dottori derivarono dalla lingua greca, traducono sfumature di pensiero che sono loro proprie, esattamente come i termini cristiani conservati dalle Chiese separate da Roma non esprimono più esattamente, per un buon numero, ciò che esprimevano per essi.

BIBL.: L. Montant, *De ratione qua christ. theologi linguam Graecorum philos. suae philosophiae accomodarint*, Parigi 1878, opera largamente sorpassata dagli studi riuniti in G. Kittel, *Theol. Wörterb. zum Neuen Testament*, Stoccarda 1933 sgg. Lo stesso autore fin dal 1931, segnalava l'importanza di codeste ricerche : *Religionsgesch. und das Urchristent.* (Gütersloh 1931, pp. 80-106) e reagiva nettamente contro le tesi sincretiste (pp. 11-41). Per uno sguardo sommario : S. Lyonnet, *Hellénisme et christ.*, in *Biblica*, 26 (1945), pp. 116-32; G. Rabeau, *Lexicographia sacra*, in *Bull. de litter. ecclés.*, 49 (1948), pp. 57-60. Nello stesso senso : J. Dupont, *Gnosis*, Lovanio 1949; L. Bouyer, *Mystique. Essai sur l'hist. d'un mot*, in *Vie spirit.*, supplem. al maggio del 1949, pp. 3-23 ecc. Il dio supremo dell'ellenismo, anche quando alcuni suoi attributi gli si avvicinano (A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Parigi 1949, p. x, n. 1) non è affatto identico al Dio della Rivelazione cristiana : non è l'Infinito di tutte le perfezioni sia fisiche che morali, lo stesso Amore (*I Io.* 4, 16), la cui sapienza, santità e bontà spiegano nello stesso tempo il fine ed il modo della redenzione (mediante la morte del proprio suo figlio; *Gal.* 2, 20; *Eph.*, 2,4; 5, 2; *Io.* 3, 16 ecc.) o le condizioni della sua applicazione. Ora la nozione di « Dio » si ripercuote su tutti i particolari delle speculazioni. Studi d'insieme : B. Allo, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Parigi 1910; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, ivi 1934.

2. *La liturgia cattolica.* – *a*) A poco a poco la Chiesa ha sviluppato ugualmente i suoi riti. Posta la costanza con cui i suoi apologisti hanno combattuto tutte le sètte gnostiche, dovrebbe sembrare impossibile che, anche solo sotto questo aspetto dei riti, la Chiesa li abbia copiati. Tuttavia il Renan lo sostenne, contro l'avvertimento formale del dotto di cui ha sfruttato le ricerche, J. Matter. W. Bousset (v.) riprese la stessa tesi, senza però renderla accettabile; *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottinga 1907 (severa recensione di A. Harnack, in *Theol. Literaturzeitung*, 33 [1908], pp. 10-13).

Numerosi dotti si rivolsero ai culti orientali di Iside e di Osiride, di Cibele e di Attis, di Mitra ecc. « Anche quando non avessimo alcun indizio per rendere questa ipotesi accettabile », dichiarava Salomone Reinach, l'autore di *Orpheus*, « bisognerebbe ricorrervi per stabilire, al di fuori di ogni intervento trascendente, la continuità della evoluzione religiosa » (*Rev. archéol.*, 5ª serie, 11-12 [1920], p. 150). Parole chiare! Infatti ogni indizio serio manca. Quei « misteri » commemoravano miti fuori del tempo e incontrollabili, mentre la liturgia della Chiesa commemorava avvenimenti recenti : *Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus* (Tacito, *Annales*, XV, 44). I loro riti potevano sembrare « un ritorno allo stato selvaggio » (Fr. Cumont, *Religions orient.*, 4ª ed., Parigi 1929, p. 191); non avevano quindi nulla che potesse attirare e sedurre i discepoli di Gesù (id., *Lux perpetua*, ivi 1949, p. 428); perciò

li hanno aspramente criticati. E si noti soprattutto questo: nessuno degli dèi orientali era morto per espiare il peccato, nessuno per amore dell'umanità, nessuno con tanto splendore morale, nessuno per provare in seguito con la sua risurrezione la sua uguaglianza con il Dio unico, santità infinita. Si è forse, perciò, condotti a domandarsi se questo ricorso ai misteri orientali non abbia avuto per causa, almeno presso taluni eruditi, la loro impotenza a comprendere oppure la loro ripugnanza ad ammettere il mistero del Calvario, apparentemente follia, μωρία, in realtà opera di una sapienza trascendente (*I Cor.* 1, 18-25; 2, 12-16, ecc.), considerando la capacità di rivelare la malizia di ogni rivolta contro Dio, il rigore dei castighi che richiama, l'amore del Creatore per le sue creature (*Rom.* 5, 8-11; 8, 32-39), la convenienza di accettare, come giusto ricambio, le vessazioni e le persecuzioni alle quali non possono sfuggire i più fedeli suoi servi (*Io.* 15, 18-21; *Rom.* 8, 35-39; *I Pt.* 4, 12-19, ecc.).

BIBL.: E. Jacquier, *Les mystères et st Paul*, in DFC, III, coll. 964-1012; bibl., coll. 1012-14; W. Goossens, *Les origines de l'Euchar.*, Parigi 1931, pp. 252-83, bibl. pp. 256-58; J. Coppens, *Euchar.*, in DBs, I, coll. 1192-1212, bibl. coll. 1214-15; J. Dey, *Paliggennesia*, Münster 1937, bibl. pp. XI-XII; K. Prümm, *Religionsgesch. Handbuch*, Friburgo in Br. 1934, pp. 213-356; v. ARCANO; BATTESIMO; EUCARISTIA; MISTERI.

b) Gli eruditi cattolici, invece, sono d'accordo in questo: la Chiesa ha fissato alcune feste cristiane allo stesso giorno di feste pagane per distornarne i suoi fedeli; così ai *Ludi Apollinares*, dal 5 al 13 luglio, sostituì la festa delle Collette (cf. s. Leone Magno: PL 54, 158-68), alla *Cara cognatio* del 22 febbr. sostituì la festa *Natale Petri de cathedra*; e avrebbe scelto il 25 dic. per opporre il Natale alla festa del *Sol invictus*. Sono questioni di fatto; in linea di diritto il reagire a questo modo è tutt'altra cosa che capitolare; si dirà forse che i nazisti e i senza Dio russi si sono avvicinati alla fede cristiana, perché han sostituito le loro feste a quelle della Chiesa?

c) Ma almeno il culto dei santi non sarebbe la continuazione del culto delle divinità subalterne? Lo hanno preteso nei primi secoli alcuni polemisti pagani, un gran numero di protestanti nel sec. XVI, e ai nostri giorni molti altri con più erudizione che critica, specialmente E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, ed. G. Anrich, Tubinga 1904. In realtà il culto dei santi cominciò con quello dei martiri (v.); il culto dei confessori sorse più tardi. La glorificazione degli uni e degli altri aveva lo scopo di attirare i fedeli ad imitare il rifiuto, opposto da essi, alla partecipazione ai riti e ai costumi del paganesimo. Ma questo non è affatto s., né cesaropapismo. Nonostante le proteste della Chiesa, si ebbero eccessi, superstizioni e molte leggende; il Newmann ne ha esposta la ragione.

3. Sullo sfruttamento dell'arte pagana, che è questione accessoria, v. ARCHITETTURA ECCLESIASTICA; CHIESA, B) *La C. come edificio*. III. *Arte*.

BIBL.: G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Roma 1902, 2ª ed. 1907; Dom F. Cabrol, *Culte chrétien*, in DFC, I, coll. 832-48, bibl. coll. 848-51; id., *Fêtes chrét.*, in DACL, V, coll. 1412-52, bibl. col. 1452; K. A. Kellner, *Heortologie*, 3ª ed., Friburgo in Br. 1911; H. Delehaye, *Les légendes hagiograph.*, 3ª ed. Bruxelles 1927, vers. it., 2ª ed. Firenze 1910; G. Vacandard, *Etudes de critique et d'hist. relig.*, 3ª serie, Parigi 1912, pp. 59-212; H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles 1927; id., *Les orig. du culte des martyrs*, 2ª ed. ivi 1933; K. Prümm, *Der christl. Glaube*, II, Lipsia 1935, pp. 193-206, 445-51; P. Séjourné, *Saints*, in DThC, XIV, coll. 879-978; H. Leclercq, *Saints*, in DACL, XV, coll. 373-462.

X. L'EPOCA DEI BARBARI. – *a*) Le invasioni successive dei barbari minacciavano di rovinare per sempre la civiltà greco-romana, già migliorata dal cristianesimo. La Chiesa dovette impegnarsi a convertire quelle rudi nature. A questo scopo, fedele alla tattica di s. Paolo di «farsi tutto a tutti» (*I Cor.* 9, 19-23; cf. s. Tommaso, in *h. l.*, Opere, ed. di Parma, XIII, 222-23), accettò le nuove forme politiche e solo proibì gli usi incompatibili con la sua fede e la sua morale. Caratteristica, fra tutte, è a questo riguardo l'accondiscendenza suggerita da Gregorio Magno all'apostolo degli Inglesi, Agostino: mutare la destinazione dei templi piuttosto che distruggerli; proscrivere i sacrifici ai falsi dèi, ma tollerare festini e divertimenti in uso in alcune feste, *ut dum aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant* (*Ep.*, 76: PL 77, 1215-16; *Ep.*, 64: *ibid.*, 1187; cf. R. Aigrain, in Fliche-Martin-Frutaz, V [1938], cap. 10, § 1, pp. 286-89). La Congregazione di Propaganda, richiamando un decreto del 1659, dava recentemente analoghe consegne ai missionari (AAS, 28 [1936], pp. 406-409; cf. 31 [1939], p. 269; J. Schmidlin, *Kath. Missionslehre*, 2ª ed., Münster 1923, pp. 216-38, 352-59, 378-80; P. Charles, *Tactique missionnaire*, in *Nouv. rev. théol.*, 67 [1940], pp. 385-96).

Una relazione presentata nel 1908 alla Conferenza di Lambeth riconosceva che la cristianizzazione aveva portato con sé, in passato, una certa proporzione di snazionalizzazione e che i missionari anglicani erano stati troppo proclivi a scoraggiare o a sopprimere usanze indigene che in sé non avevano alcuna connessione necessaria con l'idolatria e la superstizione. Perciò il Comitato delle missioni ricordava la risoluzione 19ª della Conferenza del 1897: adattarsi alle circostanze locali, incoraggiare le persone a far le cose a loro modo, in *their own ways*, anche se questo non fosse il migliore, *even though it may not be ideally the best way* (*Conference of Bishops of the Anglican Communion*, Londra 1908, pp. 114-115; cf. tutto il testo in H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, II, pp. 131-32 e bibl.; cf. inoltre *Report of the Commiss. on Christian higher education in India*, Londra 1931, p. 240; vers. fr. in *Etudes*, 215 [1933], p. 476). Confessioni di questo genere non sono forse, almeno in larga parte, la condanna implicita delle accuse rivolte contro il pagano-papismo? Per dimostrarne tutta l'ingiustizia, basterebbe richiamare i decreti dei concili generali e regionali contro tutte le sopravvivenze del paganesimo. Il semplice elenco è troppo lungo per potersi citare qui (v. AMULETO; DIVINAZIONE; MAGIA; SUPERSTIZIONI).

b) Riguardo alle credenze e alle speculazioni teologiche ci si limiterà a qualche cenno. Nel sec. VIII le controversie trinitarie, cristologiche e pelagiane erano sensibilmente sopite. Le scuole cristiane, ben lontane dal restare inattive, si applicarono a giustificare e approfondire i dati della fede. Per farlo con pieno successo, avrebbero avuto bisogno di una filosofia strettamente razionale e completa; ora esse non avevano quasi altro che quella di s. Agostino, penetrata di neoplatonismo. I copisti dei monasteri riuscirono a salvare dall'oblio testi preziosi, ma non le opere capitali di Platone e di Aristotele. Anzi Aristotele, assai male conosciuto, è ordinariamente giudicato con estrema severità (A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932, *Excursus C*, pp. 221-263). Questi filosofi per l'ampiezza della loro inchiesta e le loro profonde concezioni avrebbero stimolato il pensiero; alcune loro tesi, evidentemente inammissibili, avrebbero obbligato a scrutare di nuovo molti problemi. Ma la situazione stava per cambiare.

XI. IL MEDIOEVO. – Gli Arabi, in Oriente, specialmente al-Fārābī (v.) e Avicenna (v.), e in Occidente Avempace (v.) e Averroè (v.) e d'altra parte i Giudei della Spagna, Avicebron (v.) e Maimonide (v.), si diedero tardi alla filosofia. Il s., a cui gli uni e gli altri approdarono, provocò, soprattutto nell'islām e nell'Occidente cristiano, una crisi delle più gravi: l'averroismo (v.).

Dai principi di Aristotele Averroè dedusse chiare le seguenti conseguenze: nessuna Provvidenza (dunque neanche Rivelazione), eternità del mondo, carattere necessario della sua evoluzione, unicità dell'«intelletto agente» nella intera umanità; nessuna immortalità personale, né ricompensa, né castigo nell'oltretomba. Queste tesi furono volgarizzate negli ambienti parigini da Sigieri di Brabante (v.) e Boezio di Dacia (v.). Fu necessaria, perciò, una confutazione; intraprenderla e condurla a buon termine fu l'opera di Alberto Magno e soprattutto di Tommaso d'Aquino (v.). La filosofia di quest'ultimo è un aristotelismo corretto e approfondito, per conseguenza un s., ma in pieno accordo con la Scrittura e la Tradizione. Il suo intellettualismo, il suo metodo sillogistico, la sua secchezza, porta alcuni spiriti moderni, per i quali

la fede è sentimento, slancio del cuore, esperienza intima, a ritenerlo un'alterazione del cristianesimo primitivo. Ma altro è il tono della predicazione, altro il tono della scienza pura. I sistemi filosofici e le ragioni del medesimo ordine, su cui si appoggiano le definizioni conciliari, non fanno una cosa sola con la fede : non aggiungono nulla ai « dogmi »; ma dispongono ad accettarli e a difenderli meglio. D'altra parte, convinzioni solidamente appoggiate e non effusioni sentimentali sono le sole a preparare le energie a tutta prova.

Che infine la teologia più ragionatrice non intralci affatto lo slancio mistico, ne sono prova Tommaso d'Aquino e numerosi dottori formati alla sua scuola.

BIBL.: Überweg, parte 2ª, specialmente §§ 28-44, pp. 295-551, bibl. pp. 720-78; M. de Wulf, *Hist. de la philos. médiév.*, 6ª ed., 3 voll., Lovanio-Parigi 1934-47, specialmente I, cap. 4, pp. 297-312; II, cap. 2, pp. 129-266 (con scelta bibl.); R. Garrigou-Lagrange, *St Thomas commentateur d'Aristote*, in DThC, XV (1946), coll. 641-50, bibl. col. 651; E. B. Gilson, *Signification histor. du thomisme, ibid.*, coll. 651-93, bibl. col. 693; Et. Gilson, *Le Thomisme*, 5ª ed., Parigi 1948; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XIII, ivi 1951, specialmente l. II, cap. 4, pp. 217-328.

XII. RINASCIMENTO E « RIFORMA. ». – *a*) I capolavori dell'antichità greca rivelati all'Italia dal sec. XIII e più abbondantemente ancora, dopo la presa di Costantinopoli per opera dei Turchi (1453), la loro diffusione favorita dalla recente invenzione della stampa, portarono alla concezione di un ideale nuovo di eleganza e di bellezza : l'umanesimo. L'entusiasmo fu generale; lo condivisero papi e principi della Chiesa. Ma abbastanza rapidamente, parecchi letterati passarono dall'ammirazione delle forme artistiche a quella delle idee. L'esegesi allegorizzante, rinnovata dagli stoici, permetteva loro di attribuire alla mitologia pagana speculazioni profonde, anzi sublimi. E quindi, in maniera più o meno velata, alcuni si pronunziarono in favore dell'equivalenza, in ultima analisi, delle religioni. È forse questa una cosa diversa dal tornare alle soluzioni del s. ellenistico ?

Erasmo, p. es., che più tardi doveva riprendersi, scriveva : « Se si vuol aspettare questa pace e questa concordia che sono l'ideale della nostra religione, bisogna, in quanto si può, parlare poco delle definizioni dogmatiche e permettere a ciascuno, su molti punti, un giudizio libero e personale ». Faceva anzi capire che la folla ignorante non può essere mantenuta nel dovere, se non la si inganna con pie menzogne. Corrado Mudt, canonico di Gotha, dichiarava che « la sapienza del Padre (*I Cor.* 1, 24) non era stata devoluta esclusivamente agli Ebrei, ma aveva brillato presso i Greci, gli Italiani, i Germani, quantunque avessero usanze religiose assai differenti » (testi citati con molti altri da J. Janssen, *Gesch. des deut. Volkes*, 13ª ed., II, Friburgo in Br. 1886, pp. 1-36; più in breve in H. Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des relig.*, 3ª ed., I, Parigi 1929, pp. 143-55; cf. Überweg, parte 3ª, 12ª ed., §§ 1-22, pp. 1-215, bibl. pp. 621-53 ; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XV, Parigi 1951, pp. 211-74.

b) La Riforma non deriva dall'umanesimo, ma approfittò del culto di esso per i testi originali, del suo disdegno per il medioevo, per l'aridità e le sottigliezze di una teologia scolastica di fatto in decadenza, come pure degli abusi introdottisi nella Chiesa e degli scandali dati da una parte del clero. Lutero e Calvino hanno la pretesa di ritornare al « puro Vangelo ». Per giustificare l'abbandono dei dogmi cristiani – dei quali conservano ancora un buon numero (Trinità, Divinità di Gesù Cristo, ecc.) – si appellano al libero esame, alla « testimonianza dello Spirito Santo », dice Calvino, e presentano la Chiesa di Roma come la grande prevaricatrice. J. Gerhard (v.) ne denuncia i delitti : « agiolatria, iconolatria, artolatria, angelolatria, staurolatria, scheletrolatria, papolatria » (*Loci theolog.*, ed. Preuss, Berlino 1867, *De Ecclesia*, n. 251, p. 153 sgg.). « Tra l'idolatria pagana e l'invocazione dei santi », afferma M. Chemnitz (v.), « c'è soltanto differenza di vocaboli » (*Examen Conc. Trid.*, Berlino 1861, p. 711). Questo genere di accuse era alla portata dei talenti più modesti e serviva a discreditare perfino i dogmi stimati da prima « essenziali » o « fondamentali ». Ogni tentativo di concordia era d'altra parte preventivamente votato ad uno scacco certo, poiché ciascun dissidente per interpretare la Scrittura poteva appellarsi con ugual diritto a lumi soprannaturali. Donde una progressiva riduzione delle credenze cristiane e il ritorno, più o meno rapido secondo le regioni, alla opinione che tutte le confessioni e tutte le religioni si equivalgono. Si sa come la Chiesa romana ha reagito nel Concilio di Trento, il card. R. Bellarmino nelle sue *Controversiae*, il P. Canisio nella sua *De corruptelis verbi divini*, ecc.

BIBL.: per i primi tempi della Riforma, preziose indicazioni presso il bibliografo protestante G. Walch, *Bibliotheca theol. selecta*, 4 voll., Jena 1757-65; controversie sull'insieme dei dogmi, I, pp. 648-75; contro gli indifferentisti, pp. 976-92; cf. C. Schöll, *Latitudinarier*, in *Realenc. für protest. Theol. und Kirche*, 3ª ed., XI (1902), pp. 298-300; G. H. Joyce, *Fundamental, articles*, in *Cath. Enc.*, VI (1909), pp. 319-21; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XV, Parigi 1951; XVI, ivi 1950; XVII, ivi 1948; v. ANGLICANESIMO; CALVINO; LATITUDINARI; LUTERO.

XIII. DAL SEC. XVII AI NOSTRI GIORNI. – La rapida moltiplicazione delle confessioni cristiane e il loro comune appello al libero esame aprirono la via al sorgere del deismo inglese, dell'*Aufklärung* tedesca, del filosofismo francese (v. DEISMO; ILLUMINISMO; RAZIONALISMO). Poiché l'arbitrarietà e il disaccordo delle loro conclusioni portava al discredito della stessa ragione, ecco comparire sulle loro tracce l'agnosticismo (v.). Per salvare almeno qualche idea religiosa, altri gruppi fecero appello sia alla coscienza morale e alla ragione pratica con Kant (v.), sia al sentimento con J. Fr. Fries, G. de Wette, A. Sabatier, sia all'esperienza intima di consolazione con W. James (v.) ecc. Eliminata naturalmente dai razionalisti, l'ispirazione delle Scritture, dogma sacro agli occhi di Lutero e di Calvino, fu ugualmente eliminata dai protestanti liberali in nome della critica biblica e della storia delle religioni, l'una e l'altra sempre più in favore. E. Troeltsch si prese l'incarico di spiegarlo con perfetta lucidità : per ritrovare il « cristianesimo autentico », vale a dire ciò che si desidera ritenere per tale, bisognava spogliarlo di tutti gli accrescimenti ulteriori; Paolo esercitò sulla Chiesa primitiva un influsso manifesto; bisognava perciò separarlo da Gesù; restava ancora a provare che il Cristo stesso, rifletteva per una parte tradizioni contestabili, idee del suo tempo (*Protestant. Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in Hinneberg, *Kultur der Gegenwart*, parte 1ª, sez. IV, Berlino-Lipsia 1906, p. 385 sgg.). A questo compito si dedicarono specialmente i rappresentanti della *Religionsgeschichtliche Schule* (W. Bousset, H. Gunkel, ecc.), quelli della *Formgeschichtliche Methode* (M. Dibelius, P. Wetter, G. Bertram, ecc.; v. FORMA); il loro scopo è liberare il cristianesimo dai suoi « miti » (Entmythologisierung). Molto rappresentative a questo riguardo le opere di R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tubinga 1948-51; *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen*, Zurigo 1949. Compita l'epurazione, non resterebbe della religione di Gesù, oltre ad un'ammirazione più o meno viva per diversi tratti del suo carattere e qualche termine derivato dal vocabolario dei suoi primi compagni – *magni nominis umbra !* – se non press'a poco quello che, come idee religiose e morali, ammettevano i filosofi dell'età ellenistica. Alcuni critici protestanti lo vedono essi stessi chiaramente e ne restano allarmati : la smitologizzazione progettata farebbe capo ad una scristianizzazione.

Chi si renda conto delle varietà di opinioni nelle Chiese separate può giudicare da sé a quale genere di s. condurrebbero ugualmente, qualora trovassero credito, suggestioni come queste : « Colui che lealmente, fosse pure con un malinteso, adopera (i termini della Bibbia) come la terminologia sacra della cristianità, che non potrebbe escludere, anche se avesse per lui un significato diverso da quello inteso da molti fedeli del tempo passato e dell'attuale, o addirittura esprimesse per lui qualcosa di inaudito, qualcosa che nessuno ha ancora trovato, ... meriterebbe riconoscenza per la sua pietà... C'è da rallegrarsi nel vedere tutti i teologi raccogliersi intorno alle medesime parole » (F. Kattenbusch, *Von Schleier-*

macher zu Ritschl, 3ª ed. modificata, Giessen 1903, p. 27). Da parte sua il pastore M. Boegner, affermava: « La prima condizione di ogni ecumenismo fecondo sta nel rifiuto di ogni equivoco, in una fedeltà alla verità rivelata tale, che ciascun cristiano, incontrandosi con cristiani di altre confessioni, creda che la sua Chiesa ne ha ricevuto il deposito » (cf. *Foi et vie*, 49 [1951], p. 12).

A quale s. non perverrebbe anche l'Occidente se si lasciasse sedurre dalla propaganda del neo-induismo! (B. Allo, *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, Juvisy 1931; P. Fallon, *Spiritualité neo-hindouiste*, in *Vie spirit.*, suppl. di nov. 1947, pp. 362-67).

Quanto alla Chiesa romana, si sa con quale fermezza non ha mai cessato di condannare, fin dai primi anni del sec. XIX ai nostri giorni, gli eccessi del razionalismo (Denz-U, nn. 1655-56, 1701-14, 1798-1800; A. Günther, G. Hermes); l'indifferentismo religioso (*ibid.*, nn. 1613-1614, 1617, 1646-48, 1715-18; v. SILLABO; VATICANO, CONCILIO); le intemperanze della critica biblica (*ibid.*, nn. 1788, 1942-45; v. DIVINO AFFLANTE SPIRITU; PROVIDENTISSIMUS); la trasposizione dei dogmi cristiani (*ibid.*, nn. 201-65, 2071-2109; v. LAMENTABILI; MODERNISMO; PASCENDI) e tutte le tesi in disaccordo con la Tradizione (v. HUMANI GENERIS).

XIV. CONCLUSIONI. – Non si è potuto, posto i limiti fissati alla voce, discutere in particolare, come fa la maggior parte delle opere citate, le analogie di espressione o di pensiero, di cui si servono tanti eruditi per spiegare, mediante il s., l'evoluzione delle religioni, specialmente l'origine tutta umana di quella che gode le loro preferenze e l'illusione del giudaismo e del cristianesimo, che pretendono un'origine soprannaturale. Si sono semplicemente richiamati principi di critica e fatti storici troppo spesso dimenticati.

In fondo, il s. è un fenomeno universale; ma, mentre la fusione delle razze e dei popoli ha determinato nell'ordine materiale un evidente progresso, ha condotto, invece, il più sovente, le religioni pagane ad una morale sempre meno severa, ad un politeismo più o meno gerarchizzato o ad un panteismo tollerante i culti di dèi subalterni; non mai, invece, ad un monoteismo stretto ed esclusivo. Soltanto un buon numero di popolazioni dette « arretrate » o « primitive », ha mantenuto finora la sua fede in un Essere supremo, distinto per natura sua da tutti i geni, spiriti o demoni, creatore e legislatore dell'ordine morale. Anche gli ebrei e i musulmani professano questo dogma capitale. Fra le Chiese cristiane, quella di Roma è la sola a ritenere, da venti secoli, come regola assoluta e irreformabile in tutto quanto riguarda il dogma e la morale, nel senso originale di questi testi, il Vecchio e il Nuovo Testamento e i decreti di tutti i concili ecumenici.

Senza dubbio il cattolicesimo deve molto, quanto alle scienze storiche ed esegetiche, a molti eruditi di altre confessioni; ogni lavoro, veramente critico, finisce con tornare a suo vantaggio. Deve molto anche, si può dire, alla maggior parte dei movimenti di idee che si sono prodotti al di fuori di esso e spesso contro di esso. « La necessità di difendere dottrine ardentemente attaccate », spiegava s. Agostino, « porta a studiare con più cura, a farsi idee più chiare, a predicarle con maggiore insistenza: il dibattito sollevato diventa occasione di progresso » (*De civitate Dei*, XVI, 2: PL 41, 477; cf. s. Tommaso, in *I Cor.* 11, 19 [opere, ed. di Parma, XIII, 240 a]). Verosimilmente per questo motivo, e per prevenire un ristagno dei più pericolosi, la Provvidenza ha lasciato sussistere nella sua Rivelazione qualche oscurità e ha permesso le eresie, *ut vel sic excutiamus pigritiam et divinas Scripturas nosse cupiamus* (s. Agostino, *De Gen. contra Manichaeos*, I, 1, 2: PL 34, 373); la lotta per la vita non resta mai senza profitto.

Per gli esseri viventi non vi è progresso che alla condizione di mantenere il loro tipo specifico, di astenersi in particolare da alimenti deleteri. Conforme all'avvertimento dell'Apostolo: « Passate tutto al vaglio! *Omnia probate; quod bonum est tenete!* » (*I Thess.* 5, 22), la Chiesa cattolica ha dunque fatto una scelta. Essa fu diretta da norme esteriori: la Scrittura e la Tradizione, e il suo principio vitale, che è lo Spirito Santo. Le Chiese, che rivendicano questa assistenza dello Spirito per ciascun individuo (sotto una forma attenuata: per ciascun gruppo) possono poi negarla precisamente alla Chiesa gerarchica « fondata su Pietro », che è la Chiesa a cui fu promessa (*Mt.* 16, 18-19; *Lc.* 22, 32; *Io.* 21,15-17).

Gli alimenti sani presi ogni giorno non sono, propriamente parlando, aggiunti all'organismo, ma trasformati da esso. Dai primi tempi alle ore dolorose delle grandi secessioni e anche dopo, la Chiesa ha trasformato ciò che aveva accettato dalle speculazioni profane. Il suo potere di assimilazione è ben lontano dall'essere esaurito, l'espansione delle sue virtualità non è pienamente avverata, perciò, pur richiamando, come Vincenzo di Lérins (v.) al sec. V (*Commonitorium*, n. 22: PL 50, 668) il principio essenziale del vero progresso, *in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia* (Conc. Vatic., Denz-U, n. 1800), ha cura, quando deve condannare errori o reprimere imprudenze, di incoraggiare le ricerche ulteriori dei suoi figli. La sua docilità ai suggerimenti dello Spirito Santo, così giudiziosamente esposta in particolare da J. A. Moehler ([v]. (*Die Einheit der Kirche*, Tubinga 1825) e da J. H. Newman (*An Essay on the development of christian doctrine*, Londra 1845) le ha permesso di salvare, dalle filosofie più disparate, ciò che meritava di essere salvato. A queste stesse condizioni, per quanto ardenti e dolorosi possano essere gli attacchi e le crisi previdibili, essa ha l'assicurazione di lavorare *usque ad consummationem saeculi* (*Mt.* 28,20; 16,18) al progresso e alla salvezza dell'umanità (v. DOGMA, II).

Enrico Pinard de la Boullaye

SINDACALISMO e SINDACATO. - Sono forme di organizzazione professionale, che attualmente, nelle varie lingue, sono chiamate di solito: sindacati, *syndicats, sindicatos, trade unions, gewerkschaften.*

I. FILO CONDUTTORE PER UN'INDAGINE STORICA DEL SINDACALISMO. – L'ordinamento della popolazione per gruppi professionali ha qualche elemento caratteristico, che può servire da filo conduttore per un'indagine storica: dal *lato strutturale*: con il fatto che il gruppo sia formato da persone, che esercitano una stessa attività produttiva o attività affini, e proprio in quanto esercitano tale attività, indipendentemente dal rinnovarsi dei singoli membri; dal *lato funzionale*: con il fatto che, fondamentalmente, il gruppo tenda alla difesa ed al potenziamento economico-sociale degli associati, in quanto appartenenti ad una determinata categoria o gruppo di produttori.

L'associazionismo professionale è un fenomeno che ricorre nelle più varie epoche e nei paesi delle più diverse civiltà. Si ha così una conferma sperimentale della naturale tendenza verso di esso, come manifestazione particolare della complessa natura sociale dell'uomo. Ne segue che la proibizione del detto associazionismo, proclamata dai principi informatori della Rivoluzione Francese e dalle legislazioni ad essi ispirate, costituisce nella storia una parentesi piuttosto che una tradizione, e ne segue pure che una simile proibizione è da ritenersi, almeno in via generale, contraria al diritto di natura, eccessiva e pericolosa. Per grande che possa essere l'importanza economica, giuridica e politica delle associazioni professionali, occorre che controlli e limiti siano posti ad esse (in quanto hanno scopi limitati, pur se intensamente perseguiti) da una autorità politica superiore, tutrice dell'interesse generale della collettività in un dato momento ed insieme nelle sue future proiezioni, ed in specie occorre che sia arginato lo sfrenamento anarcoide (cf. in diritto romano: *Lex de collegiis restituendis novisque instituendis; Lex Julia* ecc.) e arginata pure la tendenza verso la formazione di corpi chiusi, esclusivistici per i loro privilegi senza corrispon-

denti funzioni, contrastanti con il progresso sociale (cf. le legislazioni soppressive delle degenerate « arti » medievali).

II. SBOCCIO E MATURAZIONE DEL SINDACALISMO CONTEMPORANEO – Limitandoci ad una rapidissima traccia degli avvenimenti più vicini nel tempo, è noto come le corporazioni artigiane, dopo un periodo di splendore, andassero decadendo. La decadenza, già notevole nel sec. XIV, continuò poi sempre. L'ambiente economico subiva trasformazioni radicali sia per l'ampliarsi e lo spostarsi dei principali centri economici, produttivi e commerciali, a causa, in specie, della scoperta dei paesi d'America e della formazione di grandi imperi coloniali; sia per una accentuata concentrazione di capitali; sia per l'affermarsi e lo svilupparsi, rapido e intenso, del macchinismo e in genere per l'adozione di nuovi mezzi tecnici di produzione, in seguito a mirabili invenzioni e scoperte; sia per l'intenso raggruppamento di masse di lavoratori, sempre più numerose, intorno a nuove industrie, in condizioni di puro salariato, insieme a una crescente specializzazione e divisione del lavoro. E, mentre s'invocava sempre più una maggiore libertà nella vita pubblica, le corporazioni si irrigidivano invece in corpi chiusi, privilegiati, senza corrispondenti funzioni di utilità pubblica. La loro gretta ed arretrata regolamentazione dell'attività produttiva era di grave intralcio al progresso. Di qui si ebbero prima dei provvedimenti sporadici di riforma, e poi altri di soppressione, culminanti questi ultimi in Francia con l'Editto del Turgot (1776) e, dopo varie vicende di quell'Editto, nelle celebri delibere rivoluzionarie del 4 ag. 1789. Il 15 giugno 1791 l'Assemblea costituente arrivò all'estremo, proibendo qualsiasi associazione professionale come contraria ai principi fondamentali della Rivoluzione (cf. la legge che prende il nome dal costituente Le Chapelier).

Anche in questo eccesso la legislazione francese servì di modello per alcuni decenni agli altri paesi europei. In un regime di libertà economica pressoché senza limiti, essendo proibiti i sindacati ed assente il potere pubblico, i singoli lavoratori vennero in realtà a trovarsi in una situazione poco meno che servile, secondo una frase di Leone XIII nella enciel. *Rerum novarum* (1891), e ciò anche per le sottoconcorrenze del lavoro, meno costoso, di donne e di fanciulli. La lotta di classe andò così fermentando in un ambiente saturo di disuguaglianze sociali e approfondendo ognor più i solchi.

La spinta più efficace verso un nuovo associazionismo e una legislazione protettiva del lavoro deve forse trovarsi, almeno per quel che concerne l'ambiente operaio, più che in dottrine politiche e sindacali, non sempre chiaramente formulate e tanto meno ben comprese, in un certo vivo senso di giustizia, forte e naturalmente zampillante nell'intimo delle coscienze, verso un ordine che meglio equilibrasse i rapporti fra i fattori umani della produzione. Purtroppo le leggi proibitive spinsero i lavoratori ad azioni extra-legali di autodifesa e verso teorie di sovvertimento radicale, e quando quelle leggi saranno abolite (a cominciare dal 1824 in Inghilterra) il movimento sindacale sarà già in gran parte incanalato verso vie divergenti da un'ordinata collaborazione sociale. Si andavano intanto sviluppando, tra accesi dibattiti, teorie economico-sociali e politico-giurdiche tra loro divergenti. Estremisti di sinistra vedevano nel sindacato una cellula della nuova società, che attraverso una classe eroica di produttori ed il mito dello sciopero generale (Sorel), avrebbe dovuto sostituire lo Stato con un federalismo di organismi economici. Gli oppositori di estrema destra paventavano invece l'irrompere di un rivoluzionarismo autoritario, oppressivo della libertà individuale, quasi nuova forma di feudalismo. Intermedie le teorie più realistiche (seppure anche esse variamente attegiatesi), dirette ad una azione di immediata tutela economica dei lavoratori e di promozione di riforme (v. LEGISLAZIONE SOCIALE), combinate talvolta ad una azione cooperativistica (ghildismo) e ad un'azione mutualistica, che, col tempo, vanno prendendo più spiccate autonomie proprie.

III. CATTOLICISMO SOCIALE E SINDACALISMO. – La ricostruzione delle istituzioni professionali è stato sempre uno dei cardini della dottrina e della prassi del moderno cattolicismo sociale. È nello Stato pontificio che (dopo provvedimenti limitativi di Pio VII nel 1800-1801) si ripristinano su nuove basi le università e corporazioni di esercenti mestieri o qualunque ramo di commercio (con *motu proprio* di Pio IX del maggio 1852). Notevole è la relazione di L. Bottini (*La questione operaia e la corporazione cristiana*) al VII Congresso cattolico (Lucca 1887) ed ancora più la Settimana sociale di Assisi (1911), tutta dedicata all'argomento.

Per il magistero ufficiale sono salienti gli accenni in importanti encicliche ed in numerosi documenti e discorsi da Leone XIII a Pio XII. Una prospettiva sintetica si trova nei cosiddetti Codici di Malines (capp. 3, 4, 7) e di Camaldoli (art. 67 sgg.). La formulazione più recente è quella contenuta nella dichiarazione finale della XXIV Settimana sociale, dedicata anche essa alla organizzazione professionale (Genova 1951). Un'organizzazione sindacale, vi si dice tra l'altro, espressa direttamente dalle categorie professionali; avente come ragione di essere il perseguimento degli interessi delle medesime in armonia con le esigenze del bene comune; dotata di una sua iniziativa e di una sua responsabilità; in rapporto di indipendenza nei confronti dei partiti politici e di autonomia nei confronti dello Stato, implica con il solo fatto della sua esistenza una concezione ed una conformazione organico-pluralistica della convivenza, fondata su una considerazione della persona e sul riconoscimento alla medesima dei suoi fondamentali diritti in campo politico-sociale. Coloro che svolgono qualsivoglia attività professionale hanno dalla stessa natura il diritto di associarsi. Gli obbiettivi dell'organizzazione sindacale si concretano nel perseguimento degli interessi propri della categoria da cui è espressa. L'organizzazione sindacale, qualora la contingenza lo acconsenta o lo esiga, può svolgere attività che contribuiscano all'elevazione delle classi lavoratrici, quali, p. es., la mutualità, la ricreazione, l'assistenza, l'educazione morale, la formazione religiosa. Nella tutela dei propri interessi o nel perseguimento dei propri obbiettivi, l'organizzazione sindacale deve ispirare la propria azione al principio della collaborazione: ciò è reclamato dalla stessa naturale socievolezza degli uomini, dalla vitale interdipendenza fra i vari momenti e settori della vita economica, ed è conforme al progresso scientifico-tecnico.

Affermata la contrattazione collettiva come mezzo normale attraverso il quale i sindacati perseguono gli interessi delle rispettive categorie, e lo sciopero come altro mezzo, nei regimi di libertà economica, quando siano stati prima esperiti i tentativi di composizione, e nel limite delle esigenze del bene comune, si afferma pure la indipendenza dei sindacati dai partiti politici, senza escludere rapporti di collaborazione con gli stessi. Lo Stato riconosce l'organizzazione sindacale in quanto sorta come associazione libera, e pertanto, rispetto allo stesso Stato, nell'ambito delle sue competenze, è per sua natura autonoma. Allo scopo di salvaguardare efficacemente i propri interessi e meglio contribuire all'attuazione del bene comune, l'organizzazione sindacale, in rispondenza alle concrete condizioni di luogo e di tempo, dovrebbe essere presente nella compagine statale in modo continuativo e in forma organica.

In coerenza con la propria visione di vita sarebbe desiderabile che i cattolici istituissero organizzazioni sindacali di ispirazione cristiana. La contingenza storica può acconsentire od esigere che i cattolici si inseriscano in organizzazioni sindacali non confessionali, a condizione che siano rispettati i fondamentali principi della convivenza. In questa ipotesi i cattolici devono creare associazioni di lavoratori, investite del compito di impartire la formazione religioso-morale, così da ispirarne ed orientarne l'azione anche nei problemi economico-sociali.

IV. IL SINDACALISMO IN ITALIA. – Lungo il sec. XIX e poi all'inizio del sec. XX, si diffonde la cultura, si allarga il suffragio politico, s'accrescono le libertà civili, si sviluppano il movimento confessionale e quello mutualistico. Inoltre un'economia di più alti salari, che permette il risparmio; il concentramento di larghe masse inurbate

e quindi a continuo contatto; il propagarsi di nuove dottrine ed istituzioni sociali, tutto conduce alla formazione di una coscienza di classe, intesa come l'idea ripensata, risentita e praticamente operosa delle moltitudini inferiori, di essere chiamato a comporre una parte omogenea, con proprie speciali funzioni nel corpo sociale, e di possedere il diritto e le forze corrispondenti per tradurre il proposito in realtà concreta, vitale e duratura (G. Toniolo).

In Italia le nuove organizzazioni operaie sorgono tardi, perché tardi si attua e faticosamente si estende la nuova economia capitalistica in grande stile, e ciò per varie cause, tra le quali preminenti le lotte politiche per l'unità nazionale, che assorbono in gran parte le pubbliche e le private attività, e la povertà delle materie prime. Salari depressi, deficenza di istruzione, rigore del codice penale sono elementi che concorrono in un primo tempo ad intralciare la formazione di un ordinato movimento professionale. Ma poi questo si andrà sempre più diffondendo e consolidando, purtroppo però per lo più in forme divergenti da un bene inteso interesse nazionale, e in ciò hanno la loro parte di responsabilità egoismi di classi, debolezze di governi, incomprensione dei ceti colti; ligi gli economisti alla dottrina del lasciar fare e lasciar passare e troppo attaccati i giuristi a rigide dottrine privatistiche del diritto romano, non più rispondenti al nuovo ambiente politico-economico.

Prima del 1860 i nuclei relativamente più numerosi di società si trovano nell'Emilia, parte sino allora dello Stato pontificio; esse hanno un certo carattere religioso; società simili con scopo di mutuo soccorso si trovano anche a Torino. La prima associazione di resistenza sembra sia quella dei compositori tipografici avente lo scopo di opporsi a riduzioni di salario (Torino 1848). Nel 1856 si costituiva ad Altare (Genova) l'Associazione artistico-vetraria, prima cooperativa di produzione.

Il Mazzini fin dal 1842 scriveva sulla « necessità dell'ordinamento speciale degli operai italiani » e nel 1861, proponeva un ordinamento degli operai che dal collegio d'arte salisse, per il tramite dei maestrati comunali e regionali, fino al gran consiglio nazionale, cioè alla rappresentanza delle regioni nell'Associazione artigiana d'Italia. In tale anno il movimento prende un più deciso sviluppo. Contro l'ideologia mazziniana, a carattere nazionale e di collaborazione, è l'incipiente movimento socialista, che ha per principale alfiere in Italia il russo Bakounin (tra il 1864 e il 1874). Il Mazzini avvertiva il pericolo che stava sorgendo; non così il governo. L'articolo agli operai italiani è un severissimo atto di accusa contro quella Internazionale (Londra 1864) della quale con una certa simpatia, sia pur diffidente, aveva seguito i primi passi. Mentre Garibaldi lanciava la famosa frase : « l'Internazionale è il sole dell'avvenire », il Mazzini rimproverava alla dottrina e all'azione internazionalista la negazione di Dio, della patria, della proprietà privata. In pratica il movimento mazziniano non ebbe però molta rilevanza.

Una caratteristica del movimento italiano è data dai lavoratori agricoli. In Italia infatti, paese eminentemente agricolo, i lavoratori della terra cominciano relativamente presto ad organizzarsi in confronto ad altri paesi. Sono del 1884 alcune organizzazioni mantovane. In gran parte da contadini sono costituiti i *Fasci siciliani*. Il primo, quello di Catania, fu inaugurato il 1° maggio 1889 ed ebbe carattere nettamente socialista. Il movimento (piuttosto disordinato) fu fortemente combattuto e si rilevò effimero. Ma non furono caduche le leghe in altre regioni d'Italia. Nella Romagna la propaganda repubblicana si unisce a quella socialista. Nel 1900 si costituisce a Forlì la *Fratellanza dei contadini mezzadri* e nel 1901 altre organizzazioni si hanno a Ravenna e Cesena. Nello stesso anno è tenuto a Bologna il 1° Congresso nazionale dei lavoratori della terra ed è costituita la Federazione nazionale.

Altro movimento di particolare rilievo è quello delle *Camere del lavoro*. Se ne cominciò a parlare in Italia nel 1888 e nel 1890 fu concretato lo statuto della prima Camera che sorse a Milano. Si aveva così una specie di comunità territoriale di lavoratori. I municipi dànno sussidi, mentre d'altro canto sorgono i *Segretariati del popolo*, a cura del movimento cristiano-sociale, che contrastano i tentativi monopolistici delle organizzazioni a carattere socialista. La battaglia rimarrà poi sempre ingaggiata, principalmente per quel che concerne il diritto di rappresentanza, invocato, sia pure come minoranza, dalle organizzazioni bianche, in organi della pubblica amministrazione.

Fra il 1900-1906 nel movimento operaio italiano si rivelava una crisi di metodo ed indirizzo generale. Alla divisione del Partito socialista in due frazioni, la riformista e la rivoluzionaria, era seguita la divisione anche nel movimento operaio. Il *Segretariato centrale della resistenza*, costituito nel 1902, aveva cessato di funzionare; poi, dopo il Congresso del 1905, passò nelle mani degli avversari del metodo riformista. Le organizzazioni riformiste fondarono allora (1° ott. 1906) la *Confederazione generale del lavoro*, che ha poi avuto la parte più importante nel movimento generale (come, p. es., in occasione dell'occupazione delle fabbriche, conseguente al gravissimo conflitto metallurgico del 1920). Essa era costituita dalle *Federazioni nazionali di resistenza* (d'industria o di professione) e dalle *Camere del lavoro* che erano sulla direttiva della lotta di classe. Le organizzazioni aderenti avevano di regola autonomia funzionale e patrimoniale « reggendosi come liberi corpi a costituzione democratica » (art. 45 dello Statuto confederale), salvo il diritto di controllo confederale. Una convenzione collegava la Confederazione del lavoro con la Lega nazionale delle cooperative e con la Federazione delle mutue (« triplice rossa ») e un patto di alleanza la Federazione stessa col Partito socialista.

Tra le altre organizzazioni nazionali che precedettero il regime fascista, e che poi furono, come anche la C.G.L., da esso travolte, vanno ricordate : l'Unione sindacale italiana, la vecchia organizzazione sindacalista dissidente dalla Confederazione generale del lavoro, a tendenza anarcoide; l'Unione italiana del lavoro, costituita nel 1918 dopo che l'Unione sindacale espulse i propugnatori della guerra contro i Tedeschi. Il movimento operaio in Italia ha avuto infatti minoranze favorevoli alla guerra, come la Camera sindacalista di Parma e l'Unione sindacale milanese fondata da Filippo Corridoni : la Confederazione italiana dei lavoratori, sorta a Roma nel 1918, per la coordinazione del sindacalismo cristiano che aveva una notevole tradizione (in precedenza il movimento faceva capo all'Unione sociale fra i cattolici italiani [v.], scioltasi nel 1919). La « triplice del lavoro bianca » era costituita dall'alleanza proclamata tra la detta organizzazione, la Confederazione cooperativa italiana e la Confederazione mutualità e assicurazioni sociali. Nel genn. 1922 sorse la Confederazione nazionale delle corporazioni sindacali (fasciste), che poi fu sbloccata, costituendosi organizzazioni confederali parallele di datori di lavoro e di lavoratori per grandi branche della produzione (agricoltura, industria e trasporti, commercio, credito e assicurazioni ed altra confederazione dei professionisti ed artisti).

Non potendo seguire tutti i sistemi organizzativi e le relative vicende, può dirsi in linea generale, almeno per quanto riguarda l'Italia, che i singoli lavoratori aderiscono ad associazioni di categoria (di primo grado) per settori variamente determinati (cosiddetto inquadramento sindacale); le associazioni poi si federano e confederano (in organismi di secondo o terzo grado, aventi cioè per soci non lavoratori singoli, ma organismi di primo o di secondo grado). Al vertice del complesso sistema si trovano così le grandi confederazioni, rappresentanti, per il tramite degli organismi intermedi, i lavoratori di tutte le categorie. Si ha in tal modo in Italia la Confederazione generale italiana del lavoro (a tendenza socialcomunista) e la nuova Confederazione italiana dei sindacati dei lavoratori, apolitica ed aconfessionale, con adesione anche dei lavoratori cattolici, i quali, per fini distinti, ma coordinati con quelli più propriamente sindacali, di difesa economica, e cioè per fini etici, culturali ecc. si raggruppano nelle A.C.L.I. (Associazione cristiana lavoratori italiani [v.]).

In Italia ha pure grande efficenza il movimento dei dirigenti di azienda, del complesso cioè degli impiegati di massimo grado, costituenti una specie di stato maggiore nel sistema economico contemporaneo. Le relative orga-

nizzazioni di categoria sono riunite nella Confederazione italiana dei dirigenti di azienda (C.I.D.A.).

Tra gli imprenditori l'organizzazione non assurge ad unità integrale sul tipo delle confederazioni su indicate, per i lavoratori; esse si fermano ai grandi rami della produzione, e cioè Confederazioni dell'agricoltura, del commercio, ecc. Di preminente importanza è la Confederazione generale dell'industria italiana (nata e risorta tra le due guerre 1919 e 1944, coordinando movimenti che risalgono all'ultimo ventennio del secolo scorso). Mentre essa raggruppa confederazioni di categoria, l'Associazione sindacale tra le aziende del credito (Assicredito) raggruppa direttamente singole imprese e società. Un posto a sé ha la Confederazione della municipalizzazione, costituita tra le federazioni di aziende municipalizzate ed equiparate. Un movimento parallelo delle A.C.L.I., per gli imprenditori dirigenti, è quello dell'U.C.I.D. (Unione cristiana imprenditori dirigenti): v. OPERE ADERENTI ALL'AZIONE CATTOLICA, II. U.C.I.D.

Proprie organizzazioni hanno anche gli artigiani e categorie di professionisti liberi (per questi ultimi v. ORDINI E COLLEGI PROFESSIONALI).

V. DISCIPLINA GIURIDICA DELLE ASSOCIAZIONI PROFESSIONALI. – In un primo momento, dopo la Rivoluzione Francese, l'associazione professionale è considerata generalmente un fatto giuridico illecito (penale o per lo meno civile). Tuttavia il movimento sempre più si afferma in modo clandestino o con tolleranza di fatto e si sviluppano in Inghilterra le *Trade unions* ed in Francia i *Syndacats* (dal raggruppamento dei *compagnons* intorno al proprio segretario o *syndic*).

Superata la fase del probizionismo legale e del non intervento dello Stato nell'ambito della attività economica dei privati, la legislazione è andata ognor più sviluppandosi, in specie dopo la prima guerra mondiale, in ordine al regolamento collettivo o sindacale dei rapporti economici del lavoro. Non soltanto l'associazione professionale è considerata come un'attività lecita e perciò produttiva di effetti giuridici, ma diventa anche comune il sistema di registrazione o di riconoscimento dei sindacati come persone di diritto privato, e, in qualche paese, anche come persone di diritto pubblico, partecipanti alle funzioni statali (in specie a quella, pluriforme, amministrativa) e con poteri normativi (attraverso appositi atti, come i contratti collettivi, applicabili a tutte le categorie degli interessati, soci e non soci) e di rappresentanza, se pur in proporzioni modeste, in vari e numerosi organi.

Si svolge così un interessante ciclo evolutivo, tuttora in corso di sviluppo o di assestamento, che dalle più aperte ostilità iniziali della prima metà del secolo scorso, tra Stato e sindacati, arriva ora ad una mutua diretta collaborazione. I sindacati, al contatto con la realtà, hanno molto attenuato, almeno nei metodi di lotta, salvo quando si fanno strumenti più o meno inconsci di partiti politici, la loro attività rivoluzionaria senza dire di quelli che si sono sempre tenuti lontani, per programma, da idologie sovversive; lo Stato, d'altro canto, al contatto realistico della vita sociale, ha riconosciuto nelle associazioni professionali, enti da utilizzare nell'esplicazione, diretta o indiretta, delle proprie funzioni.

L'ordinamento che in tal modo si sta formando include molteplici rapporti; fra soci e sindacati, fra sindacati contrapposti (di datori di lavoro e di lavoratori), tra sindacati concorrenti (in una stessa categoria economica, laddove è in atto una pluralità di organizzazioni sindacali, anziché l'unità); tra sindacati e Stato. Negli Stati autoritari – o a carattere corporativo (Italia fascista, Spagna, Portogallo) o a carattere collettivistico (Russia) – possono operare soltanto i sindacati che si uniformano alla politica statale della quale divengono in concreto degli strumenti.

L'ordinamento giuridico delle associazioni professionali in Italia è ispirato, prima del fascismo, ai principi liberali. Nella prassi è riconosciuta la libertà di associazione anche sindacale, con i correttori della legislazione sociale, anche sindacale finché si rimanga nel campo speculativo, salvo a reprimere l'azione od il tentativo d'azione delittuosa. I rapporti di lavoro sono regolati dal diritto civile comune, con i correttivi della legislazione sociale.

Per quel che riguarda la libertà di associazione professionale si andava radicando l'idea di uno speciale riconoscimento delle associazioni e delle leghe professionali, idea ovvia e praticamente opportuna, ma non realizzata, specialmente per l'opposizione dei sindacati socialisti (alieni da un'ordinata azione legale temendo l'imbrigliamento della propria attività con la conseguente responsabilità giuridica) e per la debolezza dei governi liberali. Notevoli due disegni di legge (1902), relativo il primo al contratto di lavoro e il secondo alla prevenzione e composizione degli scioperi agrari, preludendo al riconoscimento di associazioni e leghe come persone giuridiche, con la capacità di contrarre e di agire in giudizio. Altri progetti si susseguono, elaborati ed iniziativa del Consiglio superiore del lavoro. Benché in effetto non si concreti un riconoscimento di diritto, un riconoscimento, almeno di fatto, si verifica attraverso la nomina di rappresentanti di determinate associazioni in organi consultivi della pubblica amministrazione, a cominciare dal Consiglio superiore predetto.

Solo con un decreto, emanato dall'ultimo gabinetto liberale (Facta) del 29 ott. 1922, n. 1529, finalmente è regolata la registrazione delle associazioni professionali, distinte in associazioni di datori di lavoro industriali e agricoli, e di proprietari, e in associazioni di commercianti dirette alla tutela degli interessi collettivi nella risoluzione dei problemi inerenti ai rapporti fra capitale e lavoro, e in associazioni di lavoratori e di impiegati di aziende private, dirette alla tutela degli interessi professionali e al miglioramento economico dei soci. Il decreto non ebbe però alcuna applicazione per mancanza del regolamento di esecuzione e soprattutto per il rivolgimento politico operato dal fascismo anche in materia sindacale con l'instaurazione, per successive tappe, del cosiddetto Stato corporativo.

Benché per principio formale l'organizzazione sindacale o professionale fosse considerata libera, in effetti i sindacati non fascisti non avevano possibilità di vita, in quanto solo il sindacato legalmente riconosciuto (e cioè il sindacato fascista) e sottoposto al controllo dello Stato aveva il diritto di rappresentare legalmente tutta la categoria di datori di lavoro e di lavoratori per cui era costituito, di tutelare, di fronte allo Stato, e alle altre associazioni professionali, gli interessi, di stipulare contratti collettivi di lavoro obbligatori per tutti gli appartenenti alla categoria, di imporre loro contributi, e di esercitare, rispetto ad essi, funzioni di interesse pubblico (*Carta del lavoro*, dichiar. III).

VI. DISCIPLINA GIURIDICA DEI SINDACATI NELLA COSTITUZIONE ITALIANA. – La nuova Costituzione non ha dato rilievo ai sindacati professionali, che sarebbero invece assurti a grande importanza, se fosse stato adottato, come da alcuni era stato proposto, un sistema di rappresentanza politica per categorie economico-sociali nel Senato della Repubblica.

La libertà delle organizzazioni sindacali (art. 39) è principio molto generico che si trova enunciato nelle costituzioni del più vario orientamento. Tale principio, nell'attuale ordinamento democratico, va inteso nel senso di: *a*) libertà di costituzione e di scioglimento, di adesione e di recesso individuale, con possibilità di pluralità di sindacati per una stessa categoria economico-professionale (di lavoratori e di datori di lavoro), aventi tutti gli stessi diritti; *b*) libertà nei confronti dello Stato, dal quale possono essere sottoposti soltanto all'obbligo della registrazione in uffici locali o centrali, registrazione che attribuisce personalità giuridica (di diritto privato anche se con diritti pubblici soggettivi). Altro aspetto della libertà è quello nei riguardi dei partiti che tenderebbero a servirsi dei sindacati come di pedine per il loro gioco politico. La garanzia di indipendenza in tal senso rimane, come è ovvio, affidata alla correttezza degli organi dirigenti ed alla sensibilità degli iscritti; tuttavia una difesa giuridica può trovarsi nell'ordinamento interno (statutario), che deve essere a base democratica, come condizione per la registrazione. Lo statuto pertanto deve disporre l'elettività delle cariche e la sovranità dell'assemblea; eventualmente anche contemplare e disciplinare il *referendum*, con

esclusione comunque di ingerenze esterne alla collettività degli associati. Molto faticosa è stata l'elaborazione dell'apposito disegno di legge per l'applicazione dei principi costituzionali, anche in rapporto ai contratti collettivi (aventi efficacia obbligatoria per tutti gli appartenenti alle categorie interessate, se stipulati attraverso un organo unitario dei sindacati registrati ed in rapporto all'esercizio del diritto di sciopero, art. 40). Tale disegno, presentato il 4 dic. 1951 (n. 2380) è ora all'esame della Camera dei deputati. Va rilevato come esso rispetti l'autonomia dei sindacati, a cominciare dalla posizione del proprio statuto (e regolamenti relativi), le cui norme costituiscono il cosiddetto diritto sindacale dei sindacati, che si inserisce nel diritto sindacale inteso in senso più ampio, comprendente cioè anche le norme giuridiche statuali (diritto sindacale dello Stato). Dal punto di vista strettamente giuridico è lo stesso Stato che riconosce il sindacato come persona giuridica (con atto amministrativo, secondo il citato disegno, di accertamento costitutivo). Ma da un punto di vista politico-sociologico può ritenersi esatta l'opinione secondo la quale in una certa guisa è anche il sindacato a riconoscere lo Stato, in quanto, presentando domanda di registrazione (che è atto giuridicamente libero e che implica, se accolta, riconoscimento come persona), il sindacato dichiara inserirsi ad ogni effetto nell'ordinamento appositamente stabilito in materia dello Stato con i conseguenti doveri, oltre che diritti.

VII. INTERNAZIONALISMO IN CAMPO SINDACALE. - Sotto l'influsso del marxismo nel campo politico i lavoratori già nel secolo scorso si unirono, organizzando internazionali socialiste con vicende ed orientamenti alterni, con carattere, analogamente ai motivi interni dei vari paesi, ora spiccatamente rivoluzionario ora di progressismo riformista. Nel campo sindacale numerose le organizzazioni monoprofessionali (o federazioni di categoria), facenti capo a superiori organismi confederali, come, attualmente, la vecchia Federazione sindacale mondiale (F.S.M.), a tendenza comunista, e la recentissima Confederazione internazionale dei sindacati liberi (C.I.S.L.), apolitica ed aconfessionale. Per quel che riguarda i sindacati cristiani, dopo tentativi che risalgono al 1900-1908, nel 1920 fu istituita la Confederazione internazionale dei sindacati cristiani (C.I.S.C.), tuttora attiva (sede in Utrecht). Anche i dirigenti di aziende hanno da qualche tempo una propria organizzazione e così pure alcune categorie di imprenditori. Da segnalare qui in particolare il movimento degli imprenditori cristiano-sociali (U.N.I. A.P.A.C. : Union International des associations patronales catholiques, con sede all'Aja).

Giuridicamente è da rilevare che il principio della libertà sindacale si trova proclamato nella cosiddetta Carta internazionale del lavoro, inserita nei Trattati di pace 1919-20 (cf. art. 427 del Trattato di Versailles e successivamente art. 1 della Dichiarazione di Philadelphia del 1944), principio precisato e sviluppato nelle convenzioni apposite approvate nelle Conferenze internazionali del lavoro di S. Francisco (1948) e di Ginevra (1949), con una speciale tutela. In tali Conferenze, accanto ai delegati dei governi, vi sono anche quelli delle organizzazioni più rappresentative di ogni paese aderente, sia di datori di lavoro che di lavoratori (v. ORGANIZZAZIONE INTERNAZIONALE DEL LAVORO). È da aggiungere che anche la dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo (O.N.U., 18 dic. 1948) prevede il diritto di ogni individuo a fondare dei sindacati e ad aderirvi per la difesa dei propri interessi (art. 23, n. 4). Più dettagliatamente la Convenzione per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (Assemblea del Consiglio di Europa, 25 ag. 1950) prevede, oltre il su accennato diritto, anche il relativo esercizio, nel senso che non possa subire altre limitazioni all'infuori di quelle previste alla legge, che costituiscono misure imposte, in una società democratica, dalla sicurezza nazionale, da motivi di sicurezza pubblica, di difesa dell'ordine e di prevenzione dei delitti, della protezione della salute o della morale, o dei diritti o delle libertà altrui. Legittime restrizioni possono essere imposte nell'esercizio del diritto ai membri delle forze armate, della polizia, o dell'amministrazione dello Stato (art. 13). La Convenzione prevede anche una tutela internazionale attraverso una Commissione europea ed una Corte, anch'essa europea, dei diritti dell'uomo (art. 22 sgg.).

BIBL.: H. Glotin, *Etude histor. jurid. et économ. sur les syndicats profess.*, Parigi 1894; A. Graziadei, *Socialismo e s.*, Milano 1902; A. Baggiano Pico, *L'organizz. profession. e la rappresentanza di classe*, Torino 1903; A. Loria, *Il movim. operaio*, Palermo 1903; E. Leone, *Il s.*, ivi 1907; G. Prezzolini, *La teoria sindacal.*, Napoli 1909; E. Duthoit, *Vers l'organisation professionn.*, Parigi 1910; P. Boncour, *Le fédéralisme économ. et le syndacal. obligatoire*, ivi 1911; P. Louis, *Hist. du mouvem. syndacal en France (1789-1910)*, ivi 1911; S. e B. Webb, *Democrazia industriale*, Torino 1912; L. Duguit, *Les transformations du droit public*, Parigi 1913; G. Sorel, *Matériaux pour une théorie du prolétariat*, ivi 1919; S. I. Honson, *Nationals Guilds and the State*, Londra 1920; E. Martin, St-Léon, *Hist. des corporations des métiers*, ecc., Parigi 1922; L. Einaudi, *Le lotte del lavoro*, Torino 1923; M. Viana, *S.*, Bari 1923; A. O. Olivetti, *Il s. come filos. e come polit.*, Milano 1924; U. Ricci, *Dal protezionismo al s.*, Bari 1926; J. Sassenbach, *Vingtcinq années de mouvement syndical intern.*, Amsterdam 1926; H. B. Bluter, *Les relations industrielles aux Etats-Unis*, Ginevra 1927; A. Nasti, *Lineam. di una stor. del movim. oper.*, Firenze 1929; Bureau internat. du travail, *La liberté syndicale*, 5 voll., Ginevra 1927-30; L. A. Miglioranti, *Il s. in Inghilterra*, Roma 1930; P. Sacerdoti, *Le associaz. sindac. nel dir. pubbl. germanico*, Padova 1931; G. Chiarelli, *La personalità giurid. delle associaz. profess.*, ivi 1931; M. Jacobsen, *Die russisch. Gewerkschaften*, Berlino 1932; id., *Internat. Handwörterbuch des Gewerkschaftwesens*, 2 voll., ivi 1931-32; S. Panunzio, *Stato, nazione e sindacati*, Milano 1934; F. Pergolesi, *Dir. sindac. comparato*, Bologna 1934; S. e B. Webb, *Le leghe operaie dal 1890 al 1920*, Torino 1936; M. Turmann, *Le syndicalisme chrét. en France*, Parigi 1936; A. Philip, *Trade unionisme et syndical.*, ivi 1936; G. Giacchero, *Stor. del movim. sindac. europeo*, Firenze 1940; F. Pergolesi, *Istituz. di dir. corporativo*, Bologna 1940; G. Zanobini, *Corso di dir. corporativo*, 6ª ed., Milano 1942; R. Rigola, *Stor. del movim. operaio ital.*, ivi 1946; E. Dolléans, *Stor. del movim. operaio*, 2 voll., Roma 1946; G. Mazzoni, *La conquista della libertà sindac.*, ivi 1947; I. M. Sacco, *Storia del sindacalismo*, 2ª ed., Torino 1947; H. C. Nipperdey, *Arbeitsrecht*, Berlino 1949; S. e B. Webb, *Il comunismo sovietico*, I, Torino 1950, pp. 264 sgg., 665 sgg.; L. Riva Sanseverino, *Il movim. sindacale crist. dal 1930 al 1939*. Bologna 1950; W. E. Moore, *Industrial relations and the social order*, Nuova York 1951; per dati informativi sull'ordinamento e l'attività delle varie organizzazioni sindacali v. soprattutto gli atti delle stesse (statuti, relazioni congressuali, bollettini periodici, pubblicazioni, varie). Ferruccio Pergolesi

SINDACO. - Nel diritto pubblico italiano il s. è a capo dell'amministrazione locale, sia autarchica che governativa, dato ch'egli riveste la duplice qualità di *capo dell'amministrazione comunale* e di *ufficiale del governo*, realizzando, in tal modo, un chiaro esempio di *unione istituzionale* fra gli uffici di due distinte persone giuridiche: il Comune e lo Stato. E tale sua duplice qualità ha sempre assunto uno specifico rilievo non solo in ordine alle sue complesse funzioni, ma anche nei riguardi delle procedure per la sua nomina e la sua eventuale revoca.

L'amministrazione comunale è retta da vari organi onorari elettivi, due dei quali collegiali, il Consiglio e la Giunta, ed uno individuale, il s.: eletto dal Consiglio nel suo seno per la durata di quattro anni (nella sua prima adunanza, a scrutinio segreto e con un'elaborata procedura che esige speciali maggioranze qualificate: T. U. 5 apr. 1951, n. 203). Il s., oltre a presiedere il Consiglio e la Giunta (collegio più ristretto del precedente, da cui deriva per elezione interna) esplica funzioni di carattere essenzialmente esecutivo e di rappresentanza, mentre spetta al Consiglio il potere deliberante. Di conseguenza, il s. sovraintende a tutti gli uffici comunali, vigila sulla disciplina dei relativi impiegati, provvede a far osservare i regolamenti municipali, stipula con i terzi i contratti deliberati dal Consiglio, firma gli atti relativi alle entrate ed alle spese municipali, rappresenta il Comune in giudizio, ecc. ed è responsabile del suo operato verso il Consiglio stesso (T. U. com. e prov. 4 febb. 1915, n. 148).

Quale *ufficiale del governo* (art. 152 T. U. c. e p. 1915 e art. 54 T. U. c. e p. 1934), il s. viene a trovarsi in una posizione di dipendenza gerarchica rispetto agli organi statali del ramo dell'amministrazione nel quale si svolge la sua attività (di massima: l'amministrazione

dell'Interno). Così: egli vigila sul mantenimento dell'ordine pubblico, informandone le autorità superiori, ed esercita le funzioni proprie dell'autorità di pubblica sicurezza nei Comuni in cui essa manchi; può emanare anche provvedimenti di urgenza in materia di edilità e di polizia locale; cura la tenuta dei registri dello stato civile, trascrive gli atti di celebrazione dei matrimoni e può egli stesso celebrarli; sovraintende ai servizi di anagrafe, a quelli relativi alla leva militare ed alla compilazione delle liste elettorali; può assumere vari provvedimenti in materia d'igiene pubblica; ecc.

In caso d'assenza o d'impedimento le sue funzioni sono svolte dall'assessore da lui delegato (o, in mancanza di delega, dall'assessore o consigliere più anziano); mentre, specie nei Comuni più vasti, egli delega ai diversi assessori i singoli rami dell'amministrazione comunale. Minuziose norme legislative regolano i casi in cui sia necessaria la sospensione del s. dalle sue funzioni o addirittura la revoca dal suo ufficio (con deliberazione motivata del Consiglio presa con la maggioranza dei 2/3, o con provvedimento del prefetto, o con decreto del capo dello Stato determinato da gravi motivi d'ordine pubblico, o per decadenza in seguito a condanna per un delitto implicante l'ineleggibilità o, quanto meno, una pena detentiva superiore ad un anno). Il s. può anche cessare dalla carica prima della scadenza del quadriennio per lo scioglimento dell'intera amministrazione comunale, o per le sue volontarie dimissioni, od in seguito al verificarsi di qualche condizione d'ineleggibilità prevista dalla legge. Avendo riguardo alla capacità finanziaria del Comune ed alla gravosità delle incombenze spettantigli può essergli, infine, assegnata una speciale indennità di carica, con deliberazione presa dal Consiglio ed approvata dalla Giunta provinciale amministrativa.

L'elettività del s. in Italia risale alla riforma dell'amministrazione locale, attuata nel 1888 (prima, invece, egli era nominato con decreto reale fra i consiglieri municipali); essa venne meno, logicamente, nel periodo fascista, quando le leggi 4 febbr. 1926, n. 237 e 3 sett. 1926, n. 1910, sostituirono al s. il *podestà*, nominato con decreto reale, su proposta del ministro per l'Interno; ma fu reintrodotta nuovamente dopo la liberazione, mediante il decr. legisl. luogot. 7 genn. 1946, n. 1 (modificato, poi, da quelli del 10 marzo 1946, n. 76 e del 15 marzo 1946, n. 83).

Per alcune questioni morali sulla condotta del s. chiamato ad assistere al matrimonio civile, v. INDISSOLUBILITÀ.

BIBL.: cf. G. Vacchelli, *Il Comune nel diritto pubblico moderno*, Roma 1890, e i recenti trattati di C. Vitta, *Dir. amministrativo*, vol. I, 3ª ed., Torino 1948, pp. 515, 575 590; di G. Zanobini, *Corso di dir. amministr.*, vol. III, 4ª ed., Milano 1949, pp. 80 e 123; e di A. M. Sandulli, *Man. di dir. amministr.*, Napoli 1952, pp. 148 e 161. Paolo Biscaretti di Ruffia

SINDERESI. - Termine medievale equivalente al « senso morale » dei moderni, inteso come « la qualità spirituale, per cui conosciamo i primi principi dell'ordine pratico, regolatori di tutta la conoscenza pratica » (Y. Simon, *Critique de la connaissance morale*, Parigi 1934, p. 56). La s. si distingue quindi, pur essendone la radice ultima, dalla « coscienza morale » (συνείδεσις).

Il termine sembra derivare da συντηρέω, *guardo attentamente, osservo*, e fu usato dagli Stoici; ma è dubbio se questi vedessero una differenza di significato fra συντήρεσις e συνείδεσις (cf. M. Waldmann, *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, in *Theol. Quartalschr.*, 109 [1938], p. 332 sgg.). Esso è passato nella scolastica attraverso un testo di s. Girolamo, che al di sopra delle tre facoltà dell'anima (razionale, irascibile, concupiscibile) pone una quarta « quam Graeci vocant συντήρεσιν, quae *scintilla conscientiae* in Cain quoque pectore, postquam electus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus... Et tamen hanc quoque conscientiam... cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum ammittere... » (*Comm. in Ezech.*, I, cap. 1: PL 25, 22). Fra gli scolastici il termine si trova già presso il *Magister Udo*, nel suo commento (ca. 1160) a Pietro Lombardo, che per primo aveva preso in esame il testo di s. Girolamo (*Libri IV sententiarum*, II, dist. 39, in fine). Variamente studiata e interpretata nei secc. XII e XIII, la s. ha trovato le sue due fondamentali interpretazioni ad opera di s. Bonaventura e s. Tommaso. S. Bonaventura (*In II Sent.*, dist. 39, aa. 1-2) considera la s. come « potentiam effectivam inquantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit », cioè la stessa volontà naturale, in quanto inclinata al bene morale; si distingue quindi dalla coscienza, che è « naturale iudiciatorium, dirigens ipsum intellectum in conoscendis ». S. Tommaso invece (*In II Sent.*, dist. 24, q. 2, aa. 3-4; dist. 39, q. 3, a. 1; *De verit.*, q. 16; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 79, aa. 12-13; 1ª-2ae, q. 94, a. 1; 2ª-2ae, q. 47, a. 6) porta la s. sul piano della conoscenza pratica, come abito intellettivo naturale dei primi principi dirigenti l'attività umana.

BIBL.: M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae, ecc.*, in *Jahrb. für Philos. und spekul. Theologie*, 14 (1900), p. 413 sgg.; J. Hebing, *Über Conscientia und Conservatio im philosophischen Sinn bei den Römern von Cicero bis Hieronymus*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 35 (1922), pp. 121-35, 215-31, 301-306; K. Schmeider, *Die Synderesis und die ethnischen Werte*, *ibid.*, 47 (1934), pp. 145-53, 297-307; H. Wilms, *De scintilla animae*, in *Angelicum*, 14 (1937), pp. 194-211; O. Lottin, *Psychol. et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II, parte 1ª, Lovanio 1948, pp. 101-351. Tullio Piacentini

SINDONE. - Drappo funebre che avvolse il Corpo di Gesù Cristo. Parecchie tele, conservate in varie località, hanno aspirato a questo onore (Compiègne, Besançon, Cadouin, Bitonto, ecc.); un'analisi accurata ha dimostrato che l'unica S. che ha probabilità seria di essere autentica è quella attualmente conservata nella cattedrale di Torino e che proviene da Lirey e Chambéry.

I. STORIA. - I primi documenti storici intorno alla S. sono ovviamente i Vangeli; più tardi si hanno cenni intorno alle tele funerarie della sepoltura di Cristo nel sec. VII; più chiara la menzione che ne fa Roberto di Clary nel 1204; egli attesta la presenza della S. nella cappella imperiale di S. Maria delle Blacherne, in Costantinopoli, e dice che la S. veniva esposta, per diritto, tutti i venerdì, in modo che vi si poteva ben vedere la figura di Cristo. Dal 1204 al 1350 i documenti tacciono. Si deve notare che anche per molte altre insigni reliquie non si ha una sequela continua di documenti; il caso della S. non è quindi isolato. Vi sono però notizie storiche che permettono, per induzione, di ricostruire con seria probabilità la storia della S. anche in questo periodo.

Quando i Latini conquistarono Costantinopoli (1205) era ivi presente il vescovo di Troyes, Garnier de Trainel, il quale appunto fu incaricato di custodire le reliquie della Cappella imperiale. Egli morì a Costantinopoli. Era presente alla sua morte uno dei due familiari, Guglielmo di Champlite, che sposò poi nella famiglia dei conti di Charny, famiglia nella quale appunto, verso il 1350, appare la S. Goffredo I di Charny costruì una chiesa collegiata a Lirey ed ivi, con l'autorizzazione del legato pontificio card. Pietro di S. Susanna, espose alla pubblica venerazione il sacro lino. È ovvio pensare che il legato pontificio avrà avuto da Goffredo di Charny tali notizie da poter considerare la S. come una reliquia autentica; però non si hanno documenti scritti intorno a tali notizie. Invece è rimasta la minuta di una lettera inviata successivamente dal vescovo di Troyes, Pietro d'Arcy, al papa Clemente VII in Avignone. Il tono della lettera è molto polemico; il vescovo attesta che il suo predecessore, Enrico di Poitiers, aveva esaminato la questione e che aveva trovato anche il pittore che aveva dipinto la S.; inoltre egli afferma che la tela veniva esposta *non ad finem devocionis, sed questus*, fingendo anche falsi miracoli. Clemente VII decise la questione in modo prudenziale, permettendo l'esposizione della S., ma ingiungendo ai Canonici di Lirey di non affermare ufficialmente l'autenticità della reliquia, e insieme concedendo un'indulgenza ai fedeli (1390). In sostanza « la Sindone di Lirey uscì intatta dalle discus-

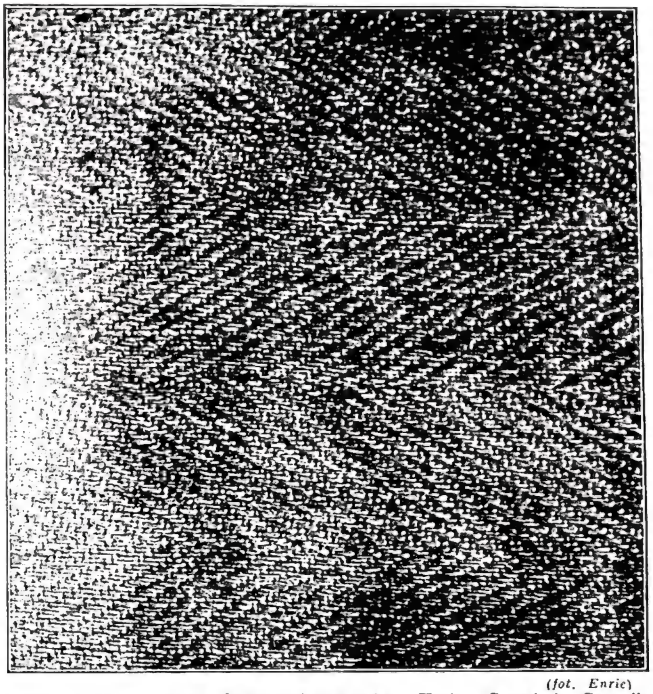
sioni del 1389-90; l'azione del vescovo di Troyes per incolpare i Canonici di Lirey di falso, di cupidigia, di lucro, rapidamente fu messa in tacere » (Cognasso). Recentemente mons. Pietro Savio, dell'Archivio Segreto Vaticano, ha presentato al Convegno internazionale di studi sindonologici (Roma 1950) documenti dai quali le figure di Goffredo di Charny e dei Canonici di Lirey appaiono in una luce moralmente assai favorevole.

Da Lirey, dopo varie peregrinazioni per cause belliche, la S. passò a Chambéry e divenne proprietà dei duchi di Savoia (1453); qui subì un incendio nel 1532 e dovette essere riparata dalle Clarisse di Chambéry (sono anche oggi ben visibili sulla S. le pezze bianche allora cucite); nel 1535 la S. peregrinò a Torino, Vercelli, Nizza (durante la guerra fra Carlo V e Francesco I); poi tornò a Chambéry per breve tempo; nel 1578 Emanuele Filiberto la trasportò a Torino affinché s. Carlo Borromeo potesse ivi venerarla; a Torino la S. si trova tuttora nella monumentale Cappella disegnata dal Guarini. Durante la II guerra mondiale la S. venne trasportata, per breve tempo, al santuario di Montevergine, dove poté essere osservata dal Gedda.

II. LA S. E LA SCIENZA. – Intorno alla S. di Torino si accese una polemica vivace particolarmente tra il 1898 e il 1902. Per consiglio del Noguèir de Malijai, dotto sacerdote salesiano, il re Umberto I fece eseguire dal Pia una fotografia della S.; un fatto inaspettato colpì subito il fotografo, durante lo sviluppo della lastra: su di essa non si vedeva il consueto negativo, ma invece un meraviglioso positivo, bellissimo, sfumato, quale nessun artista mai saprebbe eseguire. Si deve anzi dire che alcuni pittori, tra i quali il Reffo, si provarono a risalire dalla fotografia alla costruzione di un negativo, ma con esito infelicissimo.

Il Noguier e il Vignon, a Parigi, eseguirono ricerche e studi, con l'ausilio di esperienze chimiche, per cercare di spiegare il procedimento con cui la mirabile impronta poteva essersi prodotta. Il Vignon emise allora una teoria detta « vaporografica »: l'urea del sudore si sarebbe trasformata in ammoniaca e questa avrebbe ossidato e abbrunito una soluzione di aloe che si sarebbe trovata sulla tela. Quasi contemporaneamente il canonico Chevalier pubblicava la minuta della lettera di Pietro d'Arcy, di cui s'è fatto cenno, sostenendo essere la S. opera di mistificazione e di soperchieria (come del resto proprio recentemente sostiene anche il Leclercq, *Suaire*, in DACL, XV, coll. 1718-24). Si può dire, in linea generale e salvo un certo numero di eccezioni, che a favore dell'autenticità della S. si sono schierati particolarmente gli studiosi di scienze sperimentali (chimici, medici, tecnici), mentre contro di essa più comunemente stanno gli storici e alcuni esegeti.

In un problema delicato come questo, conviene anzitutto affermare che qui la Fede non è propriamente in causa; la Chiesa ufficialmente non ha definito nulla; ciascuno è libero di formarsi la sua convinzione in base alle sue e alle altrui ricerche. Sembra però che in un problema di archeologia i « documenti esteriori » (tanto più se sono evidentemente polemici, come nel caso nostro) debbano essere completati con l'« esame interno » dell'oggetto. E, trattandosi di un oggetto molto particolare, è ragionevole che si ricorra a persone tecniche competenti. Una tela come quella della S. non si può studiare solo con dizionari e con criteri di filologia linguistica.



(*fot. Enric*)

SINDONE - Il tessuto della S. ingrandito 5 volte - Torino, Cattedrale, Cappella della S. Sindone.

Uno studioso che certo conosceva bene la critica storica e tutte le esigenze della filologia, ma che in pari tempo sapeva comprendere le esigenze degli studi scientifico-sperimentali, S. S. Pio XI, in una conversazione con il card. Fossati, arcivescovo di Torino, pronunciò parole molto gravi e piene di ponderazione: « Abbiamo seguito personalmente gli studi sulla S. Sindone e ci siamo persuasi dell'autenticità. Si sono fatte delle opposizioni, ma non reggono ».

Lo studio della S., soprattutto dopo il 1931, dopo cioè che una nuova fotografia, con perfezione tecnica, alla presenza di prelati e di scienziati, venne eseguita dall'Enrie, è entrato in una nuova fase, particolarmente per opera di chimici (Scotti), di medici e chirurghi (Barbet, Hynek, Judica, Romanese, Masera, Caselli), di tecnici del tessuto (Timossi). La S. appare così un documento come tanti altri, di carattere medico-legale, documento da cui cioè si può partire per ricostruire il delitto, che fu in questo caso il deicidio. L'esame paziente della tela ha rivelato tali finezze anatomiche, fisiologiche, patologiche, quali nessuno mai poteva immaginare. Bisogna aggiungere che, per altre presunte sindoni, gli esami analitici hanno portato a conclusioni negative; tipico è il caso della tela di Cadouin, che si rivelò per un tessuto fatimita.

Quanto al procedimento con cui si formarono le impronte sulla S., è meno facile pronunciarsi in modo definitivo. La teoria del Vignon venne criticata dal Dezani e dallo scrivente (1931-33); il Romanese e il Judica con eleganti esperienze hanno ottenuto parziali riproduzioni da cadavere con vari procedimenti, per una specie di contatto, usando varie sostanze chimiche. La difficoltà, incontrata da questi studiosi in queste parziali riproduzioni di impronte, li spinge però a dichiarare che nella formazione delle impronte della S. debbono aver concorso indubbiamente circostanze provvidenziali. La circostanza essenziale fu certo la Risurrezione di Cristo; se Cristo non fosse risorto ovviamente la S. si sarebbe alterata, come sempre avviene delle tele che avvolgono salme inumate.

In campo scientifico-sperimentale, recentemente solo due autori hanno portato elementi contro l'autenticità, il p. Braun, in modo indiretto, citando cioè esperienze

di un pittore parigino, e il dott. Eskenazi di Istanbul; ambedue gli autori affermano che la S. deve essere stata formata per decalco su un modello creato da un artista medievale. Così dalla pittura (invocata da Pietro d'Arcy) si passa alla scultura. Ma è noto che nessun scultore avrebbe potuto creare, nel 1350, una simile figura; l'anatomia del tempo era infinitamente distante da figure come quelle della S.

L'unica ipotesi scientifica che si può formulare per spiegare la S. è questa: che un ignoto nel medioevo abbia ucciso un uomo, in un modo ben determinato, e cioè in modo disforme dalla comune tradizione iconografica, allo scopo di fabbricare un'unica reliquia. Si deve notare che le impronte della S. escludono il caso di un cadavere comune; è infatti possibile riscontrare sulla tela impronte diverse, di sangue vivo e di sangue postmortale (Caselli).

L'esame interno della S. risulta pertanto favorevole, oggettivamente, alla autenticità.

Bibl.: L. Piano, *Commentarii critico-archeol. sopra la S. S.*, Torino 1833; A. Battandier, *La photogr. du St Suaire de Turin*, in *Cosmos*, Parigi 2 luglio 1898; U. Chevalier, *Etude critique sur l'origine du St Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Parigi 1900; id., *Le St Suaire de Turin est'il l'original ou une copie?*, Chambéry 1899; A. Loth, *Le portrait de N. S. Jésus-Christ d'après le St Suaire de Turin*, Parigi 1900; G. Sanna Solaro, *La S. S. che si venera a Torino illustrata e difesa*, Torino 1901; U. Chevalier, *La St Suaire et les défenseurs de son authenticité*, Parigi 1902; N. Noguier de Malijai, *Le St Suaire de Turin*, ivi 1902; P. Vignon, *Le linceul du Christ*, ivi 1902; A. L. Donnadieu, *Le St Suaire de Turin devant la science*, ivi 1903; R. Colson, *Le St Suaire de Turin*, ivi 1914; E Faure, *Le portrait authentique du Christ*, ivi 1918; V. Russo, *La S. S.*, Arcireale 1928; A. Tonelli, *La S. S. Esame oggettivo*, Torino 1931; S. Dezani, *La genesi della S. S. di Torino*, in *Gazzetta sanitaria*, Milano nov. 1933; G. Enrie, *La S. S. rivelata dalla fotogr.*, Torino 1933; A. Barnes, *The Holy Shroud of Turin*. Londra 1934; G. Cordonnier, *Le Christ dans sa Passion, révélé par le St Suaire de Turin*, Parigi 1935; P. Barbet, *Les cinq plaies du Christ*, ivi 1935; trad. it. di P. Scotti con appendice e bibliografia critica, Torino 1941; R. W. Hynek, *La Passione di Cristo studiata dalla scienza medica moderna*, Milano 1937 (1ª ed., in ceco, Praga 1935); P. Vignon, *Le St Suaire de Turin*, Parigi 1938; M. Eskenazi, *Le St Suaire de Turin*, ivi 1938; G. Caselli, *Note medico-legali sulla S. S. di Torino*, in *Le forze sanitarie*, Roma 10 apr. 1939; F.-M. Braun, *Le linceul de Turin et l'évangile de st Jean*, in *Nouv. R. théol.*, Lovanio 1939 e 1940; P. Scotti. *Una nuova ipotesi sulla S. S.*, in *L'Osservatore Romano*, 5 maggio 1940; vari autori: *La S. S. nelle ricerche moderne. Atti del Convegno nazionale di studi sulla S. S.*, Torino 1941; 2ª ed. con aggiornamento a cura di P. Scotti, ivi 1950; G. Judica, *L'uomo della S. è il Cristo?*, Milano 1941; G. Colli, *Storia e scienza di fronte alla S.*, Torino 1942 (con bibl.); V. Timossi, *La S. S. nella sua costituzione tessile*, ivi 1942; H. Verbiest, *Où en est le problème du Suaire de Turin?, in Mél. hist. A. De Meyer*, Losanna 1946, pp. 710-21; G. Judica, *La S. contro Pilato*; J. L. Cameron, *Surgical and other Aspects of the Crucifixion*, in *Atti del III Congr. int. dei medici cattolici*, Lisbona 1947, ed. 1948, p. 881; R. W. Hynek, *Constatations médicales concernant la sépulture de Jésus, ibid.*, p. 863; id., *La riabilitaz. della S. S. di Torino, ibid.*, p. 868; P. Scotti, *Les études italiennes sur le St Suaire, ibid.*, p. 857; L. Lovera di Maria, *La S. S.*, Torino 1949; P. Barbet, *La Passion de N. S. Jésus-Christ selon le chirurgien*, Parigi 1950; trad. it., Torino 1950; L. Gedda, *Sintesi degli studi medico-legali sulla S.*, in *Tabor*, 1950, pp. 513-52; N. Rodinò, *Di alcuni fenomeni fisico-chimici del sangue rilevanti sulla S. di Torino*, in *Gior. di medic. milit.*, Roma dic. 1950; J. Volckringer, *Le problème des empreintes devant la science*, Parigi 1950; vari autori, *La S. S. e le ricerche moderne. Primo Convegno internazione di Studio (Roma-Torino 1950)*, Torino 1951 (è una sintesi delle relazioni e comunicazioni); P. Scotti, *Il I Convegno internaz. di sindonologia*, in *Salesianum*, Torino 1951, pp. 136-48. Una bibl. abbastanza recente delle pubblicazioni sindonologiche è stata curata in due fascicoli da E. Dervieux (Chieri 1929, 1936); una *Rubrica sindonologica* esce ora in *Salesianum* di Torino; presso il Centro di Parigi escono *Les Dossiers du St Suaire de Turin*. La sede centrale dei *Cultores S. Sindonis* è in Torino.

Pietro Scotti

III. La S. e la S. Scrittura. – Nelle discussioni intorno all'autenticità della S. si fece ricorso, com'è ovvio, ai Vangeli e, in genere, ai passi biblici che potrebbero gettare qualche luce sul modo con cui Cristo fu sepolto; ma tra gli esegeti si nota una poco edificante discordia. A quattro si riducono in sostanza i punti nevralgici della discussione: *a*) la distinzione fra acconciatura e tumulazione del cadavere, per il vero e proprio senso del verbo ἐνταφιάζειν che adoperano gli Evangelisti (*Io.* 19, 40; *Mt.* 26, 12); *b*) il numero e la natura dei profumi che vi si impiegarono; *c*) il numero e la distinzione dei pannilini in cui fu avvolto il cadavere di Gesù; *d*) quanti e quali di essi furono in contatto immediato con la sacra salma. Su ognuno di questi punti ecco quanto il più oculato esame dei termini e delle circostanze, a giudizio dello scrivente, permette di sicuramente affermare.

a) Non si può dubitare che Giuseppe e Nicodemo abbiano seguito i costumi giudaici, quanto lo permettevano le circostanze di tempo e di luogo. Però le parole dell'evangelista (*Io.* 19, 40) tradotte nella Volgata: « sicut mos est Iudaeis sepelire », per il costante significato del verbo greco ἐνταφιάζειν (« acconciare per la sepoltura, imbalsamare ») e per la struttura del periodo, vanno riferite solo all'impiego di aromi nel trattamento del cadavere. Prima di applicarvi gli aromi era uso generale lavare il cadavere, ma di tale lavatura mai fanno menzione i Vangeli a proposito di Gesù; non è probabile che si sia praticata, per la mancanza d'acqua sul colle del Calvario, e per il troppo tempo che avrebbero richiesto le speciali condizioni del corpo di Gesù, lacerato da piaghe e incrostato da grumi di sangue, mentre urgeva far presto e compiere la sepoltura prima del tramonto per l'imminente riposo del sabato. Lo stesso deve dirsi del taglio o rasura dei capelli, che non si ometteva nelle condizioni normali. Nonostante tali mancanze nei precedenti, la sepoltura propriamente detta o tumulazione poté ben essere e di fatto fu, nell'intenzione degli operanti, completa e definitiva.

b) Per l'unzione della sacra spoglia del Crocifisso *Giovanni* fa i nomi specifici delle droghe impiegatevi, mirra ed aloe (*aloes*), di fatto usate da Nicodemo; *Luca* parla genericamente di unguenti oleosi (*myra*) e di aromi (ἀρώματα), comprati dalle pie donne, ma resi inutili dalla sopraggiunta resurrezione. Le due terminologie si completano a vicenda; con la mirra si faceva una gomma liquida come olio (μύρον); l'aloe, sia una resina, come il comune aloe medicinale, sia un legno, come l'aquilaria agalloca (questo pare il senso dell'aloe biblico), forniva un profumo solido (ἄρωμα) in polvere; la loro mistura (μῖγμα secondo la comune lezione in *Io.* 19, 39) formava un unguento acconcio ad essere spalmato sulla pelle e non privo di effetto sui tessuti avvolgenti la salma.

c) Di tali tessuti i Sinottici fanno un solo nome, σίνδων, s. o lenzuolo; s. Giovanni ha due termini, ὀθόνια (Volg. *linteamina*, pannilini) e σουδάριον, voce latina passata in greco e nelle lingue orientali. Un terzo termine usa ancora lo stesso Evangelista (*Io.* 11, 44), ma a proposito della sepoltura di Lazzaro, κειρίαι, bende o fasce. Molti autori modernamente hanno preso il termine ὀθόνια appunto nel senso di bende; altri invece identificarono questo con la s. dei Sinottici o ritennero come equivalenti i tre termini. Taluni infine sostennero l'equivalenza di sudario e s. In questo confuso turbinio di voci diverse viene opportunamente a portare una parola chiarificatrice un documento dell'a. 320 ca., pubblicato soltanto nel 1952 nel *Catalogue of the Greek and Latin Papyri* della J. Rylands Library in Manchester (vol. IV). Il papiro greco 627 è una lunga lista (ἀναγραφή) di oggetti personali d'un agente del governo romano in Egitto. Sotto il titolo generico ὀθονίων (lin. 9) registra due specie di φακιάριον (latino *faciale*, sinonimo di *sudarium*), quattro σινδόνια (linn. 13-17) e una quantità indeterminata di bende o fasce (φασκίας, lin. 41). Qui si hanno tutti i quattro termini dei Vangeli, due con il medesimo vocabolo greco, due con l'equivalente latino; il primo, ὀθόνια, indica un genere, i *pannilini*, i tre altri importano tre distinte specie di quel genere: lenzuolo (s.), sudario e bende. Tale è pure il senso che deve darsi a quei vocaboli nei Vangeli; tale del resto era già l'interpretazione che ne davano i Padri, p. es., s. Agostino (*De consens. Evang.*, III, 23 fine). In conclusione, i racconti evangelici specificano due pezze

impiegate nella sepoltura di Gesù: la s. che avvolgeva il corpo e il sudario che ne copriva la testa. Le bende o fasce, non nominate, si devono supporre, sia per l'uso generale e per la menzione di esse nel caso di Lazzaro, sia per il bisogno di far aderire la s. o lenzuolo al corpo del defunto.

d) Resta ora a determinare l'esatta posizione delle tele sulla salma di Gesù. Può concepirsi in due modi: che la s. circondasse il corpo dai piedi al collo soltanto e la testa fosse avvolta nel solo sudario, ovvero che la s. avvolgesse tutto il corpo, testa compresa. L'esempio di innumerevoli mummie egiziane venute alla luce nei tempi presenti mostra come l'uso generale, se non proprio esclusivo, fu il secondo. Per tenere la s. o lenzuolo esterno aderente alla testa gli Egiziani, che non usavano il sudario, facevano passare una benda o fascia attorno al collo, come con altre legavano il tronco e gli arti inferiori. Per l'uso giudaico può farsi questione se il sudario fosse applicato immediatamente sulla testa sotto la s., ovvero fosse posto al di fuori, sopra la s., facendo così l'ufficio della benda egiziana. La scena della resurrezione di Lazzaro, che apparve ai presenti con le mani e i piedi legati da fasce e la faccia ravvolta nel sudario (*Io.* 11, 44), fa intendere che il sudario soleva essere posto al di fuori, visibile ai riguardanti.

e) Non va trascurata, per la questione della s. torinese, la voce di un Vangelo sorto alla periferia dei Vangeli canonici. S. Girolamo ebbe infatti tra mano un Vangelo scritto in aramaico e tanto conto ne fece (non era alieno dal crederlo l'originale di s. Matteo) che lo tradusse egli stesso in greco e in latino. L'una e l'altra versione andarono perdute, ma ne giunsero a noi frammenti, parte in margine a manoscritti greci del Vangelo canonico di Matteo, parte in citazioni del medesimo s. Girolamo. Al cap. 2 del suo libro *De viris illustribus* (PL 23, col. 641, n. 831) il s. Dottore ne cita un brano, dove è detto che Gesù risorto apparve a Giacomo il minore « dopo aver dato la s. al servo del sacerdote ». Le circostanze di tempo e di persona non permettono di dubitare che qui si debba intendere la s. con la quale fu sepolto Gesù medesimo. Qualunque autorità storica si voglia dare o negare a quel Vangelo apocrifo e al suo racconto, è certo in ogni caso che nel sec. II, età in cui già circolava quello scritto, c'era gente, fra i cristiani, che si interessava alla sorte della s. sepolcrale del Salvatore e credeva sapere presso chi si conservava. Non è dunque del tutto muta l'antichità cristiana, come tante volte fu detto e ripetuto, sulla reliquia della santa s. – Vedi tav. XLII. Alberto Vaccari

SINEDRIO (συνέδριον « assemblea »). – Corpo di consiglieri, che insieme al sommo sacerdote esercitava ampi poteri religiosi e civili, specialmente verso la fine dello Stato giudaico, in Gerusalemme. Di esso parlano il Nuovo Testamento, Flavio Giuseppe ed antichi scritti rabbinici. Per il tempo antecedente se ne trovano tracce sicure solo nei libri dei Maccabei (*I Mach.* 11, 23; 12, 6; 14, 28; *II Mach.* 1, 10; 4, 44; 11, 27). Ciò permette di concludere che il s. si costituì al tempo dei Seleucidi (v.) o poco prima. Al principio si usò una terminologia indeterminata con preferenza per il vocabolo γερουσία (« senato »); la letteratura posteriore rese comune il vocabolo s., mentre in testi rabbinici si usa o la trascrizione della voce greca (*sanhedhrîn*) o il termine, di significato alquanto diverso, *bêth dîn* (« casa del giudizio » o « tribunale »).

Dal Nuovo Testamento e da Flavio Giuseppe risulta che i membri del s. erano raggruppati in tre classi: sommi sacerdoti, scribi ed anziani (*Mt.* 27, 41; *Mc.* 11, 27; 14, 43-53; 15, 1; *Lc.* 20, 1; ecc.), anche se talvolta per brevità o per motivi particolari se ne nominano due oppure una sola. In maniera generica tali persone erano chiamate « senatori » (βουλευταί) oppure « capi » (ἄρχοντες). Sebbene i testi più antichi non siano concordi, si ritiene che i membri assommavano a 71, forse con riferimento a *Ex.* 24, 1. 9; *Num.* 11, 16. Con il termine « sommi sacerdoti » (οἱ ἀρχιερεῖς) si comprendevano il sommo sacerdote in carica, quelli già eventualmente deposti e, con ogni probabilità, anche i membri delle famiglie dalle quali si soleva scegliere la più alta carica religiosa (cf. *Io.* 18, 19; *Act.* 4, 6; 19, 14). Gli « anziani » (οἱ πρεσβύτεροι) rappresentavano l'aristocrazia laica; essi erano i « personaggi più ragguardevoli » (Flavio Giuseppe, *Vita*, 9). Gli « scribi » (οἱ γραμματεῖς) portavano all'assemblea la voce della scienza del diritto; provenivano dal laicato e da qualsiasi classe sociale; la loro autorità ebbe un crescendo continuo, finché dopo il 70, eliminate le altre due classi, rimasero i padroni assoluti nel campo spirituale. Ma allora il s. aveva perduto le sue caratteristiche primitive, essendosi ridotto ad un circolo di dotti.

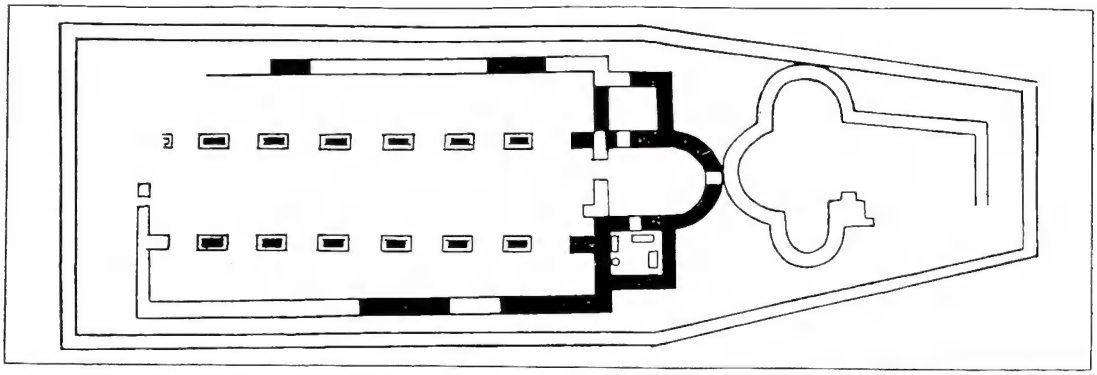
L'autorità del s. subì alternative; fu molto maggiore durante le occupazioni straniere che non nei periodi di autonomia o di dinastie locali, come al tempo degli Asmonei e della famiglia di Erode. Il s. esercitava la giustizia, ma senza la potestà di infliggere la pena di morte; il suo campo era eminentemente religioso; ma il s. esercitava grande influsso anche in altri settori. Siccome nella diaspora si avevano s. locali, la sua giurisdizione era praticamente limitata alla Giudea o, al massimo, alla Palestina. Tuttavia appaiono molto intimi i legami che lo legavano alle varie comunità, le quali gli riconoscevano una supremazia morale (cf. *Act.* 9, 2).

La sede delle adunanze era, con ogni probabilità, nell'angolo sud-ovest dell'atrio interno del Tempio, ove doveva trovarsi la celebre « stanza delle pietre squadrate » (ebr. *liškath hag-gāzîth*). Nel trattato talmudico *Sanhedhrîn* si dànno norme minuziose circa le adunanze; ma non va dimenticato che esso fu scritto quando il vero s. con autorità giudiziaria non esisteva più.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4ª ed., Lipsia 1907, pp. 237-67; G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., II, Torino 1913, pp. 15-28; F. Büchsel, *Noch einmal: zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, in *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, 33 (1934), pp. 84-87; U. Holzmeister, *Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums*, in *Biblica*, 19 (1938), pp. 43-58, 151-74; id., *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 160-71; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pp. 120-21; G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, pp. 74-78. Angelo Penna

SINERGISTICA, QUESTIONE – « Sinergismo » è la dottrina della cooperazione della libertà umana con la Grazia, nell'opera della giustificazione. Lutero aveva insegnato che l'uomo è talmente decaduto per il peccato originale da essere incapace di compiere opera di bene; per cui rimane del tutto passivo nella giustificazione, « come la pietra nelle mani dello scultore ». Nel *De servo arbitrio* (1525), scritto contro Erasmo, giunse a dire: « Dichiaro, per quel che mi riguarda, che, se fosse possibile, vorrei che non mi fosse concesso il libero arbitrio o lasciato nelle mani alcunché per cooperare alla mia salvezza » (*Luthers Werke*, ed. Weimar, XVIII, p. 783 sgg.).

Melantone, che in principio aveva aderito a tale dottrina, colpito dagli argomenti di Erasmo, a cominciare dal 1532 osò difendere l'esistenza del libero arbitrio e la sua cooperazione con la Grazia. Egli non abbondonò più tale posizione e nella Confessione di Augusta (1530) affermò che la volontà libera e la ragione non possono nulla da sole nel campo spirituale. Ora, il termine « da sole » era aggiunto al testo precedente e costituiva l'affermazione del sinergismo. Lutero, che aveva attaccato violentemente Erasmo a proposito del libero arbitrio nulla disse contro il suo amico Melantone. Finché questi visse, nessuno osò fare osservazione; ma appena morto, la controversia si accese. Nel 1555 il teologo J. Pfeffinger di Lipsia (1493-1593) sostenne il libero arbitrio in due opere: *De libertate voluntatis humanae* e *De libero arbitrio*, ma le Università di Weimar e di Jena gli si opposero nel 1556. Il conflitto si fece più acuto nel 1558 con l'intervento di Amsdorf (1483-1565) e soprattutto con quello di Flaccio Illirico (1520-1575), luterano estremista. Pfeffinger rispose immediatamente ad Amsdorf e dal 10 all'11 nov.



(per cortesia del prof. E. Josi)

SINFOROSA - Pianta della basilica doppia di S. S. al IX miglio della via Tiburtina (sec. v).

1559 ebbe luogo a Jena una disputa pubblica ove Flaccio riuscì a spuntarla; Melantone respinse le opinioni di Flaccio e di Amsdorf qualificandole *stoica et manichaea deliria*. I suoi sostenitori di Jena, però, Stringer e Hugel, finirono in prigione (1561). Ci fu tuttavia una reazione: Stringel fu riabilitato e quaranta professori seguaci della dottrina di Flaccio perdettero il posto (1562). Nel 1567 nuovo cambiamento: i flacciani ripresero il sopravvento, ma una seconda opposizione contro di essi sorse nel 1573. Ogni cambiamento di potere politico portava un cambiamento di opinione teologica. Finalmente, la *Formula concordiae* del 1577 riportò alla primitiva opinione di Lutero.

Il pensiero di Melantone aveva trovata espressione definitiva dell'edizione dei *Loci communes theologici* del 1535 e del 1545. Nel capitolo *De humanis viribus seu de libero arbitrio* (dell'ed. 1545) l'autore cercò di tenersi tra due estremi difendendo quella dottrina che fu chiamata nel Concilio di Trento della doppia giustificazione, secondo cui la libertà umana può cooperare con la divina Grazia, non può raggiungere però, anche cooperando con la Grazia, la giustificazione, che le è imputata gratuitamente. Non si ha, secondo Melantone, che una *inchoata oboedientia*; e non respingendo l'imputazione della giustizia di Cristo, si è ritenuti giusti, come se si avesse adempiuta tutta la legge (*ibid.*, p. 93).

BIBL.: Melantone, *Loci communes theologici, iam postremo recogniti et aucti*, Basilea 1545; Lutero, *De servo arbitrio*, ed. Weimar 1883, XVIII, 551-787; J. Döllinger, *Die Reformation*, II, Ratisbona 1847; C. Algermissen, *La Chiesa e le chiese*, trad. it., Brescia 1944, p. 596. Leone Cristiani

SINESIO. - N. ca. il 370 nella Pentapoli della Cirenaica, m. nel 413, veniva da una vecchia famiglia di latifondisti greci, che si vantava di origine lacedemona.

Educato nelle tradizioni greche e cacciatore appassionato, venne nel 395 a Alessandria dove udì le lezioni scientifiche della professoressa neoplatonica Ipazia. In questo ambiente fece conoscenza di Isidoro di Pelusio. Nella iniziazione esoterica della sua maestra venne a contatto con le opere di Porfirio e degli oracoli caldaici. Fu inviato da Cirene a Costantinopoli nel 399-402 per ottenere protezione contro le aggressioni delle tribù berbere. Nel 410 fu eletto vescovo di Ptolemaida, ma egli esitò mezz'anno prima di accettare quella cattedra (*Epist.*, 105); a causa di dubbi sulla dottrina cristiana, finalmente, prevalse in lui, come in s. Agostino, una interpretazione cristiana delle dottrine di Porfirio e questa gli facilitò la soluzione del problema della risurrezione dei corpi (v. C. Lacombrade, *op. cit.* in bibl., p. 169). Che non sia mai stato compenetrato profondamente di un vero cristianesimo, come dice B. Altaner (*Patrologie*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1950, p. 241) è una affermazione di assai dubbio valore. I suoi inni lo pongono fra i più grandi poeti cristiani neoplatonici. La bellezza di questi inni è paragonabile solo a quelli di Boezio del *De consolatione*. Delle sue altre opere sono da menzionare: *Racconti egiziani sulla Provvidenza*; *Dione*; *Lode della calvizie*. Importante è il suo trattato sui sogni, coraggioso il suo *Discorso sulla regalità*. Attraenti ed indispensabili per la storia della sua epoca sono le sue 56 *Epistole*.

BIBL.: ed.: PG 66, 1021-1578. Ed. critica degli inni di N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Hymni*, I, Roma 1939; II, ivi 1944 con ricco commentario; v. anche M. M. Hawkius, *Der erste Hymnus des S., Text und Kommentar*, Monaco 1939. L'ordine cronologico degli inni è discusso: v., p. es., C. Bizzocchi, in *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 91 sg., 203 sg. Sul trattato dei sogni: W. Lang, *Das Traumbuch des S.*, Tubinga 1926. Per le epistole v. I. Hermelin, *Zu den Briefen des Bischofs S.*, Uppsala 1934. Sulla vita ed opere v. G. Grützmacher, *S. von Kyrene*, Lipsia 1913; G. Bettini, *L'attività pubblica di S.*, Udine 1938; W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des S.*, Halle 1942. La migliore monografia è: C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Parigi 1951. V. anche Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 150. Erik Peterson

SINFORIANO, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 22 ag.

Martire di Autun, fu celebrato da Venanzio Fortunato; Gregorio di Tours parla più volte della Basilica costruita nel sec. v dal presbitero Eufronio sul suo sepolcro, che divenne presto mèta di pellegrinaggi. La *Passio*, sebbene non coeva, offre elementi attendibili. Figlio del nobile Fausto, S. fu arrestato durante l'Impero di Aureliano e condotto in un tempio perché sacrificasse; si rifiutò energicamente. Fu perciò battuto con verghe e rinchiuso in carcere. Finalmente fu condannato alla pena capitale e decapitato fuori le mura della città.

BIBL.: S. Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, II, 15; VIII, 30; *In gloria Confess.*, 79; *In gloria Martyr.*, 51; Venanzio Fortunato, *Carmina*, VIII, 3; *Acta SS. Augusti*, IV, Parigi 1867, pp. 491-98; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 353; *Martyr. Hieronymianum*, p. 458; *Martyr. Romanum*, p. 353. Agostino Amore

SINFOROSA (*Sympherousa*, Συμφέρουσα = la soccorritrice), santa, martire. - Il p. Delehaye ritenne che sette santi sepolti vicino o venerati nello stesso giorno siano stati trasformati in fratelli e attribuiti a s. S. come suoi figli, ripetendo il caso di s. Felicita, come già aveva dubitato Cesare Baronio (*Acta SS. Iulii*, III, p. 7; IV, p. 252).

La sua *Passio* la fa madre di sette figli (BHL, 7971) come si legge anche nelle *Passiones* di Getulio (che sarebbe stato suo marito) e di Zotico (*op. cit.*, 3524-25; 9028); l'indicazione ritorna nel *Martirologio geronimiano* al 18 luglio, indicando il loro sepolcro all'ottavo miglio della Via Tiburtina (ed. Delehaye-Quentin, p. 383); i sette sono segnalati sulla Via Tiburtina senza menzione della madre, sia al 29 maggio (*ibid.*, pp. 280-81) che al 27 giugno, al nono miglio; ivi però sono dati i loro nomi: Crescente, Giuliano, Nemesio, Primitivo, Giustino, Statteo, Eugenio (*op. cit.*, pp. 337-38). Detti nomi ricor-

rono nell'Itinerario *de locis* (con l'aggiunta di un Ireneo) come sepolti nella Basilica adiacente a quella *ad corpus* di S. Lorenzo nell'Agro Verano (R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 114). Il *Martirologio romano* segnala il gruppo al 18 luglio.

I ruderi sono tuttora visibili al 14° km. della Via Tiburtina, ove resta in piedi la tribuna della Basilichetta maggiore e si scorgono le tracce di altre parti delle due costruzioni. È quanto fu risparmiato dalla distruzione compiuta dai Longobardi di Astolfo. In previsione dello scempio il papa Stefano III (a. 752-57) aveva fatto sottrarre le reliquie di quei martiri e le aveva fatte trasportare a Roma; Pio IV le rinvenne sotto l'altare maggiore della diaconia di S. Angelo in Pescheria, nel Portico di Ottavia. L'esplorazione e lo studio della fondamenta e dei resti delle due Basilichette fu compiuta da E. Stevenson nel 1878. Presso quei ruderi sorge ora una chiesetta dedicata ai santi martiri; la località si chiama s. S.; nel medioevo si disse Sette Fratte, correzione di *ad Septem Fratres*.

Bibl.: E. Stevenson, *Scoperta della basil. di S. S. e dei suoi sette figli al nono miglio della Via Tiburtina*, in *Studi in Italia*, Roma 1878; id., *La bas. doppia di S. S.*..., in *Bull. arch. crist.*, 3ª serie, 3 (1878), pp. 75-81; G. Coccanari, *Il martirio di s. S. e dei sette figli*, in *Boll. di Studi di stor. ed archeol. di Tivoli*, 9 (1926), p. 1097 sgg.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 278-79; id., *Etude sur le légendier romain*, ivi 1936, pp. 121-23. Gioacchino Mancini

SINGOLARE. – In senso metafisico, s. è l'individuo sussistente ovvero la «sostanza prima» (οὐσία πρώτη, in opposizione alla «sostanza seconda» (οὐσία δευτέρα) ossia le specie e i generi della logica (cf. Aristotele, *Cat.*, 5, 2 a 11, e *Periherm.*, 7, 17 a 40); ed è quindi l'individuo (v.) incomunicabile ed esprime il reale numericamente uno (id., *Met.*, III, 4,999 b 33).

Il principio costitutivo del s. (principio d'individuazione [v.] nelle sostanze materiali) è, secondo s. Tommaso, la materia in quanto si trova sotto le dimensioni reali («materia corporalis sub determinatis dimensionibus contenta»: *Sup. l. II de anima*, lect. 12; ed. Pirotta, Torino 1925, n. 377, p. 132 b). In questo senso il s. materiale è accessibile per sé direttamente ai sensi, mentre l'intelletto apprende l'universale: τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνώριμον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν (Aristotele, *Phys.*, I, 5, 189 a 6; cf. *Met.*, V, 11, 1018 b 33): di qui la controversia, dibattuta nel medioevo contro i filosofi arabi (specialmente Averroè), sulla possibilità che Dio conosca direttamente i s., da cui dipende il significato e la realtà stessa della divina provvidenza (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 14, a. 11; J. Koch, *Giles of Rome, Errores philosophorum*, Milwaukee 1944; *Errores Averrois*, nn. 6, 8 e 9). In senso sociale e religioso s. è la persona umana singola che si distingue dalla massa o moltitudine e si rapporta secondo diritti e doveri alla società e a Dio: in questo senso Kierkegaard (v.) oppone il principio cristiano della personalità (il «singolo davanti a Dio») al panteismo hegeliano.

Bibl.: H. Bonitz, *Index Arist.*, Berlino 1870, s. v. ἕκαστος - καθ' ἕκαστον: 225 b 49 - 226 a 30; L. Schutz, s. v. *Singularis* in *Thomas-Lexikon*, 2ª ed., Paderbon 1892, rist. Nuova York 1947, p. 757 sg. Cornelio Fabro

SINING, PREFETTURA APOSTOLICA di. – Comprende tutta intera la provincia civile dello Tsinghai o Kokonor, nella Cina centro-occidentale.

Fu eretta, con il nome di S. dalla città capitale residenza dell'Ordinario, il 4 febbr. 1937 e fu affidata alla Società del Verbo Divino. Il suo territorio apparteneva sino allora alla missione di Lanchow (v.). Ha un'estensione di ca. 700.000 kmq. Al 30 giugno 1948, su una popolazione totale di ca. 1.500.000 ab., i cattolici erano 3722 e i catecumeni 1376; i sacerdoti 12, di cui 1 cinese; i seminaristi maggiori 1, i minori 16; 22 le suore, di cui 12 indigene; 16 i catechisti, 12 i maestri. Tra le opere figuravano 1 ospedale, 4 dispensari di medicinali, 1 orfanotrofio, 1 brefotrofio, 8 scuole.

Sembra che nei secc. VI-VIII sia giunta in queste regioni la predicazione dei missionari nestoriani; che nel sec. XVI vi siano arrivati i Gesuiti, cui nei secc. XVIII e XVIII seguirono i Francescani; ma si tratta forse di qualche missionario rifugiatosi in quelle lontane e tranquille plaghe per scampare alle persecuzioni. La predicazione vera e propria comincia con l'arrivo dei missionari di Scheut, che, giunti nel 1878, vi rimangono fino al 1922, quando passano nella Mongolia, lasciando la missione del Kansu, cui era unita la provincia di Kokonor, ai religiosi Verbiti, i quali si trovavano sul posto da una diecina di anni.

Bibl.: AAS, 29 (1937), pp. 265-66; Archiv. S. Congr. de Prop. Fide, *Relaz. quinquenn., S.*, 1940-45; MC, 1950, p. 336. Adamo Pucci

SINISTRARI, LUDOVICO MARIA. – Canonista, n. in Ameno (isola S. Giulio di Orta, Novara) il 26 genn. 1632, m. a Giardini il 6 marzo 1701.

Studiò lettere all'Università di Pavia, dove passò ai Francescani nel 1647. Insegnò filosofia e teologia; specializzatosi nello studio del diritto canonico e civile, fece parte della Congregazione per la riforma dei Regolari, fu consultore del supremo Tribunale dell'Inquisizione, teologo e vicario dell'arcivescovo di Avignone, teologo apprezzatissimo dell'arcivescovo Caccia di Milano, lettore emerito nel suo Ordine, dottore *honoris causa* delle Università di Salamanca e della Sorbona.

Insigne cultore del diritto criminale ecclesiastico, che costituì la sua specializzazione, commentò e corresse la *Praxis criminalis* di Santoro da Melfi. La sua opera principale, *Practica criminalis illustrata* (2ª ed., Roma 1753), comprende tre grossi volumi in 4° e costituisce un completo trattato di diritto penale, applicato agli ecclesiastici e ai religiosi, che occupa tuttora un posto rilevante nella letteratura del genere.

Bibl.: cenni autobiogr. e nota dell'edit. alla 2ª ed. della *Practica criminalis*, Roma 1752. Zaccaria da San Mauro

SINKIANG, PREFETTURA APOSTOLICA di. – Comprende l'omonima provincia civile, detta anche Turkestan Cinese o Turkestan orientale, nella Cina nord-occidentale.

Fu eretta in missione *sui iuris* il 14 febbr. 1930, con distacco dal territorio dal vicariato apostolico di Lanchow (v.) e fu affidata, come la missione madre, ai religiosi della Società del Verbo Divino; il 21 maggio 1937 fu elevata a prefettura apostolica.

Ha un'estensione di 1.828.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione di oltre 4.000.000 di ab., i cattolici erano 471 e i catecumeni 16. Oltre al prefetto apostolico, v'erano 11 sacerdoti esteri e 2 cinesi, 1 fratello laico estero e 2 suore cinesi. Tra le opere figurava 1 scuola primaria.

Da Sian (v.), nel sec. VI, gli eretici Nestoriani si spinsero fino alla provincia del S. e fondarono una sede arcivescovile a Kashgar. Pure da Sian, a principio del sec. XIX, un sacerdote cinese visitava periodicamente, con un viaggio di 6000 km. tra andata e ritorno, i 300 fedeli, che formavano la comunità di Korree, dove nel 1860 fu destinato il rev. Tommaso Chang, che seguì i cattolici nel loro esilio a Kuldja, dopo la presa di Korree da parte dei musulmani (1864). Al massacro generale operato dai dominatori sopravvissero una quarantina di cristiani, che non cedettero neppure alle lusinghe dei *popi*, entrati nel S. dopo l'occupazione russa (1871); nel 1922 i religiosi Verbiti successero ai missionari di Scheut nel governo del vicariato apostolico del Kansu, oggi Lanchow.

Bibl.: AAS, 22 (1930), pp. 478-79; GM, p. 208; Arch. S. C. de P. F., *Incarto erezione S. 1930*; *Annuaire de l'Eglise cath. en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, pp. 336-337. Adamo Pucci

SINNADA di FRIGIA. – È l'attuale Çifitkasaba, già metropolitana della Frigia Salutare, ora sede arcivescovile titolare (*Ann. Pont. 1952*, p. 594).

Durante la persecuzione di Probo vi furono martirizzati i ss. Trofimo, Sabazio e Dorimedone; della loro *Passio* si hanno due recensioni e un frammento di una terza

(da Bulletin de correspondance hellénique, 33 [1909], p. 342, fig. 56)

SINNADA di FRIGIA - Reliquiario in pietra di S. Trofimo (sec. IV) - Brousse, Museo ottomano.

edita da G. Mercati (*Note di letteratura cristiana antica* [*Studi e testi*, 5], Roma 1901, p. 207 sgg.). Il loro martirio è rappresentato nel Menologio di Basilio II (Cod. Vat. greco 1613, p. 15).

Nel *Martirologio siriaco* S. è ricordata più volte: al 19 luglio per i martiri Macedonio e Taziano di Meros, immolati a S. (sotto la stessa data nel *Geronimiano*); al 30 luglio per i martiri Democrito, Secondo e Dioniso, al 13 ag. per il martire Antonino (nel *Geronimiano* in detta data è indicato come vescovo) e al 20 sett. per Dorimedone, martirizzato insieme con Trofimo e Sabbazio di Antiochia di Pisidia; nel *Geronimiano* Trofimo è al 19 sett. e Dorimedone al 20 sett.

Presso S. fu trovato un reliquiario in pietra a foggia di piccolo sarcofago con coperchio a due spioventi, munito di acroteri e fissato con grappe di ferro; all'esterno del coperchio stesso era un'iscrizione in greco dichiarante che il reliquario conteneva la reliquia del cranio di s. Trofimo (se ne rinvennero i resti nell'interno); un'altra iscrizione pure in greco era sul fronte del piccolo sarcofago; W. M. Calder ritenne che esso fosse posteriore alla persecuzione di Massimino o a quella di Licinio; per P. Franchi de' Cavalieri non è necessario abbassarne la data fino al trionfo della Chiesa. Il prezioso reliquario è oggi al Museo ottomano di Broussa.

BIBL.: G. Mendel, *Catal. des monuments grecs rom. et byzant. du Musée impérial ottoman de Brousse*, in *Bull. de corresp. hellénique*, 33 (1909), p. 343 sgg.; W. Ramsay, *A martyr of the third century*, in *Expositor*, 1910, pp. 481-85; W. M. Calder, *Some monuments of the great persecution*, in *Bull. of the John Rylands Library*, 8 (1924), p. 345 sgg.; P. Franchi de' Cavalieri, *Del martirio di s. Trofimo e di alcune epigr. crist. dell'Asia Min.*, in *Note Agiografiche*, 7 (*Studi e testi*, 49), Città del Vaticano 1928, pp. 105-45; H. Delehaye, *Les orig. du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 159.

Enrico Josi

SINODO. - È la legittima adunanza, fatta dal vescovo, dei sacerdoti e chierici della sua diocesi e degli altri che hanno l'obbligo di intervenire, allo scopo di trattare e deliberare su ciò che riflette la cura pastorale. Compito di studio particolare del s. sono le costituzioni pontificie, le prescrizioni delle Congregazioni romane, gli Statuti dei vescovi predecessori ed inoltre « constituere quae ad vitia coercenda, virtutem promovendam, depravatos populi mores reformandos et ecclesiarum disciplinam aut restituendam aut fovendam necessaria et utilia esse iudicaverit ».

In base alla definizione dianzi formulata, e compilata da Benedetto XIV nel *De Synodo dioecesana*, il s. deve sempre considerarsi una convocazione diocesana, a differenza del Concilio che, sia ecumenico, sia particolare, è una assemblea di tutti i vescovi dell'orbe cattolico ovvero, nel caso di Concilio regionale o provinciale, la riunione di più vescovi. La differenza di fondamentale rilievo tra il Concilio ed il s. sta nel potere, che è legislativo nell'assemblea conciliare, mentre nel s. è semplicemente consultivo in quanto unico legislatore è il vescovo, a cui spetta il diritto di sottoscrivere le costituzioni, escluso il suffragio collettivo (can. 362 CIC). In base a tale principio, la legittimità del s. è subordinata alla presenza personale del vescovo o del vicario generale, che abbia avuto dal vescovo particolare mandato. È anche ovvio che il vicario capitolare non abbia alcun potere di radunare il s.

Le adunanze sinodali hanno nella chiesa una origine remota: pare che la prima sia stata convocata da papa Siricio a Roma nel 387; originariamente però differivano dai concilii soltanto nella finalità, trattandosi di termini che, etimologicamente presi, sono sinonimi. Il IV Concilio lateranense del 1215 dettò le prime norme precise, idonee ad impedire ogni possibilità di confusione con i Concilii. Successivamente il Concilio di Trento accrebbe notevolmente l'importanza del s., imponendo ai vescovi l'obbligo della celebrazione annuale dello stesso (sess. XXIV, *De ref.*, cap. 2). Solamente nel sec. XVII le riunioni sinodali subirono una battuta di arresto, a causa dell'accusa di giansenismo che il S. di Pistoia del 1786, convocato dal vescovo Scipione de' Ricci (v.), ebbe da parte del pontefice Pio VI con la cost. *Auctorem fidei* del 1794.

Il CIC ha moderato le norme sancite dal Concilio Tridentino, portando al decennio l'obbligo di convocazione del s., e ciò, come è stato osservato da alcuni autori, per il fatto che la legislazione canonica vigente, essendo più perfetta, provvede con maggiore concretezza alle necessità spirituali del clero e dei fedeli. In base al can. 356 § 2, qualora il vescovo regga più diocesi *aeque principaliter* è sufficiente la convocazione di un solo s., che deve essere sempre celebrato nella Chiesa Cattedrale, *nisi aliud rationalis causa suadeat* (can. 357 § 2). Hanno obbligo di intervenire al s., salvo che siano trattenuti da legittimo impedimento, il vicario generale, i canonici della Chiesa Cattedrale e i consultori diocesani, il rettore del seminario diocesano *saltem maioris*, i vicari foranei, un membro delle Chiese collegiate, eletto dal Capitolo, i parroci della città dove si celebra il s., un parroco almeno di ogni forania, gli abati *de regimine*, uno dei superiori di ciascuna religione clericale che dimorano in diocesi designati dal provinciale. È demandato invece alla discrezionalità dell'Ordinario la convocazione dei canonici, parroci, superiori religiosi ed altri sacerdoti della diocesi, esclusi però quelli necessari alla cura delle anime. L'Ordinario può applicare delle pene nei confronti di coloro che sono obbligati ad intervenire (can. 359 § 2) e che di fatto non presenziano senza avere reso consapevole il vescovo dei motivi che li hanno costretti a non partecipare. Prima delle sessioni del s. il vescovo convoca le *commissioni* ed ai partecipanti viene offerto uno schema delle costituzioni che formano oggetto di discussione (ca. 360 §§ 1-2).

Il nome di s. è usato anche nella Chiesa valdese, nella quale esso è un'assemblea legislativa annuale, composta di ministri e di laici, con voto deliberativo o solo consultivo.

BIBL.: Benedictus XIV, *De Synodo dioecesana...*; L. Ferraris, *Prompta bibl. can.*, Genova 1769, v. Synodus; D. M. Bouix, *Tractatus de Episcopis ubi et de Synodo dioec.*, Parigi 1859; N. Fanelli, *Consultazioni canoniche*, I, Rovigo 1948, p. 81 sgg.

Giuseppe Spinelli

SINODO DI PISTOIA: v. RICCI, SCIPIONE de'.

SINOICHIA (Συνοίκια). - Festa ateniese celebrata il 16 ecatombeone (luglio-ag.) in onore di Atena, protettrice dello Stato, per ricordare la pace e la riunione tra le città antiche ristabilita da Teseo.

In essa, che costituiva come un preludio alle Panatenee, per quanto è dato sapere, si offriva un sacrificio incruento alla Pace, con ogni probabilità nell'antico Pritaneo, dinanzi alla statua di Eirene; sacrificio che in età più recente (IV sec. a. C.) si offriva invece con numerose vittime animali.

BIBL.: L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, pp. 36-38.

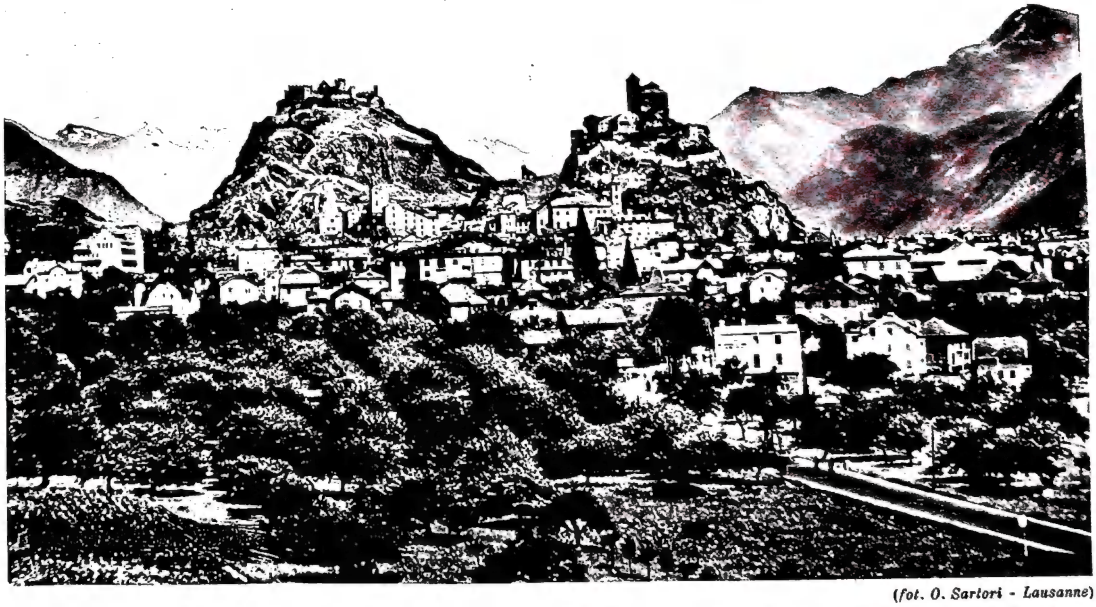
Cesare D'Onofrio

SINOTTICI, VANGELI. - Titolo attribuito ai *Vangeli* di Matteo, Marco e Luca per il fatto che, trascritti in colonne affiancate, possono essere facilmente abbracciati con un solo sguardo d'insieme (σύνοψις); il termine « sinossi » per questa forma di trascrizione dei Vangeli fu usato per la prima volta da J. J. Griesbach (v.) nel 1774. Lo studio della « questione sinottica » mira a dare le ragioni delle somiglianze e delle differenze che si notano fra i tre S.

I. I FATTI. – Le somiglianze e differenze si possono facilmente constatare nelle Sinossi greche di W. Larfeld,

(da *Villes d'art de la Suisse, Neuchâtel 1950, tav. 37*)

(da *Villes d'art, op. cit., tav. 34*)



(*fot. O. Sartori - Lausanne*)

In alto a sinistra: LA MAJORIE E LA SÉNÉCHALIE di Sion. *In alto a destra:* CAPPELLA DI OGNISSANTI (1325) - Sion. *In basso:* VEDUTA DELLA CITTÀ con il castello (sec. XIII) di Tourbillon e la chiesa fortificata (sec. XII) di Valère.

(fot. V. Taggeo)

(fot. Enit)

(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto a sinistra: FIUME ANAPO CON PAPIRI. *In alto a destra:* ROVINE DEL CASTELLO EURIALO, costruito da Dionigi il Vecchio (fine sec. v - inizio sec. iv a. C.) a difesa contro i Cartaginesi. *In basso a sinistra:* TEATRO GRECO, costruito forse da Dionigi il Vecchio (fine sec. v - inizio sec. iv a. C). *In basso a destra:* LA NECROPOLI DI PANTALICA (sec. xii-viii a. C.).

M.-J. Lagrange, P. Vannutelli, ed anche nella *Sinossi degli evangeli* in italiano di P. Vannutelli (Roma 1938).

1. *Somiglianze nel contenuto.* – I S., a differenza di Giovanni, seguono un piano generico comune nel raccontare la vita pubblica di Gesù: predicazione del Battista, battesimo di Gesù, digiuno e tentazioni, ministero prevalentemente in Galilea, viaggio verso la Giudea, ultima settimana a Gerusalemme, Passione, Morte, Risurrezione, apparizioni. In questo quadro comune i S. includono quasi gli stessi miracoli, gli stessi discorsi. Si calcola che, dividendo in 100 parti la materia dei tre S., *Marco* ha il 93% in comune con uno o con ambedue gli altri (e solo il 7% di proprio), *Matteo* ha di proprio solo il 42%, *Luca* il 59% (cf. J. M. Vosté, *De synopticorum mutua relatione*, Roma 1928, p. 9, che cita i calcoli di W. Strond e A. Norton).

2. *Somiglianze nell'ordine delle sezioni.* – Oltre alle somiglianze generiche di piano e di contenuto comune, molte sezioni si susseguono nello stesso ordine, specialmente in *Matteo* e *Luca*; anche l'ordine di *Mt.* 14-28 corrisponde frequentemente a quello di *Mc.* 6,14 - 16,8. Certi gruppi di episodi, non legati tra loro da nessun nesso cronologico o logico, si trovano riferiti nello stesso ordine. Ad es.: la predicazione del Battista, il Battesimo e le tentazioni (*Mt.* 3,1-4, 12 = *Mc.* 1, 1-14 = *Lc.* 3,1-4, 14); la tempesta sedata, gli indemoniati geraseni, la guarigione del paralitico, la vocazione di Matteo-Levi, la disputa sul digiuno, la figlia di Iair e l'emorroissa (*Mt.* 8,23-9, 26 = *Mc.* 4,35-5,43 = *Lc.* 8, 22-56); la confessione di Pietro, la prima predizione della Passione, la trasfigurazione, il lunatico, la seconda predizione della Passione (*Mt.* 16,13-17,22 = *Mc.* 8,27-9,32 = *Lc.* 9, 18-45).

3. *Somiglianze nella forma letteraria.* – A differenza di *Giovanni*, i V. S. hanno uno stile semplice, popolare, aneddotico; in certi punti si trovano le stesse parole greche che si succedono nello stesso ordine. Questo avviene non solo nei discorsi di Gesù o di altri che, si noti, avevano parlato in aramaico, ma nello stesso racconto dei fatti. Le piccole varianti rispecchiano i gusti letterari dei singoli, ma il fondo comune è evidente. Si trascrive qui dalla *Sinossi* di P. Vannutelli, che rispecchia bene il greco, un saggio in cui i tre V. S. si accordano perfino in un anacoluto:

Mt. 9, 5-6.	*Mc.* 2, 9-10.	*Lc.* 5, 23-24.
5. Che cosa infatti è più fattibile, dire: Son rimessi i tuoi peccati, o dire: Lèvati, e cammina?	9. Che cosa è più fattibile dire al paralitico: Son rimessi i tuoi peccati, o dire: Lèvati, prendi il giaciglio tuo e cammina?	23. Che cosa è più fattibile dire: Son rimessi a te i peccati tuoi, o dire: Lèvati, e cammina?
6. Affinché dunque sappiate che ha potere il figlio dell'uomo sulla terra di rimetter	10. Affinché dunque sappiate che ha potere il figlio dell'uomo	24. Affinché dunque sappiate che il figlio dell'uomo ha potere
peccati, allora dice al paralitico: Lèvati, prendi il tuo letto, e vanne	di rimetter peccati sulla terra, dice al paralitico: A te dico, lèvati, prendi il giaciglio tuo, e vanne	sulla terra di rimetter peccati, disse al paralizzato: A te dico, lèvati, e preso il lettuccio tuo, vattene
in casa tua.	in casa tua.	in casa tua.

Si veda pure il racconto della Trasfigurazione (*Mt.* 17, 1-13 = *Mc.* 9, 1-12 = *Lc.* 9, 28-36). Degne di nota sono pure certe uniformità in costrutti rari, come ἀπεκρίνατο invece del più comune ἀπεκρίθη (*Mt.* 27, 12 = *Mc.* 14, 61 = *Lc.* 23, 9), in citazioni del Vecchio Testamento uniformi nei S. ma diverse tanto dall'ebraico che dal greco dei Settanta (cf. *Mt.* 3, 3 = *Mc.* 1, 3 = *Lc.* 3, 4; *Mt.* 26, 31 = *Mc.* 14, 27).

4. *Differenze nel contenuto.* – Le percentuali indicate sopra mostrano che *Matteo* e *Luca* hanno una notevole quantità di parti proprie. *Matteo* ha in proprio l'ansietà di s. Giuseppe (1, 18-25), i Magi, la fuga in Egitto, la strage degli innocenti, il ritorno (cap. 2), le parabole della zizzania (13, 24-30. 36-43), del tesoro, della perla, della grande rete (13, 44-50), del servo (18, 23-35), delle vergini (25, 1-13), il miracolo di Pietro che cammina sulle acque (15, 28-31), la promessa del primato (16, 17-19). *Marco* ha solo tre sezioni proprie: il sordo balbuziente della Decapoli (7, 31-37), il cieco di Bethsaida (8, 22-26), la paraboletta della semente che cresce per virtù propria (4, 26-29). *Luca* ha molto di proprio nei racconti dell'infanzia (capp. 1-2); inoltre: l'episodio di Marta e Maria (10, 38-42), la conversione di Zaccheo (19, 1-29), e molti altri tratti nei capp. 9-19 (racconti dei viaggi). Nella storia della Passione ha di suo gli episodi di Erode (23, 6-12), del buon ladrone (23, 40-43), ecc.

5. *Differenze nell'ordine.* – Sono frequenti le inversioni delle sezioni comuni o di particolari delle stesse sezioni. Ad es., *Lc.* 4, 1-13 inverte le due ultime tentazioni riferite da *Mt.* 4, 1-11. Talvolta in una serie di sezioni comuni appaiono episodi propri di qualche V. S. (cf. *Mt.* 8-13 con *Mc.* 1, 29-6, 13; il discorso della montagna di *Mt.* 5-7 con *Lc.* 6, 20-49; ecc.).

6. *Differenza nella scelta delle parole greche e nel loro ordine.* – Anche nei tratti in cui si notano maggiori somiglianze di contenuto, si trovano talora vocaboli diversi (sinonimi), inversioni di incisi. Normalmente gli stessi fatti sono riferiti più succitamente da *Matteo* che da *Marco*, il quale è invece più breve nei resoconti dei discorsi. Più strane sono le differenze tra i S. anche nei punti dove si aspetterebbe la maggiore consonanza verbale; ad es., nelle genealogie (v.) di Gesù (*Mt.* 1, 1-17 e *Lc.* 3, 23-38), nel *Pater noster* (*Mt.* 6, 9-13 e *Lc.* 11, 2-4), nelle parole della consacrazione ove *Matteo* (26, 26-28; cf. *Mc.* 14, 22-24) diverge da *Luca* (22, 19-20); nel titolo della Croce (*Mt.* 27, 37; *Mc.* 15, 26; cf. *Lc.* 23, 38 e *Io.* 19, 19).

II. I TENTATIVI DI SOLUZIONE. – Le difficoltà suscitate da questi fatti hanno fatto sorgere un gran numero di ipotesi che tentano di dare una ragione sufficiente di tale *concordia discors*. Siccome alcune di queste si oppongono ai dati tradizionali sull'origine dei Vangeli, nonché al loro valore storico, la Pontificia commissione biblica intervenne con due responsi del 26 giugno 1912 (Denz-U, 2164 sg.).

a) Nel trattare la questione si deve salvare l'autenticità e l'integrità dei tre V. S., l'identità sostanziale fra la versione greca di *Matteo* e l'originale primitivo, l'ordine di tempo (*Matteo*, *Marco*, *Luca*); è lecito disputare liberamente ricorrendo sia all'ipotesi della tradizione orale o scritta, sia alla mutua dipendenza. *b*) Non salvano tali esigenze i sostenitori dell'ipotesi «delle due fonti», che fanno derivare *Matteo* e *Luca* da *Marco* e da una cosiddetta raccolta di discorsi del Signore.

Gli antichi scrittori ecclesiastici procuravano di accordare i Vangeli componendo concordanze (diatessaron [v.]) o dividendoli in sezioni (canoni di Ammonio e di Eusebio) onde poterli facilmente

confrontare. Non affrontarono la questione dal punto di vista letterario. Solo s. Agostino prospettò l'ipotesi di una mutua dipendenza, affermando che Marco fu « pedissequus, breviator Matthaei » (*De consensu Ev.*, 1, 2 : PL 34, 1044). Solo nel sec. XVIII con G. E. Lessing si iniziò a trattare scientificamente della questione sinottica.

1. *Ipotesi di una sola fonte comune scritta.* – Fu proposta per la prima volta da G. E. Lessing (*Neue Hypothese über die Evangelien*, Berlino 1784, p. 45 sg.) : da un Vangelo primitivo redatto in ebraico (analogo a quello che fu poi trovato da s. Girolamo presso i Nazarei [v.]), dipenderebbero come versioni o come recensioni gli attuali; Matteo ne avrebbe estratto il suo Vangelo (in greco), e analogamente Marco e Luca. Secondo J. G. Eichhorn (in *Allgemeine Bibliothek der bibl. Lit.*, 5 [1794], p. 353 sg.) il Vangelo primitivo sarebbe stato scritto in aramaico verso l'a. 35 d. C.; elaborando con aggiunte di altre fonti, con omissioni e inversioni, questa trama, Matteo avrebbe composto il suo in aramaico; la versione greca di Matteo avrebbe aggiunto molti particolari, ad es. l'infanzia (capp. 1-2). L'ipotesi della fonte comune scritta fu poi esposta in varie altre forme e rinnovata recentemente in Italia da P. Vannutelli il quale suppone pure che lo stesso Matteo abbia dato poi la redazione greca del suo Vangelo (traduzione in senso largo) e non esclude che Marco abbia seguito la catechesi petrina per dare vivacità al suo racconto e che, nelle parti loro proprie, i singoli evangelisti abbiano seguito altre fonti scritte od orali degne di fede. L'ipotesi dell'unica fonte comune, intesa con queste attenuazioni, non si oppone ai dati tradizionali; rientra nella soluzione eclettica preferita da molti moderni.

2. *Ipotesi di due fonti scritte.* – Sebbene esposta con molte varianti presso i diversi critici, ammette che i tre S. dipendono, per i fatti, prevalentemente da *Marco* (o da un *Protomarco*), e, per i discorsi, da una raccolta di *lóghia* che Papia (v.) attribuisce a Matteo e che i critici tedeschi indicano con la sigla *Q* (*Quelle*, « fonte »). L'ipotesi delle due fonti, proposta da Schleiermacher (*Über die Zeugnisse des Papias*, in *Theol. Studien und Kritiken*, 5 [1832], pp. 735-68), venne accettata dalla stragrande maggioranza dei critici acattolici, specialmente tedeschi. La storia dell'ipotesi fino al 1892 fu esposta da H. J. Holtzmann (*Einleitung in das N. Test.*, Friburgo 1892, p. 345 sgg.), la successiva da Goguel, Wernle (1899), Bultmann (1925-31). Pur divergendo tra loro nel determinare il contenuto e le date delle due fonti, i sostenitori di quest'ipotesi si accordano nel ritenere che *Marco* sarebbe il più antico dei S., perché più primitivo nello stile più vivace e nella teologia meno evoluta, e nell'affermare che l'altra fonte (*lóghia*, *Q*) sarebbe postulata dalle somiglianze fra *Matteo* e *Luca* nei discorsi.

Contro questa ipotesi si fa notare che essa non si accorda con la tradizione più antica sull'origine dei Vangeli. Questa pone *Matteo* al primo posto in ordine cronologico. È possibile tuttavia ammettere che il *Matteo* greco, giunto a noi, si sia giovato, nel tradurre e nel redigere, del *Vangelo di Marco*. Lo stile di *Marco*, che sembra più primitivo, si può spiegare anche tenendo conto del carattere « visivo » del suo informatore (s. Pietro [v.]); così pure la teologia meno evoluta di *Marco* si giustifica tenendo conto dello scopo e dei destinatari del secondo Vangelo. Non consta poi dalla testimonianza di Papia, o da altre fonti, dell'esistenza di una raccolta di *lóghia* o discorsi di Gesù diversa dal *Vangelo di Matteo* giunto a noi. Come si vede, i cardini di questa ipotesi non hanno fondamento nella tradizione storica, anzi vi si oppongono.

I cattolici favorevoli all'ipotesi delle due fonti la modificano in senso consono alla tradizione, ritenendo che il *Vangelo di Marco* e i *lóghia* (da identificare nell'opera aramaica di Matteo) siano stati fonti comuni di *Matteo* greco e di *Luca*. Così (con varianti accessorie) pensano J. Sickenberger, H. Vogels, M.-J. Lagrange, Camerlynck e altri. L. Tondelli (*Gesù Cristo*, Torino 1936, p. 115) pensa che *Matteo* « formasse prima una raccolta di materiale più limitato, specialmente di sentenze del Signore, come ne aveva contezza Papia; e poi, più tardi, " mentre Pietro e Paolo fondavano la Chiesa di Roma ", secondo le parole di s. Ireneo, usando del testo di Marco già apparso, innestasse i discorsi da sé raccolti nella narrazione della vita di Cristo, dando al racconto quell'aspetto di dimostrazione messianica che un Vangelo per Ebrei esigeva. Questo secondo lavoro egli l'avrebbe compiuto in aramaico e sarebbe poi stato, più tardi, ad epoca imprecisata, volto nella lingua greca ». Intesa in questo senso, l'ipotesi delle due fonti non sarebbe in contrasto con i dati tradizionali sull'origine dei S. e sulla identità sostanziale fra *Matteo* aramaico e *Matteo* greco.

3. *Ipotesi di parecchie fonti scritte.* – B. H. Streeter (*The four Gospels*, Oxford 1924, pp. 151-260) propose quattro fonti; fu seguito da molti anglicani. Le fonti sarebbero *Marco*, *Q* (= *lóghia*), un *Protomatteo* (*M*) e un *Protoluca* (*L*). Altri parlano di molte fonti scritte, aramaiche e greche, supponendole accennate nel termine διήγησις usato da *Lc.* 1, 1, ove allude alle fonti sue. Anche questa ipotesi, pur contenendo qualche elemento positivo di soluzione, da sola non dà la ragione sufficiente delle somiglianze e delle differenze fra i S.

Potrebbe entrare in quest'orbita anche la cosiddetta « teoria della storia delle forme (v.) » che pone all'origine tante piccole unità letterarie sorte per impulso della comunità e poi fissate nei Vangeli. Ma i sostenitori di tale teoria, soggetta a molte riserve, non la propongono in funzione della soluzione della questione sinottica.

4. *Ipotesi della catechesi orale* – J. C. L. Gieseler (*Historisch-kritischer Versuch...*, Lipsia 1818, p. 53) sostenne che Matteo, Marco e Luca posero in scritto la predicazione, o catechesi apostolica (v. CATECHESI), senza servirsi di documenti scritti; questa catechesi sarebbe stata all'inizio fissata, quasi stereotipata, oralmente, in un tipo uniforme. Ammetteva però varianti, a seconda della diversità dei luoghi e dei destinatari. Matteo avrebbe posto in scritto il tipo della catechesi palestinese destinata agli Ebrei, Marco il tipo di quella romana predicata da Pietro, Luca il tipo di quella antiochena predicata da Paolo. Questa ipotesi ebbe molti sostenitori, specialmente fra i cattolici (R. Cornely, J. Knabenbauer, L. C. Fillion, C. Fouard, J. Felten, L. Murillo, ecc.) e parecchi tra i protestanti (Westcott, de Wette, Godet, ecc.). Quasi tutti però ammettono, oltre alla fonte principale, orale, anche qualche fonte scritta. Infatti la catechesi orale, per quanto attestata dalle fonti in diversi tipi (Paolo parlava delle sue « vie » : *I Cor.* 4, 17; del suo « evangelo » e « tipo di dottrina » : *Rom.* 2, 16; 6, 17), non doveva essere così stereotipa da conservare inalterate in cose secondarie certe espressioni, e di permettersi tante libertà in certe altre, ove si attenderebbe un accordo più stretto. Questa ipotesi, da sola, non spiega né le divergenze di fondo né le parti proprie di *Matteo* e di *Luca*. Non si deve poi esagerare la forza della memoria « orientale ». Tuttavia questa ipotesi fornisce un elemento fondamentale per la soluzione della questione sinottica.

5. *Ipotesi della dipendenza reciproca.* – Fu esposta in varie forme. Alcune di queste salvano i dati tradizionali sull'ordine cronologico dei Vangeli (ammettendo che *Luca* dipenda da *Marco*, e, forse, da *Matteo*, e che *Marco* dipenda da *Matteo*), altri invece invertono tale ordine, specialmente quelli che sostengono la priorità di *Marco*. Molti ritengono che *Matteo* greco si sia giovato del *Vangelo di Marco* (così J. L. Hug, F. S. Patrizi, Cladder, ecc.). Pochi sono tuttavia quelli che ritengono di poter risolvere la questione sinottica soltanto con la dipendenza reciproca dei Vangeli, anche perché, se questa ipotesi spiega bene le somiglianze, non risolve da sola il problema delle divergenze.

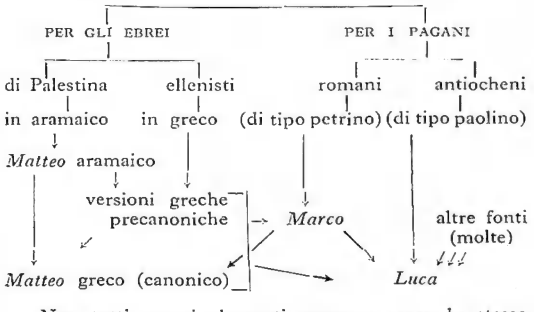
III. LA SOLUZIONE PIÙ PROBABILE. – Nessuna delle diverse ipotesi proposte risolve da sola la questione. Per questo molti moderni si orientano verso soluzioni eclettiche, pur dando maggiore o minore importanza a taluni elementi.

L'ipotesi della catechesi orale primitiva, fondamentalmente uniforme e parzialmente diversa a seconda dei

diversi destinatari, è certamente uno degli elementi positivi che si deve porre all'origine dei Vangeli. Si può ammettere che questa catechesi, destinata agli Ebrei, ebbe una certa uniformità in Palestina, dove venne fissata, tanto in aramaico quanto in greco, per gli Ebrei ellenisti. Tale catechesi confluì certamente nel *Vangelo di Matteo*. Estendendosi nel mondo pagano, la catechesi primitiva, pure conservando l'uniformità fondamentale, subiva necessariamente adattamenti conformi alle necessità dei diversi uditori. La tradizione informa che Marco scrisse secondo la catechesi di Pietro, e Luca secondo quella di Paolo. Anche questo è un elemento positivo di soluzione.

Inoltre Luca stesso dichiara nel suo prologo (1, 1-4) di aver fatto uso di molte fonti orali e scritte. Tra i « molti » (πολλοί) che « ordinarono in scritto » ciò che sapevano a memoria (è il senso di ἀνατάξασθαι) e dei quali l'indagatore Luca si giovava, si possono elencare anche i due Vangeli precedenti di Matteo e di Marco. Il primo sembra utilizzato da Luca specialmente per i discorsi, il secondo specialmente per i racconti. Tra quei « molti » si potrebbero collocare anche altri brevi scritti contenenti, ad es., i racconti dell'infanzia (v.), che in Luca hanno un forte colore semitico, assai diverso dallo stile del prologo, e che potrebbero derivare da una fonte « mariana ». Altre fonti orali e scritte (oltre alla predicazione ed agli scritti di s. Paolo), si possono supporre specialmente nelle sue sezioni proprie (racconti dei viaggi, capp. 9-19). Anche per Matteo si può pensare a fonti proprie, specialmente per la storia dell'infanzia, che sembra desunta da tradizioni provenienti, sia pure indirettamente, da s. Giuseppe, che vi appare come protagonista.

Supponendo all'origine dei S. l'influsso di queste diverse fonti, scritte ed orali, accentuando ora l'una ora l'altra secondo che predominano le somiglianze o le differenze, tenendo conto anche del gusto letterario proprio dei singoli autori che, anche quando dipendono da altre fonti, amano « invertere » (come scrive Tacito, *Annales*, XV, 63) o ritoccare, si raggiunge una soluzione relativamente soddisfacente della questione sinottica. Tenendo conto anche dei possibili influssi delle diverse versioni greche precanoniche dell'opera originale di Matteo, alle quali accenna Papia, si possono riassumere nel seguente schema gli elementi della soluzione preferibile :



Non tutti questi elementi possono avere lo stesso grado di certezza; non si può dire neppure che tutti influirono in tutte le parti dei S. In diversi casi si dovrà scegliere fra l'influsso di fonti comuni o di fonti proprie, orali o scritte.

BIBL.: tra le innumerevoli opere che trattano della questione sinottica: R. Cornely, *Introd. in S. Scr.*, III, Parigi 1885, pp. 170-189; R. Cornely - A. Merk, *Compendium*, 10ª ed., ivi 1929, nn. 370-78; H. Lusseau - H. Collomb, *Manuel d'ét. bibl.*, ivi 1932, pp. 80-107; H. Simon - G. G. Dorado, *Praelect. Bibl. : Nov. Test.*, I, 6ª ed., Torino 1944, nn. 79-95 (con molta bibl.). Fra le introduzioni premesse ai commentari cattolici: M. Sales, *La S. Bibbia, Nuovo Test.*, I, Torino 1911, pp. XXI-XXIV; J. Knabenbauer-A. Merk, *Comm. in Matth.*, I, Parigi 1922, pp. 39-53; M.-J. Lagrange, *St Matthieu*, ivi 1923, pp. XXXV-CXLIX; id., *St Marc*, ivi 1923, pp. CVIII-CXXV; id., *St Luc*, ivi 1921, pp. XLVIII-XCIV. Tra gli studi speciali: G. Semeria, *La question synoptique*, in *Rev. biblique*, 1 (1892), pp. 520-59; G. Bonaccorsi, *I tre primi Vangeli*, Monza 1904; L. Méchineau, *I Vangeli di s. Marco e di s. Luca e la questione sinottica*, Roma 1913; P. Vannutelli, *Questiones de synopticis Evangeliis*, ivi 1933; id., in *Synoptica*, 1-3 (1936-39), v. indici; G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1940, nn. 146-55. Le sinossi più notevoli sono: W. Larfeld, *Griechische Synopse der vier neutest. Evangelien*, Tubinga 1911; P. Vannutelli, *Evangeli in sinossi*, Torino 1931; id., *Evangelia synoptice secundum textum Graecum disposita*, ivi 1936; id., *Sinossi degli evangeli*, Roma 1938. La sinossi greca di M.-J. Lagrange (Parigi 1925) fu adattata e tradotta in francese da C. Lavergne (ivi 1927), e in italiano da un anon. con il titolo: *Sinossi dei quattro Evangeli secondo la sinossi greca del p. M.-J. Lagrange* (Brescia 1931 sgg.); in latino è molto noto A. Brassac, *Nova evangeliorum synopsis*, 2ª ed., Parigi 1922.

Pietro De Ambroggi

SINSIANG, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella parte settentrionale della provincia del Honan, nella Cina centrale.

Fu eretta il 7 luglio 1936 con 12 sottoprefetture civili della missione di Weihwei (v.) e fu affidata alla Società del Verbo Divino, i cui religiosi si trovavano sul posto dall'ag. 1933.

Ha un'estensione di 10.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 2.000.000 di ab., i cattolici erano 15.671; i sacerdoti 25, di cui 1 cinese; i seminaristi maggiori 2; 3 i fratelli laici esteri e 3 le suore estere. Tra le opere figuravano 3 ospedali, 4 dispensari di medicinali, 1 orfanotrofio, 75 scuole elementari con 1500 bambini e 2 secondarie con 317 alunni. L'evangelizzazione iniziata nel 1901 da catechisti fu continuata, a partire dal 1904, da missionari prima a Wuchi, poi a Yüanwu, Fengkiu e S. e quindi stabilmente a Hwangching (oggi Tsinyang), dove fu acquistata una vasta e comoda residenza. Alla scarsezza del personale, che impedì uno sviluppo notevole, si rimediò con la venuta dei Verbiti.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1936*; AAS, 29 (1937), pp. 23-24; *Annuaire de l'Eglise cath. en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, pp. 350-51.

Adamo Pucci

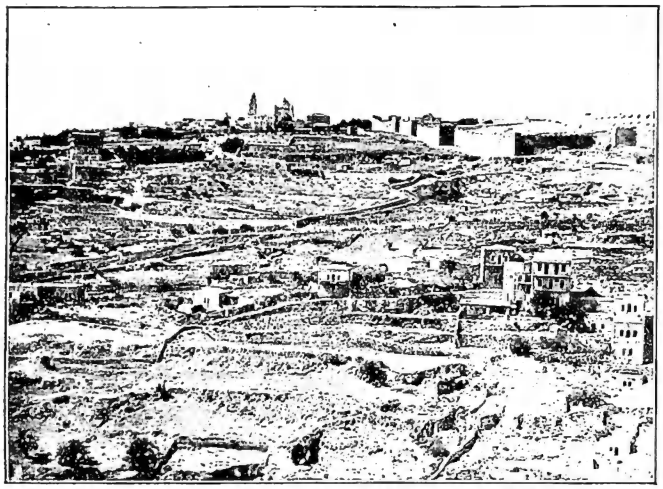
SINTANG, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Comprende tutta e solo la provincia civile omonima, nella parte centrale del Borneo già olandese. Questo territorio fu eretto in prefettura apost. l'11 marzo 1948 per distacco dal vicariato apost. di Pontianak.

Nel 1890 due gesuiti di Batavia eressero la prima stazione missionaria a Smitau. L'anno seguente, essi passarono a Sedjiram, località più favorevole all'opera di evangelizzazione. Ma furono costretti ad abbandonarla per deficienza di personale. Nel 1906 i Cappuccini olandesi ripristinarono la stazione lasciata dai Gesuiti e nel 1910 eressero la nuova stazione di Landjak tra i Batang-Lupar. Riusciti vani i tentativi di convertire quelle feroci tribù, i Cappuccini mossero le loro tende da Landjak a Benua-Martinua. Nel 1927 fondarono la stazione di Nazareth, nella parte superiore del fiume Kapuas. Nel 1931 alle Suore francescane di S. Antonio, che avevano aperto un ospedale in S., si aggiunse un sacerdote per l'assistenza spirituale. Questa città, in seguito, diventò la sede centrale dell'attività missionaria. Nel 1939 un manipolo di monfortani venne in aiuto ai Cappuccini. Durante la guerra giapponese tutti i missionari furono concentrati a Sarawak, ma nel 1946 poterono rientrare nelle loro stazioni. Con l'arrivo dall'Europa di dieci altri monfortani, i Cappuccini cedettero, man mano, il posto ai nuovi venuti, fino a ritirarsi completamente.

La missione di S. ha una superficie di 90.000 kmq. e una popolazione di 202.444 ab., di cui 69.390 sono maomettani, 1000 protestanti, 121.285 pagani indigeni e 7170 pagani cinesi. I cattolici sono 3396 con 422 catecumeni. Vi sono 14 sacerdoti, di cui uno indonesiano; 3 fratelli; 30 suore; 2 seminaristi minori; 14 catechisti; 4 ospedali; 4 dispensari; 22 scuole elementari; 6 edifici sacri; 7 stazioni primarie e 13 secondarie.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, *Relazione con sommario*, pos. prot. n. 634/48 e *Prospectus status Missionis 1949-50*, pos. prot. n. 4511/50; AAS, 40 (1948), pp. 440-41; MC, 1950, pp. 435-436.

Edoardo Pecoraio



(*per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore, Roma*)
SION - Abbazia benedettina della Dormizione (Beuron) sul Monte S., fatta costruire dall'Imperatore Guglielmo II (1904).

SINTESI: v. ANALISI E SINTESI.

SINUSIASTI: v. APOLLINARE, vescovo di Laodicea.

SINYANG, DIOCESI di. - Nella parte sud-orientale della provincia del Honan, nella Cina centrale.

Fu eretta in prefettura apost. il 15 dic. 1927 con 14 sottoprefetture civili della missione di Nanyang (v.) e 3 di quella di Kaifeng (v.); il 23 apr. 1933 fu elevata a vicariato apost. e quindi a diocesi suffraganea di Kaifeng l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia espiscopale in Cina. È affidata fin dall'inizio alla Società del Verbo Divino, i cui religiosi giunsero sul posto nel 1925.

Ha un'estensione di 30.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 6.000.000 di ab., i cattolici erano 13.093 e i catecumeni 3550; i sacerdoti 31, di cui 3 cinesi; i seminaristi maggiori 2; i fratelli laici 11, di cui 2 cinesi; le suore cinesi 36 e quelle estere 22. Tra le opere figuravano 1 ospedale, 4 dispensari, 3 orfanotrofi, 15 scuole con 1497 alunni.

Il primo predicatore del Vangelo nel territorio di S. sembra sia stato il p. Domenga, S. J., agli inizi del sec. XVIII. Vi furono poi i Lazzaristi e i padri dell'Istituto delle Missioni Estere di Milano, ma il maggiore sviluppo all'attività missionaria fu portato dai Verbiti.

BIBL.: AAS, 20 (1928), pp. 99-100; 26 (1933), pp. 15-16; Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1933*; GM, p. 208; *Annuaire de l'Eglise cath. en Chine 1948*, Sciangai 1948; MC, 1950, pp. 350-51. Adamo Pucci

SION (ebr. *Ṣiyyôn*). - Nome indigeno della fortezza iebusea, situata nella parte meridionale del colle orientale (v. OPHEL) di Gerusalemme (v.), espugnata dal re David e, in suo onore, chiamata « città di David » (*II Sam.* 5,7; 11,5).

Si mantenne il nome cananeo, la cui etimologia non è stata ancora stabilita, ma sembra comportare il senso o di aridità (da *ṣijjah* « cosa secca ») o di protezione (da *ṣîn* « difendere »). Estesosi dapprima a tutto il colle dell'Ophel, diventato sacro per l'insediamento dell'Arca dell'Alleanza (*II Sam.* 6,10-12), trasmigrò poi, nel dilatarsi della città, ad indicarne il punto più difeso e centro della vita religiosa e civile. Quando Salomone fece trasferire l'Arca dalla provvisoria dimora sul S., nel Tempio da lui costruito sul colle del Moria (*II Par.* 3, 1 e 5,2), questo colle fu nel linguaggio poetico dei *Salmi* e dei Profeti denominato S. (*Ps.* 73, 2; *Is.* 8, 18; 10, 12; *Ier.* 31, 13; *Ioel* 3, 17); anzi il glorioso nome fu usato, simbolicamente, per tutta la città di Gerusalemme (*Is.* 29,9; 37,32) e per i suoi abitanti « figli di S. » (*ibid.* 10,32; *Ps.* 68,36; *Ier.* 3,23). Al tempo poi delle lotte maccabaiche il santuario giudaico fu indicato realmente con il nome di « Monte S. » (τὸ ὄρος Σιών; *I Mach.* 4, 37-60; 6,48.62; 10,11; 14,26). Ivi i prodi Maccabei si trincerarono per resistere alle truppe poste da Antioco Epifane nell'Acra o « città di David » (*ibid.* 1,33; 7,32; 14,36); probabilmente anche il nome dell'acropoli d'origine era trasmigrato ad indicare una fortezza posta sulle pendici del colle occidentale. Flavio Giuseppe, descrivendo la città erodiana, la divide in città bassa e città alta, senza menzionare S.; afferma però che la città alta, sul colle occidentale, per la sua salda posizione era stata chiamata da David « fortezza » (φρούριον).

Distrutta da Tito la città, i cristiani, ritornati da Pella, si insediarono sull'angolo meridionale del colle occidentale, intorno al Cenacolo (v.), a cui gli apologisti contemporanei applicarono l'oracolo di Isaia « che da S. uscirà la legge » (*Is.* 2,3). Era facile il passaggio dal significato simbolico a quello concreto; nel sec. IV, costruita la grande basilica del Cenacolo, fu chiamata « Santa S. », e per una confusione topografica tutta la storia dell'acropoli cananea fu creduta avvenuta sul colle occidentale, da allora detto Monte S. Sorsero così gli pseudo-sepolcri di David e Salomone, rimessi oggi in onore dallo Stato d'Israele, nel cui territorio si trova il « Monte S. » cristiano.

BIBL.: v. GERUSALEMME. Donato Baldi

SION (SITTEN), DIOCESI di. - Città e diocesi, capitale del cantone del Vallese in Svizzera. La estensione è di kmq. 5235 con una popolazione di 150.000 ab. dei quali 145.000 cattolici; conta 145 parrocchie servite da 251 sacerdoti diocesani e 148 regolari; ha 18 comunità religiose maschili e 33 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 402).

La sua origine data dai primi secoli d. C. e fu detta « Sedunum ». Il Vallese fu conquistato da Augusto ca. l'8 a. C. Nel 377 sicuramente era già cristiano poiché è di quell'epoca un'antica iscrizione con il monogramma di Cristo. La diocesi attuale si estende su tutto il territorio del Cantone, meno cinque comuni, ed i suoi confini poco variarono attraverso i secoli.

Il primo vescovo noto è Teodoro « episcopus Octodurensis », così si sottoscrive al Concilio di Aquileia (381) e di Milano (390); stabilì la sua sede ad Octodurum (Martigny); fondò la chiesa di S. Maurizio in onore dei martiri della Legione Tebea in Agauno (v.); poi i vescovi Salvio e Protasio; Costanzo fu al Concilio di Epaona (517) e Rufo a quelli di Orléans (541 e 549); Eliodoro probabilmente portò la sede a S. ca. il 585; è certo però che Leudomondo la stabilì ivi definitivamente nel 613. Protasio fu al Concilio di Chalon-sur-Saône (650); Vulcherio, già metropolita di Vienne, fu insieme vescovo di S. e abate di S. Maurizio: nel 771 rese omaggio a Carlomagno; si conserva la sua iscrizione sepolcrale (P. Bourban, *L'archevêque st Vultchaire et son inscription funéraire*, in *Comptes rendus du IV Congrès scientifique international des catholiques*, Friburgo 1898, 10ª sez., pp. 19-35).

Nel sec. IV S. dipendeva dalla metropoli di Milano, poi passò verso la metà del sec. V sotto quella di Vienne e sul finire del sec. VIII sotto quella di Tarantasia. Le più antiche liste dei vescovi di S. sono del sec. XVI. I primi sette risiedettero ad Octoduro, da Teodoro I (380-91) ad Agricola (565); gli altri 76 a S., da Eliodoro (585) all'ultimo, mons. Bieler (1919-52). L'apogeo del potere vescovile in S. va dal 999 al 1032, quando il vescovo era conte e rappresentante dell'Imperatore, ministro di giustizia dell'armata e principe secolare: l'ultimo vescovo che portò tale titolo fu mons. P. J. de Proux (1843-75): *Sacri Romani Imperii princeps*. La più grandiosa figura nella storia della

diocesi di S. è il card. Matteo Schiner (n. a Mühlebach, m. a Roma nel 1522 e sepolto nella chiesa dell'Anima). Il card. Schiner dominò veramente la sua epoca anche dal punto di vista internazionale. Introdusse il Vallese nella Confederazione Elvetica ed ebbe il merito di rendere indipendente la sua sede sulla quale era salito nel 1499 e che Giulio II dichiarò immediatamente soggetta alla S. Sede tra il 1510-13.

Dal 1919 l'elezione del vescovo di S. è fatta direttamente dalla S. Sede; la scelta avviene tra il clero diocesano come per tutte le diocesi svizzere in forza di concordati particolari. Il Vallese è bilingue, perciò nelle regioni basse si parla francese, in quelle alte il tedesco: il nuovo vescovo eletto è tolto alternativamente nell'una e nell'altra regione.

La diocesi non ebbe sino al sec. XVIII istituti per la formazione del clero. Fin dal sec. XIII i Vallesani studiavano alla Sorbona di Parigi, a Friburgo in Br., a Bologna, a Roma, a Vienna, a Milano. Nel 1585-1607-1624 furono spedite suppliche alla S. Sede per avere alunnati per studenti di teologia in Roma. Urbano VIII stabilì due borse di studio a Vienna nel 1627. S. Carlo Borromeo fondò a Milano due alunnati per Vallesani; altre fondazioni furono fatte in seguito. Dal 1858 gli studenti lasciarono Vienna per Innsbruck. Ora gli studenti di teologia frequentano Friburgo e Roma. Il primo Seminario episcopale fu fondato nel 1748. La scuola di teologia fu aperta nel 1874 presso la Cattedrale. Nel 1927 fu creato un Seminario minore con ginnasio. Nel municipio di S. si conserva un'iscrizione datata all'anno 377 che costituisce il più antico esempio di epigrafe destinata ad un monumento pubblico con il monogramma di Cristo (E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, Parigi 1856, n. 369, pp. 496-97, tav. 231; CIL, XII, 138). - Vedi tav. XLIII.

BIBL.: M. Besson, *Les origines des évêchés de Genève, Lausanne et S.*, Friburgo 1906; L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 245-47; D. Imesch, *Das Domkapitel von S.*, in *Blätter aus der Walliser Gesch.*, VI, Briga 1922, pp. 1-128; anon., s. v. in *Dict. histor. et biograph. de la Suisse*, VII, Neuchâtel 1933; E. F. J. Müller, *Sitten*, in LThK, coll. 602-604; Eubel, I, p. 442; II, p. 257; III, p. 314; IV, p. 309; V, p. 349.

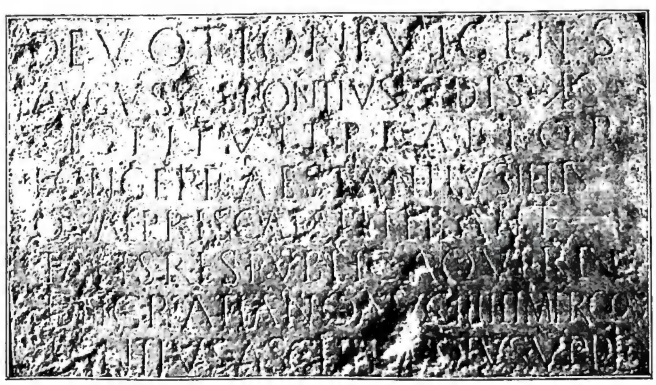
Alfonso Codaghengo

SIONISMO. - Movimento politico destinato a procurare ai Giudei uno Stato nazionale, indipendente e riconosciuto, si affermò al Congresso Sionista di Basilea (ag. 1897) nel quale Teodoro Herzl, giornalista ebreo ungherese, fece trionfare le idee già esposte nel suo libro programmatico *Judenstaat* (Vienna 1896). Già prima, le aspirazioni millenarie del popolo d'Israele a riavere la sua patria erano concretate, specialmente nell'Europa Orientale, in movimenti che promuovevano la cultura ebraica, la rinascita dell'ebraico come lingua nazionale e la colonizzazione della Palestina; ma tali piccoli tentativi non organizzati erano spesso utopistici.

(fot. Jullien)

SION, DIOCESI di - S. Caterina davanti ai giudici (sec. XIV). Sion, Museo di Valère.

Nel 1881 invece, sotto lo stimolo dei più sanguinosi «pogrom» (Russia meridionale), i movimenti si intensificarono e divennero più concreti. Gruppi di «Amanti di Sion» si costituirono in molte città per raccogliere mezzi e reclutare uomini per la colonizzazione della Palestina, dove furono fondate nel 1882 le prime colonie: è la fase della colonizzazione sporadica. Il medico di Odessa, Jĕhûdāh Leib Pinsker nell'ott. 1883 fondò in quella città il primo nucleo e centro di tutti gli *Ḥobhēbhê Sijjôn*. Nell'anno precedente aveva pubblicato a Berlino un opuscolo anonimo (*Autoemancipation : Mahnruf am seine Stammesgenossen*), in cui la questione ebraica era esposta con drammaticità e si propugnava l'unica soddisfacente soluzione: dare agli Ebrei una patria in Palestina (*'Ereṣ Jiśrā'ēl*). Scarso influsso ebbe allora l'opuscolo di Pinsker, ma più tardi Herzel ebbe a dire che, se lo avesse conosciuto prima, non avrebbe creduto necessario scrivere il suo *Judenstaat*. Se al Pinsker mancò il fervore nell'azione, questa invece possedette altamente Herzel. Convertitosi al s. per l'aggravarsi dell'ateismo (ultima spinta fu il processo Dreyfus in Francia), vi ravvisò l'unico mezzo per risolvere la questione ebraica e da allora vi dedicò totalmente le sue doti geniali. Dopo un'intensa propaganda in tutto il mondo per infondere l'ideale sionista nelle masse giudaiche, organizzare i futuri coloni, creare i principali strumenti per la ricostruzione, guadagnare le maggiori Potenze alla causa sionista, riunì a Basilea, il 29 ag. 1897, il primo Congresso sionista, cui partecipa-



(fot. del Calco-Museo di Roma)

SION, DIOCESI di - Prima epigrafe pubblica con monogramma costantiniano (a. 377) - Sion, municipio.

rono più di 200 delegati di ogni parte del mondo. Si fissò qui il « Programma di Basilea », fu fondata l'organizzazione sionista mondiale, con l'autorità suprema di un Congresso (annuale in principio, poi biennale). Alla chiusura di questo Congresso, Herzel poté scrivere nel suo *Diario* privato : « A Basilea ho fondato lo Stato giudaico. Se oggi dicessi questo ad alta voce, mi risponderebbero scoppi di risa dappertutto. Di qui a 5 anni forse, in ogni caso di qui a 50 anni, ciascuno comprenderà ». Allo scadere esatto dei 50 anni, nascerà lo Stato d'Israele e l'anno seguente la salma di Herzel entrerà in Palestina tra la venerazione del neonato Stato d'Israele, che lo acclamerà « Padre della Patria ».

Dopo il Congresso di Basilea si concentrarono nel movimento sionista tutti i movimenti similari, numerose organizzazioni e federazioni vennero fondate dappertutto. Herzel incontrò non poche difficoltà, anche presso i ricchi congeneri da cui sollecitava i mezzi finanziari, tanto che, vista la quasi impossibilità di ottenere la Palestina, dopo altri progetti, accettò la proposta del ministro delle Colonie inglesi Chamberlain che offriva l'Uganda come terra di raccolta dei Giudei; ma l'ostilità di molti di questi al progetto fu così violenta, che Herzel ne morì di dolore (3 giugno 1904). Restò fisso da allora il « Programma di Basilea » per la Palestina, e nel 1907 il VII Congresso propugnò, per iniziativa di Haim Weizmann, futuro primo Presidente dello Stato d'Israele, il « s. sintetico », che al programma politico di Herzel univa l'immediata colonizzazione pratica. Con fondi messi a disposizione da ricchi finanzieri ebrei, come, p. es., il barone Edmondo Rotschild, mediante collette annuali organizzate in tutto il mondo, si iniziò l'acquisto dei terreni in Palestina e la fondazione di « Colonie » nelle zone più fertili e strategicamente più importanti, in previsione dell'inevitabile reazione degli Arabi. Ondate successive di emigrati si riversarono in Palestina, soprattutto dai paesi dell'Europa Orientale ove più violente erano le ostilità antisemitiche. Dapprima l'immigrazione colonizzatrice fu disordinata e spesso diede scarsi risultati; nessun piano organizzato regolava l'immigrazione, nulla era preparato per accogliere i nuovi venuti che, per entrare, dovevano evadere una legge proibitiva della Turchia (1882) padrona della Palestina. La prima guerra mondiale segnò un decisivo progresso per il s. organizzato. Il 2 nov. 1917, il ministro inglese degli Esteri Lord Balfour dichiarava in una lettera a Lionel Rotschild, presidente della Federazione sionista inglese : « Il Governo di sua Maestà vede con favore lo stabilirsi in Palestina di un " Focolare nazionale " (*National Home*) per il popolo giudaico e porrà in atto i suoi migliori sforzi per facilitare l'esecuzione di questo disegno ». Questa famosa « Dichiarazione Balfour » fu poi incorporata dalla Società delle Nazioni nel testo del Mandato sulla Palestina affidato alla Gran Bretagna (apr. 1922). Ma questa, passate le necessità della guerra e non volendo attirarsi le antipatie degli Arabi palestinesi, non si affrettò a mandare in esecuzione la promessa, abilmente valendosi della forma vaga ed equivoca del termine « National Home ». D'altra parte, il popolo giudaico, forte del diritto riconosciutogli, iniziò una « conquista invisibile » della Palestina, con successive immigrazioni sostenute da vari Comitati e dirette da una organizzazione centrale, la « Jewish Agency », con le sue due branche : il *Qeren qajjemeth lĕ-Jiśrā'ēl* (« Corno della risurrezione di Israele ») che provvedeva i terreni; e il *Qeren haj-jĕsôdh* (« Corno della fondazione ») che li distribuiva fra i coloni, organizzati in forma di grandi Cooperative (*qibbûṣ*), molto somiglianti ai « kolkoz » sovietici. Così nel ventennio intercorso tra le due guerre mondiali si ebbero le tre più importanti migrazioni (*'ălijjôth*) delle 5 che conta tutto il movimento sionista dal 1882; di queste, la più numerosa, composta in gran parte di Ebrei tedeschi, fu determinata dall'antisemitismo nazista (1934-1939). Si frapposero difficoltà nel campo internazionale, ed in Palestina ripetute ostilità con gli Arabi, ma l'opera fu proseguita con tenacia. Venne acquistata a poco a poco la maggior parte dei terreni produttivi della Palestina, fu organizzata modernamente l'agricoltura, sviluppata l'industria e fondate città; Tel-Aviv, il ghetto di Haifa, diventò in pochi anni elegante città ed ora, capitale del nuovo Stato d'Israele, conta ca. 200.000 ab. Nel 1943, la popolazione giudaica della Palestina raggiungeva i 539.000 individui, il 31,5% della popolazione totale e le proprietà della « Jewish Agency » ammontavano a 1300 kmq., cioè il 17% del territorio.

Per favorire maggiormente l'unione e lo spirito nazionale fu abbandonato lo *jiddiš*, definito « gergo da rigattieri », e si adottò come lingua nazionale l'ebraico classico della Bibbia, di cui Ben Jĕhûdhāh di Odessa scrisse un dizionario di 15 voll., adattandolo alle necessità moderne.

Davanti alle straordinarie realizzazioni del s., gli Arabi palestinesi incominciarono a rendersi conto che uno Stato ebraico non solo si andava formando, ma esisteva già sul loro territorio e che un poco alla volta ne sarebbero rimasti sopraffatti. Ed incominciò la lotta tra i due gruppi, condotta con atti di terrorismo, di sabotaggio ed assassinii, cui gli Ebrei contrapposero un piccolo, ma potente esercito clandestino, detto *Haghānāh*, che rispondeva alle rappresaglie ed ai terrorismi con le stesse armi, mentre l'Inghilterra oscillava abilmente tra una fazione e l'altra, pur simpatizzando per gli Arabi. La seconda guerra mondiale (1939-45) segnò una pausa nella lotta, ma questa riprese più violenta alla fine del conflitto, dato che nel 1948 doveva scadere il Mandato britannico. Si moltiplicarono le proposte ed i tentativi di conciliazione, si propose di prolungare il Mandato britannico, permettendo l'immigrazione di 100.000 Ebrei una volta per sempre, ma la proposta fallì per furore di popolo; così pure fallì la proposta Morrison per uno Stato indipendente ripartito in due province. Comunque, l'Inghilterra annunciò che, appena scaduto il Mandato (15 maggio 1948), avrebbe abbandonata la Palestina nelle mani delle Nazioni Unite.

L'O.N.U. (31 ag. 1947) adottò il piano di spartizione in due Stati separati della Palestina, ma l'indomani ebbe inizio la lotta aperta in Gerusalemme tra Ebrei ed Arabi e, il 15 maggio 1948, la guerra ufficiale tra Israele e la Lega Araba (Siria, Libano, 'Irāq, Transgiordania, Egitto ed Arabia) solidale con gli Arabi palestinesi. Israele, più compatto, meglio armato, preparato, mobilitando anche le donne ed i ragazzi, prese, un poco alla volta, il sopravvento. Il breve conflitto fu caratterizzato da accanimento e crudeltà, atti di terrorismo, massacri e rappresaglie, da ambo le parti.

L'O.N.U. impose tre tregue, che non furono rispettate, anzi, lo stesso inviato dell'O.N.U. per la tregua, lo svedese conte Bernadotte, fu assassinato il 6 sett. 1948 da un gruppo di terroristi giudei. Finalmente l'O.N.U. ingiunse ai belligeranti di concludere l'armistizio (16 nov. 1948), che in realtà Israele fece separatamente con i vari Stati della Lega Araba nella successiva primavera. Israele si trovava padrone di più di due terzi del territorio. L'11 maggio 1949, l'O.N.U. ammise nel suo seno lo Stato d'Israele.

Avendo ormai raggiunto lo scopo, dovrebbe dirsi finito il s. nel senso originario della parola, ma resta ancora la questione di Gerusalemme, tuttora divisa tra i due contendenti : la città nuova è in mano d'Israele, la vecchia è occupata dagli Arabi, che presidiano la maggior parte dei Luoghi Santi con la Legione Araba. Israele esige Gerusalemme per capitale, gli Arabi non cedono; l'O.N.U. ha proposto l'internazionalizzazione della città ma la proposta non è stata finora eseguita.

Il papa Pio XII, preoccupato per la sorte dei Luoghi Santi, ha ripetutamente esortato le Nazioni ad attenersi alla soluzione di internazionalizzare Gerusalemme, essendo città sacra per un miliardo di uomini. Egli ha enunciato chiaramente la sua ansietà per la sorte dei Luoghi Santi in tre *Lettere encicliche*, del 1° maggio 1948, del 24 ott. 1948, del 15 apr. 1949, e nella *Esortazione* dell'8 nov. 1949. Sebbene Ebrei ed Arabi ripetutamente abbiano assicurato di voler rispettare i venerandi Santuari, le profanazioni, distruzioni e minacce, cui furono soggetti durante e dopo il conflitto, mostrano quanto siano fondate le preoccupazioni del Papa.

BIBL.: D. Lattes, *Il S.*, Roma 1928; J. Cohen, *The progress of Zionism*, Londra 1935; il foglio quindicinale *Israele* (Roma-Firenze) informa su quanto concerne le realizzazioni del s.; E. Sereni, *La quest. ebraica*, Roma 1946; A. Bein, *Introduction au Sionisme*, Gerusalemme 1946; Chain Weizmann, *La mia vita per Israele*, trad. it., Milano 1950; X. List, *L'Etat d'Israël devant le monde*, Parigi 1951; *L'Etat d'Israël*, quaderno di *Synthèses*, sett. 1952, Bruxelles 1952. Eugenio Pellegrino

SIOUX CITY, DIOCESI di. - Diocesi e città dello Stato dell'Iowa (U.S.A.). La diocesi di S. C., suffraganea di Dubuque, fu creata da Leone XIII il 15 genn. 1902 per smembramento di Dubuque.

La popolazione totale di S. C. è di 543.664 ab., di cui 84.321 cattolici disseminati su una superficie di 14.518 migliaq. Vi sono 192 sacerdoti diocesani (17 religiosi: Congr. del Preziosissimo Sangue, Francescani, Benedettini, Missionari de la Salette), 145 parrocchie, 28 cappelle, 24 missioni, 5 stazioni, 1 seminario religioso, 1 collegio, 2 orfanotrofi, 7 ospedali, 17 congr. femminili.

La città di S. C. è situata sulla frontiera ovest dell'Iowa, sulla riva est del fiume Missouri a 100 m. al nord di Omaha, al centro di un ricco paese agricolo. La popolazione è composta di abitanti di lingua inglese e di lingua tedesca. Per la storia primitiva della diocesi v. DUBUQUE.

BIBL.: Ph. J. Garrigan, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 16; *The Official Cath. Directory, 1950*, Nuova York 1950, pp. 552-554; Th. Roemer, *The Cath. Church in the U. S.*, St. Louis-Londra 1950, p. 327 sgg. Gastone Carrière

SIOUX FALLS, DIOCESI di . - Diocesi e città nello Stato di Dakota del Sud (U.S.A.). La diocesi di S. F. (*Siouxormensis*) comprende la parte dello Stato del Dakota del sud situata all'est del fiume Missouri e copre una superficie di 35.091 migliaq.

S. F., suffraganea di S. Paolo, contava, nel 1951, 491.878 ab. dei quali 75.550 cattolici. Vi si trovano 169 sacerdoti diocesani (42 religiosi di 7 congregazioni), 114 parrocchie, 46 cappelle, 60 missioni, 13 congregazioni femminili (664 suore), 1 collegio, 2 orfanotrofi, 12 ospedali.

La prima Messa vi fu celebrata nel 1842 quando mons. Ravoux venne da S. Paolo per fare la sua prima visita di Sioux e la prima chiesa fu edificata nel 1867 da Pietro Boucher. Nel 1879 (ag.) fu eretto per l'intero territorio del Dakota il vicariato apost. omonimo con il p. Martin Marty, O.S.B., abate di S. Meinard, come vicario apost. La superficie del nuovo vicariato apost. era di 149.112 migliaq. e i mezzi di trasporto erano scarsi. Mons. Marty stabilì la sua sede a Yankton. Aveva soltanto 12 sacerdoti e 20 chiese per una popolazione cattolica di ca. 14.000 anime. Nel 1881 vi erano 37 sacerdoti, 43 chiese e 33 stazioni: i cattolici erano 15.800 dei quali ca. 700 indigeni. Quando il territorio civile del Dakota fu diviso in due Stati: Nord e Sud Dakota, il vicariato apostolico fu abolito e due diocesi erette: S. F. per il Dakota del sud e Jamestown (oggi Fargo, dal 1897) per il Dakota del nord. Nel 1902 la parte ovest dello Stato formava la diocesi di Lead, smembrata anche da S. Francisco (8 ag. 1902).

BIBL.: *The Official Catholic Directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 555-57; *Ann. Pont., 1952*, p. 381; D. F. Desmond, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 16-17; Th. Boemer, *The cath. church. in the U. S.*, St-Louis-Londra 1950, p. 283. Gastone Carrière

SIPHRĀ', SIPHRÊ. - Commenti midhrāšici a *Levitico* e a *Numeri-Deuteronomio*. *Siphrā'* («il libro») è un midhrāš (v.) a carattere precettistico sul *Levitico*.

Probabilmente basato sull'insegnamento di R. Ḥijjā' e adottato come testo nella scuola di Rab (o ABBA AREKA [v.] m. nel 247); così si spiegherebbe il titolo *Siphrā' dĕbê Rab* (altri invece credono trattarsi non di un nome proprio, ma del concetto di «libro scolastico»). Anche *Siphrê* («libri»), raccolta di commenti a carattere patristico a varie parti del 4° e 3° libro di Mosè, è detto *Siphrê dĕbê Rab*.

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 2ª ed., Monaco 1921, p. 199 sgg.; J. Ziegler, s. v. in *Jud. Lex.*, V, col. 403 sgg. Eugenio Zolli

SIPOS, ISTVÁN - Canonista ungherese, n. a Mohács nel 1875, m. a Parigi il 2 dic. 1949.

Sacerdote nel 1898, insegnò dal 1906 al 1931 diritto canonico nel Seminario della diocesi di Cinque Chiese (Pecs), dove fu contemporaneamente direttore spirituale. Nel 1931 vi fu fatto rettore e canonico, più tardi abate; nel 1948 prelato domestico ed all'inizio del 1949 preposto del Capitolo cattedrale.

Scrisse varie monografie di diritto canonico e di storia del diritto canonico in ungherese; sul celibato (1913), sugli statuti della diocesi di Cinque Chiese (1912), sulla Questione Romana (1917), sul diritto matrimoniale (1927, 1937, 1943). Trattò in una documentata relazione al Congresso giuridico internazionale di Roma nel 1935 del *Coelibatus in antiquissimus legibus et statutis synodalibus Hungariae usque ad collectionem Gregorianam* (*Acta Congressus iuridici internationalis*, III, Roma 1937, p. 439 sgg.). La sua opera maggiore è l'*Enchiridion iuris canonici* (Pecs 1926, 5ª ed. 1947), commento al CIC fatta eccezione dei seguenti argomenti: *de Eucharistia, de Poenitentia, de Extrema Unctione*.

BIBL.: A. van Hove, *Prolegomena*, Malines-Roma 1945, p. 639; *necrologio*, in *Apollinaris*, 22 (1949), p. 227. Benedetto De Sanctis

SIRA, DIOCESI di. - Vescovato latino dell'isola omonima dal 1207. Abbracciò fino alla guerra dell'indipendenza greca (1821-29) quasi l'intera popolazione dell'isola; ma dopo l'immigrazione soprattutto dei profughi nell'anno della catastrofe di Chios (1822) e di altri nel terzo decennio del secolo seguente, il cattolicesimo perdette la sua preponderanza, cosicché gli «ortodossi» sono attualmente 27.000 ed i cattolici soltanto 11.000; però questi ultimi hanno dato durante la storia degli ultimi secoli un ottimo contributo allo sviluppo del cattolicesimo nell'arcivescovato cattolico di Atene.

Anzi il primo delegato apostolico della Grecia fu il vescovo di S., Luigi Maria Blancis, O.F.M. Un eroe della fede fu un suo predecessore: Andrea Carga, O.P., strangolato il 17 ott. 1617 dai Turchi, per la fede cattolica, nel porto di S. Gli «ortodossi» hanno dal 1833 un metropolita residente a S.

BIBL.: GM, p. 160; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia*, III, *Syros*, in *Orientalia christiana analecta*, 112 (1937); E. Patriarca, *Il venerabile vescovo e martire Giovanni Andrea Carga*, Verona 1950. Giorgio Hofmann

SIRACH, SIRACIDA: v. ECCLESIASTICO.

SIRACUSA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi della Sicilia orientale. Ha una superficie di 1200 kmq. e 224.000 ab. quasi tutti cattolici, distribuiti in 42 parrocchie, servite da 124 sacerdoti diocesani e 60 regolari; ha un seminario con tutti i corsi, 12 case religiose maschili e 33 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 403). È sede metropolitana con le diocesi suffraganee di Noto, Caltagirone e Piazza Armerina; nel 1950 le è stata unita *aeque principaliter* la nuova diocesi di Ragusa (v.).

I. STORIA. – Già abitata dai Siculi, nel 734 a. C. Archia di Corinto vi fondò una colonia occupando l'isoletta di Ortigia. La città si estese rapidamente e a sua volta fondò le colonie di Acre, Casmene e Camarina. La prima costituzione oligarchica fu causa di incessanti lotte fra i coloni greci ricchi possidenti e la povera plebe indigena. In una sommossa i primi furono cacciati; si rivolsero a Gelone tiranno di Gela che riuscì a farli rientrare in città di cui ottenne il potere (490 a. C.). La vittoria di Imera, sui Cartaginesi (480 a. C.), diede a S. il dominio sulla Sicilia orientale. Scacciato nel 466 il tiranno Trasibulo, fratello di Gelone, fu instaurato il regime democratico grazie al quale S. estese il suo dominio su quasi tutta l'isola. Ciò le attirò l'ira e la gelosia

(*fot. Enit*)
SIRACUSA, ARCIDIOCESI di - Il cosiddetto orecchio di Dionigi, grotta artificiale nella Latomia del Paradiso.

di Atene : la quale nel 415 a. C. allestì una potente flotta che subì una tremenda sconfitta (413 a. C.). La vittoria non valse però a consolidare la democrazia e torbidi furono suscitati dal demagogo Diocle; ne approfittò Cartagine che intervenne in Sicilia e distrusse alcune città. Per scongiurare il pericolo fu nominato stratego con pieni poteri Dionigi il Vecchio (405 a. C.), sotto il cui governo S. assurse alla massima grandezza, combatté con successo i Cartaginesi, i Siculi, gli Italioti, fondando un vasto impero dal mar Tirreno all'Adriatico. Il figlio e successore, Dionigi il Giovane, non seppe seguire le orme del padre. Nel 344 Timoleonte di Corinto fu fatto signore della città. Il suo governo arrecò molti benefici e consolidò la potenza di S.La potenza cartaginese sempre incombente sulla Sicilia, già rintuzzata da Timoleonte, fu ancora fiaccata da Agatocle che nel 310 a. C. portò la guerra nella stessa Africa, ma alla sua morte (289 a. C.) il disordine e la tirannide ripresero il sopravvento nella città, mentre Cartagine ne approfittava per riconquistare le posizioni perdute. L'intervento di Pirro in Sicilia, che a S. fu proclamato re nel 278 a. C., fu di effimera efficacia perché due anni dopo l'Epirota dovette abbandonare l'isola. Ierone II riuscì a riorganizzare lo Stato alleandosi con Roma. Ma avendo i Siracusani preferito l'amicizia di Cartagine, il console Claudio Marcello assalì S. nel 214 a C., e dopo due anni di assedio, nonostante i geniali mezzi di difesa escogitati da Archimede, la prese e saccheggiò. Sotto il dominio romano, pur rimanendo capitale dell'isola e sede del pretore prima e del proconsole poi, S. cominciò a decadere, specialmente durante le guerre servili, tanto che Augusto dovette condurvi una colonia per ripopolarla (21 a. C.).

Nel 535 fu occupata da Belisario che la strappò ai Goti e vi celebrò uno splendido trionfo. L'imperatore Costante II vi fissò la sua dimora negli ultimi cinque anni di vita (663-68). Poco dopo S. subì la prima incursione dei musulmani che vi ritornarono ancora parecchie volte finché nell'878 la occuparono stabilmente. Nel 1038 fu per poco tempo occupata dal condottiero bizantino Giorgio Maniace che vi edificò il castello e nel 1085 fu definitivamente liberata dai Normanni e data in contea a Giordano figlio di Ruggero I. Agli inizi del sec. XIII, successivamente occupata da Pisa e Genova, partecipò attivamente alla rivolta dei Vespri e, caduta sotto il dominio degli Aragonesi, subì le tristi vicende dell'isola.

II. CRISTIANESIMO. – Quando vi sia stato introdotto è ignoto; s. Paolo vi sostò per tre giorni nel 61 (*Act.* 28, 12), ma non consta che già vi fosse una Chiesa costituita o fedeli. Uno scritto del sec. VIII afferma che l'apostolo Pietro vi mandò da Antiochia il primo vescovo Marciano, ma la notizia è molto incerta; la Chiesa siracusana era però certamente costituita nel sec. III quando sorse la questione dei « lapsi » (CSEL, 3, 2, p. 553) e come chiaramente attestano i suoi cimiteri sotterranei che rimontano a quel secolo e forse anche al precedente. Il primo vescovo storicamente sicuro è Cresto, che nel 314 partecipò al Concilio di Arles (Eusebio, *Hist. eccl.*, X, 5). Nella persecuzione dioclezianea perì a S. la martire Lucia (v.); degli altri martiri caduti nelle varie persecuzioni le notizie sono incerte o leggendarie. Un catalogo dei vescovi siracusani risalenti al sec. I fu pubblicato da C. Scobar nel 1520, ma esso non è più antico del sec. XII e contiene molte inesattezze : tralascia alcuni vescovi certamente esistiti, come Siracosio, attestati da iscrizioni, ha molti nomi inventati e duplicati che ne inficiano sommamente il valore. Bisogna giungere alla fine del sec. V per incontrare un altro sicuro vescovo, Eulalio fondatore di un monastero, che accolse s. Fulgenzio di Ruspe (PL 65, 128) e partecipò al Concilio romano del 502 (MGH, *Auct. antiq.*, XII, pp. 447, 451). Alla fine del sec. VI era vescovo di S. Massimiano, già abate del monastero di S. Andrea in Roma quando vi era s. Gregorio Magno; a lui il Pontefice, che lo ebbe caro, scrisse parecchie lettere, affidò la giurisdizione su tutte le Chiese della Sicilia per le questioni di minore importanza e ne pianse amaramente la morte (s. Gregorio, *Reg. Epist.* : ed. P. Ewald - L. M. Hartmann, in MGH, *Epist.*, I-II, v. indice). Gli successe Giovanni, arcidiacono della Chiesa catanese, anch'egli molto stimato da s. Gregorio, che gli concesse l'uso del pallio come già al predecessore. Nel 640 era vescovo s. Zosimo, già abate di un monastero della città, e nell'840 il famoso Gregorio Asbesta implicato nello scisma foziano. Nella *Dispositio* attribuita all'imperatore bizantino Leone il Sapiente (886-911) il vescovo siracusano ha la giurisdizione metropolitana su tutti i vescovi di Sicilia, Malta e Lipari (G. S. Assemani, *Italicae hist. script.*, III, Roma 1752, p. 495 sg.), ma forse il privilegio era più antico e risaliva al tempo dell'imperatore Leone Isaurico (717-741) che, come è noto, trasferì al patriarca di Costantinopoli la giurisdizione sulle Chiese siciliane. Quando la città fu occupata dai Saraceni (878) era vescovo Sofronio il quale fu condotto prigioniero a Palermo. Il primo ve-

(*da G. F. Hill, L'art dans les monnaies grecques, tav. 28*)
SIRACUSA, ARCIDIOCESI di - Decadracma d'argento di S. (*recto* e *verso*).

scovo dopo l'occupazione normanna dell'isola fu Ruggero, eletto da Urbano II (1093); egli si adoperò per la ricostruzione della diocesi che aveva allora una grande estensione, abbracciando tutto l'angolo sud-est della Sicilia, comprendendo anche il territorio dell'antica diocesi di Lentini (Lanzoni, pp. 629-31). Il papa Alessandro III concesse in perpetuo al vescovo di S. l'uso del pallio e lo dichiarò immediatamente soggetto alla S. Sede (1169), ma Clemente III nel 1188 abolì i due privilegi e dichiarò S. suffraganea di Monreale. Nel 1317 il vescovo Pietro Moncada restaurò la Cattedrale; il benedettino Tommaso da Catania celebrò il primo Sinodo nel 1388 e nel 1393, mentre visitava la diocesi, a Terranova (Gela), fu fatto prigioniero in una scorreria di Saraceni e condotto in Africa. Il siracusano Ruggero Bellomo costruì l'episcopio e Paolo Santafede si distinse per la carità e l'abnegazione durante la peste del 1455; Ludovico Platamone nel 1529 accolse i Cavalieri di Malta scacciati da Rodi. Nel 1543 fu esteso a tutta la Sicilia il culto di s. Corrado, già approvato per la diocesi nel 1515; nel 1553 il vescovo Girolamo Bologna promulgò i decreti del Concilio Tridentino, mentre il suo successore Giovanni Orosco introdusse il rito romano, abbandonando il gallicano già in uso fin dal tempo dei Normanni, e nel 1570 iniziò la costruzione del Seminario diocesano. Il vescovo Giovanni Torres ampliò l'episcopio; nel 1646 una carestia desolò la città e a ricordo della liberazione fu istituita una processione in onore di s. Lucia che si celebra tuttora la prima domenica di maggio. Il terribile terremoto del 1693 distrusse completamente 22 città della diocesi e ne danneggiò più o meno 12, uccidendo 38.000 persone; il vescovo Annibale Termini curò la ricostruzione, cominciando dalla Cattedrale e dal Seminario e propagò il culto verso l'Eucaristia. Il vescovo Marini (m. nel 1730) iniziò la costruzione della facciata della Cattedrale che fu compiuta sotto il vescovo Testa e ornata con statue del Marabitti. Il vescovo Alagona (m. nel 1801) costruì la cappella del Seminario e costituì la biblioteca, trasferita oggi nel Seminario.

Nel 1816 la diocesi fu smembrata con l'erezione di quella di Caltagirone, mentre ai canonici della Cattedrale fu concesso l'uso della mitra e della cappa magna; un nuovo smembramento si ebbe ancora nel 1844 con l'erezione della diocesi di Noto; in questa occasione S. fu dichiarata sede arcivescovile e metropolitana. Tra gli ultimi arcivescovi si è distinto per santità di vita e dottrina il francescano Benedetto La Vecchia (m. nel 1896). Dopo l'erezione della nuova diocesi di Ragusa (1950) l'arcidiocesi siracusana comprende le città di Augusta, Buccheri, Buscemi, Canicattini, Carlentini, Cassaro, Ferla, Floridia, Francofonte, Lentini, Melilli, Palazzolo Acreide, Solarino, Sortino e le borgate di Belvedere, Brucoli, Cassibile, Pedagaggi, Priolo, Rizzolo e Villasmundo.

III. Monumenti. – Dell'antica civiltà sicula rimangono, oltre all'importante suppellettile raccolta da Paolo Orsi nel Museo archeologico della città, la famosa necropoli di Pantalica che va dal sec. XII all'VIII a. C. e quella di Buscemi. Più importanti sono i monumenti greci e romani, quali il tempio di Apollo del sec. VI a. C. recentemente isolato dalle sovrastrutture che lo ingombravano, l'ara di Jerone, il teatro greco, il cosiddetto orecchio di Dionigi, famoso per la sua acustica, il Castello Eurialo, le imponenti latomie trasformate in lussureggianti giardini, l'anfiteatro ed il ginnasio romano. La Cattedrale, già tempio di Atena, del sec. V a. C., adattato, secondo una tradizione, a tempio cristiano dal vescovo Zosimo nel sec. VII, ha un bel soffitto a capriate del 1518, possiede un ciborio del Vanvitelli, una tela di Antonello da Messina ed alcune sculture del Gaggini. Importanti sono le chiese di S. Pietro, bizantina, ma rimaneggiata nel 1300, quelle normanne di S. Niccolò (secc. XI), di S. Giovanni alle Catacombe (secc. XI-XII), di S. Tommaso (sec. XII), ma rimaneggiata posteriormente. La basilica normanna di S. Lucia al sepolcro possiede un crocifisso del 1200 ed una stupenda tela del Caravaggio raffigurante il *Seppellimento della martire siracusana*; un bel portale del 1501 orna la chiesetta della Madonna dei Miracoli. Tra i monumenti profani o civili degni di nota sono: il Castello

(*fot. Alinari*)

Siracusa, arcidiocesi di - Capitello con simbolo dell'Evangelista Giovanni, nella cripta di S. Marciano (secc. V-VI) - Siracusa, chiesa di S. Giovanni alle Catacombe.

Maniace edificato nel 1038 dall'omonimo condottiero bizantino e ricostruito da Federico di Svevia, il Palazzo Bellomo del sec. XIII, rifatto nel successivo, con belle bifore e trifore, sede del Museo medievale e di una modesta pinacoteca con monumenti bizantini ed opere dei secc. XIV e XV; il Palazzo Montalto del 1397 con finestre gotico-catalane, i Palazzi Lanza, Abela ed Interlandi del sec. XV, il barocco Palazzo municipale del 1635 ed il Palazzo Beneventano del sec. XVIII. A Lentini si conserva una *Madonna* bizantina nell'ex Cattedrale, una riproduzione della *Crocifissione* del Tintoretto nella parrocchiale di S. Luca, e due tele del sec. XV nella parrocchiale della S.ma Trinità, raffiguranti la *Natività* e *S. Antonio di Padova*. A Melilli la chiesa di S. Sebastiano ha begli affreschi di Olivio Sozzi (sec. XVIII); chiese settecentesche esistono ad Augusta (Duomo), Palazzolo Acreide (S. Sebastiano, S. Paolo, Annunziata); a Buccheri si conserva una *Maddalena* di Antonello Gaggini.

IV. Personaggi illustri. – Tra le personalità di S. vanno ricordati per l'antichità Giuseppe Innografo (sec. VIII); s. Metodio eletto patriarca di Costantinopoli (843); s. Simeone eremita, morto a Treviri (1031), il primo santo canonizzato con bolla pontificia da Benedetto IX (1041). Nel sec. XIII il notaio Giacomo ed Arrigo Testa, ambedue da Lentini, poeti della scuola siciliana alla corte di Federico II. Nel sec. XVII il gesuita Ottavio Gaetani (m. nel 1620) solerte raccoglitore, per quanto non sempre fedele, dei fasti agiografici della Sicilia ed il fratello Costantino (m. nel 1650) benedettino, filosofo, teologo e storico, amico del card. Baronio e bibliotecario della Vaticana; Vincenzo Mirabella (m. nel 1624) archeologo, matematico e storico che lasciò un'opera sui monumenti di S., frutto di un paziente e dispendioso lavoro di ricerche; Mario Minniti (m. nel 1640) pittore, discepolo del Caravaggio, del quale si conserva un bel *S. Benedetto*; il gesuita Ortensio Scammacca da Lentini (m. nel 1648) fecondo tragediografo; Domenico Bottone da Lentini (m. nel 1696) medico illustre, autore dell'opera *Pyrologia topographiza* che gli procurò fama di studioso e scienziato. Nel sec. XVIII, la

(da B. Pace, Arte e civiltà della Sicilia antica, IV, Roma 1949, p. 13, fig. 2)
SIRACUSA, ARCIDIOCESI di - Iscrizione di Euskia «morta nel giorno di mia Signora Lucia» (fine sec. IV - inizio sec. V) - Siracusa, Museo.

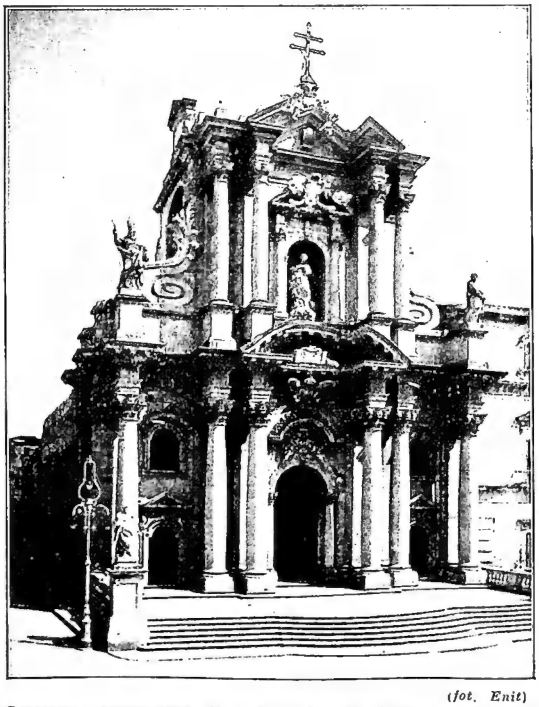
fondazione delle due Accademie letterarie degli Aretusei e degli Anapei e la costituzione della Biblioteca Alagoniana diede un grande impulso alla cultura in S.; si distinsero Emanuele de Astorga (m. nel 1755) da Augusta, musicista insigne la cui opera *Dafni* fu rappresentata con successo a Genova nel 1709, l'architetto Pompeo Picherali (m. nel 1746) che presiedette ai lavori di ricostruzione della città dopo il terremoto del 1693 con spirito eclettico e versatilità; Saverio Landolina letterato ed archeologo, iniziatore del Museo archeologico accanto alla Biblioteca Alagoniana; il sacerdote Giuseppe Logoteta (m. nel 1809) storico, fondatore del *Giornale ecclesiastico di Sicilia* e di una Accademia georgico-ecclesiastica. Nel sec. XIX, il sacerdote Giuseppe Capodieci (m. nel 1828), sagace e paziente raccoglitore delle memorie patrie che lasciò manoscritte in 50 voll., oltre a quelle edite, nella Biblioteca Alagoniana; Tommaso Gargallo (m. nel 1843) insigne poeta, classicista e storico; Alessandro Rizzo (m. nel 1867) naturalista apprezzato, fondatore di un'Accademia e di un gabinetto scientifico; Raffaele Politi (m. nel 1870) pittore ed archeologo, illustratore dei monumenti agrigentini; Gaetano Italia Nicastro (m. nel 1896) di Palazzolo Acreide, fortunato ricercatore ed illustratore dei monumenti archeologici della sua patria; Gregorio Zappalà (m. nel 1908), scultore, lavorò per Piazza Navona di Roma; G. Aurelio Costanzo (m. nel 1913) da Melilli, poeta illustre seguace del romanticismo; Orso Mario Corbino (m. nel 1937) fisico insigne di Augusta.

V. ARCHEOLOGIA CRISTIANA. – I monumenti paleocristiani di S. si trovano tutti nell'Acradina, una delle cinque regioni che formavano l'antica città greca; essi costituiscono un grandioso complesso per vastità, grandiosità architettonica, ricchezza di iscrizioni e di suppellettile inferiore soltanto a Roma. Purtroppo le molteplici devastazioni antiche e recenti hanno recato danni considerevoli e disperso molto materiale prezioso. Tra grandi e piccoli cimiteri la regione siracusana possiede un centinaio circa di ipogei sotterranei; la maggior parte risalgono al tempo della pace costantiniana ma sono chiaramente rintracciabili, specialmente nei cimiteri maggiori, nuclei che risalgono certamente al sec. III ed anche prima.

Il più antico è quello di S. Lucia, così chiamato dalla martire che vi ebbe la sepoltura. Un piccolo nucleo fu esplorato già da Paolo Orsi nel 1916-18; per le particolarità architettoniche, la povertà di iscrizioni marmoree, l'angustia degli ambulacri, l'arcaicità delle pitture nei motivi e nella tecnica, risale certamente al sec. III. Altri vasti nuclei sono stati scoperti nel 1942 e 1950, ma non sono stati ancora scientificamente illustrati. Le poche pitture ivi conservate riproducono i noti temi del buon Pastore, di Giona, di Daniele nella fossa dei leoni e dell'Orante. Di singolare importanza è un oratorio ipogeico bizantino dei secc. VIII-IX con pitture tra le quali si notano i ss. Marciano, Cosma e Damiano, Elena e nella vòlta il martirio dei 40 martiri di Sebastia.

I cimiteri di S. Maria di Gesù e Vigna Cassia, originariamente autonomi, costituiscono oggi un unico vasto complesso; il primo è formato da una doppia galleria a forma di croce fiancheggiata da loculi, il secondo invece risulta dalla fusione di una diecina di ipogei scavati a diverso livello e poi conglobati insieme. Le rassomiglianze architettoniche tra questi due cimiteri e quello di S. Lucia sono così evidenti da non lasciar dubbi sulla loro cronologia. L'estrema lacinia di nord-ovest di quello di Vigna Cassia risale a tempi posteriori ed è dovuta a successivi ampliamenti. Poche sono state le iscrizioni e pitture ivi ritrovate, tra le quali sono importanti quelle dell'arcosolio di Marcia, ma si deve pur dire che i due cimiteri non sono stati esaurientemente esplorati.

Il più vasto, più conosciuto ed insieme il più recente dei cimiteri sotterranei siracusani è quello di S. Giovanni. Ampie gallerie con arcosoli polisomi, vasti cubicoli con grandiosi sepolcri gli dànno veramente un aspetto imponente da giustificare l'entusiastica meraviglia dei primi esploratori e visitatori. La sua escavazione sfruttò un vecchio acquedotto greco ed alcune cisterne trasformate in cubicoli. Scarse le pitture, tra le quali spiccano quelle dell'arcosolio di Deodata ed una Madonna, nella galleria principale; in esso fu trovato il noto sarcofago di Adelfia del sec. IV di origine romana. Ricca



(fot. Enit)
SIRACUSA, ARCIDIOCESI di - Facciata del Duomo, opera del sac. P. Picherali (1728-57).

(da Ch. Daremberg-E. Saglio, Dict. de Antiq., IV, 2, fig. 6568)

SIRENE - Tipo più antico di s. Particolare di vaso attico del sec. VI - Parigi, Louvre.

invece è stata la messe epigrafica che ha dato ca. 500 iscrizioni (tra le quali importante quella che si riferisce al culto di s. Lucia), in massima parte greche. Il cimitero fu in uso tra il sec. IV ed il VI; poco dopo fu anche sfruttato il suolo sovrastante. Poco discosto da S. Giovanni e da esso indipendente è un ipogeo del sec. IV trasformato in oratorio in periodo bizantino ma che ha subito trasformazioni in tempi posteriori. Ivi una tradizione, peraltro molto recente, ha voluto individuare il sepolcro di s. Marciano, primo vescovo della città.

Una fitta serie di ipogei sorge sulla falda rocciosa orientale dell'Acradina che dal porto piccolo giunge fin presso il convento dei Cappuccini. La loro esplorazione ha dato suppellettile piuttosto ambigua per il cristianesimo degli utenti, i quali conservavano tradizioni ebraiche o pagane. La cronologia di questi ipogei si può fissare tra il sec. IV e il V. Degni di ricordo sono poi le necropoli *sub divo* di Grotticelli e del Fusco.

Nel suburbio, a nord di S., importanti cimiteri sotterranei si trovano a Manomozza e Riuzzo presso Priolo, a Molinello presso Augusta: tutti e tre presentano spiccate analogie con i più antichi cimiteri di S. alla cui cronologia si debbono collegare. Tracce di ipogei si trovano a Lentini, mentre più importanti sono quelli di Floridia, Canicattini, Ferla e soprattutto quelli di Palazzolo Acreide (Grotta di Senebardo, Intagliata, Intagliatella).

Dopo Roma S. è la città d'Italia più ricca di iscrizioni. Esse sono state pubblicate in più riviste ed opere a mano a mano che sono venute alla luce nelle varie esplorazioni dei cimiteri; si sente però il bisogno di un *Corpus* scientificamente moderno che tutte le raccolga; ad esso attende da parecchi anni il p. Ferrua S. J. che ha già pubblicato ottimi saggi e studi preliminari. Delle arti minori importante è la collezione delle lucerne fittili, ma anche intorno ad esse manca ancora un lavoro scientifico d'insieme.

Il periodo bizantino ha poi lasciato monumenti importanti per l'archeologia siracusana specialmente negli edifici di culto. Oltre ai già ricordati oratori ipogeici di S. Marciano e S. Lucia sono degni di menzione la chiesa di S. Foca presso Priolo, dello Zitone presso Lentini, S. Teresa presso S., S. Lucia di Mendola presso Palazzolo; gli oratori troglodítici di S. Marco presso Palazzolo, S. Nicolicchio e S. Micidiario presso Pantalica, S. Pietro presso Buscemi, ecc. - Vedi tavv. XLIV-XLV.

BIBL.: la bibl. della Sicilia (v.) vale naturalmente anche per S. In particolare, storia: S. Privitera, *Storia di S. ant. e moderna*, 2 voll., Napoli 1879; B. Lupus, *Die Stadt Syrakus im Alterthum*, Strasburgo 1887; F. H. Chase, *Syracuse and its environs*, 3 voll., Nuova York 1924; L. Giuliano, *Storia di S. ant.*, 3ª ed., Milano 1936. Cristianesimo: R. Pirri, *Sicilia sacra*, I, Palermo 1733, pp. 598-690; Lanzoni, pp. 532-39; A. Amore, *De primordiis relig. christ. in Sicilia*, Roma 1945, pp. 17-43; L. Narciso. *La personalità storica del vesc. Siracosio*, in *Atti del I Congr. di arch. crist.*, ivi 1952, pp. 217-23. Monumenti: G. M. Capodieci, *Antichi monum. di S.*, ivi 1816; F. S. Cavallari - A. Holm, *Topogr. archeol. di S.*, Palermo 1883; id., *Append. alla topogr.*, Torino 1891. Archeologia cristiana: vasta è la bibl. archeologica di S., si ricorda la più importante: I. Carini, *Iscriz. rinvenute nelle catac. di S.*, in *Arch. stor. sicil.*, 1873, pp. 260-63, 505-523; 1874, pp. 506-14; 1875, pp. 121-25, 492-507; G. B. De Rossi, *Arcosolio dipinto di singolare importanza*, in *Bull. di arch. crist.*, 3ª serie, 2 (1787), pp. 149-59; V. Schultze, *Die Katakomben von Syrakus*, Vienna 1880; C. Cavallari, *S. Giovanni fuori le mura di S. e i monum. annessi*, in *La Sicil. artist. e archeol.*, 1 (1887), pp. 21-24; G. Führer, *Eine wichtige Grabstätte der Katakombe von S. Giovanni bei Syrakus*, Monaco 1896; id., *Zur Grabschrift auf Deodata*, ivi 1896; G. Agnello, *La basilica dei SS. Giovanni e Marziano in S.*, in *Boll. d'arte del Min. pubbl. istruz.*, 9 (1929), pp. 3-24; C. Barrecca, *Le catac. di S.*, 3ª ed., Roma 1934; la bibl. completa di Paolo Orsi, benemerito illustratore di S. cristiana, in *Paolo Orsi*, Roma 1935; A. Ferrua, *Note di epigraf. crist. siracus.*, in *Arch. stor. per la Sicil.*, 4 (1938), pp. 19-37; id., *Nuovi studi nelle catac. di S.*, in *Riv. di arch. crist.*, 17 (1940), pp. 43-81; id., *Epigraf. sicula pagana e crist.*, *ibid.*, 18 (1941), pp. 151-243; id., *Florilegio d'iscriz. paleocrist. di S.*, in *Rendic. Pont. accad. rom. arch. crist.*, 22 (1946-47), pp. 227-230; G. Cultrera, *Il «Temeno» delle «Θεσμοτόροι» e la cripta di S. Marziano*, *ibid.*, 23 (1950), pp. 45-56; L. Bernabò-Brea, *Ipogei pagani e crist. nella regione adiacente alle catac. di S. Giov.*, in *Not. degli scavi*, 1947, p. 172 sgg.; id., *S.*, *ibid.*, pp. 208-14; G. Agnello, *L'oratorio ipogeico di Castelluccio*, in *Nuovo Didaskaleion*, 2 (1948), pp. 36-50; C. Amato, *Di alcune iscriz. funerarie per bambini rinvenute recentem. nelle catac. siracus.*, in *Pastor Bonus*, 1 (1950), pp. 2-9; id., *Le scoperte più recenti nelle catac. di S.*, *ibid.*, pp. 13-23; G. Agnello, *La chiesa paleocrist. di S. Pietro a S.*, in *Arte crist.*, 38 (1951), pp. 25-30; id., *La necropoli e la chiesa rupestre di Bibinello*, in *Atti del I Congr. naz. di arch. crist.*, Roma 1952, pp. 31-47; S. L. Agnello, *Scavi e scoperte a S. Lucia di Mendola*, *ibid.*, pp. 49-58; L. Bonomo, *La catac. Bonaiuto e la sua suppellettile*, *ibid.*, pp. 93-100; C. Cecchelli, *Sapientia Dei. La figuraz. sapienziale del sarcofago di Adelfia*, *ibid.*, pp. 111-42; L. Puma, *Contributo allo studio degli ipogei crist. minori di S.*, *ibid.*, pp. 251-57. V. anche Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 92, II, p. 102; tav. 93, I-II, p. 102. Agostino Amore

SIRENE. - Dal greco Σειρήν, Σιρήν (lat. *siren*, *sirena*) mostri mitologici il cui canto, accompagnato da strumenti musicali, seduceva ed attraeva gli uomini che imprudentemente l'ascoltavano, portandoli alla rovina (*Odissea*, XII, 41-43). Le s. fanno parte del gruppo dei geni della morte. Il loro mito ha assunto nella letteratura classica greco-romana e in quella cristiana vari significati allegorici.

I. NELLA LETTERATURA CLASSICA GRECO-ROMANA. – Il mito delle s., sviluppato da scrittori posteriori, è attestato per la prima volta nell'*Odissea* (XII, 39-54, 158-200) e il fatto più saliente del mito si incentra nell'episodio di Ulisse che, per sfuggire alle loro malie, chiude con cera gli orecchi dei suoi marinai e si fa legare all'albero della nave per udirne il canto, senza subirne le tristi conseguenze. Omero parla di due s., mentre in seguito diventano tre o quattro, ma il numero ternario rimane il più comune. Le s. di questo gruppo si chiamavano: Leucosia, Ligea e Partenope. Il poeta ne pone la sede in un'isola ad ovest del Mediterraneo, non meglio determinata; più tardi invece si assegnarono loro varie località della Sicilia, Capri o gli scogli tra quest'isola e la penisola sorrentina. A Sorrento esisteva un tempio in loro onore e a Napoli si additava il sepolcro della s. Partenope, mentre in Sicilia si dava culto a Leucosia (Capo Posidonio) e

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 272, 1)

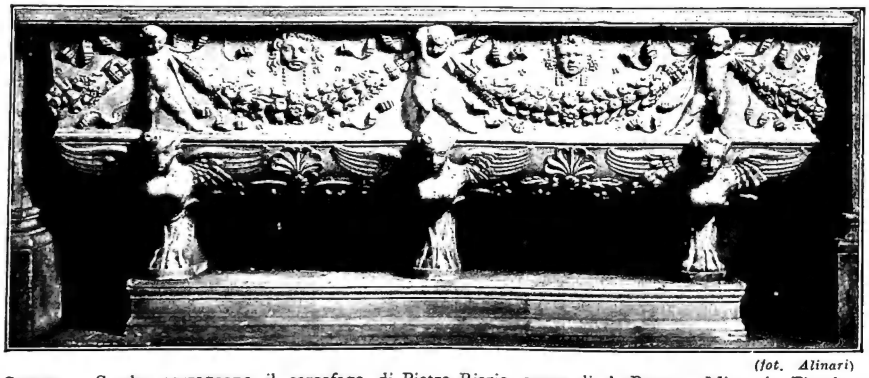
SIRENE - Episodio di Ulisse e delle s., e scena di insegnamento. La prima e la terza s. hanno strumenti musicali, la doppia tibia e la lira, la seconda fa un gesto oratorio. Ritratto del defunto innanzi al parapetasma sorretto da due amorini. Coperchio di sarcofago (secc. III-IV) proveniente da Aguzzano.

(da R. de Laysterie, Miniatures inédites de l'Hortus deliciarum, in Gazette archéologique, 1885)

SIRENE - Ulisse abbatte le s., simbolo della vittoria sui vizi che esse rappresentavano nel medioevo (cf. Onorio di Autun). Miniatura dell'*Hortus Deliciarum*, fol. 221v (ca. 1230).

a Ligea (Terina). Non sempre il loro genio fu considerato malefico: le loro virtù musicali le hanno trasformate in consolatrici dei mortali, afflitti dalla dipartita dei loro cari (Euripide, *Hel.*, 168 sgg.); il loro aspetto di donna-uccello le ha fatte considerare come l'uccello dell'anima, l'εἴδωλον del defunto; furono anche assunte a simbolo dell'anima che ha raggiunto la sua pace e che partecipa alle pene dei viventi dopo essere stata causa di pena per essi. Per questi motivi, oltreché per la loro potente virtù apotropaica, figurano così di frequente nell'arte funeraria. Più spesso però le s. furono stimate come un ostacolo malefico sia morale come intellettuale; additate generalmente come simbolo della voluttà e dell'allettamento ai piaceri sensuali, rappresentavano per i neoplatonici gli ostacoli che l'anima deve superare per raggiungere la sua patria divina, tra cui la « generazione », oppure i piaceri della cultura inferiore, la κακομουσία. Epicuro invitava i suoi seguaci a tapparsi gli orecchi e fuggire a piene vele gli incontri delle s. « della poesia », cioè gli studi cari alla scuola rivale (cf. testi citati da Zwicker, Courcelle, Marrou, Alfonsi).

II. NELLA LETTERATURA CRISTIANA. – Data la notorietà del mito delle s., gli scrittori cristiani di tutti i secoli, ma soprattutto dell'antichità, seppero abilmente sfruttarlo per trarne immediati insegnamenti morali. Da notare subito che l'albero della nave, cui fu legato Ulisse, è presentato come il simbolo della Croce di Cristo. Nella letteratura cristiana, come in tutte le letterature moderne europee, le s. simboleggiano comunemente la voluttà, l'invito ai piaceri sensuali, che traggono in perdizione l'anima, spesso quindi la parola s. è sinonimo di meretrice o comunque di donna che lusinga ed alletta. Tra i molti testi che si potrebbero allegare al riguardo, si vedano, p. es., la versione latina di *Isaia* (13, 22; l'originale ha sciacalli); il *Physiologus* (ed F. J. Carmody, Parigi 1939, pp. 75-76); s. Ambrogio (*Explanatio in psalmum*, XLIII, 73: PL 14, 1179; *Expositio in Ev. sec. Lucam*, IV, 2: PL 15, 1612; *De fide*, III, 1: PL 16, 614, con riferimento al testo lat. di Isaia); s. Girolamo (*Adversus Jovinianum*, I, 4: PL 23, 225; cf. pure *Commentarium in Isaiam*, VI, 14: PL 24, 216, e altri passi di s. Girolamo in Courcelle, *cit.* in bibl., p. 90, n. 2); Sinesio, vescovo di Tolemaide (*Epist.*, 145: PG 66, 1542); s. Massimo di Torino (tutta l'*homil.* 49 è dedicata all'episodio di Ulisse: PL 57, 339-342); Sidonio Apollinare (*Epist.*, lib. IX, *ep.* 6: PL 58, 620); s. Isidoro Pelusiota (*Epist.*, lib. V, *ep.* 185: PG 78, 1435); s. Isidoro di Siviglia (*Etym.*, XI, 3, 30: PL 82, 423, cf. *ibid.* 83, 1310); Onorio d'Autun, *Speculum Ecclesiae*: PL 172, 855-57 (s. simbolo dell'avarizia, iattanza e lussuria); Alano di Lille (*De planctu naturae*: PL 210, 461-462); Dante (*Purg.*, XIX, 7-33). Altri autori assegnarono alle s. peculiari significati allegorici. Lo pseudo Giustino (*Cohortatio ad gentiles*, 36, ed. J. C. Th. Otto, II, Iena 1879, p. 116) paragona alle ammalianti s. la facondia dei filosofi contro cui, chi vuole salvarsi, conviene si turi gli orecchi. S. Ippolito (*Philosophumena*, VII, 13: PG 16, 3294-95) invita i fedeli a premunirsi contro le dottrine ereticali per non lasciarvisi sedurre come dal canto delle s.; chi poi desidera conoscere tali dottrine, si faccia attaccare all'albero della Croce di Cristo. S. Agostino (*De beata vita*, I, 1-4: PL 32, 959-61) attesta che la retorica è stata per lui la s. che per poco non gli fece mancare di giungere al porto della salvezza, cioè alla filosofia e quindi alla Fede; lo stesso accenna anche alle s. della superstizione (*De moribus ecclesiae cath.*, 34: PL 32, 1342). S. Paolino di Nola (*Epist.*, XVI, 7: ed. G. Hartel, CSEL, 29, p. 121) a sua volta raccomanda a Giovio di fuggire la letteratura profana come si evitano i « carmina blandimentorum » delle s. e per evitare il naufragio deve non solo otturare gli orecchi ma chiudere anche gli occhi. Clemente Alessandrino, mentre nel *Protrepticum* (12: ed. C. Mondésert - A. Plassart, Parigi 1949, pp. 187-88) fa delle s. il simbolo del temibile ostacolo della consuetudine e accenna all'isola del male dove canta una fresca cortigiana, negli *Stromata* (II, 2: PG 8, 941) dice che la parola di Dio nella S. Scrittura è attraente al pari del canto delle s. Procopio di Gaza (*Comment. in Genesim*: PG 87, 509-10) paragona alle s. i predicatori che con facondia annunziano le verità della religione e lodano Dio. Infine Celso dice che i cristiani sono chiamati da alcuni s. saltatrici e falsiloque, ma Origene non sa rendersi conto di questa accusa (*Contra Celsum*, V, 64: PG 11, 1285).



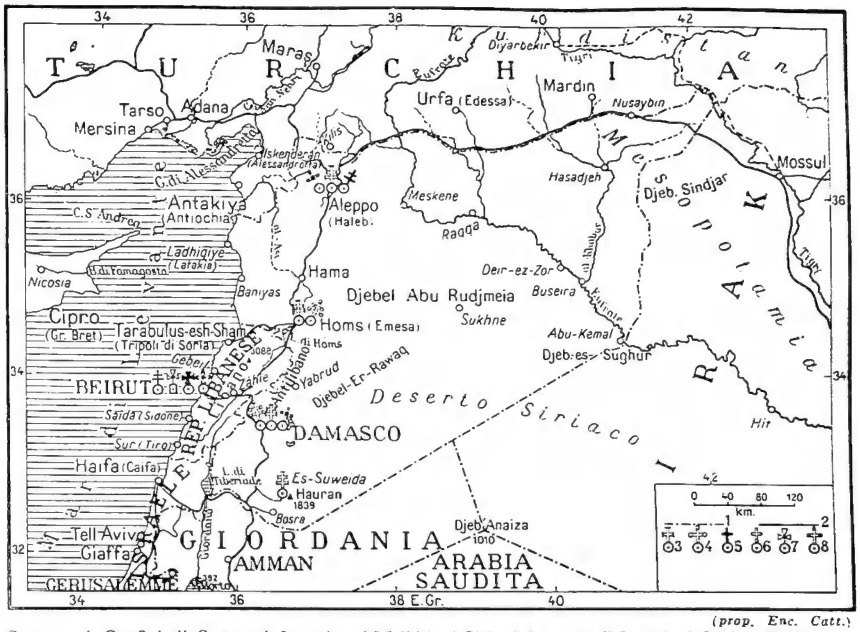
(fot. Alinari)

SIRENE - S. che sorreggono il sarcofago di Pietro Riario, opera di A. Bregno, Mino da Fiesole e G. Dalmata - Roma, chiesa dei SS. Apostoli.

III. Iconografia. – Omero non ne descrive la figura che viene poi fissata dai lessicografi e scoliasti nonché da antichissimi monumenti, tra i quali va ricordato il vaso attico del sec. VI del Louvre che reca l'iscrizione Σιρην ειμι (cf. *Corpus vasorum antiquorum*. Louvre, III, Hd, tav. 12, 1 [Parigi 1923]). Si hanno quattro tipi ben distinti di s. Primo tipo: uccello con testa di donna. Secondo tipo: figura muliebre fino alla cintola, talvolta alata, con gambe e piedi d'uccello, nuda o rivestita di clamide succinta, con gli strumenti musicali (doppia tibia e cetra con il *plectrum*) e in alcuni casi con il *volumen*. Questi due tipi si trovano in monumenti orientali, egiziani, greci e romani: vasi, statuette, stele ecc. La scena di Ulisse e delle s., riprodotta sulla fronte di un gruppo di 11 coperchi di sarcofagi romani, pagani (sec. III-IV d. C.), va interpretata nel senso neoplatonico sopra accennato e non già in senso cristiano, come stimò a torto il Wilpert (*Sarcofagi*, I, pp. 14-16; III, pp. 5-7, tavv. 24-25, 272, 1). I due sopradetti tipi di s. continuarono ad essere adoperati a scopo ornamentale nell'arte bizantina, copta, musulmana, romanica e rinascimentale. Nell'epoca romanica le s. servirono soprattutto per ornare capitelli (cf. elenco di monumenti in Jalabert, pp. 450-57); nel Rinascimento figurano quale sostegno di sarcofagi. Terzo tipo: figure muliebri complete sedute su una roccia, rivestite di chitone e manto, con lira, siringa e doppia tibia, tipo che si riscontra sulle urne etrusche (cf. E. Brunn, *I rilievi delle urne etrusche*, I, Roma 1870, pp. 121-23, tavv. 90-94). Quarto tipo: figura muliebre che dalla cintola in giù si trasforma in pesce con due code rivolte in su. Questo ultimo tipo, già segnalato nel *Monstrorum liber de diversis generibus* (cap. 8) del sec. VI-VII e nei *Bestiari* del sec. XII (cf. Jalabert, pp. 434, 436), si ispira ai tritoni o alle nereidi ed è andato di moda dal sec. XII in poi: è stato adoperato frequentemente dagli scultori romanici per motivi ornamentali specie nei capitelli (es. in Jalabert, pp. 458-68) e dagli alluminatori di libri liturgici negli intrecci delle lettere iniziali o nei fregi marginali (cf. gli esempi segnalati nei cataloghi di V. Leroquais [v.], s. v. *sirènes* nei rispettivi indici). La s. donna-pesce è stata anche adoperata come figura chimerica negli stemmi. - Vedi tav. XLVI.

Bibl.: M. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Lipsia 1902; Ch. Michel, *Sirènes*, in Ch. Daremberg-E. Saglio, *Dictionn. des antiq. grecques et rom.*, IV, II (fasc. IV, Parigi 1910), pp. 1353-55; Zwicker, *Sirenen*, in Pauly-Wissowa, III A 1 (1927), pp. 288-308; D. Jalabert, *De l'art orient. ant. à l'art roman, rech. sur la flore et la faune romanes*, II. *Les sirènes*, in *Bull. monumental*, 95 (1936), pp. 433-71; H.-I. Marrou, Μογσικος ανηρ, *Etude sur les scènes de la vie intellect. figurant sur les monum. funér. rom.*, Grenoble 1938, pp. 172-77, 252-53; P. Courcelle, *Quelques symboles funér. du neo-platonisme latin. Le vol de Dédale-Ulysse et les sirènes*, in *Rev. des étud. anciennes*, 66 (1944), pp. 73-93; L. Alfonsi, *Traces du jeune Aristote dans la Cohortatio ad gentiles, faussement attribuée à Justin*, in *Vigiliae christ.*, 2 (1948), pp. 86-88; H.-J. Marrou, *Sirènes*, in DACL, XV, 1 (1950), coll. 1494-97.

A. Pietro Frutaz



(*prop. Enc. Catt.*)

Siria - 1) Confini di Stato; 2) ferrovie; 3) Melkiti; 4) Siri; 5) Armeni; 6) Latini; 7) Caldei; 8) Maroniti.

SIRIA. - I. Geografia. – Regione storica e (dal 1946) stato indipendente dell'Asia anteriore, confinante con Turchia, ʿIrāq, Transgiordania, Israele e Libano.

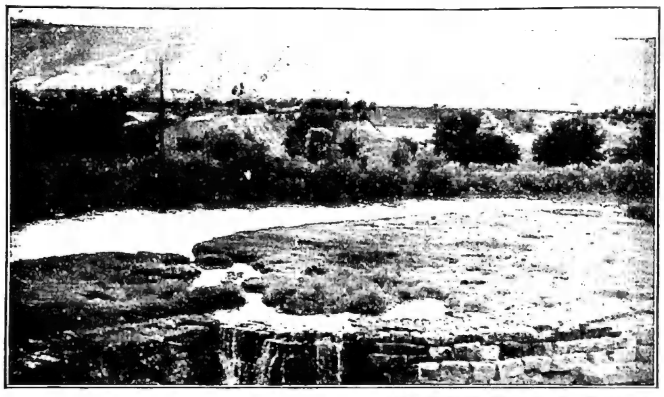
Il suo territorio (187 mila kmq.), che si estende dal Mar di Levante all'alta Mesopotamia (Tigri) e dal Tauro al Gebel Druso, abbraccia un vasto settore desertico o subdesertico ad E., ed uno assai più vario e ricco di risorse ad O., dove, tra i rilievi interni (Gōlān, Hermon, Antilibano) e la costa, anch'essa sormontata da alte superfici, si allunga il corridoio depresso in cui corrono, con opposta pendenza, l'Oronte (Nahr el-ʿĀṣī) ed il Leonte (Nahr el-Liṭānī). Salvo che in corrispondenza ai lembi più elevati ed alla zona sublitoranea, il paese soffre per scarsezza di acque (il clima, di tipo mediterraneo, inasprisce questo carattere nell'interno): le sue possibilità economiche sono perciò condizionate dalla possibilità di risolvere il problema irrigatorio, dato che anche la pastorizia non dispone di pascolo adeguato, e difettano risorse minerarie di qualche momento.

Le culture occupano appena 1/8 della superficie territoriale e provvedono in sostanza al fabbisogno interno (cereali, legumi, viti, olivo, sesamo, cotone); mentre una certa importanza hanno il tabacco e gli alberi da frutto (albicocco). Nell'allevamento prevalgono gli ovini e i caprini (scarsi i bovini). Assai più notevole è la bachicoltura, il cui prodotto alimenta un cospicuo e tradizionale artigianato; valenti artigiani lavorano anche cotone, seta artificiale e pellame. Le industrie, sebbene in sviluppo, si limitano a trattare la produzione locale di materie prime; le due maggiori città sono in pari tempo i più attivi centri manufattieri del paese.

La popolazione, quasi tutta addensata nella S. occidentale, è assai eterogenea sì dal punto di vista etnico (forti minorità di Arabi, Turchi, Armeni, Persiani, Europei, ecc.), come da quello religioso. Numerosi i grossi centri, molti dei quali hanno tradizioni lontane e sono anche grandi centri di cultura; solo Homs supera i 100.000 ab. La S. manca di un porto adeguato (Laodicea e Tartus sono solo centri di pesca); la maggiore parte del suo commercio marittimo ha luogo attraverso Beirut (Libano).

Bibl.: L. Stein, *Syria*, Londra 1926; R. Thoumin, *Géographie humaine de la Syrie centrale*, Parigi 1936.

Giuseppe Caraci



(per cortesia del sac. F. Vattioni)
SIRIA - Antica diga dell'Oronte, presso Hamat.

II. LA S. NELLA BIBBIA. – Sia in greco sia in latino, il nome venne usato talvolta a tradurre *Aram* (v.), in generale e con le determinazioni « di Damasco, di Soba », ecc.: Συρία Δαμασκοῦ: *II Sam.* 8, 5; Σ. Σουβά: *II Sam.* 10, 8; Σ. Μοοχά: *I Par.* 19, 6, ecc.; *Syria*: *Os.* 12, 12 (ebr. 13); *Mesopotamia Syriae*: *Deut.* 23, 5 (*'Ăram Nahărajim*); ecc.

In età giudaica (*I-II Mac.*) la S. è la parte principale e la designazione ordinaria del regno dei Seleucidi (v.), con capitale Antiochia: ma in senso geografico il nome era di impiego più ristretto. Il Regno dei Seleucidi si estendeva dalla catena del Tauro e dalla regione della confluenza del fiume Ḫābūr nell'Eufrate a nord fino all'Egitto; geograficamente invece si distinguevano la Fenicia (*II Mach.* 10, 11) e la Palestina o Giudea, oltre ad altre regioni minori. Il senso politico del nome appare nella designazione dei Seleucidi come « re di S. », in contrapposizione ai Tolomei d'Egitto, a qualche « re di Damasco » (gli Areta), ecc.

Ai tempi del Nuovo Testamento la S. è la circoscrizione amministrativa romana della *Syria provincia*, che pare comprendesse in sostanza gli antichi territori dei Seleucidi, quindi anche la Palestina (non ci sono motivi fondati di dubbio); era retta da un governatore (ἡγεμών: *Lc.* 2, 2, Volg. *praeses*) che risiedeva ad Antiochia, ma agiva per mezzo di rappresentanti in vari centri, compresi i dinasti locali, che i Romani spesso lasciavano o insediavano con vari titoli. Così già Pompeo dopo la conquista (63 a. C.) lasciò a Gerusalemme Ircano sommo sacerdote ed etnarca (quasi « capopopolo »). In occasione di rivolte e torbidi a Gerusalemme interveniva regolarmente il governatore di Antiochia, come fece Q. Varo dopo la morte di Erode. In tal senso ampio, della regione siro-fenicia, il termine S. è usato nel Nuovo Testamento (*Mt.* 4, 24; *Act.* 15, 23. 41; 18, 18; 20, 3; 21, 3; *Gal.* 1, 21). Ingrandimenti successivi della provincia riflettono passaggi alla pura e semplice amministrazione romana di territori che avevano goduto di un governo locale: così nel 34 d. C. per la tetrarchia di Filippo, comprendente territori oltre Giordano, che di lì a poco furono assegnati ad Antipa, ma restando sotto la vigilanza del governatore di Siria (v. LEGATO; per la Giudea, v. PROCURATORE).

BIBL.: A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the macedonian conquest*, Nuova York 1931; D. Diringer, *Contributi alla storia della S. settentrionale*, in *Giorn. Soc. asiat. ital.*, 3 (1935), pp. 94-113 (per Ugarit-Rās Šamrah); E. Vogt, *Syria in Sacra Scriptura*, in *Verb. Dom.*, 16 (1936), pp. 149-60, 217-223, 279-87 (resoconto di un viaggio); F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 125-68. Giovanni Rinaldi

III. LA S. MUSULMANA. – La storia della S. musulmana s'inizia con l'invasione araba (634) e dura fino ai nostri giorni. Essa è caratterizzata, fino all'877, dalla permanenza della S. come provincia nel califfato islamico. Dall'877 al 1516 si succedono in S. varie dinastie, con dominio più o meno esteso, per la massima parte provenienti dall'Egitto ed ivi regnanti. Si apre in questo periodo la lunga parentesi delle Crociate (1097-1291). Dal 1516 al 1920 la S. è sotto l'impero ottomano. Dal 1920 in poi, attraverso il protettorato francese, si svolgono le fasi successive dell'indipendenza siriana, realizzatasi nel 1946.

La storia della S. è molto frammentaria. Non sussiste una forte unità nazionale; è piuttosto la storia di singole regioni e città. Si dovranno perciò tener presenti da un lato le voci relative alle regioni (LIBANO, ecc.) ed alle città principali (ALEPPO; DAMASCO, ecc.), dall'altro le voci ISLĀM, per il periodo di permanenza sotto il califfato; EGITTO, per le dinastie di qui provenienti; TURCHIA, per il periodo dell'occupazione ottomana.

Si tenga presente che le indicazioni cronologiche relative alle singole dinastie concernono solo il loro periodo di permanenza in S.

1. *La conquista* (634-40). – Le fasi principali della conquista araba in Siria (e contemporaneamente in Palestina [v.]) sono: le vittorie di Aǧnādajn (634) e di Fiḥl (Pella, 635); la presa di Damasco (635); la battaglia del fiume Jarmūk (636), decisiva; la conquista di Gerusalemme (638) e di Cesarea (640).

L'amministrazione araba, in S. come altrove (v. ISLĀM, *L'espansione storica*), mantenne inizialmente il carattere di occupazione militare. La S. fu divisa in *ǧund*, distretti militari: Damasco, Ḥims, Palestina, Giordano; il califfo Jazīd I aggiunse poi Qinnasrīn. La popolazione soggetta fu sottoposta a tributo, fondiario (*ḫarāǧ*) e personale (*ǧizjah*). I convertiti all'islām (*mawālī*) venivano esentati dalla *ǧizjah* ed aggregati come clienti alle tribù arabe.

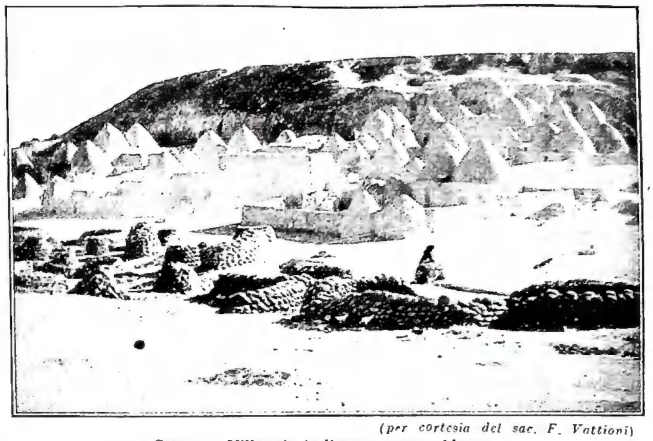
2. *La S. sotto il califfato* (640-877; 905-35). – Con l'avvento della dinastia umajjade (661-750), la S. divenne il centro del califfato. La capitale fu portata a Damasco e vi rimase, benché gli ultimi califfi umajjadi vi risiedessero raramente, fino a Marwān II (744-50), che la trasferì a Ḥarrān in Mesopotamia: causa non ultima della caduta della dinastia. Il fondamento della potenza umajjade fu l'esercito, costituito dalle tribù arabe esistenti in S. prima della conquista, unite ai conquistatori. Furono d'altronde le lotte interne tra queste tribù (divise in qaysiti e jamaniti) a minare la saldezza dello Stato. Il progressivo scomparire dei campi militari determinò una parallela arabizzazione etnica e linguistica; a quest'ultima contribuì l'introduzione dell'arabo nell'amministrazione dal tempo di ʿAbd al-Malik (685-705) e la parziale rimozione dell'elemento indigeno dalle cariche amministrative. L'islamizzazione fu scarsa, pochi relativamente i *mawālī*: ciò prova la tolleranza goduta in genere dai sudditi non musulmani.

Gli ʿAbbāsidi, saliti al potere (750), trasferirono la capitale a Bagdad. La S. rimase semplice provincia. La direzione dello Stato fu tolta ai Siriani. Questi tentarono a più riprese rivolte: ma le persistenti discordie tribali le resero sterili. La pressione fiscale fu intensificata; del pari quella religiosa, culminante nelle misure discriminatorie di al-Mutawakkil (847-61).

I Ṭūlūnidi di Egitto conquistarono la S. nell'878. Seguì una breve restaurazione ʿabbāside (905-39), e poi riprese la serie delle dinastie egiziane: esse dovettero lottare con dinastie provenienti dall'est (soprattutto Selǧūqidi e *atābeg*) e con gli Stati fondati dai Crociati.

3. *Le dinastie autonome fino all'invasione selǧūqida* (877-905; 935-1076). – I Ṭūlūnidi ressero la S. dall'877 al 905; gli Iḫšīdidi dal 939 al 969. Entrambe le dinastie

erano turche. Agli Iḫšīdidi il califfo di Bagdad contrappose i Ḥamdānidi, che dalla Mesopotamia si spinsero nella S. settentrionale e la dominarono, con centro ad Aleppo, dal 944 al 1003; il massimo sovrano ḥamdānide fu Sajf ad-dawlah, alla cui corte visse il poeta al-Mutanabbī. Al nord, i Ḥamdānidi dovettero far fronte ai Bizantini, che, occupata Antiochia (968), si spinsero a ʿArqah. A sud, i Fāṭimidi, occupato l'Egitto nel 969, si spinsero al tempo stesso in S., soppiantando gli Iḫšīdidi e più tardi anche i Ḥamdānidi. I Fāṭimidi, attraverso lo sfruttamento dei loro governatori, indebolirono le risorse del paese; la propaganda šīʿita si sviluppò, manifestandosi nei movimenti estremisti dei drusi, nuṣajrī, mutawālī (v. ISLĀM, *Le sètte*). Nel sec. XI i Fāṭimidi decaddero: in Aleppo si stabilì la dinastia dei Mirdāsidi (1023-79); poi la occuparono gli ʿUqajlidi di Mesopotamia dal 1079 al 1085. Il dominio fāṭimida in S. può considerarsi finito con la presa di Damasco da parte dei Selǧūqidi (1076).



(per cortesia del sac. F. Vattioni)

SIRIA - Villaggio indigeno presso Aleppo.

4. *I Selǧūqidi e gli atābeg.* – I Selǧūqidi (v. TURCHIA), conquistata la S., vi rimasero con un ramo della famiglia fino al 1117. La formazione di dinastie di *atābeg*, loro ufficiali, comune a tutte le parti dell'Impero, si verificò anche in S.: a Damasco governarono i Būridi (1103-54); ad Aleppo, e poi anche a Damasco, i Zanǧidi (1128-81), che con Nūr ad-dīn vi riportarono un'epoca di prosperità.

Si erano intanto iniziate le Crociate (v.). I cristiani conquistarono Antiochia nel 1098, Gerusalemme nel 1099, Tiro nel 1124. La loro occupazione si estese in S. sulla costa e su parte dell'interno, senza però raggiungere le grandi città: Aleppo, Ḥamāh, Ḥims, Baʿalbek, Damasco. Con Nūr ad-dīn cominciò la ripresa musulmana.

5. *Gli Ajjūbidi* (1174-1260). – L'ajjūbide Ṣalāḥ ad-dīn (Saladino), sostituitosi in Egitto ai Fāṭimidi nel 1171, intraprese alla morte di Nūr ad-dīn la conquista della S., completandola tra il 1174 e il 1183. Si volse quindi contro i Crociati e nel 1187 li batté a Ḥaṭṭīn, riconquistando Gerusalemme e respingendoli sulle città fortificate della costa. Qui i Crociati ebbero qualche guadagno con la terza Crociata, che diede loro Acri ed il tratto costiero da Tiro a Giaffa. Morto Saladino (1193), al-Malik al-Kāmil cedette per trattato Gerusalemme a Federico II (1229). La città fu però ripresa definitivamente nel 1244. La dinastia ajjūbide fu soppiantata in Egitto dai Mamelucchi nel 1250. Dei rami secondari in cui si era frazionata, i più importanti di S., Damasco e Aleppo, finirono nel 1260; Ḥims nel 1262; il ramo di Ḥamāh durò fino al 1341, ma sotto l'autorità dei Mamelucchi.

6. *I Mamelucchi* (1260-1516). – I Mamelucchi stroncarono in S. l'invasione mongola, con la vittoria di ʿAjn Ǧālūt (1260) e Marǧ aṣ-Ṣuffar (1303). Proseguirono la lotta contro i Crociati, fino a cacciarli definitivamente (1291, presa di ʿAṭlīṯ). Nel 1401 Tīmūr Lang (Tamerlano) invase la S., saccheggiò Aleppo e Damasco, ritirandosi successivamente. Amministrativamente, i Mamelucchi divisero la regione in sei dipartimenti (*niǧābah*), e cioè Damasco, Aleppo, Ḥamāh, Tripoli, Ṣafad, Kerak. I governatori (*nā'ib*), tra cui quello di Damasco predominava, venivano cambiati molto spesso, onde impedire che si rendessero autonomi. Il loro sfruttamento economico depresse la S., la cui attività commerciale aveva già subito un forte colpo dalla fine delle Crociate. Tra le agitazioni interne di questo periodo, rimarchevole quella del Libano, legata ai movimenti estremo-šīʿiti (1293-1305). Il dominio mamelucco in S. finì nel 1516, anno in cui, con la vittoria di Marǧ Dābiq, Selīm I annesse la regione all'Impero ottomano.

7. *La S. sotto l'Impero ottomano* (1516-1920). – La S. fu divisa amministrativamente nei *pāšāliq* di Aleppo, Tripoli, Damasco, e poi Ṣajdā. Come i *nā'ib* mamelucchi, i *pāšā*, cambiati con grande frequenza, si diedero allo sfruttamento economico del paese, provocandone l'ulteriore decadimento. La loro autorità non si estendeva oltre le grandi città ed i dintorni: le campagne ed i monti rimasero sotto emiri locali. In particolare, il Libano (v.) era semi-autonomo: lo abitavano comunità musulmane eterodosse (drusi, nuṣajri, mutawālī) insieme a gruppi cristiani (melkiti, giacobiti, maroniti). L'emiro Faḫr ad-dīn (Faccardino, 1585-1635), della dinastia dei Banū Maʿn, vi si ribellò agli Ottomani, rendendosi per qualche tempo indipendente ed allacciando relazioni con alcuni Stati europei. Altro centro di ribellione fu più tardi Acri: il signore locale aẓ-Ẓāhir vi si mantenne autonomo di fronte alla Porta dal 1750 al 1775; il suo successore Ǧazzār (1775-1804) vi ebbe pure grande potenza, resistendo con successo all'attacco di Napoleone (1779).

L'appoggio dell'emiro libanese Bašīr, della dinastia Šihāb successa ai Maʿn, favorì nel 1831 la conquista egiziana della S.: solo nel 1840, sotto la pressione delle potenze europee, le truppe di Muḥammad ʿAlī dovettero ritirarsi e l'autorità ottomana fu restaurata.

Nel 1860 il Libano fu centro di nuove agitazioni: i massacri dei maroniti ad opera dei drusi provocarono l'intervento francese: la regione fu resa amministrativamente autonoma ed ebbe un governatore cattolico, la cui nomina doveva essere approvata dalle potenze europee.

Gli anni che precedettero la prima guerra mondiale videro, di fronte all'acutizzarsi dell'oppressione dei Turchi ed alla loro indifferenza per il progresso economico del paese, un risveglio nazionalistico della S. ed un riavvicinamento tra cristiani e musulmani contro il comune nemico. La Francia contribuì con i suoi capitali alla costruzione di linee ferroviarie ed all'apertura di scuole. Vi fu un notevole fiorire della cultura, che pose la S., insieme all'Egitto, all'avanguardia dei paesi musulmani; qui fu efficace l'opera dei Gesuiti, che fondarono nel 1875 l'Université St-Joseph a Beirut, centro del movimento culturale.

Allo scoppio della guerra mondiale (1914) i Turchi soppressero l'autonomia libanese. Attraverso la S., tentarono due volte (1915 e 1916) di invadere l'Egitto. La controffensiva alleata li sbaragliò. Gli Inglesi occuparono nel 1918 Damasco; i Francesi si stabilirono sulla costa. L'armistizio fu sottoscritto nello stesso anno. Due anni dopo, l'emiro Fajṣal si proclamò re a Damasco, ma i Francesi, cui per l'accordo Sykes-Picot (1916) spettava il controllo della regione, lo costrinsero alla fuga. Il 10 ag. 1920 il Trattato di Sèvres sancì il distacco della S. dall'Impero ottomano e preannunciò il regime mandatario.

8. *La S. contemporanea* (dal 1920 in poi). – Il mandato fu affidato alla Francia (1922). La S. fu divisa in quattro Stati autonomi (1925): S. propriamente detta; Stato degli ʿalawiti (nuova denominazione dei nuṣajrī) o di Lāḏiqijjah; Ǧebel druso; Gran Libano.

Malgrado la politica francese, intesa al progresso economico e culturale del paese, il movimento nazionalista ha continuato l'agitazione per l'indipendenza. Una rivolta fu sedata negli aa. 1925-26. Nel 1936 un Trattato franco-siriano sanciva l'indipendenza della S. e del Libano entro tre anni; nello stesso anno gli Stati degli 'alawiti e del Ǧebel druso furono annessi alla S. La mancata ratifica del Trattato da parte della Francia suscitò vive agitazioni.

Scoppiata la seconda guerra (1939) e caduta la Francia, le truppe francesi in S. seguirono il governo di Vichy. Battute dagli Inglesi e dai degaullisti (1941), questi ultimi le sostituirono. Il generale Catroux proclamò nello stesso anno l'indipendenza della S. e del Libano, salvo le limitazioni dovute allo stato di guerra. Il permanere di queste limitazioni, acuito dalla politica repressiva francese, determinò nel 1945 una violenta rivolta. L'intervento inglese costrinse i Francesi al definitivo sgombero, che avvenne nel 1946.

I primi anni della S. indipendente sono caratterizzati da grande instabilità politica. I contrasti interni dei partiti e la lotta d'influenza tra le potenze estere si sono riflessi in una serie di cambiamenti di governo e di colpi di Stato. L'ultimo di questi ha portato al potere (29 nov. 1951) il movimento militare guidato da Adīb eš-Šīšaklī; sono stati imprigionati i capi del « partito del popolo », che avevano in precedenza diretto la politica siriana; successivamente è stata sciolta la Camera, poi aboliti tutti i partiti politici.

BIBL.: a titolo introduttivo: H. Lammens, *al-Sha'm*, in *Encyclopédie de l'Islām*, IV, pp. 302-12; inoltre le voci della stessa enciclopedia sulle singole dinastie, personaggi, regioni, città (fondamentali, con bibl.); cf. anche le parti relative alla S. nelle storie generali dell'islām (v.). In generale: H. Lammens, *La Syrie: précis historique*, 2 voll., Beirut 1921; A. H. Hourani, *Syria and Lebanon. A political essay*, Oxford 1946 (periodo moderno); P. K. Hitti, *History of Syria*, Londra 1951 (è l'opera principale). Sulla S. durante la Crociate: C. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des Croisades*, Parigi 1940. Sulla S. sotto i Mamelucchi: M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*, ivi 1923. Per il Libano e le sue comunità religiose: P. Rondot, *Les institutions politiques du Liban. Des communautés traditionnelles à l'Etat moderne*, ivi 1947. Sugli avvenimenti più recenti: F. Gabrieli, *Siria, storia*, in *Enc. Ital.*, app. II, I-Z, p. 836. Cronache, documentazioni e indicazioni bibliografiche periodiche nelle riviste: *Oriente moderno* (Roma), *Cahiers de l'Orient contemporain* (Parigi), *The Middle East Journal* (Washington). Cf. inoltre la bibl. di CROCIATE; EGITTO; TURCHIA e delle voci relative alle singole regioni e città.

Sabatino Moscati

IV. SITUAZIONE ATTUALE DEI CATTOLICI. – Il territorio della odierna S. fa parte dell'antico patriarcato di Antiochia (v.). Dal sec. v vi fiorì anche il monofisismo e si formò la gerarchia dei giacobiti (v.).

Secondo una statistica governativa del 17 luglio 1952 la popolazione siriana è così divisa: cattolici 114.086 (dei quali: Melkiti 51.493, Siri 18.127, Armeni 18.010, Caldei 5116, Maroniti 15.112, Latini 6228); dissidenti 319.289 (dei quali: Greci 156.886, Giacobiti 44.971, Gregoriani 107.251, Nestoriani 10.181); protestanti 12.671. I cristiani sono in totale 446.046, di fronte a 2.644.991 musulmani.

La gerarchia cattolica è presente in S. con le seguenti circoscrizioni ecclesiastiche: per i Melkiti: diocesi patriarcale di Damasco, sedi metropolitane di Aleppo, di Bostra e Hauran, sede arcivescovile di Homs per i Siri; sedi metropolitane di Damasco e di Homs, vicariato patriarcale dell'Alta Gezira; per gli Armeni: sede arcivescovile di Aleppo, vicariato patriarcale dell'Alta Gezira; per i Caldei: amministrazione apostolica della S. (e del Libano); per i Maroniti: sedi vescovili di Aleppo e di Damasco; per i Latini: vicariato apostolico di Aleppo. Si deve però tenere presente che, essendo stati fissati solo di recente i confini politici tra la S. ed il Libano, alcune circoscrizioni che hanno il centro in S. si estendono anche nel Libano e viceversa.

Aleppo, tra le città siriane, è quella che conta il maggior numero di cristiani: tutti i riti cattolici e dissidenti vi sono rappresentati e vi fioriscono molte opere scolastiche e di assistenza. I cristiani aleppini sono il 40-50% della popolazione: la percentuale va diminuendo per l'emigrazione di molti Armeni e l'afflusso, per ragioni economiche, verso il litorale. Damasco, invece, è la capitale morale dei cristiani siriani, perché vi risiedono i patriarchi dissidenti e quello melkita (cattolico): dal punto di vista demografico i cristiani della capitale sono appena il 10% della popolazione. Lattaquiè conta anche un preponderante cristianesimo, perché nella sua regione, già chiamata « Stato degli Alauiti », i cristiani, in maggioranza greci dissidenti, ammontano a ca. il 25% della popolazione. Homs, l'antica Emesa, è sede del patriarcato giacobita. Vi è però anche una comunità melkita molto fiorente. La regione del Hauran si presenta come un campo di missione: l'Alta Gezira ha accolto numerosi gruppi di Assiri profughi.

Dal 1762 al 1947 la S. Sede fu rappresentata in S. da un delegato apostolico, che era insieme anche vicario apostolico di Aleppo per i Latini. Dopo la separazione del Libano dalla S., mentre a Beirut è stato inviato un nunzio apostolico, in S. la S. Sede fu rappresentata dal 1951 da un incaricato di affari (per la delegazione apostolica) con residenza a Damasco. Recentemente sono state stabilite regolari relazioni diplomatiche: la S. Sede è rappresentata da un internunzio apostolico e la S. ha accreditato presso il Vaticano un ministro plenipotenziario (cf. *L'Osservatore Romano*, 22 febbr. 1953).

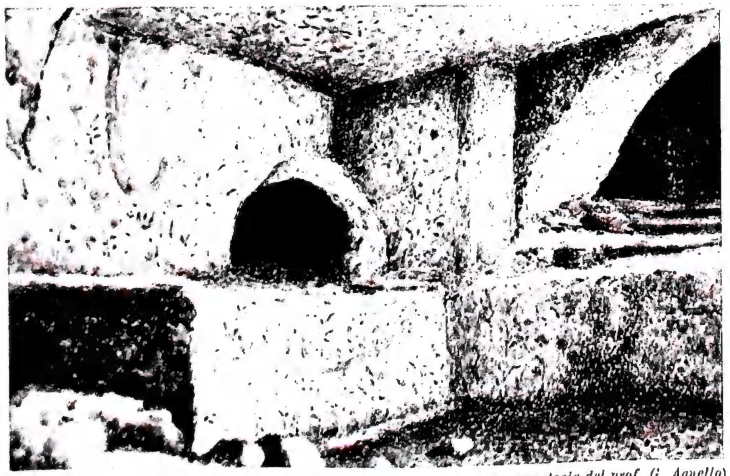
Oltre agli Ordini e congregazioni religiose dei vari riti orientali, molti Ordini e congregazioni di rito latino, maschili e femminili, svolgono il loro apostolato in S. con scuole e opere di assistenza, di cui beneficiano anche i dissidenti, gli Ebrei ed i musulmani.

Nel 1950, in occasione della redazione e discussione del progetto della nuova Costituzione, i capi delle comunità cristiane (cattolici e dissidenti) hanno svolto una efficace azione a tutela dei diritti ecclesiastici: così si è potuto evitare che nella Costituzione l'islām fosse proclamata religione di Stato. La religione dell'islām, infatti, implica una legislazione che investe le varie attività dei cittadini: perciò, se l'islām fosse diventata religione di Stato, sarebbe stato facile conformarvi tutta la legislazione statale, arrivando perfino ad impugnare come anticostituzionale ogni legge che non fosse conforme ai principi islamici. Nel preambolo della Costituzione, approvata il 5 sett. 1950, è detto: « dato che la maggioranza del popolo professa l'islām, lo Stato proclama il suo attaccamento all'islām e ai suoi sublimi ideali. Noi proclamiamo che il nostro popolo è deciso a rafforzare i legami di cooperazione con i popoli del mondo arabo e musulmano, a edificare lo Stato sulle basi della sana moralità concepita dall'islām e dalle altre religioni rivelate e a combattere l'ateismo e la dissoluzione dei costumi ». Ed all'art. 3: « La religione del presidente della Repubblica è l'islām. Il diritto musulmano è la sorgente principale della legislazione. La libertà di fede è garantita. Lo Stato rispetta tutte le religioni rivelate e garantisce la libertà di culto, eccetto gli atti contro l'ordine pubblico. Lo statuto personale delle comunità religiose è garantito e protetto ».

L'art. 28 dispone circa le scuole e l'insegnamento: esso contiene elementi positivi in quanto afferma e sancisce il principio della coesistenza delle scuole private accanto a quelle statali, stabilisce l'insegnamento obbligatorio in conformità con le credenze degli alunni e dà un orientamento spiritualistico alla formazione delle nuove generazioni. Ma nel contempo esso accorda una eccessiva ingerenza ed un controllo severo e minuzioso allo Stato sulle scuole private e, indirettamente, sulla educazione stessa degli alunni. Tale controllo, infatti, non si limita soltanto alle materie del programma governativo, obbligatorio anche per le scuole secondarie, ma si estende altresì alle materie supplementari che, a norma del testo costituzionale, saranno determinate da una legge apposita. Né minore preoccupazione desta la disposizione riguardante il movimento sportivo e scoutistico, il quale, dovunque venga organizzato, rimane pur sempre sotto

(fot. Enit)

(per cortesia del prof. G. Agnello)



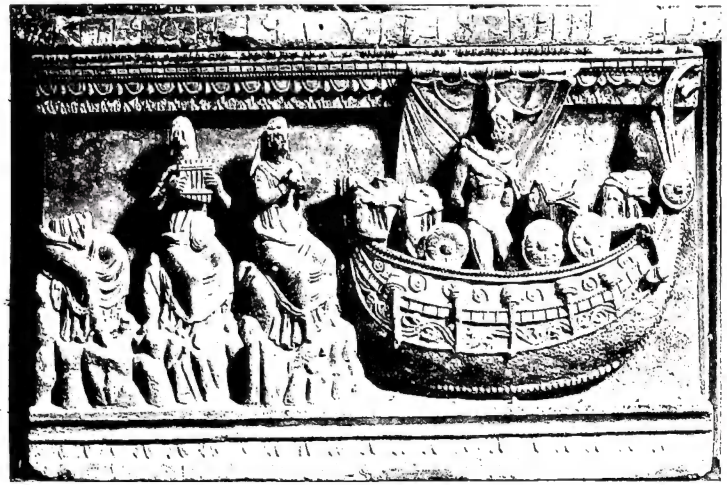
(per cortesia del prof. G. Agnello)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: FACCIATA DELLA CHIESA DI S. GIOVANNI ALLE CATACOMBE (sec. XI-XII). *In alto a destra:* ARCOSOLIO DI MARCIA. Cristo tra Pietro e Paolo. A sinistra Marcia, genuflessa (il nome e l'età della defunta sono indicati nell'iscrizione a lato, mentre il frammento di iscrizione sulla fronte dell'arcosolio contiene l'invocazione al Salvatore). Affresco della metà del sec. IV - Siracusa, Catacomba Cassia. *In basso a sinistra:* CUBICOLO CON DECORAZIONE FLOREALE della 2ª metà del sec. III - Siracusa, Catacomba Cassia. *In basso a destra:* CRIPTA DI S. MARZIANO, nelle Catacombe di S. Giovanni (sec. IV-VI). Dintorni di Siracusa.

(*fot. Musei Vaticani*)

(*da Corpus vasorum antiquorum, British Museum, 3, Londra 1927, tav. 20, fig. 1c*)



(*fot. Alinari*)

(*fot. Orlandini*)

In alto a sinistra: EPISODIO DI ULISSE con una sirena, donna-uccello, che sona la siringa. Musaico del sec. II d. C., proveniente da Tor Marancia, presso il cimitero di Domitilla - Musei Vaticani, Braccio Nuovo. *In alto a destra:* EPISODIO DI ULISSE con tre sirene, uccello con testa di donna, di cui una precipita in mare. Particolare di vaso attico a figure rosse (fine sec. VI - inizio sec. V) - Londra, British Museum. *In basso a sinistra:* EPISODIO DI ULISSE con tre sirene, figure muliebri sedute su scogli in atto di sonare. Urna cineraria etrusca (sec. III a. C.) - Volterra, Museo Guarnacci. *In basso a destra:* SIRENA, DONNA-PESCE. Formella del sec. XIII - Modena, Duomo, parete sud, sopra le loggette.

l'egida dello Stato, che si riserva di « proteggerlo » e di « svilupparlo » con leggi e regolamenti.

I timori dei cattolici aumentarono allorché uscì il Decreto-Legge del 17 marzo 1952 (n. 175), che riorganizzava su basi nuove l'insegnamento non statale in S. L'innovazione più pregiudizievole per le comunità cristiane era l'abolizione vera e propria, benché implicita, del concetto di scuola confessionale: infatti, per mezzo di un'abile distinzione tra fondatore e direttore delle scuole confessionali, il documento sottraeva la scuola alla protezione ed efficace direzione del vescovo, considerando come unico responsabile il direttore della stessa, il quale, per entrare in funzione, ha bisogno dell'approvazione governativa; altri articoli costituivano il governo arbitro esclusivo dell'esistenza delle singole scuole confessionali, come pure della loro attività e amministrazione. Particolarmente sensibile per la Chiesa cattolica era il colpo inferto alle scuole missionarie (definite estere), essendo assolutamente vietata la loro fondazione in avvenire.

(per cortesia del sac. F. Vattioni)

SIRIA - Porta di S. Paolo a Damasco.

I capi cristiani, di comune accordo, presentarono le debite rimostranze e riuscirono ad ottenere notevoli temperamenti. Un altro Decreto-Legge dell'8 apr. 1952 (n. 199) veniva a ledere gli interessi cattolici: le organizzazioni scoutistiche dovevano essere tutte assorbite da quelle statali; gli *scouts* cattolici, per evitare il peggio, preferirono procedere all'autoscioglimento.

BIBL.: A. H. Hourani, *S. and Lebanon*, Londra 1946; G. de Vries, *Cattolicismo e problemi religiosi nel prossimo Oriente*, Roma 1949, p. 25 sgg.; M. Nallino, *Islam e minoranze religiose nella nuova Costituzione siriana del 1950*, in *Oriente moderno*, luglio-sett. 1950, pp. 110-17; Serv. Informazioni Orient. Crist., n. 144, 15 ott. 1952.

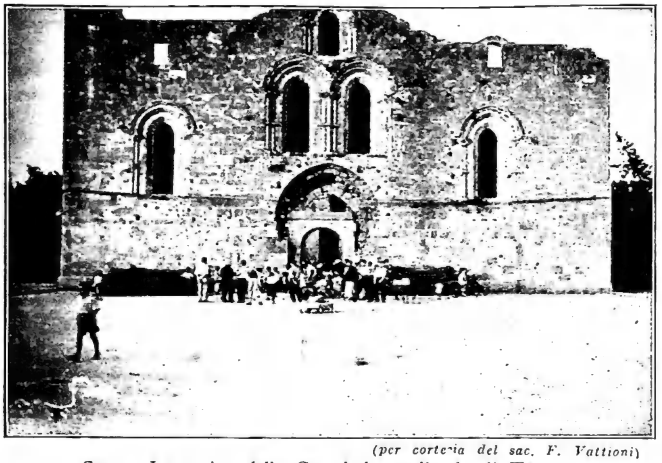
Giuseppe Mojoli

V. LINGUA SIRIACA. – Una delle lingue semitiche (v.), propria alla Chiesa siriaca orientale, sviluppatasi dall'aramaico orientale parlato ad Edessa, capitale dell'Osroene e dalla regione dominata al tempo della nascita di Gesù della dinastia degli Abgaridi. Si distingue in due dialetti, l'orientale più conservatore, in uso presso i nestoriani, e l'occidentale, usato dai giacobiti. Questi dialetti si distinguono più chiaramente fin dalla separazione politica e poi religiosa, che nel sec. IV sottopose gli occidentali a Bisanzio, gli orientali ai Sassanidi.

Il sistema fonetico della lingua è caratterizzato da una spiccata riduzione vocalica alla fine delle parole, effetto dell'accento che grava sulle altre sillabe. Le vocali originariamente brevi, in sillaba aperta e atona sono ridotte alternativamente in vocale brevissima indistinta (ebr. *šĕwā'*), con la quale una *j* precedente si unisce in *ĭ*. Questa legge però è sospesa in formazioni secondarie, più tardive. Nella sillaba che precede l'accento, in opposizione all'ebraico, la vocale è abbreviata. Il ricco sistema consonantico dei Semiti è semplificato, come nell'aramaico comune. Le dentali originariamente spiranti sono divenute esplosive (momentanee): *ḏ* > *d*, *ṯ* > *t*, *ḍ* > *ʿ* (non più *q*), *ẓ* > *ṭ*; invece di *ś* si ha *s*; sono rimaste soltanto una *ʾ* e una *ḥ* (orient. *ḫ*). Le esplosive non enfatiche, che sono aspirate, si fanno spiranti nelle stesse condizioni che nell'ebraico, con l'eccezione che la *w* e la *j* dei dittonghi sono consonanti che chiudono la sillaba. L'assimilazione consonantica prevale sulla dissimilazione (p. es., sir. *nedda'*, aram. *jinda'*). Il peso dell'accento è per lo più nella stessa sillaba dell'ebraico; non si osservano però forme pausali. In sillaba chiusa e atona la *ĭ* diventa normalmente *ĕ*, *ŭ* si fa *ŏ*. Nel siriaco occidentale *ā*, *ē* sono divenute *ō*, *ī*, si conserva però *ē* proveniente da *a'* (p. es., *tēḥod* « prenderai »). Il siriaco orientale ha conservato un vocalismo più antico, e nel consonantismo, p. es., invece di *ḥ*, spirante sorda laringale, si ha *ḥ*, spirante sorda velare.

Nella morfologia verbale, riguardo alle formazioni dei temi, l'intransitivo *qatula* si è fatto rarissimo: *qatila* spesso si confonde con *qatala*. Mancano affatto i passivi in *u*, i riflessivi in *n*, e il conativo; il causativo si forma con *ʾ*, benché vi siano tracce anche del causativo in *ša* e *ha*. Vi è pure un riflessivo proprio del tema fondamentale, del tema intensivo e del tema causativo. Si trova di tanto in tanto una formazione con dittongo (*aw*, *aj*) nella prima sillaba: p. es., *sajbar* « nutrire », *gawzel* « accendere ». Raddoppiamento della 3ª radicale c'è, p. es., in *'abded* « far servo », *'ajnen* « guardare »; ripetizione della 2ª e 3ª radicale, p. es., in *ḥĕzawzī* « farsi vedere ripetutamente », cioè « andar tronfio », *eštĕragrag* « fantasticare » da *šĕrāgā*, « lampada ». Spesso si incontra la ripetizione dell'intera radice biradicale, p. es., *ramrem* « elevare », *qanqen* « cantare ». Radici a 4 radicali non di rado nascono dalla dissimilazione della radicale raddoppiata di un *qattala*, p. es., *'argelda***'aggel* « voltolare », *pargī* « rallegrare » dalla rad. *pegjā* « piacere ». Quanto alla flessione si osserva che nell'imperfetto non c'è più né lo iussivo né l'energico. Certe modalità si esprimono però con forme del verbo « essere » (*hĕwā*) composte con participi o forme finite. È rimasta invece qualche traccia del fatto che, come nell'arabo, anche in siriaco ad un perfetto *qatula* corrispondeva un imperfetto *jaqtulu*, ciò che appare ancora in forme come *neqrob* « sarà vicino », *neḫḫob* « sarà magro ». Come tempo addirittura nuovo appare in aramaico il part. att. nello stato assoluto con il valore di un presente, mentre il part. pass. assoluto con un dativo di autore equivale al passato, p. es., *šĕmī'lī* « ho udito ». Il fatto che nella flessione dell'imperfetto colpisce di più è che, conformemente all'aramaico orientale, il preformativo della 3ª sing. masc. e delle 3ª pl. masc. e fem. è *n* invece di *j*. Residuo di una formazione triradicale antica nei verbi di media *j*/*w* è il participio sir. e arabo *qā'im*, la cui *ʾ* non può che ridursi ad una semivocale.

Nella morfologia del nome, una traccia dei casi antichi semitici forse è rimasta nell'antico locativo *kaddū* « a sufficienza ». Forme come *bĕhaw jōm* « in quel giorno », *bĕhaw dār* « in quella generazione », sembrano testimoniare che di tanto in tanto il nome per se stesso è perfettamente determinato, come accade nell'arabo, ecc. L'articolo determinato ha perduto il valore determinante, ma può essere sostituito da un suffisso, p. es., *latre'sar talmīdaw* (Sin) τοὺς δώδεκα μαθητάς (*Mc.* 6, 7); tale suffisso è usato normalmente dinanzi a un genitivo determinato (con *dĕ*), un accusativo determinato, una preposizione, p. es., *'alēh 'al mĕdīttā*, « contro la città ». Un avanzo della mimazione, cioè dell'antico articolo indeterminato, si ha, p. es., in *imām* « di giorno ». Lo stato costrutto con il suo nome retto esprime ormai un concetto unico e nuovo, p. es., *huppāk mellē* « risposta »; non di rado (principalmente se part. od aggettivo verbale) lo segue una preposizione, p. es., *nāsbaj bappē* « ipocriti », *mĕsām bĕrēšū* « castigo ». La desinenza femminile *-at*, antico segno per diverse classi di



(per cortesia del sac. F. Vattioni)

SIRIA - Le rovine della Cattedrale medievale di Tārtus.

nomi (collettivi, deteriorativi, ecc.) si usava anche per la formazione dei cosiddetti nomi di unità. Di ciò rimane, p. es., *zĕbattā* « una volta » da *zabnā* « tempo », *nĕfĕštā* « una respirazione » da *nĕfĕšā* « il respirare », *bē'tā* « uovo » ecc., i cui plurali masc. sostituiscono adesso il collettivo di forma sing. Questa desinenza *-at* serve pure a formare degli astratti da aggettivi verbali, p. es., *zĕbīntā* « compra » da *zĕbīnā* « comprato », *hĕfīktā* « rovina » da *hĕfīkā* « distrutto », « guasto ». Per la formazione di astratti si usa anche la desinenza femm. *-aj*. Così nascono dei nomi di verbo (*maṣdar*) come *ṭu'jaj* « errore », *ṭušjaj*, « nascondimento ». L'arabo *uḫraj* « un'altra » equivale a *oḫrē* dell'antico aramaico, la cui *ē* si conserva in sir. *ḫrētā*.

Quanto ai numeri, del duale non sono rimaste se non certe forme numerali (due, venti, duecento). Come in questo caso, così anche nel plur. prevale senza restrizione la formazione a desinenza (*-aj*, *-īn*, *-ē*; *-āt*, *-ān*, *-ātā*). Ciò nonostante si hanno tracce del tipo dei plur. fratti, così frequenti nel sudsemitico, p. es., *qurjā* « paesi » (*qutal*), arabo *quran* (però dinanzi a suff. e nello st. constr. si trova già la desinenza *-aj*); *ḥemrā* « gregge di asini » è del tipo *qital*. Ai tipi fratti *qatal*, *qital*, *qutal* è anche aggiunta la desinenza del plur., p. es., *bātē* « case », *'ammē* « popoli », *gallē* « onde ». Le forme *ḥenkē* « palati » e *gunbē* « ruberie », come appare dalla muta spirante, sono *qital* e *qutal*. Non sembra che siano rimaste vestigia dei plur. delle piccole quantità (pl. *paucitatis*), mentre si è voluto vedere in queste forme così difficili a spiegarsi, come *rā'awwātā* « pastori », pl. di *rā'jā* (*qātil* di 3ª *j/w*) un antico plur. di plur., formato con *-at* il plur. della forma *ru'āt* (tipo *qutalat*, plur. fratto arabo dei *qātil* di 3ª *j/w*), cambiando però la prima vocale secondo il sing. È sicuro che in *rawrĕbīn* « grandi » la ripetizione della base, la quale per lo più esprime un distributivo, è adoperata per l'espressione del plur. La stretta connessione delle forme astratte con il plur. (come in ebr. *zĕqûnîm* « vecchiaia », *bĕḫûrîm* « giovinezza ») appare, p. es., in *hĕrūrē* « liberazione », *mĕkūrē* « il maritare ». Per il transito di un astratto (*maṣdar*, *nomen verbi*) al senso concreto, così diffuso in tutto il semitismo, basti l'esempio *talmīdā* « discepolo » (letteralmente « l'avvezzare », « l'abituare », da *lĕmūd* « avvezzo »), cui corrisponde in ebr. *limmûdh*; ambedue tipi, cioè *taqtīl* e *qittūl* rispettivamente in aram. e in ebr., per esprimere un nome verbale del tema intensivo.

Nella sintassi si noti il fatto che lo stato assoluto dei participi e aggettivi verbali esprime il predicato della frase. La sintassi del periodo si allontana molto dal tipo puramente semitico. La frase nominale è rara; non esistono le frasi apparentemente indipendenti e di fatto subordinate, come le frasi *ḥāl*, le condizioni senza congiunzione, ecc.; abbondano invece le congiunzioni subordinanti. La posizione delle parole è molto libera, e nessun'altra lingua semitica quanto il siriaco ha assimilato tanta copia di parole straniere: accadiche (sumeriche), ebraiche, persiane, greche, perfino latine attraverso il greco. Le stesse particelle greche δέ e γάρ sono state imitate, usando però radici semitiche.

La lingua siriaca è la meno semitica di tutte le lingue semitiche e la più sottoposta all'influsso ellenistico. Raimondo Köbert

VI. IL RITO SIRIACO. – Denominato anche siro-antiocheno, siro-occidentale, siro-palestinese, questo rito è in uso oggi nei patriarcati siri (cattolico e dissidente) e, dopo il 1653, nelle diocesi malankaresi (v.) dell'India; ad esso si riallaccia il rito maronita (v.). Fino alla formazione di una Chiesa separata dei monofisiti in Siria, nel sec. VI, il rito siriaco non si distingueva da quello antiocheno (v.) degli ortodossi.

Dopo la separazione esso ebbe il suo sviluppo proprio, determinato dall'eliminazione della lingua greca più che degli elementi greci. Di fatto, esso si presenta come una felice combinazione di elementi siri e greci: accanto ad antiche anafore greche usa anafore redatte in siriaco, insieme a lezioni bibliche prese dalla versione *pĕšiṭṭā* ne legge altre prese dalla versione eracleense; oltre gli inni siri usa quelli dell'octoechos di Severo di Antiochia, agli *'enjānē* siriaci mischia canoni greci tradotti; e insieme ai *mēmrē* di autori siri fa leggere omelie di Padri greci. Lo sviluppo durò oltre il sec. IX e nuove anafore furono composte fino al sec. XV. La lingua araba, che fu adoperata poco prima del sec. X, prese poi un posto sempre più importante (cf. per i cattolici *Synodus Sciarfensis... anni 1888*, Roma 1896, p. 34 sg.); nel sec. XIX fu ammessa in qualche regione anche la lingua turca; la scrittura rimase sempre quella siriaca. V. BATTESIMO; INNOGRAFIA, MESSA; ORDINE E ORDINAZIONE; PENITENZA; UFFICIO DIVINO.

BIBL.: E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, II, Parigi 1726; H. Denzinger, *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, Würzburg 1863; A. Baumstark, *Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier*, in *Der Katholik*, 81 (1002), pp. 401-427, 538-50; 82 (1903), pp. 43-54; id., *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910; P. Hindo, *Textes concernant les Sacrements* (*Codif. Can. Or., Fontes*, 2ª serie, fasc. 271, Roma 1941); id., *Lieux et temps sacrés*, ivi, 2ª serie, fasc. 28, Roma 1943; A. Raes, *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, in *Misc. liturg... L. C. Mohlberg*, I, Roma 1948, pp. 333-46 (con ampia bibl.). Alfonso Raes

VII. LETTERATURA. – La lingua siriaca, già in uso presso i cristiani della S. antica, dell'Osroene e della Mesopotamia, costituisce, insieme alla lingua del Talmud babilonese, l'aramico orientale. La letteratura siriaca, i cui primi scritti cominciano con il sec. III, fiorì soprattutto dal sec. IV al sec. VII, epoca in cui cominciò ad essere sostituita da quella araba. Tre sono i rami della letteratura siriaca: autori ortodossi, dagli inizi fino al sec. V; da allora fino al secondo millennio si hanno parallelamente autori giacobiti (v.) e nestoriani (v. NESTORIO E NESTORIANESIMO). Nel primo periodo si adopera la scrittura *estrangēlā*, mentre i giacobiti aggiungono piccole vocali greche (scrittura *serṭā*) e i nestoriani (scrittura « nestoriana ») un sistema di vocalizzazione per mezzo di punti.

Ecco le principali caratteristiche della letteratura siriaca: 1) comprende quasi esclusivamente scritti ecclesiastici; 2) eccettuati i primi autori persiani, gli altri dipendono dai Greci come si vede dall'abbondanza delle versioni; 3) dimostra un profondo senso religioso e una predilezione per la poesia. Questa consiste in ciò che i versi hanno un certo numero di sillabe.

Sulle versioni siriache della S. Scrittura v. sotto. I Siri hanno conservato molti scritti greci il cui originale

è andato perduto. Le versioni siriache di filosofi greci hanno poi servito di base per le corrispondenti versioni arabe di cui durante il medioevo sono state fatte traduzioni latine.

Gli autori più cospicui del periodo ortodosso sono Afraate, s. Efrem, il più celebre fra gli autori siriaci, Cirillona e Bālaj, di cui v. le singole voci : v. anche ATTI DEI MARTIRI.

I manoscritti siriaci, alcuni dei quali sono del sec. v, si conservano specialmente nel British Museum e nella Biblioteca Vaticana. Cf. W. Wright, *Catalogue of the syr. mss. in the Br. Mus. acquired since the year 1838*, Londra 1870-72 (2 voll.); St. E. Assemani, *Bibliothecae apostolicae vat. codd. Mss. catalogus in tres partes distributus*, Roma 1758-59 (2 voll.).

BIBL.: le principali edizioni complessive di autori siriaci sono la *Patrologia Syriaca*, di cui sono apparsi 3 voll., edita da R. Graffin a Parigi; la *Series syriaca* del *Corpus scriptorum christianorum orientalium* e la PO. I migliori trattati sono R. Duval, *La littérature syr.*, Parigi 1907; A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, Bonn 1922; J.-B. Chabod, *Littér-syriaque*, Parigi 1934. Per le iscrizioni v. il *Corpus inscriptionum Semiticarum*.

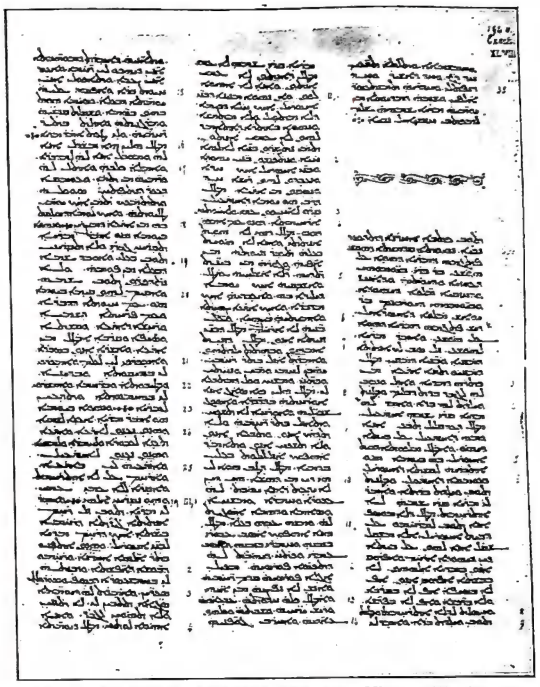
Ignazio Ortiz de Urbina

VIII. VERSIONI SIRIACHE DELLA BIBBIA. – Sono importanti sotto diversi aspetti : rispecchiano la vita quotidiana di quei cristiani, le scosse politiche e religiose (eresie) di quelle regioni. Furono conservate e tramandate con tenace fedeltà. Riguardo al Nuovo Testamento la versione siriaca è la più antica di tutte, e fatta in un idioma vicino a quello usato da Gesù. La loro storia mostra l'ellenizzazione sempre maggiore di una cristianità originariamente semitica. Benché finora si siano fatte molte ricerche utili, non sono ancora stati creati gli strumenti di lavoro desiderabili, specialmente edizioni critiche che incorporino anche le citazioni bibliche, ben vagliate, di tutta la letteratura siriaca. Da ciò deriva il fatto che in molte questioni non si arriva ad altro che a probabilità o ipotesi. Perdura, inoltre, per mancanza di fonti storiche (v. ARBELA, CRONACA di), l'oscurità sulle origini e vicende delle cristianità siriaca.

Viene preferita da molti l'origine giudaica anziché giudeocristiana delle parti più essenziali della Pĕšittā del Vecchio Testamento, che segue il canone (v.) palestinese, ad eccezione di *Par.*, *Esd.-Neh.*, *Esth*,. e in cui appare un largo influsso dei Targum (v.), specialmente quello di 'Onqĕlôs.

Quanto ai Vangeli, potrebbe anche per il Nuovo Testamento supporsi qualche Vangelo aramaico (Matteo originale, o il Vangelo dei Nazareni o secondo gli Ebrei ?), il che spiegherebbe l'influsso di qualche Vangelo apocrifo aramaico sul *Diatessaron* (v.) di Taziano (v.), che in ogni caso fu il primo Nuovo Testamento della Chiesa siriaca, composto prima del 172, secondo autori recenti, in una lingua siriaca di grandi qualità espressive e stilistiche, e che ebbe tanto influsso nella storia delle versioni orientali e persino occidentali (C. Peters, S. Lyonnet, G. Messina, A. Vööbus). Però autori più antichi inclinano a ritenere che il testo originale fosse composto in greco. Perciò citano un frammento trovato a Dura Europos. Ma quello ed inoltre il Papiro Berolin. 16388 (pubblicato da O. Stegmüller) furono analizzati da A. Baumstark, i cui risultati sono accettati da studiosi recenti competentissimi (C. Peters, A. Vööbus). Taziano, uomo di grandissime doti, probabilmente sapeva scrivere altrettanto bene in greco che nella sua lingua materna. In ogni caso il « diatessaron » divenne la Bibbia amatissima della Chiesa sira per alcuni secoli. Il nome siriaco del diatessaron è *Ewangeljōn damĕḥallĕṭē* « Vangelo dai (testi) mescolati ».

Ma già ben presto, forse prima per studi teologici, a quello fu opposto un *Ewangeljōn damĕpharrĕšē*, il « Vangelo dai (testi) separati », cioè il nostro *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, *Io.* (eliminando l'apocrifo), e rifatto secondo lo stile, anche se vi sia rimasto un largo influsso del diatessaron siriaco. Esisteva, inoltre, una pluralità irriducibile di tali

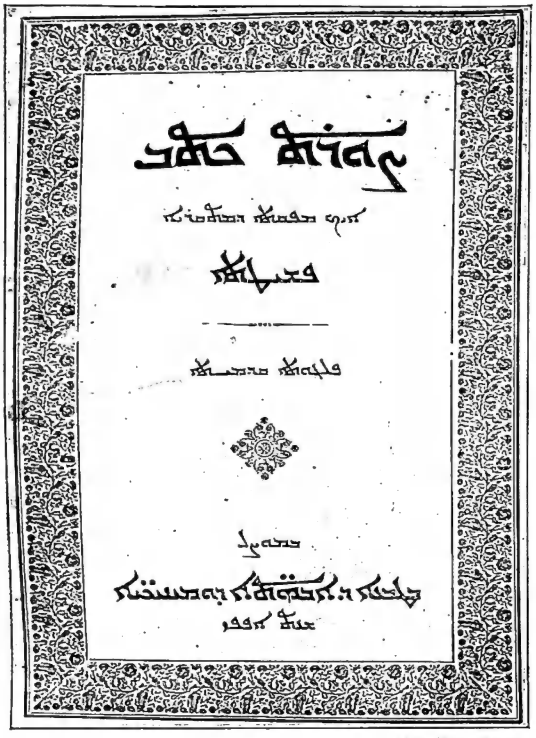


(da A. M. Ceriani, Translatio Syra etc., Milano 1883, fol. 106)
SIRIA - *Explicit* di Ezechiele, *incipit* di Osea. Cod. del sec. VII della Biblioteca Ambrosiana - Milano.

versioni, fatte da varie persone in diversi tempi e luoghi. Ebbe parecchie forme opposte tra loro, dalle quali una è conservata nel palinsesto antichissimo, scoperto nel 1892 da Agnes Smith Lewis nel monastero di S. Caterina al Monte Sinai, e che per quel motivo viene chiamato il Sirosinaitico; è un codice dei secc. IV o V. Già 50 anni prima H. Tattam aveva portato in Europa un altro prezioso codice proveniente dal monastero di S. Maria Madre di Dio nel Deserto nitriense d'Egitto, poi edito da W. Cureton (Londra 1858), e chiamato il Sirocuretoniano. Questi due codici dei Vangeli sono indipendenti tra loro; essi sono più o meno vicini al diatessaron; esistevano inoltre altre forme del testo siriaco dei Vangeli, p. es., di Tito di Bostra (v.).

La diversità di testi del Nuovo Testamento e le incompletezze ed inaccuratezze del Vecchio Testamento nei secc. IV e V esigevano una revisione; sulla quale ebbe grande influsso il testo volgare greco di Antiochia, dove studiavano molti sacerdoti e futuri vescovi della Chiesa siriaca. Furono eliminate le lezioni « armonistiche » causate da Taziano, furono tolte altre interpolazioni, furono reintegrate le omissioni ed il tutto stilisticamente fu conformato al testo greco di Antiochia. Si ignora però chi fossero i revisori, i quali, date le differenze fra i singoli libri, furono molti, forse non della stessa generazione o periodo.

Alla fine quella Bibbia fu introdotta anche per leggi ecclesiastiche; Teodoreto di Ciro (v.) e Rabbūlā di Edessa sostennero una lotta accanita per sradicare dal loro gregge l'uso del diatessaron, già venerabile e più pratico, p. es., per monaci viaggianti. Così non senza lotte e ritardi quella revisione divenne la Bibbia della Chiesa sira, praticamente fino ad oggi. Il nome di essa, che ci tramanda per primo Mōšē bar Kēfā (m. nel 913), è *Pĕšittā*, termine che significa, preso nel contesto, piuttosto la « semplice » che non la « volgata », e si oppone alle versioni che più tardi venivano fatte in materia più scientifica secondo i testi greci, di cui l'influsso andava crescendo. Originariamente mancavano oltre i deuterocanonici del Vecchio Testamento, i libri *II Pt.*, *II-III Io.*, *Iud.*,



(fot. Enc. Catt.)

SIRIA - Frontespizio della Bibbia in lingua siriaca dell'edizione di Mossul, 1886 (cattolica). Esemplare dell'Istituto Biblico Roma.

inseriti però in manoscritti del sec. XI, e l'*Apocalisse*, inserita in manoscritti del sec. XIII.

Si hanno principalmente quattro recensioni della *Pĕšiṭṭā*: la nestoriana, la giacobita, la melchita e la maronita. La prima edizione di essa è quella di Gabriele Sionita (v.) nel 1645 nella Poliglotta di Parigi, riprodotta poi, da Brian Walton, in quella Londinese nel 1657, che è basata però su uno dei peggiori manoscritti e fu vocalizzata e trattata liberamente dagli editori e non senza abbagli tipografici. Walton però nel vol. VI dà i risultati di una collazione di manoscritti fatta da Herbert Thorndike, anch'essa con cose meno accurate, ma non ancora si può trascurarlo dato che non esiste altro apparato critico per la *Pĕšiṭṭā* intera. L'Ottocento ci diede tre edizioni, nessuna però di valore critico. Quella di Samuel Lee (1823) è sostanzialmente una ristampa della poliglotta. L'Urmiense, edita nel 1852 in Urmia (Īrān) dalla American protestant missionary society, si basa su alcuni manoscritti nestoriani e dà la puntuazione per il testo completo, però dipende molto da S. Lee. Quella curata dai Padri domenicani di Mossul nel 1887-91, perciò detta Mossuliense, è la più completa, bella e comoda; sulla sua origine informa J. M. Vosté in *Misc. card. Mercati*, I (Città del Vaticano 1946), pp. 59-94, ma non dice da quali manoscritti fu preso il testo biblico. Con P. Bedjan e A. Vaccari la si può ritenere «la migliore di tutte» (rist., Beirut 1951; è l'unica in commercio). Rimane urgente il problema di una edizione critica dell'intera *Pĕšiṭṭā*, oltre le esistenti edizioni critiche parziali (*Pentateuco*, *Salmi*, *Isaia*, *Paralipomeni* ed altri).

Versioni più scientifiche si fecero sempre secondo il testo greco, nei secc. VI e VII. La prima fu fatta dal corepiscopo Policarpo per mandato del suo vescovo Filosseno di Mabbūg (v.) nel 508; comprendeva tutta quanta la Bibbia, anche le epistole deuterocanoniche e l'*Apocalisse*; per sfortuna sono rimasti solo frammenti del Nuovo Testamento e dei *Salmi*, così che affiorano attorno ad essa molte discussioni, come quella recente se abbia per base un codice lucianeo di Antiochia (J. Schildenberger) o uno euthaliano, da Cesarea in Palestina, con un certo apparato critico (G. Zuntz); lo Zuntz potrebbe avere ragione in quanto sta in mezzo fra la libertà della *Pĕšiṭṭā* e la schiavitù alla lettera greca, della versione Harclense. Questa comprende soltanto il Nuovo Testamento e comporta oltre il testo un apparato critico; si disputa però se il testo di base sia il filosseniano, al quale Tommaso vescovo di Mabbūg (Harqel) negli aa. 615-16, collazionando codici nel chiostro Ennatum presso Alessandria in Egitto, abbia aggiunto l'apparato che incorpora il risultato delle sue collazioni secondo la tecnica alessandrina, o se abbia piuttosto recensito e modificato il testo; di tale testo sono rimasti parecchi manoscritti. Per il Vecchio Testamento nel 617-18 Paolo, vescovo di Tella (presso Edessa, sotto il mandato di Atanasio, patriarca scismatico di Antiochia), fece cosa simile. Prese la quinta colonna nelle Esaple (v.) di Origene e la tradusse fedelmente in siriaco ritenendo i segni di critica testuale, come gli asterischi, gli obeli ecc. e le note marginali; il più celebre manoscritto dell'Ambrosiana di Milano fu pubblicato da A. M. Ceriani (*Monumenta sacra et profana*, Milano 1874) in una bella edizione litografica; quel manoscritto non comprende tutto il Vecchio Testamento; però, dando i segni di critica testuale di Origene, ci è di massimo aiuto per ricostruire l'Esapla e dà *Daniele* nella versione dei Settanta, sostituita nelle Bibbie greche da quella di Teodozione. Ma già nel 704-705 Giacomo di Edessa fece un'altra recensione del Vecchio Testamento secondo i Settanta; divise anche il testo dando brevi sommari ai singoli capitoli, aggiungendo note marginali ecc., e la «masora siriaca», che prende nome dal chiostro di Karkaftā, sul fiume Ḥābūr (ma non esiste una «versione karkafana»).

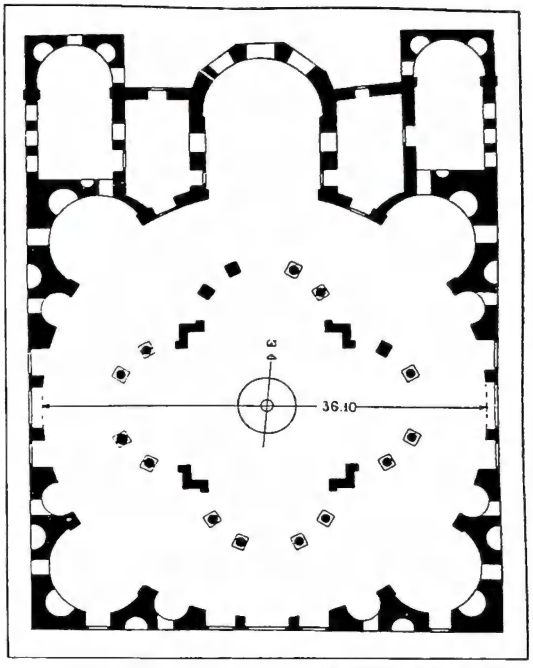
Non è strettamente siriaca la versione siropalestinese della Bibbia greca completa nel dialetto galileo-aramaico più recente, scritta in carattere siriaco; è in uso nella liturgia dei melchiti; non devono essere sottovalutate relazioni dirette con le versioni siriache, né l'influsso dei Targum sulle due versioni; risalirebbe ai secc. IV-VI.

BIBL.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, passim; C. Peters, *Das Diatessaron Tatians* (*Orient. christ. analecta*, 123), Roma 1939, pp. 218-30; H. Höpfl-B. Gut, *Introd. gener. in Sacram Scripturam*, 5ª ed., Napoli-Roma 1950, pp. 322-33; A. Vööbus, *Studies in the history of the Gospel text in Syriac* (*Corpus script. Crist. Or.*, 128, *Subsidia*, 3), Lovanio 1951, pp. V-XXV. Testo originale del Diatessaron: A. Baumstark, *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes*, in *Orientalia Christiana*, 29 (1932), pp. 165-88; id., *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*, in *Zeitschrift. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft*, 89 (1935), pp. 89-118; id., *Das griechische Diatessaron-Fragment von Dura Europos*, in *Oriens Christianus*, 32 (1935), pp. 244-52; id., *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron*, in *Biblica*, 16 (1935), pp. 257-99; id., *Ein weiteres Bruchstück griechischer Diatessarontexte* (*P. Berolin. 16388*), *ibid.*, 36 (1939), pp. 111-15; C. Peters, *op. cit.*, pp. 195-213; A. Vööbus, *op. cit.*, p. 22. Quanto alla *Vetus syra*: F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe*, 2 voll., Cambridge 1904; A. Smith Lewis, *The Old Syrian Gospels...*, ivi 1910; H. J. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron* (*Bibl. Studien*, 16, V), Friburgo 1911; id., *Methodisches zur Textkritik*, in *Bibl. Zeitschr.*, 11 (1911), pp. 367-96. Inoltre: C. Peters, *op. cit.*; A. Vööbus, *op. cit.*; M. Black, *The Gospel Text of Jacob of Serug*, in *Journ. of theol. stud.*, 2 (1951), pp. 57-63; id., *Zur Geschichte des syrischen Evangelientextes*, in *Theol. Literaturzeitung*, 77 (1952), pp. 705-10. Sulla *Pĕšiṭṭā*: J. Schönfelder, *Onkelos und Peschittho*, Monaco 1869; G. H. Gwilliam, *The materials for the criticism of the Peshitta of the New Test.*, Oxford 1891; J. F. Berger, *The influence of the LXX on the Peshitta Psalter*, Nuova York 1895; W. E. Barnes, *On the influence of the LXX upon the Peshitta*, in *Journal of theol. stud.*, 2 (1900 sg.), pp. 186-97; J. Pinkerton, *The origin and early history of the Syriac Pentateuch*, *ibid.*, 15 (1913 sg.), pp. 14-41; J. Bloch, *The influence of the Greek Bible on the Peshitta*, in *Amer. Journ. of Sem. Lang.*, 36 (1919 sg.), pp. 161-66; id., *The Pentateuch Text of the Peshitta*, *ibid.*, 37 (1920 sgg.), pp. 136-44; L. Haefeli, *Die Peschitta des Alten Testaments...* (*Alttest. Abh.*, 11, 1), Münster 1927; A. Allgeier, *Codex Philipps 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Peschitta*, in *Oriens Christianus*, 29 (1932), pp. 1-15; F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung...*, Leida 1939; C. Peters, *op. cit.*; A. Vööbus, *op. cit.*; M. Black, *Rabbula of Edessa and the Peschitta*, in *Bull. of the John Rylands Libr.*, 33 (1951),

pp. 203-10; id., *The New Test. Peshitta and its predecessors. The Stud. New Test. Societas Bulletin*, 1 (1950), pp. 51-62; B. J. Roberts, *The Old Test. text and versions*, Cardiff 1951, pp. 214-28. Filosseniana e Harclense: oltre H. Höpfl-B. Gut, *op. cit.*, cf. G. Zuntz, *The ancestry of the Harklean New Test.* (*The British Academy Papers*, 7), Oxford 1945; cf. *Rev. bibl.*, 54 (1947), pp. 127-31; P. E. Kahle, *The Chester Beatty Ms of the Harklean Gospel*, in *Misc. G. Mercati*, VI, Città del Vaticano 1948, pp. 208-33; G. Zuntz, *Etudes harkléennes*, in *Rev. bibl.*, 57 (1950), pp. 550-582. Siro-esaplare: H. Höpfl-B. Gut, *op. cit.*, p. 325 sgg. Siro-palestinese: *ibid.*, p. 331 sgg.; A. Baumstark, *Das Problem des christlich-palästinensischen Evangelium-Textes*, in *Oriens Christianus*, 32 (1935), pp. 201-24; C. Peters, *op. cit.*, pp. 121-25.

Pietro Nober

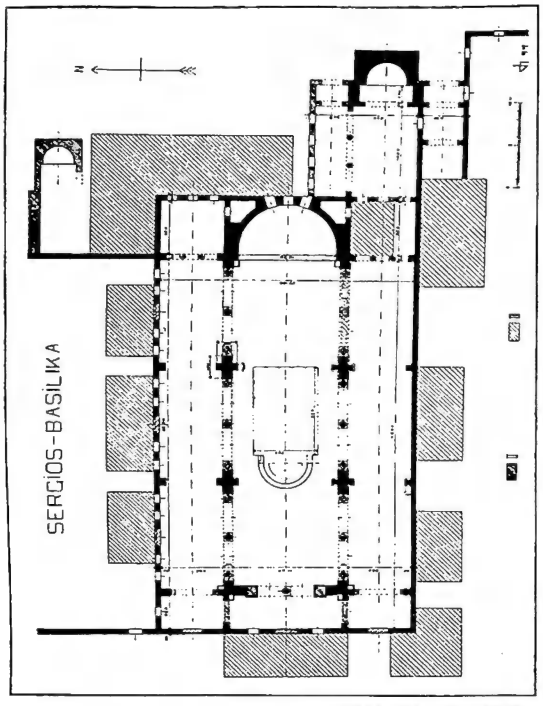
IX. Arte cristiana. – Dal punto di vista della storia dell'arte la S. durante l'epoca cristiana può essere considerata distinta in tre grandi parti a caratteristiche proprie. La prima è la vasta zona costiera lungo il Mediterraneo da Gaza sino ad Antiochia, di maggiore o minor profondità secondo i punti, occupante nella sua parte settentrionale tutta la valle dell'Oronte con le città di Apamea, Epiphania ed Emesa, sino ad Heliopolis; poi l'oasi di Damasco e all'estremità meridionale l'intera Palestina e la parte della provincia d'Arabia a sud di Gerasa. È nel suo assieme una terra profondamente ellenizzata, comprendente le più grandi città sedi di antica e sviluppatissima cultura, ricchissime per industrie e per traffici, aperte sul mare verso tutto il mondo mediterraneo e specialmente verso la sede imperiale, Bisanzio. La seconda parte a caratteristiche sue proprie è costituita dalla regione del Ḥaurān, grande altipiano vulcanico ricco di rocce basaltiche, abitato sino dall'epoca ellenistica da una popolazione a carattere arabo, contenente molti centri antichi ma forse solo una grande città culturalmente importante, Bostra (Boṣrā). La terza parte è quella delle colline calcaree della Siria interna ad oriente della valle dell'Oronte, partente dal Ǧebel al-'Alā all'altezza di Ḥamā a sud per giungere a nord sino a comprendere tutto il Gebel Sim'ān, ed arrivando, ad oriente, sino al Ǧebel al-Hass: è un territorio più nettamente aramaico. È nella prima parte che si è svolta la maggiore produzione artistica e dove non solo sono state create le più grandi opere dell'arte cristiana siriaca, ma dove ha avuto luogo la produzione di tutte le forme della decorazione e del lusso, pitture e musaici parietali, ricchi musaici pavimentali, codici miniati, oggetti di oreficeria, avori intagliati e così via. Ma disgraziatamente le sue grandi costruzioni architettoniche sono quasi totalmente scomparse e non si conoscono se non attraverso antiche descrizioni. Le due altre parti hanno invece conservato una quantità, quasi una esuberanza di monumenti architettonici, in grande numero abbastanza bene conservati nelle parti ancor oggi fuori terra, in modo che si possono giudicare pienamente dal punto di vista artistico, mentre gli scavi potranno solo precisarne i dettagli liturgici o quelli interessanti la storia civile. Per di più la massima parte di questi monumenti è stata pubblicata in comodi repertori (M. de Vogüé, H. C. Butler) sì che il loro studio ne è facile: e ancora maggior ricchezza di dati si avrà quando saranno stampate le accurate e minuziose ricerche dell'architetto russo Čalenko. Questa facilità di studi dei monumenti della Siria interna ha fatto sì che nei libri sull'arte cristiana siriana, e specialmente sull'architettura, solo quasi di questi si parla: mentre essi non sono se non la produzione della parte di minor cultura e meno creatrice del paese. Il che ha generato un non piccolo squilibrio nel giudizio artistico, che, qui, per mancanza di spazio, non si può se non correggere in modo necessariamente sommario.



(*da DACL, XV, col. 1905*)

Siria - Pianta del santuario dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio a Bostra (512), disegnata da J. Crowfoot.

La prima parte del territorio siriano sopra delimitata è zona eminentemente ellenistica, greca di cultura e di lingua e che non solo ha ereditato tutta la tradizione antecedente, ma che ha continui contatti con i grandi centri del Mediterraneo orientale, Alessandria, Efeso, Bisanzio; e che nello stesso tempo attira, per ragioni commerciali, quegli elementi orientali e specialmente iranici che apportano modelli o idee orientali. Non per nulla, già nel sec. III, musaici pavimentali di Antiochia mostrano motivi decorativi iranici. Per di più è regione estremamente ricca e la potenza finanziaria della clientela genera sempre più grandi ordinazioni e la possibilità negli artisti delle più vaste ed ambiziose concezioni e realizzazioni. Infine è quella che ha visto sorgere entro i suoi confini le grandi fondazioni imperiali e non solo sui Luoghi Santi. Tutto ciò importa scambio di idee, possibilità di ottenere qualsiasi materiale, dovizia di mezzi che attira i migliori elementi anche da lontani paesi. Quindi l'architettura, che è l'arte fondamentale intorno alla quale le altre si organizzano, vi ha realizzato i più diversi programmi. Questo già si verifica fino dalle costruzioni costantiniane che introducono in S. la basilica ellenistica a colonne provvista di atrio adattata alla liturgia cristiana e la sua differenziazione dall'edificio a planimetria centrale, usata come *martyrion* o per altri usi distinti. Al S. Sepolcro di Gerusalemme i due tipi appaiono uniti in un solo complesso architettonico per mezzo di un atrio: ivi l'Anastasis è una rotonda a deambulatorio. Alla basilica della Natività di Betlemme la struttura basilicale è invece direttamente saldata all'edificio a piano centrale che in questo caso è un ottagono. L'ottagono a deambulatorio appare, sempre a Gerusalemme, nella chiesa dell'Ascensione e nella tomba della Vergine, per riprodursi più tardi, con maggiore complessità di locali periferici, nel Santuario del Monte Garizim: la rotonda ritorna anch'essa in seguito a Beisān (Scythopolis). Un tipo più complesso è quello dell'otta-



(da *DACL*, XV, *coll.* 1539-90)

SIRIA - Pianta della basilica di S. Sergio a Rusāfah-Sergiopolis (sec. VI), disegnata da Spanner e Guyer.

gono con ogni lato aperto da nicchie, alternativamente semicircolari e rettangolari, che si delineano anche allo esterno: esso è certamente ellenistico, vista la sua riproduzione nella Piazza d'Oro della villa di Adriano a Tivoli, ove l'Imperatore fece copiare gli edifici che più lo avevano colpito in Oriente. La sua adozione da parte del cristianesimo è provata dalle lettere di Gregorio da Nyssa ad Amphilochios di Iconio, dove è descritto un *martyrion* fatto costruire in tale forma: il tipo deve esser stato assai diffuso, data la sua importazione nella valle del Po, ove è adottato in parecchi battisteri. Deve esser stato conosciuto anche in S., dove però non ci è documentata la sua forma semplice, ove, come a Nyssa, le nicchie rettangolari sono tanto allungate da rappresentare una croce: ma si conosce una sua estensione monumentale e veramente grandiosa nel santuario sorto intorno alla colonna dello stilita Simeone a Qal'at Sim'ān, ove i quattro bracci della croce si ingigantiscono in strutture basilicali a tre navate. Questa derivazione, fino ad ora non osservata, è la sola che spieghi la genesi di quel magnifico santuario. Una forma più semplice fu realizzata in seguito al santuario di un altro s. Simeone sul Monte Ammirabile non lungi da Antiochia. L'idea di collegare i quattro bracci della croce ad un *martyrion* centrale, dando ad ognuno una struttura basilicale, può derivare dal santuario pre-giustinianeo di S. Giovanni ad Efeso: ma qui l'edificio centrale è quadrato. Nel *martyrion* di S. Babila, elevato presso Antiochia fra il 381 ed il 387, si ha una semplice forma a croce con i bracci partenti da un quadrato centrale a mura più spesse, forse perché sopraelevato a forma di torre: analogo è il santuario al pozzo di Giacobbe a Sichem (Naplusa) descritto e disegnato dal pellegrino Arculfo. Anche il tipo di santuario a croce iscritta, cioè tracciata nell'interno di un quadrato, è di origine ellenistica, dovendosi risalire come fonte prima a quei tipi di edifici di cui un esempio ci è conservato nel Tychaion di al-Mismiyah (Phaenea) sul bordo settentrionale del Leğah (Trachonite): una sua realizzazione incompleta si vede al *martyrion* di S. Elia ad Ezra' (Zoroa) al margine occidentale del Ḥaurān e nella S. media ad al-Anderīn, ma il suo più monumentale sviluppo fu realizzato alla chiesa dei Profeti, Apostoli e Martiri di Gerasa sorta nel 464-65. Sembra che sia stata in forma di croce, ma non si sa di che tipo, più che non una basilica a transetto, la chiesa elevata a Gaza del vescovo Porfirio sulle rovine del distrutto Marneion, costruita da un architetto di Antiochia su un piano inviato da Bisanzio dall'Imperatrice: il fatto che questa mandò anche molte colonne di marmo del Carystos potrebbe far pensare a qualcosa di simile alla chiesa di Gerasa. Un tipo di edificio ellenistico, assai largamente usato dai Romani nell'architettura termale, è quello di un ottagono con quattro nicchie semicircolari su quattro lati opposti due a due, il tutto iscritto in un quadrato esterno: lo si trova adottato dai cristiani al battistero di Qal'at Sim'ān e, con un deambulatorio interno formato da un ottagono di otto colonne, al S. Giorgio di Ezra' elevato nel 515 su « un soggiorno dei demoni... ove si sacrificava agli idoli », come dice l'iscrizione di fondazione. Probabilmente è sorto sulle sottostrutture del distrutto tempio pagano. Ma è ad Antiochia che è sorto l'edificio più celebre a planimetria centrale della S. cristiana, la « Chiesa d'Oro » costruita da Costantino: fu iniziata nel 327, ma terminata e consacrata solo nel 341. Per quanto edificio tanto rinomato il poco che ci è noto sulla sua struttura (contenuto in due passi di Eusebio) non permette una ricostruzione nemmeno approssimativa: si sa che era di forma ottagonale, provvisto di una cupola e di esedre. Questo ultimo accenno fa dubitare che la sua planimetria avesse qualche rapporto con quella di un edificio da non molto scoperto al porto di Antiochia: Seleucia di Pieria. Nel mezzo di questa costruzione sta un quadrato formato da quattro pilastri ad L angolari, collegati per mezzo di quattro esedre a colonne; il tutto è circondato da un deambulatorio di cui il perimetro esterno segue parallelamente quello interno del quadrato ad esedre. Ad oriente si apre un'abside preceduta da una travata rettangolare. Un secondo edificio quasi identico fu scoperto ad Apamea, ma è ancora inedito. Il tipo ha avuta una grandissima diffusione. A Boṣrā il quadrato ad esedre sorge nel centro di un edificio circolare inscritto in un quadrato, con quattro grandi nicchie che occupano gli angoli del quadrato, di un tipo ben noto nell'architettura ellenistica di epoca romana e che si vede anche nella chiesa di S. Giovanni Battista a Gerasa: passa poi in Mesopotamia al santuario della Vergine di Amida ed al *martyrion* di Rusāfah-Sergiopolis (dove in luogo del quadrato centrale c'è un rettangolo), e di lì in Armenia, a Zwarthnotz (a. 641-61) e a S. Gregorio di Ani (a. 1001). Verso Occidente si trova nell'edificio al centro della stoa di Adriano ad Atene, nei Balcani nella Chiesa Rossa di Peruštica, per arrivare sino nell'Italia settentrionale ove a Milano si ripete nella chiesa di S. Lorenzo. Questa grandissima distribuzione delle derivazioni presuppone come modello di partenza un edificio celebre: il che potrebbe suffragare l'ipotesi accennata sulla struttura della chiesa costantiniana di Antiochia che Eusebio dice « unica nel suo genere », μονογενές τι χρῆμα ἐκκλησίας. Un ultimo tipo di edificio religioso a piano centrale, realizzato in questa parte della S., è quello a cella trichora del *martyrion* di S. Giovanni Battista a Gerusalemme, della chiesa sul Monte Nebo e del convento di S. Teodoro presso Gerusalemme.

La realizzazione in alzato di tutti questi programmi planimetrici presuppone come condizione fondamentale la soluzione del problema della cupola. Sotto questo aspetto ci si trova davanti ad un fenomeno caratteristico: in tutta la S., come nella copertura delle navate i costruttori sono rimasti fedeli all'uso dei tetti in legname (e nel Ḥaurān a lastre di basalto) e non hanno mai affrontato il problema delle vòlte, così per gli edifici che richiedevano una cupola o in mattoni od in pietra non hanno mai tentato di realizzarla. Non hanno nemmeno affrontato quindi il problema dei raccordi fra una cupola ed una planimetria d'impostazione quadrata, per quanto

dovessero conoscerne la soluzione perfetta realizzata dagli architetti ellenistici (terme di epoca romana a Gerasa, tomba di Samaria ecc.) del raccordo a pennacchio e malgrado che il loro paese sia stato attraversato da quelle correnti che portarono in Occidente la soluzione iranica delle cupole su trombe. I costruttori siriaci durante l'epoca cristiana per quanto abbiano costruito piccole cupole negli edifici sepolcrali e negli edifici termali (ma quasi sempre con infantili soluzioni di raccordi), appena si sono trovati davanti a più ampie dimensioni non hanno eseguito mai se non tetti piramidali o cupole in legname. Il procedimento era tanto insito nel loro pensamento costruttivo che ancora dopo la conquista musulmana quei costruttori siriaci che furono impiegati a costruire la Cupola della Roccia (falsamente detta Moschea di Omar) a Gerusalemme, ne coprirono la rotonda centrale con una cupola in legname. Quando, durante l'epoca cristiana, si trova nella S. qualche rara cupola reale, questa fu costruita dagli occupanti bizantini, con procedimenti costruttivi bizantini: così a Qaṣr ibn Wardān. Se la S. porta preziosi contributi alla soluzione del problema di creare una chiesa di cui l'elemento fondamentale intorno al quale tutto si armonizza è la cupola, la sua realizzazione costruttiva non fu data se non da Bisanzio.

Anche nel problema di tutte le possibili forme che assume la chiesa a planimetria basilicale, la prima zona della S. ha conservato tracce di aver tentato varie soluzioni. A Ruḥaibah nel Nĕğeb e nella già citata chiesa del Monte Nebo si trova la basilica a tre navate unita con un santuario a cella trichora: povere derivazioni provinciali di qualche grande edificio di cui è perduta ogni traccia. In modo analogo si deve considerare il Santuario della moltiplicazione dei pani ad aṭ-Ṭabğa che presenta il tipo della basilica a transetto, che alcuni ritengono fosse anche realizzata nella chiesa elevata dal vescovo Porfirio a Gaza, su un piano inviatogli da Bisanzio, e costruita da un architetto di Antiochia. È pure di tipo nettamente bizantino la chiesa di S. Sergio a Gaza nota attraverso la dettagliata descrizione fattane da Chorikius: se si guarda l'accurata ricostruzione dello Hamilton si vede che essa era assolutamente identica alla chiesa di Qaṣr ibn Wardān, monumento elevato da bizantini, con procedimenti costruttivi assolutamente bizantini ed impiegando esclusivamente mattoni, cosa che è contraria alla tradizione siriaca, ma propria della capitale. Ora S. Sergio di Gaza e Qaṣr ibn Wardān nella S. settentrionale, sono state costruite quasi nel medesimo tempo. La sola differenza è che la cupola di Qaṣr ibn Wardān è su raccordi a pennacchi, mentre quella di Gaza è su trombe a nicchie portate da colonne del tipo che si trova a Koğa Kalessi ed a Ruṣāfah-Sergiopolis. Essa era preceduta da un atrio al quale si accedeva attraverso propilei, struttura di tradizione nettamente ellenistica. Una seconda chiesa di Gaza, quella di S. Stefano, anch'essa del principio del sec. VI, è invece una basilica a tre navate, divise da due file di colonne reggenti architravi, provvista di matronei e con un soffitto a cassettoni decorati (καλαθίσκοις) che nascondono il tetto: era anch'essa preceduta da un atrio dove l'ingresso era fiancheggiato da due torri e vi si arrivava per una grande scalinata. Complesso invero monumentale.

I citati testi di Chorikius offrono anche molti dettagli sulla decorazione delle due chiese di Gaza, che completano felicemente le indicazioni ben più sommarie che altri scrittori dànno su diversi monumenti di questa parte della S. Si sa così del largo uso dei rivestimenti delle pareti con marmi colorati, delle pitture e dei musaici figurati che decoravano la parte principale dell'edificio. A S. Sergio erano rappresentati interi cicli evangelici, principalmente la Natività e la Fanciullezza, molti miracoli, scene della Passione sino all'Ascensione. Nella cupola stavano i profeti. Ma non mancavano anche figurazioni puramente decorative, giardini con alberi carichi di frutta e pieni di uccelli. A S. Stefano erano rappresentate scene egizianeggianti così diffuse nel basso periodo ellenistico, con la riproduzione del Nilo e delle sue rive e degli animali che vi si bagnano. All'esterno della basilica della Natività era un musaico con la nascita del Redentore e l'adorazione dei Magi. Tutti questi musaici parietali sono completamente scomparsi: ma dell'abilità dei musaicisti siriani rimane una ampissima documentazione nei numerosi musaici pavimentali giunti sino a noi. Che abilissime maestranze si fossero formate sino dall'epoca romana lo provano i molti musaici di Antiochia recentemente scoperti: con l'epoca cristiana si hanno moltissimi musaici datati da iscrizioni che si susseguono con intervalli non troppo grandi, sì che il loro studio storico ne è molto facilitato. E questi arrivano sin quasi al periodo della conquista musulmana. Ora è evidente che queste maestranze non sono scomparse completamente di colpo, e devonsi quindi a loro attribuire alcune opere eseguite per i nuovi dominatori arabi. L'identità stilistica dei musaici del palazzo di Ḫirbet al-Mefğer e di molta parte di quelli della Cupola della Roccia, con altri di non molto anteriori specialmente eseguiti nella parte meridionale della provincia d'Arabia, dimostra che anche per l'arte musiva il periodo arabo degli Omayyadi non è se non l'ultima fase conclusiva dell'arte della S. ellenistica. Il motivo iranico della palmetta, più volte riprodotto nei musaici della Cupola della Roccia, era già stato assimilato dagli artefici cristiani, come mostrano le parti più antiche dei musaici di Betlemme con le rappresentazioni dei Concili. I musaici della moschea di Damasco (che conservano figurazioni risalenti alla pittura di Ercolano e di Pompei) provengono invece da modelli conservati a Bisanzio o sono opere di quelle maestranze bizantine che, secondo alcuni testi arabi, sarebbero state mandate dall'Imperatore.

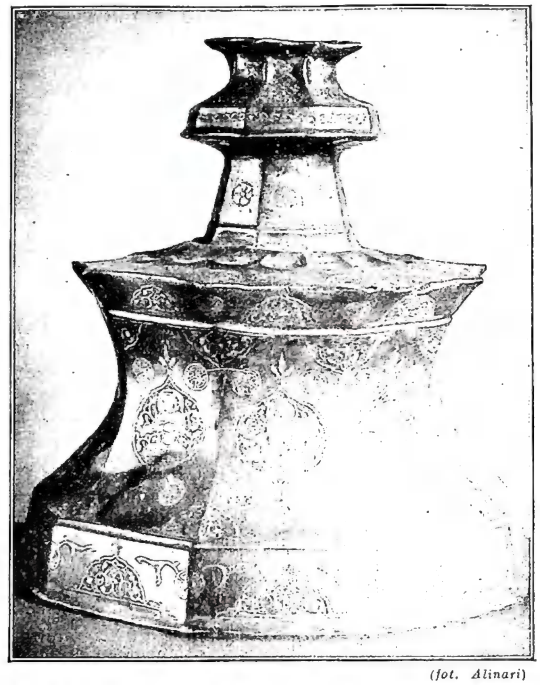
Per una precisa conoscenza delle caratteristiche di stile della pittura figurata siriaca non è possibile disgraziatamente avvalersi del sussidio delle miniature in rotoli o codici, perché nessun manoscritto miniato anteriore al sec. VIII può dirsi di provenienza siriana. Come tali generalmente se ne considerano parecchi, quali il celebre miniato dal monaco Rabūla nel 586 conservato alla Laurenziana di Firenze o i due della Bibl. nazionale di Parigi sir. 33 e 341; ma solo per l'assurda ragione che contengono testi in lingua siriaca. Ma il Laurenziano fu eseguito al monastero di Zagba in Mesopotamia e la provenienza dei due parigini è certamente da cercarsi nella stessa regione. La Mesopotamia e l'Osroene, dove si parlava siriaco, hanno uno sviluppo artistico ben distinto da quello della S. Doveva esistere invero una miniatura assai importante, specialmente per l'illustrazione dei Vangeli, minuziosamente analizzata dal Millet e che egli chiamò appunto la «redazione di Antiochia», ma oggi non è nota se non attraverso copie abbastanza recenti (Bibl. naz. di Parigi, greci 74 e 923), il che, se è di grande importanza per lo studio iconografico, non rende alcun servizio per la conoscenza stilistica. Doveva pur provenire dalla S. (ma ad ogni modo non dalla S. ellenizzata) il prototipo del Pentateuco Ashburnham, da studiarsi in rapporto con le pitture di Dura, specialmente quelle della sinagoga: ma bisogna anche tener presente un'ipotesi dalla bassa Mesopotamia. Tale studio non è stato finora nemmeno tentato.

Un sussidio assai forte per lo studio dello stile nelle rappresentazioni figurate siriache dànno invece i piatti d'argento lavorati a sbalzo, specialmente quelli trovati a Kerynia nell'isola di Cipro, probabilmente trasportativi da qualche abitante di Antiochia fuggente davanti l'invasione musulmana. Essi rappresentano scene della vita di Davide. I più piccoli sono più nella direzione dello stile pittoresco ellenistico, con qualche richiamo alle miniature del rotolo di Giosuè della Vaticana e nello stesso tempo con procedimenti di stilizzazione che sembrano provenire dalle analoghe argenterie sāsānidi: i più grandi hanno invece rapporti con lo stile monumentale ed una composizione architettonica della scena, più caratteristicamente orientale. Pochi i monumenti della scultura decorativa che siano sopravvissuti: i più notevoli sono le colonne che oggi reggono il ciborio di S. Marco a Venezia ed alcuni bassorilievi utilizzati nel portale settentrionale della stessa Basilica, opere importantissime

iconograficamente ma non eccellenti nello stile. Il capolavoro della scultura siriaca che si sia conservato è in avorio, cioè la parte frontale della cattedra così detta di Massimiano che si trova a Ravenna. Le figure di s. Giovanni Battista e dei quattro Evangelisti rappresentate entro nicchie, di uno stile severo, sono veramente di primissimo ordine: le due fasce decorative con animali entro volute di vigna rappresentano con ricchezza e gusto l'arte decorativa siriaca del sec. VI. Le altre sculture della stessa cattedra, di diverso stile, sono d'altra mano, quasi certamente egiziana. Più ampiamente è documentata la scultura decorativa, tanto nella S. ellenistica quanto nella S. interna settentrionale dove si svolge con la medesima evoluzione. Già in epoca pagana i monumenti da Ba'albek a Palmyra offrono esempi della tendenza di aumentare l'importanza dell'elemento decorativo su quello semplicemente formale dell'architettura: questa tendenza si esagera nell'epoca cristiana a tutto detrimento di una sua distribuzione logica. È sotto l'influsso dello spirito orientale che aumenta questo orrore del vuoto e la decorazione tende ad essere un rivestimento di tutte le pareti, quasi un tappeto teso su di esse. La tecnica stessa si trasforma: l'elemento decorativo, non più armonizzato con la struttura, perde ogni carattere plastico, si appiattisce in un semplice gioco di piani ove quello che rappresenta il motivo ornamentale campeggia sul fondo oscuro (*tiefendunkel*). Nuovi motivi venuti dall'Oriente si infiltrano su quanto ancora rimaneva di tradizioni ellenistiche, e poco a poco prendono il sopravvento. I due pilastri di S. Giovanni d'Acri, trasportati sulla piazzetta di S. Marco a Venezia, mostrano come il procedimento abbia ben presto conquistato la stessa Antiochia. La stessa esecuzione mostra l'intervento sicuro di maestranze orientali, mesopotamiche ed īrāniche. Si arriva così, in epoca araba, al trionfo completo di questa evoluzione, con la facciata del palazzo di Mšattā. Una evoluzione parallela nella penetrazione di elementi e motivi iranici si osserva nell'arte della tessitura, industria fiorentissima della S. Già in alcuni pezzi (oggi al tesoro del *Sancta Sanctorum* in Vaticano) con le scene della Annunciazione e della Natività, ove la parte figurativa è ancora nella tradizione antica, la decorazione riproduce la palmetta persiana, per arrivare infine a tutta una serie di magnifici tessuti ove anche i soggetti sono tolti dalla saga īrānica, lotte di animali, arcieri galoppanti che saettano, disposti simmetricamente ai due fianchi di un albero centrale, l'*hom* sacro, quali quelli celebri del Museo diocesano di Colonia. Orientali tanto che molti li classificano come sāsānidi. È dunque la decorazione più che non la struttura degli edifici che documenta la continua e sicura penetrazione dello spirito orientale in S., sino al suo completo trionfo nel sec. VIII.

I monumenti della seconda delle tre zone della S., l'Ḥaurān, si contraddistinguono per un loro particolarissimo procedimento costruttivo. È questa una regione di rocce eruttive, specialmente basalti, che si possono tagliare in lastre fino a m. 3,50 di larghezza. Nello stesso tempo manca completamente di legname. Sino da tempi antichissimi era invalso l'uso di coprire gli edifici con tali lastre: ciò aveva la conseguenza che i locali, di qualsiasi lunghezza, non potevano avere una larghezza superiore alla misura indicata, sufficente nelle abitazioni, ma insufficente per le grandi sale di riunione. Si escogitò quindi il procedimento di gettare fra due muri paralleli arcate funzionanti da elementi portanti e su due arcate successive si poggiarono le lastre: la larghezza dell'edificio era allora in funzione dell'ampiezza dell'arcata che si poteva costruire. Per raggiungere poi larghezze ancora più grandi invece di una sola arcata fra muro e muro se ne costruirono tre sulla stessa linea: si arrivò così a sale a tre navate, come nella basilica pagana di Šaqqā e poi nella chiesa di Tafḥā e in quella di Nimreh. Gli archi poterono raggiungere persino una ampiezza di 10 metri. Con tale procedimento si costruirono le chiese più antiche del Ḥaurān: le arcate laterali più strette della centrale e quindi più basse, permisero la posa di una serie di lastre e la costruzione di un'altra arcata superiore sino a raggiungere l'altezza dell'arcata centrale, costituendo una chiesa a matronei. Le arcate poggiavano su pilastri quadrati o rettangolari: per influsso della S. settentrionale si introdussero poi le colonne (chiesa di Claudiano ad Umm el-Ǧimāl). Qualche volta la navata centrale fu coperta con un tetto in legname a due spioventi, come alla chiesa di Umm al-Quṭṭēn. Per il santuario si osserva che molte chiese del Ḥaurān hanno un'abside sporgente semicircolare; ma generalmente il santuario è a triplo locale, un'abside rettangolare o semicircolare fra due camere quadrate o rettangolari, secondo il tipo comune alla S. settentrionale. Questa ultima struttura si applica anche a chiese ad una navata (chiesa di Masecho ad Umm el-Ǧimāl). La facciata della chiesa è molte volte provvista di un porticato su colonne architravate (rari gli archi, come ad Umm al-Quṭṭēn): alcune volte (Lubbēn anno 417; Suwēdā, al-Kāris, chiesa ovest di Umm al-Ǧimāl) si ha un ingresso del tipo *ḫilanu*, cioè uno spazio centrale aperto all'esterno con una grande arcata, corrispondente alla navata centrale, fiancheggiato da due locali quadrati chiusi all'esterno ma aperti verso le navatelle e sormontati da torri. Chiese del tipo della sala larga, cioè con il solo ingresso laterale, su uno dei lati lunghi delle navate, si vedono a Ṣammch, Wakm e Deyr al-Ǧūwāmī. L'eccezionale edificio di Qanawat con la nave centrale circondata su quattro lati da colonnati, preceduta da un atrio a colonne e da un porticato frontale, è probabilmente un edificio pagano utilizzato come chiesa malgrado la sua orientazione a sud. La decorazione scultoria nel Ḥaurān è scarsa e di nessun valore artistico.

L'arte e in particolar modo l'architettura della S. interna settentrionale è assai ben conosciuta dato il grande numero di monumenti pubblicati e la loro generalmente buona conservazione fuori terra: gli scavi, fino ad ora scarsi, potranno portare nuove luci, ma prevalentemente sulle questioni liturgiche più che sulle artistiche. Il programma dell'edificio del culto è relativamente uniforme in tutto il territorio e si presenta formato in tutte le sue parti essenziali già nei monumenti che datano dall'inizio dell'epoca cristiana, il che fa pensare che è



(*fot. Alinari*)

SIRIA - Base di candeliere siriaco del sec. XIV cesellato e damaschinato - Firenze, Museo nazionale, collez. Carrand.

stato importato e non localmente elaborato. Lasciando da parte le piccole e poco significative chiese o cappelle ad una navata, generalmente si hanno basiliche a tre navate divise da due file di colonne che reggono arcate o, raramente, architravi. L'arcata su colonne, artisticamente realizzata per la prima volta al Palazzo diocleziano di Spalato, deve provenire da Antiochia. Il πρεσβυτερίον della chiesa è composto da un'abside semicircolare o rettangolare corrispondente alla navata centrale, fiancheggiata da due camere quasi quadrate: questa struttura deriva da prototipi pagani, come il Tychaion di is-Ṣanamēn, quello di Musmieh e in generale i templi nabatei (Slēm, Qanawāt, ecc.). Le due camere fiancheggianti l'abside centrale si differenziano per il fatto che una (generalmente quella a nord) è accessibile dalla navatella solo per mezzo di una porta e funziona da *diaconicon*; l'altra (generalmente quella di sud) è molte volte aperta largamente verso la navatella per mezzo di una arcata e funziona da cappella per il culto dei martiri, come ha dimostrato il Lassus. Questo uso si è diffuso alla metà del v sec. L'abside semicircolare sporgente che mostra la sua curva anche all'esterno è generalmente riservata alle piccole cappelle; rarissima nelle grandi chiese. La chiesa di Qal'at Sim'ān ha eccezionalmente tre absidi semicircolari sporgenti. Molte volte il tracciato delle arcate, o in planimetria delle absidi, è a semicircolo oltrepassato (ferro di cavallo): al convento di S. Simeone alcune arcate sono a tracciato leggermente ovoide. Tutto ciò per importazione della Mesopotamia. Vòlte o cupole non se ne trovano se non al catino delle absidi o in monumenti non religiosi (bagni, sepolcri): la S. interna non porta alcun contributo a quello che sarà il problema capitale dell'architettura medievale, cioè quello di coprire le navate con vòlte portate da arcate. Generalmente la facciata occidentale della chiesa è un semplice muro ove si può aprire la porta di ingresso: ma in alcuni edifici più elaborati (Termānīn, Qalb Lauzeh, ecc.) tale fronte è formata da due camere laterali corrispondenti alle navatelle ed aperte solo verso queste (salvo alla cattedrale di Kerrātīn dal 504-505 ed alla chiesa degli Apostoli di I'ğāz datata fra il 383 ed il 395 dove sono aperte anche all'esterno e costituenti quasi un *exonarthex*), sormontate da due torri, racchiudenti nel mezzo un ingresso largamente aperto verso l'esterno per mezzo di un'arcata: è il tipo detto a *ḫilanu* proveniente dall'Anatolia dove ben presto fu adottato nelle chiese e che già la S. conosceva nei templi di epoca ellenistica. La chiesa di Ruwēḥā e il braccio basilicale verso sud della chiesa di S. Simeone, sono precedute da un vero portico. Un nartece interno ed un atrio antistante alla chiesa non sono finora attestati nella S. interna settentrionale, salvo nella già citata chiesa di I'ğāz e nella cattedrale di al-Anderīn dove si accenna la struttura di un *esonarthex*: si dice però che il Čalenko abbia scoperto monumenti di tale tipo, come altri provvisti di matronei, ma essendo ancora completamente inediti (1950) non si possano prendere in considerazione: dimostrerebbero ad ogni modo un apporto di forme antiochene. Qualche volta si trovano anche torri sull'una o sull'altra od anche su entrambe le camere che fiancheggiano l'abside. I più antichi monumenti che abbiano torri sulle due camere fiancheggianti l'abside sono del v sec. Forse le due cattedrali di Kerrātīn (datata all'a. 504-505) e quella di al-Anderīn (vi sec.) avevano quattro torri, due in facciata e due sulle camere laterali all'abside: un tipo che sarà poi ripreso dall'architettura del medioevo occidentale. Dal v sec. si osserva nella S. interna una tendenza ad aumentare l'intercolunnio fra le colonne delle navate: e per dare a queste arcate divenute sempre più ampie un miglior appoggio, a sostituire pilastri delle colonne, e diminuire l'altezza dei pilastri per non rendere eccessiva l'altezza delle navatelle. Il termine dell'evoluzione sembra essere rappresentato dalle chiesa di Qalb Lauzeh, uno dei più bei monumenti della S. interna.

La posizione delle porte di accesso è assai significativa. Un grandissimo numero di chiese hanno la grande porta d'accesso nel mezzo della facciata occidentale, quindi sull'asse della navata centrale, e solo porticine tutto affatto secondarie sugli altri lati: è il tipo normale della basilica ellenistica. Ma altre chiese hanno invece due grandi porte sul fianco sud e nessuna sulla facciata o quella che si considera come tale. È questa la concezione antichissima del tempio a sala larga caratteristica dell'Oriente sin dalle prime epoche della sua civiltà. Un tardo testo liturgico attribuito al vescovo Giorgio di Arbela indica che di queste due porte quella verso oriente, che è generalmente la più grande e la meglio decorata, serviva all'ingresso degli uomini: l'altra era per le donne. La chiesa era divisa in due parti: l'anteriore più verso l'abside era occupata dagli uomini, la retrostante dalle donne. Nelle basiliche a struttura ellenistica, cioè a porta mediana e unica sulla facciata occidentale, la divisione dei sessi avveniva probabilmente in altro modo, essendo attribuita agli uomini la navatella a sud, alle donne quella a nord. La navata centrale era nella quasi totalità riservata ai sacerdoti. Nel mezzo di tale navata esiste in moltissimi casi una piattaforma sopraelevata di uno o due scalini sul pavimento della chiesa, di forma rettangolare e terminata verso occidente a semicircolo. Lungo la periferia correva un banco per i sacerdoti interrotto molte volte nel mezzo da un seggio più importante (cattedra vescovile?): nel mezzo della piattaforma era un leggìo che poteva essere protetto da un ciborio. Tutta questa struttura funziona da coro, mancando di regola nelle chiese siriache il *synthonon*, cioè la serie di banchi per il coro disposti a semicerchio lungo la curva dell'abside: essa si trova tanto nelle chiese nestoriane quanto nelle giacobite, e non solo in S., ma anche nella Mesopotamia sāsānide (al-Ḥirah) quanto nella bizantina (Ruṣāfah-Sergiopolis) che presenta l'esempio più grandioso. Curioso notare che tale è la posizione del coro nelle ben più tarde chiese medievali d'Occidente nella Spagna e nell'Inghilterra. Le porte delle chiese siriane sono protette da protiri a frontone triangolare e tetto a doppio pendente, portato da colonne, altro motivo passato nell'architettura romanica d'Occidente. Molte volte però tutta la fronte sud della chiesa è protetta da un porticato su colonne quando gli ingressi sono su quel lato. Qualche edificio presenta una struttura più complessa ed evidentemente studiata nel suo rapporto di masse: così Deyr eṣ-Ṣoleib (fra Ḥama e Maṣyaf) dove una basilica a tre navate con una sola abside libera ha le due sagrestie non in proseguimento delle navatelle ma sporgenti sul fianco esterno di queste. La fronte è costituita da un ingresso a portico centrale fra due camere (basi di torri) continuate da due altri locali sporgenti (di cui uno è battistero). Fra questi e le due sagrestie corrono due porticati che rivestono i fianchi della chiesa. Tale planimetria sarà ripresa dagli architetti armeni (Ereruk, Odzun, e forse Tekor). Il tutto è preceduto da un atrio a porticati di origine ellenistica.

Le chiese della S. interna settentrionale portano, generalmente sugli architravi, iscrizioni che moltissime volte fanno conoscere il titolo dell'edificio, la data della costruzione o dei successivi lavori ed anche il nome dell'architetto. Questo è raramente designato con il titolo di ἀρχιτέκτων, più sovente di τεχνίτης o di οἰκοδόμος. Una volta forse egli è un prete (Markianos Kyris a Babisqa), una volta è certamente un diacono (Petros figlio di Antoninos a Fidre).

La decorazione scultorea è ricca e variata ma concentrata quasi esclusivamente nei capitelli e negli architravi. I capitelli procedono da tipi antichi del corinzio classico a due file di foglie di acanto con tendenza a procedere verso forme secche e dure. Le varianti sono numerosissime. Qualche capitello ha anche figure: così al convento di S. Simeone il giovane. Una caratteristica delle costruzioni siriache è il quasi sistematico uso di cornici o modanature che girano tutto attorno alle aperture, stipiti ed archivolti, e continuano ininterrotte anche se le aperture sono numerose, cominciando e terminando a volute. La scultura a figure è scarsa e priva di ogni valore d'arte: verso la regione orientale si trovano sugli architravi delle porte figure della Vergine, di Angeli volanti e di santi stiliti. Tutta questa decorazione di regola è solamente sui paramenti esterni degli edifici: solo a Qalb Lauzeh si hanno modanature agli archivolti ed alle aperture anche all'interno della chiesa. Questo

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

SIRICIO, PAPA, santo - Medaglione della serie antica dei papi nella basilica di S. Paolo fuori le Mura (sec. v) - Roma.

doveva essere decorato con pitture parietali di cui però non sono pervenute se non miserabili tracce: solo a Palmyra nel tempio di Bēl trasformato in chiesa rimangono alcune pitture a figure di santi. Non molto diffusi i rivestimenti con lastre di marmi, riservate ai più sontuosi edifici: se ne hanno esempi a Qalb Lauzeh e nel convento di S. Simeone. Rari i musaici pavimentali, ma solo scavi accurati potranno aumentare la documentazione in proposito: ad ogni modo quanto si conosce è ben lontano dalla bellezza degli esempi della zona costiera, della Palestina e della Transgiordania.

Lo svolgimento dell'arte siriana è stato dapprima arrestato verso la metà del VI sec. dall'invasione sāsānide che rovinò tutto il territorio e poi nella prima metà del VII dalla conquista musulmana, quando cioè costruzioni come Qalb Lauzeh, Termānīn, S. Simeone, studiate da architetti geniali come vere espressioni artistiche e non come costruzioni atte al semplice soddisfacimento di necessità liturgiche, promettevano il più radioso avvenire.

BIBL.: una buona bibl. dell'arte cristiana della S. si trova in J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Parigi 1944: aggiungere per la diffusione di tipi architettonici siriani nell'Italia settentrionale; U. Monneret de Villard, *Antiochia e Milano nel VI sec.*, in *Orient. christ. period.*, 12 (1946), pp. 374-80.

Ugo Monneret de Villard

X. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – In S. l'istruzione pubblica è ben diffusa e tende ad allargarsi sempre di più con la sua lotta contro l'analfabetismo. Essa comprende l'insegnamento elementare o primario, l'insegnamento secondario o liceo e l'insegnamento superiore, corrispondente alle nostre università. I programmi e i metodi, posto il lungo periodo di mandato esercitatovi dalla Francia, sono in gran parte, e per ogni ordine e grado di scuola, quelli francesi.

La scuola primaria comprende 5 classi e prepara al cosiddetto « certificato di studi siriano », che non è però obbligatorio per proseguire nei corsi superiori, bastando per questo un certificato di idoneità. La religione vi è materia obbligatoria.

L'insegnamento secondario abbraccia un periodo di 6 anni, seguiti da un corso complementare di 1 anno per chi vuole accedere all'università, e viene impartito in 5 licei maschili: Damasco, Aleppo, Homs, Hama e Dejl ez-Zor, e 2 licei femminili: Damasco e Aleppo. Esso prepara a due gradi di baccellierato: a quello di primo grado al termine di 6 anni; a quello di secondo grado al termine del corso complementare. Ai Licei di Damasco e di Aleppo è annessa anche una scuola normale di 3 anni, a cui s'accede dalle elementari e che prepara ad una specie di « brevetto elementare siriano », da ottenersi, però, dando l'esame dinanzi ad una commissione nominata dal Ministero della pubblica istruzione. L'istruzione professionale acquista un suo particolare rilievo nella scuola agraria, imposta dalla stessa natura del paese eminentemente agricolo e si svolge per tre gradi: il primo riguarda i contadini, ai quali oltre alle nozioni di storia, calcolo, ecc. si insegnano anche praticamente i metodi razionali per la coltivazione della terra; il secondo forma i futuri tecnici delle stazioni agricole e meccaniche; il terzo o superiore riguarda i futuri dirigenti delle attività agricole.

Per l'insegnamento superiore si ha l'Università di Damasco, fondata nel 1920, con la ripresa della Scuola di medicina già istituita dal governo turco, ma innalzata al grado di facoltà; alla medicina, compresa anche una scuola di odontoiatria e di ostetricia, si venne ad aggiungere la Facoltà di giurisprudenza. Accanto alla Università di Damasco occorre annoverare anche la Scuola superiore di arabo, istituita dal governo francese per incoraggiare e perfezionare lo studio della lingua araba e assicurarne la conservazione; l'Istituto di giornalismo e l'Istituto artistico, tutti e due a Damasco, che conferiscono diplomi rispettivamente per la carriera giornalistica e di musica.

Grandi vantaggi alla istruzione apportano i numerosi istituti privati, collegi e licei, istituti retti da religiosi e religiose; e soprattutto la Università di S. Giuseppe di Beirut (v.) con il suo collegio, creata nel 1883 e diretta dai Gesuiti, che comprende le Facoltà di medicina e farmacia, giurisprudenza, ingegneria, teologia e filosofia. Da ricordare anche il Collegio islamico-sciaraitico creato dall'ex-re di Egitto, Fārūk, nel 1940 per preparare gli « uomini di religione », cioè magistrati dei tribunali sciaraitici, predicatori, insegnanti di religione nelle scuole musulmane, ecc., e dare accesso agli istituti superiori religiosi dell'Egitto, specialmente alla Università di el-Azhar. - Vedi tav. XLVII.

BIBL.: G. Assis, *Le scuole private* [in S.], in *Bollett. di legislaz. scolast. comparata*, 2 (1942), pp. 112-15; W. Tawam, *L'istruz. pubbl.*, *ibid.*, pp. 229-33; id., *L'insegnam. secondario (Decreti e norme)*, *ibid.*, pp. 304-10.

Celestino Testore

SIRICIO, PAPA, santo. - Di origine romana, figlio di Tiburzio, fu lettore e diacono sotto il papa Liberio e poi sotto Damaso al quale successe nel pontificato alla fine del 384 (15, o 22 o 29 dic.). La sua elezione fu turbata dalle mene di Ursino che aveva già suscitato uno scisma al tempo di Damaso, ma Valentiniano II si schierò dalla parte di S. ed Ursino dovette ritirarsi.

Modesto, timido, liberale, benefico ed amante della pace, come attesta l'elogio funebre posto sul suo sepolcro, il suo pontificato trascorse in una grande calma politica, della quale approfittò per estendere la sua cura pastorale a tutte le chiese, intervenendo dovunque la sua autorità fosse necessaria ed attuando praticamente quel primato che, già riconosciuto in teoria, non era stato tuttavia sempre rispettato nei secoli antecedenti. S. è il primo Papa che legifera da solo, senza consultare alcuno, su tutta la Chiesa, e ordina che le sue decisioni siano fedelmente osservate; egli è considerato il primo autore di decretali che hanno la stessa autorità delle decisioni e dei canoni conciliari.

Il primo di questi atti fu la lettera che scrisse nel febbr. 385 ad Imerio vescovo di Tarragona, rispondendo ai quesiti che quel vescovo aveva indirizzato al papa Damaso. In essa S. chiaramente ed esplicitamente afferma il primato e l'autorità del Papa su tutta la Chiesa, stabilendo che le sue ordinazioni sul Battesimo degli ariani convertiti, sul tempo di conferire il Battesimo, sul graduale conferimento degli Ordini sacri, sulla continenza dei presbiteri e dei diaconi, sugli eligendi all'episcopato, ecc., abbiano valore universale sotto pena di scomunica, e quindi incarica Imerio di farli conoscere a tutti i vescovi affinché non si abbia ad addurre la scusa dell'ignoranza. Durante il suo pontificato poi tenne diversi sinodi tra i quali sono importanti quello del 386 nel quale stabilì,

oltre a ribadire antichi decreti, che nessun vescovo poteva esser consacrato senza la previa approvazione della Sede Apostolica, e quello del 390 in cui condannò Gioviniano insieme con altri sei presbiteri; la sentenza fu comunicata al vescovo di Milano, dove quelli si erano rifugiati sperando protezione dall'Imperatore, perché vi fosse eseguita.

La sua attività abbracciò sia le chiese d'Occidente come quelle d'Oriente. Quivi si adoperò per pacificare la Chiesa di Antiochia, lacerata da divisioni fin dal tempo della controversia ariana. Più ancora però in Occidente, dove intervenne sia per estinguere lo scisma priscillianista della Spagna, come quello feliciano delle Gallie. Non meno attiva fu la sua sollecitudine per le Chiese dell'Illirico dove nominò il vescovo Anicio di Tessalonica suo vicario con il diritto di consacrare i vescovi della regione. Sotto il suo pontificato fu rinnovata la basilica di S. Paolo (v.), a cinque navate, mutandone l'orientamento; furono erette quelle di S. Pudenziana e di S. Clemente. Il suo nome è ricordato anche per lavori presso i sepolcri dei ss. Felice e Adautto in Commodilla (v.). Morì il 26 nov. 399 e fu sepolto nella basilica di S. Silvestro, nel cimitero di Priscilla (v.), sulla Via Salaria nuova, dove lo venerarono i pellegrini del sec. VII. Il suo nome si trova nel *Martirologio geronimiano*; in quello *Romano* fu inserito nel 1748 da Benedetto XIV, il quale scrisse anche una dissertazione per dimostrarne la santità.

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, p. 216 sg.; Tillemont, X, pp. 357-67; Benedetto XIV, *De nova Martyr. rom. edit.*, in *Opera omnia*, XVI, Prato 1746, pp. 378-94; G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae*, II, 1, p. 102, n. 30; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico* (ed. it.), I, Roma 1930, pp. 321 sg., 405 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 621 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 547; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 487-95.

Agostino Amore

SIRIGO, Melezio. - Oratore bizantino e polemista antiprotestante, n. a Candia (Creta) nel 1586, m. a Galata (Costantinopoli) il 13 apr. 1664.

Iniziò gli studi a Candia sotto Melezio Blastos e li proseguì in Italia dove studiò logica a Venezia ed a Padova matematica e fisica. Ritornato in patria, fu ieromonaco del monastero di Angaratto; entrato in lite con il governatore cattolico di Candia, fuggì ad Alessandria nel 1626, e vi si trattenne fino al 1629. Passando per Rodi e Chio, arrivò a Costantinopoli l'anno seguente e fu insediato dal patriarca Cirillo Lucaris nella chiesa di Crisopege in Galata. Coinvolto nelle continue vicende del patriarcato bizantino e schieratosi contro il partito filocalvinista fu inviato in esilio nel 1645 a Jaşi, nel 1648 a Shemlek in Bitinia e nel 1649 in Cipro, finché la morte di Partenio II (1650) non gli permise di far ritorno a Costantinopoli.

L'attività letteraria di S. si svolse nel campo dell'oratoria sacra, nella composizione di uffici ed inni liturgici e nella traduzione di alcune opere. Ma il suo nome vien ricordato principalmente per la parte presa nella polemica antiprotestante. S., che al suo primo arrivo a Costantinopoli godette la fiducia del patriarca Cirillo e del calvinista Antonio Leger, compose nel 1638 la refutazione della *Confessione* di Lucaris: Ὀρθόδοξος ἀντίρρησις κατὰ τῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων τοῦ Κυρίλλου, pubblicata nel 1690. Nel 1642 rappresentò il patriarcato di Costantinopoli nella Conferenza di Jaşi con i delegati di Kiev. In quest'occasione tradusse in greco la *Confessione di fede* di Pietro Moghila, e vi corresse alcune opinioni, in specie sul Purgatorio e sul momento della consacrazione, nelle quali Moghila andava d'accordo con i cattolici. La *Confessione greca* di S. diventò il più celebre tra i libri simbolici della Chiesa greca e venne stampata per la prima volta in Olanda, nel 1667.

Bibl.: E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, XVII sec., t. II, Parigi 1894, pp. 458-73; C. Erbiceanu, *Scrierea lui Meletii Sirig contra Calvinilor şi a lui Ciril Lucaris*, in *Biserica Ortodoxă Română*, 18 (1894-95), pp. 6-27; G. Galitakis, Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Μελετίου Συρίλου, in Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 24 (1925), pp. 5-132 (l'articolo fu scritto nel 1908); J. Païgoire, *Meletios Syrigos. Sa vie et ses oeuvres* in *Echos d'Orient*, 11 (1908); 12 (1909), v. indice; K. Dyobuniotis, Μελέτιος Σύριγος, Atene 1914; O. Bârlea, *De Confessione orthodoxa Petri Mohilae*, Francoforte 1948, pp. 41-43, 87-102.

Maurizio Gordillo

SIRLETO, Guglielmo. - Cardinale, n. a Guardavalle (Squillace in Calabria) da un Tommaso nel 1514. Dopo un periodo di studi a Napoli, verso il 1540 lo si trova a Roma, dove conobbe anzitutto Girolamo Seripando e poi anche Marcello Cervini dei quali fu amicissimo.

(fot. Enc. Catt.)

Sirleto, Guglielmo - Ritratto, incisione di T. Galleo (sec. XVI), da *Duodecim Cardinalium... imagines et elogia*, Anversa 1598, tav. 4 - Esemplare della Bibl. di arch. e storia dell'arte - Roma.

Frequentò subito la Biblioteca Vaticana e dallo studio dei classici si volse a quello degli autori sacri, giovandosi della buona conoscenza della lingua greca. Durante il primo periodo del Concilio Tridentino fu da Roma, donde non si mosse, in assidua corrispondenza con il Cervini che lo consultava, mentre attendeva anche ad annotazioni critiche sul testo della Volgata ed a preparare edizioni dei Padri. Era custode della Vaticana, quando Paolo IV nel genn. 1557 lo nominò protonotario apostolico. S. Carlo Borromeo si adoperò perché Pio IV lo creasse cardinale il 12 marzo 1565, come premio anche per la collaborazione data al card. Seripando durante la terza fase del Tridentino, e per i suoi contributi alla pubblicazione dei testi sacri. Pio V il 6 sett. 1566 gli conferì la sede di S. Marco in Calabria, e nel nov. il S. si recò a far residenza, ma fu richiamato dal Papa nel marzo 1567 e non lasciò più Roma, sebbene il 27 febbr. 1568 venisse trasferito alla sede di Squillace, sua diocesi di origine. La governò per mezzo di un vicario fino al 15 apr. 1573 quando rinunciò in favore del nipote Marcello. Il S. continuò a prestare un aiuto prezioso in tutto quello che aveva attinenza con le scienze e con l'erudizione sacra. Prestò così la collaborazione nella edizione del Catechismo del Concilio Tridentino, nella riforma del Messale e del Breviario, nella edizione della Bibbia latina e del *Corpus iuris canonici*, nella Congregazione dell'Indice dei libri proibiti; stette in attiva corrispondenza con gli ecclesiastici più illustri del suo tempo e raccolse una preziosa biblioteca. Morì a Roma il 7 ott. 1585 e fu sepolto nel suo titolo di S. Lorenzo in Panisperna. La sua ricca corrispondenza sta alla Biblioteca Vaticana, insieme con i suoi manoscritti.

Bibl.: D. Taccone Gallucci, *Monogr. del card. G. S.*, Roma 1909; P. Paschini, *Note per la biogr. del card. G. S.*, in *Arch. stor. della Calabria*, 5 (1917), p. 44 sgg.; id., *G. S. prima del cardinalato*, in *Tre ricerche sulla stor. della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945, p. 155 sgg.; id., *Il card. G. S. in Calabria*, in *Riv. di stor. della Chiesa in Italia*, 1 (1947), pp. 22-37.

Pio Paschini

SIRMIO, DIOCESI di. - Nella Bosnia. Ha una superficie di 10.078 kmq. con una popolazione di 400.000 ab. dei quali 380.978 cattolici, distribuiti in 4 arcidiocesi, 6 decanati, 111 parrocchie servite da 135 sacerdoti diocesani e 27 regolari; ha un seminario 9 comunità religiose maschili e 48 femminili. La sede è a Djakovo (*Ann. Pont. 1952*, p. 382).

S. (ora Hrvatska Mitrovica), città famosa come residenza d'imperatori e prefetti del pretorio, fu capoluogo della provincia della Pannonia II. Il cristianesimo si diffuse prestissimo in questa regione e ne fanno testimonianza molti gloriosi martiri quali i « Quattro Coronati » (v.), anonimi scalpellini di Fruska Gora, s. Polione, illustre lettore della chiesa di Cibale, e s. Ireneo, eroico vescovo di S. (m. nel 304). Tuttavia oggi si confuta l'antica tradizione, sostenuta anche da Farlati, che attribuisce alla Chiesa di S. l'origine apostolica. S. fu nel sec. IV metropoli ecclesiastica dell'Illirico occidentale e più tardi della sola Pannonia con i vescovi suffraganei di Mursa (Osiek), Cibale (Vinkovci) e Vassiane (Petrovci ?). Nelle dispute cristologiche i vescovi di S., Fotino e l'arianizzante Germinio, acquistarono la triste fama di eresiarchi, mentre S. divenne nota al tempo dei concili semiariani, ivi tenutisi per le famose « formole di S. ». S. fu distrutta dagli Avari nel 582. Dopo molto tempo vi sorse una nuova città intorno al monastero orientale di S. Demetrio, dal quale prese il nome di Dmitrovica, oggi Mitrovica, mentre S. (in croato : Sriem) rimase la denominazione di tutta la regione tra il fiume Sava e il Danubio. Adriano II tentò di ripristinare nell'869 l'arcidiocesi di S. con vasta giurisdizione nella zona del Danubio centrale, ma il lungimirante progetto della S. Sede non poté riuscire in seguito a intrighi politici. S. fu ripristinata appena nel 1229 da Gregorio IX, quale diocesi ordinaria, in limiti abbastanza ristretti. Essa ebbe per sede l'ex-monastero dei Benedettini a Banostar sul Danubio, più tardi la sede venne trasferita a Mitrovica. La diocesi soffrì molto a motivo di movimenti ereticali (la cosiddetta eresia bosniaca prima, poi l'ussitismo e più tardi, durante la dominazione turca, il calvinismo, senza contare i passaggi allo scisma e all'islamismo, e le numerose immigrazioni). Ma con la liberazione di questa regione dai Turchi (1687-1735) spariscono tutti i gruppi tranne quello degli « ortodossi ».

La città di Djakovo, con vasti possedimenti in Slavonia di cui la maggior parte apparteneva allora alla diocesi di Pecuh (Pecs, Quinqueecclesiae), fu regalata dal duca Kolomano nel 1239 al vescovo di Bosnia. Ma non passò molto tempo, che il vescovo, minacciato dai patarini, si ritirò dalla Bosnia a Djakovo e vi rimase. Clemente XIV unificò nel 1773 le diocesi di Bosnia (nella vera Bosnia c'era il vicariato apostolico della Bosnia ottomana) e di S., e la nuova diocesi con sede in Djakovo conservò la duplice denominazione storica. Dipendeva da principio dall'arcidiocesi di Kalocsa e più tardi (dal 1852) da quella di Zagabria.

Tra i vescovi insigni di Djakovo vanno ricordati Giorgio Palizna, ucciso dai Turchi nella battaglia di Mohacs nel 1526, Nicola Ogramic O. F. M., assassinato da briganti ortodossi (1701), Antonio Mandio (1896-1915), fondatore del Seminario di Djakovo, e infine Jopis Juraj Strossmayer (1850-1905), famoso oratore al Concilio Vaticano, noto propagatore della Unione ecclesiastica, tribuno nazionale, mecenate croato, fondatore dell'Università croata di Zagabria e costruttore della magnifica cattedrale di Djakovo in cui sono felicemente fusi gli stili romanico e bizantino.

I maggiori santuari mariani nella diocesi sono : Tekija, vicino a Hrvatski Karlovci, Aljmas presso Osiek e Ilaca. Insigni monasteri e abbazie : il monastero benedettino a Banostar sul Danubio (secc. XVI-XVII), legato pio del bano croato Bjelos, e a Mitrovica, dove al tempo di Innocenzo III avvenne lo scambio dei monaci greci; monasteri cistercensi a Petrovaradin e Osiek-Cikador (secc. XII-XV), distrutti durante l'invasione turca; i conventi francescani a Nasice (dal 1321 fino ai nostri giorni) e a Ilok (dal 1260 fino ad oggi).

BIBL.: G. Pray, *Specimen hierarchiae Hungaricae*, II, Posonii [Bratislava] - Cassaviae [Kosice] 1779, pp. 362-95; D. Farlati, *Illyricum sacrum*, VII, Venezia 1817, pp. 449-571; *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, I-XV, Zagabria 1874-1934; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Parigi 1918; Eubel, I, pp. 453-54; II, p. 262; III, p. 320; IV, p. 217; V, p. 358; W. Koch, *Sirmium*, in LThK, IX, coll. 597-98. Stefano Draganovič

SIRMOND, JACQUES. - Patrologo, n. a Riom (Puy-de-Dôme) il 12 ott. 1559, m. a Parigi il 7 ott. 1651. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1576, insegnò letteratura e retorica al Collegio di Clermont (1581-90), dove ebbe a discepolo s. Francesco di Sales; indi (1590-1608) fu segretario del generale Claudio Acquaviva; dal 1617 rettore del Collegio di Parigi; dal 1637 al 1643 confessore di Luigi XII.

Si distinse nel campo della patrologia; fu, infatti, editore di s. Fulgenzio di Ruspe (Parigi 1612), di Teodoreto di Ciro (ivi 1642), degli *Opuscoli* di Eusebio Pamfilo (ivi 1643), del *Praedestinatus* (ivi 1643) e di altri autori ed opere. Importante il suo scritto *De duobus Dionysiis, Parisiensi et Areopagita* (ivi 1641), quello di indole polemica *Historia poenitentiae publicae* (ivi 1651) e la collezione *Concilia antiqua Galliae* (3 voll., ivi 1629).

BIBL.: ed. *Opera varia*, 5 voll., Parigi 1616; 2ª ed., Venezia 1728; Sommervogel, VII, coll. 1237-61; Hurter, III, coll. 1073-1081; H. Fouqueray, *Hist. de la C. d. J. en France*, III-V, Parigi 1922-25; P. Galtier, s. v. in DThC, XIV, coll. 2186-94. Erik Peterson

SIROPULOS, SILVESTRO. - Scrittore greco, n. ca. il 1400 a Costantinopoli. Dal 1430 ricoprì diverse cariche al servizio del patriarcato bizantino. Ebbe parte nei negoziati con i legati del Concilio di Basilea e accompagnò il patriarca bizantino Giuseppe al Concilio di Firenze.

S. fu uno dei teologi « ortodossi » che polemizzò con i latini. Benché a malincuore, firmò il Decreto di Unione (6 luglio 1439); ma tornato a Costantinopoli nel febbr. 1440 rinunziò alle sue cariche e avversò l'Unione. In quel tempo redasse le sue memorie intorno al Concilio e copiò scritti antilatini. È incerta la data della sua morte.

L'importanza di S. è dovuta alle *Memorie* sul Sinodo di Firenze. Esse contengono molte notizie interessanti, altrimenti sconosciute. Alcuni autori (Diamantopulos, Frommann), le considerano esatte in tutti i loro particolari. Risulta tuttavia che esse sono una apologia di S. per spiegare ai circoli antilatini di Costantinopoli la sua sottoscrizione al Decreto di Unione. A questo scopo egli carica le tinte dell'ambiente fiorentino nel quale l'intransigenza dei Latini avrebbe tolto ogni libertà ai Greci. Un tale racconto va accettato in molti suoi particolari ma non nell'insieme, per la sua tendenziosità.

BIBL.: la sola ed. delle *Memorie* a cura di R. Creyghton, *Vera historia unionis non verae*, L'Aja 1660; A. Diamantopulos, *S. S.*, Gerusalemme 1923 (in greco); J. Gill, *The « Acta » and the Memoirs of S. as History*, in *Or. chr. per.*, 14 (1948), pp. 303-55. Giuseppe Gill

SISARA (ebr. *Sîsĕrā'*). - 1. Capo militare agli ordini di Iabin, re della città cananea Asor, che aveva il suo quartiere generale ad Ḥărōšeth hag-gôjim (el-Harīṭijjeh, a sud-est del Carmelo), donde per 20 anni « opprimeva duramente Israele ». Contro di lui esercitò la giudicatura Debora (v.), che per l'azione militare si servì di Barac. Questi si accampò sul Thabor, contando specialmente sulla presenza della profetessa tra le truppe combattenti.

S., quantunque fosse sceso in campo con un numero superiore di armati e 900 carri da guerra cananei, nello scontro decisivo avvenuto sul torrente Cison, al centro della valle dell'Esdrelon, un poco a nord della linea fra Thanac e Mageddo, ebbe le forze travolte dall'entusiasmo avversario e fuggì a piedi. Si diresse verso la sua sede a Ḥărōšeth hag-gôjim, ma prima di giungervi, a Cades di Esdrelon (Tell Abû Qudejs), spossato dalla fatica e dalla sete, cercò ricetto presso Iahel, moglie del cineo

Haber. La donna accolse il fuggitivo, ma quando egli si fu addormentato, lo uccise, conficcandogli nel cranio un piuolo della tenda, con un colpo di martello (*Iudc.* 4, 31). La morte obbrobriosa del nemico vinto è oggetto di larga parte della celebrazione epico-lirica, nota come « Cantico di Debora » (*Iudc.* 5).

2. Uno dei natinei (v.) tornati dall'esilio con Zorobabel (*Esd.* 2, 53).

BIBL.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 140-49, 390-92; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 294-297. Giovanni Rinaldi

SISCIA, DIOCESI di: v. ZAGABRIA, DIOCESI di.

SISINNIO I, santo. - Arcivescovo di Costantinopoli, m. il 24 dic. 427. Prima sacerdote nel sobborgo di Elia, il 28 febbr. 426 fu eletto per la sede bizantina invece di Filippo di Side e di Proclo, da lui poi nominato vescovo di Cizico.

S. condannò la setta dei messaliani e fu, secondo la testimonianza del suo contemporaneo papa Celestino, uomo semplice e fedele alla dottrina cattolica. La sua festa è celebrata dai Greci l'11 ott.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, V, Parigi 1869, pp. 627-29; Fliche-Martin - Frutaz, IV, pp. 158-59. Ignazio Ortiz de Urbina

SISINNIO II. - Fu patriarca di Costantinopoli (996-998). Di lui sono conservati due atti sinodali intorno alla legislazione matrimoniale ed uno intorno al metropolita Nicola di Alania. Secondo V. Grumel egli non avrebbe ripromulgato l'enciclica di Fozio contro il *Filioque*; ma secondo Michel (*Byzantinische Zeitschrift*, 28 [1938], pp. 454-56), questo dubbio non sarebbe giustificato alla luce di un manoscritto di Mosca.

BIBL.: V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, III, II, Costantinopoli 1936, nn. 804-14, pp. 231-39; Fliche - Martin - Frutaz, VII, pp. 140-41. Giorgio Hofmann

SISINNIO, PAPA. - Siro d'origine, successe il 15 genn. 708, dopo quasi tre mesi di sede vacante, a Giovanni VII (m. il 18 ott. 707).

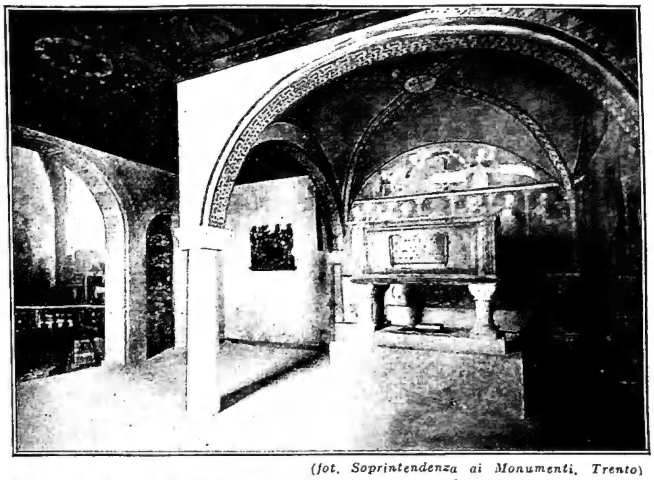
Allo scopo di garantire la sicurezza degli abitanti dell'Urbe contro le eventuali incursioni dei Longobardi o dei Saraceni, ordinò che si riattivassero le fornaci per la cottura dei mattoni occorrenti per le riparazioni delle mura, ma il suo ordine rimase ineseguito per la sopravvenuta morte che lo colse in seguito ad un attacco di gotta, il 4 febbr. seguente. Fu sepolto in S. Pietro.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 388. A. Pietro Frutaz

SISINNIO, MARTIRIO ed ALESSANDRO, santi, martiri. - Sono commemorati nel *Martirologio geronimiano* il 29 maggio.

I particolari del loro martirio sono narrati dal vescovo Vigilio di Trento in due lettere scritte rispettivamente a Simplicio di Milano ed a s. Giovanni Crisostomo. Erano chierici della Chiesa tridentina: S. diacono, M. lettore ed A. ostiario. Inviati dal vescovo ad evangelizzare gli abitanti della Val di Non (Anaunia), vi edificarono una chiesa. Al mattino del 29 maggio 397 un gruppo di esaltati pagani irruppe nella loro dimora e sorprese S. a letto assistito da M. che gli curava le ferite ricevute il giorno precedente. Furono trascinati ambedue al tempio di Saturno: S. con una campanella legata al collo; N., trafitto con legni, morì durante il tragitto. Poco dopo fu catturato anche A., e, condotto allo stesso luogo, fu invitato a sacrificare; poiché si rifiutò fu flagellato e quindi ucciso. Sul luogo del martirio fu poi costruita una chiesa.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, VII, Parigi 1867, pp. 37-49; F. Savio, *Gli antichi vesc. d'Italia. La Lombardia*, I, *Milano*, Firenze 1913, pp. 827-31; Lanzoni, p. 938; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 334 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 281 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 214. Agostino Amore



(fot. Soprintendenza ai Monumenti, Trento)

SISINNIO, MARTIRIO ed ALESSANDRO, santi, martiri - Cappella dei ss. Martiri Anauniensi con l'arca contenente le loro reliquie (1472) - Sanzeno (Trento).

ṢÎṢITH. - « Fiocchi » che con i *gĕdhîlîm* (« nappe ») gli Israeliti mettono agli angoli delle vesti superiori (*Num.* 15, 37-41); il cordoncino azzurro, con cui deve attaccarsi il fiocco di ciascun angolo, deve loro ricordare i comandamenti del Signore. *Deut.* 22, 12 ingiunge i *gĕdhîlîm* alle quattro estremità del mantello.

L'uso è antichissimo; a noi pare trattarsi di un avanzo della scrittura a nodi. L'azzurro doveva forse (così opinavano gli antichi rabbini) ricordare il cielo. Era costume rigidamente inculcato dai Farisei (*Mt.* 23, 5). Nella diaspora si cominciò a portare una vestina speciale con *ṣ.* sotto le vesti superiori, riservando *ṣ.* e strisce a colore azzurro per il manto (*talēth*) da portarsi durante le preghiere pubbliche. Fu abolito il cordoncino azzurro, perché in origine di color porpora ricavato da un vermiciattolo, industria caduta in disuso.

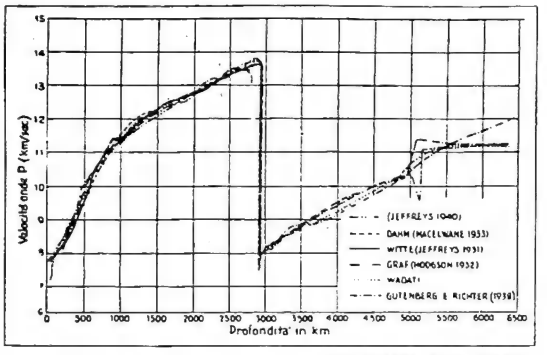
BIBL.: H. Cazelles, *Les Nombres* (*La Bible de Jérusalem*), Parigi 1952, p. 82; id., *Le Deuter.*, ivi 1950, p. 90; H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Test. aus Talmud u. Midrasch*, Monaco 1922-28, v. indice. Eugenio Zolli

SISMOLOGIA. - Compito fondamentale della s. è lo studio delle caratteristiche fisiche dell'interno della Terra.

Sviluppa, per questo scopo, ricerche sulla propagazione delle onde in mezzi elastici, viscosi, firmo-elastici (che ammettono attrito interno), ecc. e confronta i risultati delle teorie con quelli delle osservazioni. È in tal modo che si sono potute determinare, fra l'altro, le stratificazioni della crosta terrestre, le superfici di discontinuità e scoprire il nucleo centrale alla profondità di 2900 km. ca.

Tutto ciò presuppone l'opportuna registrazione dei vari sistemi d'onde che, destati da un terremoto in un determinato punto (per profondità che variano da 0 ad 800 km. ca.), si propagano in tutte le direzioni e a tutte le distanze. Da qui la necessità di apparecchi le cui registrazioni consentano di risalire, il più fedelmente possibile, al movimento reale del suolo.

I. S. STRUMENTALE. – La registrazione dei fenomeni sismici si ottiene ricorrendo al moto pendolare, inteso in senso lato. I primi sismografi erano privi di smorzamento, ciò che rendeva le loro registrazioni inutilizzabili ai fini di una interpretazione scientifica. La sola specie di smorzamento la cui azione non ingenera difficoltà teoriche è quello in cui la forza smorzante riesce proporzionale alla velocità del movimento. Generalmente si fa ricorso ad una tale specie di smorzamento.



(per cortesia di P. Caloi)

SISMOLOGIA - Andamento della velocità delle onde longitudinali nell'interno del nucleo terrestre.

I sismografi Galitzin, e gli altri ad amplificazione elettromagnetica, servono quasi esclusivamente per la registrazione di terremoti di lontana origine. H. Benioff è riuscito ad ideare un tipo di sismografo fotoelettromagnetico che consente un'amplificazione sufficente per la registrazione sia dei terremoti lontani che di quelli vicini. La sensibilità del transduttore Benioff è elevatissima. Collegato con galvanometro a lungo periodo, è possibile rivelare chiaramente spostamenti dell'armatura dell'ordine di 5×10^{-7} cm, pari a 1/100 della lunghezza d'onda della luce del sodio.

II. TEORIA DEI RAGGI SISMICI; COSTITUZIONE INTERNA DELLA TERRA. – Uno degli argomenti fondamentali, oggetto di vaste, profonde indagini da parte di sismologi e geofisici, è quello che concerne la propagazione dell'energia sismica nell'interno della Terra.

Generalmente ci si riferisce alla traiettoria sismica normale alla superficie d'onda, nel punto preso in esame.

Lo sviluppo della teoria sui raggi sismici (propagazione diretta, rifrazione, diffrazione, diffusione) ha consentito di perseguire le conoscenze, attualmente più sicure, sull'interno della Terra. I raggi sismici possono essere considerati, da questo punto di vista, come i raggi Roentgen della Terra: dalle caratteristiche che presentano le registrazioni sismiche ottenute a diverse distanze è possibile risalire alla determinazione delle superfici di discontinuità, ai salti bruschi di velocità (tab. I) o di accelerazione e quindi delle proprietà elastiche e di densità dell'interno della Terra. È per questa via che Gutenberg determinò la profondità del nucleo terrestre, assegnandole un valore di 2920 km. Successive ricerche hanno confermato questo valore. La tabella I contiene la velocità delle onde sismiche nell'interno della Terra, dalla superficie esterna al nucleo. Ci sono altri metodi che consentono la determinazione della profondità del nucleo. Uno di questi si vale dei tempi di registrazione delle onde longitudinali (o trasversali) che sono giunte alla stazione di osservazione dopo essersi riflesse sul nucleo centrale. Per questa via, si è pervenuti ad un valore per la profondità del nucleo pari a km. 2920, che conferma quello ottenuto da Gutenberg.

I giapponesi Wadati e Masuda risolsero nel 1934 la questione relativa alla determinazione dei tempi di tragitto delle onde longitudinali nell'interno del nucleo: alcuni accorgimenti, consentirono loro di applicare, anche al nucleo, il metodo di Wiechert-Herglotz. Da allora, le ricerche sulla propagazione delle onde sismiche nell'interno del nucleo si susseguirono numerose.

Qui si accennerà solo agli ultimi risultati. Si è riusciti a provare (Lehmann, Gutenberg e Richter, Jeffreys) che anche nel nucleo la propagazione dell'energia sismica non avviene con uniforme variazione di velocità: nel nucleo esiste una discontinuità (di I ordine secondo Jeffreys, di II ordine secondo Gutenberg e Richter) che lo divide in una parte esterna, in cui la velocità dell'onda sismica è bassa, e in una parte interna, caratterizzata da una maggiore velocità.

TABELLA I.

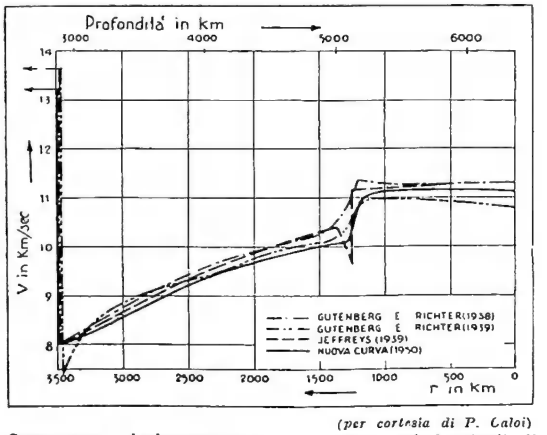
Profondità km.	Velocità delle onde longitud. km./sec.	Velocità delle onde trasvers. km./sec.	Profondità km.	Velocità delle onde longitud. km./sec.	Velocità delle onde trasvers. km./sec.
0	5,55	3,3	1400	12,2	6,7
20	5,7	3,4	1500	12,3	6,7
40	8,0	4,4	1600	12,4	6,7
100	8,0	4,4	1700	12,5	6,8
200	8,2	4,6	1800	12,6	6,9
300	8,7	4,8	1900	12,7	6,9
400	9,1	5,0	2000	12,8	7,0
500	9,7	5,3	2100	12,9	7,0
600	10,2	5,6	2200	13,0	7,0
700	10,6	5,9	2300	13,1	7,0
800	11,0	6,1	2400	13,3	7,1
900	11,3	6,3	2500	13,4	7,1
1000	11,5	6,4	2600	13,5	7,2
1100	11,7	6,5	2700	13,55	7,2
1200	11,9	6,6	2800	13,7	7,3
1300	12,1	6,6	2920	13,7	7,25

Nelle tre figg. sono riportati in grafico i risultati delle ricerche condotte sull'argomento dal 1914 al 1950.

III. – Generalmente, la parte più cospicua di un sismogramma è quella che segue la registrazione delle onde trasversali, riflesse una o più volte contro la superficie terrestre: tale parte, consistente in oscillazioni a lungo periodo, con spiccato carattere sinusoidale, è costituita da onde che interessano, nella loro propagazione, solo la parte superficiale della Terra, in modo particolare le stratificazioni della crosta terrestre. Sono queste le onde indicate genericamente con la qualifica di *onde superficiali*. Per terremoti lontani, originati a lieve profondità, la loro registrazione può durare parecchie ore.

Le onde superficiali sono state e sono oggetto di un gran numero di ricerche teoriche, intese a spiegarne il meccanismo di produzione e propagazione. Fra le più note sono le teorie di Love e di lord Rayleigh. La teoria di Love riguarda la fase iniziale delle onde superficiali, costituita da onde trasversali-tangenziali (senza componente verticale). Sono invece definite come onde di Rayleigh le onde superficiali oscillanti nel piano principale, comprendente l'ipocentro, la stazione d'osservazione e il centro della Terra.

Lo studio delle onde superficiali non ha soltanto un grande interesse teorico; esso serve pure per il conseguimento delle caratteristiche fisiche della crosta terrestre. Nella tab. II sono contenute le velocità di propagazione delle onde sismiche nelle stratificazioni della crosta terrestre e gli spessori di dette stratificazioni, ottenuti con metodi vari, compresi quelli basati sulla dispersione delle onde superficiali.



(per cortesia di P. Caloi)

SISMOLOGIA - Andamento della velocità delle onde longitudinali dalla superficie al centro della Terra.

In media, la crosta terrestre ha uno spessore di 40 km. In alcune parti del mondo, anziché di due essa sembra consistere di tre strati sovrapposti. Sotto i sistemi montani, la stratificazione presenta spessori complessivi alquanto maggiori: 60 km. ca. sotto la Sierra Nevada (California), 55-60 km. sotto le Alpi, 60 km. sotto gli Appennini. Tale spessore è invece notevolmente ridotto in corrispondenza degli Oceani: 20 km. ca. per i bacini del Pacifico e dell'Atlantico. Le stratificazioni in corrispondenza delle montagne sono in prevalenza sialiche, mentre simatiche si presentano in corrispondenza degli Oceani.

IV. Terremoto. – Quali sono le cause del terremoto? Prescindendo dai terremoti di origine vulcanica e da quelli determinati da cause strettamente locali, superficialissime (frane, slittamenti di strati, ecc.) si possono suddividere i movimenti sismici in due grandi categorie: quelli che originano nella crosta terrestre (avente uno spessore variabile fra i 20 e 60 km.) e quelli che provengono da più grandi profondità.

Le catene di montagne sono la risultante verticale di forze prementi tangenziali che si manifestano ai lati delle aree geosinclinali, in cui attraverso i tempi geologici si accumularono grandi masse di sedimenti di notevole spessore. Se i movimenti orogenici, compiutisi energicamente nelle geosinclinali all'epoca terziaria, continuano ai nostri giorni, come tutto fa supporre, sia pure con scemata intensità, è naturale vedere nei terremoti della crosta terrestre uno degli aspetti sotto cui quei movimenti si manifestano.

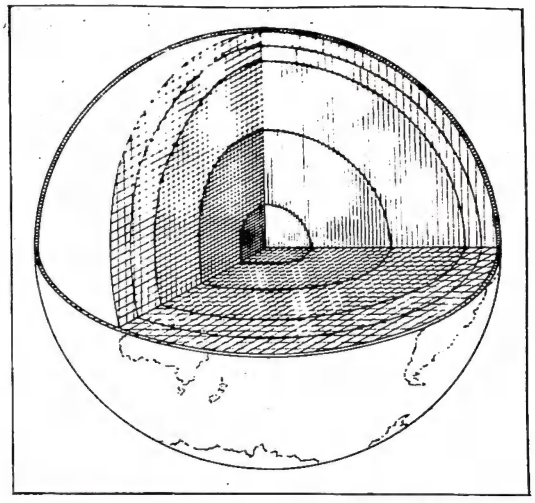
L'altra categoria di movimenti sismici riguarda i terremoti che si verificano sotto la crosta terrestre, a profondità che possono assumere valori elevatissimi (100, 200, 500, 700 e più km.).

A quelle profondità, la materia si trova a temperature e a pressioni tali da poter escludere la possibilità di dislocazione, scoscendimenti o fratture. Soltanto fenomeni fisico-chimici con bruschi cambiamenti di stato della materia, possono essere invocati per spiegarne l'origine; e non è azzardato attribuirli a reazioni nucleari, analoghe a quelle, per intenderci, a cui dobbiamo la bomba atomica.

I materiali costituenti la crosta terrestre si comportano come *viscosi* (in senso lato) se sottoposti all'azione di forze lungamente applicate; come *elastici*, se le forze agiscono bruscamente e per breve periodo di tempo.

La prima qualità è manifesta nelle rocce sedimentarie, formatesi un tempo sul fondo dei mari e sottoposte successivamente alla lenta azione di corrugamento della crosta terrestre (*bradisismi*), rivelata anche dai livellamenti di precisione; la seconda è testimoniata dalla propagazione delle onde sismiche, determinate dalle brusche rotture d'equilibrio (*terremoti*). La semplice osservazione dei movimenti iniziali determinati da una scossa in un certo numero di osservatòri, opportunamente distribuiti intorno all'epicentro, consente oggi di poter dedurre la natura fisica della causa a cui la scossa stessa è dovuta.

Se il primo movimento (onde longitudinali dirette) si verifica, per certe stazioni, nella direzione stazione-ipocentro (*dilatazione*), per altre nella direzione opposta (*compressione*) e se questi movimenti si suddividono, in superficie, in modo da distribuirsi in quattro quadranti (caso generale), così da avere nelle due coppie di quadranti opposti movimenti del suolo dello stesso segno (compressioni o dilatazioni), allora il terremoto è dovuto a frattura.



(*per cortesia di P. Caloi*)

Sismologia - Principali superfici di discontinuità nell'interno della Terra. Particolarmente notevole quella a 2920 km. di profondità, limitante il nucleo: la penultima, in figura.

Avviene talvolta che in zone, a forma circolare, intorno all'epicentro il movimento iniziale sia unidirezionale in tutti gli azimut: se tale movimento è di dilatazione, avremo un terremoto di sprofondamento, se invece è di compressione il terremoto è di sollevamento. Nella zona delle Alpi prevalgono i terremoti dovuti a frattura, nell'alto Adriatico i terremoti di sprofondamento, negli Appennini, invece, quelli di sollevamento.

V. I microsismi. – Con il nome di microsismi si suole indicare quel complesso di piccole oscillazioni, aventi generalmente l'aspetto di sinusoidi smorzate, che vengono registrate dagli strumenti sismici, specie durante l'inverno e la primavera. I periodi di tali oscillazioni, per i microsismi propriamente detti, possono variare da qualche decimo di secondo a 12 secondi ca. a seconda della causa agente e della distanza origine. Fra i vari tipi di microsismi i più frequenti e di più notevole ampiezza sono quelli comunque legati ai fenomeni metereologici.

Tabella II.

Regioni	d_1*	Velocità onde longitudinali km./sec.	Velocità onde trasversali km./sec.	d_2*	Velocità onde longitudinali km./sec.	Velocità onde trasversali km./sec.
Nord-Ovest Europa	17	6,0	—	—	—	—
Württemberg	20	5,6	3,3	25	6,3	3,7
Alpi settentrionali e zone circostanti	35	5,6	—	20-25	6,5-7,0	3,7
Alpi Carniche	35-40	5,7	3,4	15	6,6	3,7
Jugoslavia	15	5,5	—	25	6,3	3,65
Italia centrale (Appennino)	25	5,3	3,0	35	6,6	3,6
Nuova Zelanda	10	5,0-5,55	3,4	20	6,5	3,8
Giappone	20	5,0	3,15	20	6,2	3,7
Asia centrale	35	5,5	3,20	15	6,25	3,7
California centrale	10	5,6	3,3	25	6,7	—
Sierra Nevada (California)	20	5,6	3,3	40	6-7	—

* d_1 = spessore primo strato; d_2 = spessore secondo strato.

È stato constatato che microsismi, più o meno notevoli, accompagnano i cicloni, nel loro tragitto sull'Atlantico (in generale, sul mare). Mentre la velocità di traslazione dei cicloni è in media di 50-60 km. all'ora, i microsismi possono propagarsi con velocità dell'ordine di 10.500-11.000 km. all'ora; con velocità quindi 200 e più volte maggiore. Ecco una caratteristica particolarmente favorevole, di cui non va sottovalutata l'importanza per la risoluzione del problema relativo alla previsione del tempo. Pietro Caloi

SISMONDI, Jean-Charles Simonde de. - Storico ed economista, n. a Ginevra il 9 maggio 1773, m. ivi il 25 giugno 1842. Filosofo nel senso illuministico, ancora, per l'ampiezza dei suoi interessi e per il suo umanitarismo idillico.

Figlio della indipendente Ginevra, « protestante e repubblicano », seppe però far sue la lingua e la cultura di tre popoli, l'inglese, il francese e l'italiano, divenendo infine quasi toscano di adozione. Occupato dapprima in studi e interessi economici, non fece corsi regolari (si dice *student of law* in un inedito *Abstract of the English Constitution*, datato Londra 1793). La bufera rivoluzionaria spinse la sua famiglia prima in Inghilterra, poi in Toscana, a Valchiusa presso Pescia. Ivi iniziò degli studi sulle « costituzioni dei popoli liberi », fra il 1798 e il 1799, reagendo all'uniformità, al carattere estrinseco delle istituzioni imposte dalla conquista rivoluzionaria, ma accettando il principio della sovranità popolare, e ispirandosi ancora spesso al pensiero di Rousseau. Contrapponendo inoltre le molteplici tradizioni nazionali, le « libertà » indigene e spontanee al despotismo giacobino, cominciò a risolvere in una serie di ricerche storiche il problema dottrinale di una nuova scienza politica: così nasce l'*Histoire des Républiques italiennes au moyen âge*, concepita in contatto con il gruppo di Coppet, che frequentò nei primi anni dell'Ottocento (posta all'Indice con decr. 22 dic. 1817).

L'amicizia di M.me de Staël, di B. Constant, ecc., fruttò al S. un più vivo senso del valore delle individualità nazionali, e il contatto con il nascente gusto romantico, tedesco e svizzero, influì sulla sua concezione della storia, piuttosto letteraria che scientifica, moraleggiante sempre, ed in questo ancor stretta agli ideali di Rousseau, di un G. Müller, del pre-romanticismo in genere (E. Fueter). Più nuovo il suo patriottismo, medievale solo nell'apparenza, per il culto del « piccolo Stato » (W. Kaegi) e degli Stati federati, delle città libere che si sviluppano in feconda emulazione civile, come nell'età dei Comuni, in Italia. Perciò fu grande la sua influenza sui primi romantici e patrioti liberali italiani, dal Di Breme agli altri collaboratori del *Conciliatore* ed ai fiorentini dell'*Antologia*. Suscitò tuttavia la reazione del Manzoni (*Osservazioni sulla morale cattolica*), per l'aspetto protestante e sociniano del suo liberalismo; quella del Mazzini, per il carattere aristocratico e legalitario dei suoi ideali politici, che respingeva il più schietto democraticismo e l'empito di ribellione del patriottismo mazziniano.

Nel 1815 il S. si accostò per un momento, come B. Constant, a Napoleone, preferendo una versione liberale del napoleonismo alla restaurazione dei legittimisti. Tornò quindi ad esercitare la funzione di un libero mediatore fra le diverse culture nazionali, approfondendo ulteriormente alcuni problemi economici e sociali, nei *Nouveaux principes d'économie politique* (Parigi 1819), poi negli *Etudes sur les sciences sociales* (ivi 1836), che raccolgono anche saggi politici, come quello *Des prétentions de la démocratie à la souveraineté, et du suffrage universel*, in cui rileva lo « spirito retrogrado delle masse ». Importantissima pure la sua polemica contro i seguaci della scuola classica liberista, sviluppata dal 1819, sotto l'impressione del disagio del proletariato industriale inglese, al 1837 (*Etudes d'économie politique*, 2 voll., Parigi 1837-38).

Bibl.: non esiste una raccolta completa degli scritti: *Hist. des Républiques italiennes au moyen âge*, già cit., è da consultare nella 2ª ed. completa, 16 voll., Parigi 1818; per il resto v. J.-R. De Salis, *S.* (*1773-1842*). *La vie et l'oeuvre d'un cosmopolite philosophe*, ivi 1932. Per l'attività critica, C. Pellegrini, *Il S. e la stor. delle letterat. dell'Europa merid.*, Ginevra 1926: il Pellegrini ha premesso pure una bella introd. all'*Epistolario* del S., da lui curato, 3 voll., Firenze 1933-36, in cont. Sull'economista, si veda A. Amonn, *S. de S. als Nationalökonom*, 2 voll., Berna 1945-49; inoltre L. Einaudi, *S., economista appassionato*, in *Riv. di stor. econ.*, 6 (1941), p. 127 sgg.; E. Passerin, *Un inedito saggio sui problemi dell'econom. toscana*, ecc., in *Rass. stor. del Risorg.*, 38 (1951), pp. 547-62. Per vari aspetti, la raccolta di *Studi su G. C. L. S.*, Roma-Bellinzona 1945. Sul liberalismo del gruppo di Coppet, oltre al De Salis,, v. P. Kohler, *M.me de Staël et la Suisse*, Parigi 1916; C. Pellegrini, *Il gruppo di Coppet*, ecc., in *Ann. Scuola Norm. Pisa*, 2ª serie, 3 (1934), pp. 29-74; R. Ramat, *S. e il mito di Ginevra*, Firenze 1936. Ettore Passerin

SISTEMI ECONOMICI. - L'insieme delle attività economiche dei singoli e l'azione dell'autorità politica, la quale tende a coordinare i fini individuali con quelli sociali. In ogni periodo della storia sono sempre coesistiti più s. e. perché residui dei sistemi sorpassati sopravvivono nei nuovi.

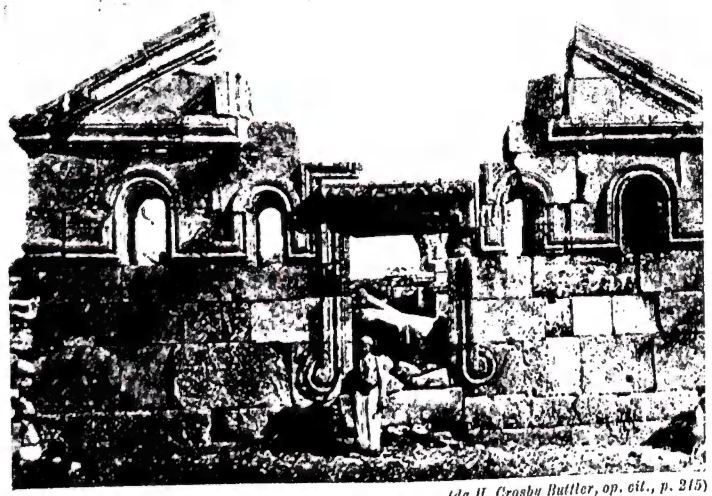
I. Economia dei popoli primitivi. - Fino al secolo scorso si ritenne che la caccia, la pastorizia, e l'agricoltura fossero stati per tutti i popoli tre stadi di sviluppo economico succedutisi l'uno all'altro. La scuola etnologica storico-culturale distingue ora quattro forme principali di economia: raccolta, caccia superiore, pastorizia, agricoltura. Queste tre ultime derivano, indipendentemente e con un proprio centro di origine, dalla prima, e dal loro incrocio si ebbero le forme miste.

1. *L'economia della raccolta.* – Nei gruppi che la praticano gli uomini si procurano i cibi con la caccia e con la pesca; le donne e i fanciulli raccolgono i cibi vegetali, o gli animali poco mobili come i vermi, gli insetti e le loro larve, le chiocciole, ecc. Eccezionalmente l'uomo concorre alla raccolta, quando è necessario un lavoro collettivo e rapido, oppure se si tratta di salire sugli alberi, p. es. per la raccolta del miele, o per usare l'accetta. Per dissotterrare radici e tuberi la donna si serve di bastone da scavo. Per la caccia l'uomo si serve di un'arma: l'arco con la freccia, l'arpione, la cerbottana e le trappole; come mezzi ausiliari usa il cane e i veleni. Per la pesca usa l'arma da colpo o l'arma da getto, le reti, le nasse, le trappole (presso gli Americani del nord-ovest), ed anche veleni gettati nelle acque e l'esca avvelenata. La pesca può essere in certi luoghi tanto abbondante da quasi sostituire gli altri mezzi di sussistenza e può avere un posto importante anche nei s. e. diversi dalla raccolta, mentre non è così della caccia. Ogni gruppo di una tribù conosce bene le risorse di caccia e di raccolta del suo territorio nei periodi favorevoli dell'anno, mentre in certi altri periodi s'impongono proibizioni o tabù per la protezione della selvaggina, dei pesci e delle piante. Duro o facile che possa risultare questo genere di vita, i raccoglitori lo amano e non vogliono cambiarlo con nessun altro, benché ne abbiano potuto conoscere i vantaggi, come quando, p. es., gli Andamanesi conobbero nel loro paese l'agricoltura, ad opera dei bianchi.

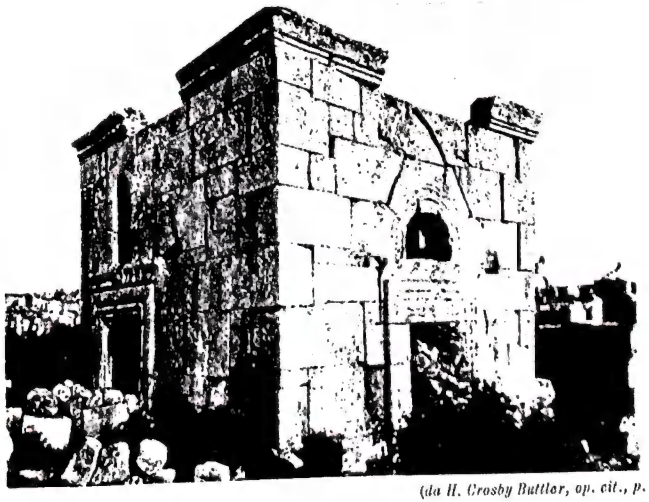
2. *L'economia dei cacciatori superiori.* – È chiamata così in contrapposizione a quella dei raccoglitori. Ciò che caratterizza, infatti, questa, è di essere originariamente famigliare, mentre l'altra è tribale e sembra propria dei totemisti. Presso questi si constata di fatti una vasta solidarietà economica, per cui i singoli clan e gruppi si scambiano, più o meno regolarmente, determinati mezzi di sussistenza e gli strumenti di lavoro, come utensili, armi, ecc. Siccome la produzione degli arnesi richiede condizioni favorevoli, come, p. es., un buon materiale greggio, si venne alla specializzazione: un gruppo si trovò in migliori condizioni per forgiare le spade, un altro i pugnali, un altro per produrre articoli di vestiario e di ornamento. E però s'impose una differenziazione artigiana tra clan e clan. Mentre nella economia dei raccoglitori vi era la uguaglianza dei sessi con una conveniente divisione del lavoro, in questa dei cacciatori superiori si è accresciuta l'importanza economica dell'uomo rispetto alla donna, con la conseguenza di uno squilibrio fra i sessi. Il grande sviluppo dell'idea di Stato con tutte le sue divisioni e suddi-

(*per cortesia del sac. P. Vattioni*)

(*da H. Crosby Buttler, Architectur and other arts, Nuova York 1903, p. 101*)



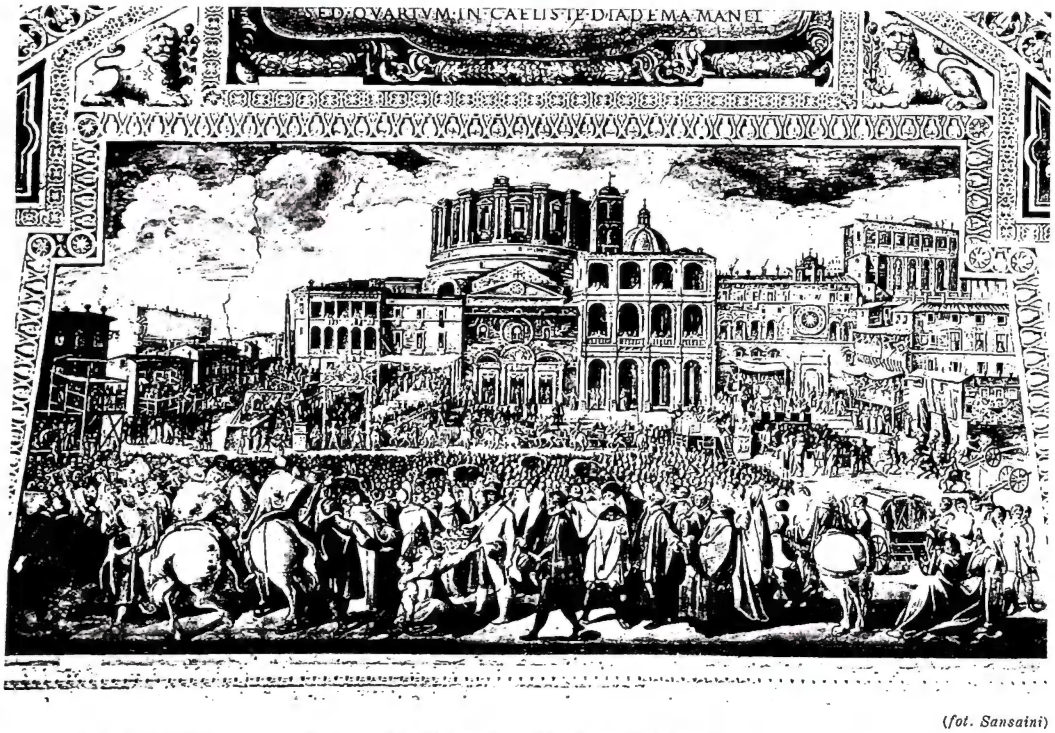
(*da H. Crosby Buttler, op. cit., p. 215*)



(*da H. Crosby Buttler, op. cit., p. 140*)

In alto a sinistra: MURO MICENEO (sec. XI-X a. C.?) a Rās-Šamrah - Ugarit. *In alto a destra:* BASILICA DI RUWEJḤAH (sec. IV). *In basso a sinistra:* FACCIATA OVEST DELLA CHIESA DI ḤIRBET TĒZĪN (sec. VIII). *In basso a destra:* BATTISTERO DELLA CHIESA DI S. PAOLO E MOSÈ. (sec. V) - Dār Kītā.

(*fot. Sansaini*)



(*fot. Sansaini*)

In alto: PONTE SISTO, costruito da Baccio Pontelli sotto Sisto IV e l'ospedale dei mendicanti, fondato da Sisto V nel 1587 e costruito da Domenico Fontana - Roma. *In basso:* INCORONAZIONE DI SISTO V (1585), nel fondo la nuova Basilica di S. Pietro in costruzione. Affreschi del «Salone Sistino» della Biblioteca Vaticana, eseguiti da Giovanni Guerra e Cesare Nebbia (1588-89).

visioni di clan con il loro totem diminuì l'importanza della famiglia, ridotta quasi a niente, con molto detrimento della personalità umana. L'economia dei cacciatori superiori sarebbe sorta nel paleolitico superiore, mentre quella dei raccoglitori in quello inferiore, o meglio nel periodo prelitico o alitico, se si può concepire l'uso del legno senza lo sfruttamento della pietra.

3. *L'economia agricola.* – Essa dà i mezzi di sostentamento con la coltivazione delle piante : è un'attività principalmente femminile; l'uomo però vi concorre con il dissodamento e la preparazione del terreno alla semina, con l'erigere, se necessario, siepi di protezione intorno al campo, aiutando alla raccolta, costruendo magazzini e simili cose, e specialmente occupandosi della difesa contro i nemici o gli animali feroci. La più antica forma di coltivazione è quella fatta con il bastone da scavo. Nelle regioni tropicali ogni tre o quattro mesi si fanno piantagioni di taro e yam, per cui si è sempre provvisti di bulbi maturi, essendo l'orto in differenti gradi di maturazione. Vi sono popoli che abbandonano il terreno divenuto sterile, e bruciando la foresta o gli sterpi, preparano la coltivazione in un luogo diverso; altri popoli invece lasciano il terreno in riposo per alcuni anni prima di coltivarlo nuovamente. Alla coltivazione delle piante si aggiunge la piantagione, fatta dagli uomini, degli alberi fruttiferi (mango, dattero, betel, pandanus). Non manca qualche battuta di caccia o pesca fatta dagli uomini, né qualche escursione di raccolta fatta individualmente o in gruppi dalle donne. Per l'irrigazione dei campi si scavano canali, che servono anche al prosciugamento di paludi. Appartiene a questo s. e. l'allevamento del maiale, e del pollame, l'invenzione della ceramica e dei tessuti. L'economia agricola è originariamente famigliare, e siccome ha carattere prevalentemente femminile, sminuendo l'attività economica dell'uomo, ha portato al sistema matriarcale (v. DONNA; MATRIARCATO) e al sorgere, richiedendo stabilità di residenza, del villaggio con le sue case solide e quadrate con tetto a schiena d'asino.

4. *L'economia pastorale.* – Si ritiene che il passaggio alla coltivazione delle piante e all'allevamento del bestiame sia stata una delle pietre miliari del progresso tecnico del genere umano, compiutosi nel periodo di transizione dal paleolitico inferiore a quello superiore, o nel neolitico secondo altri. La pastorizia richiede al principio l'addomesticamento di animali selvatici e la loro moltiplicazione in stato di prigionia. Oggi i popoli turco-tartari usano la carne, specialmente di cavallo, come loro cibo principale, anzi non hanno altro vocabolo per indicare cibo che «carne». I Mongoli, gli Altaiani e Chirghisi usano principalmente la carne di agnello. Gli allevatori di renne (Coriacchi, Samoiedi, Ostiacchi, Lapponi) non usano la carne di renna, se non quando manca loro la selvaggina e si servono delle renne per i viaggi e per il latte. Come bestie da latte tengono però in cosiderazione primariamente la cavalla, la vacca, la pecora e la capra, secondariamente la renna, la yak, la cammella e l'asina. Il latte è aborrito nell'India non ariana, in Indonesia e nell'Asia orientale. Presso molte altre tribù dell'Africa orientale, dedite alla pastorizia, si nota l'uso di bere il sangue dei bovini e dei giovenchi, aprendo loro una vena e cavando loro uno o due litri di sangue. I popoli pastori mangiano la carne e il latte cotti; del resto tutti i popoli del mondo usano il fuoco e tutti, eccetto gli Andamanesi, i Tasmaniani e i Bocango (Congo), lo sanno produrre. L'allevamento del bestiame è attività spiccatamente maschile : si lascia alle donne la cura dei vasi del latte, la concia delle pelli, la costruzione delle tende, la confezione degli indumenti, la macinazione del grano, la cucina dei cibi, talvolta la preparazione della birra e simili. Siccome i pastori hanno bisogno di buoni pascoli per i loro greggi, è loro caratteristica il nomadismo e la transumanza.

5. *Collaborazione economica.* – Dall'unione dell'economia agricola con quella dei cacciatori superiori deriva, come si è già accennato, un intenso scambio di beni, che porta allo sviluppo dell'industria e del commercio, della tecnica e dell'arte, nonché dei vasti aggregati sociali come è stato constatato, p. es., in Melanesia, Australia, America ed Africa. Così presso gli agricoltori africani si trovano i vasai, i falegnami e i fabbri, che spesso abitano una parte riservata nel villaggio del gruppo a cui sono uniti, e commerciano i loro prodotti al mercato più vicino, barattandoli con i mezzi di sostentamento (miglio, mais, fagioli) che gli altri hanno in sovrappiù; oppure lavorano a richiesta. Ogni qual volta i pastori nomadi sono pervenuti a sottomettere questi popoli misti, o gli agricoltori, o i cacciatori superiori, ne sono sorti i grandi imperi arcaici e prearcaici con il conseguente incremento tecnico dell'agricoltura e dell'artigianato. Gli animali vengono allora impiegati nell'agricoltura con l'aratro, nei trasporti con la trazione dei carri a due o quattro ruote (già nota nel quarto millennio a. C.) mentre in guerra appare l'uso dei carri bellici e della cavalleria. Lo scambio dei beni, che presso i raccoglitori è piuttosto fondato sui contatti tra parenti, porta gradualmente allo sviluppo delle vie e dei mezzi di comunicazione e alla introduzione della moneta primitiva. Questa però viene usata solo per facilitare e misurare il baratto delle merci, ma non a fine di capitalizzazione. Sono rarissimi i casi in cui la moneta primitiva si tramuta in possesso di bestiame, come, p. es., accade in Buin nel Bougainville (arcipelago Salomone).

6. *Origini di diversi s. e.* – La etnologia ha provato che l'uomo della cultura più primitiva (raccoglitore) non è diverso da tutti gli altri di ogni tempo e di ogni luogo. Gli studiosi della preistoria più autorevoli affermano che anche gli arnesi del primo tempo del pleistocene, attestano la piena razionalità e quindi la spiritualità dell'uomo primordiale.

Gli altri s. e., caccia superiore, pastorizia, agricoltura, provengono indipendentemente dalla raccolta durante il periodo di transizione che va dal paleolitico inferiore a quello superiore.

Lo Hahn seguito da altri ritiene che l'allevamento del bestiame abbia avuto inizio per ragioni magico-religiose nella civiltà agricola presumerica, ove fu poi usato per arare, e donde passò in un secondo tempo agli altri popoli, mentre in Mesopotamia sarebbe nata l'agricoltura. Recentemente il p. Hermanns e il Wolfel, indipendentemente, hanno cercato di dimostrare che la pastorizia incominciò con la pecora e la capra; poi venne addomesticato il bove e con questo l'asino, l'onagro, il cammello; quindi il cavallo e la renna, non dai cacciatori protosamoiedi e protoaltaici, ma da un popolo cacciatore dell'Asia occidentale tra il Turan e l'Iran. Da qui la pastorizia si irradiò nella Mesopotamia, nell'Asia anteriore e nell'Egitto, poi in Africa e in Europa, quindi nell'India, a Mohenjo Daro, presso i Toda, finalmente nell'Asia centrale e nell'Asia orientale, dove arrivò il bove, ma non il cavallo.

BIBL.: F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Eigentums und des Staates*, in *Anschluss an L. H. Morgans Forschung*, 16ª ed., Stoccarda 1919, p. 2; E. Hahn, *Waren die Menschen der Urzeit zw. der Jägerstufe und der Stufe des Hackerbaues Nomaden*, in *Ausland*, 64 (1891), pp. 481-87; E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Friburgo-Lipsia 1896; F. Consentini, *La sociol. génétique*, Parigi 1905, pp. 62-64; W. Schmidt, *Totemismus, viehzuchteris. Nomadismus und Mutterrecht*, in *Anthropos*, 10 (1915-16), p. 307 sg.; K. Bucher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 10ª ed., Tubinga 1917-18, pp. 574-95; W. Schmidt W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, p. 377 sg.; O. Leroy, *Essai d'introduct. critique à l'étude de l'écon. primit. Les théories de K. Bucher et l'ethnol. moderne*, Parigi 1925, pp. 6, 8, passim; W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, VI, Munster in V. 1935, p. 4; id., *The oldest culture-circles in Asia*, in *Mon. Serica*, 1 (1935-36), pp. 1-16; R. Thurnwald, *Die Wirtschaft der Völker*, in *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stoccarda 1939, pp. 307-34; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri*, I, Bruxelles 1941, pp. 283-284; II, ivi 1948, pp. 546-47; G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer*, Berlino 1942, pp. 200, 302, 303; P. Laviosa-Zambotti, *Origini e diffusione della civiltà*, Milano 1947, p. 179 sg.; W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949, pp. 20 sg., 35 sg., 77 sg.; W. Schmidt, *Das Menschenbild der Urkultur*, in *Wissenschaft und Weltbild*, 1-3 (1949); id., *Geist und Ethos des Menschen der Urkultur*, *ibid.*; M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, Vienna 1949, pp. 227 sg., 282 sg.; W. Schmidt, *Man. di metodologia etnol.*, trad. it., Milano 1949, pp. 198-201, 286 sg.

Luigi Vannicelli

II. ECONOMIA DEI POPOLI ANTICHI EVOLUTI. – Superata la fase dell'economia primitiva, i più impor-

tanti s. e. dell'antichità furono quelli dell'antico Egitto, della Grecia e delle monarchie ellenistiche, dell'antica Roma.

1. *Il s. e. dell'antico Egitto.* – Si sviluppa nel millennio che comprende le sei dinastie tinite e menfitiche (dal 3200 a. C. al 2275 a. C.). Presupposto religioso di tale sistema fu la considerazione del potere dei faraoni come diretta trasmissione del potere degli dèi. Conseguenza dell'essenza religiosa della monarchia nel campo politico fu l'assolutismo ed in quello economico-amministrativo la tendenza alla centralizzazione e al volontarismo. Tale tendenza fu accentuata dalle condizioni geografiche (v. EGITTO) : data la particolare importanza delle inondazioni periodiche del Nilo per l'agricoltura e dato il relativo isolamento del paese, era facilitato l'intervento dello Stato che solo poteva realizzare prima i grandi lavori per regolare le acque, poi le grandi costruzioni religiose e statali che bilanciavano la scarsità di attività commerciale.

I due cardini della struttura produttiva dell'antico Egitto sono : l'agricoltura, esercitata prevalentemente in forma individualistica da piccoli proprietari terrieri che vivono con il prodotto del loro fondo, pagando allo Stato imposte dirette in natura e in giornate di lavoro nei vasti possedimenti del faraone o dei templi; l'attività industriale, esercitata prevalentemente in forma monopolistica dallo Stato. Sono monopolio dello Stato le miniere, le cave, le imprese edilizie per le costruzioni pubbliche (piramidi, templi), le fabbriche, dove sono trasformati in manufatti i prodotti delle terre demaniali e quelli ricavati dalle imposte in natura. Per conto dello Stato lavorano, oltre agli schiavi, limitati ai prigionieri di guerra, liberi lavoratori ingaggiati contrattualmente. L'amministrazione delle attività economiche dello Stato è affidata a funzionari. Gli scambi interni sono limitati ed assumono la forma del baratto; quelli esterni, pure poco intensi, hanno come direttive la Siria e la Palestina e sono monopolio dello Stato. L'alta produttività del lavoro agricolo libero e i forti guadagni monopolistici dello Stato permettono al s. e. di sostenere le grandi spese improduttive delle costruzioni pubbliche, ma l'estendersi sproporzionato di queste spese alla fine incide sulla produttività dell'agricoltura ed è una delle cause di decadenza. Altre cause sono : l'accentramento della ricchezza nelle mani dei funzionari la cui carica, dopo la quarta dinastia, è divenuta ereditaria; la trasformazione dei lavoratori agricoli liberi in coloni legati giuridicamente al suolo; il formarsi di privilegi fiscali a favore delle grandi proprietà. Dopo la sesta dinastia il s. e. egiziano, con un lento processo di involuzione, perde le sue caratteristiche.

2. *I s. e. dell'antica Grecia e delle monarchie ellenistiche.* – Hanno il loro sviluppo dal sec. VII al III a. C. Le condizioni geografiche della Grecia ([v.] suolo coltivabile limitato con grande sviluppo costiero) e quelle politiche (consolidarsi della città-Stato e tendenza all'espansione colonizzatrice) favoriscono l'agricoltura intensiva (viticoltura, olivicoltura, frutteto); lo scambio di derrate alimentari, fornite dai popoli stranieri e dalle colonie, contro prodotti industriali ottenuti nella città-Stato; la necessità e quindi lo sviluppo dei trasporti marittimi e del commercio. L'ordinamento giuridico e la struttura produttiva furono notevolmente diversi da città a città. La successione ereditaria fu ammessa ovunque, con limitazioni legali tendenti ad eliminare sia la concentrazione che il funzionamento della proprietà, non tanto per motivi economici, quanto per motivi politici e morali. Diverse furono pure le forme di conduzione dell'impresa agricola. L'agricoltura e l'allevamento costituiscono però nel s. e. greco una fonte di ricchezza secondaria. Più sviluppata fu la piccola industria producente per il mercato. La mano d'opera era prevalentemente fornita da schiavi appartenenti al proprietario dell'impresa o a lui affidati. Nelle città democratiche, e soprattutto in Atene, non mancano anche salariati liberi cittadini e stranieri.

La tecnica commerciale dei Greci raggiunse una perfezione che non sarà superata fino all'avvento del sistema capitalistico moderno. Oltre che diffondere la moneta come intermediario degli scambi, i Greci costituirono fra le varie città-Stato e fra città e colonie veri e propri accordi monetari. Nel periodo dell'apogeo del s. e. greco (V e IV sec. a. C.), essendo divenuta la moneta la principale forma di reddito e di accumulazione, si sentì la necessità di non lasciarla improduttiva e si diffuse il prestito, regolato da precise norme giuridiche ed effettuato da commercianti specializzati.

Con le conquiste di Alessandro Magno il sistema di vita urbano, l'individualismo, lo spirito di iniziativa, la sviluppata tecnica industriale e commerciale dei Greci si innestarono sull'assolutismo orientale, dando vita al caratteristico s. e. delle monarchie ellenistiche. In esso è grandemente diffuso il monopolio di Stato. Allo Stato appartengono direttamente le più grandi proprietà terriere e sulle piccole e medie proprietà cedute ai privati lo Stato si riserva notevoli diritti (servizio militare dei coloni, imposte, corvée). L'attività industriale altamente specializzata è esercitata in fabbriche prevalentemente statali, con mano d'opera schiava o libera assunta contrattualmente. Sussiste pure l'artigianato organizzato in associazioni di mestiere; la sua produzione è però minuziosamente regolata da leggi statali (sono note quelle di Tolomeo in Egitto per la produzione dell'olio e della carta), e l'autorizzazione ad esercitare un mestiere è sottoposta al pagamento di un tributo. Il s. e. delle monarchie ellenistiche decade quando, essendo diminuita la produttività per l'accentramento della ricchezza e l'impoverimento delle classi artigiane e dei lavoratori liberi, l'intervento statale si trasforma in fiscalismo indiscriminato e oppressivo.

3. *Il s. e. dell'antica Roma.* – Ha il suo sviluppo nell'epoca imperiale, da Ottaviano Augusto (63 a. C.) a Costantino (337 d. C.). L'unità politica, la numerosa popolazione urbana e la sicurezza dei traffici terrestri e marittimi portano ad un armonioso sviluppo delle tre attività produttive : agricoltura, industria, commercio, favorite dalla struttura amministrativa relativamente decentrata e dal prevalente liberismo. Gli interventi dello Stato nell'economia, limitati al campo fiscale e a quello assistenziale, sono empirici e subordinati a interessi politici. L'ordinamento giuridico, che raggiunge con il *Corpus iuris civilis* una perfezione sconosciuta alle civiltà precedenti, è imperniato sul riconoscimento e la tutela della proprietà immobiliare e mobiliare (compresi gli schiavi) e dei diritti dell'individuo. L'*ager romanus* prima e l'*ager italicus* poi erano suscettibili di proprietà completa o quiritaria ed esenti da imposta. Le terre provinciali, assegnate a coloni o a veterani o lasciate agli antichi proprietari, erano gravate da imposte fondiarie che sanzionavano il teorico diritto di proprietà di Roma. La piccola proprietà contadina a conduzione diretta e produzione destinata al consumo della famiglia colonica, propria dell'età repubblicana, subisce un processo continuo di concentrazione, favorito dall'affluire di capitali, schiavi e bestiame, conseguenza delle conquiste militari. Ne consegue quella separazione fra proprietà e conduzione del fondo e fra produzione e consumo dei prodotti agricoli che caratterizza il s. e. romano e, costituendo l'agricoltura la principale fonte di ricchezza, giustifica presso alcuni autori, nonostante la mancanza di razionalizzazione del sistema a scopo di lucro e il prevalere della politica sull'economia, la denominazione di « capitalismo agrario ». La ridistribuzione di terre ai veterani nel periodo dell'Impero non modifica il sistema, in quanto non crea nuovi poderi contadini ma nuove tenute rurali (*latifundia*) appartenenti a ricchi possessori urbani, basate sul lavoro schiavo e producenti per il mercato. I prodotti agricoli trovano contropartita nei manufatti industriali, il cui scambio, esteso non solo ai prodotti di lusso, ma anche a quelli di prima necessità, è facilitato dalla buona rete stradale, dall'unificato sistema monetario, dalla tutela legislativa dei contratti e dall'esistenza del prestito a interesse.

Il commercio è un importante fonte di ricchezza, ma i suoi guadagni sono prevalentemente investiti in acquisto di terre. L'industria è decentralizzata ed esercitata in forma di piccola impresa artigiana con aiuto di lavoro servile; tecnicamente è poco progredita e non raggiunge il livello dell'industria greca ed ellenistica.

Con la fine delle conquiste militari, la concentrazione della ricchezza terriera, la scarsa produttività dell'industria, il cui sviluppo si arresta per il restringersi del mercato dovuto alla povertà generale della massa dei consumatori, l'aumento del carico fiscale, a cui non possono far fronte le imposte tradizionali, imprimono al s. e. un moto involutivo. Anche la struttura amministrativa si modifica: lo Stato ricorre alle imposte straordinarie in natura e in lavoro (liturgie), della cui esazione si rendono responsabili, prima collettivamente poi individualmente, i ricchi borghesi cittadini. Sotto Diocleziano e Costantino si intensificano gli interventi statali (calmieri, facilitazioni all'acquisto di strumenti ai piccoli coloni, ecc.) ma la mancanza di sistematicità li rende inefficaci.

III. I S. E. MEDIEVALI. – Sono l'economia feudale e l'economia cittadina.

1. *L'economia feudale* (v. FEUDALESIMO). – Va dal sec. IX al sec. XI ed ha come presupposti la formazione della società feudale conservatrice e particolaristica e la continua diminuzione della densità della popolazione. La proprietà immobiliare è concentrata nelle mani dei feudatari, che la coltivano in modo estensivo e senza scopo di lucro. I servi lavorano la terra o per conto del signore o per conto proprio: in questo caso versano al signore un canone ed una parte del raccolto. Altri diritti economico-fiscali del feudatario sono: la riscossione di pedaggi; il diritto alle cosiddette banalità (obbligo del servo di servirsi esclusivamente e a pagamento del forno, del mulino, del frantoio del feudatario), il diritto di succedere al colono senza figli, il diritto esclusivo di caccia e pesca, ecc. Dato che il sistema fiscale è basato esclusivamente sulle imposte in natura e sui servizi, cioè è legato al numero e alla stabilità dei servi del fondo, vengono imposti vari limiti alla mobilità della popolazione (divieto di uscire dal fondo, divieto di contrarre matrimonio con persona estranea al feudo, ecc.). La produzione industriale per il mercato non esiste: i manufatti di prima necessità provengono da artigiani che producono su ordinazione o, in massima parte, sono frutto di lavorazione casalinga. Ne deriva un commercio limitatissimo esercitato da mercanti girovaghi, faticosamente organizzati in periodiche fiere. La circolazione monetaria è scarsissima e non permette il formarsi di una ricchezza mobiliare. Tutta l'economia feudale è una economia anticommerciale, senza rischi e quindi tendenzialmente statica.

2. *L'economia cittadina* (dal sec. XI al sec. XV). – Si sviluppa con la rinascita della vita urbana e con la formazione del Comune a struttura democratica. Una notevole influenza sulla sua formazione è esercitata dalle Crociate (v.), che ruppero la staticità dell'economia feudale, aprendo i mercati del Levante e mobilizzando uomini e capitali. La proprietà e lo sfruttamento della terra sono frazionati: la produttività è notevolmente aumentata dall'affluire di capitali e dal diffondersi di sistemi razionali di irrigazione e prosciugamento. La politica economica autarchica dei Comuni favorisce il sorgere di nuove industrie; la produzione mantiene il carattere artigiano, ma si forma la nuova categoria dei mercanti-imprenditori, che organizzano l'attività di più artigiani, fornendo capitali e materie prime e assumendo i rischi della produzione per il mercato.

Caratteristica dell'economia cittadina è la formazione delle Arti e Corporazioni (v.). Da associazione professionale libera, con l'iscrizione divenuta obbligatoria la corporazione assume la figura di un monopolio professionale. Gli scambi, sia interregionali che internazionali, sono attivissimi; la circolazione monetaria è abbondante, ma insufficente ai bisogni dello scambio, a cui provvede largamente il credito. In questo periodo, ferma restando la proibizione dell'usura (v.), si riconoscono motivi legittimi per il pagamento di una indennità al prestatore (danno emergente, lucro cessante, rischio, ecc.). L'attività dei banchieri fiorentini e fiamminghi dà luogo ad una tecnica sviluppata del credito. Il sistema fiscale delle città si basa sulle imposte indirette quali entrate ordinarie; sulle imposte dirette, sui prestiti pubblici e sulla svalutazione monetaria, quali entrate straordinarie.

IV. I S. E. DELL'ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA. – 1. *Il s. e. mercantilista* (v. MERCANTILISMO). – Si manifesta in modo più o meno organico in tutti gli Stati europei dal sec. XVI alla fine del XVIII, ma raggiunge il suo massimo sviluppo in Francia e in Inghilterra nel sec. XVII. I suoi presupposti sono forniti dalla necessità pratica degli Stati unitari di recente formazione di avere a disposizione entrate costanti, sicure e ingenti per sopperire ai loro bisogni (spese di organizzazione, di amministrazione, militari, ecc.). Il sistema mercantilista dà luogo ad una serie di interventi dello Stato, miranti ad aumentare la ricchezza nazionale, di cui la moneta si considera espressione e misura. Esso si svolge in tre fasi. Nella prima gli interventi si limitano a proibire l'esportazione delle monete. Nella seconda fase gli interventi tendono ad accrescere la quantità di moneta all'interno, attraverso il controllo dei singoli contratti del commercio estero. Nella terza fase, che corrisponde al massimo sviluppo del sistema, lo Stato mira ad influire indirettamente sulla bilancia commerciale, creando nel paese le condizioni favorevoli all'esportazione e sfavorevoli all'importazione dei prodotti finiti (v. MERCANTILISMO; CROMWELL, OLIVER). Il sistema economico mercantilista favorì il passaggio dall'economia cittadina al capitalismo moderno, da cui differisce per l'accentuato volontarismo, cioè per la fiducia in un benessere economico non spontaneo, realizzabile con il preordinato intervento dell'autorità.

2. *Il s. e. capitalista* (v. CAPITALISMO). – Presupposto del sistema è il «liberismo» (v.), che la Rivoluzione Americana (1776) e la Rivoluzione Francese (1789) avevano affermato in politica, che la fisiocrazia (v.) prima e la scuola classica (v. SMITH, ADAMO) poi avevano affermato in economia, con la fiducia in un ordine economico benefico e spontaneo. Caratteristiche tecniche di questo sono: il rinnovamento della tecnica agraria con l'introduzione della rotazione quadriennale e della concimazione artificiale; il rinnovamento della tecnica industriale con l'introduzione crescente delle macchine; il rinnovamento della tecnica dei trasporti terrestri con la creazione delle linee ferroviarie, e di quelli marittimi con le navi a vapore.

Le conseguenze della mutata situazione ideologica e tecnica sono: la separazione del capitale (v.) dal lavoro per passare nelle mani dell'imprenditore che organizza la produzione, presentandosi sul mercato come venditore del prodotto e come acquirente delle materie prime e del lavoro, considerato una merce; l'impiego di capitali fissi in misura crescente e in proporzione superiore a quella dei capitali circolanti; la divisione e la razionalizzazione del lavoro; la ricerca di un mercato sempre più vasto e le continue trasformazioni della combinazione dei fattori produttivi e delle dimensioni dell'impresa per adeguarli alle variazioni qualitative e quantitative del mercato stesso; l'economia monetaria altamente sviluppata per facilitare la formazione e la distribuzione del risparmio; il prevalere delle imprese collettive su quelle individuali e quindi la separazione della proprietà (azionisti) dalla gestione (amministratori) dell'impresa; la proletarizzazione della classe lavoratrice che, pur essendo necessaria cooperatrice del capitale nella produzione, è antagonista del capitale stesso nella distribuzione del prodotto, e la conseguente lotta di classe. Il s. e. capitalista presenta caratteristiche molto complesse e difficilmente schematizzabili per il dinamismo insito nel sistema stesso. Si può considerare il suo sviluppo come diviso in tre periodi.

Il primo (nei paesi economicamente più progrediti va dalla fine del sec. XVIII alla metà del sec. XIX) è il periodo della trasformazione della tecnica agricola e industriale; del predominio dell'iniziativa privata dell'imprenditore-proprietario; del formarsi della coscienza di classe fra i lavoratori abbandonati a se stessi in un mercato del lavoro ad essi sfavorevole per la minore resistenza contrattuale, per la concorrenza della mano d'opera femminile e infantile, per la deficienza di organizzazione e di protezione legale.

Il secondo periodo (2ª metà del sec. XIX) è caratterizzato dal predominio dell'elemento speculativo-finanziario su quello industriale; dallo sviluppo delle grandi imprese e dalla lotta per la conquista dei mercati internazionali. Le organizzazioni sindacali si rafforzano e il salario viene determinato attraverso la contrattazione collettiva. Lo Stato interviene nei rapporti sociali con le leggi sulla tutela fisica del lavoratore e sulla durata del lavoro. È in questo periodo che appaiono in tutta la loro evidenza le deficienze del sistema: rinnovarsi periodico di depressioni con conseguente disoccupazione di massa e sperequazione nella distribuzione della ricchezza.

Il terzo periodo (dalla fine del sec. XIX alla prima guerra mondiale) è caratterizzato dagli accordi fra le grandi imprese per passare dal regime di concorrenza a quello di coalizione (o quasi-monopolio). Le imprese, incapaci di reagire alle variazioni della domanda con corrispondenti variazioni dell'offerta per causa degli elevati costi fissi e della relativa rigidità dei salari, rinunciano in parte alla propria individualità e libertà di iniziativa per accordarsi con altre imprese formando gruppi, cartelli o trust nazionali e internazionali. Le imprese accordate fanno una politica monopolistica dei prezzi. In questo periodo la vasta legislazione sociale e la contrattazione collettiva dei salari fanno assumere ai rapporti fra datori di lavoro e lavoratori un carattere semi-pubblico, senza però attenuarne la separazione e l'antagonismo.

3. *Il s. e. collettivista.* – È stato attuato in Russia con la Rivoluzione bolscevica (1917). Presupposto filosofico del sistema è il materialismo storico (v.) di C. Marx; presupposto politico la contemporanea realizzazione della dittatura del proletariato, con l'abolizione delle classi sociali, della proprietà e dell'iniziativa privata (v. BOLSCEVISMO).

4. *Il sistema di economia regolata* (o programmatica o parzialmente pianificata). – Si afferma in forma più o meno definita in tutti gli Stati, ad eccezione della U.R.S.S., dalla fine della prima guerra mondiale ad oggi. Esso consiste in un intervento diretto e sempre più esteso dello Stato nella vita economica, per modificare i risultati delle azioni economiche dei singoli e coordinare i fini individuali con i fini sociali. Nell'attuale fase di sviluppo dell'economia regolata i fini sociali, teoricamente indicati nel raggiungimento della giustizia sociale, si concretizzano nella tendenza alla piena occupazione e alla più equa distribuzione della ricchezza. Il sistema di economia riconosce la proprietà e l'iniziativa private, ma le sottomette a limiti giuridici (espropriazione, ammassi, ecc.) ed economici (controllo degli investimenti, nazionalizzazione, controllo degli scambi, ecc.). I presupposti del sistema di economia regolata vanno ricercati: 1) nella nuova struttura del mercato dei prodotti e dei fattori produttivi, che è passato da mercato di concorrenza a mercato di coalizione; 2) nell'incapacità del sistema capitalista a superare le sue deficenze: cicli economici e maldistribuzione della ricchezza; 3) nella mutata concezione dei rapporti tra lo Stato e l'economia, con l'inserimento, fra le funzioni essenziali dello Stato, dell'attuazione della giustizia sociale.

Gli interventi statali che realizzano l'economia regolata variano da Stato a Stato, per adeguarsi alle diverse situazioni economiche preesistenti. Essi si possono raggruppare in: interventi di politica monetaria: manovra del saggio di sconto, crediti privilegiati, ecc.; interventi di politica degli scambi internazionali: accordi bilaterali e plurilaterali, controllo dei cambi, dazi protettivi, premi all'esportazione, ecc.; interventi di politica sociale: legislazione e assicurazioni sociali, orientamento e selezione professionale, ecc.; interventi diretti nella produzione: nazionalizzazione di industrie chiavi, lavori pubblici, fissazioni di prezzi superiori (p. es., *Agricoltural adjustement act* statunitense del 1931) o inferiori (p. es., i cosiddetti prezzi politici) al prezzo di mercato, ecc.; interventi di politica della congiuntura, miranti a prevenire le espansioni (controllo del credito, limiti dell'autofinanziamento delle imprese, ecc.) o a risollevare le depressioni (lavori pubblici, aumento della circolazione monetaria, ecc.).

Tali interventi presi separatamente sono propri di qualsiasi s. e., ma nell'economia regolata assumono particolare importanza, perché sono preordinati e coordinati fra loro in vista del raggiungimento di un unico fine economico-sociale. L'economia regolata porta profonde modificazioni al sistema fiscale con l'introduzione del bilancio economico dello Stato, cioè del bilancio impostato su criteri non esclusivamente finanziari, e alla struttura amministrativa dello Stato, con la creazione di organi nuovi (Ministeri del bilancio o della produzione, Consigli superiori dell'economia, ecc.) o con l'ampliamento delle funzioni di organi già esistenti. Forme particolari di economia regolata sono: il s. e. corporativo, attuato dal regime fascista in Italia (v. CORPORAZIONI), e il s. e. laburista inglese (v. LABURISMO). L'economia regolata pone il problema dei rapporti fra libertà individuale e autorità dello Stato.

Una volta abbandonato l'autonomismo nei rapporti economici internazionali, proprio del sistema di cambio aureo, sistema incompatibile con il raggiungimento della piena occupazione e della sicurezza sociale e quindi con l'economia regolata, la regolamentazione dei rapporti stessi non è concepibile se non con criteri comuni e organici fra i vari Stati, perciò l'economia regolata pone anche il problema della cooperazione internazionale, di cui sono esempi l'Unione Europea dei Pagamenti (E.P.U.), le Unioni doganali, ecc.

BIBL.: per i s. e. dell'antichità: G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Parigi 1920; J. Toutain, *L'écon. antique*, ivi 1927; G. Dykmans, *Hist. économ. et soc. de l'ancienne Egypte*, 3 voll., ivi 1936; M. Rostovzev, *Stor. econ. e sociale dell'Impero rom.*, trad. it., Firenze 1946. Per i s. e. medievali: A. Diren, *Stor. econom. dell'Italia nel medioevo*, trad. it., Padova 1937; A. Fanfani, *Stor. econ. Dalla crisi dell'Imp. rom. al principio del sec. XVII*, Milano 1940. Per i s. e. dell'età moderna e contemporanea: W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, trad. it., Firenze 1925; L. Brocard, C. Landauer, J. Hobson, L. Lorwin, G. Dobbert, U. Spirito, *L'econ. programmatica*, Firenze 1933; H. See, *Orig. ed evoluz. del capitalismo moderno*, Milano 1933; A. Fanfani, *Le orig. dello spirito capitalist. in Italia*, ivi 1933; J. Strieder, *Zur Genesis des modernen Kapitalismus*, Monaco 1935; F. Chessa, *Caratteri dell'organizz. capitalist.*, in *Studi in onore di R. Dalla Volta*, II, Firenze 1936, pp. 377-95; G. Luzzatto, *Storia econ. dell'età moderna e contemp.*, parte 1ª: *L'età moderna*, 3ª ed., Padova 1950; id., parte 2ª, *L'età contempor.*, ivi 1948; F. Vito, *L'econ. al servizio dell'uomo*, 3ª ed., Milano 1950.

Francesca Duchini

SISTEMI MORALI. - Per s. m., in senso generico, si intende un complesso di principi atti a risolvere il dubbio di coscienza.

Quando nei confronti del bene e del male l'uomo si trova in uno stato di cognizione chiara, evidente e certa, raggiunta o per via di ragione o di Rivelazione, il dovere dell'uomo e il compito dei moralisti sono assai semplici e trovano la loro formulazione nel principio generalissimo: *fa' il bene e fuggi il male*. Il compito invece diviene più complesso nel caso di ignoranza, di dubbio e di adesione opinativa. Chi ignora, non sa, e neppure si pone la questione della moralità del proprio atto. Chi dubita sa che esiste un problema, ne conosce i termini ma, non avendo motivi per poter giudicare, sospende il proprio giudizio. Chi opina, conosce il problema e i termini del problema, e giudica in un certo senso, pur temendo che il vero possa anche trovarsi dal lato opposto. Perciò ogni dottrina morale deve prendere in considerazione anche le istanze della ignoranza, del dubbio e dell'opinione.

Ora la teologia morale risolve il caso dell'ignoranza con le note distinzioni di ignoranza *iuris et facti* ecc. (v. IGNORANZA), senza dar adito a differenze di grande rilievo, almeno allo stato attuale della questione. Anche il dubbio è suscettibile di diverse divisioni e si ha il dubbio *iuris et facti*, il positivo e il negativo (v. DUBBIO).

La probabilità, su cui fa leva chi giudica per una opinione con il timore che sia vera l'opinione opposta, può essere *iuris et facti*, speculativa o pratica, dubbia e lieve ossia leggera, assoluta o relativa, più o meno o ugualmente probabile che l'opposta e probabilissima (v. PROBABILITÀ). Da un altro punto di vista l'opinione può apparire sicura (*tuta*), più sicura (*tutior*) e meno sicuro (*minus tuta*) a seconda del grado con cui mette al riparo

dal peccato e dalla inosservanza formale della legge (v. OPINIONE). Ora i moralisti insegnano che quando l'uomo si trova in stato di dubbio, non gli è permesso agire, e deve fare quanto è in lui per acquistarsi la certezza, almeno pratica, per evitare il pericolo di peccare (v. COSCIENZA). Ove si tratti di un dubbio di fatto che da un lato è insuperabile e dall'altro non è convertibile in dubbio di diritto, quando si è nella necessità di agire, si deve seguire la parte più sicura: *pars tutior est sequenda*. Nel dubbio di diritto, quando si è solo nel campo dell'opinione e del probabile, siamo nel caso della probabilità: possiamo agire o dobbiamo rimettere l'azione fino a che non si sia raggiunta la certezza che molte volte è irraggiungibile?

Si usa chiamare s. m. i vari tentativi provati dai teologi per risolvere questo caso e per rispondere a questa domanda. In un senso più proprio, dunque, il s. m. è il complesso di principi per mezzo dei quali nel conflitto dell'opinione più mite a favore della libertà con una opinione più rigida a favore della legge, si perviene alla formazione della coscienza praticamente certa, necessaria per poter senza peccato (formale) determinarsi all'azione.

Tale problema non può essere ignorato da nessun corpo di dottrine morali; e tanto meno lo ignorò la teologia cattolica; la quale fino dai suoi inizi, lo risolse in un modo più o meno adeguato, più o meno soddisfacente. Alcuni Padri, specialmente s. Agostino e s. Tommaso, hanno lasciato del problema una soluzione, che alcuni giudicano offuscata da un alito di rigorismo o tuziorismo che sia, mentre ad altri è parsa l'unica soluzione possibile, logica e conforme ad una morale qualificata come morale dell'onestà (v. TUZIORISMO). Con il domenicano Bartolomeo Medina (1528-81) la teologia si è orientata verso soluzioni che alcuni dicono sviluppo ed evoluzione dell'antica, mentre per altri sono deviazione e spezzamento di continuità (v. PROBABILISMO). Quindi, dal sec. XVI in poi, intorno al concetto di partito più o meno sicuro, più o meno o egualmente probabile, largo, rigido e rigoroso, si sono venuti schierando vari sistemi che hanno nome di *tuziorismo* (v.) assoluto e mitigato, *lassismo* (v.), *probabiliorismo* (v.), *equiprobabilismo* (v.), *compensazionismo* (v.) e *probabilismo*.

L'esistenza dei sistemi non dispensa alcuno dalla sincera ed ardente ricerca della verità e soprattutto dai grandi accorgimenti della prudenza. D'altra parte la questione non pare ancora chiusa. La teologia morale, come quella speculativa, è in via di progresso e nulla impedisce di sperare e magari di provocare, con contributi più reali di una critica semplicemente negativa, l'avvento di qualche cosa di meglio che prenda il posto dei sistemi e del sistema.

BIBL.: tutti i moralisti nel trattato *De conscientia*, particolarmente: s. Alfonso M. de' Liguori, *Theol. moralis*, I, nn. 55-89, ed. L. Gaudé, I, Roma 1905, pp. 25-70. Cf. ancora: Döllinger-Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm. Kirche seit dem 16. Jahrh.*, Nordlingen 1889; J. Ternus, *Zur Vorgesch. der Moralsyst. von Victoria bis Medina*, Paderborn 1931; A. O. Schilling, *Moralsysteme*, in LThK, VII, coll. 315-19. Luigi Macali

SISTERON, DIOCESI di: v. DIGNE, DIOCESI di.

SISTINA, CAPPELLA: v. CAPPELLA MUSICALE.

SISTO I, PAPA, santo. - Sesto successore degli Apostoli, il suo pontificato si può approssimativamente porre tra il 115 e il 125. Floro per primo lo inserì nel suo *Martirologio* donde passò in quello *Romano* in cui è commemorato il 6 apr. come martire, ma non consta di questa sua qualità, ignota alle antiche fonti ecclesiastiche.

Dall'autore del *Liber Pontificalis* è detto romano, figlio di un certo Pastore. Incerta è la cronologia del suo pontificato, come del resto quella dei papi dei primi due secoli. Secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 5) successe ad Alessandro e morì nel 128-29 dopo ca. 10 anni di episcopato; secondo il Catalogo Liberiano invece morì nel 126. Gli si attribuisce un decreto con il quale stabiliva che soltanto i ministri potessero toccare i vasi sacri, e che il popolo nelle adunanze liturgiche cantasse il *Sanctus* dopo l'intonazione del sacerdote celebrante. Fu sepolto in Vaticano.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 128; Tillemont, II, p. 240 sgg.; *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, pp. 531-34; *Martyr. Romanum*, p. 127. Agostino Amore

SISTO II, PAPA, santo. - Pontificò dal 257 al 258. È commemorato nella *Depositio martyrum* il 6 ag. come sepolto nel cimitero di Callisto; alla stessa data e luogo lo ricordano il Breviario siriaco, il Calendario di Cartagine, i Martirologi latini, i Sacramentari e gli Itinerari. Il suo culto fu molto diffuso nell'antichità ed il suo nome fu inserito nel Canone romano.

(*fot. Anderson*)
SISTO II, PAPA, santo - Musaico del sec. VI - Ravenna, chiesa di S. Apollinare nuovo.

Successe nel pontificato a Stefano con il quale, secondo la sua favolosa *Passio*, fu imprigionato. Sotto il suo breve pontificato pare che sia stata sopita la questione battesimale con s. Cipriano, se la Chiesa di Cartagine lo iscrisse nel suo Calendario liturgico ed il biografo di Cipriano, Ponzio, poté chiamarlo buono e pacifico. Alla composizione della questione influì certamente anche la mediazione di s. Dionigi di Alessandria il quale scrisse a S. tre lettere, in una della quali gli denunciava anche l'incipiente eresia di Sabellio (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 5-9).

S. cadde vittima del II Editto persecutorio di Valeriano. Del suo martirio rende testimonianza esplicita s. Cipriano (*Ep.*, 80) il quale afferma che fu decapitato insieme con 4 diaconi, essendo stato sorpreso a celebrare la liturgia nel cimitero di Callisto. Sul luogo del martirio fu edificata una «cella memoriae» e papa Damaso ne ornò il sepolcro con un carme. Sul numero ed i nomi dei diaconi uccisi con S. le fonti sono discordi ma non contraddittorie. Ai quattro di s. Cipriano il *Liber Pontificalis* ne aggiunge altri due portando il numero a sei; nella *Depositio Martyrum* al 6 ag. sono anche commemorati Felicissimo ed Agapito dei quali espressamente Damaso dice che furono diaconi di S. Inoltre l'ultimo diacono del collegio, Lorenzo, subì pochi giorni dopo anche lui il martirio, sicché tutti e sette i diaconi furono massacrati. Il fatto è testimoniato dal *Liber Pontificalis* il quale afferma che dopo la morte di S. la Chiesa romana fu retta dal collegio dei presbiteri e che uno di loro, Dionigi, e non un diacono come era consuetudine, fu chiamato a succedergli.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 155 ag.; *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 124-42; P. Franchi de' Cavalieri, *Un recente studio sul luogo del martirio di s. S. II*, in *Note agiografiche*, VI (*Studi e testi*, 33), Roma 1920, pp. 145-78; H. Delehaye, *Rech. sur le légendier rom.*, in *Anal. Boll.*, 51 (1933), pp. 43-49; *Martyr. Hieronymianum*, p. 420 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 325 sg.; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942,

(fot. Biblioteca Vaticana)

SISTO IV, PAPA - Gabriele Zerbi offre a S. IV le sue *Quaestiones Metaphysicae*. Miniatura che orna l'esemplare di dedica a S. IV stampato su pergamena a Bologna per i tipi di Giov. Valbech e Endrico van Haarlem, 1° dic. 1482 - Biblioteca Vaticana, membr. II, 19.

pp. 119-29, 152-56; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topogr. della città di Roma*, II, ivi 1942, pp. 22, 63; M. Combet-Farnoux, s. v. in DACL, XV, coll. 1501-15. Agostino Amore

SISTO III, PAPA, santo. - Pontificò dal 432 al 440. Non consta che nell'antichità abbia avuto culto; fu inserito da Adone nel suo *Martirologio* donde passò in quello *Romano*, dove è commemorato il 28 marzo.

Romano, figlio del presbitero Sisto, pare che, essendo anch'egli sacerdote, abbia avuto simpatie per i pelagiani; ma dopo la condanna dell'eresia da parte del papa Zosimo (418) li abbandonò definitivamente e scrisse anche alcune energiche lettere contro di loro, tanto che s. Agostino dovette richiamarlo ad usare maggior prudenza e carità. Successe a Celestino (432) quando già l'eresia nestoriana era stata condannata (Efeso, 431; già nel 430 egli stesso aveva scritto direttamente a Nestorio esortandolo ad abbandonare il suo errore), ma trovò le Chiese d'Oriente divise per la nota questione tra s. Cirillo e Giovanni d'Antiochia. Ebbe però la consolazione di conoscere l'avvenuta pacificazione nel 433 e scrisse congratulandosene ai due protagonisti. Ricordando l'antica sua simpatia per i pelagiani, Giuliano d'Eclano cercò di brigare perché fosse riammesso alla comunione ecclesiastica, ma S. consigliato da Leone, il futuro papa, non si lasciò ingannare.

Fedele continuatore dell'attività primaziale dei suoi predecessori, scrisse una lettera a Proclo di Costantinopoli diffidandolo ad ingerirsi nelle questioni dell'Illirico, mentre confermava Anastasio di Tessalonica suo vicario per quelle regioni con diritto di confermare le nomine dei vescovi, giudicare sulle questioni, convocare e presiedere i sinodi. Non meno importante fu l'attività edilizia di S. A ricordo della definizione dogmatica di Efeso, che sanciva la divina maternità di Maria, rifece ed ampliò la Basilica Liberiana ornandola con gli splendidi musaici tuttora esistenti; sistemò il Battistero lateranense come ancor oggi si vede; ornò le confessioni delle basiliche di S. Pietro e S. Paolo e costruì un monastero « in catacumbas ».

Morì nell'ag. 440 e fu sepolto fuori le mura presso la tomba di s. Lorenzo. Uno degli « apocrifi simmachiani » (v. SIMMACO), *Gesta de Xisti purgatione*, riguarda S. Nel 433 l'ex console Basso accusò il Pontefice di impudicizia. Valentiniano III convocò allora un sinodo in S. Croce nel quale S. riuscì a provare la sua innocenza; Basso fu scomunicato. Essendo poi questo venuto a morte, tre mesi dopo, il Papa stesso volle presiedere ai funerali e lo seppellì in S. Pietro.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. CXXVI sg., 232-37; Tillemont, XIV, pp. 259-67; *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, pp. 711-14; *Martyr. Romanum*, p. 116; Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 255 sg. Agostino Amore

SISTO IV, PAPA. - N. a Celle presso Savona nel 1414 da Leonardo della Rovere e da Luchina Monleone, di modestissima condizione. Si fece frate minore assai giovane, studiò a Pavia e Bologna e completò i suoi corsi a Padova dove ottenne la laurea in teologia il 14 apr. 1444 ed insegnò poi filosofia e teologia con grande plauso (cf. G. Brotto - G. Zonta, *La Facoltà teologica dell'Università di Padova*, Padova 1922, p. 170 sg.). Insegnò poi a Bologna, Pavia, Siena, Firenze e Perugia. Fu quindi procuratore dell'Ordine a Roma, vicario del generale per tutta l'Italia, provinciale della Liguria e nel 1462 partecipò alla disputa sul Sangue di Cristo davanti a Pio II. Nel 1464 a Perugia fu eletto generale dell'Ordine e nel 1467 a Firenze presiedette al Capitolo generale. Paolo II il 18 sett. 1467 lo creò cardinale di S. Pietro in Vincoli. Alla morte di Paolo II, dopo un conclave durato appena tre giorni, il card. della Rovere fu creato pontefice il 9 ag. 1471 con il nome di S. IV e coronato il 25.

Largo e facile nello spendere, S. lasciò alla morte la finanza pontificia del tutto dissestata; ma particolarmente dimostrò la sua liberalità verso i suoi parenti, i quali si affrettarono a riempire la corte trascinando seco numerosi conterranei; uffici e prebende ecclesiastiche e civili furono largamente loro distribuiti. Di Bartolomeo, fratello del Papa, fu figlio Leonardo, il « prefetto piccolino » di Roma che sparì presto; l'altro fratello Raffaello ebbe ben più numerosa figliolanza: Giuliano che fu poi Giulio II, Giovanni che divenne signore di Sinigallia e poi prefetto di Roma, Luchinetta sposa prima nei Gara, poi nei Franciotti, Bartolomeo frate minore, poi vescovo di Massa e rivestito di alti incarichi. Il Papa ebbe anche due sorelle: Bianca sposa nei Riario (v.) e Luchina sposa nei Basso, da cui Girolamo Antonio cardinale. Nel breve tempo in cui visse fu il card. Pietro Riario (m. il 5 genn. 1474) che « tenne ambo le chiavi » del cuore del Papa, mentre il card. Giuliano della Rovere, causa le sue frequenti assenze, non esercitò influenza preponderante. Chi signoreggiò invece, tanto che poté essere chiamato *Ecclesiae imperator*, fu Girolamo, fratello del card. Pietro, cui questi nel 1473 aveva ottenuta la signoria di Imola e la mano di Caterina Sforza.

Primo proposito di S. IV fu quello della guerra contro il Turco che si faceva sempre più minaccioso; pensò da principio di radunare un concilio a tale scopo; poi spedì presso i principi d'Occidente cinque cardinali legati (23 dic. 1471); quindi insieme con Napoli e Venezia armò una flotta che operò in Oriente sotto il card. Oliviero Carafa e poi sotto l'arcivescovo Lorenzo Zane (1472-73).

Politica di Paolo II era stata quella di tenere in pace l'Italia superando le ambizioni e le gelosie dei prìncipi ed insieme di mantenere tranquilla l'Urbe dalle discordie intestine sempre rinascenti. S. IV da principio, di fronte all'unione Milano-Venezia-Firenze, si legò con Napoli e Siena (1476), donde ne venne la congiura de' Pazzi contro Lorenzo de' Medici favorita da Girolamo Riario (26 apr. 1478), la scomunica di Lorenzo e l'in-

terdetto contro Firenze, la guerra condotta da Napoli e dal Papa; finché, fattasi pace fra Napoli e Firenze (marzo 1480), anche il Papa vi accedette. Nel frattempo S. IV aveva stretto alleanza con Venezia; però di nuovo dovette provvedere contro il pericolo turco ed aiutare i cavalieri Giovanniti nella vittoriosa resistenza a Rodi ed intervenire al fianco del re di Napoli quando nel luglio 1480 i Turchi s'impadronirono di Otranto, donde non furono ricacciati che il 10 sett. 1481. La pace fu di nuovo turbata in Italia quando nel maggio 1482 scoppiò la guerra tra Venezia e Ferrara; ben presto anche Napoli mosse contro Venezia; i Colonna si misero con Napoli ed ebbero contro gli Orsini; l'esercito napoletano mosse contro Roma ma il 21 ag. fu sconfitto a Campomorto da Roberto Malatesta condottiero papale e s'ebbe pace da quella parte il 24 dic. 1482. Invece si inasprirono le relazioni con Venezia che mirava ad impadronirsi di Ferrara. S. IV lanciò l'interdetto contro Venezia il 24 maggio 1483 e si collegò con Ferrara e con Mantova; la Pace di Bagnolo (7 ag. 1484) fra Milano e Venezia pose fine a queste lotte. Ma nemmeno all'interno Roma seppe tenersi in pace causa le turbolenze dei suoi cittadini; si ebbero infatti le sanguinose contese fra i Santacroce ed i Della Valle complicate con quelle fra gli Orsini ed i Colonna; avversati questi ultimi dal conte Giacomo Riario; il supplizio del protonotario Lorenzo Colonna, capo della sua casa (30 giugno 1484) e fiero rivale del Riario, non valse ad estinguere le discordie.

S. IV celebrò nel 1475 il Giubileo; ma non fu in grado di promuovere un'efficace riforma nella Chiesa, e sotto il suo pontificato maturarono sempre più nella disciplina ecclesiastica abusi deprecati ormai da lungo tempo. Non mancò S. IV di prendere provvedimenti per lo sviluppo dell'agricoltura intorno Roma e per l'annona della città; ma per far denaro accrebbe uffici venali e riempì la Curia d'ufficiali nuovi. Fu molto munifico verso la Basilica Vaticana, edificò la Cappella Sistina o nuova, inaugurata nel 1483, ricostruì le chiese dei SS. Apostoli e del suo Ordine, di S. Maria del Popolo per gli Agostiniani, di S. Maria della Pace con il chiostro per i Canonici Regolari; provvide alla sistemazione della Biblioteca Vaticana. A comodo ed ornamento della città ricostruì il Ponte Sisto e attese a rendere larghe, pulite e selciate molte strade, togliendo brutture ed ostacoli. Provocò in ciò l'emulazione di curiali e cardinali nel costruire palazzi; monumenti funebri sontuosi invasero le chiese; pittori, scultori, architetti fra i più illustri, accorsi da ogni parte, furono in grado di dar nuovo lustro alla città che andava rinnovandosi secondo i canoni dell'arte rinascimentale ed anche gli studi trovarono sempre maggior favore. S. IV morì il 12 ag. 1484. Il bellissimo sepolcro bronzeo del Pollaiolo raccolse le sue spoglie. - Vedi tav. XLVIII.

BIBL.: oltre i cronisti romani scrissero di S. IV: Giacomo Gherardi di Volterra, *Diario Romano*, ed. E. Carusi, in RIS, 2ª ed., XXIII (1904), p. III; Sigismondo de' Conti, nella *Storie dei suoi tempi*, Roma 1883, lodando senza riserve il Pontefice e i suoi; Stefano Infessura, *Diario della città di Roma*, ivi 1890, p. 74 sgg. ardente partigiano dei Colonna, infamandone la memoria; il Platina da S. IV ammesso alla Biblioteca gli è favorevole: cf. *Vita Sixti IV*, attribuita al Platina, in RIS, 2ª ed., III, II, coll. 1053-69; Platina, *De vita Christi et omnium pontificum*, *ibid.*, III, I, col. 398 sgg.; interessante è *Un carme biografico di S. IV del 1477*, a cura di V. Pacifici, Tivoli 1924. Critica: Pastor, II, p. 429 sgg.; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940, p. 239 sgg.; P. Ourliac, *Le Concordat de 1472. Etude sur les rapports de Louis XI et de Sixte IV*, in *Rev. hist. de droit français et étranger*, 19 (1942), p. 174 sgg.; 20 (1943), p. 117 sgg.; F. Morandini, *Il conflitto tra Lorenzo il Magnifico e S. IV dopo la Congiura dei Pazzi*, in *Arch. Stor. ital.*, 107 (1949), pp. 113-54; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XV, Parigi 1951, p. 74 sgg.

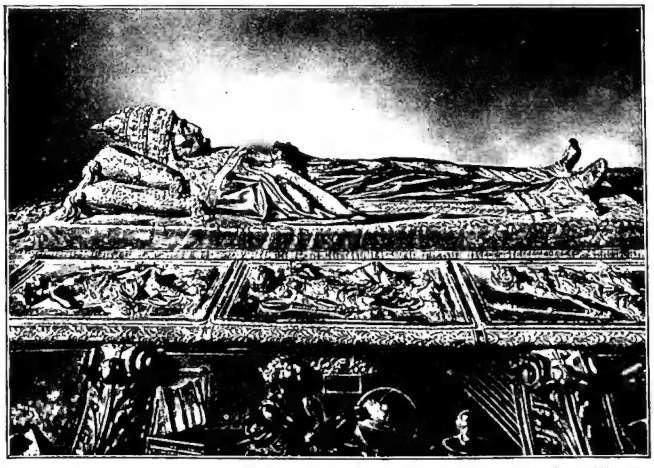
Pio Paschini

SISTO V, PAPA. - N. a Grottammare (Ascoli Piceno) il 13 dic. 1520, m. a Roma il 27 ag. 1590.

I. PRIMA DEL PONTIFICATO. – Felice Peretti, di poverissima famiglia di Montalto Marche, attese da fanciullo ai lavori più umili della campagna. Entrato a dodici anni fra i Minori Conventuali, ottenne a Fermo la laurea in teologia (1548); si procacciò vasta cultura, specialmente nella teologia; raccolse una ricca biblioteca; acquistò fama di predicatore insigne. Fu inquisitore a Venezia (1557), consultore dell'Inquisizione romana (1560), procuratore generale e, più tardi, vicario dei Conventuali, inviato con il card. Boncompagni nella Spagna, vescovo di S. Agata dei Goti (1566) e di Fermo (1571-77). Godette la fiducia di s. Pio V, che nel 1570 lo creò cardinale; fu invece in relazioni non cordiali con il Boncompagni, Gregorio XIII. Visse allora ritirato, dedicandosi agli studi e in particolare a una nuova edizione delle opere di s. Ambrogio, che riuscì difettosa per il metodo tutto personale e lontano da giusta critica. Alla morte di Gregorio, in un conclave, in cui gli interessi religiosi prevalsero sui politici, il « cardinale Montalto » fu per unanime votazione eletto papa (24 apr. 1585).

II. CARATTERE E PROGRAMMA DI S. – S. spiegò nel pontificato l'energia indomita di una natura « terribile »; al suo carattere rigido, autoritario, violento, tenace, si congiungevano tuttavia pietà, semplicità di vita, generosità. Pure procurando le fortune dei suoi, si tenne lontano da eccessi di nepotismo; ponendo al suo fianco il nipote Alessandro, che da lui aveva avuto a 15 anni il cognome e la porpora, e altri consiglieri degni di fiducia, riservò tuttavia a sé ogni affare di rilievo. E consacrò il pontificato alla difesa della fede cattolica, alla riforma della Chiesa, alla esaltazione della sede apostolica.

III. DIFESA DELLA FEDE E DELL'AUTORITÀ PAPALE. – Non amante di controversie dottrinali, S. evitò di prendere posizione decisa nella questione della Grazia, ardente allora specialmente fra Gesuiti e Domenicani: quando la Facoltà di Lovanio, per impulso del Baio, già condannato dai pontefici precedenti, censurò 34 proposizioni del gesuita Lessius, S. impone silenzio alle due parti, tacita disapprovazione della censura; ma non prese altri provvedimenti. Accrebbe tuttavia la competenza dell'Inquisizione romana e procurò l'istituzione di nuovi suoi tribunali; pensò anche alla pubblicazione di un nuovo Indice, che fu impedita dalla morte.



(fot. Alinari)

SISTO IV, PAPA - Particolare del monumento sepolcrale di S. IV, opera di A. del Pollaiolo (1484-93). Nel fregio sono raffigurate le Virtù, nel basamento sono raffigurate le Arti Liberali, con la Teologia, la Filosofia e la Prospettiva - Vaticano, Grotte.

Volle dare un saldo fondamento scritturale alla dottrina religiosa, promovendo edizioni della Bibbia. Furono pubblicati il testo greco dei Settanta e la sua versione latina (1587-88). Fu affidata a una commissione l'edizione critica della Volgata; ma S. avocò a sé le conclusioni e volle stabilire di proprio pugno il testo con correzioni, introduzioni di note marginali, omissioni arbitrarie. La Volgata sistina uscì nel 1590 con i tipi del Basa, preceduta da una bolla, che la dichiarava unica versione autorizzata. Ma le critiche, di cui fu interprete lo stesso Bellarmino, furono tali che il Papa non sembra avere curato la promulgazione della bolla nelle forme dovute, sicché essa non ebbe vigore di legge. Dopo la morte di lui, la vendita della nuova Volgata fu sospesa e ne furono ritirati gli esemplari: Clemente VIII provvide a una nuova edizione, conservandole tuttavia il nome di S.

Questi fece anche continuare dal Baronio la riforma del Breviario romano; creò per una nuova edizione delle Decretali una commissione, che non riuscì a finire il lavoro prima che egli morisse; promosse la pubblicazione delle Costituzioni pontificie da Leone I, opera di Laerzio Cherubini, uscita con il titolo *Bullarium* nel 1586; curò la raccolta degli atti della Camera Apostolica; aveva pensato anche a un archivio ecclesiastico centrale per tutta l'Italia.

Gelosissimo dell'autorità del pontefice, resistette non solo alle pretensioni dei rappresentanti di Filippo II in Italia, ma a provvedimenti dello stesso re: quando costui emanò una *Prammatica dei titoli*, che regolava anche quelli degli ecclesiastici (1586), S. minacciò di metterla all'Indice e parlò addirittura di scomunicare il re.

IV. Opera riformatrice. – La riforma cattolica fu al sommo dei pensieri di S. Egli curò il miglioramento del clero romano; comminò pene contro la simonia; impedì le infrazioni alla disciplina claustrale; vigilò sull'obbligo della residenza dei vescovi e dei curati. Diede incremento alla pietà religiosa, ristabilendo le funzioni stazionali nelle basiliche romane, introducendo la festa della Presentazione di Maria, estendendo alla Chiesa universale quella di S. Antonio di Padova, canonizzando il domenicano Ludovico Bertrand (1586) ed il laico francescano Diego de Alcalá (1588), proclamando dottore della Chiesa s. Bonaventura.

Fu particolarmente benevolo all'Ordine francescano; ma anche ad altri Ordini fu largo di favori; approvò i Foglianti, ramo dei Cistercensi, e i Camilliani (1586). Non troppo amico ai Gesuiti, approvò tuttavia i decreti dell'Inquisizione in loro favore sulla questione del valore dei voti semplici, pronunciati dai non professi, e impose il rilascio di quattro padri arrestati dall'Inquisizione spagnola. Ma volle che una commissione rivedesse le Costituzioni ignaziane e impose al generale Acquaviva il cambiamento del nome di « Compagnia di Gesù », provvedimento non attuato per la sua morte.

Per mezzo dei suoi nunzi promosse la riforma cattolica e la repressione dell'eresia nell'Europa centrale; poté ottenere che fossero nominati i titolari dei vescovati di Ungheria, da lungo tempo vacanti; fondò a Graz una Università, affidata ai Gesuiti (1588). La debolezza dell'imperatore Rodolfo II e i suoi attriti con il Papa impedirono maggiori progressi del cattolicesimo. Risultati maggiori si ottennero nella Svizzera e nella Germania occidentale con il ristabilimento della Chiesa cattolica nei monti di Appenzell e la conversione del marchese del Baden.

S. favorì le missioni dei Gesuiti nel Giappone, dove eresse a Funai un vescovato, e quelle dei Domenicani e dei Francescani nelle Filippine e nell'America latina; tentò di unire le Chiese orientali e i Copti egiziani con Roma.

Ebbero particolare importanza nella vita della Chiesa alcuni provvedimenti di S. Fin dal 20 dic. 1585 egli impose la visita dei vescovi « ad limina Apostolorum », mettendo il Capo della Chiesa a contatto con le singole diocesi. Con la bolla *Postquam verus* (3 dic. 1586) mise in luce l'alta dignità dei cardinali, i loro doveri, l'opportunità di sceglierli nelle varie nazionalità (v. cardinale, II). Diede alla Curia l'ordinamento, che le rimase fino alla riforma di Pio X (v. congregazioni romane, sacre, I), costituendo con la bolla *Immensa Dei* (22 genn. 1588) 15 congregazioni cardinalizie, delle quali 9 per gli affari spirituali (Inquisizione, Indice, Concilio, Vescovi, Regolari, Concistoriale, Segnatura di Grazia, Riti, Tipografia Vaticana), 6 per gli affari temporali (Consulta, Flotta, Università romana, Annona, Strade ponti acquedotti, Tasse): le Congregazioni si dovevano riunire ogni settimana, e pure ogni settimana doveva essere tenuto concistoro. I cardinali poterono così attendere, in unione con il Pontefice, al governo della Chiesa con maggiore indipendenza dalle potenze laiche, con opportuna divisione del lavoro, con maturità di giudizio. Fra i cardinali furono annoverati uomini degni, come Federigo Borromeo, a 23 anni, e Scipione Gonzaga, il protettore del Tasso (1587).

(da L. von Pastor, S. V, il creatore della nuova Roma, Roma 1922, tav. f. t.)

Sisto V, papa - Busto della cattedrale di Treia.

V. Attività nella politica internazionale. – Gli interessi della Chiesa furono la mira costante di S. anche nella sua opera politica. Legato per necessità al re di Spagna, che si presentava quale campione dell'ortodossia, S. ebbe cura di impedire l'accrescimento pericoloso della sua potenza e si studiò di mantenere la pace fra i cristiani.

Nella politica italiana, si tenne stretto a Venezia, in cui vedeva non solo un baluardo contro i protestanti ed i Turchi, ma una limitazione della preponderanza spagnola; e favorì i disegni di Carlo Emanuele I, che tornavano indirettamente a danno della Spagna.

La condizione confusa e mutevole della Francia poneva S. in difficoltà molto gravi, fra le quali dovette muoversi con estrema cautela e non seppe, o forse non poté, evitare contraddizioni ed errori. Egli avrebbe voluto che fosse soffocata qui l'eresia degli Ugonotti e impedita la successione del loro capo Enrico di Navarra; ma non approvava l'atteggiamento ribelle dei Guisa e della Lega cattolica di fronte al re Enrico III, temendo da un lato che questi si stringesse con gli Ugonotti, dall'altro che una vittoria della Lega con l'aiuto della Spagna aumentasse la potenza di questa. Cercò quindi che i cattolici facessero blocco intorno al re; e quando questi conchiuse una

effimera alleanza con la Lega (7 luglio 1585), emanò una bolla contro il Navarra e il Condé, dichiarandoli decaduti da ogni diritto alla successione e all'obbedienza dei sudditi (9 sett. 1585). Ne seguirono non solo una violenta reazione degli Ugonotti, ma l'adesione al Navarra di molti cattolici, insofferenti della intromissione papale nella questione dinastica. Dopo la rottura del Re con la Lega, il trionfo del duca di Guisa a Parigi, la fuga del Re, l'assassinio del duca e del cardinale di Guisa e l'imprigionamento del cardinale di Borbone e dell'arcivescovo di Lione per opera del re (1588), S., pure biasimando la condotta del Guisa, condannò la viltà del Re e l'« homicidio », con cui egli aveva preteso di riscattarla, deplorò come « delitto sacrilego ed inaudito » l'uccisione del cardinale di Guisa, impose come condizione per assolvere il Re la liberazione dei due prigionieri. Ma si rifiutò a una più energica azione voluta dalla Spagna; non aderì alla rivolta della Lega e della « Unione » di Parigi contro Enrico III e, quando questi si unì con il Navarra contro Parigi, emanò contro di lui un monitorio « medicinale et non mortale » (24 maggio 1589). Ucciso Enrico III (1° ag. 1589), cercò di escludere dal trono il Navarra, se persistesse nell'eresia, ed entrò in conflitto con Venezia, che l'aveva riconosciuto come re Enrico IV. Ma non prese contro la repubblica alcun provvedimento di rigore e si dimostrò assai riservato di fronte alla Lega e al cardinale di Borbone, proclamato da questa re Carlo X. E, sebbene facesse pervenire a Madrid un progetto di alleanza con la Spagna, non ratificò il Trattato, non accolse le pretensioni della Spagna che fossero scomunicati i cattolici aderenti ad Enrico IV e cacciato da Roma il loro legato, minacciò di scomunicare Filippo II, che pareva disposto a separarsi dall'obbedienza al Pontefice per difendere da solo « la causa di Cristo ». Morto Carlo X (9 maggio 1590), delineandosi già la vittoria di Enrico IV, tuttora eretico, S. fece preparare un nuovo trattato con la Spagna; ma non ratificò neppure questo e, di fronte alle pressioni della Spagna, minacciò di denunziarne le mire ambiziose e dichiarò di non volere chiudere al Navarra la via del ritorno alla Chiesa e quindi l'accesso al trono. Egli preparava così il futuro riconoscimento del convertito Enrico IV da parte del Papa e la risurrezione della Francia, che stimava necessaria all'equilibrio dell'Europa.

Contro Elisabetta d'Inghilterra, « la nuova Gezabele », S., vivente ancora Maria Stuart, sollecitò un intervento armato della Francia e della Spagna; ma non v'è prova seria che avesse parte nei disegni della congiura, che ebbe nome dal Babington. Dopo l'uccisione della Stuarda, fece concessioni e promesse a Filippo II; ma non gli accordò l'investitura del regno, limitandosi a stabilire, in un patto segreto con lui (29 luglio 1587), che sarebbe eletto nell'Inghilterra un re cattolico. E, sebbene rinnovasse contro Elisabetta la scomunica e la sentenza di deposizione, non cessò di sperare che la regina, della quale non disconosceva le doti singolari, si inducesse alla conversione. Poco fiducioso nella riuscita della spedizione della grande « Armada » spagnola, non volle, dopo la disfatta di questa (luglio - ag. 1588), dare a Filippo II danaro per nuovi apparecchi di guerra.

Riprese il disegno di una crociata contro i Turchi, sollecitando Venezia a prepararsi in segreto. Accolse con favore il proposito del re polacco Stefano Báthory di sottomettere la Russia e assalire i Turchi con forze polacche e russe e con l'aiuto della Persia e dei Tartari. Morto il Re (12 dic. 1586), favorì la candidatura di uno degli Asburgo, da cui sperava aiuto per la crociata; ma riconobbe re il vittorioso Sigismondo di Svezia e procurò per mezzo del suo nunzio la pace fra questo e gli Asburgo. Pensò anche a una guerra contro i barbareschi dell'Africa e alla conquista dell'Egitto; ma non riuscì a guadagnare all'impresa Filippo II, assorto nel suo disegno di egemonia sull'Europa.

VI. Governo dello Stato papale. – All'autorità spirituale del Pontefice e alla sua opera riformatrice, S. volle dare saldo presidio nello Stato temporale. Primo suo compito quale sovrano fu la lotta senza quartiere contro il brigantaggio, diventato flagello sotto il debole governo del suo antecessore. Il divieto di portare armi sotto pena di morte, l'impunità e i premi a chi consegnasse, vivo o morto, un bandito, la proibizione ad ambasciatori, baroni, comuni di ostacolare l'arresto di banditi, l'accordo con gli Stati confinanti per impedirne il rifugio, le esecuzioni capitali anche di persone autorevoli, l'esposizione delle teste a ponte S. Angelo, se non estirparono del tutto la mala pianta, ne contennero efficacemente lo sviluppo, finché visse il Pontefice. Le coste erano difese da una piccola flotta, sicché una medaglia commemorativa poté vantare che nello Stato fosse « terra marique securitas ».

Parve eccessiva la severità di S. nel punire con numerosissime condanne, anche di morte, colpe più o meno gravi, quali l'adulterio, l'incesto, l'aborto, la sodomia, il furto, la bestemmia, le scommesse e il giuoco, la trasgressione del precetto domenicale, la diffusione di notizie false o calunniose. I provvedimenti contro le meretrici ed il lusso non conseguirono l'intento di moralizzare pienamente la città, quantunque ne migliorassero il costume.

Per raccogliere in Castel S. Angelo un tesoro di 4 milioni di scudi d'oro, che doveva servire alle supreme necessità della Chiesa e dello Stato, S. non solo ricorse a rigide economie, ma estese la venalità degli uffici, aumentò di numero e di capitali i « Monti », prestiti fatti allo Stato, che, in cambio di interessi, cedeva il gettito di certe entrate, inasprì le imposte, con pericolo dell'attività economica dei sudditi: provvedimenti in uso in quell'età, ma non lodevoli né utili.

Sono invece meritevoli di alta lode la cura di lui per una rigida e imparziale amministrazione, la sollecitudine per le « cause de poveri », la protezione all'industria e al commercio, l'approvvigionamento di Roma, il lavoro procurato a migliaia di disoccupati in una casa a Ponte Sisto, l'apertura di un ospizio di mendicità per chi non potesse lavorare. E fu ardita, nobilissima impresa la sua, del prosciugamento delle paludi a Ravenna, sotto Orvieto, alle foci del Tevere, e soprattutto delle Pontine, la cui bonifica egli condusse innanzi per tre anni con meraviglioso vigore.

Particolare favore S. diede alla regione nativa: eresse a Bologna un collegio Montalto per giovani delle Marche; costituì un tribunale supremo a Macerata, innalzò Fermo a sede arcivescovile, Montalto, S. Severino, Tolentino e Loreto a vescovili; a Loreto compì importanti lavori, fra cui la nuova fortificazione della città.

VII. Mecenatismo di S.; la Roma sistina. – Come i più celebri papi del Rinascimento, S. fu largo protettore della cultura e dell'arte, favorì l'Università romana rinnovando il Collegio dei professori (1586); creò le Università di Fermo, di Graz, di Quito; istituì, oltre al Collegio di Bologna, quello francescano di S. Bonaventura a Roma; fece eseguire nel cortile di Belvedere un nuovo grandioso edificio per la Biblioteca Vaticana, con una vasta sala decorata riccamente in cui sono rappresentati i trionfi della Chiesa e di S.; aprì in Vaticano una tipografia affidata a Domenico Basa; concesse privilegi e sussidi e procurò libri e manoscritti per le pubblicazioni di opere insigni, come gli scritti di s. Bonaventura e gli *Annali* del Baronio.

Ma soprattutto egli volle che il Papato rifiorente avesse degna sede in Roma. Ancora cardinale, aveva fatto costruire fra il Viminale e l'Esquilino la magnifica villa Montalto, su disegno di Domenico Fontana, che fu poi esecutore principale delle grandi opere di lui Papa. Nel pontificato affidò a Giacomo della Porta il compimento della cupola di S. Pietro, dentro alla cui lanterna sono in musaico il suo nome e la data, 1590; iniziò la costruzione del nuovo Palazzo vaticano, che è tuttora residenza abituale dei Pontefici; fece eseguire la scala monumentale dal Vaticano a S. Pietro, terminò, ingrandendolo, il Palazzo del Quirinale; innalzò quello del Laterano e la facciata settentrionale della Basilica, con la loggia delle benedizioni. Presso al Laterano trasportò la Scala Santa, aggiungendo al *Sancta Sanctorum* le due cappelle laterali ed il portico. Ricostruì molte chiese romane; a S. Maria

Maggiore edificò la grande cappella accanto alla navata destra, collocando sotto l'altare l'oratorio del Presepio e facendo innalzare sulle pareti laterali il sepolcro di s. Pio V ed il suo.

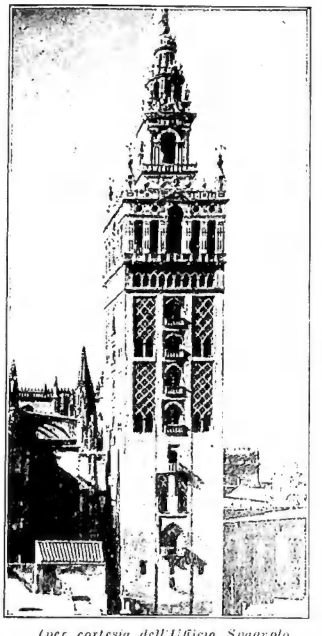
Ripristinò con gigantesco lavoro l'acquedotto alessandrino, l'« Acqua Felice », che giungeva fino all'Aracoeli e al Pincio e alimentava grandi fontane, tra cui quella del Mosè a S. Susanna. Per facilitare l'afflusso dei pellegrini alle basiliche costruì lunghissime strade, come il rettilineo da S. Maria Maggiore al Pincio, parte del quale ha tuttora il nome di Via Sistina. Ampliò le piazze; pensò a costruire un grande bacino a Piazza Termini, derivandovi le acque dell'Aniene.

Non sempre in questi lavori si dimostrò buon gusto d'arte; né furono rispettati monumenti antichi e venerandi: andarono distrutti imponenti avanzi delle Terme di Diocleziano e il Settizonio di Settimio Severo. Ma le colonne Traiana e Antonina furono restaurate e sormontate dalle statue degli Apostoli, a dimostrare come il mondo pagano preparasse il trionfo del cristianesimo. E dalle rovine degli edifici romani furono tratti gli obelischi, innalzati all'inizio della Via Sistina, a S. Giovanni, a S. Croce, a Piazza del Popolo: celeberrimo quello di Piazza S. Pietro, che fu trasportato dal circo di Nerone e sollevato sotto la direzione del Fontana, fra l'entusiasmo del popolo (1586): le iscrizioni sull'obelisco e sul basamento, inneggianti alle vittorie e al Regno del Cristo, dimostrano quale fosse il pensiero del Papa.

VIII. Uno sguardo all'opera di S. – Dopo avere tenacemente resistito all'indebolimento delle forze e alle gravi cure dello spirito e atteso fino all'ultimo agli obblighi dell'altissimo ufficio, S. chiuse piamente il suo pontificato, che forse la sua attività febbrile aveva reso più breve. La plebaglia, irritata per la rigida giustizia e le gravi imposte, tentò di rovesciare la statua erettagli dal Senato nel Palazzo dei Conservatori; la salma del Pontefice, prima sepolta provvisoriamente in S. Pietro, ebbe tuttavia degno riposo nel monumento di S. Maria Maggiore. La posterità ha reso giustizia al grande Pontefice. Uomo di larghissime vedute, di smisurati propositi, di ferrea volontà, di operosità infaticabile, S. non sempre riuscì ad attuare i suoi disegni, né seppe attuarli felicemente. Ma il suo pontificato segnò nella storia della Chiesa, dello Stato papale, di Roma un'orma incancellabile. Anche gli aneddoti, veri e non veri, fioriti intorno a lui, mostrano come sia viva ancora la sua memoria. - Vedi tav. XLVIII.

Bibl.: Pastor, X; A. Teetaert, *Syxte Quint*, in DThC, XIV (1941), coll. 2217-38. Nell'uno e nell'altro luogo bibl. ricchissima: v. in particolare, tra le fonti, oltre alle inedite, gli *Acta consistorialia*, il *Bullarium Romanum*, i *Documenti chigiani*, pubblicati dal Cugnoni, la *Relazione* del Priuli, l'*Autobiografia* e il *Diario* del card. Santori; tra le opere, Bordinus (1588), Robardus (1590), Cicarelli (1653), Maffei (1747), Tempesti (1754), von Ranke (1885), Hübner (1890), Raulich (1892), Orbaan (1911 e 1913), Balzani (1913), Pastor (*Sisto V*, Roma 1922), Pistolesi (1921), Sparacio (1922). Aggiungi J. A. F. Orbaan, *Documents inédits sur la Rome de Sixte V et du card. Farnèse*, in *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 42 (1925), pp. 67-116; M. de Boüard, *Sixte-Quint, Henri IV et la Ligue*, in *Revue des quest. histor.*, 116 (1932), pp. 59-140; L. M. Personné, *Sisto V. il genio della potenza*, Firenze 1935. Cf. inoltre G. Ramacciotti, *Le spese private di Sisto V*, in *Archivi*, 7 (1940), p. 203 sgg.; G. Drei, *Alessandro Farnese e Sisto V*, in *Archivi d'Italia*, 9 (1942), pp. 5-24; M. H. Laurent, *Sixte V e le p. Ange de Joyeuse*, in *Collectanea franc.*, 12 (1942), pp. 552-556; Ottavio da Alatri, *Annali del pontificato di Sisto V*, in *Italia frances.*, 18 (1943), pp. 3-10, 89-95. Giovanni Battista Picotti

SISTO di Siena. - Biblista, n. a Siena nel 1520 da genitori ebrei, m. a Genova nel 1569. Da giovane S. si convertì ed entrò fra i Francescani. Accusato di eresia o di ricaduta nel giudaismo, fu condannato al rogo; ma, persuaso dal card. Ghisleri, si ritrattò e fu graziato da Giulio III. Quindi entrò fra i Domenicani e godette la fiducia di s. Pio V (Ghisleri), che gli affidò vari incarichi riguardanti l'Inquisizione. In particolare S. esplicò la sua attività a Cremona, controllando le pubblicazioni ebraiche. Ivi salvò non pochi manoscritti e libri in tale lingua. S. esplicò anche un'intensa attività oratoria, specialmente a Genova, ove visse a lungo.



(*per cortesia dell'Ufficio Spagnolo del Turismo*)

Siviglia, arcidiocesi di - Il campanile della Cattedrale, detto La Giralda (sec. XII).

Di lui resta un'opera fondamentale, ossia *Bibliotheca sancta... ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta et in octo libris digesta* (Venezia 1566; spesso ristampata); è la prima introduzione (v.) biblica completa e condotta con vero senso critico. S. vi parla del numero, della divisione e dell'autorità dei Libri Sacri (l. I), dei vari scritti e scrittori ricordati nella Bibbia (l. II), dell'ermeneutica (l. III: *De arte exponendi sacra volumina*, ristampato anche a parte, Colonia 1577), degli esegeti cattolici (l. IV), dell'autorità esegetica di quanti avevano commentato il Vecchio e il Nuovo Testamento (ll. V-VI), delle critiche, con la loro confutazione, mosse contro gli scritti sacri (ll. VII-VIII). In tale opera si trova per la prima volta la divisione dei libri biblici in « protocanonici » e « deuterocanonici » (e « apocrifi »).

S. parla di vari altri suoi scritti, che non sono giunti fino ad oggi: un libro *De usu concordantiarum S. Bibliae*, 4 libri su testi biblici di carattere astronomico, geografico, scientifico (*Astronomicarum, geographicarum, physicarum quaestionum*) o più discussi (*In varios Divinae Scripturae locos problematicarum epistolarum liber*), una concordanza od armonia dei 4 libri sapienziali (*Proverbi, Ecclesiaste, Sapienza* ed *Ecclesiastico*), commenti sulla *Epistola ai Romani* e su vari brani evangelici, oltre che sui primi capitoli del *Genesi* e di *Giobbe*, e su *Ps.* 1 e 51 (cf. *Bibliotheca sancta* [v. bibl.], pp. 475).

Bibl.: varie notizie e giudizi su S. furono raccolti da Th. Milante nelle pagine premesse alla sua edizione commentata della *Bibliotheca sancta*... I, Napoli 1742; D. Saul, *Das Bibelstudium im Predigerorden*, in *Der Katholik*, 82 (1902, II), p. 442; M.-M. Gorce, *Sixte de Sienne*, in DThC, coll. 2238-39. Angelo Penna

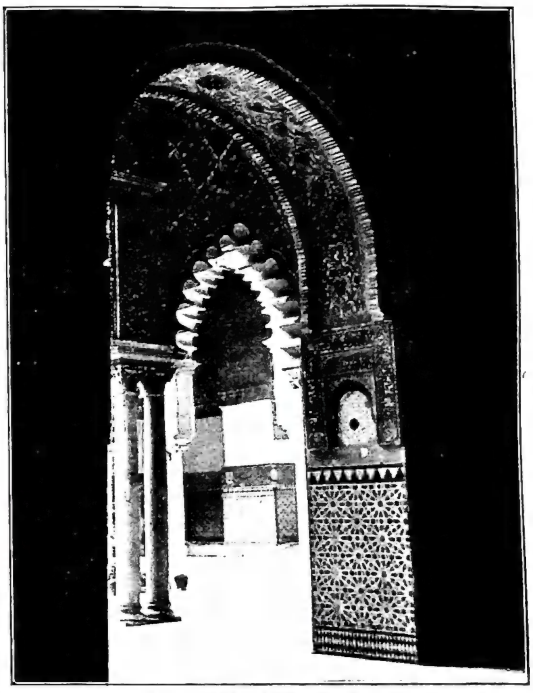
SIVIGLIA, arcidiocesi di. - Arcidiocesi e capoluogo della provincia omonima nell'Andalusia (Spagna). L'arcidiocesi comprende, nel suo territorio di 27.716 kmq., le province civili di S. e Huelva, oltre a parte di quelle di Cadice, Cordova e Malaga. Ha una popolazione di 1.752.000 ab., dei quali 1.751.840 cattolici, distribuiti in 320 parrocchie, servite da 451 sacerdoti diocesani e 325 regolari; ha due seminari, 65 comunità religiose maschili e 216 femminili (*Ann. Pont. 1953*, pp. 403-404).

È l'antica *Hispalis* nella provincia betica. In S. furono venerati durante tutta l'epoca visigotica s. Felice diacono, ricordato al 2 maggio nel Calendario marmoreo di Carmona del sec. VI e in quello di Cordova del 961, e le ss. Giusta e Rufina, che, provocate dai pagani durante le feste delle Adonie (17-19 luglio), spezzarono a S. il simulacro della dea fenicia Salambo e furono martirizzate (F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Seville*, in *Syria*, 8 [1927], pp. 330-41). La *Passio* (BHL,

4569) pone il loro martirio al 19 luglio, come anche il *Martirologio geronimiano*, che però nomina solo Giusta; i calendari mozarabici invece al 17 luglio. Le loro reliquie sono menzionate in epigrafi, una della quali è del 662 (J. Vives, *Inscripc. crist. de la España romana y visigoda*, Barcellona 1942, nn. 333 e 306).

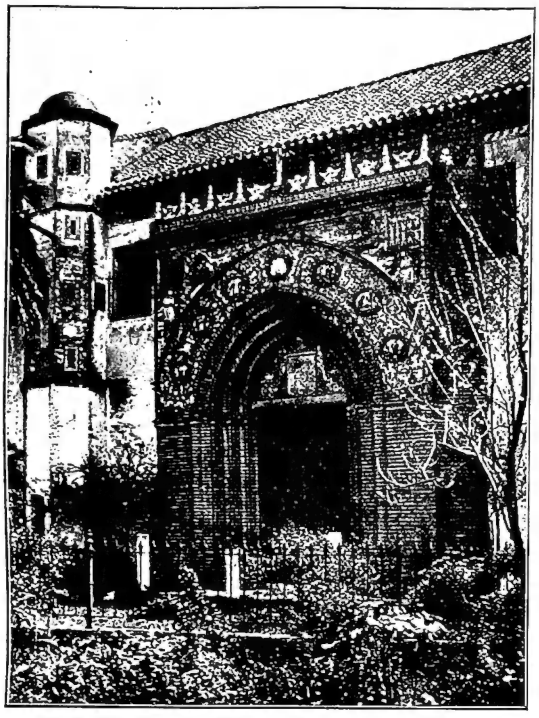
Il primo vescovo noto è Marcello (sec. III), attestato dal *Catalogo emilianense* (ms. R. II, 18 dell'Escuriale); presente al Concilio nazionale di Illiberis nell'anno 300 fu Sabino (PL 84, 301); egli si fece poi rappresentare al Concilio d'Arles del 314. Nel 441 il vescovo Sabino II fu espulso dalla sede da una fazione appoggiata dal re svevo Rechila e in sua vece fu eletto un tale Epifanio (Idacio, *Chron.*, ad ann. 441); Sabino II non poté rientrare in sede che nel 461 (Idacio, *loc cit.*, in *España Sagrada*, IV, Madrid 1756, p. 426); Sallustio è nominato in un documento del 30 nov. 520 (Jaffé-Wattenbach, n. 786) vicario del papa Ormisda; Zenone dato per predecessore di Sallustio alla fine del sec. V e vicario del papa Simplicio (*ibid.*, n. 590) non fu vescovo di S., ma di Merida in Lusitania (v. J. Vives, *Inscripc.*, cit., n. 363, commentario, in fine). La sede era metropolitana quando nel 589 il presule s. Leandro celebrò il primo Concilio provinciale e fu designato in un documento pubblico quale metropolitano della provincia Betica (PL 84, 358), titolo dato poi a tutti i suoi successori a cominciare dal fratello s. Isidoro (m. nel 636), il quale celebrò il secondo Concilio provinciale nel 619 e probabilmente anche un terzo, di cui si conserva solo un canone nella collezione pseudoisidoriana (*Decretales Pseudoisidorianae*, ed. P. Hinschius, Lipsia 1863, p. 396). Durante il governo dei due santi fratelli la sede di S. (569-636) fu spiritualmente la vera capitale della Spagna; a s. Leandro si deve la conversione del popolo visigoto, solennemente proclamata nel III Concilio di Toledo del 589 (s. Isidoro, *De viris ill.*, 57); s. Isidoro (v.) completò l'opera di lui, diede alla Chiesa visigota preziose leggi disciplinari nel IV Concilio di Toledo, ordinò la legislazione canonica nella *Collectio Hispana*, infuse grande vitalità alle scuole episcopali, e diede alla luce una produzione letteraria che lo rese il maestro, oltre che della Spagna, di tutta l'Europa medievale. I discepoli formati alla sua scuola estesero il suo influsso alle più importanti Chiese della penisola, quali Toledo e Saragozza. Grazie a questi due presuli di S. la Chiesa di Spagna si mantenne unita a Roma e ricevette incontaminato l'indirizzo pontificio. S. Isidoro fu anche maestro di monaci e la sua Regola contese per molto tempo con quella di s. Benedetto l'egemonia nei monasteri peninsulari, finché nel sec. XI trionfò definitivamente la Regola dell'abate di Montecassino in seguito alla riforma gregoriana.

I successori di Leandro e Isidoro fino all'invasione araba (711) sono noti soprattutto per il *Catalogo emilianense* e le sottoscrizioni dei Concili di Toledo. Il vescovo Bracario nella seconda metà del sec. VII non fu l'autore del *De ecclesiasticis dogmatibus* come si è preteso (J. Madoz, in *Razón y Fe*, 122 [1941], pp. 237-39; *Epistolario* di Alvaro de Cordoba, ed. Madoz, Madrid 1947, p. 168, n. 15). Oppas, l'ultimo vescovo di questo periodo, tradendo la causa del re don Rodrigo, contribuì alla rovina della monarchia visigota e al trionfo degli Arabi invasori. S. fu sottomessa da Mūsā b. Nuṣajr nel 712, e, dopo una sollevazione cristiana rapidamente soffocata, subì la dominazione araba per cinque secoli sotto un regime di tolleranza, con tutte le difficoltà che caratterizzano la storia dei cristiani mozarabici, pur conservando perfettamente l'antica organizzazione. Nell'interno della città si conservarono la chiesa metropolitana di S. Vincenzo e di Rubina (secondo la testimonianza di Ibn al-Qūṭijjah: *Iftitāḥ*, 11) e quella delle SS. Giusta e Rufina; esse potevano essere riparate, ma non ingrandite, e il culto doveva limitarsi all'interno, senza alcuna manifestazione esterna. Probabilmente nel 825 furono martirizzati in Cordova i due fratelli Adolfo e Giovanni originari di S. (*Martirologio* di Usuardo al 27 sett.) e nell'856 la loro sorella Aurea, monaca nel monastero di Cutechara dopo la morte dei fratelli (v. s. Eulogio di Cordova, *Memoriale Sanctorum*, III, 17), vittime della persecuzione di ʿAbd ar-Raḥmān II e di suo figlio Muḥammad (853-59), che era conseguenza di un proselitismo battagliero capeggiato da s. Eulogio, martire nell'859. E poiché i cristiani si offrivano spontaneamente al martirio, il Concilio di Cordova dell'852, presieduto da Reccafredo metropolitano di S. e provocato dallo stesso ʿAbd ar-Raḥmān, proibì un tale procedere (v. s. Eulogio, *op. cit.*, II, 16), però senza grande risultato: Alvaro de Cordova pone questo vescovo tra i persecutori dei cristiani (v. *Vita Eulogii*, n. 7). Un altro prelato di S., detto Juan, apostatò alla fine del sec. XI in mezzo ai tormenti e giustificò la sua condotta dichiarando che quel che importa per un cristiano non sono le labbra, ma la coscienza; che contro la sua volontà aveva negato con la lingua, e poiché egli era fedele a Cristo col cuore, non si doveva guardare a quel che le labbra manifestavano agli uomini (v. Ugo di S. Vittore, *Ad archiep. Hispalensem*, in *España Sagrada*, IX, 3ª ed., Madrid 1860, pp. 434-38). Degli altri prelati di S. dell'epoca mozarabica basta ricordare Nonnito, successore di Oppas Teudula, all'inizio del sec. IX, che scrisse contro l'adozianismo, e un altro Giovanni noto dall'epistolario di Alvaro di Cordova (*Epp.*, III e VI; ed. cit.). L'ultimo noto fu Clemente (ca. il 1144) che dovette fuggire dalla sua sede appena eletto, al sopraggiungere degli Almohadi che furono fanatici persecutori dei cristiani fino al 1248 quando il re di Castiglia Ferdinando III il Santo riconquistò S., la città più importante della Spagna musulmana. Primo arcivescovo della nuova serie fu l'infante don Filippo figlio del re. Una delle personalità più notevoli di quest'epoca nella storia ecclesiastica di S. fu Rodrigo de Santaella, uomo di fiducia dei prelati di S. dal 1491 al 1509, riconosciuto quale fondatore tanto dell'attuale Seminario (1505) che dell'Università civile (1508), eretti ambedue con bolle di Giulio II. Dopo che la città venne riconquistata dal re s. Ferdinando la formazione del clero venne fatta nello Studio generale, fondato presso la Cattedrale da Alfonso il Saggio; ma tale istituzione scomparve nel sec. XV e allora i due prelati Diego Urtado de Mendoza e suo fratello Diego de Deza diedero tutto



(per cortesia dell'Ufficio Spagnolo del Turismo)

SIVIGLIA, ARCIDIOCESI di - Particolare del Cortile dell'Alcazar.



(da K. Hielscher, *La Spagna sconosciuta*, Berlino 1932, tav. 41)
SIVIGLIA, ARCIDIOCESI di - Convento di S. Paolo, fondato nel 1475.

il loro appoggio all'erezione del Seminario; anzi il secondo fondò nel 1515 il celebre Collegio ecclesiastico di S. Tommaso; un terzo ne fu istituito da don Alonso Manrique ca. il 1532. Tra il 1614-33 sorsero altri tre collegi; il più importante fu quello fondato dal can. don Gonzalo de Ocampo nel 1615. Dopo molte vicende provocate dalle rivoluzioni nei secc. XVIII e XIX, il Seminario rifiorì nel 1848, unificando quanto si era potuto salvare delle precedenti istituzioni; nel 1897 Leone XIII lo eresse ad Università pontificia e conservò tale carattere dopo la pubblicazione della cost. *Deus scientiarum Dominus*. In seguito alla scoperta dell'America S. divenne la capitale economica dell'Impero spagnolo, sede della casa di Contratación e passaggio obbligato per quanti, laici o ecclesiastici, si dirigevano nelle Indie occidentali; vi ha sede l'Archivio de Indias, che con oltre 3.000.000 di documenti costituisce la fonte per la storia della colonizzazione ed evangelizzazione del Nuovo Mondo.

Sono da per tutto note le processioni della Settimana Santa in S., di ineguagliabile fervore religioso e di tipico carattere locale, organizzate dalle confraternite che traggono la loro origine dal medioevo. I loro *pasos* sono dovuti ai migliori artisti del Rinascimento spagnolo.

Giusto Fernández Alonso

ARTE. – A Cattedrale fu adattata la grande moschea costruita nel 1171, di cui ancora si conserva l'*Alminar* o la *Giralda*, uno dei più artistici monumenti di S. e alcune altre parti minori; il resto fu molto modificato nei secoli seguenti, anzi l'edifizio propriamente detto fu del tutto rinnovato secondo nuovi disegni a partire dal 1401; terminato nel 1506 fu restaurato tra gli anni 1511-19 in seguito al cedimento della vòlta e di molti piloni. L'interno è costituito da un quadrilatero di m. 130×76, a cinque navate di cui la centrale è alta oltre m. 40; intorno si aprono 54 cappelle con un totale di 80 altari. Le vetrate vennero eseguite tra i secc. XVI e XIX. Al centro della navata principale stanno la « Capilla mayor » e il coro; la « Mayor » ha il grandioso *retablo* opera del fiammingo Dancart del 1482; dietro la cappella è la « Sacrestia alta » con una venerata immagine della Madonna. Nella sala capitolare (sec. XVI) l'immagine dell'*Immacolata Concezione*, opera del Murillo. Ai lati del coro sono quattro cappelle : in quella di S. Pietro è la tomba dell'arcivescovo Diego Deza e 9 pitture di Zurbaran. La « Capilla Real » è in stile rinascimento (1551-75); nell'altare la *Virgen de los Reyes* portata dal re Ferdinando in tutte le sue campagne; davanti è il sarcofago in bronzo e argento col corpo di s. Ferdinando, qui trasferito nel 1579. Sull'altare della cripta sottostante sta la statuetta in avorio della *Virgen de las Batallas* (sec. XIV).

Altre chiese notevoli sono : la chiesa del Salvador, sopra un'antica moschea, con artistici *retabli*, un *Cristo* di M. Montañés, un *Ecce homo* attribuito al Murillo e l'immagine venerata della *Virgen de las Aguas* del sec. XIII. La chiesa di S. Martino con vòlte gotiche del sec. XIV-XV fu restaurata nel 1896 e nel 1926. La chiesa parrocchiale di S. Gil ha l'abside del sec. XIII; il resto del sec. XIV, ma rifatto nel sec. XVII; fu incendiata nel 1936 e restaurata. L'interno conserva avanzi di una moschea, con pannelli e musaici del sec. XIV nell'abside; in una nuova cappella è la *Virgen de la Macarena* (Madonna della Speranza), la più popolare delle città. La notte del Giovedì Santo escono dalla parrocchia di S. Gil due *pasos* con scorta di pretoriani e rientrano al mattino del Venerdì Santo. La chiesa di S. Marina ha un portale con sculture del sec. XIV e un campanile con base araba; fu devastata nel 1936 ed è in restauro; l'interno è un'antica moschea trasformata, nel suo *miḥrāb* è la cappella del Santo Cristo. Anche la chiesa di S. Catalina fu costruita nel sec. XIV su un'antica moschea di cui resta la torre restaurata; il portale del sec. XIV vi fu aggiunto nel 1929 e proviene dalla chiesa di S. Lucia. La chiesa di S. Isidoro del sec. XIV, restaurata di recente, ha l'interno a tre navate; nella sacrestia vi è una cappella eretta sul luogo dove morì s. Isidoro (a. 636). Il convento di S. Paulo fondato nel 1475 conserva un portale gotico, e nella chiesa annessa, a vòlta ogivale, statue di s. Giovanni Battista e s. Giovanni Evangelista opera di M. Montañés (1638) e tombe gotiche. Anche la chiesa di S. Romano del sec. XIV conserva sculture del Montañés come nella cappella annessa al convento di S. Inés. La chiesa dell'Università fu costruita dal gesuita Bartolomeo Bustamante (1565-79). La chiesa di S. Maria la Blanca è un'antica sinagoga del 1391 trasformata con capitelli visigoti, come quella di S. Bartolomeo. Il « Palacio Arzobispal » è del sec. XVII con facciata barocca; contiene una collezione di quadri tra cui quello della *Vergine che dà la pianeta a s. Ildefonso*, dipinto da Velazquez. L'asilo *de Venerables sacerdotes* contiene una cappella con affreschi di Valdés Leal nella cupola e vetrate antiche con scene di vite di santi.

L'« Alcázar » o « Alcazaba », costruito dal conquistatore arabo Mūsā nel 712, si estese fino alla Torre dell'Oro e alle sponde del Guadalquivir; fu ad un tempo fortezza e residenza regale; nel sec. XI i re della dinastia di Banū Abad (1023-91) adornarono la reggia con le colonne e i materiali della città e del palazzo di Medina-Az-Zahara. Il sultano Abū Ja'qūb Jūsuf (1171-76) eresse la Torre dell'Oro. Ferdinando II occupata S. nel 1248 costruì la galleria a vòlta dei bagni di Maria de Padilla; il palazzo fu accresciuto dal re Pietro I il Crudele nel 1364-66; più tardi nel sec. XV altri lavori vi furono eseguiti al tempo dei re cattolici Ferdinando e Isabella e ancora nel 1526 per il matrimonio di Carlo V. Nella sala detta di Carlo V si trovano gli arazzi rappresentanti la conquista di Tunisi, fatti eseguire da Carlo V nel 1551 da Pannemaker su cartoni di Juan Verniay.

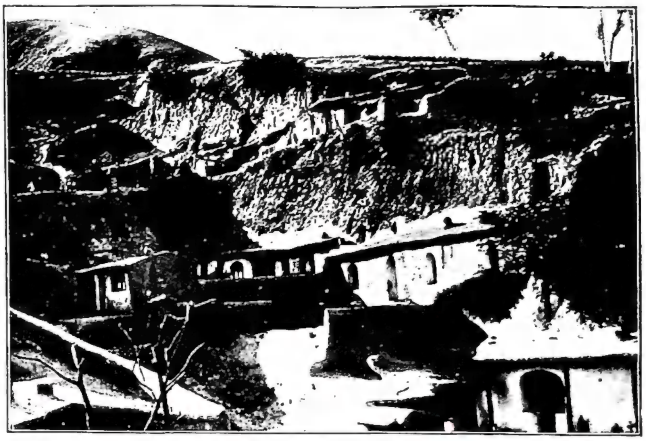
Il Museo archeologico provinciale fu situato nel 1945 nell'antico edificio delle Belle arti dell'Esposizione Ibero-Americana del 1929; comprende collezioni archeologiche romane, paleocristiane, visigote, ispano-arabe, moresche, medievali e del Rinascimento.

Il Museo provinciale è invece nell'antico convento della Mercede (sec. XVII) e accoglie l'Accademia di Belle Arti, il Museo di pittura e di scultura. L'antica chiesa è trasformata nel « Salon Murillo » e vi sono riunite 54

pitture e alcune sculture; i quadri del Murillo appartengono al suo ultimo periodo e provengono dalle chiese di S. dei Cappuccini e degli Agostiniani; vi sono inoltre quadri di Zurbaran, di Velazquez, del Greco, di Montañés, di Pacheco, di Roelas, ecc. Nel sobborgo detto « de la Triana », dalla *Traiana* romana detta dai Mori *Tarayana*, si trovano: la chiesa di S. Anna eretta da Alfonso il Saggio e consacrata nel 1280; restaurata in seguito; è a tre navi, nel transcoro è l'immagine della *Virgen de la Rosa* di A. Fernández, dell'inizio del sec. XVI. Inoltre la « Cartuja », antica certosa fondata nel 1409, trasformata in fabbrica di ceramiche nel 1839; nella chiesa gotica, e precisamente nella cappella di S. Anna, furono deposte le spoglie di Cristoforo Colombo dal 1513 al 1536; quindi si ricordano la chiesa di N. S. de les Cuevas con statua in alabastro della Madonna sotto detto titolo; la chiesa di S. Giacinto del 1775 con cupola affrescata. Nei dintorni di S. si trovano le rovine dell'antica città d'Italia, fondata da Scipione, poi colonia romana, patria degli imperatori Traiano, Adriano e Teodosio e del poeta Silio Italico; molto del suo materiale è oggi nel Museo di S. La Biblioteca Colombina venne istituita dal Capitolo nel 1551 in seguito al legato, ricevuto da Ferdinando figlio di Cristoforo Colombo, della Biblioteca paterna e propria. Nacquero a S. s. Isidoro di S. (v.), i pittori Murillo, Velazquez e i due Herrera.

Bibl.: D. Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiást. y seculares de Sevilla*, Siviglia 1671, con la continuazione di Matute y L. Germán y Ribón; E. Flórez, *España Sagrada*, IX, 3ª ed., Madrid 1860; J. Alonso Morgado, *Prelados sevillanos, o episcopologio de la S. Igl. Metropol. y Patriarcal de Sevilla*, Siviglia 1906; J. Hazañas y la Rua, *Maese Rodrigo, 1444-1509*, ivi 1909; J. Sebastián y Bandarán, *El Seminario de Sevilla. Discurso...*, ivi 1921; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LV, pp. 802-87; A. Lambert, *Baetica*, in DHG, VI (1932), coll. 165-80; G. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, Buenos Aires 1946; M. Menéndez Pelayo, *Hist. de los heterodoxos españoles*, IV, Madrid 1947, pp. 75-122; I. de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*, I. *Los mozárabes*, ivi 1947-48; S. Montoto, *La Catedral y el Alcázar de S.*, ivi 1948. V. anche *Guía de la Iglesia y de la A. C. española*, ivi 1943, pp. 227-36, 893-95; *Anuario relig. español*, Barcellona 1947, pp. 440-42; Eubel, I, pp. 277-78; II, p. 183; III, pp. 227-28; IV, p. 204; V, p. 222.

Enrico Josi



(*fot. Fides*)

SIWANTZE, DIOCESI di - Caverne nelle montagne intorno a S., dove si rifugiarono i cristiani durante le persecuzioni del sec. XVIII.

SIWANTZE, DIOCESI di. - Suffraganea di Suiyüan, è situata nella parte settentrionale della provincia civile di Chagar (Mongolia), ha una superficie di 250.000 kmq. e una popolazione di 1.000.000 di ab. di cui 39.356 cattolici.

Il 28 giugno 1840 venne distaccato dal vicariato apost. di Manciuria quello di Mongolia, che l'11 dic. 1883 fu diviso nei tre vicariati di Mongolia meridio-occidentale, orientale e centrale; quest'ultimo il 14 marzo 1922, fu diviso in due circoscrizioni: missione *sui iuris* di Mongolia esteriore (Urga) e vicariato apost. di Tchagar, che il 3 dic. 1924 assunse la odierna denominazione di S. Nel 1929 il territorio fu dismembrato per l'erezione del vicariato apost. (oggi diocesi) di Tsining. Il vicariato apost. di S. fu elevato a diocesi in data 11 apr. 1946. Il 18 genn. 1948, per distacco dalla diocesi di Suanhwa, venne annessa alla diocesi di S. la parte della città di Kalgan, che si trova ad occidente del fiume Ts'ing Choeiho.

La chiesa di S. è un grande edificio di stile romanico, dominato da due torri e può contenere ca. due mila persone. A lato della chiesa sono raggruppate le opere della missione: scuole, seminario, orfanotrofio, dispensari, comunità religiose. Contrariamente alla grande maggioranza delle cristianità agricole di questa regione, S. non fu, in quanto villaggio, fondato dalla Chiesa. Secondo la tradizione, il primo anno di Choent-che, cioè nel 1644, una famiglia di nome Tchang, originaria di Moukden, venne a fissare la dimora in questo luogo. Cinquant'anni più tardi, questo borgo contava già un discreto gruppo di cristiani, che si riunivano in una cappella e, in segno del loro spirito di comunità, seppellivano i propri morti in un cimitero comune. Più tardi furono visitati, periodicamente, da alcuni sacerdoti di Pechino. Durante la persecuzione del sec. XVIII vissero rifugiati sulle montagne che racchiudono il villaggio di S. Nel 1836 i padri Lazzaristi fondarono la prima scuola per ragazzi e impiantarono, in seguito, una stamperia per fornire testi scolastici. Il 6 dic. 1865 giunsero in Mongolia i missionari di Scheut, guidati dal loro fondatore, il p. Verbist. Con la morte di mons. Leone de Smedt, deceduto in seguito alle sofferenze sopportate in carcere, sotto il regime comunista, il 25 ott. 1951, la missione è passata al clero secolare cinese. Secondo dati statistici anteriori all'attuale dominazione comunista in Mongolia, il personale missionario era il seguente: sacerdoti: nazionali 38, esteri 47; seminaristi maggiori 14; suore: nazionali 74 e estere 12.

Bibl.: AAS, 17 (1926), pp. 22-25; MC, 1950, pp. 300-301; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 5215/51; C. van Melckebeke, *En Mongolie, l'action sociale de l'Eglise cath.*, pp. 59-65 (ms. conservato nel predetto archivio).

Edoardo Pecoraio

SKARGA, PIOTR. - Predicatore, n. a Grojec (Masovia) nel febbr. 1536, m. a Cracovia il 27 sett. 1612. Fu una delle più nobili figure della storia religiosa e politica della Polonia.

Entrò, già sacerdote, nella Compagnia di Gesù nel 1569 per consacrarsi alla difesa del cattolicesimo, di cui fu con il card. Osio uno dei più validi sostenitori. Provinciale di Polonia (1579), rettore del nuovo collegio di Polock (1580), primo rettore dell'Accademia di Vilna (1583), fu nel 1588 chiamato da Sigismondo III come predicatore alla corte di Cracovia e vi rimase fino alla morte.

Le sue opere principali, tutte in polacco, sono: *L'Unità della Chiesa di Dio sotto un solo pastore* (Vilna 1577), che molto servì all'Unione dei Ruteni (1596); *Le vite dei santi* (2 voll., ivi 1579; 25ª ed. Leopoli 1883-84), uno dei libri più letti; *Prediche per le domeniche e le feste* (Cracovia 1595); *Prediche sui sette Sacramenti* (ivi 1600); *Prediche per diverse occasioni* (ivi 1610). Di singolare rilievo sono gli scritti in cui tratta della politica polacca: *Prediche alla Dieta* (Varsavia 1562); *Processo alla confederazione* (ivi 1595), in cui rivela i mali della patria e severamente esorta i magnati a desistere dai loro errori, antivedendo le sciagure, che di fatto avvennero più di un secolo dopo la sua morte. Il calore della parola, l'immagine pittoresca, il senso di poesia che pervade gli scritti dello S. ne fanno un grande prosatore della letteratura polacca. E la sua figura è ancora ricordata e discussa ai nostri giorni.

Bibl.: Sommervogel, VII, coll. 1263-87; A. Berga, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III: P. S.*, Parigi 1916; *Miscell. S. per il 400° anniversario della sua nascita*, Varsavia 1936 (pubblicazione collettiva). Marina Bersano Begey

SKELTON, John. - Poeta satirico inglese, n. forse a Diss nel 1460 ca., m. a Westminster il 21 giugno 1529.

Appartiene a un'epoca di transizione tra il medioevo e il Rinascimento. Fu precettore del principe Enrico (il futuro re Enrico VIII), autore di allegorie che richiamano Chaucer e Langland e di composizioni satiriche virulente che più volte hanno indotto a un confronto con il Rabelais. Si ricordano di lui soprattutto il poema allegorico *Colin Clout* (1519) che è un attacco personale contro il card. Wolsey, con il quale più tardi il poeta si riconciliò, e il *Boke of Philipp Sparowe*, un'elegia in cui parafrasa e diluisce il motivo catulliano della morte di un passero in una lunga sequela di versi alquanto insipidi.

Bibl.: L. J. Lloyd, *J. S., a sketch of his life and writings*, Oxford 1938. Augusto Guidi

SLATER, Thomas. - Teologo moralista, n. a Dinckley (Lancashire) il 16 sett. 1855, m. a Liverpool il 3 dic. 1928. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1874, fu professore di morale a St. Bruno's College nel Galles (1892-1911); indi, per malattia d'occhi, passò alla parrocchia di S. Francesco Saverio a Liverpool, confessore e consigliere assai ricercato.

Scrisse parecchie opere di morale, molto apprezzate: *De iustitia et iure* (Londra 1898); *A Manual of moral theology* (2 voll., Nuova York 1908; 5ª ed. ivi 1925); *Cases of conscience for English speaking country* (2 voll., ivi 1911-12); *Questions of moral Theology* (ivi 1915); *Foundation of true morality* (ivi 1920). L'importanza di queste opere sta nell'applicazione della dottrina a casi complicati della vita moderna, in cui i problemi discussi e risolti (aborto, giuochi di fortuna, assicurazioni sulla vita, proprietà letteraria, svalutazione, prezzi ferroviari, ecc.) sono tratti dal mondo anglosassone e americano, dove la mescolanza di popolazione ha creato combinazioni casuistiche, non avute mai in paesi di struttura culturale omogenea.

Bibl.: necrologio in *Letters and Notices*, 44 (1929), pp. 71-77; R. Brouillard, s. v. in DThC, XIV, 2245-46. Enrico Hoffmann

SLAVI. - Nome collettivo di una grande famiglia indo-europea. La sede preistorica degli S. si trovava probabilmente tra il Baltico e i Carpazi.

Le popolazioni slave si mossero dalle loro primitive sedi in varie direzioni formando tre grandi gruppi: gli S. orientali (Russi, Ucraini e Biancorussi) gli S. occidentali (Polacchi, Cechi, Slovacchi, Sorabi, detti anche Serbi di Lusazia oppure Vendi), S. meridionali (Serbi, Croati, Sloveni, Bulgari e Macedoni). Gli S. occidentali occuparono nell'alto medioevo tutta una vasta parte dell'odierno bassopiano germanico, spingendosi fino a breve distanza da Amburgo e fino ad oltre il fiume Saale; la riconquista di questi territori da parte della popolazione germanica (preesistente agli S., ma numericamente molto scarsa) si identifica in buona parte con la cristianizzazione di quelle regioni, iniziata col sec. IX. Il territorio occupato dagli S. nell'Europa centrale fu molto vasto nell'alto medioevo; sul territorio dell'odierna Austria esisteva una continuità etnica tra Cechi e Sloveni.

I. Religione degli S. – Le fonti principali per la conoscenza del paganesimo russo sono: la *Cronaca* di Nestore (sec. XII), la *Cronaca* ipaziana (sec. XIV) cosiddetta dal monaco Ipazio (Hypatios) del monastero di Kostroma, ampliamento di quella di Nestore; la *Cronografia* del bizantino Giovanni Malalas (sec. VI) nella versione russa.

Perun è il dio maggiormente venerato presso i Russi. Egli presiede ai trattati tra Bisanzio e i Russi pagani quale garante per i suoi seguaci, mentre i Russi cristiani si appellano a s. Elia, che ne ha preso il luogo nella Russia cristiana. Perun infatti è, come lo Zeus classico, il dio del fulmine e del tuono, che colpisce con la folgore e invia le piogge e il sereno; così come s. Elia, che comanda agli elementi acqua e fuoco, e su di un carro di fiamme è salito al cielo, è presso tutti gli S. cristiani il patrono dei fenomeni atmosferici. Accanto a lui va menzionato Volos, dio degli armenti e mallevadore del giuramento insieme con Perun. Presso i Balto-S. di Lituania (v.) egli si chiama Perkunas con lo stesso significato.

Gli S. del gruppo baltico si possono suddividere a seconda del loro stanziamento in: S. stanziati tra l'Elba e l'Oder; S. stanziati nella Pomerania e S. dell'Isola di Rügen. Thietmar di Merseburg, autore di un *Chronicon* (inizio sec. XI); Adamo di Brema, autore dei *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae* (fine sec. XI); Helmold di Lubecca, autore di una *Chronica Slavorum* (metà sec. XII), sono le fonti più notevoli del gruppo baltico stanziato tra l'Elba e l'Oder, gruppo che fu il più refrattario alla penetrazione del cristianesimo.

La divinità più notevole di questo gruppo è Zuarasic, venerato nella città da Riedegost (Rethra) il cui tempio, descritto minutamente da Thietmar, era tutto di legno, retto alla base da corna di animali, scolpito all'esterno con immagini degli dèi e contenente idoli nell'interno. Triglav, rappresentato con tre facce e venerato a Stettino (Pomerania), era adorato in uno dei quattro templi della città. Il suo tempio era ornato con sculture di uomini e di animali e fungeva da deposito delle decime e del bottino. Come mezzo divinatorio si usava un cavallo nero che dava pronostico favorevole se attraversava tre volte in su e in giù, senza urtare, nove lance poste a poca distanza sul terreno. Si devono ai biografi di Ottone vescovo missionario di Bamberga le informazioni circa gli S. di Pomerania. Svantovit, venerato ad Arkona nell'Isola di Rügen, ultimo baluardo del paganesimo slavo, era rappresentato da un idolo più grande del naturale, con quattro teste, un corno nella destra che veniva riempito di idromele ed era presagio di abbondanza o carestia per tutto l'anno seguente; reggeva un arco con la sinistra ed era tunicato fino alle gambe. Il sacerdote doveva tenere il fiato mentre era nel tempio, dove egli solo poteva entrare. La festa annuale si faceva dopo il raccolto: si rinnovava la provvista di idromele nel corno dopo aver tratto i presagi dal residuo dell'antica, che veniva versato ai piedi dell'idolo. Il tutto si chiudeva con un festino pantagruelico. Addetto al tempio era un cavallo sacro di color bianco, adibito ad uso divinatorio: era di buon augurio se il cavallo muoveva prima il piede destro disponendosi a saltare una triplice fila di lance poste davanti al tempio; il rituale è descritto da Saxo Grammaticus nei *Gesta Danorum*. La caratteristica policefalia di questa e di altre divinità baltiche vuole significare l'onniveggenza del dio, sia essa di natura uranica o solare.

I templi degli S. baltici erano insieme luoghi di sacrifizio e di assemblee e i maggiori rappresentavano anche un centro etnico. I Russi preferivano come centri di culto luoghi all'aperto, specialmente alture, boschi e montagne. Tutti gli S. avevano persone addette al culto. I sacerdoti degli S. baltici erano bene organizzati ed opposero una viva resistenza al cristianesimo. Essi erano soprattutto i ministri del sacrifizio, mentre presso i Russi erano specialmente operatori della divinazione e della magia. Rito centrale del paganesimo slavo era il sacrifizio (*treby*) di buoi, montoni, primizie, anche umano e specie di cristiani, molto gradito agli dèi. Le montagne, i boschi, le fonti eran luogo peculiare di sacrifizio.

Gli S. credevano alla vita ultramondana ed avevano la radice *nav* per indicare il regno dei morti e *raj* per indicare una regione felice per le anime trapassate. Mancano assolutamente testi a conferma, supplisce tuttavia il folklore. I morti erano seppelliti presso gli alberi, nelle selve o nei campi, e avevano una festa loro propria. Quaranta giorni dopo la morte si faceva la cerimonia in onore degli antenati invitandoli attorno ad una tavola imbandita, dove già si trovava la famiglia. Il capo di essa beveva lasciando cadere un po' del liquido per gli antenati, e così facevano anche gli altri. I rumori del vento, delle foglie, degli animali, nel silenzio della notte, alla luce rituale di un cero, erano segno certo della presenza degli antenati

al pasto della famiglia. Alla fine essi venivano invitati a ritornarsene alla loro dimora.

BIBL.: le fonti per gli S. russi sono raccolte in J. V. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I, *Quellen*, Helsinki 1922; per gli S. baltici (Thietmar e fonti minori) a cura di R. Holtzmann, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, nuova serie, IX; per Adamo di Brema, a cura di B. Schmeidler, *ibid.*, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*; II, 3ª ed.; A. Hofmeister, *Denkmäler der pommerschen Geschichte*, Greifswald 1924; per i tre biografi di Ottone, *Vita Othonis* e *Dialogus de vita Othonis*, in Ph. Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, V, Berlino 1869; per Saxo Grammaticus, A. Holder, *Gesta Danorum*, Strasburgo 1886; per la storia della Danimarca, E. Peterson e F. Olson, *Knytlingasaga*, in *Sogur Danakonunga*, Copenaghen 1919-25 Tutte le fonti greche e latine, quelle arabe e la Knytlingasaga sono edite in K. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae*, Berlino 1931; R. Trautmann, *Die slavischen Völker u. Sprachen*, Gottinga 1947 (con bibl.).

Letteratura: A. Bruckner, *Mitologia slava*, Bologna 1923 trad. dal polacco; K. Meyer, *Die slavische Religion*, in K. Clemen, *Die Religionen der Erde*, Monaco 1927; R. Pettazzoni, *Il paganesimo degli antichi popoli europei*, Roma 1946; B. O. Unbegaun, *Les religions des anciens Slaves*, Parigi 1948; V. Pisani, *La religione dei Balto-S.*, in Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, II, 3ª ed., Torino 1949.

Nicola Turchi

II. EVANGELIZZAZIONE. – Il cristianesimo era già diffuso tra gli S. verso il sec. X e la loro conversione si deve a Roma e a Bisanzio. Gli S. occidentali subirono l'influsso della Chiesa di Roma, mentre quelli orientali e parte dei meridionali quello della Chiesa bizantina. Così gli S., oltreché politicamente, si trovarono divisi anche religiosamente, e tale secolare divisione ebbe profonde ripercussioni sulla loro vita religiosa, politico-sociale, culturale e sui loro rapporti vicendevoli, poiché gli S. occidentali entrarono nell'ambito della civiltà europea integrandovisi completamente, mentre gli S. fedeli a Bisanzio s'inserirono nella civiltà orientale, in cui la Chiesa era legata e sottomessa allo Stato. La propagazione del cristianesimo tra gli Slavi Occidentali s'iniziò sotto Carlomagno e proseguì sotto i suoi successori, specialmente Ottone I. Gli imperatori tedeschi consideravano l'attività missionaria un compito statale, e perciò la loro politica colonizzatrice e conquistatrice andava di pari passo con la propagazione della fede, creando confusione tra i compiti del conquistatore e quelli del missionario. Generalmente il cristianesimo si affermò più presto ove c'era già un'organizzazione statale (Moravia, Croazia). Centri di diffusione furono Salisburgo e Passavia nel sec. VIII tra i Vendi, i Croati della Carantania e gli Sloveni della Carniola e Carinzia. Tra i Croati a sud della Drava e nella Dalmazia il cristianesimo si era propagato già tra il 640-80 ad opera di missionari inviati dal Papa. Sotto i successori di Carlomagno s'iniziò l'evangelizzazione della Moravia, che allora comprendeva anche la Slovacchia, parte della Boemia e l'Ungheria nord-occidentale. Ma il granduca moravo Rastislav, per sottrarsi al forte influsso tedesco, si rivolse a Bisanzio (862) donde gli furono inviati Cirillo e Metodio; dopo la dissoluzione dello Stato moravo (fine sec. IX) l'influsso di Roma ebbe definitivamente il sopravvento. Contemporaneamente cominciò pure in Boemia la penetrazione ed il primo duca ceco convertito fu Borivoj insieme con la moglie s. Ludmilla, mentre la diocesi di Praga veniva fondata nel 973. Dalla Boemia il cristianesimo penetrò in Polonia, il cui primo duca, Mieszko (960-92), ne fu un grande propagatore. Però la maggior parte degli S. sono stati convertiti dalla Chiesa greca, i cui due più grandi missionari sono Costantino-Cirillo e suo fratello Metodio (v. CIRILLO e METODIO). È loro sommo merito e motivo del grande successo l'aver tradotto in slavo la S. Scrittura e l'aver adottato tale lingua nella liturgia. Essa è tuttora usata dalle Chiese slave orientali, mentre nella liturgia romana si è conservata solamente nelle diocesi croate dell'Istria, Quarnaro e Dalmazia (v. GLAGOLITICO), privilegio confermato da Innocenzo IV (1248 e 1252). I Serbi accolsero il cristianesimo sotto l'imperatore Eraclio I, ma definitivamente solo quando Basilio I li sconfisse e sottomise (867-86).

I Bulgari (v.) furono evangelizzati sotto il principe Boris (864) ad opera di missionari greci, ma in seguito, per motivi politici, Boris si rivolse a Roma e papa Niccolò I

(fot. Enc. Catt.)

SLAVI - Evangeliario in caratteri glagolitici di tipo più antico (cosiddetto bulgaro) - Biblioteca Vaticana, cod. vat. slavo III (sec. X).

(866) inviò altri missionari che convertirono tutto il popolo alla fede di Roma. Bisanzio però intrigò fino a ricondurre Boris ed i Bulgari nuovamente all'obbedienza della Chiesa greca (870). I Russi ricevettero la fede da Costantinopoli: la conversione totale del popolo si ebbe solo sotto il duca Vladimiro (m. nel 1015). Al principio del sec. XI esistevano già 8 diocesi con il metropolita risiedente a Kiev (v.).

BIBL., v. le singole voci: BULGARIA; CROAZIA; DALMAZIA, ecc.

Filippo Lukas

III. VERSIONI SLAVE DELLA BIBBIA. – La *Cronaca* di Nestore, dell'898, narra: « Metodio e Costantino (Cirillo) tradussero il *Vangelo*, gli *Atti degli Apostoli*, il *Salterio*. Metodio scelse due sacerdoti colti, tachigrafi, e dettò la versione di tutti i libri della S. Scrittura dal greco in slavo ». La versione del *Vangelo*, degli *Atti degli Apostoli*, del *Salterio* viene attribuita a Cirillo, la versione degli altri libri a Metodio. I più antichi manoscritti risalgono al sec. XI, alcuni al sec. X. Questi primi lavori di versione furono scritti in caratteri glagolitici, derivanti dal corsivo greco dell'epoca, e solo in seguito furono trascritti in caratteri cirillici, quasi identici ai caratteri maiuscoli greci. La versione fu fatta secondo la recensione di Luciano, o, come pensano altri, secondo l'alessandrina.

La collezione completa dei libri biblici in slavo fu fatta dall'arcivescovo Gennadio di Novgorod nel sec. XV. Qualche libro, ancor mancante in paleoslavo, fu tradotto dalla Volgata latina, come i *Paralipomeni*, *Esdra*, *Tobia*, *Giuditta*. Il fatto che al tempo di Gennadio non si avevano tutti i libri sacri in lingua slava porta all'induzione che una parte delle versioni fatte da Cirillo e Metodio fosse andata perduta, o che i santi apostoli slavi avessero solo tradotto pericopi per il culto divino.

Un nuovo lavoro critico fu eseguito nella Bibbia del

principe Costantino di Ostrog (1581), ristampata a Mosca (1663) con pochi cambiamenti. Correzioni definitive furono eseguite sotto l'imperatrice Elisabetta II (1751-56). Questo lavoro rimane ancor oggi l'edizione tipica per i testi biblici del culto, in uso presso i Russi, Albo-Ruteni, Serbi, Bulgari. Sulla Bibbia di Elisabetta si basa anche la grammatica della lingua ecclesiastico-slava dello stile nuovo, usata nei libri sacri (biblici e liturgici) dal sec. XVIII fino ad oggi.

Il periodo predetto è preceduto da quello paleoslavo delle recensioni settentrionali e meridionali (locali e nazionali) che vanno dal sec. XII fino al XVIII, mentre la lingua di Cirillo e Metodio fiorisce dal sec. IX al XII.

Le versioni della S. Scrittura nelle lingue slave parlate si presentano in diverso modo. Negli ultimi secoli il numero delle nazioni slave si è raddoppiato. Altra è la condizione delle nazioni di rito bizantino, altra quella dei popoli di rito latino. I fedeli orientali (Russi, Ucraini, Albo-Ruteni, Serbi, Bulgari) apprendono e conoscono la lingua ecclesiastico-slava in grado tale che possono seguire la lettura delle *Paremie* (pericopi dal Vecchio Testamento), delle Epistole, e del Vangelo. E perciò la Bibbia fu tradotta nelle lingue parlate soltanto negli ultimi secoli. Le prime versioni nelle lingue parlate sono quasi sempre parti della S. Scrittura, pericopi per il culto, e fatte dalla Chiesa cattolica. Oggi tutte le nazioni slave (Albo-Ruteni, Bulgari, Cechi, Croati, Polacchi, Russi, Serbi, Slovacchi, Sloveni, Ucraini, Vendi) hanno la Bibbia nella propria lingua, edizione completa, ma non sempre fatta dai cattolici.

Meritano speciale menzione le antiche versioni. In ceco si ha la Bibbia detta Leskoveska (tra il 1395 e il 1410). In albo-ruteno quella di Fr. Skorina (1517-19). In polacco quella di J. Wujek (1593). In croato quelle di Stefano Konzul Istranin (1521-80) e Giorgio Dalmatino (1550-89), protestanti; note sono le edizioni di Giorgio Daničič e Vuk Karadžić. In vendico, la versione cattolica di Svetlik (1650).

BIBL.: J. Sedláček, *Úvod do knih Starého Zákona* (« Introduzione ai libri del Vecchio Testamento »), Praga 1904; id., *Slaves (Versions) de la Bible*, in DB, V, coll. 1800-1808; G. Schweigl, *La Bibbia slava del 1751-56*, in *Biblica*, 18 (1937), pp. 51-63.

Giuseppe M. Schweigl

SLAVOFILIA. - I. LETTERATURA. – Il movimento slavofilo rappresenta nella cultura russa una reazione di carattere nazionale e spirituale al cosmopolitismo e al razionalismo settecenteschi. La s. può apparire un « adattamento » russo di spunti della filosofia idealistica germanica e di tendenze di generica provenienza occidentale, ispirate alla « missione » ed al « primato » di un determinato popolo ed all'enunciazione, nello stesso tempo, di valori universali.

Tra i principali esponenti della s. si ricordano I. V. Kireevskij (1806-56), P. V. Kireevskij (1800-56), A. S. Chomjakov (1804-60), K. S. Aksakov (1817-60), I. S. Aksakov (1823-86). La s. rappresenta, in certo modo, il risveglio della coscienza nazionale, una reazione ad una concezione antistorica d'impronta illuministica che ravvisava nella Russia l'eterna discepola dell'Europa: ma esso si caratterizza pure per tratti patriarcali, folkloristici ed ingenui, per un democraticismo paternalistico ed a sfondo agrario, sotto la protezione dello zar. La vera « anima » russa sarebbe da ricercarsi, secondo gli slavofili, nel primitivo contadino e nella Russia anteriore a Pietro il Grande. La civiltà latina e germanica sarebbero in decadimento e i nuovi valori religiosi e morali verrebbero invece dai « giovani popoli slavi ». Fra tutte le stirpi slave i Russi avrebbero mantenute più pure le « virtù prische ». La « umiltà » russa sarebbe il contrapposto della « tradizione di forza » romana e del mondo cavalleresco medievale romano e germanico. La sola Chiesa orientale non sarebbe scivolata nel razionalismo e nell'attaccamento ai « valori materiali ». Istintivamente gli slavofili – con un tratto anarchico tipicamente russo – mostrano timore e avversione per lo Stato, per i tribunali e per ogni forma di gerarchia. In confronto agli slavofili, K. Leont'ev (v.) sviluppò una tendenza più aderente allo « spirito bizantino », più palesemente contraria ai « miti di stirpe » ed a ogni democraticismo, sia pure patriarcale. Altri pensatori e politici svilupparono poi la s. nel senso del panslavismo (v.), con maggiore distacco da interessi filosofici e con ostentazione dei miti di forza. La poesia del Chomjakov rispecchia gli ideali della scuola slavofila, con momenti di delicata nostalgia lirica.

BIBL.: T. G. Masaryk, *La Russia e l'Europa*, 2 voll., Roma 1922-25; E. Lo Gatto, *Storia della lett. russa*, ivi 1943, con ampia bibl.

Wolf Giusti

II. - FILOSOFIA E TEOLOGIA. – La filosofia slavofila, più abbozzata che elaborata specialmente da I. Kireevskij e Chomjakov, tende a una conoscenza non incompleta e astratta, ma concreta, nella quale sono impegnate tutte le facoltà conoscitive, volitive e sensitive dell'uomo. A base della vera conoscenza è l'amore, l'unanimità, la fede. La vera e piena conoscenza viene data e garantita soltanto nella comunità dei fedeli, cioè nella Chiesa; la filosofia slavofila trapassa così nella teologia. Per gli slavofili problemi principali sono pertanto: il rapporto tra ragione e fede, l'« ortodossia » e la Chiesa.

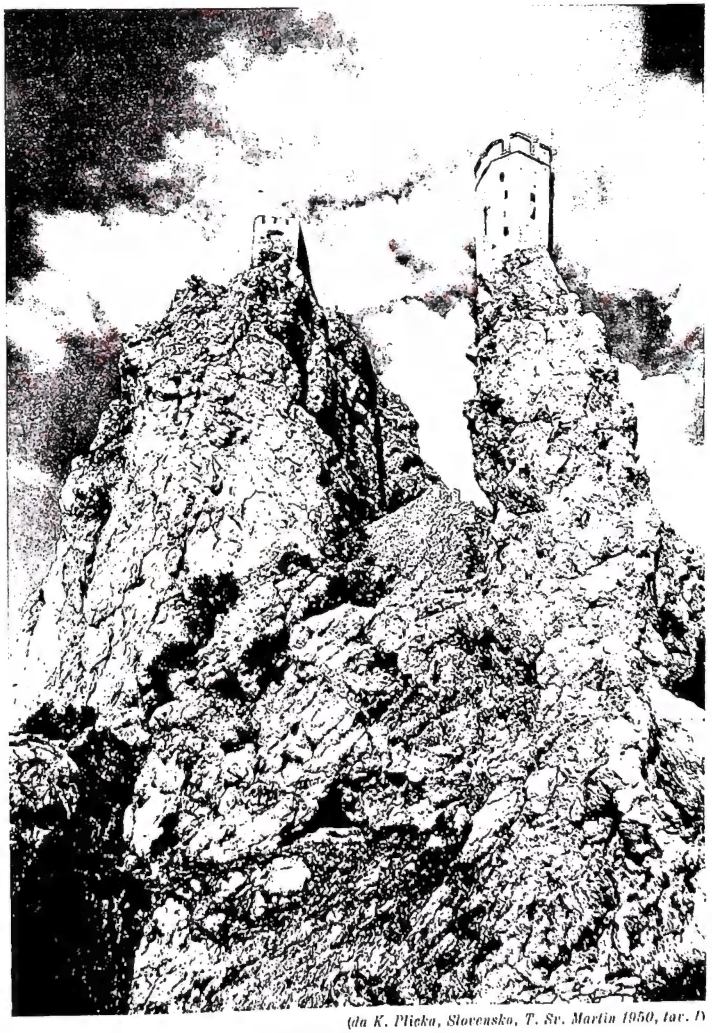
La Chiesa viene concepita non come autorità esterna, ma come comunione dei fedeli in unità, libertà e amore. Soggetto dell'insegnamento infallibile nella Chiesa non è esclusivamente né la gerarchia né il concilio ecumenico, bensì l'insieme di tutto il popolo ecclesiastico che deve accettare le definizioni dei concili. La concezione slavofila di Chiesa costituisce un tentativo di autodeterminazione e di autogiustificazione dell'« ortodossia » di fronte alle confessioni occidentali. La vera sintesi cristiana si troverebbe solamente nella fede bizantino-slava, mentre il cattolicesimo possiederebbe soltanto il principio di esagerata unità, il protestantesimo quello di esagerata libertà. Nonostante questo atteggiamento la teologia slavofila subiva influenze dirette protestanti e si avvicinava alla posizione protestante anche in quanto, protestando contro Roma, cercava di giustificare ideologicamente tale protesta. Ma con la sua affermazione di colorito « democratico », che il soggetto dell'infallibilità non è primariamente la gerarchia, la teologia slavofila si mise anche in contrasto con la teologia ufficiale, almeno in gran parte (mentre certi indirizzi della teologia ufficiale, p. es., dell'insegnamento di teologia fondamentale nell'Accademia ecclesiastica di Mosca, si accomunavano con le tesi principali della s.). Veniva perciò sottoposta a una censura severa da parte del S. Sinodo russo.

Dal punto di vista slavofilo risulta anche una concezione speciale della storia universale (p. es., in Chomjakov, Danilevskij, Leont'ev), e, in particolare, dell'origine dello scisma tra Oriente ed Occidente. La Chiesa di Roma non sarebbe altro che la continuazione dell'antico Impero romano pagano. Lo scisma sarebbe il frutto del particolarismo latino che, dichiarando la propria opinione del *Filioque* dogma della fede, commise « un fratricidio spirituale » (espressione di Chomjakov), si distaccò con ciò dall'unità ecclesiastica e cadde nel razionalismo, di cui più tardi il protestantesimo, il razionalismo e l'ateismo non sarebbero che la logica conseguenza. Tale indirizzo anticattolico, nel quale il cattolicesimo viene identificato con autorità puramente esterna, con eccesso di principi razionali e giuridici, si nota anzi tutto nell'ecclesiologia slavofila, ma anche in altri campi della teologia, p. es., nella soteriologia.

Soltanto relativamente pochi rappresentanti o continuatori della s. si sono avvicinati, interamente o soltanto in parte, al punto di vista cattolico (p. es., Soloviev).

BIBL.: P. Miljukov, *Slavjanofil'stvo*, in *Enciklopedičeskii Slovar'*, XXX, Pietroburgo 1900, pp. 307-14; E. Radlov, *Storia della filosofia russa* (trad. di E. Lo Gatto sulla 2ª ed. russa), Roma 1925; A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Les hommes. Les doctrines*, in *Unam Sanctam*, nn. 5-6, Parigi 1939; P. Baron, *Un théologien orthodoxe russe au XIXe siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-60). Son ecclésiologie. Exposé et critique*, in *Or. chr. an.*, 127, Roma 1940; W. Giusti,

(da K. Plicka, Slovensko, T. Sv. Martin 1950, tav. 119)



(da K. Plicka, Slovensko, T. Sv. Martin 1950, tav. I)

A sinistra: CAMPANILE IN LEGNO DI HALIČ (Novohrad).
A destra: CASTELLO DI DEVÍN sul Danubio (sec. IX) e Torre delle Vergini (sec. XVI).

(per cortesia di p. M. Lacko, S. J.)

(per cortesia di p. M. Lacko, S. J.)

(fot. Ján Hajduch)

(per cortesia di p. M. Lacko, S. J.)

In alto a sinistra: CHIESA DI MONTAGNA in legno - Javorina (Vysoké Tatry). *In alto a destra:* CHIESA GRECO-CATTOLICA in legno (sec. XVIII) - Nyžný Orlík. *In basso a sinistra:* CASTELLO (sec. XIV) e piazza con la colonna della S.ma Trinità (sec. XVIII) - Trenčín. *In basso a destra:* LA CHIESA PARROCCHIALE fortificata (sec. XIV), e la colonna della S.ma Trinità (sec. XVIII) - Kremnica.

Il panslavismo, Roma 1946; B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi. Spirito genuino dell'ortodossia*, in *Or. chr. per.*, 7 (1941), pp. 149-205; id., *Pensatori russi di fronte a Cristo*, Firenze 1947-49; id., *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche u. Papsttum*, Vienna 1950; id., *Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 73 (1951), pp. 385-423. Bernardo Schultze

SLEIDANUS, Johann. - Fu il più celebre annalista della Riforma tedesca, n. verosimilmente nel 1506 a Schleiden nell'Eifel dalla famiglia Philippi, ebbe formazione a Liegi; sembra abbia studiato a Colonia; il primo documento sicuro su lui è una lettera dell'estate 1530 in cui si manifesta umanista erasmiano, con una calda ammirazione per Melantone, e scorge nella rivoluzione religiosa germanica la recisa opposizione alla politica imperiale.

Dal 1533 rimase lunghi anni in Francia: fu a Parigi presso Giovanni Sturm (1534); nel nov. 1538 s'iscrisse per la licenza in diritto ad Orléans, stette presso il card. Giovanni du Bellay e suo fratello Francesco fino alla morte di Francesco I. Fu ad Hagenau in missione segreta presso Filippo langravio di Assia e vi si incontrò con i capi del movimento luterano. Nel 1544 doveva accompagnare il card. du Bellay alla Dieta di Spira, ma giunsero solo a Nancy; lo S. rimase a Strasburgo e tradusse in latino il Catechismo breve di Butzer. Ciò lo indicò al langravio come possibile storico, tanto più che aveva raccolto materiale sulla Lega smalcaldica. Fu ambasciatore in Inghilterra ove poté stringere amicizie e raccogliere notizie. Fu a Trento dalla primavera del 1551 all'apr. 1552 come inviato; nel 1554 era presso il Vergerio. Nel 1554-55 fu stampata l'opera sua maggiore *De statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare commentariorum libri XXVI*, a Strasburgo, dedicata ad Augusto elettore di Sassonia e presto proibita dall'Imperatore, combattuta da protestanti e cattolici, perché, secondo Melantone, raccontava molto che era meglio fosse taciuto in eterno. Lo S. morì il 31 ott. 1556; nel giugno egli aveva pubblicato *De quattuor summis imperiis libri III*. I suoi scritti minori furono raccolti in *Opuscula*, Hannover 1608.

Bibl.: la vasta bibl. (tra cui gli scritti di A. Hasenclever [1931] e di W. Friedensburg [1932-33-35]) è indicata in E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., I, Napoli 1944, p. 242; II, ivi 1944, p. 349. Pio Paschini

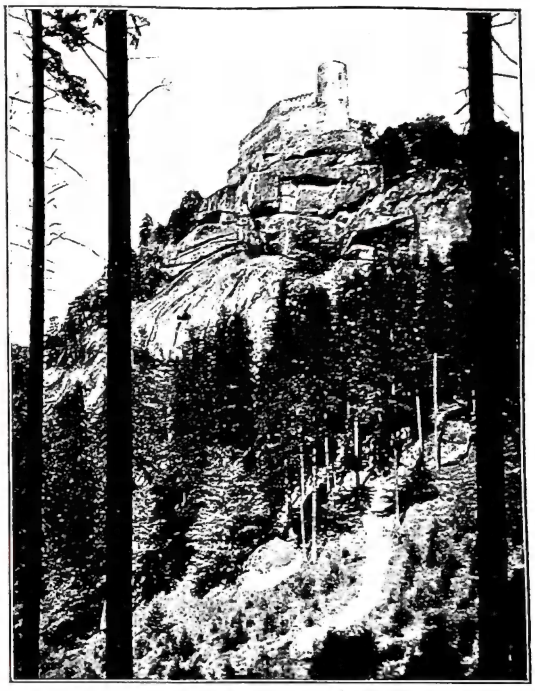
SLESIA. - Regione storica dell'Europa centrale, già tedesca ed ora suddivisa fra la Polonia, che la comprende quasi tutta, e la Cecoslovacchia, che ne conserva il modesto lembo (4423 kmq. con 800 mila ab.) assegnatole a Versailles.

I. Geografia. - Nel suo complesso la S., i cui confini sono piuttosto indefiniti, è estesa ca. 50 mila kmq. ed abbraccia in sostanza il bacino dell'alto Oder, dai Sudeti ai M. Trzebnica, che la separano dalle pianure della Posnania e Cuiavia. La sua ricchezza di minerali (carbon fossile, ferro, zinco, piombo, nichelio) ne ha fatto uno dei più importanti centri dell'industria pesante europea.

La maggior parte della S. è suddivisa fra i voivodati polacchi di Wroclaw (Breslavia), Opole (Oppeln) e Katowice. La sua popolazione (6-7 milioni di ab. in complesso) è accentrata in larga misura nelle città; di queste ben 7 superano ormai i 100 mila ab.: Wroclaw, Chorzów, Katowice, Zabrze (Hindenburg), Gliwice, Bytom e Czestochowa.

Bibl.: J. Partsch, *S.*, Breslavia 1896-1911; K. Olbricht, *S., Grundriss einer Landeskunde*, ivi 1933. Giuseppe Caraci

II. Storia. – Nell'età del basso Impero vi erano stabilite varie tribù germaniche, tra le quali i Vandali Silingi, nei territori di Breslavia, Schweidnitz, Nimptsch, che poi formarono il *pagus Silensis*. Lo spostamento delle tribù germaniche verso occidente nei secc. IV e V permise l'avanzata di tribù slave. Raggruppamenti slavi vi furono nella regione nei secc. VII ed VIII. Nel sec. IX la S. forse fece parte del vasto



(da Le vie d'Italia e del Mondo, 1935, p. 1197)
Slesia - Il castello di Kynast (sec. XIII).

stato moravo e dopo il suo sfasciarsi alla fine del secolo, passò sotto la dominazione dei duchi di Polonia. Nel sec. X la cristianizzazione dei Polacchi portò con sé anche quella degli Slesiani: centro religioso fu Wroclan, costruzione forse dei Cechi nel secolo precedente. Senza limiti geografici sicuri, la pianura dell'Oder era esposta al dominio dei più forti raggruppamenti slavi limitrofi. Sotto Casimiro I (1038-58) riunitesi in unità politica le varie tribù polacche, anche gli slesiani dell'Oder vi vennero compresi.

Al principio del sec. XII l'imperatore Enrico V nella sua lotta con la Polonia cercò di impadronirsi della S.; fu respinto dal re Boleslav III (1102-58). Questi quando divise i domini tra i figli, diede la S. al figlio maggiore Vladislav. Boleslav intendeva che i domini dei vari figli rimanessero legati dall'autorità maggiore di chi avesse il governo centrale di Cracovia. La S. però sentì assai poco questo legame e visse sotto i principi della casa Piast in un sempre maggiore isolamento. Alla morte di Vladislav (1159) la S. fu divisa in due ducati: Boleslav ebbe Wroclan, Mieczko ebbe la S. alta. Il duca Boleslav diede origine alla dinastia di Wroclan con Enrico ed Enrico II; questi poi divise il suo ducato tra i figli Boleslav ed Enrico III che diedero origine alla dinastia di Liegnitz e della bassa S. Questi principati dei Piast nella valle dell'Oder dal sec. XII incominciarono a sentire l'influsso del germanesimo che si avanzava con l'opera parallela dei coloni e dei monaci cistercensi. I duchi slesiani favorirono questa infiltrazione tedesca che sembrava utile economicamente, soprattutto dopo la grande invasione dei Mongoli nel 1241. Quando si ritirarono i Mongoli, lasciando il deserto, l'immigrazione tedesca si fece compatta e presto minacciosa per la popolazione slava. I duchi Piast permisero la formazione di comunità tedesche che si stabilirono con le loro costumanze; i duchi le esonerarono dal pagamento dei tributi. Le città si germanizzarono, così Wroclan diventò Breslau. Nella trasformazione agraria del paese si distinsero i monaci ci-

(da Le vie d'Italia e del Mondo, 1935, p. 1138)
SLESIA - La chiesa di S. Adalberto a Breslavia (1497).

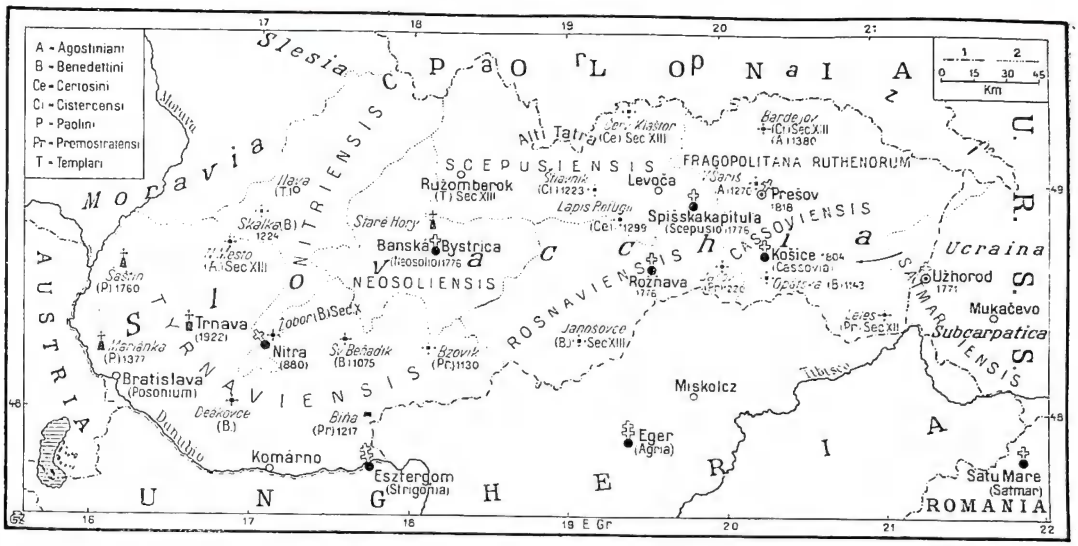
stercensi. Così nella seconda metà del sec. XIII la S. entrò nel quadro della vita economica della Germania mentre si attenuavano i legami dei duchi con la Polonia. Un fatto nuovo fu l'investitura dei Ducati di Breslavia e S. bassa, vacanti, accordata dal re dei Romani al genero Venceslao II re di Boemia (1290) che nel 1296 fu proclamato dai Polacchi loro re. Ora i duchi slesiani presero ad orientarsi sulla Boemia; e ne approfittarono i re di Boemia della casa di Lussemburgo. Diversi duchi Piast riconobbero la dipendenza da re Giovanni e poi altri da Carlo IV. Questi nel 1348 incorporò definitivamente la S. al Regno di Boemia, con la Moravia e l'alta Lusazia. Nel sec. XV sotto Sigismondo la guerra degli eretici ussiti in Boemia ebbe gravi ripercussioni in S. ed anche l'eresia ebbe una notevole diffusione. Quando nel 1459 Giorgio Podiebrad fu proclamato re di Boemia, Breslavia tentò di resistere. Nel conflitto tra Mattia Corvino re d'Ungheria e Vladislav re di Polonia e Boemia, si tentò nel 1478 di staccare la S. dalla Boemia per unirla all'Ungheria. La S. continuò nei suoi legami con la Boemia e nel 1526, morto Luigi figlio di Vladislav, Boemia e S. passarono a Ferdinando d'Asburgo fratello di Carlo V. Ora la germanizzazione, che si era arrestata nel sec. XIV sotto i sovrani di Lussemburgo, fu ripresa ed insieme si ebbe anche la diffusione del luteranesimo. Solo al principio del sec. XVII Carlo d'Asburgo vescovo di Breslavia iniziò con energia l'opera di reazione cattolica. La guerra dei Trent'anni fu funesta per la S. diventata campo di guerra aperta tra imperiali e svedesi: l'economia del paese fu rovinata. Dopo la guerra gli Asburgo introdussero nella S. elementi nuovi dando i feudi a famiglie austriache; nel 1675 scomparve l'ultima ramificazione dei Piast di Liegnitz. La pace della S. fu rotta improvvisamente dall'invasione di Federico II di Prussia nel 1740. I tentativi del governo di Vienna di riconquistare la regione furono vani: nei Trattati di Berlino (1741), di Dresda (1745), di Hubertsburg (1763) l'occupazione prussiana fu riconosciuta ed agli Asburgo rimase solo il Ducato della S. superiore con Troppau (Opava). L'occupazione prussiana portò ad una più profonda germanizzazione della S., specie quando nel sec. XIX vi si formò la grande industria tessile e metallurgica. Il crollo della Germania nella guerra 1914-18 risvegliò gli appetiti dei due paesi che avevano dominato la S. nel medioevo, polacchi e cechi. Il Trattato di Versailles (28 giugno 1919) stabilì il plebiscito nell'alta S. (circolo di Oppeln) in cui la popolazione era mista di tedeschi e polacchi. Il plebiscito del 20 marzo 1921 diede 705.000 voti per la Germania e 479.000 per la Polonia. La Società delle Nazioni con decisione del 20 ott. 1921 riconobbe alla Germania i centri di Oppeln, Glewitz, Hindenburg, Beuthen, alla Polonia parte del distretto di Ratibor con Rybnick, Pless, Katowice. Il Ducato di Troppau fu diviso tra Polacchi e Cecoslovacchi. Dell'alta S. la Polonia ebbe 3221 kmq. e la Germania 316 kmq.; della bassa S. la Polonia ebbe i territori di Reschtal e Bralin con 512 kmq. La situazione della S. è rimasta tale sino alla seconda guerra mondiale. Dopo l'occupazione sovietica se ne ignorano le eventuali modificazioni.

BIBL.: M. Morgenbesser, *Gesch. von Schlesien*, Breslavia 1908; A. Kutscha, *Die Stellung Schlesiens zum deutschen Reiche im Mittelalter*, Berlino 1924; A. O. Meyer, *Schlesien in d. deutsch. Gesch.*, in *Histor. Zeitschr.*, 155 (1936), pp. 278-95; I. Klapper, *Schlesische Volkskunde*, ivi 1925. Inoltre: K. Piwarski, *Hist. Slaska w zarysie*, Katowice-Breslavia 1947. Altre opere specifiche: F. Hanus, *Church and State in Silesia under Frederick II*, Washington 1944; id., *Die ältere Gesch. der Zisterzienser*, Breslavia 1947; F. Stumpe, *Schlesien*, Kitzingen 1951. Francesco Cognasso

SLOTANUS (SLOTEN), JOHANN. - Teologo domenicano, n. a Geffen (Brabante) all'inizio del sec. XVI, m. a Colonia il 9 luglio 1560. Studiò a Colonia e fu promosso maestro in teologia nel 1553. Priore a Colonia (1553-54), inquisitore generale nei territori di Magonza, Colonia e Treviri, dal 1554 insegnò teologia all'Università di Colonia.

Scrisse: *De retinenda fide ortodoxa et catholica adversus haereses et sectas et praecipue lutheranam* (Colonia 1545, ivi 1560); *De octo beatitudinibus sermones XIV*, (ivi 1556); *De praecipuis Incarnationis divinae nostraeque*

(da E. Witse, Schlesische Plastik, Lipsia 1933, tav. 15)
SLESIA - La Crocifissione (ca. 1380) - Breslavia, chiesa di S. Barbara.



(*prop. Enc. Catt.*)

SLOVACCHIA - Cartina storica con le attuali circoscrizioni diocesane: 1) confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica.

Redemptionis mysteriis homiliarum libri tres (ivi 1557); *Apologiae Iusti Velsii Havelgani confutatio* (ivi 1557); *Disputationes adversus haereticos liber unus* (ivi 1558; tratta del primato del papa, del Sacrificio della Messa, dei Sacramenti, della venerazione dei santi, del Purgatorio ecc. contro Giusto Velsio).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 175-76; *Acta cap. gen. O. P.*, IV (*Monumenta O. P. hist.*, 9), ed. B. Reichert, Roma 1901, p. 354; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Friburgo in Br. 1903, pp. 156-62; G. Löhr, *Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters*, in *Archivum Fr. Praed.*, 19 (1949), pp. 233-44. Alfonso D'Amato

SLOVACCHIA (SLOVENSKO). - Regione storica dell'Europa centrale, già parte dell'Ungheria (906-1918), poi della Cecoslovacchia (1918-39), poi Stato indipendente (1939-45), ora, di nuovo, parte della Cecoslovacchia.

I. GEOGRAFIA. – I confini tradizionali della S., che fra il marzo 1939 ed il maggio 1945 costituì un'unità stabile staccata dalla Cecoslovacchia, sono segnati ad occidente (verso la Moravia) dal crinale dei Carpazi bianchi e dal basso corso della Morava, e ad oriente dalla valle dell'Ung, che la divide dalla cosiddetta Russia subcarpatica (oggi annessa con il nome di Transcarpazia all'Ucraina Sovietica). I Beschidi formano a N. la frontiera tradizionale con la Polonia ed a S. la Morava quella con l'Austria, mentre il confine con l'Ungheria è, salvo un primo tratto (Danubio), del tutto convenzionale. La S. è estesa 48.957 kmq. (ca. Piemonte e Lombardia riuniti).

La S. consta di una parte settentrionale, più ampia, formata da una serie di rilievi abbastanza elevati (il Gerlachovka, nei Tatra, tocca i 2663 m.), ricoperti di boschi, massicci e monotoni, e tuttavia percorsi da valli longitudinali (alte valli del Vah e dello Hron, correnti al Danubio; del Poprad, tributario della Vistola) e trasversali sui cui fondi sono possibili le colture e gli insediamenti; ed una meridionale, in cui si aprono le pianure, la più importante delle quali si stende lungo il Danubio, tra le foci della Morava e dello Hron.

La popolazione (12,5 milioni di ab.; densità 72 a kmq., 53 nelle regioni di montagna, 110 nella piana di SO), comprende 1/5 di allogeni (Ungheresi, Israeliti); il resto è costituito dagli Slovacchi, affini ai vicini Cechi, e come questi appartenenti agli Slavi occidentali, ma distinti, per il forte influsso subito nei nove secoli di soggezione magiara.

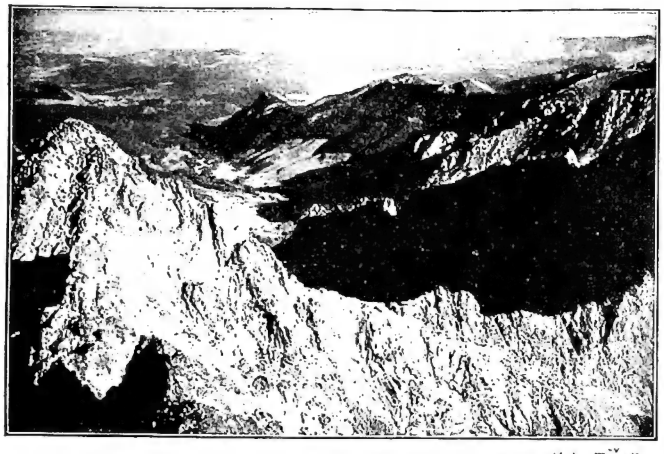
L'economia della S. unisce a modeste risorse agricole (cereali, barbabietole, patate; quasi tutto il vino e il tabacco della Cecoslovacchia) ed alla pastorizia che prevale nelle regioni settentrionali (ovini ed equini), un notevole sviluppo industriale (industrie meccaniche, siderurgiche, chimiche, ceramiche, alimentari), favorite da abbondanza di materie prime (ferro, rame, mercurio, nichelio, cobalto, nei M. Metalliferi; manganese, sale, petrolio; né mancano oro e argento), che ne fecero la regione più industriale del vecchio Regno ungherese. Anche le risorse forestali (1/3 della superficie territoriale) sono cospicue.

Una sola città, Bratislava, la capitale, supera i 100 mila ab. (185 mila nel 1950); delle rimanenti, le più notevoli sono Komárno (31 mila ab.), altro porto sul Danubio, e Košiče (61 mila ab.), nell'alto bacino dello Hernad (Tibisco), centro economico e culturale della S. orientale.

BIBL.: E. Denis, *La question d'Autriche - Les Slovaques*, Parigi 1917; R. W. Seton Watson, *S. then and now*, Londra 1931; J. Hromádka, *Všeobecný Zeměpis Slovenka* (Geografia della S.), Bratislava 1943. Giuseppe Caraci

II. STORIA. – Prima degli Slavi occuparono il territorio della S. tribù celtiche e germaniche: Marcomanni, Quadi, Boi, Hunni, ecc. L'Impero romano, dal fortificato *limes* sul Danubio, nel sec. II d. C. si spinse oltre. L'imperatore Marco Aurelio pensava di formare una nuova provincia dell'Impero proprio sul territorio della S. e due volte personalmente guidò le sue legioni nelle guerre d'oltre Danubio (aa. 169-75 e 180). Una legione romana si stabilì sul posto dell'odierna città di Trenčín (allora *Laugaritio*) e qui incise nella roccia un'iscrizione dedicatoria. Questo è il più antico monumento scritto in terra di S. (a. 179). I primi cristiani furono proprio i soldati romani di Marco Aurelio. I rilievi storici sulla colonna di Marco Aurelio a Roma conservano memoria di una miracolosa pioggia, ottenuta per le preghiere dei soldati cristiani (v. H. Grisar, *Il prodigio della legio fulminata*, in *Civ. Catt.*, 1895, I, pp. 716-24).

Gli Slavi (Slověni, Slovacchi) attraversarono i Carpazi nel sec. VI, e posero stanza nella pianura danubiana, ed oltre, nella Pannonia e la tennero stabilmente, benché nei secoli successivi passassero di là una parte dei Croati, poi Avari e finalmente Ungheresi. Nel sec. VII il condottiero Samo tentò di organizzare il primo Stato slavo nel-



(fot. Kostál)
SLOVACCHIA - Veduta dalle cime della Catena degli Alti Tatra (m. 2663) verso la valle di Váh.

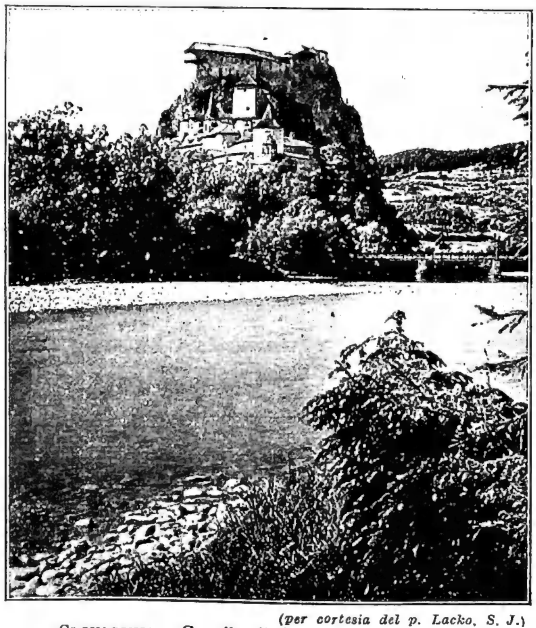
l'Europa centrale: ma solo dal sec. IX si hanno notizie sull'organizzazione autoctona delle diverse tribù. Il centro più antico in S. fu il principato di Nitra, poi assorbito nella grande Moravia, quando il principe di Nitra Svatopluk ne divenne il re (870-94). La cristianizzazione degli Slovacchi cominciò dall'inizio del sec. IX con missionari tedeschi, specialmente della diocesi di Passavia. Il principe Pribina fece costruire nel suo castello a Nitra la prima chiesa cristiana, consacrata ca. l'833 dall'arcivescovo di Salisburgo Adalramo. Per contrastare il forte influsso tedesco, il principe Rastislav fece venire in Moravia i ss. Cirillo e Metodio (v.), i quali diedero origine, col consenso dei papi, alla Chiesa cattolica slava ed allargarono la cultura cristiana presso i popoli Slavi del nord. Lo Stato slovacco però nel 906 fu occupato dagli Ungheresi e poi fino al 1918 la S. politicamente fece parte dell'Ungheria, mentre liturgia e cultura slava furono soppiantate da quella latina occidentale.

Dal sec. XI comincia anche l'opera missionaria degli Ordini monastici; i Benedettini si stabilirono a Zobor (1000), Sv. Beňadik (1075), Opátska pri Košiciach (1143), e in altri dodici monasteri. Poi vennero i Cistercensi (Lipovník 1141, Štiavnikikna Spiši 1223); i Premonstratensi (Bzovík 1130, Jasov), i Certosini (Lapis refugii-Skala útočišťa 1299); gli Agostiniani (Veľký Šariš 1270); i Paulini (Mariánka 1377); i Francescani (Bratislava 1240, Trnava 1240, Okoličné 1314); i Domenicani (Gelnica 1288, Košice 1300), ecc.

Da parte loro dal sec. XII mercanti e maestri tedeschi, per invito dei re, e grazie ai loro privilegi, si stabilirono nelle zone montane metallifere, fondando fiorenti città (p. es., Kremnica, Banská Štiavnica, Kežmarok, etc.) ricche di importanti monumenti gotici. Molti di questi coloni col tempo si assimilarono alla popolazione slava, gli altri invece, nella regione di Spiš (Zips) e Kremnica rimasero fino al 1945, quando dovettero abbandonare il paese. Le invasioni turche aprirono le porte anche alla riforma protestante, favorita dagli insufficienti ordinamenti ecclesiastici. Il territorio slovacco era ripartito nelle due diocesi di Nitra e Strigonia, e quest'ultima nel momento più critico rimase vacante per ben 34 anni e nel 1543 dovette trasferirsi a Trnava dove rimase per tre secoli. A ristabilire il cattolicesimo lavorò anzitutto l'arcivescovo Nicolao Oláh (1553-68) che chiamò i Gesuiti, i quali nel 1561 si stabilirono a Trnava e nel sec. XVII avevano nel territorio dell'odierna S. 22 case. Essi fondarono nel 1635 l'Università di Trnava (trasferita nel 1776 a Budapest), poi l'Accademia giuridica a Cassovia, diversi collegi, residenze e stazioni missionarie. Nell'opera di restaurazione cattolica subirono parecchi di loro il martirio, ad es., i bb. martiri di Cassovia (v.). Fu poi merito particolare del card. arcivescovo Pietro Pázmány (v.) aver fatto di Trnava il centro dell'irradiazione cattolica per le regioni circostanti.

Con l'invasione turca anche il Regno d'Ungheria si restrinse all'odierna S. con Bratislava (Presburgo) per capitale. Per tutto il sec. XVII vi divamparono le guerre religiose tra la parte cattolica imperiale e la parte protestante, capitanata dai principi di Transilvania (G. Bethlen, G. Rákóczy, Thököly, ecc.). Finirono solo nel sec. XVIII con l'Editto di tolleranza di Giuseppe II del 1781. Conseguenza delle riforme religiose di Giuseppe II (v.) fu lo scioglimento degli Ordini religiosi contemplativi per cui sparvero dalla S. tutti gli Ordini antichi, eccetto i Premonstratensi di Jasov (v.) che rimasero come Ordine insegnante. Solo più tardi i Benedettini riuscirono a stabilirsi a Komárno. Anche le religiose di clausura scomparvero del tutto. Per la formazione del clero secolare, Giuseppe II istituì nel castello reale a Bratislava un seminario generale. Con il cosiddetto «fondo di religione» (ex-beni gesuitici), Giuseppe organizzò e dotò molte nuove parrocchie; mentre agli istituti di educazione tolti ai Gesuiti sottentrarono quelli degli Scolopi e Premonstratensi. Solo nel 1853 poterono i Gesuiti ritornare a Trnava, e poi a Bratislava.

Invece nel sec. XX si ha una rifioritura con la penetrazione delle nuove Congregazioni religiose: Fratelli delle scuole cristiane, Redentoristi, Salesiani, Verbiti, Consolatori, ecc. Durante il sec. XIX, dopo l'Editto di tolleranza, si ha finalmente pace nel campo religioso. Il numero dei protestanti (luterani) da quel tempo rimase stazionario (16%). Le idee rivoluzionarie d'Occidente non ebbero influsso nel campo ecclesiastico e la Chiesa fino al 1918 occupò un posto privilegiato: i vescovi furono trattati da principi e rimase intatto il tradizionale sistema della cura pastorale, essendo il popolo profondamente religioso. Comincia viceversa il risveglio nazionale, capeggiato dai sacerdoti cattolici, raggruppati intorno al sac. Bernolák. Questo movimento, trascurato dapprima dagli Ungheresi



(per cortesia del p. Lacko, S. J.)
SLOVACCHIA - Castello di Orava (secc. XIII-XVIII).

e dopo il 1848 incoraggiato dagli Austriaci, fu invece dopo il 1867 preso di mira dal governo ungherese. E mentre a seguito della Rivoluzione ungherese del 1848 furono in S. nominati vescovi slovacchi, con il 1867 comincia un periodo di prepotenza magiara. I vescovi della S. furono esclusivamente gli Ungheresi. Con il popolo rimasero i semplici sacerdoti slovacchi, spesso a causa di questo perseguitati, come, ad es., Radlinský, Slotta, Mišík, Hlinka, Medvecký, Osvald. Questa situazione provocò contro la Chiesa all'inizio del sec. XX una opposizione di carattere laico nazionalista, guidata dalla scuola dei « Hlasisti », discepoli di Masaryk. Se l'opposizione non degenerò in aperta apostasia delle masse dopo il 1918, come in Boemia, si deve alla fermezza cattolica di sacerdoti come Hlinka, Vojtaššák, ecc.

Con la guerra nel 1918 la S. si staccò dal millenario vincolo con l'Ungheria, ed entrò a far parte della Cecoslovacchia. In conseguenza furono espulsi o volontariamente lasciarono il paese sei vescovi e ne rimase uno solo di origine tedesca (Fischer-Colbrie a Cassovia) finché nel dic. del 1920 la S. Sede poté nominare i primi tre vescovi slovacchi, poi altri quattro e così cominciò un nuovo periodo nella vita ecclesiastica. Durante i venti anni della Repubblica cecoslovacca (1918-38) i cattolici slovacchi, organizzati anche nel Partito politico popolare slovacco di Hlinka, efficacemente lottarono per rivendicare i loro diritti. Così furono salvaguardate le leggi matrimoniali, le scuole cattoliche, le organizzazioni giovanili, ecc., e non fu lasciata prender piede la propaganda per una Chiesa nazionale cecoslovacca presso i Latini, e per la ortodossia scismatica presso i greco-cattolici.

Nel periodo della Repubblica indipendente slovacca (1939-45) il Partito popolare cattolico prese la direzione del paese. Anzi il sacerdote Tiso fu eletto presidente dello Stato. Durante questi anni, benché in periodo di guerra, continuò lo sviluppo delle istituzioni cattoliche. A Bratislava risiedeva il rappresentante della S. Sede, e si ebbe in tal modo l'accordo fra lo Stato e la Chiesa sul finanziamento delle scuole slovacche, la fondazione dell'Accademia cattolica delle scienze, dell'Ufficio centrale dell'Azione Cattolica, ecc.

Dopo la guerra (1945-51) la ricostituita Cecoslovacchia entrò nella cerchia dell'U.R.S.S. ed il comunismo si

(fot. Ján Hajduch)
SLOVACCHIA - Costume femminile di Čičmany.

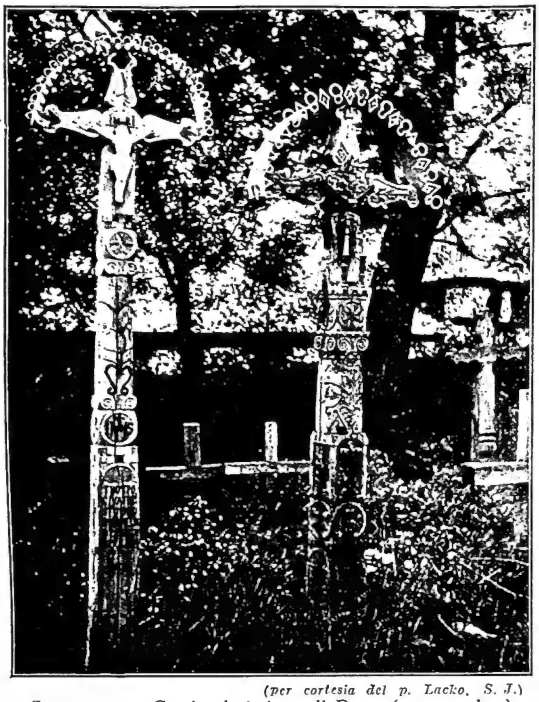
(per cortesia del p. Lacko, S. J.)
SLOVACCHIA - Costume maschile di Čičmany.

impadronì del potere. I cattolici furono prima esclusi dalla vita pubblica e dopo il colpo di Stato comunista nel febbr. del 1948 si giunse all'aperta persecuzione della Chiesa. Nel 1952 si giunse a tale situazione, che la Chiesa in S. non può avere nessuna relazione con la S. Sede a Roma.

BIBL.: F. Knauz, *Monum. Eccles. Strigoniensis*, 3 voll., Strigonia 1874 - 1924; E. Denis, *La question d'Autriche - les Slovaques*, Parigi 1917; J. Škultéty, *Sketches from Slovak History*, Middletown Pa. 1930; J. Hodál, *Kostol Kniežata Privinu v Nitre*, Nitra 1930; D. Rapant, *Dejiny slovenského povstania r. 1848-49*, 2 voll., Turč. Sv. Martin 1937; Fr. Hrušovský, *Slovenské dejiny*, Turč. Sv. Martin 1940; id., *Die Geschichte der Slowakei*, Bratislava 1941; A. Mráz, *Die Litteratur der Slowaken*, ivi 1942; J. Špirko, *Cirkevné dejiny*, 2 voll., Turč. Sv. Martin 1943; V. Hopko, *Greko-katoličeskaja cerkov*, Prjašev 1946; K. Sidor, *Šest' rokov pri Vatikáne*, Scranton Pa. 1947; F. Bokes, *Dejiny Slovenska a Slovákov*, Bratislava 1947; P. Yurchak, *The Slovaks, their history and traditions*, Whiting Ind. 1947; *Slovenská Republika* (Republica Slovacca, opera collettiva), Scranton Pa. 1949; F. Cavalli, *Governo comunista e Chiesa cattolica in Cecoslovacchia*, Roma 1950; J. Cieker, *La entrada de los Eslovacos en la comunidad cristiana*, in *Oriente*, 1 (1951), pp. 61-74.

III. L'ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA. – Il territorio della S. dal sec. IX dipendeva dalla diocesi di Passavia. Nell'870 papa Adriano II attribuì alla ricostituita arcidiocesi di Sirmio (Sirmium) tutto il territorio della Moravia e Pannonia sotto la direzione di s. Metodio. Nell'880 papa Giovanni VIII istituì la metropoli di Moravia (*Moravensis*), con sede probabilmente a Velehrad; altri luoghi in questione sono: Nitra, Devín, Ostrihom (Strigonia) Vyšehrad. Insieme fu istituita la diocesi di Nitra e fu dato il permesso di fondarne un'altra. Ca. l'a. 1000 il re s. Stefano per il suo Regno d'Ungheria istituì la metropoli di Strigonia (il cui territorio si stendeva quasi tutto nella odierna S.), e 10 diocesi. In S. stava solo la diocesi di Nitra, e in parte quella di Agria (Eger). Fu solo nel sec. XVII che il card. Pázmány cominciò a pensare di smembrare le diocesi e di fondarne nuove: così nel 1771 fu istituita la diocesi greco-cattolica di Mukačevo, abbracciante anche tutti i cattolici orientali di S. Nel 1776 dalla arcidiocesi di Strigonia furono formate tre nuove diocesi: Neosolio (Banskà Bystrica), Scepusio (Spiš) e Rosnavia (Rožňava). Nel 1804 da Agria fu smembrata la diocesi di Cassovia; nel 1818 da Mukačevo fu staccata la diocesi greco-cattolica di Prešov (sicché sino al 1918 la sede metropolitana di Strigonia aveva come suffraganee Neosolio, Nitra, Mukačevo, e Prešov, più le diocesi in Ungheria); quella di Agria aveva suffraganee Cassovia, Rosnavia, Scepusio e Satmar.

Dopo il 1918 ambedue le sedi arcivescovili rimasero



(per cortesia del p. Lacko, S. J.)

SLOVACCHIA - Croci nel cimitero di Devta (arte popolare).

fuori della S. Per la parte strigoniense fu istituita nel 1922 l'amministrazione apost. di Tirnava (Trnava). Parimenti nel 1922 l'abbazia premonstratense di Jasov fu eretta in abbazia *nullius* ma ciò non ebbe esecuzione.

Nel *modus vivendi* del 1928 la S. Sede si impegnava a delimitare nuovamente le diocesi entro le frontiere dello Stato cecoslovacco e ad istituire due nuove sedi arcivescovili; una di rito latino in S. ed una di rito bizantino-slavo nella Rutenia subcarpatica che comprendesse anche i greco-cattolici di S. I due arcivescovati non furono però eretti; invece la S. Sede nel 1937 stabilì che le diocesi delimitate secondo le frontiere le fossero sottoposte immediatamente. Attualmente in S. sono le cinque diocesi latine di Cassovia, Neosolio, Nitra, Rosnavia e Scepusio; quella greco-cattolica di Prešov dei Ruteni; oltre tre amministrazioni apostoliche (Tirnava, Satu Mare annessa a Cassovia, e Mukačevo annessa a Prešov).

Nel 1950 con la violenza fu distrutta la diocesi greco-cattolica di Prešov ed occupata dagli scismatici. Nella parte dell'amministrazione apost. di Mukačevo sorse la nuova diocesi scismatica di Michalovce.

BIBL.: *Katoličke Slovensko* (Slovacchia cattolica), Tirnava 1933, pp. 15-224; J. Tiso, *Modus vivendi*, in *Katolicke Slovensko*, ivi 1933, pp. 455-60; AAS, 29 (1937), pp. 366-69; cf. anche gli schematismi di tutte le diocesi.

IV. LETTERATURA SLOVACCA : v. CECOSLOVACCHIA.

V. L'ARTE SACRA. – Il più antico monumento sacro in S. è la chiesetta nel castello di Nitra, consacrata ca. l'833. Si discute ancora se la struttura odierna risalga al sec. IX, oppure al XII (Hodál-Mencl). Dell'arte romanica restano solo pochi esempi : Rotonda di Skalica (sec. XIII), chiese benedettine in Deákovce (1228), Bíňa (1217) e Jánošovce. La chiesa cattedrale di Scepusio (Spišská Kapitula) di romanico conserva solo la parte occidentale con la facciata. Nei villaggi si conservarono alcune chiesette di signori feudali : Dražovce, Pominovce, Klíž-Hradište, ecc.

L'arte gotica invece è rappresentata largamente, specie nei centri già abitati dai Tedeschi : le cattedrali di Cassovia, di Bratislava, di Tirnava, le chiese di Levoca, il S. Nicola a Prešov (sec. XVI) il S. Egidio a Bardejov, (sec. XV). Gioielli d'arte gotica sono le due cappelle di famiglia Zápol'ský a Spišska Kapitula ed a Spišský Štvrtok (sec. XV) e a Bratislava le torri dei Francescani (sec. XIV) e delle Clarisse (sec. XVI). Nella provincia di Scepusio ebbe sviluppo il tipo di chiesa gotica a due navate, con una fila di colonne nel centro : Lubica, Vel'ka, ecc. Del periodo gotico si conservano nelle chiese numerosi altari in legno e relative predelle. Il principale artista gotico fu il maestro Paolo da Levoča, la cui opera più importante è l'altar maggiore di S. Giacomo a Levoča (1518).

Più diffusa ancora è l'arte barocca; da notare che solo eccezionalmente il vano centrale delle chiese è coperto con cupola (S.ma Trinità a Bratislava, cappella del Seminario a Tirnava); la chiese in genere hanno svolgimento longitudinale, con imponenti facciate a due torri e guglie caratteristiche. I monumenti barocchi più importanti sono : chiesa dell'Università di Trnava (1640), la cattedrale di Neosolio (B. Bystrica), la chiesa già dei Gesuiti a Trenčín, Cassovia, quella dei Paulini a Šaštín, quella dei Francescani a Prešov e quella dei Premonstratensi a Jasov. Nello stile rococò fu decorata la chiesa gotica di Nové Mesto nad Váhom. Lo stile neoclassico nel sec. XIX, fu usato quasi esclusivamente dai protestanti (Cassovia, Levoča, B. Bystrica). L'arte moderna è ancora poco sviluppata. Gli esempi più significativi sono : la chiesa in Bratislava-Petržalka e S. Maria della Pace a Cassovia.

Un'arte autoctona appare nella costruzione di alcune chiese in legno, specialmente presso i cattolici orientali nei Carpazi. La chiesa di legno si compone in genere di tre spazi centrali : coro (diviso dal popolo con l'iconostasi), spazio per il popolo, e spazio sotto la torre. Quasi sempre sopra tutti e tre gli spazi si innalzano caratteristiche guglie orientali.

BIBL.: Vl. Wagner, *Dejiny vytvarného umenia na Slovensku*, Trnava 1930; J. Špirko, *Umelecko-historické pamiatky na Spiši*, Spišská Kapitulá 1936; J. Cinciík, *Barokové freska*, Turč. Sv. Martin 1938; V. Zavarsky, *Slovenské Kostoly romanske*, ivi 1943.

VI. GLI SLOVACCHI IN AMERICA. – Dal 1880 emigrarono verso gli Stati Uniti e il Canadà ca. 700.000 slovacchi. Era gente povera, semplice, ma religiosa. Smarriti nel nuovo mondo, ben presto cominciarono a organizzarsi ed ancor prima che avessero sacerdoti costruirono chiese e costituirono parrocchie, offrendo poi il tutto al vescovo purché provvedesse il clero necessario. Oggi gli Slovacchi hanno negli Stati Uniti e nel Canadà 290 parrocchie a ca. 700 sacerdoti. A Cleveland (Ohio) esiste la fiorente abbazia benedettina di S. Andrea Svorad, fondata nel 1922. Nel 1951 è stato anche aperto un convento di Benedettine slovacche a Chicago. Esiste, inoltre, una autoctona Congregazione delle religiose slovacche : le Suore dei SS. Cirillo e Metodio, con casa-madre a Danville Pa. Il padre degli emigrati slovacchi, sacerdote Stefano Furdek, fondò nel 1890 l'Associazione « Katolicka Jednota », che conta ca. 170.000 membri.

V. anche : CECOSLOVACCHIA.

BIBL.: K. Čulen, *Slováci v Amerike*, 2 voll., Bratislava 1938; J. C. Hronský, *Cesta Slovenskou Amerikou*, Turč. Sv. Martin 1940; K. Körper, *Z Bratislavy do Chicaga*, Trnava 1941.

VII. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – Le particolari circostanze nazionali hanno avuto grande influsso anche sull'istruzione scolastica. Dal medioevo, la S. entrava nell'orbita dell'influsso culturale ungherese e nel sec. XIX, con progrediente magiarizzazione, la scuola slovacca doveva ad essa soccombere. Nel 1875 furono soppresse le ultime scuole medie (3 ginnasi) e nel 1907, con la legge Apponyi, anche le scuole elementari furono magiarizzate. Così dopo la prima guerra mondiale la S. rinata non aveva nessuna scuola nella lingua nazionale. Tutto l'insegnamento scolastico doveva perciò essere riedificato dall'inizio. Questo cambiamento radicale si è svolto con grande celerità, lasciando alle minoranze le scuole nella lingua loro. Le scuole elementari furono statali e libere. La grande maggioranza apparteneva alla Chiesa cattolica. Le scuole medie – i ginnasi – dopo la prima guerra furono presi

quasi tutte dallo Stato, ma lentamente la Chiesa è riuscita a rivendicare i propri diritti su alcune di esse. Così, durante la Repubblica Slovacca su 53 scuole medie, 17 appartenevano alla Chiesa. Tutte le scuole cattoliche furono sussidiate dallo Stato nel breve periodo della Repubblica Slovacca (legge del 1940). Nel 1919 fu fondata a Bratislava l'Università detta di Komensky, più tardi chiamata Università Slovacca. Dal 1936 le fu aggregata anche la Facoltà teologica.

Dopo la seconda guerra mondiale, dal 1945, con l'avvento del regime comunista il sistema scolastico fu molto cambiato; furono soppresse tutte le scuole libere e lo Stato se ne rivendicò il monopolio. Tutte le scuole sono gratuite. L'insegnamento si divise secondo lo schema sovietico in tre gradi: 1) primo grado: scuola elementare che dura 5 anni; 2) secondo grado: scuola media che dura 4 anni; e questi due gradi sono obbligatori per tutti; 3) terzo grado (liceo) che dura 4 anni, e le collaterali scuole professionali; 4) segue l'università.

Dal 1945 accanto all'Università di Bratislava è stata fondata l'Università a Cassovia (Košice). Nel 1949 furono soppressi pure tutti i seminari minori e nel 1950 anche quelli maggiori. Al loro posto lo Stato (comunista) ha aperto un Seminario centrale a Bratislava, però senza intesa con l'autorità ecclesiastica. La scuola nel sistema comunista è un mezzo potente per la propaganda dell'ideologia marxista nella Slovacchia. - Vedi tavv. XLIX-L.

BIBL.: *Katolicke Slovensko*, Tirnavia 1933, pp. 225-395.

Michele Lacko

SLOVENIA. - È la più settentrionale delle regioni storiche dello Stato jugoslavo, nella quale occupa un posto a sé, data l'originalità della sua popolazione che tradizioni e lingua distinguono dai finitimi Slavi meridionali.

Il territorio è costituito nella sua parte settentrionale da una serie di rilievi (Caravanche, Kamniske Alpe e Slovenske Gorice) che continuano le nostre Alpi Carniche: il paesaggio è aspro e boscoso nelle zone più elevate, ben coltivato e ridente nelle zone digradanti verso le valli della Sava e della Drava; e da una zona meridionale di tipo nettamente carsico, in cui brulli pianori si alternano con colline boscose, con i fondivalli dei fiumi maggiori e più o meno ampi bacini di sprofondamento (Lubiana). La S. è paese dall'economia piuttosto varia per la varietà delle sue risorse. I boschi (43% della superficie territoriale) alimentano, fra l'altro, più d'una industria (cellulosa, carta, prodotti chimici); l'agricoltura, oltre i cereali, la caratteristica e diffusa cultura delle prugne; i prati ed i pascoli un razionale allevamento (bovini, con cospicua produzione di latticini); le risorse minerarie (piombo, zinco, antimonio e soprattutto litantrace) un complesso di altre industrie, tra le quali fanno spicco le metallurgiche (fonderie di piombo e di zinco), le meccaniche e le tessili. Anche le risorse idro-elettriche (Drava e Sava) sono notevolissime.

La S., che fu una delle tre unità dalle quali risultava composto lo Stato jugoslavo all'atto della sua creazione, è oggi una delle sei Repubbliche federate della Federazione jugoslava (F.N.R.J.); il suo territorio misura 20.445 kmq. e conta (1950) 1,5 milioni di ab. (densità 68 a kmq.; nella S. settentrionale supera in varie plaghe i 100 a kmq.). La S. è, di tutte le zone della Jugoslavia, quella più vicina, per aspetto e costume, all'Europa occidentale. Gli Sloveni, che un tempo gettarono propagini in Ungheria, nella Venezia Giulia e nel Friuli, subirono durante la lunga dominazione tedesca continue perdite territoriali; in compenso ne assorbirono qualità e tratti nella cultura e nel costume. Nonostante il largo sviluppo industriale della S., poco numerosi vi sono relativamente, i centri urbani; dopo Lubiana, la capitale (121 mila ab.), van ricordati Maribor (86 mila ab.) e Celje (22 mila ab.), notevoli per le loro industrie.

BIBL.: A. Melik, *Slovenija Geografski Opis*, Lubiana 1935.

Giuseppe Caraci

STORIA. – Gli Sloveni (Sclaueni, Stlauene degli antichi testi), quale frazione più occidentale di quelli che si dissero poi Slavi meridionali, si insediarono a gruppi piccoli e frazionati, senza unità statale, verso la fine del sec. VI nei territori alpini delle vallate della Sava e dell'alta Drava, con propaggini etniche verso l'Isonzo e il Timavo superiore.

(da K. Hielscher, Jugoslavien, Berlino 1925, tav. 11)
SLOVENIA - Veduta del Kamnik.

Il fatto di essersi insediati nei territori alpini, mentre gli Avari dominavano le pianure, li sottrasse ben presto alla loro schiavitù. Retti dal 623 al 658 dal capo franco Samo, intorno a questo periodo cominciarono ad abbracciare il cristianesimo, mentre successivamente le diocesi di Salisburgo con il vescovo Liufram (850) e di Aquileia saranno particolarmente attive nel condurre gli Sloveni al cristianesimo. Dal punto di vista politico, da quest'epoca sino al 1918 essi rimasero sempre nell'orbita dei potentati feudali germanici o, infine, nell'ambito dell'Impero asburgico. Questa condizione storica impedì la formazione di una classe dirigente nobile e feudale strettamente slovena e gli Sloveni entrarono nel novero di quelle che F. Engels chiamò «nazionalità senza storia», in quanto inserite nella vicenda storica di complessi politici più vasti.

Entrato in crisi il dominio franco, la S. passò sotto quello dei Bavari (745-88), quindi ancora dei Franchi (788-907), dei Magiari (907-55); finché nei secc. XI-XIII piccole dinastie feudali tedesche o comunque soggette all'Impero, dominarono le varie parti della S.: i Babemberg, gli Andechs-Merano, gli Spanheim, i conti di Cilli, il patriarcato di Aquileia, i conti di Gorizia finché con la salita degli Asburgo al trono imperiale la S. rimase stabilmente legata a Vienna (salvo la parentesi napoleonica) sino al 1918.

Un momento importante nel processo di formazione di una coscienza nazionale slovena è rappresentato dalla Riforma e dalla Controriforma, poiché l'una e l'altra contribuirono potentemente alla formazione di una lingua scritta slovena e, conseguentemente, a individuare meglio la nazionalità slovena. Primus Trubar, sloveno riformato, intorno al 1551 stampò a Tubinga un *Catechismo*, un *Abecedario* e nel 1557 l'intero *Nuovo Testamento* in lingua

(da K. Hielscher, Jugoslavien, Berlino 1929, tav. 12)
SLOVENIA - Il castello di Lubiana.

slovena; nel 1584 Giorgio Dalmatin tradusse l'intera Bibbia, mentre Adam Bohorič, scolaro di Melantone, con le sue *Arcticae horulae* (1584) stese la prima grammatica slovena. Per contro, esponenti della controriforma in S. – da M. Kastelec al cappuccino p. Hyppolitus ecc. per tutto il sec. XVIII – risposero a questa letteratura riformata con grammatiche, omelie, prediche, traduzioni della Bibbia (Japelj e Kumerdej, 1784-1802) ecc. La coscienza nazionale slovena ne uscì rafforzata e, più tardi, in sede politica, la creazione delle Province Illiriche da parte di Napoleone, con capitale Lubiana (1809-13), sarà considerata come un nuovo suggello alla loro fisionomia nazionale, anche se la mancanza di una classe dirigente slovena permanesse come elemento di fondo negativo che scomparirà solo a partire della seconda metà del sec. XIX. A questa epoca, dal 1848 in poi, si nota in S. un certo risveglio nazionale limitato al campo letterario, mentre sino al termine della prima guerra mondiale rimarrà immutata la fedeltà asburgica ed essa troverà manifestazione ancora il 30 maggio 1917 per bocca di mons. Korosec, capo del partito popolare sloveno. Nel 1918 la S. entrò a far parte del Regno di Jugoslavia (v.). Durante la seconda guerra mondiale, a seguito del crollo jugoslavo, la S. settentrionale fu annessa alla Germania, quella meridionale con Lubiana all'Italia, oltre a piccole zone assegnate all'Ungheria (20 apr. 1941). Dopo la fine della guerra la S. è tornata a far parte della Jugoslavia ed ha guadagnato in estensione con i territori della Venezia Giulia, staccati dall'Italia in forza del Trattato di pace del 10 genn. 1947. Essa, per la Costituzione del 10 genn. 1946, è una Repubblica federale della Federativa jugoslava.

BIBL.: L. Pivko, *Zgodovina Slovencev* (« Storia degli Sloveni »), Lubiana 1909; J. Gruden, *Zgodovina slovenskego naroda* (« Storia del popolo sloveno »), 6 voll., ivi 1911-16; J. Krek, *Les Slovènes*, Parigi 1917; M. Murko, *Die Bedeutung der Reformation u. Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Praga 1927.
Angelo Tamborra

SLUTER, CLAUS. - Scultore, verosimilmente n. ad Haarlem durante la prima metà del sec. XIV, m. a Digione tra il sett. del 1405 ed il genn. del 1406.

Appare quale uno dei maestri della maniera tardo-gotica francese nelle sculture da lui eseguite a Digione ove si trasferì, come Jean de Marville, dai nativi Paesi Bassi, in epoca anteriore al 1385. Le sue opere più importanti sono, oltre il famoso *Pozzo di Mosè* nella certosa di Champmol ove è svolto il tema della Fontana di sangue e della Redenzione, la tomba di Filippo l'Ardito, oggi nel Museo di Digione, da lui iniziata ma portata a compimento dopo la sua morte da Claus de Werve, ed il portale della stessa certosa di Champmol. È questo uno dei monumenti più insigni della scultura borgognona di quell'età per il realismo plastico delle immagini animate da un senso di focosa oratoria che attinge i vertici del più ispirato lirismo.

L'influsso esercitato dallo S. sulla scultura coeva fu vastissimo e si propagò oltre i confini della Borgogna, allora fra i centri più vivi della plastica nell'Europa centrale. - Vedi tav. LI.

BIBL.: M. Devigne, s. v. in Thieme-Becker, XXXI, pp. 144-150, con ampliss. bibl.
Emilio Lavagnino

SMALCALDICI, ARTICOLI. - Furono redatti nella città di Smalcalda in tono intransigente e aggressivo da Lutero stesso (a differenza della conciliativa « Confessio Augustana » formulata da Melantone), come norma di quel che i protestanti avrebbero potuto e dovuto « recipere, concedere vel recusare » nel Concilio indetto per Mantova nel 1537.

Essi sono raggruppati in tre parti: la prima comprende gli articoli riguardanti « la divina Maestà », cioè il dogma trinitario e cristologico, com'è contenuto nel Simbolo Apostolico: di essi è detto che non c'è controversia con gli avversari; la seconda raggruppa gli articoli « irriducibili », su cui cioè non si deve fare alcuna concessione: essi sono la salvezza per i soli meriti di Gesù Cristo, la ripulsa della Messa come sacrificio, la condanna dell'invocazione dei Santi, l'abolizione del celibato, il papato creazione dell'anticristo; nella terza vengono elencati 15 articoli su cui « si può trattare con i dotti e venire a compromessi ». Essi riguardano il peccato originale e le sue conseguenze; la legge, rivelatrice all'uomo della sua debolezza; la penitenza, come senso della morte spirituale e della propria radicale ingiustizia; la « falsa penitenza dei pontificii »; il Vangelo come manifestazione della promessa di per-

(fot. Boissonnas)
SMALTO - Acquamanile, detto di Carlomagno, con s. incassati orientali del sec. VIII - St-Maurice, Tesoro della chiesa abbaziale.

dono; il Battesimo, con la giustificazione del Battesimo dei bambini; il Sacramento dell'altare; il potere delle chiavi; la confessione; la scomunica; l'iniziazione, l'Ordine e la vocazione; il matrimonio dei sacerdoti; la Chiesa; « come dinanzi a Dio l'uomo vien giudicato » e delle buone opere; i voti monastici; le tradizioni umane. Questi articoli, sottoscritti da 43 teologi, tra cui Lutero, Bugenhagen, Nicola Amsdorf, Agricola, Melantone, Urbano Regio, furono inclusi nel *Liber concordiae* del 1580, quale testo dogmatico del luteranesimo (v. LUTERO).

BIBL.: testo e commento in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche*, Berlino 1930, pp. 405-68. Per il significato storico-dogmatico cf. M. Bendiscioli, *Il luteranesimo*, Milano 1948. Per il complesso J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Friburgo in Br. 1940; K. Brandi, *Deutsche Reformationsgeschichte*, Stoccarda 1941. Mario Bendiscioli

SMALTO. - Nelle botteghe di oreficeria gli s. hanno avuto sempre, in tutte le epoche, una notevole applicazione per la decorazione degli oggetti. La pasta vitrea, colorata in vario modo con ossidi metallici e fusa, viene sovrapposta alle lamine metalliche con procedimenti diversi a seconda dell'epoca e delle scuole.

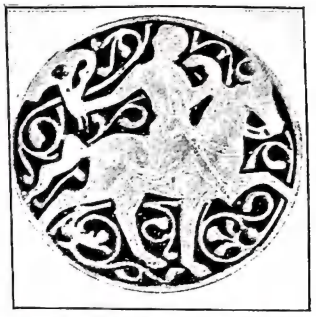
I. S. INCASSATO (*cloisonné*). – Secondo questa tecnica la pasta vitrea è racchiusa in alveoli formati secondo il disegno e secondo le varietà cromatiche delle singole stesure. La tecnica, di origine persiana, passò alle officine barbariche nel complesso delle esperienze derivate dalla tarda romanità (fibule del Museo civico di Torino, ampolla di Pinguent, Vienna, Museo; corona di Teodolinda, Monza, tesoro della Cattedrale, ecc.).

A Bisanzio questa tecnica si continua ma ottenendo trasparenze limpidissime nei colori, armoniosa movenza della linea aurea del contorno ed intarsiature coloristiche perfette (gruppo di s. appartenenti alla più antica pala di altare del duomo di Venezia, sec. XI; reliquiario del Tesoro di S. Marco, ecc.). Così a Montecassino, quanto a Palermo, per opera di orefici bizantini e di imitatori

(fot. Alinari)

SMALTO - Copertura bizantina in argento con l'arcangelo Michele, rivestita di s. incassati e gemme incastonate (sec. XI). Venezia, Tesoro della basilica di S. Marco.

la tecnica venne applicata per le ricche oreficerie sacre e profane (corona di Costanza normanna, Palermo, Cattedrale; manto per l'incoronazione dei re normanni, Vienna, Kunsthistorische Museum). Negli altri s. a motivi figurativi, la frequenza dei fili d'oro degli alveoli scompose e ricompose le superfici in un ritmo stilistico che venne imitato nella pittura fino al tardo '200 (Cimabue, Duccio). Tra le opere eseguite nell'Italia meridionale e in Sicilia: la Croce reliquiario nel duomo di Napoli; la Coperta di evangeliario nel duomo di Capua; la Mitra nella cattedrale di Scala; la Croce di Gaeta; la Croce di Cosenza; l'altarino portatile di Agrigento, ecc. Accogliendola direttamente ed indirettamente attraverso i contatti con le opere delle officine mosane e renane, questa tecnica venne spinta, con la graduata colorazione degli s., ad effetti più plastici dalla scuola recentemente localizzata in Lombardia e alla quale apparterrebbero la legatura del codice di Ariberto del sec. XI (posta in rapporto alla rilegatura del duomo di St-Denis al Louvre) la legatura della cattedrale di Vercelli, la Pace di Chiavenna, ecc.



(ad L. Mallé, in Boll. della Soc. Piemont. di Arch. e Belle Arti, IV-V, 1950-51, p. 93)

SMALTO - Placca con figura riservata su fondo azzurro riproducente un falconiere a cavallo. Particolare del lato sinistro del cofano del card. Guala Bichieri, con s. ad incavo di Limoges (1° quarto del sec. XIII). Già conservato nell'abbazia di S. Andrea di Vercelli, ora proprietà privata.

II. S. AD INCAVO (*champlevé*). – La tecnica elaborata nelle officine nordiche, ma di origine romana, consiste nel colare lo s. su lastre di rame incavate secondo il disegno, ma prive di alveoli veri e propri. E dapprima (sec. XII) si colora di s. la figura o la decorazione lasciando al fondo il naturale colore del metallo, poi (primi del sec. XIII) si riserva il tono del metallo alla decorazione e si colora di s. il fondo. Sotto la pressione della scultura, si modella anche in rame in tutto o in parte la figura, sovrapponendola sul piano smaltato. In questa tecnica, nelle officine sulla Mosa, vennero eseguiti s. per opere di oreficeria quali lo Croce d'oro (sec. X) e la Cassa reliquiario di S. Servazio a Maestricht, l'altarino portatile di Stavelot a Bruxelles (Musées Royaux d'art et d'histoire) ecc., sempre con rara esperienza. Un nuovo repertorio decorativo si venne a poco a poco formando, e dai contatti con l'oreficeria della Spagna pervengono motivi islamici mentre altri motivi passano dai fondi quadrettati delle miniature francesi: iscrizioni a caratteri pseudocufici, sottili rami con fiori, cerchi, crocette, adornano gli oggetti sacri e profani prodotti dalle officine di Limoges, che in vasta serie si diffondono in tutta Europa, determinando anche vari centri di imitazione in Spagna come in Italia (numerosi esempi nel Museo di Cluny, al Louvre, al Museo Cristiano Vaticano, al Bargello, nella cattedrale di Agrigento, ecc. Tra le derivazioni: l'Arca di S. Domingo a Silos, prodotto di officina spagnola, lo s. del ciborio di S. Nicola della cattedrale di Bari, la Croce del Museo di Catania, ecc.). Anche da questi s. che si svolgevano sopra una gamma cromatica variata dal blu all'azzurro cielo, con verdi e rossi, pervennero alla pittura del '200 influenze ed alcuni ristagni di iconografie bizantine più frequenti nelle opere limosine e di iconografie ottoniane nelle officine sulla Mosa.

III. S. TRASLUCIDO. – In Italia, principalmente a Siena, sorge nella seconda metà del '200, dopo che Guccio di Mannaia ne diede il primo esempio nel famoso calice di Niccolò IV (1288-92) nel duomo di Assisi, una nuova tecnica che ben presto si diffonde in tutta Europa, quella

(fot. Bibl. Vat.)

SMALTO - Piastra raffigurante Adamo risorgente, con s. ad incavo e fogliami a modo di vermicolato - Biblioteca Vaticana, Museo Sacro.

che il Vasari diceva eseguita su bassorilievo. Scomparsa la necessità del rigido contorno, la pittura a s. riveste con superficie vitrea e splendente la lamina d'oro e d'argento sulla quale è stata tracciata a delicatissimo rilievo la figura o la scena.

Tra i capolavori: il reliquiario del S.mo Corporale nel duomo di Orvieto eseguito da Viva e Ugolino da Vieri e il busto reliquiario di s. Agata eseguito da Giovanni di Bartolo senese ad Avignone, per la cattedrale di Catania.

IV. S. DIPINTO. – Mentre la tecnica dello s. traslucido riceve numerose applicazioni anche nella oreficeria sia chiesastica che civile, già nella metà del '400 a Limoges comincia la nuova tecnica che consiste nel dipingere con lo s. fuso sulle lastre di rame. Operarono con questa tecnica, spingendola alla massima perfezione, i maestri Pénicaud, Léonard Limousin, Pierre Reymond, ecc. e la loro produzione mantenne sempre qualità di arte.

In Italia massimamente nel '700 la pittura a s. venne usata per medaglioni sacri, per tabacchiere, per vari oggetti. Nell'oreficeria dell'Ottocento che già comincia ad essere eseguita in serie, gli s. scompaiono mentre vengono ripresi con adattamenti del tutto nuovi dall'oreficeria moderna massime di Francia, preferendo le tecniche più antiche che lasciavano allo s. il pieno arbitrio di comporre pure e semplici intarsiature cromatiche. - Vedi tavv. LII-LIII.

BIBL.: Ch. de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, Parigi 1877; E. Rupin, *L'oeuvre de Limoges*, ivi 1890; E. Molinier, *L'orfèvrerie religieuse et civile du Ve à la fin du XVe siècle*, ivi 1901; Venturi, II, pp. 60-64, 634-73; IV, pp. 1076-81; O. von Falke, *Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters*, Düsseldorf 1902; A. Michel, *Hist. de l'art*, I, Parigi 1905, p. 275; I, II, ivi 1905, p. 865 sgg.; III, II, ivi 1908, pp. 889-96; V, I, ivi 1912, pp. 448-61; P. Toesca, *Storia dell'arte ital.*, I, Torino 1927, pp. 335, 353, n. 73, 1115-21, 1147, n. 64; M. Accascina, *Oreficeria limosina e bizantina in Sicilia*, in *Boll. d'arte del Ministero della P. I.*, 22 (1928), pp. 551-64; A. Morassi, *Antica oreficeria ital.*, Milano 1936; Y. Hachembroch, *Italienisches Email des frühen Mittelalters*, Basel 1938, p. 44 sgg., figg. 20-22; F. Stholman, *Gli s. del Museo Sacro Vaticano*, Città del Vaticano 1939; M. Chancey Ross, *Esmaltes catalanes de los siglos XII e XIII*, in *Arch. esp. de art*, n. 44, marzo-aprile 1941; I. de Borchgrave d'Altena, *Oeuvres de nos imagiers romans et gothiques. Sculptures, Ivoires... 1025-1550*, Bruxelles 1944; L. Mallé, *Antichi s. cloisonnés e champlevés dei secc. XI-XIII in raccolte e musei del Piemonte*, in *Bull. Soc. piemont. d'arch. e di belle arte*, 3 (1949), pp. 38-79; 4-5 (1950-51), pp. 54-136.

Maria Accascina

SMARAGDO. - Scrittore benedettino, operante nei primi decenni del sec. IX, forse di origine irlandese, monaco a Castellio sulla Mosa; quale abate, nell'819 trasferì l'abbazia a S. Michele sulla Mosa (diocesi di Verdun).

Da monaco compilò un *Liber in partibus Donati* in 15 libri, commentario grammaticale. Scrisse pure un commentario (*liber comitis*) sulle Epistole ed Evangeli dell'anno, per cui si servì soprattutto di Agostino, Girolamo, Gregorio e Beda. Compilò, probabilmente per Carlomagno, una *Via regia* quale specchio ascetico per i principi fondandosi specialmente sui Proverbi e la Sapienza. Un *Diadema monachorum* è dedicato ai monaci di S. Michele; in occasione della riforma dei monasteri intrapresa da s. Benedetto d'Aniane e da Lodovico il Pio (817) compose un commento alla Regola di s. Benedetto. Altri piccoli scritti gli sono attribuiti ed è difficile sceverare quanto invece appartiene a Benedetto d'Aniane. Su di una operetta sulla Processione dello Spirito Santo, cf. Hefele-Leclercq, III, p. 1131. Ignoti sono l'anno ed il giorno della morte.

BIBL.: opere in PL, 102; Manitius, I, pp. 462-68; A. M. Albareda, *Bibliografía de la Regle benedictina*, Montserrat 1933, p. 327.

Pio Paschini

SMARAGDO, santo: v. CIRIACO, LARGO E SMARAGDO, santi.

SMIRNE. - Antica città dell'Asia Minore, nell'attuale Turchia. È una delle sette Chiese dell'Asia indicata nell'*Apocalisse*, dove sta la lettera di s. Giovanni al vescovo di S. (2, 8-11).

Ignazio (v.), vescovo di Antiochia, vi passò nel suo viaggio a Roma e vi fu salutato dai rappresentanti delle comunità di Efeso, Magnesia e Tralles; egli indirizzò al suo amico Policarpo, vescovo di S., una lettera, ed un'altra alla sua Chiesa. Policarpo (v.) fu immolato nell'anfiteatro a 86 anni. La Chiesa di S. riferisce nella sua celebre lettera l'intrepida fortezza dei compagni di Policarpo in mezzo alle torture (cf. *Martyrium Polycarpi*). Martire di S. è pure Pionio (v.), ricordato nel *Martirologio geronimiano* il 10 e 12 marzo, dipendendo dalla *Passio* (BHG, 2ª ed., n. 1546; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littér.*, Bruxelles 1921, pp. 28-53), come i sinassari greci che l'indicano l'11 marzo (id., *Synaxarium Eccl. Constantinop.*, col. 530). Policrate di Efeso riferisce che Trasea vescovo di Eumenia fu martirizzato a S. (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 18, 14; 24, 4). A S. il *Martirologio geronimiano* indica al 22 genn. il vescovo Valerio.

Esplorazioni archeologiche hanno permesso di identificare la S. primitiva sulla collina di Hacimutsos a 8 km. di distanza dall'attuale città, che occupa lo stesso sito di quella ellenistica. Ca. il 60 a. C. fece parte della provincia romana d'Asia; sotto Adriano assunse la denominazione di *Adriane*. Un terremoto la demolì nel 178 d. C. ed Elio Aristide ne promosse la ricostruzione. I Bizantini vi dominarono fino al 1071, anno in cui fu conquistata da Sulajmān ibn Qutejmiš. Morto questi, S. divenne indipendente fino al 1097, quando i Bizantini la riconquistarono. Col Trattato di Ninfeo del 13 marzo 1261 tra l'imperatore di Nicea, Michele Paleologo, e Genova, S. divenne possesso genovese fino al 1330 ca., epoca in cui fu occupata dai Turchi. Questi ne furono scacciati nel 1344 dai Crociati e la città fu governata dai Genovesi e dai Cavalieri di S. Giovanni o di Rodi fino alla conquista fatta da Timūr nel 1402 e alla riconquista turca di Murād II nel 1425. Nel 1920 S. fu occupata dai Greci che dovettero abbandonarla nel 1922 alla Turchia.

Si conoscono alcuni vescovi di S. intervenuti a concili, come Eutichio a quello di Nicea del 325, Idduas ad Efeso nel 431, Aiterico a Calcedonia nel 451. Coraggioso l'atteggiamento del metropolita Metrofane contro Fozio.

Tra il 1261 e il 1320 una chiesa cattolica è menzionata per ben due volte come in uso ai Genovesi. Nel periodo 1344-1417 vennero erette due chiese, dedicate l'una a s. Francesco e l'altra a s. Antonio di Padova; e in una lettera del papa Gregorio XI del 1373 sono menzionate le chiese di S. Marco e di S. Giorgio. In tale periodo S. ebbe arcivescovi latini (Eubel, I, p. 456) di cui il più noto è Paolo che divenne patriarca latino di Costantinopoli; nel 1595 fu C. G. Madruzzi poi cardinale. Con la riconquista turca S. divenne sede titolare

fino al 1624 in cui fu eretta di nuovo l'arcidiocesi, ma l'apostolato ancor prima era stato continuato dai Francescani, che avevano l'unica chiesa cattolica; la S. Congregazione di Propaganda approvò le nuove sedi dei Gesuiti nel 1624 (p. De Camillac e fr. G. Collaro da Tinos) e dei Cappuccini nel 1634 che avevano avuto in amministrazione nel 1627 una nuova parrocchia in S. per i cattolici francesi. Una terza chiesa cattolica fu fondata nel 1630 dai Gesuiti, che istituirono una scuola molto frequentata da Greci e Armeni. Con la guerra tra Venezia e i Turchi (1645-69) questi confiscarono il convento e alienarono la chiesa dei Francescani che la rifabbricarono nel 1692. Nel 1659 fu eretto un vicariato apostolico e primo vicario fu L. Macripodari (1659-89). La Chiesa di S. aumentò molto nel sec. XVIII; nel 1743 si convertì al cattolicesimo il metropolita armeno Sergio; anche i Domenicani si insiedarono a S. e i Francescani fondarono un ospedale; i cattolici francesi ebbero la loro parrocchia di S. Policarpo, gli altri quella dell'Immacolata Concezione. Un incendio funestò gli edifici sacri nel 1773. I Lazzaristi successero ai Gesuiti nel 1783. Il re Luigi XVI fece riedificare la chiesa dei Cappuccini. Una nuova parrocchia affidata ai Francescani fu eretta nel 1790 nel villaggio di Burnabat (Burnowa). Nel 1818 il papa Pio VII ripristinò l'arcidiocesi, elevando ad arcivescovo il vicario apostolico L. Cardelli, francescano (1818-32). Nel sec. XIX la Chiesa di S. divenne sempre più fiorente, con l'arrivo di nuovi Ordini religiosi (Mechitaristi di Vienne, Fratelli delle Scuole Cristiane, Salesiani, Assunzionisti, varie congregazioni di suore).

A. S. il 13 giugno 1869 fu celebrato un Concilio cattolici orientale. Il 14 giugno 1874 fu consacrata dall'arcivescovo V. Spaccapietra la chiesa cattedrale e parrocchiale di S. Giovanni Battista. Distruzioni soffrirono le case religiose durante le guerra greco-turca del 1922 e i cattolici da allora andarono diminuendo. All'arcivescovato è unito il vicariato apostolico dell'Asia Minore con le missioni di Konia e Scalanuova.

BIBL.: L. Lemmens, *Hierarchia lat. Orientis* (*1622*), in *Orient. christ.*, 1 (1923), pp. 253-54; V. Schultze, *Altchristl. Städte und Landschaften*, II, Lipsia 1926, pp. 50-61; G. Hofmann, *L'arcivesc. di S.*, in *Orient. christ. per.*, 1 (1935), pp. 434-466. Per la città antica: W. M. Ramsay, *Letters to the seven Churches of Asia*, Londra 1904; E. Deschamps, *Smyrne, la ville d'Homère*, in *Bull. de la Soc. Géogr. de Marseille*, 36 (1912), pp. 151-78; F. e H. Miltner, *Bericht über eine Voruntersuchung in Alt-Smyrna*, in *Jahreshefte d. österr. archäol. Instit. Beiblatt*, 27 (1932), pp. 127-87. V. anche: Kazim Pascha, *Guide d'Izmir*, Istambul 1934.

Enrico Josi

SMITH, ADAM. - Filosofo ed economista, n. a Kirkaldy (Scozia) il 5 giugno 1723, m. a Edimburgo il 17 luglio 1790. Entrò quattordicenne alla Scuola superiore di Glasgow dove fu allievo di Hutcheson al corso di filosofia morale; dai principi generali del maestro sviluppò in seguito il suo pensiero filosofico ed economico, per avviarsi, secondo i desideri della famiglia, alla carriera ecclesiastica anglicana; però abbandonò la teologia per seguire i corsi di scienze naturali e di filosofia, laureandosi nel 1746.

Tenne corsi liberi all'Università di Edimburgo, dove conobbe l'Hume, di cui rimase amico; nel 1751 fu nominato professore di logica all'Università di Glasgow e l'anno successivo di filosofia morale, cattedra che tenne fino al 1763. Il suo corso, sulle tracce di quello dell'Hutcheson, che l'aveva preceduto, era diviso in quattro parti: teologia naturale, etica, diritto civile e politico, economia politica. Di queste solo la seconda e la quarta, elaborate e ampliate, furono pubblicate dallo S., l'una nel 1759 (*Theory of moral sentiments*, Londra 1759), l'altra nel 1776 (*An inquiry into the nature and causes of wealth of nations*, ivi 1776). Alla fine del 1763 lasciò l'insegnamento per accompagnare il duca di Buccleugh in un viaggio in Europa; con lui soggiornò a lungo in Francia dove conobbe i più eminenti uomini del tempo. Discutendo con Turgot e Quesnay, fondatori della scuola fisiocratica francese, S. approfondì e allargò le sue conoscenze economiche, tanto da essere in seguito accusato di aver preso dai fisiocrati la parte più importante della sua dottrina; ma negli appunti delle sue lezioni di economia politica precedenti al viaggio sono già enunciati tutti i principi fondamentali della «Ricchezza delle nazioni» (*Lectures on justice, police, revenue and armes, delivered in the University of Glasgow by A. S., reported by a student in 1763 and edited with introduction and notes by E. Cannan*, Oxford 1896). Di ritorno in Inghilterra nel 1766 si ritirò per alcuni anni a Kirkaldy, elaborandovi la sua opera di economia politica, che, pubblicata nel 1776, ebbe un rapido successo. Nel 1778, in riconoscimento dei suoi meriti, lo S. fu nominato commissario dei dazi e delle dogane in Scozia, carica che tenne fino alla morte. Postume, furono pubblicate alcune sue piccole monografie di carattere filosofico ed economico, di importanza minore (A. S., *Essays*, Dublino 1795).

(da A. S., Recherches sur la nature..., I. Parigi 1802)

SMITH, ADAM - Ritratto, incisione di B. L. Prevost.

Con la *Teoria dei sentimenti morali* lo S. non si stacca dall'empirismo e dal moralismo dell'Hutcheson e dell'Hume: l'uomo è un essere morale guidato dal sentimento della simpatia di cui la natura si serve per indirizzare le sorti dell'umanità verso la felicità voluta dalla Provvidenza. L'equilibrio fra gli impulsi egoistici e quelli altruistici, attuato dalla simpatia, conduce all'armonia fra il bene proprio e quello della società. L'analisi del sentimento della simpatia forma la parte essenziale dell'opera, ma l'errore iniziale di voler dedurre una legge morale dall'immediatezza del sentimento dà al ragionamento dello S. un carattere di fragilità e di insufficienza.

La fama e l'importanza dello S. come economista è legata alle *Ricerche sulla natura e sulle cause della ricchezza delle Nazioni*, dove, demoliti i sofismi del mercantilismo, l'economia passa dalla trattazione frammentaria ed empirica a quella sistematica e scientifica, così che il suo autore può essere considerato il fondatore della scienza economica. L'opera ha avuto più di una traduzione italiana di cui la più recente nel 1945 (A. S., *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, introd. di A. Graziani, Torino 1945, con bibl.). Caratteristiche fondamentali dell'intera opera dello S. sono: *l'utilitarismo*: l'individuo è spinto da innati sentimenti ad agire economicamente per massimizzare la ricchezza materiale; l'*individualismo*: la società è la somma degli individui, e la realizzazione degli interessi individuali è insieme quella dell'interesse sociale; *il liberismo*: lo Stato non deve intervenire nelle azioni economiche degli individui perché ne turberebbe la naturale armonia. Punti deboli sono: l'identificazione del principio economico con l'egoismo, che costituisce nei classici successivi la premessa per la schematizzazione dell'uomo economico e per la separazione dell'economia dall'etica; l'insufficiente visione dei fini della società e dello Stato; la restrizione dell'oggetto dell'economia alla sfera dei beni materiali; la visione unilaterale del problema del valore. Merito dello S. rimane quello di essere riuscito, con rigoroso metodo scientifico, a fondere in un corpo organico e coerente le osservazioni frammentarie dei precursori e a dedurre da poche premesse un sistema di leggi economiche, tali da avere generale validità. Inoltre l'attenta osservazione dell'esperienza industriale e commerciale inglese impedisce all'opera dello S. di cadere nell'apriorismo e nello schematismo, imprimendole un carattere di concretezza che mancherà poi nei suoi successori.

Bibl.: A. Oncken, *A. S. in der Kulturgeschichte*, Vienna 1874; A. Delatour, *A. S., Parigi 1886*; F. Ferrara, *A. S. e le indagini sulla ricchezza delle nazioni*, in *Esame storico critico di economisti*, 1ª serie, I, Torino 1889, pp. 146-287; J. Rae, *Life of A. S.*, Londra 1895; L. Limentani, *La morale della simpatia*, Genova 1914; L. Luzzatti, *Il centenario della pubblicazione dell'opera di A. S.* (estr. da *Scienza e patria*), Firenze 1916; E. Cannan, *A history of the theories of production and distribution in English Political Economy from 1776 to 1848*, 3ª ed., Londra 1917; A. Graziani, *A. S.*, in *Annali di economia*, 2 (1925), pp. 17-43; F. Virgili, *A. S.*, Milano 1928; J. M. Keynes, *A. S. as student and professor*, in *Economic Journal*, 1938, pp. 33-47; I. Griziotti *Il posto... di A. S. nella st. della dottr. ecclesiastica*, in *Ist. Lombardo Sc. lett.* 68 (1943-45), pp. 3- . Francesca Duchini

SMITS, Willem. - Esegeta fiammingo, n. il 27 genn. 1704 a Kevelaer (Belgio), m. il 1° dic. 1770 a Anversa. Nel 1722 entrò nell'Ordine francescano, e si distinse nello studio delle lingue orientali e della S. Scrittura. Su domanda del card. Tommaso Filippo d'Alsazia, arcivescovo di Malines, intraprese una nuova traduzione della Bibbia in fiammingo traducendo 13 libri.

Per assicurare la continuazione del suo lavoro, procurò l'istituzione per i suoi confratelli di una scuola biblica nel convento d'Anversa, chiamata *Musaeum philologicum Biblicum*; essa fu sottoposta immediatamente al Commissario generale della Nazione germanico-belga, e la sua direzione fu affidata nel 1768 al p. S. Vi erano insegnate le lingue ebraica, aramaica e greca e tutte le discipline necessarie per un'interpretazione critica e letterale della Bibbia, specialmente la storia, la cronologia e la geografia. La sua traduzione della Bibbia si attiene generalmente alle parafrasi aramaiche, ma è adorna di commenti assai ampi. S. non poté terminare la sua opera, che fu poi continuata dal p. Pietro van Hove. Con la Rivoluzione Francese ebbe fine anche il *Musaeum*.

S. pubblicò molte opere erudite (tutte ad Anversa), di cui le principali, oltre ai 18 voll. di traduzioni e commenti dei libri del Vecchio Testamento, sono: *Isagoge Romano-catholica ad textum Hebraeum* (1736-37); *Isagoge... ad textum Graecum* (1740); *Exercitationes criticae in Psalterium* (1741); *Isagoge... ad Vulgatam Latinam* (1742-43); *Chronologia Scripturae et literaturae Sacrae historico-critica* (1744).

Bibl.: S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs... en Belgique*, Anversa 1885, pp. 386-90; St. Schoutens, *Martyrologium Minoritico-Belgicum*, Hoogstraten 1902, pp. 204-205; P. Bergmans, s. v. in *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles 1914-20, coll. 852-53; J. Goyens, *Une école biblique fondée à Anvers en 1768*, in *Archivum Franc. historicum*, 12 (1919), pp. 3-43; C. de Clercq, *Catalogue des manuscripts du Grand Séminaire de Malines*, Gembloux 1937, p. 176. Arduino Kleinhans

SOAVE, Francesco. - Letterato e filosofo, n. a Lugano il 10 giugno 1743, m. a Pavia il 17 genn. 1806. Religioso somasco, dedicò la sua vita alla scuola e allo studio. Professore nell'Università di Parma, orientò il suo pensiero verso il sensismo (v.) del Condillac (v.); successivamente insegnò filosofia morale, logica e metafisica nel Liceo di Brera di Milano; dopo molte peregrinazioni, a causa degli avvenimenti politici del suo tempo, ebbe la cattedra di « analisi delle idee » nell'Università di Pavia.

Uomo di varia cultura e di molteplici interessi (letterari, filosofici, pedagogici, scientifici), tradusse dal latino, dal greco, dall'inglese; è autore di numerosi manuali scolastici e fu buon educatore. Raccolse i frutti del suo insegnamento filosofico nelle *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, precedute da un *Compendio della storia della filosofia* (Milano 1791, 2ª ed. ivi 1794), a cui va aggiunta *La filosofia di Kant esposta ed esaminata* (Modena 1803; 2ª ed. Venezia 1804).

Il S. è un facile divulgatore ed espositore, privo di originalità e a volte incolore, dell'empirismo del Locke (v.) e del sensismo del Condillac, qua e là temperato da estrinseci accostamenti con la filosofia scolastica. Così, p. es., dopo avere accettato la « metafisica » del Locke, che si conchiude con la critica dell'idea di sostanza (inconoscibile), definisce l'anima come « sostanza per sua natura spirituale, cioè pura, semplice, indivisibile, essenzialmente diversa dalla materia... » (*Opere*, II, Firenze 1797, p. 77). Né la sua critica di Kant va oltre il generico e la contrapposizione ad essa della « filosofia sperimentale », cioè dell'empirismo lockiano.

Bibl.: *Raccolta delle opere complete di F. S.*, 19 voll., Milano 1815; A. Avanzini, *F. S. e la sua scuola*, Torino 1881; L. Fontana, *F. S.*, Pavia 1907; V. Lorito, *F. S. e il sensismo*, Voghera 1914; G. Capone Braga, *La filos. francese e ital. del Settecento*, parte 2ª, I, 2ª ed. Padova 1942, pp. 124-59 (con ampie notizie bibl.); M. F. Sciacca, *La filos. nell'età del Risorgimento*, Milano 1948, pp. 121-128 (bibl. pp. 194-95). Michele Federico Sciacca

SOBA (ebr. *Ṣôbhāh, Ṣôbhā'*, Settanta Σουβά,-άλ). - Regno aramaico (più precisamente Aram [v.] di S.) a nord-ovest di Damasco, nella valle del Nahr el-Litānī, fra il Monte Hermon e il Libano, menzionato forse nei nomi *Subat, Subut, Subit* delle iscrizioni accadiche.

Ebbero a difendersi contro il Regno di S., per lo più perché impegnato in piccole coalizioni antiisraelitiche, Saul (*I Sam.* 14, 47), David (*II Sam.* 8, 3; 10, 6 sgg.) e Salomone, che lo sottomise (*II Par.* 8, 3; cf. *I Reg.* 11, 23-25). Dopo l'età di Salomone non viene più menzionato: probabilmente fu assorbito da Damasco e ne seguì le sorti fino alla conquista assira. Giovanni Rinaldi

SOBNA (ebr. *Šebhnā'*, Settanta Σόμνας). - Maggiordomo della casa reale di Giuda e primo ministro (cf. *II Par.* 26, 21 ecc.) al tempo di Ezechia (721-693 a. C.).

Infierendo la guerra con gli Assiri, si stava tagliando un sepolcro sontuoso nella roccia, in luogo ben visibile; faceva sfarzo di cocchi superbi; la sua condotta era un'onta per Ezechia. Perciò Isaia ca. l'a. 701 l'affrontò predicendogli la rimozione dal posto e che « ruzzolerà come una palla fino ad una vasta pianura (Egitto, Assiria?), dove morrà inonorato ». Gli succederà Eliacim (*Is.* 22, 12-25).

In *Is.* 36, 3. 11. 22; 37, 2 e *II Reg.* 18, 18. 26. 37; 19, 2, tra i parlamentari inviati da Ezechia al *rabh šāqēh* di Sennacherib, dopo Eliacim (maggiordomo) è nominato S. segretario (*has-sōphēr*). Molti identificano i due S. Nella retrocessione a segretario si sarebbe adempiuto *Is.* 22, 15-25. Però sembra più probabile distinguerli per l'ufficio diverso e perché Ezechia non avrebbe mantenuto ad un posto sì alto chi era l'onta della sua casa. Il suo nome in *II Reg.* differisce da *Is.* (*Šebhnāh*); in *Is.* 36, 3 sgg. può essere stato armonizzato con *Is.* 22, 15 sgg. Un sigillo trovato a Tell ed-Duwejr (Lachis) porta la scritta: « Di S. (figlio) di Achab ».

Bibl.: W. B. Stevenson, s. v. in *Dict. of the Bible*, IV (1942), p. 483 sg.; D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, p. 214. Bonaventura Mariani

SOBRAL, diocesi di. - Città e diocesi nello Stato di Ceará, in Brasile.

Ha una superficie di 48.200 kmq. con una popolazione di 783.981 ab., di cui 755.342 cattolici. Conta 33 parrocchie, con 53 sacerdoti diocesani e 7 regolari. Ha un seminario, una comunità religiosa maschile e 4 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 404).

La diocesi fu creata da Benedetto XV il 10 nov. 1915 con la cost. apost. *Catholicae religionis bonum* per smembramento della parte occidentale della diocesi di Fortaleza, elevata in pari tempo a dignità di metropolitana e di cui la diocesi di S. divenne suffraganea. Ha per titolare della diocesi e della cattedrale Nostra Signora dell'Immacolata Concezione.

Bibl.: AAS, 7 (1915), p. 571; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 418 sgg. Virginio Battezzati

SOCIALISMO. - « S. », « collettivismo », « comunismo » indicano un insieme di sistemi economico-sociali che attribuiscono alla comunità, con esclusione dei privati, la proprietà dei beni materiali. La principale differenza che li separa è di ordine storico: comunismo è il termine più antico; s. è

entrato nell'uso in un manifesto del 1820 (Owen); collettivismo verso il 1850. S. è il termine più generale e, abbandonato ormai quasi il termine collettivismo, resta solo in campo, con il termine comunismo (v.), ad indicare nella pratica politica un marxismo più attenuato.

Difficile è però dare in teoria la *ratio discriminans* tra i due sistemi economico-sociali, tanto l'uso dei termini è diverso secondo la persona o le persone che lo usano. L'U.R.S.S., che bandisce il comunismo, si autodefinisce, p. es., nella sua stessa costituzione una federazione di repubbliche socialiste.

I. NOTE STORICHE. – L'istanza sociale, che il s. moderno ripresenta in contrapposizione al capitalismo (v.), è perenne nella storia delle società umane; essa è stata raccolta, secondo i tempi e le civiltà, da religioni, da scuole filosofiche, da ideazioni programmatiche della politica di differenti epoche, interpretata ogni volta secondo la particolare postulazione di ciascuna. Per essa si poneva il problema dei rapporti fra ricchi e poveri e fra le categorie e le classi sociali in cui si differenziavano i dirigenti e gli esecutori del lavoro produttivo, i detentori di beni e gli addetti alle più gravi ed umili fatiche. Ma come movimento sociale definito teoreticamente e organizzato nella prassi ai fini di un rinnovamento delle strutture economico-sociali il s. appartenne all'età moderna. Perciò l'epoca dal 1820 al 1850 merita una speciale menzione nella storia del s. Per la storia dell'antichità classica, i movimenti ereticali del medioevo e della « riforma », i programmi utopistici della Rinascenza fino ai tentativi attuatisi durante la Rivoluzione Francese v. COMUNISMO.

1. *Inizi del s. moderno.* – La rivoluzione industriale alla fine del sec. XVIII aveva cambiato profondamente la fisionomia sociale e la struttura economica moderna: il liberalismo, sanzionato teoricamente da Smith e dai continuatori, conduce alla libertà di concorrenza da un lato e, dall'altro, ai contrasti tra imprenditore e salariato; la rapidissima industrializzazione provoca una rivoluzione economico-tecnica nella produzione, che a sua volta genera una tragica situazione per la classe operaia (l'Inghilterra farà la prima esperienza nel 1810 con il *luddismo*, movimento di rivolta contro l'industrializzazione). La classe operaia si agita, culminando durante il decennio 1838-48, nel movimento cartista (v. CARTISMO); in Francia si manifesta un s. utopistico, di cui sono rappresentanti Saint-Simon (v.) e Fourier (v.). Affine al Fourier è R. Owen (v.) che può essere considerato un precursore del cooperativismo. Sempre in Francia Luigi Blanc (1811-81), affidandosi all'« organizzazione del lavoro », formula un programma riformista. Accanto ai riformisti utopici, la tesi estremista ed anarchica è sostenuta da Proudhon (v.) le cui argomentazioni antiborghesi e, soprattutto, il suo famoso scritto *Cos'è la proprietà?* (risposta: un furto) fornirono ampio materiale alla propaganda socialista.

2. *S. scientifico di Marx.* – Di contro a tali teorie utopistiche, si delinea in Germania il s. detto « scientifico » da Marx (v.) perché fondato sul metodo dialettico di diagnosi della realtà sociale ed economica e delle leggi che ne regolano il corso nel divenire storico. Il *Manifesto dei comunisti* dal 1848, in cui Marx ed Engels (v.) dànno alla questione sociale una base solidamente costruita nella diagnosi critica, segna il sorgere del s. moderno nella sua caratteristica di movimento unitario che supera i limiti di nazionalità, di razza e fonda l'azione politica, sindacale e culturale nell'interesse di una sola classe e nella disciplina di un solo partito (per l'aspetto filosofico e l'interpretazione della storia nel marxismo, v. MATERIALISMO DIALETTICO; MATERIALISMO STORICO). Poco dopo le sue origini il s. tedesco assunse due forme: quella *marxista*, rifuggente da compromessi riformistici, e quella che, detta *s. di Stato*, sempre affermando un programma sovversivo di rinnovazione, considerava l'intervento dello Stato, sia pur borghese, come un *trait-d'union* tra la realtà attuale e quella avvenire. È rappresentata dal Rodbertus (1805-75) e soprattutto dal Lassalle (v.) che, influenzato dagli scritti del Fichte, si allontanò da Marx e vagheggiò un s. nazionale tedesco con interventi protezionistici dell'economia tedesca e con una politica cooperativistica, finanziata dallo Stato, onde sottrarre gli operai alla legge cosiddetta bronzea del salario.

Come in Germania, così in Francia ed in Inghilterra, al contatto della realtà in cui vengono esperimentate le nuove teorie, sorgono divergenze e critiche revisioniste. L'Inghilterra fu di fatto la secessionista più importante, avendo avuto la realtà sindacale una netta prevalenza su quella politica.

Il partito, sorto tardi e stentato, subì il prestigio del fattore sindacale, il quale riuscì ad ambientare l'impulso socialista nella particolare situazione inglese, sì che il movimento politico divenne un accessorio necessario delle *Trade Unions*, cresciute a ordinata potenza ed autorità (v. LABURISMO; SINDACALISMO).

In generale si può dire che la storia del s. si svolge nella divisione delle sue correnti: la *intransigente* (rivoluzionaria, integralista) e la *revisionista* (o riformista, transigente, laburista). In Francia tennero per molto tempo il campo, quali capi, il Jaurès e il Guesde sino al 1914. In Germania il Kautsky, il Bebel, il Bernstein, il Liebneckt, l'Ebert e il Noske, che represse il moto rivoluzionario capeggiato dal figlio del Liebneckt nel 1920. Ma le distinzioni sono esse stesse imprecise, poiché all'atto pratico il s. occidentale trovò in ogni paese la propria strada ed appalesò in modi suoi propri le tendenze circa il metodo della lotta politica e dell'azione sindacale.

La stessa situazione si è verificata in seno alle Internazionali (v.), che sono state successivamente create per realizzare invano una omogenea e concorde *Internazionale socialista*. Il primo congresso della prima Internazionale, tenutosi a Ginevra sotto la presidenza di Marx nel 1866, aprì le porte a socialisti di tutte le sfumature; ben presto però i dissensi interni determinarono scissioni e secessioni (Lassalle, Bakunin) e l'Internazionale si sciolse. Con la seconda, riunitasi a Parigi nel 1889, si entra nella fase organizzativa: ne fanno parte tutti i partiti socialisti dei vari paesi, il cui programma internazionalista, mai completamente raggiunto, si infrange allo scoppio della prima guerra mondiale. In seguito i tentativi di ricostituire una terza Internazionale sfociarono nella riunione di Mosca del 1919, in cui essa venne fondata con programma nettamente comunista.

II. IL S. IN ITALIA. – 1. *Gli inizi.* – In Italia la diffusione di dottrine socialiste si affianca in certo modo, nei primordi, al movimento risorgimentale, che si pronuncia dal 1848 in poi per merito di alcuni validi propugnatori dell'unità nazionale. Per essi il problema del nuovo Stato dev'essere integrato dall'elemento sociale, ma ciascuno ha in proposito una propria visione: Carlo Pisacane (v.) è il più convinto assertore della necessità e fatalità della rivoluzione sociale. Affini a lui, ma più distesi nel delineare il rapporto sociale con il politico, G. Ferrari (v.) ed il federalista Cattaneo. Anche Mazzini (v.) si investe del problema sociale, ma la sua spiritualità gli fa considerare la nazione ed il popolo come l'ambiente ed il soggetto della rivoluzione evolutiva-educatrice; egli contrasta il fondamento materialistico della dottrina sociale, quale unico fattore, ed il *classicismo* operaistico, quale unico soggetto della vita economica, come dell'economia quale solo movente creatore della storia umana. Soltanto a risorgimento ultimato la questione sociale si verrà affermando in Italia secondo l'orientamento marxista, sia nella teoria che nella prassi. Di tale orientamento fu divulgatore e sostenitore Antonio Labriola (v.), il quale, sebbene alieno dalla personale partecipazione alla lotta politica, contribuì molto alla formazione di una cultura marxista e quindi al costituirsi del Partito italiano del s.

Dal 1857 al 1864 M. Bakunin (v.), socialista anarchico russo, agita in Italia e diffonde i principi del s. internazionalista. Da Bologna la sua azione propagandistica tenta di sfruttare il malcontento derivato dallo sforzo del risorgimento nazionale e dall'affioramento di inquietudini e di aspirazioni diffuse tra i contadini di alcune zone del nord e soprattutto tra gruppi di operai e di intellettuali attratti dalle tendenze socialiste-materialiste diffuse in tutta Europa. Nessun risultato positivo ebbe l'attività del

Bakunin, ma alla sua propaganda bisogna richiamarsi per riconoscere i primi passi del s. italiano. La tendenza da lui promossa, estremista, barricadiera, sarà battuta al Congresso di Genova del 1894, dal quale si parte il vero e proprio *Partito socialista italiano*, già costituitosi nel 1893. Fra i promotori del Congresso di Genova era Andrea Costa, eminente figura tra gli iniziatori del s., poi aderente al metodo adottato dalla Seconda Internazionale.

2. *S. rivoluzionario e s. riformista.* – Due furono le tendenze in seno al nuovo Partito: la *rivoluzionaria* che, attraverso varie elaborazioni (dal massimalismo al comunismo), giunse al temporaneo affermarsi di una corrente sindacalista rivoluzionaria nel 1903-1904, derivata dal francese Sorel, di cui furono esponenti Arturo Labriola ed Enrico Leone. La tendenza *riformista*, invece, capeggiata da Turati, Bissolati, Rigola ed altri, tendeva alla realizzazione di un graduale programma di riforme che fu chiamato «minimo» in confronto a quello dei massimalisti. Scorrendo le cronache riguardanti il Partito socialista, si riscontra un ritmo mutevole che permette una indicazione esplicativa di non pochi atteggiamenti del Partito fin dalla sua fondazione: nei momenti di svolgimento pacifico e ordinato della vita nazionale la corrente riformista risaliva in prestigio e svolgeva così un programma di penetrazione, appoggiata dalla Confederazione generale del lavoro, negli organi della vita nazionale, centrale e periferica, negli istituti statali, nelle province e nei comuni, affermando in pratica esperienza i principi del s. nella legislazione e nella prassi per le provvidenze sociali. I D'Aragona, Rigola, Buozzi, non furono mai lontani dai Turati, Bissolati, Bonomi, Prampolini, Treves. E furono essi appunto ad accettare l'invito alla collaborazione in uno Stato che si era definitivamente aperto alle esigenze sociali, dopo l'esperienza dolorosa dei moti del 1894 in Sicilia e del 1898 in varie parti d'Italia. Dal 1900 gradualmente il s. si era inserito nella vita nazionale, giovando senza dubbio all'aggiornamento del clima politico ed economico italiano. Tuttavia quasi un senso pudico di imbarazzo trattenne i socialisti dal partecipare al governo e fu soltanto durante la prima guerra mondiale che Bissolati e Bonomi ruppero patriotticamente gli indugi ed accettarono la partecipazione in nome dell'unità delle forze nazionali, mentre era in giuoco la rischiosa carta della vittoria.

Il contrasto fra le due tendenze riapparve in pieno in quegli anni, poiché i capi della tendenza «rivoluzionaria» si fecero co-iniziatori e compartecipi dei Congressi internazionalisti di Zimmerwald (1915), di Kienthal (1916), di Stoccolma (1917). In tali congressi la pregiudiziale internazionalista veniva opposta ai vari patriottismi, qualificati come borghesi, cui aderivano in maggioranza i socialisti dei paesi belligeranti, in primo luogo quelli della Germania guglielmina, che pure aveva gettato il guanto della sfida bellica. Parte cospicua ebbe allora Lenin che era riuscito, con l'aiuto di una infima minoranza, a compiere il colpo rivoluzionario dell'ott. 1917. La terza Internazionale, costituita nel clima della Rivoluzione ancora in corso, proclamò sdegnosamente che l'adesione era riservata a coloro che accettavano la formola bolscevica e la Rivoluzione russa. Con quell'atto costitutivo la terza Internazionale venne destinata al compito, non precisamente internazionale, di operare la conversione delle forze socialiste verso la Russia. Questa fatale deviazione imperialistica, caratteristica di tutte le grandi rivoluzioni, si è disvelata ancora una volta nell'azione trentennale della nuova potenza russa. Nuova per gli istituti politici e per la impostazione ideologica, ma in diretta derivazione della politica espansionista seguita dal sec. XVII in poi dall'Impero moscovita.

La Rivoluzione sovietica portò inevitabilmente all'isolamento della Russia dall'Europa. E la piattaforma fornita dalla terza Internazionale volle essere non solo un omaggio ai principi rivoluzionari che la ispirarono e la guidarono, ma anche un tentativo, bene organizzato, per infrangere o almeno attenuare l'isolamento sopraggiunto e le diffidenze dei paesi a civiltà occidentale e ad economia borghese.

Infatti dalla dichiarazione di Mosca, che rigettava le adesioni dei partiti o delle frazioni dei partiti socialisti non aderenti al programma massimalista del bolscevismo, provenne anche al s. italiano, come a quello francese, al tedesco e di altri paesi, la spinta alla scissione. Vennero costituiti i partiti comunisti, sottraendo larghi contingenti ai partiti socialisti unitari. In Italia si costituì il *Partito comunista italiano* (1920). Ma anche così, eccetto che nel *Labour Party* inglese e nei partiti socialisti dei paesi nordici, l'intima concordia non trovò l'ideale terreno favorevole. Al Congresso di Milano del 1921 i riformisti furono chiaramente diffidati. Si dichiarò incompatibile e soggetta ad espulsione la partecipazione di socialisti al governo e, nonostante la dichiarazione di Mosca che escludeva dalla terza Internazionale i non aderenti al Partito comunista, il Congresso mantenne teoricamente, ma esplicitamente, l'adesione del Partito alla medesima.

In un successivo congresso (Roma, 3 - 4 ott. 1922) l'espulsione fu approvata. Ma al Congresso di Milano del 15-18 apr. 1923, dopo l'affermazione del fascismo e l'avvento del nuovo governo, presieduto da Mussolini, si riaffacciò l'esigenza unitaria con un appello alla unione di tutti i lavoratori per la difesa del Partito: in altre parole alla unione di tutti i socialisti senza distinzione di tendenze. Durante la lunga parentesi ventennale del fascismo venne ricostituita in Francia la rappresentanza del Partito socialista italiano che, concorde nell'opposizione antifascista, tuttavia mai fu concorde nelle direttive di Partito. La Rivoluzione russa, la politica del Partito bolscevico, le epurazioni sia verso i menscevichi sia verso i trotzkisti, sollevarono di volta in volta ripercussioni diverse, indecisioni non sopite e contrasti mai risolti. Due concezioni diverse si vennero delineando nel s. italiano, come in tutti i paesi d'Europa, di fronte al consolidarsi faticoso, ma inesorabile, del bolscevismo (v.) russo. La corrente, che ormai si potrà riconoscere come quella *occidentalista* impersonata nei nomi noti di Turati, Modigliani, Treves, Saragat, si poneva inevitabilmente contro alla filobolscevica, detta tendenza di *sinistra*, orientata verso un credito di fiduciosa aspettazione nell'esperimento del primo Stato socialista, fondato secondo i postulati teorici del marxismo e quelli tatticamente realizzatori delle direttive leniniste e staliniste. In questa seconda corrente del Partito socialista si fece strada a Parigi Pietro Nenni, che aveva, dopo il 1922, rinunziato al suo passato di mazziniano-repubblicano per accettare il programma socialista.

3. *Situazione odierna.* – Alla caduta del fascismo, nel travaglio affannoso della sconfitta e con l'arrivo degli anglo-americani, risorgeva in Italia nel 1944-45 il Partito socialista definitosi come *Partito socialista italiano di unità proletaria*. Con la costituzione del primo governo, designato dal Comitato nazionale di liberazione e presieduto da Ivanoe Bonomi, il problema della partecipazione al potere era superato. Le rappresentanze dei Partiti socialista e comunista coalizzati ebbero campo di azione politica nel momento del primo appello elettorale con il *referendum* costituzionale del 2 giugno 1946 e l'elezione della Costituente, che portarono alla proclamazione della Repubblica italiana, essendo ministro dell'Interno il socialista Romita e ministro degli Esteri Pietro Nenni. Ma la situazione interna italiana, agitata dal dinamismo proprio degli inizi, non facilitò la coesistenza delle due correnti predominanti nel Partito socialista, e l'alternativa di atteggiamenti e di umori più volte rasentò e finì per sboccare nella scissione.

Nel 1947 la coalizione ministeriale del Comitato di liberazione nazionale entrò in crisi, e si approfondì di conseguenza la crisi del Partito socialista, con vicende varie di congressi, parziali e nazionali, di separazione e di polemiche, essendo alla destra la tendenza laburista con a capo Giuseppe Saragat, al centro sinistreggiante Giuseppe Romita, alla sinistra dichiaratamente filo-comunista Pietro Nenni. E il Partito ricadde nei travagli scismatici: all'incirca un terzo degli aderenti passò con Saragat, una porzione minore si polarizzò con Romita, una sensibile maggioranza restò nel partito d'origine con Nenni. Caratteristiche della prima fazione l'occidentalismo aperto e l'adesione dell'Italia all'Unione delle na-

zioni associate al Patto Atlantico; della frazione romitiana l'adesione al Patto Atlantico, ma le riserve sensibili sulla politica interna e circa la partecipazione ai governi presieduti dall'on. De Gasperi. Tale posizione dura ancor oggi sostanzialmente, anche dopo l'unione delle due frazioni nel nuovo *Partito socialista dei lavoratori italiani*.

III. Natura del s. – L'essenza economica del s. scientifico è tutta nel trapasso dei capitali di proprietà privata, detenuti e impiegati a fini economici in regime di concorrenza, ad un nuovo regime di capitale collettivo-unitario.

Il s. persegue, dunque, il fine di sostituire al capitale privato, cioè al dinamismo speculativo della produzione individualistica, il capitale collettivo, mediante il quale si attuerebbe una organizzazione unitaria del lavoro nazionale o addirittura internazionale. Questo sistema collettivista, sopprimendo la libera concorrenza, sottoporrebbe il processo produttivo alla direzione della collettività, inevitabilmente rappresentata dallo Stato. Lo Stato socialista può avvalersi nella sua organica costituzione anche di associazioni cooperative e sindacali, entro le quali si effettuerebbe la ripartizione del prodotto sociale, secondo il criterio della misura e del valore d'uso sociale attribuito dallo Stato al lavoro produttivo da ciascuno prestato. Nello Stato socialista i mezzi strumentali della produzione e della circolazione dei beni, per essere idealmente posseduti in comune da tutti, non possono essere devoluti che allo Stato. Agli organi della collettività incombe la distribuzione sociale del lavoro collettivo ai singoli lavoratori e di procedere alla ripartizione dei prodotti in ragione delle prestazioni di ciascuno. Gli attuali salari privati sarebbero sostituiti da remunerazioni a carattere di stipendi. I mezzi necessari per la produzione dei vari generi e dei tipi di prodotti dovrebbero essere fissati da una continua inchiesta ufficiale per parte degli uffici, allo scopo di constatare il fabbisogno e quindi precisare il bilancio preventivo del ciclo produttivo. Tutte le spese correlative ai fattori componenti il costo totale dovrebbero corrispondere al valore totale della produzione, secondo la previsione del piano predisposto. Tale piano preventivo verrebbe così ad essere la base di tutto il sistema produttivo sociale. Eventuali deficienze dei prodotti effettivi di fronte al preventivato fabbisogno sarebbero periodicamente compensate da scorte di riserva, custodite in magazzini di deposito, naturalmente pubblici e non privati. Collettivismo significa quindi organizzazione pubblica del lavoro in antitesi all'odierna anarchia della concorrenza individualistica, secondo l'espressione ricorrente dei critici socialisti.

Nel programma socialista, predominando il concetto fondamentale della proprietà collettiva in luogo della proprietà individuale dei mezzi di produzione, sarà l'ordinamento sociale del lavoro a realizzare le leggi della divisione del lavoro e dell'associazione degli sforzi, in luogo dell'automatismo delle concorrenti e convergenti iniziative individuali dell'economia privata, come indica l'economia classica. Per conseguenza, non vi sarebbe più in avvenire la odierna distribuzione dei frutti dell'attività economica in profitto per l'impresa, salario per i lavoratori, rendita per il possessore privato di beni fondiari, né interesse al capitale. Questo, totalmente acquisito allo Stato, non sarebbe più costituito da privati per sottoscrizione di azioni o di obbligazioni nominative o al portatore, né per investimento di persone o di gruppi. Tutto il provento della produzione, rappresentato dal valore del prodotto collettivo, verrebbe dalla società collettiva (statale) ad ognuno direttamente distribuito, quale remunerazione in misura del lavoro individuale. Ciò vuol dire riconoscere soltanto il provento derivante esclusivamente dal lavoro. Coloro i quali presterebbero i loro servizi di utilità generale allo Stato o agli enti collettivi in esso costituiti, in qualità, p. es., di alti funzionari, militari, giudici, impiegati amministrativi, maestri, artisti, scienziati, ecc., non partecipi direttamente a produzione di beni materiali, godrebbero una quota dei prodotti del lavoro nazionale, prelevata dalla amministrazione statale collettivista sul prodotto collettivo, analogamente proporzionata al tempo impiegato lavorando a vantaggio dell'intera società. Sembra tuttavia difficile che tale forma teorica possa essere applicata; vedasi l'esempio dell'URSS, dove il compenso al lavoro di tutte queste categorie sfugge alla determinazione su base di valore-orario, subentrando un apprezzamento aprioristico da parte dei dirigenti dell'amministrazione statale.

Nella critica marxista alla proprietà vi sono interessanti ammissioni di ordine storico. Dice Marx, alla fine della sua critica, che l'odierno grande capitale trae la sua esistenza dalla distruzione di quelle forme di piccola proprietà (artigiani e contadini) nelle quali il lavoro e la proprietà individuale erano realmente collegate e dove il vero lavoratore era anche effettivo proprietario dei suoi strumenti di produzione. Questa forma di proprietà individuale dei mezzi produttivi era, per il suo tempo, feconda di armonia sociale, perché essa si identificava in parte rilevante col lavoro; essa portava tuttavia con sé il grave difetto del frazionamento eccessivo dei mezzi di produzione, ragione per cui, nell'attuale sistema di economia industrializzata, ciò determinerebbe una improduttività relativa, ossia la inferiorità di questo sistema nell'attuare i più adatti processi industriali, in confronto delle unità più complesse e più forti. Per tale difetto dovette andare in rovina la piccola industria e tale rovina continua e continuerà nei rimasugli di piccola industria e piccola proprietà rurale, di fronte all'invadente prevalenza del grande capitale agrario e industriale. Il grande capitale divorerà il piccolo, convertirà gli addetti alle piccole industrie in proletari, cioè in lavoratori privi dei mezzi propri di produzione.

Il processo di accentramento capitalistico proseguirà fino a trasformare in grande capitale moderno i capitali di tali minori imprese, eliminando anche il piccolo capitalista, proletarizzando anche questo.

Il monopolio stesso del gran capitale diverrà infine un ostacolo al sistema produttivo, sorto e sviluppatosi per suo impulso ed aiuto. Allora batterà l'ora estrema della proprietà individuale capitalistica; gli espropriatori saranno espropriati. A questa soluzione si addiverrà per un processo logico irresistibile di evoluzione sociale, conformemente alla previsione marxistica. La grande industria, infatti, per la sua costituzione tecnica obbedisce ad una tendenza che educa alla disciplina i proletari nelle grandi unità produttive e li sospinge alle concezioni collettiviste e alle concentrazioni sindacali e politiche; più di ogni agitazione la grande industria, meccanicamente costituita e sospinta da tutta la tendenza accentratrice del nostro tempo, serve essa stessa a disciplinare i proletari e ad unirli, facendone una forza politico-sociale.

L'obbiettivo centrale per l'attacco è il *profitto*, ma vi convergono di necessità anche l'*interesse* e la *rendita fondiaria*. Anche questi, in ultima analisi, si intendono sottratti al frutto del lavoro operaio, considerato il solo fattore creativo del «valore». Il profitto dell'impresa capitalistica deriva dalla minor mercede che il salariato riceve e che non corrisponde al valore integrale del suo lavoro, mentre il residuo *plus-valore* è sottratto al salariato e va a costituire ed a ingrossare il guadagno del capitalista. Il salario deve invece venire a ragguagliarsi al minimo fabbisogno per il sostentamento del lavoratore. Per conseguenza il maggiore valore diventa giorno per giorno profitto e, in ultima analisi, un incremento del capitale, nel quale passa il lavoro congelato degli operai.

Le condizioni e le forme di tale appropriazione sono messe in luce con il sussidio di un ampio materiale attinto alle condizioni sociali ed economiche particolarmente dell'Inghilterra, industrializzatasi nei decenni intorno e dopo il 1820. Soltanto quando, in luogo del sistema di capitali privati concorrenti, sarà subentrata la proprietà collettiva del capitale, con una organizzazione sociale del lavoro e con la ripartizione del reddito collettivo, allora non ci saranno più salariati, ma solo produttori. Non esisteranno più profitto, interesse e salario, ma solo stipendio sociale. Non è a dire che tutto il valore del lavoro, immesso nel prodotto, andrà all'operaio: dovranno pure essere effettuate detrazioni, le quali verrebbero acquisite con la forma diretta di tributo o di requisizione e starebbero in luogo delle attuali imposte; in esse dovrà comprendersi anche la quota parte necessaria a formare, mantenere ed accre-

scere, occorrendo, il capitale collettivo per la continuazione della produzione e gli incrementi da conseguire nei cicli successivi.

Marx esprime il suo pensiero in proposito riassuntivamente così: *a*) tutto il prodotto complessivo è prodotto sociale. Una parte di questo prodotto serve come nuovo mezzo di produzione nella ricostruzione del capitale: esso resta sociale. *b*) La parte libera necessaria ai bisogni individuali dei produttori viene perciò fra loro distribuita. Essa si presume determinata dalla durata del lavoro di ciascuno.

IV. VALUTAZIONE. – 1. *Osservazioni critiche.* – Nel campo della critica, la previsione marxista è stata giudicata almeno sommaria. Si disse e si dice dai critici del marxismo che se, dopo tale critica del capitale individuale, la finale istituzione della proprietà sociale di tutti i mezzi di produzione può non essere più oggetto di dubbio per i socialisti, rimane tuttavia, davanti al potere realizzatore, la immensa difficoltà del trapasso dall'antico al nuovo ordine di cose. I mistici e i fanatici del s. contano sulle masse espropriate, contano sul compiersi del processo che tende a distruggere le classi medie e sulla finale impossibilità di continuare la produzione privata con una popolazione operaia profondamente malcontenta e sciolta da ogni fede e rispetto per l'autorità. Ma contano su previsioni che si sono verificate in modi e proporzioni ben differenti dall'assunto marxista e ciò fu ben preso in considerazione dalle varie tendenze revisioniste in Germania, Francia, Inghilterra, Italia e dai menscevichi russi. Si osserva ancora che, con la amministrazione dei mezzi di produzione, la determinazione del valore lavoro e, quindi, del valore d'uso e di scambio (*valore sociale*), affidata allo Stato, prima e più decisiva questione preliminare, viene sottratta al s. la conservazione degli aspetti vantaggiosi della libertà di lavoro e di vita privata. Gli ipotizzati vantaggi potrebbero capovolgersi in altrettanti eccessi contrari, quando si pervenisse ad uno stato di lavoro coatto e non fosse concessa ampia sfera di azione all'agile libertà individuale, in confronto del dirigismo collettivo assoluto, burocratico, congegnato negli schemi periodici delle pianificazioni. Si oppone dai critici che anche l'economia socialista si troverà di fronte al complesso fenomeno economico della domanda e della offerta, del rapporto tra bisogno e disponibilità, per cui passa la determinazione del valore.

Si osserva quindi che alla rettificazione della teoria del valore sociale dovrebbero concorrere tre elementi: *a*) la possibilità di tenere in equilibrio economico un così vasto organismo di lavoro, di produzione, un mondo umanissimo di bisogni, tanto più notevoli quanto più vasta la popolazione e di mantenere in atto, per le inevitabili crisi di produzione e le carestie agricole, le riserve di capitale nuovo e le scorte straordinarie; poiché anche lo Stato socialista non può sottrarsi alla necessità del capitale di esercizio, di investimento e di riserva; *b*) un riconoscimento della necessaria libertà individuale nel lavoro e nel consumo, senza di che il danno di un automatismo dirigista si aggraverebbe sull'inalienabile riconoscimento della personalità dell'uomo lavoratore che il s., per meglio tutelare, non potrebbe comprimere e opprimere; *c*) un bene inteso, ossia non coatto, ma sempre attivo eccitamento di ogni singolo individuo all'uso economico della sua forza di lavoro.

In tal modo, la tendenza, che può dirsi moderata e revisionistica del s., è condotta a pensare che il nuovo ordine di cose finirebbe per assomigliare non poco alla vita odierna e alle sue abitudini, ma senza il beneficio di una indubbia libertà personale, anche se non perfetta. Il dato soggettivo dell'economia liberale, la libertà individuale, la libertà di scegliere la propria dimora e il proprio lavoro, potrebbe ancora prevalere solo correggendo l'attuale deficienza di una organizzazione e di coordinamento unitari. In queste obbiezioni ed osservazioni critiche sono, in parte almeno, espresse le suggestioni della critica revisionistica che, specialmente in Europa e in America, si levarono verso il pensiero di Marx e seguaci, quanto più la realtà della questione sociale si veniva evolvendo con sensibile e progressivo miglioramento delle condizioni ambientali del lavoro operaio, delle condizioni economiche che la legislazione sociale (v.) dei vari Stati e l'azione sindacale, dovunque affermatasi, venivano sollecitando ed effettuando nella seconda metà del XIX e nei primi decenni del XX sec.

2. *S. e liberalismo.* – Non si può non rilevare la fortuna delle teorie socialistiche, in un secolo appena dalla loro enunciazione. La linea tradizionale della vita del mondo ne è stata influenzata e ne è stata investita l'effettiva consistenza della libertà dell'economia e dell'istituzioni liberali. Si dice, e non senza fondamento, che questa libertà è, almeno in parte, ipotetica ed illusoria e che risulta evidente la contraddizione fra il proclamato diritto di libertà e la sua godibilità integralmente intesa. Nella vita pratica la libertà economica è costretta nei limiti che impongono le effettive possibilità di acquisizione dei beni necessari al soddisfacimento dei bisogni essenziali della personalità umana (ad es., per i senza lavoro la libertà è quasi nulla).

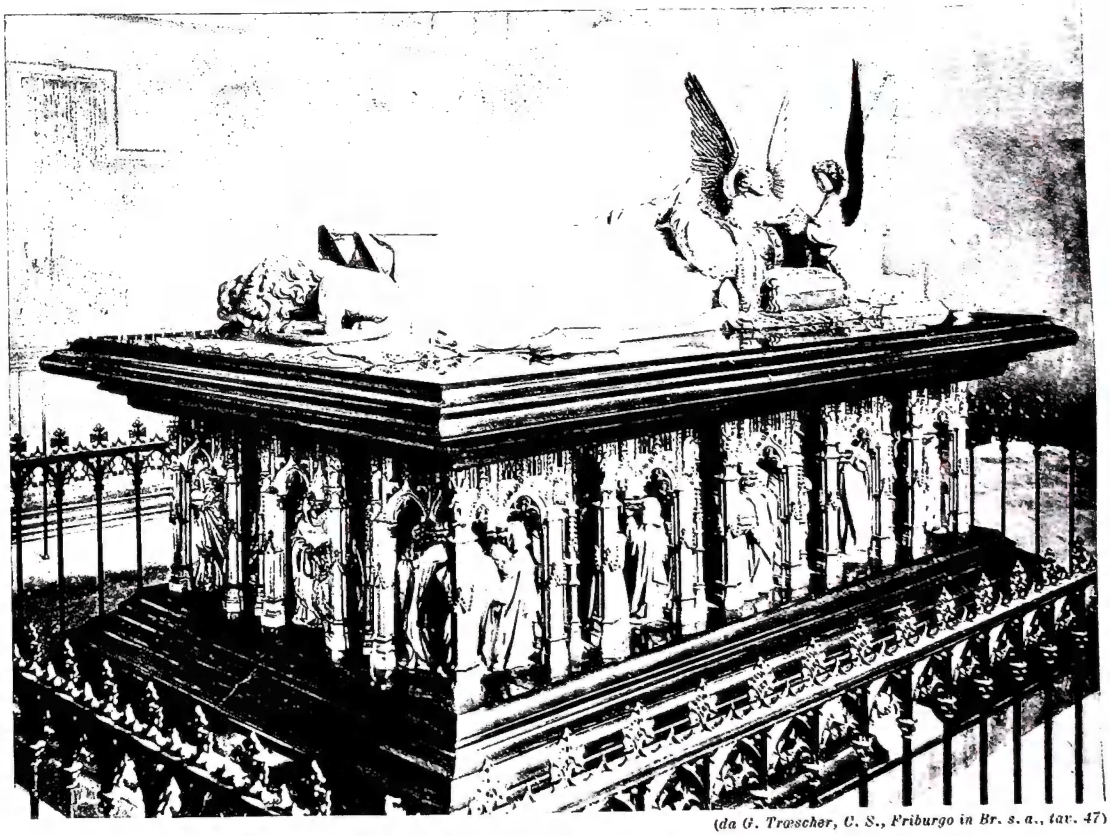
In questa contraddizione fra diritto liberale e realtà sociale è il drammatico incentivo al permanente assillo della questione sociale (v.), a temperare il quale si colloca la dottrina sociale cristiana (v.). Posto il bisogno come il movente primo di ogni necessità economica, individuale e collettiva, particolare e generale, il processo produttivo, tenendo conto delle variazioni imposte dalla natura con le sue mutazioni e gli esaurimenti parziali o totali delle giacenti dotazioni di materie prime e di beni strumentali naturali, dovrebbe svolgersi in modo che le determinazioni dei bisogni elementari e quotidianamente ricorrenti si effettuasse con la relativa regolarità di una media più o meno costante, senza le oscillazioni eccessive nelle quali si caratterizzano le crisi ricorrenti. Altrimenti, in regime di libertà economica individuale incontrollata, la questione sociale permarrà con l'efficacia critica di una libertà affermata in principio, ma contraddetta nel fatto della vita quotidiana.

Per risolvere questa antitesi, che ha valore storico, non soltanto dialettico e polemico, il s. esprime pregiudizialmente una istanza autoritaria, realizzando la quale poter giungere alla giustizia sociale, mediante la rivoluzione espropriatrice, la dittatura del proletariato, secondo la formola marxista esperimentata in Russia, ossia dittatura diretta, mantenuta e garantita dalla effettiva dittatura del partito politico dirigente. Ma poiché anche l'istanza della libertà, innata nell'uomo, è pur essa insopprimibile, molti si sono domandati e si ritengono in diritto di domandare se il s. intenda effettivamente o no garantire l'individuale libertà nella determinazione dei bisogni non soltanto materiali della persona e della unità familiare. Se la abolisce, esso dovrà dirsi nemico della libertà, avverso ad ogni sviluppo del carattere individuale e di ogni perfezionamento morale.

L'istanza all'egualitarismo suscita la compressione della libertà. L'utopia sociale, dalle lontane e mitiche posizioni attribuite all'antichità, sino alle opere e ai romanzi del medioevo e dell'età moderna, nelle sue diverse immaginazioni, assume di frequente rappresentazioni egualitarie fra i sessi, nella famiglia e sin oltre i confini della nazionalità, della razza, della religione. E ne escono rappresentazioni di vita artificiosamente uniformi e automatizzate che non persuadono e alla fin fine non attirano che gli illusi o i fanatici, ma lasciano prudentemente diffidenti i benpensanti, cui non si presenta teoria più vicina alle proporzioni umane, agli equilibri armoniosi degli interessi economici morali, intellettuali della vita, che una linea mediana, per dir così, tra s. e liberismo.

3. *Trionfo del s.?* – Il tempo ultimo della evoluzione socialista, il tempo della realizzazione Marx non lo volle, né seppe prevedere. Si attendeva uno sviluppo intenso e patologico del capitalismo soprattutto nei vari paesi d'Europa e dell'America del nord; una contemporanea diffusione delle estreme istanze sociali e delle estreme risoluzioni socialiste tra le masse operaie, fra i contadini salariati e soprattutto fra gli operai delle industrie specializzate e aggiornate nei progressi della tecnica. Si attendeva un rafforzamento crescente della base sindacale e della efficienza politica dei partiti socialisti nei paesi dove l'iniziativa capitalistica più avanzata avrebbe favorito il

(da G. Trœscher, C. S., Friburgo in Br. s. a., tav. 22)



(da G. Trœscher, C. S., Friburgo in Br. s. a., tav. 47)

In alto: MADONNA COL FIGLIO (1400 ca.) della collezione Whitcomb - Detroit, Museo.
In basso: SEPOLCRO DI FILIPPO IL TEMERARIO (1380-93) - Digione, Museo.

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

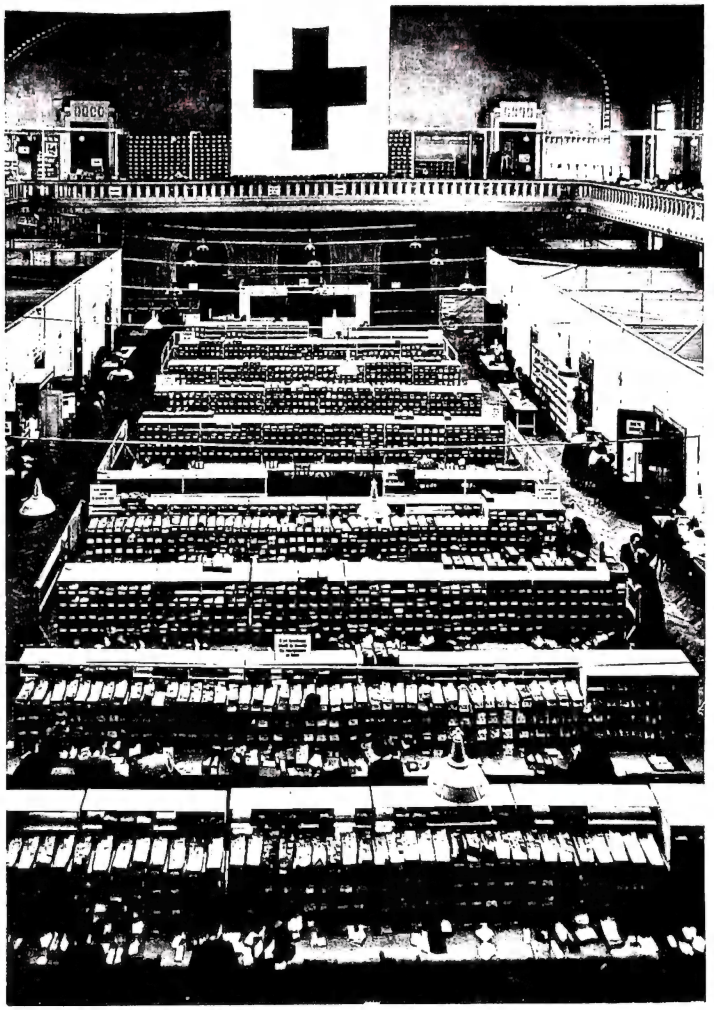
A sinistra: MATER DOLOROSA. Smalto dipinto su rame, attribuito ad A. Monvaerni. Arte di Limoges (sec. xv) - Parigi, Museo di Cluny.
A destra: PIASTRA con smalti ad incavo di Limoges (sec. XIII) e figura sovrapposta di Angelo - Roma, Museo di Palazzo Venezia.

(fot. Biblioteca Vaticana)

FLAGELLAZIONE, CROCIFISSIONE, GESÙ DERISO.
Trittico in smalto dipinto. Bottega di Nardon Pénicaud (sec. XVI) - Biblioteca Vaticana, Museo sacro.

(per cortesia della C. R. I.)

(per cortesia della C. R. I.)



(per cortesia dell' Ufficio svizzero del turismo)

In alto a sinistra: PREVENTORIO DELLA C. R. I. (II padiglione) a Malcesine. *In basso a sinistra:* DISPENSARIO DELLA CROCE ROSSA TEDESCA, uno dei cento inviati alla C. R. I. per l'assistenza agli alluvionati. *A destra:* AGENZIA CENTRALE DEI PRIGIONIERI DI GUERRA - Ginevra, Sede centrale della C. R.

costituirsi di *élites* operaie militanti, atte ad attrarre e convincere le masse più lente. D'altra parte, il concentramento crescente della iniziativa capitalistica avrebbe portato con sé altrettanto progressivamente la proletarizzazione delle masse, la riduzione a minime consistenze dei residui gruppi attardati nel tradizionale artigianato e nella piccola proprietà rurale ed urbana, e infine crisi cicliche più frequenti e gravi nell'ambiente irrigidito dall'espansione capitalistica a forte tendenza monopolistica.

Codeste previsioni, interpretate alla stregua del materialismo storico e della concezione deterministica della evoluzione sociale, conducevano logicamente alla prospettiva del crollo finale. La realtà sembrò e sotto certi aspetti sembra ancora voler consolidare in parte tale prospettica previsione; così apparve allo scoppio della guerra mondiale del 1914-18, tanto più quando, nel marzo 1917, la Rivoluzione russa passò, con il colpo di mano di Lenin, tutto il potere alla minoritaria frazione bolscevica. Ma la realtà, sempre complessa, non secondò con pienezza le previsioni del marxismo militante. Le crisi cicliche vennero superate, particolarmente quella gravissima e quasi mondiale del 1929-33, in contrasto alle catastrofiche previsioni. L'accentramento dei capitali nel circolo bancario-industriale, caratteristico del capitalismo moderno (la cui forza propulsiva si manifesta nell'istituto della società anonima e dei suoi ultraenormi collegamenti cartellistici e trustici), progredì, è vero, sollecitato dal processo quasi normalmente fisiologico dell'attuale economia; ma, d'altra parte, si rivelò in continuo incremento anche la media proprietà privata e le forme miste di associazione fra capitale e lavoro nelle colonie agricole, nelle cooperative di agricoltori, di artigiani e di minori industrie, producenti all'infuori dalle grandi unità bancarie-industriali od anche ad esse sussidiariamente collegate nella produzione, ma indipendenti nella costituzione e nella direzione aziendale.

Alla fine della seconda guerra mondiale 1939-45, pur accentuandosi dovunque l'influenza delle tendenze sociali estremiste nella politica degli Stati, la maggioranza non passò ai partiti socialisti estremisti che in pochi paesi e soprattutto non passò là dove lo spirito di umana personalità, largamente riconosciuto ed accolto in costume di vita, veniva a temperare, nella teoria e nell'azione, il valore delle premesse e delle pregiudiziali del marxismo. L'esempio degli Stati totalitari del centro oriente europeo non si adatta alla controconstatazione, perché, per essi, in situazioni indipendenti dalle correnti e tendenze interne dei rispettivi popoli, si è affermata l'accettazione della guida del partito comunista russo, quale risultato politico militare della politica estera dell'URSS. Invero la grande maggioranza dei paesi europei ed extra-europei, a costume di vita occidentale, ha conosciuto l'ascesa delle masse lavoratrici a progressive conquiste; ascesa che, specialmente negli anni del dopoguerra 1919 e seguenti, è stata sollecitata non soltanto dai partiti socialisti propriamente detti, ma dalle altre correnti semplicemente democratiche ed in particolare con affermazioni sociali nei partiti e nelle associazioni sindacali che si richiamano a princìpi cattolici. Persino dalle sfere dirigenti degli esperimenti totalitari non marxisti, nonostante gli affermati orientamenti politici di destra, con il riconoscimento di sindacati unitari o plurimi, sono stati promossi incoraggiamenti alla collaborazione di classe e alle riforme sociali, assistenziali e previdenziali per mezzo della sempre più diffusa adozione dei contratti collettivi di lavoro, quali atti pubblici e il sindacato di lavoro è stato introdotto nella vita stessa giuridica e politica dello Stato (Italia-Spagna-Portogallo).

Inoltre, nella sfera d'azione economica, sia nei settori industriali produttivi più gelosi sotto l'aspetto dell'interesse nazionale, sia in quelli dei servizi pubblici, l'intervento statale si è manifestato sempre più estesamente e profondamente per realizzare situazioni a tendenza collettivistica con amministrazioni statali dirette, od affidate ad enti autonomi finanziati dallo Stato e da esso controllati. Cosicché si può ben dire che i cosiddetti paesi capitalisti sono tutti, in misura ed in modo più o meno pronunciati, ormai compartecipi, oltre la sfera dell'economia cosiddetta borghese, di concomitanti e collegate organizzazioni e istituzioni a tipo socialista, con sensibili e progressive riduzioni della sfera riservata all'iniziativa privata. Nello stesso settore bancario, che sarebbe il più significativo della economia capitalistica, il principio primo del « lasciar fare, lasciar passare » è più un ricordo storico che una realtà. I controlli e le difese monetarie pro e contro spinte inflazioniste e deflazioniste hanno portato le banche di Stato a crescente autorità regolatrice della circolazione dei valori monetari e del credito. Il regolamento degli stessi arbitraggi internazionali, conseguenti agli scambi di merci e di valori del commercio estero dei singoli paesi, è ancora costretto in una disciplina quasi generale di carattere parasocialistico.

Infine un aspetto della indiretta azione socialista nei paesi occidentali e nei domini anglosassoni consiste nell'accettare e favorire l'ampia realizzazione di associazioni produttive, quali le imprese cooperativistiche, consorzialistiche ed affini che, pur agendo nell'àmbito della concorrenza, sono di pretta origine operaia, contadina, sovente ad iniziativa di gruppi socialisti, fruenti di preferenziali agevolazioni amministrative e fiscali da parte dei rispettivi Stati.

Se dunque vari aspetti della realtà contemporanea corrispondono in parte alle previsioni marxiste, altri ne contraddicono la prospettiva finale, semplicista ed unilaterale. Più confacenti alle esigenze sociali che l'economia mondiale presenta al nostro tempo, si mostrano i princìpi sociali cattolici tendenti ad un sistema etico-politico, aperto alle iniziative associate dei produttori e dei lavoratori, alla tutela delle naturali solidarietà sorgenti dall'affinità degli interessi fra i compartecipi di una stessa categoria produttiva ed insieme agli interventi integratori dello Stato moderno, impegnato « recta ratione » a rispettare la libertà e la dignità della persona umana, nell'esplicazione di tutte le sue facoltà (v. CORPORATIVISMO; DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA). Per la critica dei princìpi filosofici del s., v. MATERIALISMO DIALETTICO; MATERIALISMO STORICO.

BIBL.: A. Chiappelli, *Il s. e il pensiero moderno*, Firenze 1897; S. Merlino, *L'utopia collet. e la crisi del s. scientifico*, Milano 1898; A. Schaffle, *La quintessenza del s.*, trad. it., Genova 1901; G. Ballerini, *Analisi del s. contemporaneo*, Siena 1901; G. Banterle, *La questione sociale ed il s. nei loro rapporti con la religione e la morale*, Modena 1902; V. Pareto, *Les systèmes soc.*, Parigi 1902-1903; L. Stein, *Die soziale Frage*, Stoccarda 1903; E. Bernestein, *Zur Theorie u. Gesch. des Social.*, Berlino 1904; J. R. Maclonald, *S. and society*, ivi 1905; P. Louis, *Les étapes du soc.*, Parigi 1905; A. Fouillée, *Le soc. et la sociol. reform.*, ivi 1909; F. Tocco, *La questione della povertà*, Napoli 1910; A. Cantono, *Storia del s. ital.*, Torino 1912; G. Allevi, *La crisi del s.*, Bari 1913; A. Angiolini - E. Ciacchi, *S. e socialisti in Italia. Storia completa del s. ital. dal 1890 al 1919*, Firenze 1919; A. Cantono, *Il s., teoria e critica*, Roma 1920; E. Laskine, *Le soc. suivant les peuples*, Parigi 1920; R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, Bologna 1920; F. Turati, *Le vie maestre del s.*, ivi 1921; P. Louis, *La crise du soc. mondial de la IIe à la IIIe Internat.*, Parigi 1921; A. Labriola, *Il s. contemporaneo*, Napoli 1922; C. Diehl, *Sozial., Kommun. und Anarch.*, Jena 1923; F. Meda, *Il s. polit. in Italia*, Milano 1924; J. Bordeau, *La dernière évolut. du soc. au commun.*, Parigi 1926; H. Laidler, *A hist. of social. thought*, Nuova York 1927; E. Durkheim, *Le soc.*, Parigi 1928; A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934; N. Gerin, *L'évolution du socialisme contemporain*, in *Cité chrétienne*, 8 (1933-34), pp. 125-35; J. Tonneau, *Socialisme*, in DThC, XIV, II, coll. 2273-2326; B. Rizzi, *Il s., dalla religione alla scienza*, Milano 1940; C. Curcio, *Miti della politica, tre saggi sulla democrazia, sul s. e liberalismo*, Roma 1940; W. Sombart, *Il s. tedesco*, trad. it., Firenze 1941; I. Bonomi, *Le vie nuove del s.*, Roma 1944; C. Antoni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Marx*, ivi 1944; L. Valiani, *Storia del s. nel sec. XX (1900-44), saggio critico*, ivi 1946; L. Perticone, *Storia del s.*, ivi 1946; B. Russel, *S. anarchia e sindacalismo*, Milano 1946; J. Burnham, *La rivoluz. dei tecnici*, ivi 1946; M. Fanoli, *Disegno storico del s.*, ivi 1946; H. Johnson, *The soc. sixth of the world*, ivi 1946; F. A. Hayer, *Verso la schiavitù*, ivi 1948; E. Halevy, *Hist. du soc. européen*, Parigi 1948; S. Merlino, *Il probl. econ. e polit. del s.*, Milano 1949; W. Röpke, *La crisi del collettivismo*, Firenze 1951.

Ferruccio Lantini

SOCIALIZZAZIONE. - Termine generico con cui vengono designati le finalità e il metodo propri delle scuole economiche socialiste e comuniste, diretti alla pratica abolizione della proprietà privata dei

mezzi di produzione, e alla loro attribuzione quale patrimonio collettivo della società.

Se l'attribuzione avviene in favore dei lavoratori addetti a ciascuna azienda, anche in casi singolari, si ha la s. in senso ristretto, la quale si accosta allora al cooperativismo. Se invece è in favore dello Stato, quale rappresentante di tutti i lavoratori, si ha la statizzazione o statalizzazione, applicata nei monopoli statali e, in Italia, nelle ferrovie. Nel caso di statizzazioni parziali, costituite da partecipazione dello Stato al capitale o alla direzione o alla gestione delle aziende, o da altra ingerenza sostanziale, oppure riguardanti determinati servizi pubblici o singole industrie o rami d'industria, operate da nazioni che non sono impegnate in un programma di s. o di statizzazione integrale, si parla più comunemente di nazionalizzazioni. Affini a queste sono le municipalizzazioni, per le quali i comuni divengono proprietari delle aziende per servizi pubblici di primaria importanza (acqua, gas, elettricità, trasporti, ecc.). I termini suddetti vengono però spesso confusi nell'uso pratico, specie giornalistico.

La s. di un'azienda può avvenire anche per volontaria determinazione di un imprenditore-capitalista, allorché la proprietà passa in tutto o in parte, per cessione onerosa, per convenzione o per donazione, al complesso dei lavoratori addetti all'azienda stessa. Il primo e cospicuo esempio ne fu quello della ditta Zeiss di Jena, per l'industria di lenti e strumenti d'ottica, che nel 1889 per libera disposizione del prof. Ernesto Abbe, erede del fondatore Carlo Zeiss, venne ceduta, attraverso una Fondazione Zeiss, al personale dell'azienda e alla città di Jena.

Allorché la s. viene imposta da un regime politico e spinta al suo estremo grado di realizzazione, essa si inquadra fatalmente in una economia pianificata (v. PIANIFICAZIONE) : e il suo scopo non è, allora, quello di riconoscere proprietà, utili e libertà d'iniziativa alla massa dei lavoratori, bensì l'altro di obbligare questi, sotto l'apparenza di proprietari, a seguire un programma di produzione prefissato e controllato dal potere centrale per i suoi fini. Se questi fini fossero esclusivamente economici, e se ai lavoratori venisse effettivamente lasciata la totalità dei profitti, il sistema potrebbe presentare almeno i vantaggi conseguenti alla centralizzazione dell'economia; a questi però farebbero sempre da contrappeso gli svantaggi della burocratizzazione delle funzioni economiche e della scomparsa di iniziativa e concorrenza, oltre gli altri legati al sistema pianificatorio.

Si è parlato recentemente (Canadà, Germania) di una *sindacalizzazione* delle aziende agricole e industriali; per essa le industrie di ciascuna categoria dovrebbero essere gestite dai sindacati-lavoratori della categoria stessa : ovvero i posti attribuiti agli operai nei consigli di amministrazione verrebbero occupati da rappresentanti sindacali, ai quali sarebbe in tal modo aperta una nuova carriera, di tipo borghese-capitalistico.

Il Parlamento di Bonn discusse nel luglio 1952 una proposta di legge in questo senso : ma, pur approvando che i lavoratori fossero rappresentati nei consigli di amministrazione della propria azienda in un rapporto variabile tra il 30 e il 50 per cento, e nelle sole grandi aziende, escluse risolutamente i rappresentanti delle organizzazioni sindacali.

Verso forme di s. spontanea, oltre quello della cooperazione (v.) si va evolvendo il regime salariale (v.) in correlazione con il progresso sociale e con l'estendersi e il democratizzarsi del capitale : con che il capitalismo andrà progressivamente perdendo il suo attuale prepotere dovuto principalmente alla sua scarsità, alla sua concentrazione in poche mani e alla deficiente moralità sociale dei capitalisti in genere. Il metodo e la gradualità del trapasso distinguono appunto le varie scuole economico-sociali, e più particolarmente le scuole socialiste, tra di loro e dal comunismo. Le prime si rendono conto che non bisogna oltrepassare certi limiti e conviene non provocare dannosi sconquassi economici, ma dar tempo al formarsi di adatte mentalità e capacità tra i lavoratori : il comunismo ritiene invece che le classi capitalistiche non cederanno che alla violenza, e che pertanto ogni mutamento della struttura delle aziende richieda quegli atti di forza che, secondo l'ideologia marxista, rappresentano una necessità imprescindibile o addirittura una legge scientifica.

I fatti smentiscono questa necessità : e la violenza inconsiderata e sistematica costituisce forse oggi la causa prima sia di perplessità e ritardi da parte degli imprenditori a prendere la auspicate decisioni, sia della scarsa preoccupazione tra le masse operaie circa la propria preparazione morale e specifica ai nuovi compiti.

Praticamente, e all'infuori dei rigidi binari socialisti e comunisti, piuttosto che di s. si parla più elasticamente di riforme di struttura dell'azienda : termine che lascia libera la ricerca di forme e gradazioni meglio adattabili alla innumerevole varietà di aziende. Non è infatti possibile, né sarebbe in ogni caso da consigliare, una riforma della odierna struttura aziendale che sia eguale per tutte le aziende, grandi e piccole, antiche e recenti. Ogni legiferazione in materia non potrebbe avere valore pratico se non dopo una lunga sperimentazione di forme varie di collaborazione, nate dall'iniziativa degli imprenditori.

A parte le realizzazioni spontanee, finora scarse di numero ma concrete di risultati positivi, possono considerarsi un primo passo evolutivo verso la s. i consigli di fabbrica e le commissioni interne, di valore per ora essenzialmente tecnico-sindacale e consultivo; nonché il progetto, con qualche rara e non felice applicazione per lo più in industrie dell'I.R.I. (Istituto Ricostruzione Industriale), dei consigli di gestione. La prova fatta in Italia e all'Estero (in Russia sono esclusi) non è però, finora, soddisfacente : tentativi di questo genere, come pure l'ammissione di elementi operai o di rappresentanti sindacali nei consigli di amministrazione delle società industriali, non possono aver successo reale se affrontati in climi arroventati di lotta e densi di illusioni fanciullesche.

Circa la produttività delle aziende socializzate, essa è generalmente aumentata in tutti i casi di s. spontanea : non è aumentata, oppure è diminuita talvolta sensibilmente, in tutti gli altri casi, tranne dove la s. fu potuta attuare in atmosfera e sotto forme di convinta collaborazione tra imprenditori e operai, come in Olanda.

Affine alla s. è l'azionariato operaio, rifiutato dai comunisti che vi vedono un incentivo all'imborghesimento dei lavoratori : con esso si rende gradualmente l'operaio partecipe agli utili e al controllo dell'azienda alla quale dà il proprio lavoro.

BIBL.: V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, Parigi 1902; A. Marchal, *L'action ouvrière et la transformation du régime capitaliste*, ivi 1944; G. Martinez, *Un esempio di s. razionale e l'opera di uno scienziato*, Firenze 1945; L. De Gobbi, *Democrazia economica*, Rovigo 1947; id., *La partecipazione degli utili delle imprese*, Roma 1948; ICAS, *Appunti sulla evoluz. delle imprese*, Milano 1949; S. Voinea, *La socialisation*, Parigi 1950; UCID, *Relazioni umane nell'Impresa moderna*, Roma 1950. Mario Baronci

SOCIETÀ. - Dal latino *socius*, il termine s. fu inizialmente usato dal diritto romano per indicare le *universitates personarum* (dette anche *ordines*, *sodalicia*, *collegia*, *corpora*), cioè le associazioni di più persone unite per uno scopo lecito con l'intenzione di costituire un unico soggetto avente personalità giuridica (cf. D. 3, 4, 1; 47, 22,1). Più specificamente s. esprime, nel trattato delle obbligazioni, « quel contratto consensuale e bilaterale (o anche, all'occasione, plurilaterale), senza riflessi sulla posizione dei contraenti in confronto dei terzi, in virtù del quale due o più persone s'impegnano a mettere in comune beni ed attività allo scopo di dividerne secondo una proporzione prestabilita i profitti e le perdite » (V. Arangio-Ruiz, *La s. in diritto romano*, Napoli 1950, p. 63). Questi significati sono passati nei codici moderni di diritto civile e nel diritto canonico. Ad opera dei filosofi romani, l'uso del termine s. ebbe una maggiore ampiezza, quale corrispondente latino del vocabolo κοινωνία, che il pensiero greco aveva fatto oggetto della sua speculazione

fin dal v sec. a. C.: Cicerone, ad es., afferma: « nati sumus ad societatem » (*De fin.*, IV).

I. La s. nel pensiero antico. – Il problema filosofico della socialità umana è posto con l'interrogazione dei sofisti, se la costituzione della πόλις, e quindi le sue leggi, siano frutto di natura (φύσει) o di mera convenzione (νόμῳ): la loro risposta fu nettamente individualistica, ma non concorde nello stabilire il valore della s. Protagora infatti vide nell'attività politica il campo di affermazione dell'ἀρετή individuale, aperta a tutti mediante l'educazione; tuttavia ricorre ai sentimenti fondamentali di giustizia e di timore morale (δίκη καὶ αἰδώς) per spiegare la possibilità e il valore della vita politica (cf. Platone, *Protag.*, 320 sgg.). Ma il disfacimento della *polis* ateniese di Pericle durante la guerra peloponnesiaca, indusse i sofisti a negare ogni valore allo Stato, alle sue leggi e tradizioni: secondo Trasimaco (id., *Respubl.*, 338 e) la legge dello Stato è mero strumento di potenza per soggiogare i deboli; secondo Callicle (id., *Gorgias*, 483 c) sono i deboli a servirsi delle leggi contro i forti; per Licofrone (cf. Aristotele, *Polit.*, III, 9, 1280 b) lo Stato deriva da una convenzione di reciproca garanzia per il massimo incremento degli interessi individuali. L'indirizzo sofistico ebbe i suoi logici sviluppi nella scuola cinica, che dichiarò l'uomo essenzialmente antisociale e affermò la sua piena autosufficienza individuale (cf. Diogene Laerzio, VI); e nella scuola cirenaica, che considerò il vivere sociale in funzione del piacere individuale (id., II), aprendo così la via alla sociologia utilitaristica di Epicuro (v.). L'epicureismo celebrò il piacere dell'amicizia e pose lo Stato come frutto di calcolo di utilità, e quindi derivante da un contratto sociale (id., X), in cui i sapienti, mentre si assicurano il massimo benessere proprio, determinano anche il progresso civile (cf. Lucrezio, *De rerum natura*, V, 1103 sgg.).

A queste concezioni individualistiche si opposero, prima, Platone ed Aristotele, in sèguito, gli stoici. Per Platone « la *polis* esiste perché nessuno di noi è autosufficiente, ma necessita di molte cose » (*Respub.*, II, 11). Il bisogno porta all'associazione e a una progressiva organica divisione di lavoro: ne deriva la *polis* quale organismo associativo, con l'esigenza di difesa e di governo (*ibid.*, III, 2). Sorta dal bisogno, la *polis* non trova tuttavia il suo significato nella soddisfazione di utilità particolari, ma ha in sé e per sé un valore universale, quale espressione concreta dell'idea del bene, causa e principio di ogni divenire (*ibid.*, VI, 19; VII, 3), e quale attuazione dell'idea dell'uomo nelle sue tre parti costitutive, la razionale, l'irascibile, la concupiscibile. I cittadini debbono vivere unicamente per il tutto statale, sacrificando ogni interesse particolare: niente quindi proprietà privata e famiglia (*ibid.*, V). Per Aristotele ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (*Polit.*, I, 2, 1253 a 3): per la sua razionalità l'uomo è capace della beatitudine; ma non può conseguire la pienezza della sua vita razionale se non nella *polis*. La *polis* è perciò il fine a cui tende tutto lo sviluppo umano. Aristotele applica il metodo osservativo del processo genetico della socialità nelle sue varie forme verso il conseguimento dell'autosufficienza umana o beatitudine (*ibid.*, I, 2, 1252, 630). L'esigenza del « vivere » porta l'uomo alla ricerca dei beni quotidiani, necessari alla sua vita, e quindi alla costituzione della famiglia (οἰκία), la cui necessità e natura sono date dalle stesse differenze naturali fra maschio e femmina, fra padrone e servo, esigenti il completamento vicendevole attraverso l'unione (*ibid.*). La necessità, per la vita, di altri beni porta le famiglie a un vicendevole aiuto e quindi alla costituzione del villaggio (κώμη: *l. c.* 1252 b 12). Ma all'uomo non può bastare il vivere, perché egli è fatto per il « vivere bene » o perfetto, cioè per l'esercizio pieno di tutte le sue capacità razionali: da qui la necessità della ulteriore unione dei villaggi nella *polis*. « La *polis* è quella perfetta s., formata da più villaggi, avente per così dire il massimo culmine di tutta l'autosufficienza (αὐτάρκεια), sorta a causa del vivere, ma essenzialmente costituita per il vivere perfetto » (*ibid.*). La *polis* identificandosi con la stessa « entelechia » (v.) umana, è un tutto di valore, ed è perciò « prima, per natura, delle famiglie e di ciascuno di noi » (*ibid.*, 1253 a 19): tuttavia esige, per la sua stessa esistenza, il pieno sviluppo e l'efficienza di ciascun individuo, dell'istituto familiare e la difesa della proprietà privata (*ibid.*, II, 1-2, 1261 a-1264 b). Essa è un organismo composto di « materia » e di « forma ». Particolare interesse Aristotele pone nello studio della materia sociale, poiché è dalla situazione concreta della materia sociale che si ha non solo la possibilità dell'autosufficienza (*ibid.*, II, 1 1261 b), ma il sorgere stesso della forma o costituzione nelle sue varie modalità (*ibid.*, IV, VI) e il suo stesso mutarsi (*ibid.*, V). Per Aristotele non si può quindi stabilire la forma ideale dello Stato, ma solo distinguere teoricamente le costituzioni buone dalle depravate (*ibid.*, III), tendere praticamente a una costituzione, che, rispondendo alla concreta situazione sociale, si adopri con giuste leggi e sapiente educazione ad elevare moralmente questa situazione verso l'esercizio pieno di tutte le virtù pratiche e teoretiche, che permettono il conseguimento della massima beatitudine possibile (*ibid.*, VII, VIII).

Anche per gli stoici l'uomo è naturalmente politico (cf. Stobeo, *Ecl.*, II, 226 sgg.); ma la *polis* non è più concretizzata in una determinata materia sociale, poiché si allarga a comprendere tutta la razionalità universale, governata dall'immanente eterna legge divina. La concezione platonico-aristotelica dello Stato, come unità spirituale e supremo valore umano, raggiunge così il suo vertice, ma insieme tende a dissolversi nel più completo individualismo. Ciascuno infatti deve vivere in sé stesso e nel proprio autonomo isolamento l'oggettiva razionalità universale, e solo così si inserisce nel valore universale dell'unità di tutti gli esseri razionali. Il cosmopolitismo stoico è caratteristico di questo atteggiamento. Merito dello stoicismo è l'aver riposto fuori dell'istituto statale il fondamento ultimo dell'unità razionale a cui tende la naturale socialità umana, e aver riconosciuto il valore razionale di ogni uomo; ma la sua radicale concezione individualistico-razionalistica gli ha impedito di comprendere il valore sociale delle singole persone e il significato umano della concretezza storica della socialità. L'inserimento, che ad opera di Cicerone si compie del pensiero aristotelico e stoico nella grande tradizione giuridica romana, fa discendere l'immutabile diritto naturale nella concretizzazione storica del diritto delle genti e del diritto civile. Ciascun individuo e popolo, partecipando in sé i principi del diritto naturale, li attua negli istituti sociali necessari alla sua vita e al suo progresso, determinando in una coincidenza fondamentale di costumi (*ius gentium*) una multiforme varietà corrispondente alle diverse circostanze e al grado di civilizzazione (*ius civile*). La *respublica* romana, con la sua capacità di rispettare i valori naturali impliciti nello *ius gentium* e di applicare perennemente lo *ius traditum* all'*equum* delle circostanze nuove, attua storicamente i valori universali della socialità umana, secondo la natura razionale di tutti gli uomini (cf. *De republica*, II, 1 sgg.).

II. La s. nel pensiero cristiano. – Solo con il cristianesimo il problema della s. acquista quel profondo significato umano che il naturalismo e l'oggettivismo razionalistico greco-romano non potevano scoprire. La s. è nel cristianesimo, essenzialmente, comunione di persone attraverso la conoscenza e l'amore. La comunione fra gli uomini presuppone il riconoscimento di Dio come Padre comune, ed è preparazione all'eterna comunione con Dio stesso. Per il cristianesimo vi è una solidarietà umana nel bene e nel male: come tutti gli uomini hanno peccato in Adamo, così possono risorgere in Cristo (*Rom.* 5, 12 sgg.) e cooperare con Cristo all'avvento del Regno di Dio in sé e negli altri. Con il cristianesimo quindi si attua la sintesi fra il concetto di s. e quello di storia, per cui la singola persona viene ad espandersi nello spazio e nel tempo nella comunione viva del Corpo mistico (v.), che attraverso le vicissitudini terrene tende alla pienezza della sua perfezione (*Eph.*, 1, 22 sgg.; 4, 1 sgg.): è questo un organismo soprannaturale che si esprime in un'organica società visibile, la Chiesa (ἐκκλησία, s.), dinamicamente aperta a tutti gli uomini, per realizzare nello spazio e nel tempo il Regno di Dio.

La concezione storico-sociale del cristianesimo trova la sua prima organica elaborazione in s. Agostino. La radice della s. e dello sviluppo del processo storico è nell'intimo atto di libero amore della persona umana: « Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero amor Dei, usque ad contemptum sui » (*De civit. Dei*, XIV, 28). L'attività personale suppone tuttavia la Provvidenza divina, per cui anche la s. terrena tende ad attuare il piano provvidenziale divino a favore dell'incremento della città celeste o meglio della parte di questa, « quae in hac terra peregrinatur et vivit ex fide » (*ibid.*, XIX, 17). In quanto vive sulla terra, la Città celeste viene a trovarsi in quel condizionamento sociale proprio della città terrena, e pertanto non può estraniarsi dal processo storico di questa; deve anzi con la sua opera educativa portare la città terrena al suo fine proprio voluto da Dio, stabilendo quella pace esterna fra gli uomini che garantisce il libero sviluppo della stessa Città celeste (*ibid.*).

Ad opera di s. Tommaso, la scolastica compì la sintesi fra la concezione sociale greco-romana (Aristotele, stoici, Cicerone) e quella del cristianesimo. Ne risultarono un sistema (*filosofia sociale*), intimamente connesso con la filosofia morale, in cui le forme naturali della socialità assumono un valore loro proprio nella finalità di un bene che la persona deve naturalmente porsi per conseguire il proprio perfezionamento e tendere al conseguimento del bene assoluto ultimo; e un sistema (*teologia sociale*), in cui Dio, rispondendo a una naturale capacità della creatura razionale, eleva le singole persone alla vita soprannaturale della comunione caritativa attuantesi nella Chiesa, e le rende quindi idonee ad esprimere, nelle stesse forme naturali della socialità, non solo le virtù morali, che permettono la vera amicizia e l'incremento del progresso umano, ma soprattutto le virtù teologali, che elevano la giustizia e l'amicizia ai supremi valori della carità. Per determinare i caratteri della socialità umana occorre distinguere tra necessità naturale di amicizia e necessità naturale di s. L'amore di amicizia è essenziale al concetto di persona creata, cui è intrinseca l'esigenza alla comunione, attraverso la conoscenza e l'amore, con Dio e con le altre persone create secondo il grado di vicendevole somiglianza, naturale o acquisita, e di concreta possibilità di un'attuale forma di convivenza (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 60, a. 5; 1^a-2^{ae}, q. 27, a. 3 e q. 28, a. 1). Questa amicizia naturale va attuata dalla persona con libera deliberazione, facendosi amicizia elettiva: solo la costante volontà del bene onesto ne permette la piena e perfetta attuazione (*amicitia boni honesti*), mentre l'imperfezione della vita morale determina tipi di amicizia imperfetti ed estrinseci (*amicitia boni utilis et boni delectabilis*; cf. *In Eth.*, VIII, lect. 2^a, n. 1561, lect. 3^a, n. 1563 sgg.). L'amicizia naturale, che è proprietà essenziale di tutte le creature ragionevoli, ha nella persona umana un significato tutto particolare: gli uomini infatti, individui di una stessa natura, possono comunicare in una volontà comune di beni loro convenienti e proporzionati; e per la loro naturale perfettibilità hanno l'esigenza di realizzare il proprio perfezionamento mediante il progressivo conseguimento di beni finiti che può solo attuarsi con la mutua e organica collaborazione (*In Eth.*, I, lect. 1^a, n. 4; *De reg. princ.*, I, 1). L'amicizia quindi naturale delle persone umane comporta esigenza di s., cioè unione cosciente fra più persone per conseguire un bene comune, mediante il comune e organico sforzo operativo. La s. non è una sostanza reale esistente al di fuori della ragione e della volontà dei singoli che la compongono, ma è una *unitas ordinis* (*In Eth.*, I, lect. 1^a, n. 5), perennemente causata dalla *ratio practica* e dalla comune volontà di un determinato bene. « Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium » (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 58, a. 9): ad esso quindi si indirizzano, come parti al tutto, le attività dei singoli, per cui la s. assume in certo modo un'operazione sua propria, nei limiti del fine particolare che i singoli si sono imposti di realizzare in comune. Indefiniti sono i beni comuni che le singole persone possono proporsi, partecipando contemporaneamente a più s., senza farsi totalmente assorbire da esse; si determina così una pluralità di s. fra loro variamente interferenti nel complesso sociale (*De reg. princ.*, I, 14; *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 47, a. 10). Tuttavia la *ratio practica* esige che questa pluralità si componga in una unità di ordine superiore, che la comprenda senza distruggerla, e consenta che tutti i beni e fini particolari delle varie s. diventino patrimonio comune in quel supremo bene pubblico, coincidente con il fine ultimo realizzabile sulla terra, cioè la massima felicità terrena (*In Eth.*, I, lect. 2^a, n. 19 sgg.; *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 96, a. 3).

Le forme fondamentali della socialità sono date dalle due fondamentali esigenze della persona, cioè il vivere e il vivere bene. Al « vivere » risponde la forma naturale della s. domestica o famiglia che trova la pienezza del suo significato nell'educazione dei figli, rappresentanti il « commune bonum amicitiae coniugalis », e in cui l'autorità paterna è una partecipazione inviolabile della *paternitas divina*, indirizzata alla formazione di uomini perfetti (*In Eth.*, VIII, lect. 12^a, n. 1719 sgg.; *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 10, a. 12; q. 92, a. 1). Al « bene vivere » risponde la s. civile o Stato, quale s. autosufficiente, nella cui armonica unità trovano la piena efficienza e l'ordinamento al bene comune i beni particolari degli individui, delle famiglie e delle altre s. che lo compongono, e nella cui storica perennità si conserva e tramanda l'opera delle generazioni, (*De reg. princ.*, I, 15; *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 96, a. 1). Tuttavia lo Stato per sé stesso non è capace di indirizzare gli uomini all'ultimo supremo bene personale, cioè al « bonum divinum », e quindi « homo non dirigitur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua » (*ibid.*, 1^a-2^{ae}, q. 21, a. 4 ad 3; q. 96, a 3). Soltanto in una s. che abbia come suo fine lo stesso *bonum divinum* le persone umane possono realizzare quella perfetta amicizia ch'è nell'esigenza della persona creata. Questa suprema s. deve guidare lo Stato, affinché il suo bene terreno sia efficacemente ordinato al bene divino delle persone. Se questa forma religiosa della socialità si esprimeva nel mondo antico soltanto imperfettamente con l'autorità sacerdotale, sottomessa all'autorità politica, dopo la Rivelazione cristiana essa si esprime perfettamente, e su un piano soprannaturale, nella Chiesa (cf. *De regim. princ.*, I, 14).

III. La s. nel pensiero moderno. – All'inizio della età moderna le tendenze individualistiche e naturalistiche determinarono la scissione fra etica e politica (Machiavelli [v.]), la negazione del valore naturale delle s. e la ripulsa dell'ordine soprannaturale e, quindi, della Chiesa. Hobbes (v.) si pose il problema di conciliare l'egoismo naturale dell'individuo con l'assolutezza del potere monarchico, ricorrendo, a questo fine, alla teoria del contratto sociale, già difesa dal nominalismo medievale: gli individui, sotto la spinta del timore, rinunziano al loro illimitato diritto naturale, assoggettandosi al diritto assoluto e illimitato di un solo, la cui volontà determina con la legge civile il vivere sociale. Si inizia così la *concezione giuridica* della s., quale organismo derivante dalla legge positiva, e il cui valore è tutto nella coercibilità fisica degli atti esterni contrari alla pubblica utilità. Questa concezione, fatta propria dal razionalismo ed empirismo (v.), è passata nella dottrina liberale (v. liberalismo), anche se la teoria hobbesiana dovette cedere di fronte alla teoria aristocratico-repubblicana di Spinoza e democratica di Locke e Rousseau. L'insufficienza della concezione giuridica spinse nel '700 il razionalismo alla ricerca di un aprioristico ordine sociale, salvaguardante i diritti individuali, da imporsi anche con la rivoluzione. Si venne così delineando, in opposizione allo storico ordinamento politico, una problematica di rapporti individuali strettamente sociale che ebbe in seguito il suo pieno sviluppo nel socialismo (v.). Contemporaneamente l'empirismo inglese si preoccupò di trovare nei sentimenti stessi degli individui la radice dei loro rapporti sociali: dall'altruismo del Cumberland (v.) e dal senso morale dello Shaftesbury (v.) e dell'Hutcheson (v.) fino alla simpatia (v.) di Hume (v.) e Smith (v.).

Con l'Ottocento si vengono nettamente a formulare tre concezioni sulla natura della socialità: la naturalistica, la storicistica e formalistica, e la personalistica.

1. *Concezione naturalistica della s.* – Dopo il Comte (v.), il positivismo (v.) intese interpretare tutti i fatti sociali alla luce di leggi deterministiche, negando ogni valore alla persona umana e ogni normatività alla sociologia (v.). Ne sono risultate diverse teorie, secondo la natura delle leggi invocate per spiegare il sorgere e l'evolversi dei fatti sociali: *a) Teorie fisiche meccanicistiche o energetiche.* La s. è considerata come un corpo fisico di cui gli individui non sono che atomi o forze, mutualmente interferentesi secondo le leggi della meccanica (cf. L. F. Ward, *Mechanics of society*, in *Journ. of Sociol.*, 2 [1896], pp. 234 sgg.) o della dinamica. *b) Teorie biologiche.* Il corpo sociale è un organismo vivente, retto da leggi biologiche, secondo il principio darwiniano della lotta per la selezione spontanea degli organismi migliori, sia razze che classi (G. Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntnis*, Lipsia 1898), o secondo le leggi di adattamento degli esseri viventi all'ambiente (cf. H. H. Frost, *The functional sociology of E. Waxweller*, Berkeley 1934). *c) Teorie psicologiche.* La s. è determinata da leggi psicologiche individuali e interindividuali o è una realtà con sue proprie leggi psicologiche, determinanti l'individuo: teoria dell'imitazione di G. Tarde; *Volkerpsychologie* di M. Lazarus e H. Steinthal; *relazionismo* della scuola di Chicago (E. A. Ross), di R. M. Mac Iver, di P. A. Sorokin; *teoria degli istinti* (W. Mac Dougal); *behaviorismo sociale e teoria delle attitudini* (W. I. Thomas, F. Znaniecki, L. L. Bernard); la *psicanalisi* (v.); la *psychodynamic analysis* (Kardiner, Linton); la *socio-psicologia americana* (F. H. Giddings, J. M. Baldwin, Ch. Cooler, E. Faris, C. A. Ellwood); la *psicologia della folla* della Scuola criminologica italiana (Lombroso) e del francese G. Le Bon; la *teoria sociale* di G. Mead (*Mind, self and society*, Nuova York 1934), ecc. *d) Teorie sociologiche.* La s. è una realtà a se stante, retta da leggi proprie, determinanti tutti gli individui. Questa realtà è di ordine empirico e consiste nella coscienza collettiva precedente e determinante le coscienze individuali con la pressione sociale. « Si diminuisce la s. quando non si vede in essa che un corpo organizzato in vista di determinate funzioni vitali. In questo corpo vive un'anima: è l'insieme degli ideali collettivi » (E. Durkheim, *Jugements de valeur*, Parigi 1924, p. 136); « la s. è una realtà specifica; essa fa parte della natura, e ne è la manifestazione più alta » (id., *Formes élémentaires de la vie relig.*, 3ª ed., Parigi 1937, p. 25). Merito dei fautori della concezione naturalistica della s. è di aver promosso lo studio scientifico del condizionamento sociale dell'uomo, ricercando le leggi che regolano il concreto formarsi ed evolversi della materia sociale, di cui già Aristotele e Platone avevano sottolineato l'importanza. Ma è da respingere la pretesa positivistica di far consistere in questa indagine scientifica l'interpretazione integrale del valore sociale dell'uomo: tale pretesa assoggetta la persona al determinismo, e non è in grado di spiegare i caratteri di spiritualità, razionalità, libertà, universalità, normatività immanenti nel processo sociale.

2. *Concezione storicistica e formalistica della s.* – In opposizione all'estrinsecismo e determinismo naturalistico, lo storicismo e il formalismo considerano la s. nel suo elemento formale, razionale o vitalistico, quale espressione di una creatività, che la fa essere nel divenire storico. Per il cristianesimo nell'attività sociale c'è necessariamente quello stesso teleologismo, razionalità e libertà ch'è presente in tutta l'attività personale. Già s. Agostino aveva considerato la s. e la storia come prodotto della provvidenza divina e della libertà umana. G. B. Vico (v.) vide il sorgere e lo svilupparsi della s. alla luce di un logico dinamismo di cui è principio sia la Provvidenza, mediante le idee eterne presenti in conato nella mente umana, sia la persona umana che con la sua libertà certifica progressivamente il vero nello sviluppo graduale delle utilità, determinando così, socialmente e storicamente, il bene umano finito. Tutta la s. e la storia mettono « capo in una unità generale, che è l'unità della religione d'una divinità provvedente, la quale è l'unità dello spirito, che informa e dà vita a questo mondo di nazioni » (*Scienza nuova seconda*, II, Bari 1942, p. 50, n. 915).

Con Hegel lo storicismo è invece inteso in senso immanentistico, come autorivelazione nel processo dialettico dell'Idea (v.). Lo Spirito soggettivo, esprimentesi nei valori astratti della persona individua, trova la liberazione dal suo limite e dalla sua astrattezza nella piena dedizione ai valori universali concreti dello Spirito oggettivo, esprimentesi nella famiglia, nella s. civile e infine perfettamente nello Stato, « che è il fine e la realtà in atto della sostanza universale e della vita pubblica che vi si consacra » (*Grundlinien der Philos. des Rechts*, parte 2ª, § 157).

Per Marx (v.) è l'attività economica che produce la s. con tutti i valori determinanti gli individui ed è la dialettica economica che fa la storia (v. MATERIALISMO DIALETTICO; MATERIALISMO STORICO).

F. Tönnies distingue un doppio volere: il volere naturale, organico, inerente all'essere (*Wesenwille*), e il volere di scelta o volontà riflessa (*Willkür, Kürwille*): dal primo si esprime la forma sociale della « comunità », dal secondo invece quella della « s. ». Comunità e s. sono le due categorie attraverso cui si esprime la vita umana, e il processo della loro interferenza produce il processo storico (cf. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Lipsia 1887). H. Freyer interpreta queste categorie del Tönnies su un piano storico-oggettivo: dalla comunità primitiva, omogenea, in cui l'insieme del gruppo forma un *noi* indivisibile, si passa alla s., quale complesso eterogeneo di gruppi legati insieme dal potere che li domina, così che « la s. è una forma di dominazione » (*Herrschaftsgebilde*; cf. *Einleitung in die Soziologie*, ivi 1931, p. 136). O. Spann (*Gesellschaftslehre*, 3ª ed., ivi 1931), considera la s. come un'idea platonica, cioè una totalità (*Ganzheit*) di essenza spirituale, una e insieme multipla in quanto capace di far vivere della sua pienezza i singoli individui con la forza della dominazione che dalla sua stessa essenza si esprime. O. Spengler (*Untergang des Abendlandes*, Monaco 1923; *Der Staat*, ivi 1933) difende un evoluzionismo storico dove lo Stato è inteso come una realtà concreta, incarnazione di una cultura vivente, in cui si afferma l'esperienza diretta di un « noi » collettivo. A questa coscienza collettiva G. Lehmann (*Das Kollektivbewusstsein*, Berlino 1928) tende ad attribuire una realtà ontologica per farne la base di una sociologia intesa come filosofia dello Spirito; analogamente F. Jerusalem interpreta la solidarietà spirituale degli uomini con il ricorso a uno spirito collettivo di cui sono portatori (*Grundzüge der Soziologie*, Berlino 1930).

La concezione storicistica e formalistica della s. ha messo in rilievo giustamente l'elemento universale ed attivo inerente alla s. e determinante il suo processo storico, e l'inconsistenza di apriorismi razionalistici o di determinismi fisici. Tuttavia con il ricorso a un elemento apersonale, che con la sua attività crea la s. e attraverso questa i valori individuali, si risolve anch'essa in una negazione della persona. La s. non può essere fondamentalmente che produzione delle persone che la compongono; e se in essa ci sono valori universali e processo storico, questi non possono spiegarsi se non mediante il valore universale e la natura dialettica della ragione, propria di ogni singola persona. Le varie forme sociali hanno il loro principio nella normatività della ragione che si prefigge quei fini, e quindi quelle forme sociali rispondenti alla stessa natura umana. Per spiegare quindi tutto il valore della vita sociale e storica dell'uomo e tutto il teleologismo, in essa intrinseco, occorre fondare metafisicamente la persona umana nel suo rapporto con la trascendenza.

IV. CONCEZIONE PERSONALISTICA DELLA S. – Il personalismo (v.) assiologico, spiritualista e scolastico considera il processo sociale come comunione di coscienze in vista di valori o beni finiti da conseguire, secondo una gerarchia e un dinamismo di universalità tendente al Valore assoluto. La persona comporta essenzialmente socialità, e, dalle diverse forme di s. che essa stessa produce, trae i valori stessi, che la perfezionano e quindi la fanno principio del perfezionamento sociale.

Max Scheler (v.) considera i valori (v.) secondo un apriorismo emozionale: essi si rivelano gradualmente nel progressivo evolversi delle persone fisiche e morali, e si

ritrovano perfettamente in Dio. L'elemento soggettivo che porta alla comunicazione e a sentire la progressiva gerarchia dei valori è la simpatia (v.) che è intrinseca allo stesso essere vitale (*Wesen und Formen der Sympathie*, 2ª ed., Bonn 1923). Nel suo grado inferiore la simpatia è semplice contagio affettivo (*Gefühlsansteckung*) e dà luogo alle associazioni animali (*Herde*) e alla folla (*Masse*), senza nessuna intuizione emozionale di valori, e quindi non può essere principio di comunità. Nel suo secondo grado la simpatia esprime un'esperienza vissuta in comune (*Miterleben*) e dà luogo alla « comunità vitale » (*Lebensgemeinschaft*), come la famiglia, il popolo, le classi, l'umanità, la professione (*Der Formalismus in der Ethik*, 3ª ed., Halle 1927, pp. 547-48) : si tratta di un grado di comunione di coscienze in un « noi » di valore. Con il puro ragionamento le persone formano la s. : essa si oppone alla comunità, in quanto si fonda su un semplice contratto (*ibid.*, p. 549), ma dando rilievo all'individualità personale permette la perfetta comunione delle coscienze nella « comunità d'amore » (*Liebesgemeinschaft*). Questa è l'« unione autonoma e spirituale di persone individuali semplici in una persona collettiva (*Gesamtperson*) autonoma e spirituale » (*ibid.*, p. 555); tali la Chiesa e la Nazione.

Questa concezione assiologica rileva giustamente i due fondamentali principi della socialità : la tendenza essenziale della persona alla comunione e l'esistenza di valori oggettivi necessitanti e specificanti la comunione; principi, questi, già presenti nella dottrina tomistica dell'amicizia naturale e della socialità umana come pluralità e unità gerarchica di forme. Ma l'amicizia naturale non si attua per una emozionalità irrazionale : è la ragione che porta i fini oggettivi nell'interiorità della persona e muove la volontà ad attuare l'amicizia naturale, impegnandola normativamente. Non è quindi possibile – sul piano umano – una distinzione reale fra s. e comunità, e fra comunità vitale e comunità di amore, perché « la s. è in fondo comunione : il suo termine esatto è comunità, coscienza dei singoli di essere in comunione fra loro » (L. Sturzo, *La s.*, Bergamo 1949, p. 34). Si può consentire soltanto a una distinzione di grado di perfezione morale, corrispondente all'« amicitia boni honesti » e all'« amicitia boni utilis et delectabilis » : una s. infatti è veramente « comunità », quando le persone che la compongono, vivendo la loro dignità morale, elevano la ricerca dei beni particolari a un servizio di amicizia fraterna, e il formalismo di una giustizia terrena a un autentico valore morale (cf. F. Perroux - R. Prieur, *Communauté et société*, Parigi 1941; E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, trad. it., Milano 1949).

Le forme della socialità « seguono i fini naturali dell'attività umana, sono perciò il loro proiettarsi nella realtà concreta, il loro consolidarsi in rispondenza sempre più aderente ai bisogni umani, il loro organizzarsi quali mezzi permanenti per il raggiungimento di ulteriori fini, e anche il loro trasformarsi se non sono più adeguati alla spinta ad agire che sorge senza tregua nell'uomo » (L. Sturzo, *op. cit.*, p. 52). La ragione umana, quale espressione del diritto naturale, è principio di attuazione di tre forme fondamentali di s., intrinsecamente connesse a tre beni essenziali della natura umana : « la sua affettività e continuità (famiglia), la sua garanzia di ordine e difesa (politica), i suoi principi etici e finalistici (religione). Queste tre forme fondamentali sono, nella loro essenzialità, costanti in tutte le civilizzazioni e in tutti i tempi » (*ibid.*). Particolare rilievo assume oggi la forma sociale derivante dall'attività professionale (v. PROFESSIONE), attuante, con il lavoro (v.), il perfezionamento individuale e sociale (cf. *Codice sociale di Malines*, Roma 1944, p. 67 sgg.; *Morale professionale*, ivi 1948) : essa tuttavia si può considerare come una forma secondaria della socialità, necessariamente collegata con quella politica. L'attività economica per se stessa non dà luogo a una forma sociale, perché è in diretta funzione con il bene individuale, familiare, politico e religioso : da essa si esprime il diritto naturale della proprietà (v.) privata; tuttavia può dar luogo a forme secondarie di socialità come caste, classi, corporazioni, sindacati (v.). Solo la subordinazione dei valori economici ai valori superiori della persona fa del condizionamento economico un mezzo di autentico perfezionamento umano. Le forme della s. non sempre si sono espresse concretamente in autonome istituzioni sociali, dipendendo l'attuazione e l'evolversi di queste dalle condizioni della materia sociale : la forma religiosa ha trovato soltanto con la Rivelazione cristiana la sua piena – e soprannaturale – realizzazione nella Chiesa.

La s. si presenta come realtà concreta; e le persone, nascendo, la trovano come un fatto che le condiziona : tuttavia essa non esiste se non nella razionalità e volontà delle persone, che la fanno propria, ricevendola dalle generazioni precedenti, e ad essa dànno vita, portando il loro contributo di novità, determinante il processo storico. Comunione di persone, la s. si realizza nella volontà di un bene comune e di una unità di ordine razionale, che costituisce le persone in una reciprocità organica di diritti e doveri. Quest'ordine esige un'*autorità* (v.) perché senza un principio unitario non è possibile un'unica direzione delle volontà a un medesimo fine; ma esige anche una *libertà* (v.) che consenta a tutti di portare il loro contributo personale alla vita sociale e di realizzare quegli altri fini, che trascendono il fine stesso della s. Attuato per il conseguimento dei fini naturali della persona, l'ordine sociale ha il suo valore nell'ordinamento naturale, che la ragione determina e impone. L'ordinamento naturale non contiene aprioristicamente un ideale ordinamento sociale, ma solo i principi fondamentali generali, che la ragione stessa è impegnata ad applicare continuamente secondo le mutevoli circostanze storiche. Per un corretto ordinamento sociale, che sia mezzo di vero perfezionamento umano, è necessaria la costante volontà del bene, la conoscenza dei principi naturali secondo il concreto condizionamento sociale e la conoscenza delle leggi determinanti il condizionamento stesso. È còmpito della filosofia sociale approfondire in tutti i suoi aspetti il diritto naturale; delle scienze sociali stabilire le leggi del condizionamento sociale; della sociologia conoscere le leggi della s. concreta; della scienza politica attuare l'ordine sociale migliore nelle concrete circostanze.

L'importanza della Chiesa per il sano ordinamento sociale è evidente dal fatto che essa è maestra di verità, santificatrice delle persone umane ed ha il mandato di guidare gli uomini al conseguimento del loro fine ultimo divino. « È inoppugnabile competenza della Chiesa, in quel lato dell'ordine sociale dove si accosta ed entra a toccare il campo morale il giudicare se le basi di un dato ordinamento sociale siano in accordo con l'ordine immutabile, che Dio Creatore e Redentore ha manifestato per mezzo del diritto naturale e della Rivelazione...; perché la Chiesa, custode dell'ordinamento soprannaturale cristiano, in cui convergono natura e Grazia, ha da formare le coscienze, anche le coscienze di coloro che sono chiamati a trovare soluzioni per i problemi e i doveri imposti dalla vita sociale. Dalla forma data alla s., consona o no alle leggi divine, dipende e si insinua anche il bene o il male nelle anime » (Pio XII, *Messaggio Pentec.*, 1941, n. 3).

BIBL.: E. Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, Londra 1906; J. Haessle, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von A. und Leo XIII.*, Friburgo 1923; H. v. Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotel. Politik*, Vienna 1924; S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la Sociologie*, 3ª ed., Parigi 1925; A. Belliot, *Manuel de Sociol. cath.*, Parigi 1927; M. Eurongeat, *Le meilleur régime politique selon st Thomas d'A.*, ivi 1928; F. De Sarlo, *L'uomo nella vita soc.*, Bari 1931; F. Frodl, *Gesellschaftslehre*, Vienna 1931; L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et st Thomas*, Parigi 1933; A. Lemonnyer, J. Tonneal, R. Troude, *Précis de sociol.*, Marsiglia 1934; G. Arras, *La filos. tomist. e l'economia polit.*, Milano 1934; L. Berlini, *Saggio di una teoria gener. della s.*, 2 voll., Milano 1934; P. Delos, *Qu'est-ce que la Société?*, in *Semaines Sociales de France*, Clermont-Ferrand 1937; P. Sorokin, *Les théories sociolog. contempor.*, Parigi 1938; G. Gonella, *La crisi del contrattualismo*, Milano 1938; id., *La nozione del bene comune*, Milano 1938; N. Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Bonn 1939; F. Giordani, *La s. critica*, Pisa 1942; G. Gonella, *Presupposti di un ordine internaz.*, Città del Vaticano 1942; id., *Principi di un ordine soc.*, ivi 1944; J. Boillat, *La Société au service de la Personne*, St-Maurice 1945; G. Mosca, *Storia delle dottr. polit.*, 5ª ed., Bari 1945; P. Pavan, *La vita soc. nei docum. pontif.*, Milano

1945; autori vari, *Per la comunità cristiana*, Roma 1945; I. Giordani, *Il messaggio soc. di Gesù*, 4 voll., Milano 1947; autori vari, *La sociol. au XXe siècle*, a cura di G. Gurvitch, 2 voll., Parigi 1947; L. Sturzo, *La vera vita*, Roma 1947; J. Leclercq, *Le fondement du droit et de la Société*, 3ª ed., Lovanio 1947; autori vari, *Le catholicisme social face aux grands courants contempor.*, in *Semaines Sociales de France*, Parigi 1947; L. Sturzo, *La s.: sua natura e sue leggi*, Bergamo 1949; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, I, 8ª ed., Roma 1949, pp. 157 sgg.; id., *Del metodo sociologico*, Bergamo 1950; A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, 2 voll., Parigi 1950; V. Fallon, *Principii di economia sociale*, trad. it. Torino 1950; J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, trad. it. Milano 1950; autori vari, *Fenomenologia e sociologia*, Padova 1951; autori vari, *Persona e S.*, Padova 1951; L. Stefanini, *Personalismo sociale*, Roma 1952; A. Olivetti, *S., Stato, Comunità*, Milano 1952; autori vari, *Umanesimo e mondo moderno*, Roma 1953.

Tullio Piacentini

V. La s. presso i primitivi. – 1. L'idea che gli etnologi ed i sociologi evoluzionisti si erano fatta della s. primitiva era quanto mai aprioristica ed allarmante. Secondo essi, nelle relazioni scambievoli tra gli uomini regnava il più bestiale egoismo, « la lotta per la vita », in quelle tra i gruppi il « bellum omnium contra omnes » (la guerra di tutti contro tutti), in quelle tra i sessi la promiscuità illimitata, in fatto di proprietà un comunismo sconfinato. Nella s. primitiva non sarebbe esistito alcun ordine giuridico, nessun ideale morale e religioso, ma tutto ciò si sarebbe sviluppato lentamente, perché lentamente appunto l'uomo diveniva uomo, spogliandosi della sua animalità originaria.

Come spiegavano essi l'autorità e la legge nella s. primitiva? Il mito del « matrimonio di gruppo » gettava la sua ombra, come ha scritto il Malinowski, in tutti gli argomenti e le descrizioni degli etnologi giuristi-evoluzionisti, e minava le loro ricostruzioni giuridiche con i concetti affini di « responsabilità di gruppo », « giustizia di gruppo », « proprietà di gruppo », detto brevemente, con l'assioma dell'assenza dei diritti e delle responsabilità individuali presso i popoli primitivi. Nella spiegazione delle realizzazioni sociali si attribuiva tutto alla « massa » e niente all'individuo, che, secondo essi, era immerso completamente nella « massa », obbediva passivamente, automaticamente ai comandi della comunità, alle sue tradizioni, alla pubblica opinione, ai suoi decreti. Tale mentalità è esistita fino ad oggi particolarmente nella scuola sociologica francese. Durkheim, suo fondatore, ha sostenuto l'origine totemista delle s. umane, ammettendo un primitivo stadio pan-totemistico dell'umanità e ricercando nell'umano collettivismo l'unica origine della religione.

2. Queste teorie evoluzioniste, che provenivano in parte da un apriorismo d'indole filosofica e biologica e in parte da una documentazione insufficiente, sono state dimostrate del tutto infondate da ricerche comparative più approfondite e documentate, anzi si è talvolta giunti a provare l'opposto. Vi è una grande varietà di tipi di s. primitiva, dipendenti dalla diversa configurazione che vi hanno le relazioni tra individuo, famiglia, gruppi extrafamigliari e Stato, la forma di economia, della proprietà, della vita religiosa e morale con idee, credenze e prassi pseudoreligiose e morali, quindi da una diversa struttura giuridica e da una differente vita spirituale, artistica, morale e religiosa. Tuttavia si possono distinguere quattro tipi fondamentali di s. primitiva, dei quali uno più antico da cui provengono indipendentemente gli altri. Nel trattarne qui, mentre si rimanda alle voci: DIRITTO; DONNA; FAMIGLIA; INCESTO; INDISSOLUBILITÀ; INDIVIDUO; MATRIMONIO; MONOGAMIA; PARENTELA; POLIANDRIA; POLIGINIA; PRIMITIVI; PROSTITUZIONE; PUDORE, ci si limita ad illustrare la forma di Stato ed il concetto di autorità presso i primitivi.

a) È oggi indiscutibile, che la più antica forma di s. primitiva a noi nota e da cui è possibile intravedere quella primordiale, è quella propria dei popoli detti raccoglitori. È formata da piccoli gruppi di 30-70 persone di consanguinei con le loro mogli e figli: una grande famiglia. Non si può parlare di « massa », evidentemente. Gruppi simili si trovano ad ogni 30-50 km. di distanza, possedendo ogni gruppo un territorio di tale estensione.

I sessi godono parità di diritti: vi è tra di loro una naturale ed equa divisione di lavoro, la quale non è però qualche cosa d'immutabile o fondato su ragioni magiche o superstiziose. L'Andamanese, ad es., cui spetta ordinariamente la caccia quotidiana, non esita a fare il lavoro della moglie. Se necessario, si occupa dei figli, accende il fuoco e ne ha cura e va anche a cercare la legna e ad attingere l'acqua, faccende essenzialmente femminili. Costruisce anche la capanna, se si tratta di un riparo più importante dell'ordinario.

Ogni famiglia ha la sua casa o riparo; possiede in proprio determinate cose. L'economia è famigliare e di *sippe*. Il matrimonio è monogamico e secondo l'esogamia locale. I figli dipendono dall'autorità dei genitori, che si esercita ugualmente per i figli e per le figlie secondo la loro età di sviluppo, dando loro il sostentamento e l'educazione, autorità contemperata da un grande amore, che è vicendevole. Si ha molta cura dei vecchi genitori La famiglia però è patriarcale. L'autorità del padre di famiglia è dovunque l'unica autorità stabile, benché non assoluta. Presso i Yamana, ad es., se il marito trattasse indegnamente la moglie, si avrebbe l'intervento dei suoi parenti con cessazione dell'arbitrio ed eventuale castigo.

La famiglia ha una propria fisionomia ben netta dinanzi allo Stato, che esiste solo in germe e del quale ha quasi tutta l'attività. Presso i popoli raccoglitori, ad es., presso i detti Yamana, gli Andamanesi, i Bambuti dell'Africa, lo Stato si riduce al gruppo locale, benché vi possa essere anche l'idea di tribù (più gruppi locali che parlano un proprio dialetto) e di popolo. Non esiste un capo stabile nel gruppo locale; se esiste, la sua autorità è limitata dal diritto e dagli usi tradizionali, e non è di comando. Dei Yamana della Terra del Fuoco il Koppers, loro esploratore, ha scritto: « Come ho detto, mancava ai Yamana ogni specie di capo. Anche i gruppi locali non avevano un capo stabile. Per le feste dell'iniziazione della gioventù si sceglieva come capo temporaneo l'uomo più anziano e stimato del gruppo, i cui comandi venivano rispettati ». Presso i Bambuti esiste il capo del gruppo locale o *sippe*, presso gli Andamanesi esiste anche quello di tribù, ma la loro autorità è debole e limitata. Il capo del gruppo presso i Bambuti, è il più adulto degli anziani, esercita ordinariamente la sua autorità appianando le questioni ed i litigi quotidiani tra i membri e le famiglie della sua *sippe* e di questa con le altre *sippi*, dando il suo consiglio e il suo aiuto; spartisce la cacciagione comune; offre il sacrificio; dirige l'iniziazione; partecipa allo sposalizio. Nella sua forma più antica il capo non è il mago, come è stato osservato presso i Yamana. Infatti, presso questi, mentre per l'iniziazione della gioventù veniva scelto l'uomo più degno, per la direzione, invece, della scuola degli stregoni-medici e della festa maschile (*Kina*) doveva essere scelto un mago-dottore.

Nella s. primitiva la giustizia viene lasciata alla vendetta privata. La vita umana viene protetta dall'istituto della vendetta, che è di competenza della parentela dell'ucciso, e non può essere fatta dai parenti più vicini ma da quelli più remoti, secondo i Yamana, perché i parenti più vicini non sono immuni da corresponsabilità nel delitto. L'ucciso visse con loro e perciò sono essi che lo hanno più offeso e quindi i più responsabili. I popoli raccoglitori non conoscono la guerra, dato che non hanno capi, né armi militari di offesa e di difesa, né luoghi fortificati, né canotti da guerra; non hanno abilità per lanciare o tirare pietre o giavellotti, né è stato trovato un termine per indicare la guerra o il guerriero. Nel caso di uno scontro bellico, se così si può chiamare, presso i Yamana, quando è stato ferito qualcuno si suona la ritirata da ambo le parti; così finisce « la guerra ».

Nella vita pratica di ogni membro della comunità ma specialmente del capo, dove esiste, si esigono la giustizia e l'altruismo. Il sentimento di libertà e d'indipendenza dell'individuo e della famiglia è molto forte. Non si dànno comandi agli altri e non si ama di riceverli. Tuttavia il nomadismo rende questi primitivi servizievoli gli uni gli altri, come è stato osservato presso i Fueghini, perché non sapendo chi si potrebbe incontrare in un luogo, o pur dovendo cercare rifugio presso qualcuno, si

è restii ad incontrare una persona o i rispettivi amici, nell'ostilità dei quali si fosse incorsi.

Lo stato primitivo si guarda bene dal limitare la libertà del singolo e della famiglia più di quanto è assolutamente necessario; esplica solo quelle funzioni, per cui non sono sufficienti la forza e l'autorità delle singole famiglie. Se nella s. primitiva l'autorità è scarsa di compiti istituzionali rispetto a quelli di s. più sviluppate, tuttavia è giusto rilevare che anche questa s. si basa sull'ordine, sull'autorità e sulla coscienza attiva dell'ordine, cioè sulla medesima coscienza sociale in funzione permanente, attiva, direttiva, unificatrice e responsabile, di ogni s. umana. L'ordine morale e giuridico nella s. primitiva è fondato sulla religione, secondo la quale i gravi delitti degli uomini eccitano l'ira di Dio, che la manifesta con il fulmine, la tempesta, l'arcobaleno, ecc. Da quanto si è detto, si può concludere, che la s. primitiva, come esiste presso i popoli più arcaici della Terra, è molto diversa, anzi diametralmente opposta da quella immaginata dagli evoluzionisti. Da questo tipo di s. primitiva provengono i tipi dei popoli pastori nomadi, dei popoli totemisti e dei popoli matriarcali.

b) La s. dei popoli pastori nomadi dell'Asia e dell'Africa (Turco-Mongoli, Indo-europei, Camito-Semiti) si distingue da quella dei popoli raccoglitori primieramente per la forma di economia, perché produce i propri mezzi di sussistenza con l'allevamento di grandi greggi di bestiame (pecore, capre, cavalli, bovini, cammelli), che dànno latticini, carni, mezzi di trasporto e parecchi mezzi ergologici. Il pastore nomade sente la necessità di conservare e, possibilmente, di accrescere il suo gregge, quindi anche la necessità di varie persone per raggiungere questo fine. Da ciò viene il suo desiderio di avere una grande famiglia e perciò anche di una seconda moglie, se la prima è sterile, e di non frazionare il suo gregge per via ereditaria fra i suoi figli, che perciò, sposandosi, rimangono nella famiglia paterna sotto l'autorità del padre. Il gregge vuole unità di comando e ordine, per cui nella figura del padre di famiglia, il patriarca, si è sviluppata una forte *patria potestas*. Quindi, la grande famiglia pastorale è patriarcale come quella dei popoli raccoglitori, ma se ne distingue per l'accresciuta unità e coesione dei suoi membri. È stato anche osservato però, che l'autorità del patriarca non è sempre assoluta; presso i pastori tibetani, ad es., la moglie è pari al marito e i figli sposati vengono consultati negli affari famigliari. Caratteristica della famiglia pastorale è, come si diceva, il regime ereditario, influenzato dalla conservazione indivisa del gregge, che passa dal padre, dopo la morte, al figlio maggiore. Donde il diritto di maggiorasco.

Più famiglie della stessa regione si uniscono in gruppo per lo sviluppo e la salvaguardia della loro economia pastorale nominando un capo del gruppo. I gruppi regionali formano un'associazione tribale, che assicura i pastori ai suoi gruppi. La tribù fu, originariamente, uno sviluppo naturale della grande famiglia, formata, quindi fra consanguinei. Siccome l'individualismo e l'indipendenza dell'individuo e delle singole famiglie è molto grande, l'autorità dei capi dei gruppi e delle tribù è ridotta; anzi dipende essenzialmente dalla forza, dalla stima e dal personale prestigio del capo.

La protezione della vita dei singoli è lasciata alla vendetta privata, che può vincolare anche per molte generazioni, essendo tutto il *clan* responsabile del delitto o tenuto al pagamento di un'ammenda. Presso i Yacuti, in caso di omicidio di un membro del medesimo gruppo, l'omicida veniva legato ad un albero nell'interno di una foresta e lasciato lì a perire.

Il diverso accrescimento del bestiame, la diversa abilità nel condurre i greggi e specialmente il pericolo che questi incorrono in tempo di siccità e di epidemie portano alla distinzione di ricchi e poveri. Ma dato il forte spirito famigliare, i poveri trovano facilmente assistenza presso i ricchi e sono messi in condizione di riacquistare i greggi perduti. Tra i pastori dell'Asia centrale vi è anche la distinzione in « ossa bianche » e « ossa nere ».

L'iniziazione della gioventù diviene individuale e solo per i giovani, come presso i Romani, o anche per la giovane, come presso i nobili della Cina feudale, che erano forse di origine turca. Caratteristiche della s. pastorale sono le feste popolari stagionali con molti giuochi comuni, che presso i pastori africani assumono anche l'aspetto di esercizi militari. La psicologia combattiva e imperiosa dei nomadi e il loro disprezzo per l'agricoltura e per ogni genere di occupazione spiegano i grandi imperi che hanno fondato nel mondo, imponendo il loro dominio e le loro dinastie, che hanno origine dal loro potente spirito famigliare.

c) *La s. totemista.* – Il tipo di totemismo (v.), che dà una forma caratteristica alla s. primitiva, è il totemismo sociale di *clan*, che è anche quello più diffuso. Ogni tribù è divisa in *clan* aventi ciascuno il proprio *totem*, al quale ogni membro si sente legato da un sentimento di parentela e da cui derivano il nome, gli emblemi, la legge dell'esogamia. Rispetto al *totem* ogni membro del *clan* deve osservare parecchi tabù, cioè è proibito toccarlo, ucciderlo, mangiarlo, intendendosi per *totem* ogni animale della stessa specie. Il *clan* forma un'unità economica e un'unità rituale. Ogni membro del *clan* è identificato con il *totem*, di cui il capo concentra le forze magiche. Per questa ragione i capi possono compiere azioni magiche nell'interesse di tutto il *clan* e di tutta la tribù secondo i loro *totem* e i simboli naturali, sono perciò capi-maghi.

I capi di *clan* formano l'assemblea della tribù, nella quale tutti godono gli stessi diritti. Così è presso i Narrinyeri dell'Australia meridionale. Tra i membri del *clan* vi è una grande solidarietà, che li induce ad aiutarsi reciprocamente: si ospitano volentieri, si risparmiano in guerra. Vi è la divisione in classi di età, che comporta speciali segni distintivi e particolari diritti e doveri. I sessi devono osservare determinate leggi di separazione. All'età della pubertà i giovani vivono tutti insieme in una casa loro riservata, cui è proibito l'accesso alle donne, e similmente le giovani in una casa riservata, con proibizione severa di accedervi per gli uomini. L'iniziazione dei giovani consiste principalmente nella circoncisione e, presso alcune tribù australiane, anche nella subincisione. Per le giovani si hanno le relative operazioni similari.

La famiglia ha scarso significato rispetto allo Stato; l'autorità dei genitori sui figli si esercita solo nella prima infanzia. La donna è in una situazione di inferiorità.

Nella divisione del *clan*, dovuta al suo grande accrescimento, il nuovo *clan* resta in una certa dipendenza con il *clan* originario, ne conserva anche il nome. Un *clan* può avere anche una propria industria ed esercitare il commercio. Nell'unione con il matriarcato di due classi esogamiche, il *clan* si suddivide in *patrie* e *subpatrie*, in cui i figli appartengono non al *clan* del padre, ma a quello del nonno, per cui le leggi esogamiche si complicano molto (v. MATRIARCATO).

d) La s. matriarcale si distingue anzitutto per la sua economia, perché i mezzi di sostentamento vengono dall'agricoltura, fatta prima con la zappa e poi con l'aratro. Inoltre si distingue per la presenza del diritto di proprietà terriera, sconosciuto alle altre s. primitive. Siccome l'agricoltura è invenzione femminile, essendo la donna la raccoglitrice di cibi vegetali nella civiltà più antica, è la donna la proprietaria del campo lavorato, dei suoi prodotti, come pure della casa, del magazzino, degli strumenti di lavoro, degli utensili di ceramica e altri utensili necessari alla vita famigliare. La proprietà passa dalla madre alle figlie. Nel matrimonio la donna, dovendo restare vicino al suo campo, non va ad abitare nella casa del marito, ma questi va a farle visita, ordinariamente di notte, come avveniva in Giappone fino al sec. VII. Nel pieno sviluppo del matriarcato, il marito va ad abitare nella casa e presso la famiglia della moglie, come si usa ancor oggi tra i Ciam dell'Indocina e presso alcune tribù di Formosa. Egli però è come uno straniero nella famiglia della moglie, mentre il cognato, fratello della moglie, ha una posizione di vantaggio in famiglia rispetto a lui ed ai suoi figli. La donna gode di grande preminenza rispetto all'uomo, preminenza che questi può ridurre, ristabilendo una parità di diritti, quando lavora presso i suoceri per avere poi la moglie in casa propria. Si ha un capovolgimento della posizione della donna in Melanesia, Nuova

Guinea e Australia, dove nell'incrocio del matriarcato con il totemismo e con la cultura dei raccoglitori, la donna perde il diritto alla proprietà, la quale passa allo zio materno o al fratello e perviene in eredità al nipote. La donna si muta in una specie di schiava da lavoro, quando l'uomo cerca di avere più mogli per disporre di maggiori risorse materiali d'opera e di prestigio. Il sistema di due classi, in cui non si può più parlare di matrimonio matrilocale, né patrilocale, essendo le due classi esogamiche nello stesso luogo (v. MATRIARCATO), è una forma recente di matriarcato. Qui non è possibile nemmeno il matrimonio di servizio. Il matriarcato è giunto talvolta ad essere una vera ginecocrazia, con la donna a capo di assemblea di Stato, ma generalmente essa ha avuto, anche in questo caso, l'uomo vicino a sé negli affari statali. Così era presso gli Huroni dell'America settentrionale. In una s. matriarcale vi è la sacerdotessa, l'indovina, la sciamana.

Presso i Manciuriani si hanno assemblee maschili e femminili separate; in quelle femminili può intervenire solo il capo dell'assemblea maschile. Nella s. matriarcale lo stato è democratico. Il villaggio è retto dall'assemblea degli anziani. Se esiste un capo, se ne giustifica la presenza manisticamente. Nelle s. miste, risultanti dall'incrocio di quelle fondamentali, si può avere il re religioso, il re mago congiunti in una concezione manistica della loro autorità politica. Così è negli stati feudali ed in certi regni africani.

3. *Origine della s. primitiva.* – Per gli evoluzionisti, ritenendo l'uomo originato dalla bestia, è esistito prima lo Stato e poi la famiglia. Secondo essi, come ha scritto il Cavazza, l'uomo all'origine doveva evidentemente essere stato al primo gradino della progressiva evoluzione della specie: era mezzo uomo e mezzo animale, fu solamente dopo uomo, e quindi meno guidato dall'istinto, più perduto, quasi abbandonato dalla natura e stabilito nella sua « stolidezza originaria ». « L'istinto d'imitazione » rimane la sua base essenziale, perché ha perduto la sicura guida degli istinti animali; ma allora sarebbe giunta come salvatrice l'insorgenza del « concetto mistico di collettività », sarebbe nato « dall'orda promiscua e disordinata » non la famiglia naturale biologicamente razionale, umana ed economica, ma il *clan*, il gruppo collettivo, saldato dai vincoli irrazionali, magici, mistici, e l'umanità, partendo dal suo inizio anti-istintivo, antilogico, anti-razionale, avrebbe iniziato l'ascesa, l'evoluzione progressiva.

Ma, come si è visto, questa teoria cozza contro la realtà etnologica. Il totemismo non può essere preso come base per spiegare l'origine dello Stato, perché non è la forma più antica di s. né tanto meno uno stadio sociale per cui sono passati tutti i popoli. Inoltre, nella s. primitiva vi è una differenziazione individuale, che agisce naturalmente, come ha osservato il Beck, anche nella vita sociale. Quindi, lo Stato non è prima della famiglia, ma, al contrario, la famiglia prima dello Stato. Infatti, presso i popoli più arcaici la realtà è, come concludeva il p. Schmidt al riguardo, che la famiglia è quasi tutto e lo Stato quasi non esiste ancora, e comunque solo in funzione della famiglia. Non è lo Stato, pertanto che ha dato luogo alla famiglia e secondo il proprio arbitrio o potere le ha partecipato i suoi diritti, che quindi potrebbe togliere o restringere, ma la famiglia esistette già decine di migliaia di anni prima nella pienezza dei suoi diritti e doveri, nel qual tempo esercitò con tutta pienezza anche le funzioni dello Stato, che esisteva solo embrionalmente nel suo seno materno. Così fu per tutto il periodo della civiltà più arcaica. Tale ci appare la costituzione sociale, economica e politica della s. della più antica umanità. E d'altro canto non sussistono prove o ragioni per dire che le s. primitive attuali siano una degenerazione delle s. preistoriche, eccetto casi particolari ben dimostrabili.

BIBL.: H. L. Morgan, *Ancient society*, Londra 1877; F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Eigentums und des Staates, im Anschluss an H. L. Morgan*, Zurigo 1884; M. A. Czaplicka, *Aborig. Siberia. A study in social anthropol.*, Oxford 1914, pp. 55, 57, 58; K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 10ª ed., Tubinga 1918; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924; W. Beck, *Das Individuum bei den Australiern. Ein Beitrag zum Problem der Differenzierung primitiver Gesellschaftsgruppen ...*, Lipsia 1924; W. Koppers, *Stammesgliederung und Strafrecht der hauptlinglösen Yamana auf Zenerland*, in *Atti del XXII Congr. internaz. degli americanisti, Roma, sett. 1926*, II, Roma 1928, pp. 155-73; id., *La famille dans les civilisations primaires et secondaires*, in *Docum. de la vie intellectuelle*, Juvisy 1930; H. E. Man, *On the aborig. inhabitants of the Andaman Island*, Londra 1932, p. 40; Br. Malinowsky, *Crime and custom in savage society*, ivi 1932, p. 10, 3; R. Thurnwald, *Die menschl. Gesellsch. in ihren ethnosoziolog. Grundlagen*, Berlino 1931-35; O. Falsirol, *Il totemismo e l'animalismo dell'anima*, Napoli 1941; F. Cavazza, *Intorno all'orig. dell'umana sociabilità*, in *Ann. Lateran.*, Roma 1941, pp. 1-119; M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet. Die sozial-wirtschaftl. Grundlagen der Hirtenkulturen*, Vienna 1949, p. 227 sgg.; W. Schmidt, *Das Menschenbild der Urkultur*, in *Wissenschaft und Weltbild*, ivi 1949; L. Sturzo, *La s. Sua natura e leggi. Sociol. storicista*, Bergamo 1949, pp. 89-90, 189; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, II, Bruxelles 1938-50, pp. 311 sg., 332; W. Schmidt, *Ehe und Familie im vermännlichten Mutterrecht*, in *Kultur und Sprache*, Vienna 1952, pp. 259-79; J. Haekel, *Der heutige Stand des Totemismusproblems*, in *Festgabe dem IX. Intern. Kongress f. Anthrop. und Etnol., Wien 1952*, ivi 1952, pp. 33, 49; W. Koppers, *Die ältest. Formen des Staates*, in *Atti del XIV Congr. internaz. di sociol., Roma 3 ag. - 3 sett. 1950*, IV, Roma 1952; Stegman von Prizwald, *Der antike Autoritätsbegriff im Licht der Sprachwissenschaft, ibid.*

Luigi Vannicelli

SOCIETÀ BIBLICA AMERICANA: v. BIBLICHE, SOCIETÀ.

SOCIETÀ CATTOLICA ITALIANA PER GLI STUDI SCIENTIFICI. - Associazione, su base nazionale, costituita tra i cattolici italiani all'inizio del secolo, allo scopo di promuovere « con ogni mezzo la scienza in armonia con la fede e la diffusione della cultura tra i cattolici italiani » e di intensificare una « utile corrispondenza tra i cultori delle singole discipline e fra le varie società scientifiche italiane e straniere » (art. 2 dello Statuto).

Si intendeva con ciò rispondere alla campagna pseudoscientifica del positivismo imperante (che pretendeva dimostrare la fine delle credenze religiose con il progresso della scienza), riaffermando che « tra la Rivelazione custodita e interpretata dalla Chiesa e i risultati della scienza, non può esistere contraddizione » (Statuto, art. 1). La Società, già auspicata in un voto dell'episcopato lombardo (22 sett. 1896), sorse nel 1899 per iniziativa dei due vescovi Callegari (v.) di Padova e Riboldi di Pavia, e del prof. G. Toniolo (v.). La Società era divisa in cinque sezioni: 1) studi religiosi, filosofici e apologetici (da cui fu promossa la *Rivista apologetica*, fondata e diretta dal p. Antonio da Trobaso, a Vicenza e la *Scuola cattolica* [v.]); 2) studi sociali, economici, giuridici e politici, promossi dalla *Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* (v.); 3) studi fisici, naturali e matematici (da cui fu promossa, nel 1900, la *Rivista di scienze fisiche e matematiche*, diretta da mons. Pietro Maffi); 4) studi storici (da cui fu promossa, nel 1904-1908, la *Rivista di scienze storiche*, diretta da mons. Maiocchi); 5) studi filologici, letterari ed esteri. La Società cessò nel 1910. Promosse la costituzione di biblioteche di cultura scientifica; lavori scientifici, istituendo premi e borse di studio per corsi di perfezionamento.

BIBL.: A. Gemelli, *G. Toniolo, animatore ed anticipatore della Univ. dei cattolici ital.*, in *Vita e pensiero*, 25 (1942), p. 307 sgg.; G. dalla Torre, *Il card. G. Callegari, vesc. di Padova*, Padova 1942.

Pietro Palazzini

SOCIETÀ DANTE ALIGHIERI. - Fondata in Roma nel 1889 per iniziativa di Giacomo Venezian.

« Ha lo scopo di tutelare e diffondere la lingua e la cultura italiana nel mondo, tenendo alto dovunque il sentimento di italianità, ravvivando i legami spirituali dei connazionali all'estero con la madre patria e alimentando fra gli stranieri l'amore e il culto per la civiltà italiana » (art. 1 dello Statuto sociale). Tali finalità essa raggiunge attraverso i suoi comitati all'estero, ai quali spetta l'organizzazione delle scuole, di corsi di lingua e di cultura, di conferenze, di concerti, di mostre d'arte,

ITALIANI!

IL COMITATO PROMOTORE

(per cortesia della Soc. Dante Alighieri)
SOCIETÀ DANTE ALIGHIERI - Manifesto di fondazione, Roma, luglio 1889.

di biblioteche, ecc.: in una parola, di ogni iniziativa utile alla maggiore diffusione della lingua e della cultura. I comitati all'interno – fiancheggiati da sottocomitati studenteschi, femminili ed operai – attraverso manifestazioni varie hanno lo scopo di moltiplicare le iscrizioni alla s., perché la sede centrale possa disporre dei fondi necessari per incrementare l'opera dei Comitati all'estero. Provvidenze speciali sono attuate dalla « Dante » a favore degli emigranti, dei profughi giuliani e dalmati, degli abitanti delle zone di confine e per la diffusione del libro italiano oltre frontiera. I soci della « Dante » si riuniscono annualmente a congresso per l'esame della relazione e del bilancio sociale e per la periodica elezione del presidente e dei membri del Consiglio centrale, che è l'organismo direttivo del sodalizio.

Prima della guerra 1915-18 la « Dante » ha svolto, tra l'altro, un'intensa attività a favore della redenzione delle terre italiane, particolarmente efficace negli anni in cui il governo non poteva ufficialmente adoperarsi per l'italianità tridentina e giuliana, data la sua alleanza con l'Austria. Di quel periodo sono anche l'assistenza agli emigranti, nella quale la s. ha scritto pagine di alta benemerenza, nonché l'istituzione di molte scuole italiane all'estero, specie nell'Africa settentrionale e nell'America latina. Gravemente danneggiata dalla seconda guerra mondiale, la « Dante » è oggi in fase di netta ripresa, nonostante la mancata riapertura dei suoi comitati in diversi paesi.

BIBL.: P. Barbera, *La D. A.: relaz. storica*, Roma 1919; G. F. Guerrazzi, *Ricordi di irredentismo*, Bologna 1922; *La S. Naz. D. A.: 1888-1939*, Roma 1939; M. Galifi, *La D. A.*, ivi 1951. Si vedano anche i *Notiziari* pubblicati periodicamente dalla presidenza e quelli che appaiono su diverse riviste (*Nuova Antol.*, *Idea*, *Italiani nel mondo*, ecc.), nonché gli *Atti* dei congressi annuali (cf. *La D. A. dopo guerra*, in *Docum. di vita ital.*, 3 [1953], pp. 1233-36).
Renzo U. Montini

SOCIETÀ DEL DIVIN CUORE DI GESÙ (BRESLAVIA). - Fondata a Breslavia nel 1907 da Gabriella Klausa, come società senza voti.

Fine speciale dell'Istituto sono le opere di carità soprattutto verso i piccoli e i giovani pericolanti, malaticci e abbandonati, verso le famiglie e verso gli eretici. Il 19 luglio 1930 si ebbe il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle Costituzioni, definitivamente sanzionate il 3 ag. 1937. Le suore non hanno abito religioso e sono appena 46 in 5 case.

BIBL.: Arch. della S. Congreg. dei Religiosi, B. 115.
Agostino Pugliese

SOCIETÀ DEL DIVIN SALVATORE (S. D. S.). - Congregazione religiosa di voti semplici, fondata a Roma dal p. Francesco Maria della Croce Jordan (v.) l'8 dic. 1881.

Suo scopo è di formare sacerdoti-apostoli, per la difesa e la propagazione della religione cattolica. Da questa Società ha origine la « Giornata sacerdotale mensile », oggi entrata ufficialmente nella liturgia con la Messa di « Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote ». Il 27 maggio 1905 il b. Pio X concedeva il decreto di lode e l'8 marzo 1912 l'approvava definitivamente.

Attualmente la Società è sparsa in molti paesi d'Europa, d'America del sud e del nord, dove ha una missione tra i negri e tra gli indiani; in Asia è affidata alle sue cure la prefettura apostolica di Shaowu. È divisa in 10 province e 2 pro-province: conta 587 padri, 209 chierici professi, 306 fratelli conversi, 61 novizi chierici, 19 fratelli conversi novizi, 1038 candidati chierici, 33 candidati conversi, in tutto 2253 membri.

Tra le personalità di questa Società sono da ricordare il p. Bonaventura Lüthen, fedele collaboratore del fondatore; il p. Pancrazio Pfeiffer, primo generale che la propagò e le dette forte impulso; il p. Evaristo Mader, noto archeologo biblico, direttore dell'Istituto Orientale della « Görres Gesellschaft » e scopritore della biblica Mambre, della tomba di Abramo e della Chiesa della moltiplicazione dei pani; il p. Cristoforo Becker, fondatore del primo Istituto cattolico medico-missionario a Würzburg; il p. Otto Hopfenmüller, segnalatosi nella lotta contro il *Kulturkampf* e fondatore della missione dell'Assam, India. La Curia generalizia e il Collegio internazionale di studi sono a Roma, Via della Conciliazione 51.

BIBL.: P. Pfeiffer, *Franz Jordan und seine Gründungen*, Roma 1920; E. Federici, *Il p. F. Jordan*, ivi 1948.
Francesco Emmeregger

SOCIETÀ DEL DIVIN VERBO (VERBITI). - Congregazione religiosa composta di sacerdoti e di fratelli coadiutori, fondata a Steyl (Olanda), l'8 sett. 1875, da Arnaldo Janssen.

Ricevette l'approvazione della S. Sede il 2 maggio 1901 e il privilegio dell'esenzione il 6 ag. 1943. La S. conta 4813 religiosi, di cui 2305 sacerdoti, ed è divisa in 16 province (7 in Europa, 8 in America, 1 nelle Isole Filippine), 16 vice-province (4 in Europa, 10 in Asia, 1 in Australia) e 109 comunità.

La Curia generalizia si trova a Roma, dove è anche il Collegio internazionale. Il superiore generale è eletto per 12 anni dal Capitolo generale, cui compete l'autorità legislativa. Il superiore generale a sua volta nomina i superiori provinciali e locali, ed assegna a ciascun religioso il suo campo di lavoro senza riguardo alla provincia d'origine. Il fine speciale della S. è l'evangelizzazione degli infedeli. Ad esso sono indirizzate tutte le altre attività, come la predicazione, gli esercizi spirituali e le missioni popolari fra i cattolici, la cura d'anime in paesi con gran penuria di sacerdoti (Argentina, Brasile, Cile, Isole Filippine), la formazione del clero, l'educazione e l'istruzione della gioventù nelle scuole medie e superiori (Università cattoliche di Pechino in Cina, di S. Carlos in Cebù nelle Filippine, di Nagoya in Giappone), l'edizione di riviste missionarie e di buona stampa, la propagazione della devozione alla S.ma Trinità, specie allo Spirito Santo ed al S. Cuore di Gesù.

Al presente la S. ha in Cina 4 arcidiocesi, 5 diocesi e 3 prefetture apostoliche. Successivamente altre missioni furono affidate alla S. in Africa, nella Nuova Guinea, nel

(per cortesia del Superiore generale della S. del D. V.)
SOCIETÀ DEL DIVIN VERBO (VERBITI). Ritratto del fondatore p. Arnoldo Janssen.

Giappone, nelle Isole Filippine, nell'Indonesia e nell'India; ha 20 missioni dipendenti da Propaganda e lavora in 44 diocesi dell'America latina e delle Isole Filippine.

BIBL.: v. JANSSEN, ARNOLD. Enrico Kroes

SOCIETÀ DELLA CROCE ROSSA. - La C. R. è un organismo internazionale, a carattere universale, operante in tutti gli Stati del mondo, giuridicamente regolato da convenzioni firmate da tutti i governi, ed ha propri statuti approvati in varie conferenze internazionali. Il suo emblema, costituito da una C. R. di cinque quadrati in campo bianco, riconosciuto come segno del privilegio di neutralità in tempo di guerra e simbolo di solidarietà umana in tempo di pace, al di sopra di ogni considerazione razziale, politica e di diversità di religione, è costituito dai colori invertiti della bandiera della Confederazione svizzera, nazione che ha dato origine alla formazione giuridica di tale movimento e che ne ospita attualmente le organizzazioni internazionali. Per i paesi musulmani si è consentito che il segno di neutralità fosse rappresentato dalla mezzaluna rossa, o dal leone e sole rosso; ma sono allo studio risoluzioni per ottenere la unificazione del simbolo di neutralità nel segno della C. R. in campo bianco.

(per cortesia del Superiore generale della S. del D. V.)

SOCIETÀ DEL DIVIN VERBO (VERBITI) - Il card. T. Tienchensin (verbita), ospite del Seminario del Divin Verbo per negri, negli Stati Uniti (14 maggio 1946).

I. ORIGINE. – Si doveva pervenire fino alla seconda metà del sec. XIX per avere le prime timide affermazioni del concetto che il ferito di guerra non poteva più essere considerato un nemico e come tale aveva diritto all'assistenza ed al rispetto. L'italiano Ferdinando Palasciano, chirurgo nell'esercito borbonico di Napoli, può considerarsi il primo assertore del concetto della « neutralità del ferito in guerra »; concetto che egli sostenne a prezzo di personale sacrificio fin dal 1848 nell'assedio di Messina e che ribadì solennemente nel 1861 all'Accademia Pontoniana di Napoli.

Quest'idea trovò strenua attuazione nel ginevrino Enrico Dunant, riconosciuto come il fondatore della C. R. Accanto a lui va ricordato il sacerdote d. Lorenzo Barzizza, il quale fu a capo della Commissione civica che a Castiglione delle Stiviere provvide ai problemi di assistenza sanitaria dei feriti della battaglia di Solferino. L'esempio del Barzizza e il terrificante spettacolo di migliaia di feriti impressionarono il Dunant, turista allora in quel territorio (cf. L. Barzizza, *Il dimenticato animatore della C. R.*, Brescia 1952). Un volume del Dunant *Un souvenir de Solferino* (1862) ebbe grande e profonda eco in tutto il mondo e le sue conclusioni umanitarie, esaminate e discusse dalla filantropica Società di pubblica utilità di Ginevra, portarono alla costituzione di un comitato, i cui lavori sfociavano in una riunione, tenutasi dal 26 al 29 ott. 1863, nell'Ateneo di Ginevra, con la partecipazione dei rappresentanti di 16 Stati. Questa riunione (« Conferenza preliminare di Ginevra »), approvò, tra l'altro, una *Risoluzione* che, sancito il principio del rispetto e della cura dei malati e dei feriti in guerra, stabiliva che le comunicazioni tra i comitati di soccorso delle diverse nazioni avrebbero dovuto svolgersi per il tramite del Comitato ginevrino, che assunse così la qualifica di « Comitato internazionale ».

Nel giugno del 1864, il governo svizzero convocò a Ginevra una Conferenza internazionale, aperta a tutti gli Stati, che si concretò nella « Convenzione di Ginevra » del 22 ag. 1864 per il miglioramento della sorte dei feriti e malati degli eserciti in campagna. Lo Stato italiano, con R. Decreto 23 sett. 1865, n. 2514, dispose piena ed intera esecuzione della suddetta Convenzione.

Alla Convenzione di Ginevra seguirono quelle dell'Aja del 29 luglio 1899 per l'applicazione alla guerra marittima dei principi della Convenzione del 22 ag. 1864; quella, ancora dell'Aja, del 21 dic. 1904, concernente le navi ospedale; quella di Ginevra del 6 luglio 1906, per il miglioramento della sorte dei feriti e dei malati degli eserciti in guerra; quella di Ginevra del 27 luglio 1929 ed infine quelle, vigenti, di Ginevra del 12 ag. 1949 che in numero di quattro (essendo stata aggiunta alle Convenzioni precedenti quella relativa alla protezione dei civili in tempo di guerra), sono una revisione ed un aggiornamento delle Convenzioni già esistenti. Lo Stato italiano le ratificò con legge 27 ott. 1951, n. 1739.

II. ORGANIZZAZIONE. – La struttura della C. R. comprende: la *Conferenza internazionale della C. R.*, che è la più alta autorità deliberante della C. R., composta dai delegati del Comitato internazionale della C. R., delle Società nazionali di C. R., della Lega delle Società di C. R. e dai delegati degli Stati partecipi delle Convenzioni di Ginevra. La Conferenza si riunisce di regola ogni quattro anni. Durante i periodi intermedi, una Commissione permanente della Conferenza internazionale provvede al coordinamento e alla unità degli sforzi della C. R. internazionale.

La più recente Conferenza internazionale della C. R., la XVIII, si è tenuta a Toronto (Canadà) nell'ag. del 1952. L'organizzazione comprende poi: le Società nazionali di C. R., il Comitato internazionale della C. R. e la Lega delle S. di C. R.

Il *Comitato internazionale della C. R.* è totalmente composto da cittadini svizzeri. Esso è il tutore dei princìpi della C. R., vigila sulla osservanza delle Convenzioni di Ginevra e agisce come intermediario neutro in quanto tale, specialmente in tempo di guerra. Inoltre, mantiene e sviluppa i rapporti tra le varie C. R. nel mondo, custodisce i princìpi fondamentali e permanenti della C. R., e cioè la imparzialità, l'apolicità, l'indipendenza confessionale ed economica, la universalità della C. R. e la uguaglianza tra le varie C. R. nazionali; assume le funzioni che gli sono devolute in virtù delle Convenzioni internazionali; propone e cura l'organizzazione di una « Agenzia centrale di informazioni sui prigionieri di guerra », ed assolve altri importanti compiti fondamentali.

Le *Società nazionali di C. R.* sono non soltanto le preziose ausiliarie delle forze armate in periodo bellico, ma esplicano anche in ogni tempo la loro azione in tutti i campi dove necessita lenire la sofferenza umana e migliorare la salute. Dopo la fine della guerra 1914-18, si riconobbe che il programma assistenziale delle C. R., già esercitato in periodo bellico, avrebbe potuto trasferirsi e attuarsi in pace come del resto era già in atto in

(per cortesia della C.R.I.)

SOCIETÀ DELLA CROCE ROSSA - Veduta generale dell'unità ospedaliera, pronta per la partenza, inviata dalla C. R. Italiana in Corea, con medicinali di fabbricazione italiana, destinati ai civili e ai prigionieri di guerra.

modi e in campi consoni ai principi ed agli scopi della C. R., attraverso un organismo che sorse nel 1919 e che si chiamò *Lega delle S. di C. R.* Ebbe come scopo: aiutare le Società nazionali della C. R. a svilupparsi sul piano nazionale e facilitare la loro collaborazione internazionale. La Lega sta, fra le Società nazionali di C. R., quale organo permanente di collegamento, di coordinamento di studio, destinato ad assisterle nella preparazione e nell'esercizio delle loro attività nel campo nazionale e internazionale. La Lega collabora con il Comitato internazionale della C. R. Il carattere internazionale, federativo e rappresentativo della Lega, è nettamente affermato dalla composizione dei suoi organi direttivi che sono: il *Consiglio dei governanti* e il *Comitato esecutivo*. Il *Segretariato della Lega*, poi, è l'organo al quale spetta il compito di tradurre in atto le decisioni della Lega.

L'Assemblea generale dell'ONU, nella seduta del 19 nov. 1946, approvò alla unanimità una risoluzione, invitante tutti i governi a favorire e incoraggiare la creazione, lo sviluppo e la cooperazione delle organizzazioni di C. R. Tale raccomandazione fu ribadita con lettera del segretario generale dell'ONU del 30 nov. 1949, diretta ai governi membri delle Nazioni Unite.

III. LA C. R. ITALIANA. – La Convenzione di Ginevra del 22 ag. 1864 dava luogo al sorgere in Italia di un *Comitato centrale di Milano della Associazione di soccorso ai militari malati e feriti*, comitato che, dopo aver partecipato con le proprie organizzazioni sanitarie alla campagna del 1866, cedette la sua prerogativa di organo centrale al Comitato costituitosi in Roma, in seguito agli eventi che avevano portato all'unità d'Italia.

Eretta in corpo morale con R. D. 7 febbr. 1884, n. 1243, è regolata da numerose disposizioni legislative che ne determinano l'ordinamento interno ed istituzionale. L'Associazione, rappresentata da un presidente generale ed amministrata da un Comitato centrale, è perifericamente ordinata in Comitati provinciali – di cui alcuni funzionano da Comitati regionali e da centri di mobilitazione – in sottocomitati e in delegazioni comunali, nonché all'estero, in delegazioni per ogni Stato.

1. *La C. R. Italiana in tempo di pace.* – Ha per scopo (v. Decreto Capo provvisorio dello Stato del 13 nov. 1947, n. 1256) di recare assistenza alla popolazione civile, soprattutto nelle sue classi bisognose, integrando con mezzi, istituti, formazioni e servizi propri, l'azione diretta dello Stato e degli Enti locali contro le malattie e le calamità pubbliche. A tal fine promuove e organizza le energie volontarie e le attività private del paese e convoglia altresì soccorsi dall'estero onde assicurarsi i mezzi finanziari e necessari. In particolare vengono affidati alla C. R. Italiana i seguenti compiti integrativi: *a*) allestire, facendoli funzionare in caso di emergenza e di pubbliche calamità, ospedali attendati ed accantonati, infermerie, treni e navi ospedali, gruppi sanitari motorizzati, posti di soccorso ferroviari e portuali, formazioni sanitarie territoriali; *b*) organizzare a disimpegnare su piano nazionale il pronto soccorso ed il trasporto degli infermi e degli infortunati con i propri servizi a gestione diretta ed altresì mediante il coordinamento e la disciplina di quelli effettuati da altre associazioni locali, al fine della massima efficenza del servizio, anche per il caso di necessità di carattere generale; *c*) concorrere alla preparazione tecnica e professionale del personale ausiliario di assistenza sanitaria, mediante corsi di istruzione e di addestramento con apposite scuole; *d*) collaborare nella diffusione, in ogni categoria sociale e specialmente nelle scuole, di nozioni di igiene e pronto soccorso. È data facoltà alla Associazione, secondo le sue possibilità finanziarie ed organizzative, previo consenso dell'autorità di vigilanza e tutela, di estendere la propria attività: α) alla istituzione e gestione di opere assistenziali permanenti, ai fini di particolari esigenze sociali; β) all'integrazione dell'azione di tutela della salute dell'infanzia, svolta dagli enti a ciò appositamente chiamati, mediante colonie periodiche e permanenti con l'assistenza medico-scolastica a mezzo di ambulatori scolastici; γ) alla distribuzione di soccorsi alla popolazione civile e alle istituzioni di beneficenza e di assistenza; δ) all'intervento in tutti quei casi ed in quelle circostanze in cui la sua opera sia richiesta dalle competenti autorità di vigilanza e tutela.

2. *La C. R. Italiana in tempo di guerra.* – Deve contribuire (v. R. D. L. 12 febbr. 1930, n. 84), con personale e con mezzi propri, allo sgombero ed alla cura dei malati e feriti di guerra; organizzare ed eseguire la difesa sanitaria antiaerea ed antigas; disimpegnare il servizio di prigionieri di guerra, secondo la Convenzione internazionale di Ginevra.

Ad eccezione dello sgombero dei malati e dei feriti in guerra, l'attuazione di tali compiti è, di massima, limitata al territorio non compreso nella zona dell'esercito operante; ma può anche essere estesa a località in detta zona, fissata dall'autorità militare. Nella zona dell'esercito operante (v. R. D. 30 dic. 1940, n. 2024) la C. R. Italiana concorre allo sgombero dei malati e feriti, con l'allestimento di ambulanze attendate, ospedali attendati ed ambulanze lagunari e con l'organizzazione di posti di soccorso, presso le stazioni ferroviarie e i porti.

Nella zona territoriale la C. R. Italiana concorre alla organizzazione del servizio sanitario mediante: *a*) impianto e funzionamento di posti di soccorso presso le stazioni ferroviarie; *b*) impianto e funzionamento di ospedali militari; *c*) impianto e funzionamento di mezzi di protezione antiaerea (direzione centrale, squadre di pronto soccorso, stabilimenti di prima cura e smistamento, stabilimenti di cura specializzata, squadre di bonifica umana e di bonifica di zone infette).

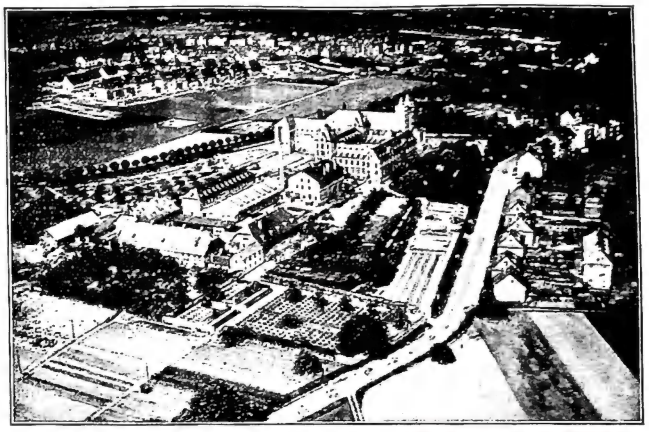
Per il funzionamento dei suoi servizi del tempo di pace e del tempo di guerra la C. R. Italiana arruola un proprio personale direttivo (ufficiali) e di assistenza (sottoufficiali e truppa), che costituisce un Corpo speciale volontario, ausiliario delle forze armate dello Stato (R. D. 10 febbr. 1936, n. 484).

Assimilate di rango al personale militare direttivo dell'Associazione, sono le infermiere volontarie della C. R. Italiana, il cui Corpo, istituito nel 1908, fa parte del personale dell'Associazione ed è disciplinato da apposito regolamento (approvato con R. D. 12 maggio 1942, n. 918). Dalla sua fondazione il Corpo ha annoverato ca. 20.000 infermiere volontarie, ed oltre 12.000 sono

ancora inscritte nei ruoli. Venti di esse caddero in servizio; 200 furono decorate al valor militare e 600 furono insignite di croce di merito di guerra.

La C. R. Italiana inoltre gestisce scuole convitto per la preparazione professionale delle infermiere professionali e scuole specializzate per la preparazione professionale delle *Assistenti sanitarie visitatrici*. Le scuole convitto hanno diplomato alcune migliaia di infermiere professionali e di assistenti sanitarie visitatrici.

Nel 1889 la C. R. Italiana seguì le truppe in Eritrea e nel 1905 e 1908 intervenne efficacemente nell'opera di soccorso alle vittime del terremoto in Calabria e di quello siculo-calabro. Partecipò alla guerra di Libia (1911-13), conseguendo la medaglia d'argento al valor militare, nonché alla campagna balcanica, e nel 1915 venne in aiuto alle vittime del terremoto della Marsica. Altra medaglia d'argento al valor militare le fu conferita per il suo comportamento durante la guerra mondiale 1915-18, cui prese parte su vasta scala con un Corpo di oltre 22.000 uomini e 10.000 infermiere e con considerevole contributo anche di sangue.



(per cortesia dei pp. Pallottini)

SOCIETÀ DELL'APOSTOLATO CATTOLICO (PALLOTTINI) - Casa Madre della provincia di Limburgo. Complesso comprendente stabilimenti tipografici, azienda agricola e zootecnica, sede del provinciale, noviziato per fratelli laici.

Il terremoto della Garfagnana e Lunigiana del 1920, l'incendio di Smirne e la tremenda carestia di Russia nel 1922, nonché il terremoto del Giappone del 1923 trovarono la C. R. Italiana pronta ad intervenire con la sua organizzazione di emergenza in aiuto alle vittime di sì gravi calamità. Particolarmente benemerita è anche l'opera che la C. R. Italiana ha svolto nel campo della lotta antimalarica nell'agro pontino, in Sardegna, in Sicilia e nell'Italia meridionale.

Durante l'ultima guerra essa ha atteso a compiti di somma importanza, impegnando, pure questa volta, con grave contributo di sangue, ca. 12.000 uomini e 5000 infermiere volontarie nei servizi di protezione sanitaria antiaerea, di assistenza ai militari feriti ed infermi, nonché nel servizio di prigionieri, compiendo inoltre delicate missioni di carattere internazionale, per il rimpatrio degli Italiani rimasti in Africa orientale e per lo scambio di prigionieri infermi con la Grecia e l'Inghilterra.

La C. R. Italiana non andò esente dal ripercuotersi dei tragici eventi succeduti nel sett. 1943; nonostante la sua prerogativa di ente neutrale, riconosciuta dalle Convenzioni internazionali, essa non fu rispettata neppure nei mezzi e tanto meno nel personale. Fu nel giugno 1944 che il Comitato di Roma riprese la sua funzione di sede centrale.

La C. R. Italiana esplica una attività la cui intelaiatura sta nei seguenti elementi: autoambulanze per il pronto soccorso e trasporto infermi, sanatori ed istituti per la cura della tubercolosi, istituti ospedalieri, preventori generici, preventori sorvegliati, colonie permanenti, colonie temporanee, convalescenziari infantili. I mezzi necessari all'intervento del Corpo volontario militare della C. R. Italiana con il suo servizio di emergenza, sono raccolti e predisposti in magazzini regionali e secondari che assicurano la perfetta custodia delle sue unità mobili. La C. R. Italiana dispone di treni ospedali attendati, posti di soccorso attendati, di ambulanze attendate, di unità di vario tipo e di materiale vario di soccorso per fronteggiare eventuali calamità. Altre attività della C. R. Italiana sono: *Servizio sociale internazionale* che assiste senza distinzione di nazionalità, religione o razza, tutti coloro che abbiano problemi da risolvere in almeno due diverse nazioni; la *Assistenza giuridica agli stranieri* (AGIUS) che tratta pratiche speciali e di vario genere, personali e familiari, per gli stranieri in Italia (profughi, apolidi, ecc.); il *Madrinato* che ha assistito e assiste, con il ricovero e con altre forme, bambini vittime della guerra; e infine, la *C. R. Italiana Giovanile*, istituzione parascolastica che svolge opera educativa, sociale, igienica ed assistenziale nelle scuole e che, mediante la corrispondenza interscolastica internazionale, unisce in un vincolo spirituale i fanciulli di ogni nazionalità, razza e religione. La C. R. Italiana Giovanile conta 130.000 classi socie collettive, 600.000 alunni soci individuali e 5.000.000 di fanciulli organizzati.

La C. R. Italiana Giovanile, oltre alla propaganda igienica e di pronto soccorso, alle attività assistenziali e sociali, didattiche e culturali, effettua corsi per vigilatrici di colonie e per *Pionieri della fraternità*, sua diretta emanazione. - Vedi tav. LIV.

BIBL.: G. Moynier, *La Croix-Rouge, son passé et son avenir*, Ginevra 1882; G. Mazzoni, *La neutralità dei feriti in guerra*, Napoli 1895; G. Ciraolo, *L'Unione internaz. di soccorso. Dal progetto ital. alla Convenzione 12 luglio 1927*, Roma 1931; *La C. R. I. 1944-47*, relazione del presid. gen. U. Zanotti, ivi 1948. Riviste: *Revue int. de la Croix-Rouge* (Ginevra); *Vers la santé. Revue et Bulletin de la Ligue des S. d. C.-R.* (Parigi); *Matériaux pour l'étude des calamités* (Ginevra). Vittorio Minnucci

SOCIETÀ DELL'APOSTOLATO CATTOLICO (PALLOTTINI). - Società sacerdotale, esente, senza voti, fondata a Roma il 4 apr. 1835 dal b. Vincenzo Pallotti.

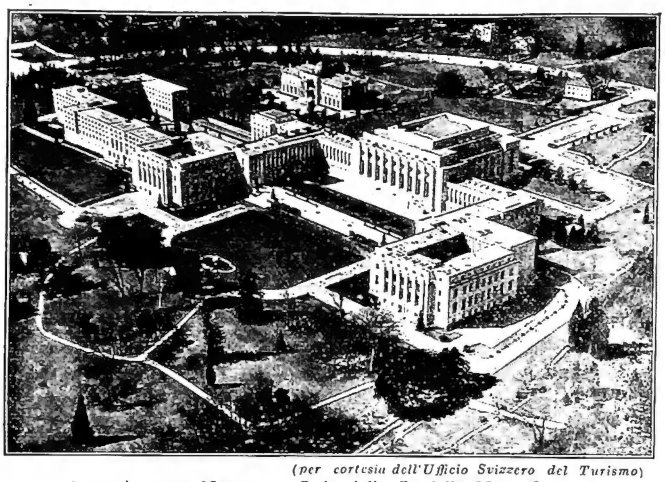
L'incorporazione viene effettuata mediante una consacrazione pubblica, la quale contiene sei promesse, cioè di perseveranza, obbedienza, castità, povertà, vita comune e di non accettare dignità. Vi sono 2 anni di noviziato. Il rettore generale è eletto per 6 anni; i rettori provinciali e locali per 3 anni. Il fine è l'educazione e la formazione di anime apostoliche, la direzione dell'Associazione dell'apostolato cattolico. Dal 1837, e stabilmente dal 1843, la Congregazione sacerdotale dell'Apostolato cattolico emergeva dal resto della società composta da laici e preti, formandone la parte centrale e motrice. La S. Sede approvò definitivamente le Costituzioni nel 1910. Chiamato dal 1854 al 1947 Pia Società delle Missioni, l'Istituto, dal 1947, si intitola S. dell'A. C.; gli sono affidate 5 missioni (Africa, Australia, India) e al 31 dic. 1950 si componeva di 16 province o regioni con 247 case o stazioni, 899 sacerdoti, 492 chierici, 447 fratelli coadiutori.

BIBL.: J. Hettenkofer, *Historia Piae Societatis Missionum*, Roma 1935; id., *Historia Societatis Apostolatus Catholici*, ivi 1950. Ansgario Faller

SOCIETÀ DELLE FIGLIE DI SAN FRANCESCO DI SALES (PARIGI). - Fondata a Parigi nel 1872 dall'ab. Chaumont e dalla ven. Carré de Molberg.

Ebbe l'approvazione pontificia il 18 apr. 1911, ed ha per fine speciale di aiutare tutte le opere cattoliche, diocesane e parrocchiali, e le missioni, sotto la dipendenza dell'autorità ecclesiastica.

L'Istituto non ha voti. Si ricevono anche le maritate (previo il consenso del marito) e le vedove. La maggior



(per cortesia dell'Ufficio Svizzero del Turismo)
SOCIETÀ DELLE NAZIONI - Sede della S. delle N. a Ginevra.

parte vivono nelle proprie famiglie, alcune in comunità con un regolamento speciale, tendendo alla perfezione ciascuna secondo il proprio stato. Vanno alle missioni soltanto quelle libere che lo chiedono. Le suore sono oltre 5000 in 50 case, divise in province religiose. Ha aggregati anche gruppi di indigene nelle missioni, i cui Statuti sono stati temporaneamente approvati nel 1950.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, P. 68.

Agostino Pugliese

SOCIETÀ DELLE MISSIONI AFRICANE. - È stata eretta l'8 dic. 1856 a Lione da mons. Melchiorre de Marion-Brésillac, che dal 1846 al 1855 era stato vicario apostolico di Coimbatore in India.

Lo scopo della Società è quello di predicare il Vangelo in mezzo ai neri d'Africa. Morto il 25 giugno 1859 mons. de Marion-Brésillac in Africa, gli successe il p. Planque che continuò a sviluppare la Società aprendo nuove case di formazione in Francia, Irlanda e Olanda. I primi missionari furono inviati nella Sierra Leone e nel Dahomey.

Essa è una Società senza voti le cui Costituzioni furono approvate nel 1900 e poi modificate il 14 maggio 1912 ed approvate per dieci anni il 15 febbr. 1928. Una completa revisione delle medesime si ebbe nel 1952. Alla fine del 1952 la Società contava 1111 sacerdoti, 96 fratelli coadiutori, 272 seminaristi. Ad essa sono affidati 20 territori missionari in Africa. Si occupa anche dei negri degli Stati Uniti.

BIBL.: F. Guilcher, *La Société des Missions Africaines de Lyon*, Lione s. a.

Saverio Paventi

SOCIETÀ DELLE NAZIONI. - Associazione fra gli Stati per il mantenimento della pace e il migliore governo delle relazioni tra i popoli. L'aspirazione a suscitare una tale associazione aveva assunto al principio del corrente secolo una maggiore vivacità ed un maggior senso di concretezza, un'atmosfera favorevole ad una realizzazione che appariva necessaria al chiudersi del primo conflitto mondiale, che doveva essere, nell'animo di coloro che di tale ideologia si resero interpreti, l'ultima guerra.

Chi avviò decisamente il problema verso una concreta realizzazione, con l'autorità che gli veniva dal fatto di essere divenuto l'arbitro della guerra, e poi della pace, fu il Presidente degli Stati Uniti, Wodrow Wilson. Il proposito di realizzare una S. delle N., lanciato fra i punti del programma della futura pace, durante il conflitto, divenne realtà durante la Conferenza della pace di Parigi, la quale affidò l'elaborazione della Statuto sociale ad una speciale Commissione, di cui Wilson tenne ad assumere la presidenza (l'Italia vi era rappresentata da V. E. Orlando e V. Scialoja). Essa, tenendo conto del progetto americano e quello di altri Stati (vi era anche un progetto italiano), elaborò infatti quello che fu chiamato poi comunemente « il patto » (*Covenant*) in 26 artt.

I. LE FONTI. – Considerando il patto come la chiave di volta del sistema della pace, Wilson volle, e la Conferenza accettò, che esso divenisse il preambolo dei grandi trattati di pace. Con il Patto si aprono infatti i cinque grandi Trattati di pace del 1919-20 e si chiudono con la carta dell'Ufficio internazionale del lavoro, che è l'organizzazione primogenita della S. delle N. e che nasce coevo alla Società stessa. Con ciò non si voleva condannare il Patto a seguire le sorti dei trattati, e quindi a vivere e cadere con essi. Se, in fondo, così avvenne, fu un mero caso. Più forte può sembrare l'altro argomento che l'entrata in vigore del Patto coincise con la messa in vigore del Trattato di pace con la Germania (Trattato di Versailles), ma ciò servì unicamente a mettere in moto il Patto. Fu anche detto che la pace fosse un appendice del Patto, ma ciò è inesatto, ed è contraddetto dal fatto che la Pace con la Turchia (1923) è slegata dal Patto. Il quale andò avanti per conto suo, e fu emendato secondo la procedura prescritta (art. 26) il 13 ag. 1924 (art. 6), il 26 sett. 1924 (artt. 12, 13, 15), il 29 luglio 1926 (art. 4), non essendosi riusciti ad armonizzarlo interamente con il Patto Briand-Kellog, detto comunemente di « messa della guerra fuori legge ».

II. COSTITUZIONE DELLA S. DELLE N. – La S. delle N. era una associazione permanente di Stati a governo libero, retta da uno statuto scritto (il Patto).

Gli Stati membri che costituivano la S. delle N. erano tutti in una situazione di parità giuridica, ma storicamente erano distinti i membri *originari*, ossia le potenze alleate ed associate, firmatarie del Trattato di pace, le quali invitarono a partecipare alla Società, con egual titolo, 13 Stati rimasti neutrali durante la guerra. Vi furono poi ammessi successivamente altri Stati, dopo l'entrata in vigore del Patto. Gli ex-nemici, benché firmatari dei trattati di pace, non fecero parte *ab initio* della S. delle N., malgrado il suo carattere di costruzione per la pace, ma vi entrarono successivamente (la Germania dopo il Patto di Locarno). Il Patto (art. 1), mentre esigeva che l'adesione alla Società venisse fatta senza riserve mediante dichiarazione depositata presso il segretario della S. delle N., consentiva il recesso dalla Società con un preavviso di due anni, purché al momento del recesso il recedente avesse adempiuto tutti i suoi doveri internazionali e tutte e obbligazioni derivanti dal Patto.

III. ORGANI DELLA S. DELLE N. – Erano due : 1) l'Assemblea, costituita dai rappresentanti dei membri della Società (non più di tre, ma con un solo voto), la quale si riuniva almeno una volta l'anno, nella sede sociale fissa (Ginevra) o in un altro luogo. Essa aveva facoltà di trattare ogni argomento relativo all'azione della Società o agli interessi della pace del mondo (artt. 2 e 3), svolgeva la sua attività a norma di un regolamento interno, funzionando attraverso sei commissioni, le quali esaminavano i rapporti e le relazioni degli organi, delle organizzazioni permanenti e di quelle temporanee, proponendo raccomandazioni e risoluzioni sulle quali decideva l'Assemblea sulla base di un rapporto di un relatore generale; 2) il Consiglio, il quale era composto di membri *permanenti* (rappresentanti di Stati tassativamente indicati, praticamente le grandi Potenze) e di membri *non permanenti* designati dall'Assemblea. Il numero dei membri delle due categorie variò nel succedersi dello sviluppo della Società, mantenendosi peraltro la duplice categoria, ritenendosi il possesso del seggio permanente giustificato dalle maggiori responsabilità ed oneri nel conseguimento dei fini sociali, da parte delle grandi potenze. Ogni Stato

membro era rappresentato nel Consiglio da un solo rappresentante e con un solo voto. Gli Stati membri potevano partecipare alle adunanze del Consiglio durante la trattazione degli affari che specialmente li riguardavano, ma senza voto. In via generale (art. 4, n. 4) la competenza del Consiglio veniva determinata specificamente come quella dell'Assemblea (artt. 2 e 4).

Stando alle norme degli artt. 3 e 4 le funzioni dei due organi sono uguali e parallele. Ma esse vanno interpretate in realtà in modo diverso. Quando una espressa disposizione riservava alla competenza del Consiglio determinati provvedimenti, ovvero all'Assemblea, le competenze risultavano discriminate. Quando mancavano norme espresse un primato era riservato alle decisioni dell'Assemblea.

La S. Sede, benché in alcuni casi fosse richiesta anche di collaborazione, non faceva parte e non cercò di far parte della S. delle N., dato anche il carattere prettamente laicista con cui la S. delle N. era sorta e si mantenne fino alla fine.

Stando alla dizione letterale del Patto (art. 2) il segretario generale non è organo della S. delle N. Esso assiste i due organi e partecipa alle loro sedute. Ma nella prassi (accolta poi in modo espresso nello Statuto dell'O.N.U.) venne riconosciuto come organo sociale. Inoltre esso era a capo del segretariato, stabilito nella sede sociale a Ginevra, che poteva essere peraltro mutata dal Consiglio, e che era suddivisa in numerosi e pletorici uffici.

Organi della S. delle N. erano anche:

a) la Corte permanente di giustizia internazionale (art. 14) stabilita all'Aja, retta da uno statuto ed un regolamento autonomo (v. ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, II).

b) l'Ufficio internazionale del lavoro (BIT), la cui carta, come si è accennato, fu inserita nell'ultima parte dei trattati di pace (v. ORGANIZZAZIONE DEL LAVORO).

IV. FINALITÀ DELLA S. DELLE N. – Sono indicate nel preambolo del Patto e sono quelle di promuovere la cooperazione internazionale e realizzare la pace e la sicurezza degli Stati, mediante l'impegno di non ricorrere in determinati casi alle armi (e quindi la guerra non era esclusa in modo assoluto e se ne ammetteva la legittimità in determinati casi), lo stabilimento di rapporti palesi, giusti ed onorevoli fra le Nazioni (onde condanna della diplomazia segreta e affermazione di giusti rapporti fra i popoli), il fermo riconoscimento delle regole di diritto internazionale come norme effettive di condotta tra i Governi (onde la necessità di codificare il diritto internazionale, perché divenisse certo), l'osservanza della giustizia e il rispetto scrupoloso di ogni trattato nelle relazioni reciproche dei popoli civili. Per la realizzazione di queste finalità già alcuni principi figuravano, con carattere assoluto o semplicemente programmatico, nel Patto, come la riduzione degli armamenti (art. 8), la tutela contro le aggressioni (art. 10), la condanna della guerra (art. 11), la risoluzione pacifica delle controversie (artt. 12, 13 e 15), le conseguenze delle violazioni di tali principi (art. 16) le controversie con Stati non membri (art. 17), la registrazione ed il sindacato dei trattati internazionali (artt. 18 e 20), il rispetto delle intese regionali (art. 21), l'istituzione dell'assistenza ad altri popoli mediante l'istituto dei mandati (art. 22), un programma di azione sociale ed umanitaria (art. 23), il coordinamento degli istituti internazionali (artt. 24 e 25).

Talune attribuzioni, rivolte a conservare la pace, venivano attribuite alla S. delle N. dagli stessi trattati (Sarre, Danzica, tutela delle minoranze, ecc.).

V. ORGANIZZAZIONI DELLA S. DELLE N. – Per attendere ai vasti compiti istituzionali ed a quelli che rapidamente si vennero aggiungendo a quelli previsti dal Patto, o come sviluppo dei medesimi, la S. delle N. creò una serie di organizzazioni tecniche e di commissioni consultive permanenti (organi ausiliari), sugli ordinamenti e sulle funzioni delle quali ci si limita a ricordare: *a*) fra le organizzazioni tecniche, quella economica e finanziaria, delle comunicazioni e del transito, dell'igiene; *b*) fra le commissioni consultive, quella delle questioni militari, navali ed aeree, dei mandati, della cooperazione intellettuale, della protezione dell'infanzia e della giovinezza, dell'oppio (oltre ad un comitato centrale, ugualmente permanente), ecc. Speciali commissioni consultive di carattere temporaneo venivano istituite di volta in volta, e furono molto numerose. Da ricordare infine taluni organismi amministrativi o esecutivi (alto commissario per Danzica, per i rifugiati, commissione di governo per la Sarre, ecc.) e taluni speciali istituti (cooperazione intellettuale a Parigi, per l'unificazione del diritto privato e per la cinematografia educativa a Roma, ecc.).

Questo complesso di organizzazioni comportava una spesa cospicua e crescente che veniva regolata annualmente attraverso un bilancio approvato dall'assemblea, ripartendo il relativo carico fra i membri.

VI. NASCITA, SVILUPPO E FINE DELLA S. DELLE N. – La S. delle N. nacque il 10 genn. 1920 con la messa in vigore del Trattato di Versailles con la grave disillusione per l'assenza degli Stati Uniti d'America, non avendo il Congresso approvato il Trattato, esautorando Wilson che della S. delle N. era stato il massimo fattore. Ma mancavano altri grandi Stati, come la Germania, perché vinta, e l'U.R.S.S., in quanto si perseguiva contro di essa la politica del cordone sanitario, ed essa non aveva interesse a farne parte. Il primo quinquennio di vita fu quindi incerto e difficile, mentre Francia e Gran Bretagna, prendevano il sopravvento nelle direttive della Società. L'ingresso della Germania (1926) segnò un nuovo slancio ed un grande successo apparve anche il successivo acquisto dell'U.R.S.S. Dal 1926 al 1934 infatti si ha il massimo sviluppo di autorità della S. delle N.; ma dopo le sanzioni adottate contro l'Italia per l'affare etiopico, comincia un rapido periodo di scadimento e di esautoramento, che culmina con lo scoppio del secondo conflitto mondiale, che essa si dimostrò impotente ad evitare. La abbandonarono l'Italia e la Germania, e prima il Costarica, la Spagna ed il Brasile. L'U.R.S.S. ne fu espulsa a seguito dell'aggressione alla Finlandia. Praticamente essa era già del tutto paralizzata nel 1940. Quando pertanto ne fu decretata la fine nel 1947 e fu messa in liquidazione, era già ridotta ad un ricordo. Non si può tuttavia giudicare la sua attività con una sommaria condanna. Essa lavorò in ogni campo, con la tendenza a far molto, anche se talora soltanto sulla carta. Le sue più grandi iniziative, quelle cioè nelle quali si poteva saggiare la sua forza ed il suo ascendente e che erano poi la parte veramente viva delle sue funzioni costituzionali, ebbero un succedersi di insuccessi. Fallì la conferenza economica, quella finanziaria, quella della codificazione del diritto internazionale, quella del disarmo, quella dell'arbitrato generale, ecc. Né fu fortunata la sua azione politica, perché se, bene o male, poté liquidare i problemi delle Aland, di Vilna, dell'Alta Slesia, dei confini dell'Albania, di Memel, ecc., cioè l'azione contro i piccoli Stati, quando colpì i grandi o poté risolvere i problemi in quanto tutti desideravano uscire da situazioni incresciose, come l'incidente di Corfù, ovvero fallì miseramente come per la questione della Carelia orientale, della Finlandia, dell'Etiopia, della guerra cino-nipponica.

Questi insuccessi, che indubbiamente l'esautorarono, fecero dimenticare anche il molto di buono che aveva compiuto.

VII. EREDITÀ DELLA S. DELLE N. – Quando il secondo conflitto mondiale si andava concludendo con la vittoria delle Nazioni unite non si pensò a far rivivere la S. delle N. Se ne creò una nuova nella Conferenza di S. Francisco (1945). La seconda S. delle N. si chiama Organizzazione per la sicurezza mondiale (O.N.U. [v.]), Malgrado i larghi mutamenti delle norme e dei nomi, rivivono sostanzialmente nell'O.N.U. i vecchi ordinamenti.

BIBL.: la produzione della S. delle N. è vastissima. Per una sommaria informazione sulla sua struttura e attività v. *Petit manuel de la Société des Nations*, pubblicato annualmente a Ginevra. Notizie più diffuse si possono trovare nella pubblicazione annuale *L'année de la Société des Nations*. Sempre a scopo informativo, cf. T. Castellani, *La Lega delle Nazioni*, in *Nuova Antologia*, 197 (1918, v), pp. 48-59; Y. de la Brière, *La Société des Nations*, Parigi 1918; anon., *I fini e l'organizzazione della S. delle N.*, Roma 1923; Iones and Sherman, *The League*

of Nations, Londra 1927; C. Baldoni, *La S. delle N.*, I, Padova 1936; A. C. De Breyeha Vauthier, *La Société des Nations centre d'études et source d'informations*, Parigi 1937.

Amedeo Giannini

SOCIETÀ DEL RITIRO CRISTIANO (Nîmes). - Fondata nel 1789 nella diocesi di Besançon, come società senza voti, dal ven. Antonio Silvestro Receveur.

Approvata dalla S. Sede il 23 luglio 1912, fu elevata a congregazione religiosa con voti pubblici ed ebbe la prima approvazione delle Costituzioni nel 1929, la definitiva nel 1937. Al presente le suore sono 325 in 15 case. Hanno come scopo speciale l'esercizio delle opere di carità spirituale nel promuovere la cristiana educazione della gioventù e l'opera dei ritiri per giornate di raccoglimento ed esercizi spirituali.

Bibl.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, B. 7.

Agostino Pugliese

SOCIETÀ DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Dame del Sacro Cuore [Roma]). - Sorse ad Amiens all'inizio del sec. XVIII, ma presto la Casa generalizia, che attualmente è a Roma, fu fissata a Parigi. Ne fu fondatrice e prima superiora generale santa Maddalena Sofia Barat.

Approvata da Leone XII il 22 dic. 1826 con la bolla *In supremo*, ebbe le Costituzioni un po' modificate il 23 maggio 1851, le quali, concordate con il Codice, furono definitivamente approvate nel 1926. Scopo dell'istituzione è di educare le giovanette di condizione agiata e di promuovere l'insegnamento elementare gratuito delle fanciulle del popolo. Le suore si occupano pure dell'Opera dei ritiri per le persone del mondo e di altre opere di carità spirituale e materiale. Al presente sono 6519 con 192 case.

Bibl.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, R. I.; anon., *Vita della b. Maddalena Sofia Barat*, Firenze 1908; anon., *Educatrice modello e apostolo del S. Cuore*, ivi 1935; L. Baunard, *La b. Filippina Duchesne*, Roma 1940. Agostino Pugliese

SOCIETÀ e DEPUTAZIONI DI STORIA PATRIA. - Istituzioni culturali che hanno per fine soprattutto le ricerche e la pubblicazione di fonti storiche relative al territorio della rispettiva circoscrizione, con limiti cronologici compresi prevalentemente nel periodo medievale.

La prima del genere sorse a Torino, ove fu costituita da Carlo Alberto, con regio brevetto del 20 apr. 1833, con il compito di provvedere alla « pubblicazione di una collezione di opere inedite o rare, appartenenti alla nostra storia, e di un codice diplomatico dei nostri Stati » e la cui sfera d'azione doveva più tardi essere estesa da Vittorio Emanuele II, con R. D. 21 febbr. 1860, alle province lombarde da poco annesse al Regno di Sardegna. Ad essa fecero seguito, per opera di L. C. Farini, dittatore delle Romagne, le tre D. per le province parmensi, modenesi e di Romagna, fondate nel 1859, quella per la Toscana e l'Umbria (1862), la quale, dopo aver allargato la sua giurisdizione sulle Marche (1863), diede vita alla D. per le Marche nel 1890 e nel 1896 alla D. per l'Umbria. In successione di tempo si ebbero, poi, la D. veneta (1874), la S. romana di s. p. (1876), la D. comunale di s. p. di Ferrara (1883), la S. storica abruzzese (1888), trasformatasi nel 1910 in D. di s. p. per gli Abruzzi, la Commissione senese di s. p. (1894), la Commissione provinciale di archeologia e s. p. di Bari (1894), la S. storica friulana (1911), trasformata nel 1918 in D. di s. p. per il Friuli, la D. siciliana (1924) e la D. per Malta (1934).

Per il coordinamento delle ricerche storiche e dei metodi di lavoro, affinché l'attività di ogni istituto storico potesse svolgersi con indirizzo unitario, dopo gli infruttuosi tentativi fatti dapprima in diversi congressi storici, quindi con la creazione dell'Istituto storico italiano, fu infine istituita, con R. D. L. 20 luglio 1934, n. 1226, una Giunta centrale per gli studi storici, da cui vennero a dipendere le singole istituzioni, provvedendosi in seguito, con successivo R. D. L. 20 giugno 1935, n. 1176, alla trasformazione delle antiche società storiche regionali in D., che furono in pari tempo tutte sottoposte ad un unico regolamento. Ne risultarono così 17 D., una per ciascuna regione d'Italia (comprese Malta e Rodi), che vennero considerate quali organi periferici della suddetta Giunta centrale (art. 1). Fornite di personalità giuridica, le varie D. si componevano di tre categorie di persone (deputati corrispondenti e soci) ed erano rette da Consigli direttivi formati da un presidente, un vicepresidente e due deputati (artt. 4-5), nominati dal capo dello Stato su proposta del Ministro dell'educazione nazionale, sentito il parere della Giunta per gli organi direttivi e della stessa D. per i deputati tutti, bastando, invece, per i corrispondenti, che venivano designati dalle rispettive D., il semplice assenso del ministro; i soci, poi, erano ammessi, senza limite di numero, su giudizio degli organi direttivi. Ciascuna D. poteva avere inoltre alcune sezioni (con sede generalmente nei capoluoghi di provincia), svolgenti una attività analoga a quella della D. da cui dipendevano (art. 20) e rette da un Direttorio composto di un presidente e di due deputati (art. 18).

Ad un ulteriore riordinamento delle istituzioni storiche italiane è stato provveduto qualche anno fa con il D. L. del Capo provvisorio dello Stato 24 genn. 1947, n. 345, in forza del quale, abrogata la legge De Vecchi del 1935, son tornate a rivivere tutte le D. e S. storiche riconosciute dallo Stato prima del 28 ott. 1922, cui è stata restituita la più completa autonomia giuridica ed amministrativa; han seguitato tuttavia a sussistere, accanto alle antiche, le giovani D. per le Puglie, la Calabria, la Lucania e la Sardegna, istituite nel 1935.

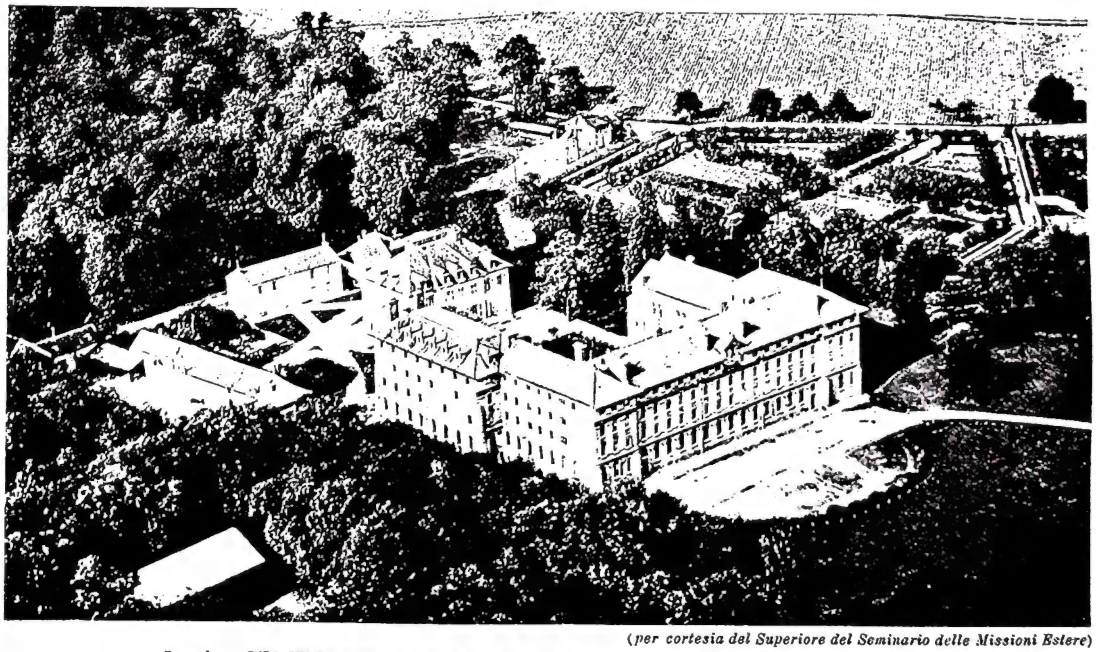
L'attività di ogni singola S. e D. di s. p. si estrinseca attraverso la pubblicazione periodica di *Atti e memorie*, *Archivi storici*, *Bollettini*, *Miscellanee*, ecc. Si riporta qui un elenco sommario delle principali (la cifra tra parentesi indica l'anno iniziale): Torino: *Historiae patriae monumenta* (1836); *Biblioteca storica italiana* (1884); *Miscellanea di storia italiana* (1862); *Biblioteca di storia italiana recente* (1907). Romagna: *Atti e memorie* (1862). Liguria: *Atti della S. Ligure di s. p.* (1858); *Rivista di studi liguri* (1934). Sardegna: *Archivio storico sardo* (1905). Marche: *Atti e memorie* (1895); *Fonti per la storia delle Marche* (1896). Province modenesi: *Atti e memorie* (1862). Province parmensi: *Archivio storico per le province parmensi* (1892). Puglie: *Japigia* (1930). Ferrara: *Atti e memorie* (1889). Roma: *Archivio della S. romana di s. p.* (1878). Toscana: *Archivio storico italiano* (fondato da G. P. Viesseux nel 1842); *Documenti di storia italiana* (1867); *Biblioteca storica toscana* (1923). Veneto: *Miscellanea di storia veneta* (1881); *Monumenti storici* (1876). Friuli: *Memorie storiche forogiuliesi* (1905). Napoli: *Archivio storico per le province napoletane* (1876). Sicilia: *Archivio storico siciliano* (1873).

Bibl.: A. Manno, *L'opera cinquantenaria della R. D. di s. p. di Torino*, Torino 1884 (1833-83); G. Occioni-Bonaffons, *La R. D. veneta di s. p., nel primo trentennio dalla sua fondaz. 1873-1902*, Venezia 1902; [A. Sorbelli], *Il primo cinquantennio della R. D. di s. p. per le prov. di Romagna (1860-1910)*, Bologna 1916; A. Panella, *Gli studi stor. in Toscana nel sec. XIX e l'opera cinquantenaria della R. D. di s. p.*, ivi 1916; E. Dervieux, *L'opera cinquantenaria della R. D. di s. p. di Torino*, Torino 1935 (1883-1933); G. Biscottini, *Il nuovo ordinamento dei centri di ricerca storica*, in *Accademia e bibliot. d'Italia*, 9 (1935), pp. 489-503; G. M. Monti, *La R. D. di s. p. per le Puglie*, Bari 1936; anon., *L'ultimo venticinquennio della R. D. di s. p. per le province di Romagna (1910-35)*, Bologna 1937. Niccolò Del Re

SOCIETÀ DI MARIA (Marianisti). - Congregazione religiosa fondata nel 1817 a Bordeaux da G. G. Chaminade (v.).

I sette primi membri dell'Istituto: due chierici, tre laici insegnanti e due artigiani, ammessi alla professione dei voti il 2 ott. 1817, le diedero sin dalle origini una nota di originalità e novità, perché chierici e laici sono religiosi allo stesso titolo, con gli stessi voti, gli stessi diritti passivi e attivi, salvo alcune cariche riservate ai sacerdoti. Emanazione della Congregazione della Maddalena di Bordeaux, fondata dallo stesso Chaminade nel 1801, la nuova istituzione si ispira ai medesimi criteri con una coordinata collaborazione tra sacerdoti e laici

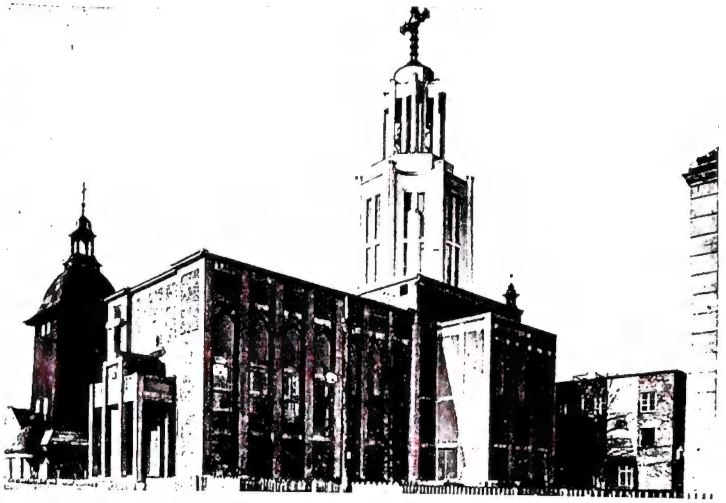
(per cortesia del Superiore del Seminario delle Missioni Estere)



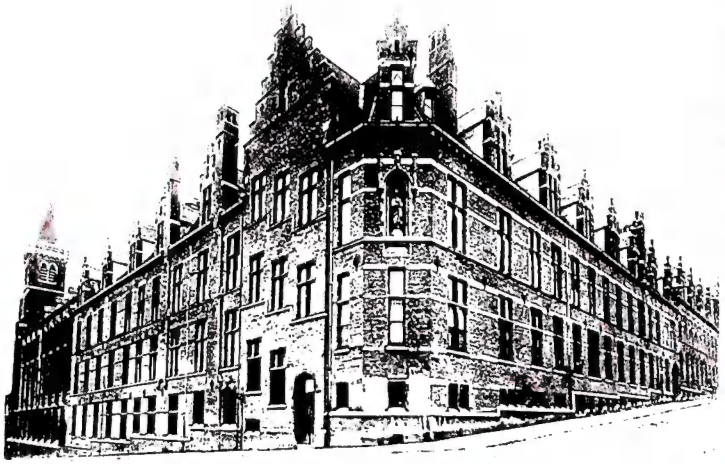
(per cortesia del Superiore del Seminario delle Missioni Estere)

In alto: SEMINARIO PER LE MISSIONI ESTERE. Casa Madre - Parigi.
In basso: SEMINARIO PER LE MISSIONI ESTERE. Studentato - Bièvres.

(fot. Segreteria Capitolo Superiore - Torino)



(fot. Segreteria Capitolo Superiore - Torino)



(fot. Segreteria Capitolo Superiore - Torino)

(fot. Segreteria Capitolo Superiore - Torino)

In alto a sinistra: ISTITUTO PER GLI ASPIRANTI SALESIANI E PARROCCHIA - Šoštin. *In alto a destra:* CHIESA SALESIANA - Cracovia.
In basso a sinistra: L'OPERA SALESIANA - Liegi. *In basso a destra:* ISTITUTO SALESIANO PER STUDENTI E ARTIGIANI - São Paulo.

nelle molteplici opere dell'apostolato moderno. Con il voto di stabilità i Marianisti si consacrano irrevocabilmente alla Madonna, ed a ricordo di questa consacrazione portano un anello d'oro all'anulare destro.

(*per cortesia del p. C. M. Bertola*)
SOCIETÀ DI MARIA (MARISTI). - Ritratto del fondatore, p. Giovanni Claudio Colin (1790-1875).

Dal 1817 al 1830 furono aperti collegi e scuole popolari a Bordeaux e in varie città della Francia, ma proposito del fondatore erano le Scuole Normali per la formazione di maestri cristiani. Due se ne aprirono a S. Remigio e a Besançon, soppresse nei moti del 1830. Con il 1835 si iniziò un promettente sviluppo in Francia e nei paesi d'Europa, ed oggi la S. di M. è presente in Francia, Belgio, Svizzera, Austria, Germania, Italia, Spagna, Africa, Stati Uniti, Canadà, Isole del Pacifico, Cina e Giappone con 2525 religiosi professi e 158 case distribuite in 12 province. I « postulanti » sono 918, i novizi 189, gli scolastici 360, i seminaristi 73. Il decreto di lode è del 1839, quello di approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni del 1865; l'approvazione definitiva delle Costituzioni è del 1891. La Casa generalizia è a Roma.

BIBL.: H. J. Simler, *G.-J. Chaminade, fondat. de la Soc. de Marie*, Parigi 1901; H. Rousseau, *Le réveil religieux au lendemain du Concordat et G.-J. Chaminade*, ivi 1913; G. Goyau, *Chaminade, fondat. des Maristes, son action religieuse et scolaire*, ivi 1914; L. Gaudiou, *La Soc. de Marie*, ivi 1930; P. Broutin, *La modernité de G.-J. Chaminade*, in *Nouv. rev. théol.*, 65 (1938), pp. 413-36. Eugenio Scherer

SOCIETÀ DI MARIA (MARISTI). - Congregazione religiosa fondata a Belley dal ven. Jean-Claude Colin (v.) il 22 giugno 1825 per l'opera delle missioni parrocchiali, a ciò incoraggiato da papa Pio VII, che il 25 genn. 1822 ne aveva preventivamente lodato il progetto.

Superate non poche difficoltà per divergenze con il suo vescovo mons. Devie, che desiderava fare della S. di M. una congregazione diocesana, ottenne l'approvazione definitiva con il breve *Omnium gentium* di Gregorio XVI, del 21 apr. 1836. La Congregazione si consacrò, fin dalle origini, all'educazione cristiana della gioventù nei collegi, alla predicazione nelle campagne e alle missioni nell'Oceania occidentale, comprendente più di 300 isole. Sotto la direzione del fondatore (1836-1854) e dei suoi successori, la Congregazione andò sviluppando le sue opere in quasi tutte le nazioni civili, assumendo la direzione di seminari, fondando collegi, residenze di predicatori, centri di studi, aprendo cappelle e parrocchie e curando lebbrosari nelle missioni. Attualmente (1952) conta 1738 religiosi professi, fra cui un arcivescovo e 9 vescovi, con 307 case e stazioni missionarie. Le missioni, iniziate nelle Isole Wallis e Futuna e nella Nuova Zelanda, sono costituite in 8 vicariati apost.: Tonga, Samoa, Wallis e Futuna, Nuova Caledonia, Nuove Ebridi, Salomone meridionali, Salomone settentrionali e Figi. La Casa generalizia è a Roma.

BIBL.: P. Mayet, *Le très rév. père Colin*, Lione 1895; L. Falletti, *Il ven. p. G. Colin*, Roma 1913; P. De Salinis, *Marins et missionnaires*, Parigi 1927. Cesare Modesto Bertola

SOCIETÀ DI MARIA RIPARATRICE. - Istituto religioso fondato a Parigi nel 1855 dalla serva di Dio Maria di Gesù (Emilia d'Oultremont) sotto la guida del gesuita p. Adolfo Petit.

Il 24 giugno 1864 fu dato il decreto di lode e il 10 marzo 1873 quello di approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni. Scopo della Società è la riparazione: riparare nelle anime e per le anime che offendono il Signore. Alla vita contemplativa le religiose uniscono quella attiva e nelle loro cappelle è esposto durante il giorno il S.mo Sacramento. Nei luoghi di missione hanno anche scuole elementari, orfanotrofi, dispensari ecc. Ad Estebbe (Uganda) si dedicano alla formazione di suore indigene ed hanno istituita la Congregazione delle suore africane di Maria Riparatrice, eretta canonicamente nel 1948. Attualmente la Società è presente in molti paesi d'Europa, in Asia, in Africa ed in America con oltre 2500 suore in 80 case.

BIBL.: V. Delaporte, *La Société de Marie Réparatrice*, Parigi 1901; S. Rit. Congr., *Inquisitio Sect. Historicae in Causa S. D. Mariae a Jesu d'Oultremont*, Città del Vaticano 1940. Silverio Mattei

SOCIETÀ DI SAN COLOMBANO PER LE MISSIONI CINESI. - È stata fondata dal rev. Edoardo Galvin e dal p. Blowick nel 1918 a Dalgan Park (Irlanda).

Ha lo scopo di inviare missionari in Cina. Le Costituzioni furono approvate temporaneamente il 15 giugno 1925 da Propaganda e definitivamente il 14 marzo 1932. La Società ha missioni in Cina, Corea, Giappone, Isole Filippine. I membri superano i 750.

BIBL.: *St. Columban's 30 Years ago*, in *The Far East*, 1950, genn. p. 17, febbr. p. 17, marzo p. 17, apr. p. 17, maggio p. 20. Saverio Paventi

SOCIETÀ DI SAN GIUSEPPE DI MILL HILL PER LE MISSIONI ESTERE. - Fu iniziata il 19 marzo 1866 da Herbert Vaughan (v.) a Mill Hill presso Londra, con lo scopo di preparare sacerdoti per le missioni.

I primi missionari partirono il 17 nov. 1871. È una Società senza voti, i cui membri sono legati da giuramento e si dedicano alle missioni estere. Ebbe il decreto di lode il 28 genn. 1897, fu approvata definitivamente il 22 apr. 1908. Le Costituzioni furono modificate il 20 maggio 1935.

BIBL.: M. E. Herbert, *A short history and origin and progress of St. Joseph's Society of the Sacred Heart for foreign Missions and of the foreign Missionary College at Mill Hill*, Londra 1901. Saverio Paventi

SOCIETÀ MISSIONARIE PROTESTANTI: v. PROTESTANTESIMO.

SOCIETÀ PER LE MISSIONI ESTERE DEGLI STATI UNITI D'AMERICA (di MARYKNOLL). - Fondata il 27 apr. 1911 dall'episcopato degli Stati Uniti d'America ed autorizzata dal b. Pio X il 29 giugno del medesimo anno.

Confondatori furono il p. Giacomo A. Walsh (1867-1936), che divenne poi vescovo titolare di Sion e primo superiore generale della Società, ed il p. Tommaso F. Price (1860-1919), che iniziarono l'opera ad Hawthorne (Nuova York) ed il 18 sett. 1912 passarono ad Ossining (Nuova York), che chiamarono Maryknoll.

La S. ebbe il decreto di lode il 15 luglio 1915. Nel 1917 partirono i primi missionari per la Cina. Ora i missionari si trovano in Africa, Cina, Giappone, Corea, Filippine, Bolivia, Cile, Perù. Le Costituzioni sono state approvate definitivamente il 7 maggio 1939. I membri sono 477 sacerdoti, 81 chierici, 86 fratelli.

BIBL.: G. C. Powers, *The Maryknoll Movement*, Maryknoll (Nuova York) 1920. Giorgio Federico Heintzmann

SOCIETÀ PER LE MISSIONI ESTERE DI PARIGI. - È il più antico Istituto esclusivamente missionario, fondato nel 1660 dai primi vicari apost. dell'Asia orientale, Francesco Pallu (v.) e Pietro Lambert de la Motte, ed approvato da Propaganda l'11 ag. 1864.

Fin dalla fondazione fu incaricato delle missioni del Siam, Tonchino, Cocincina, Cina occidentale e meridio-

nale; nel 1776 ad esso fu affidata anche la missione malabarese nell'India, nel 1831 quella della Corea e Giappone; nel 1841 quella di Malacca; nel 1848 quella della Manciuria; nel 1855 quella della Birmania.

Il fine speciale della Società è l'apostolato tra gli infedeli. Essa è una Società, senza voti, di sacerdoti secolari, i quali non possono accettare nessun incarico in Europa, se prima non siano stati almeno cinque anni in missione. Dalla sua fondazione la Società ha avuto 120 missionari massacrati, di cui 16 già beatificati. Nel 1952 contava 930 membri, che avevano emesso il « bon propos », equivalente al giuramento delle altre società; 140 seminaristi nei due Seminari di filosofia e teologia, ed un centinaio di ragazzi nel Seminario minore. Nello stesso anno la Società lavorava in 28 missioni, situate in Corea, Manciuria, Cina, Vietnam, Cambogia, Laos, Siam, Malacca, Birmania, India. I suoi missionari, inoltre, lavorano sotto la direzione dei vescovi indigeni in altre nove missioni del Giappone, Cina, Vietnam, India. Negli ultimi venticinque anni ha ceduto al clero indigeno quindici missioni in Giappone, Corea, Manciuria, Cina, Vietnam, Siam, India.

Le 37 missioni affidate alla Società hanno una superficie di kmq. 3.133.000 con una popolazione di 182 milioni di ab., di cui 1.784.000 cattolici. - Vedi tav. LV.

BIBL.: A. Launay, *Hist. génér. de la Soc. des Missions Etrangères*, 3 voll., Parigi 1894; id., *La Soc. des Missions Etrangères*, ivi 1923; G. Goyau, *Les prêtres des Missions Etrangères*, ivi 1932.

Antonio Anoge

SOCIETÀ PER LE MISSIONI ESTERE DI QUÉBEC. - È stata fondata il 2 febbr. 1921 dall'episcopato della provincia di Québec.

È una Società senza voti con lo scopo di inviare i suoi membri in missione. Il 25 luglio 1929 Propaganda ne approvò le Costituzioni per sette anni. Nel Capitolo generale del 1948 in esse furono introdotte molte modifiche, approvate da Propaganda l'8 giugno 1949. Conta attualmente 152 sacerdoti ed ha missioni in Manciuria, Giappone, Isole Filippine e Cuba.

BIBL.: *Annuaire de la Société des Missions étrangères*, Montréal 1951.

Saverio Paventi

SOCIETÀ PER LE MISSIONI ESTERE DI SCARBORO. - Ebbe origine nel 1918 nella diocesi di Ottawa (U. S. A.) per opera del missionario Giovanni Maria Fraser.

Trasferita nel 1921 a Scarboro nella diocesi di Toronto, fu eretta canonicamente il 29 nov. 1924. Le Costituzioni furono approvate temporaneamente nel 1925 e l'11 giugno 1940 definitivamente. È una società senza voti con lo scopo di inviare i membri in missione.

Saverio Paventi

SOCIETÀ PORTOGHESE PER LE MISSIONI CATTOLICHE. - Il fine specifico è l'assistenza religiosa e l'evangelizzazione nelle diocesi portoghesi d'oltremare, e anche in altre regioni missionarie alle quali possa estendere la sua azione.

Fu fondata per espresso desiderio e intervento della S. Sede (cf. Segreteria di Stato di S. S., prot. 3207/1930; AAS, 25 [1933], pp. 150-51; 32 [1940], pp. 249-70). Dipende dalla S. Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari. Le Costituzioni furono redatte e pubblicate in Roma dalla Tip. Poliglotta Vaticana nel 1930. Nel 1932, dopo l'anno regolamentare di prova i primi membri emisero il giuramento, prescritto dalle Costituzioni. La S. ha in Portogallo tre case di formazione : Tomar, Gernache do Bonjardin e Cucujães (dove risiede la Direzione generale). Membri (genn. 1952) : giurati 75 (dei quali 41 sacerdoti); novizi 13; aspiranti (ginnasio e liceo) 205. Conta 28 missionari in Africa, nel Mozambico (diocesi di Nampula e di Lourenço Marques). È ufficialmente riconosciuta dal governo portoghese (cf. *Diario do Governo*, 16 maggio 1941). Ha varie pubblicazioni di propaganda missionaria.

Domenico Marques Vaz

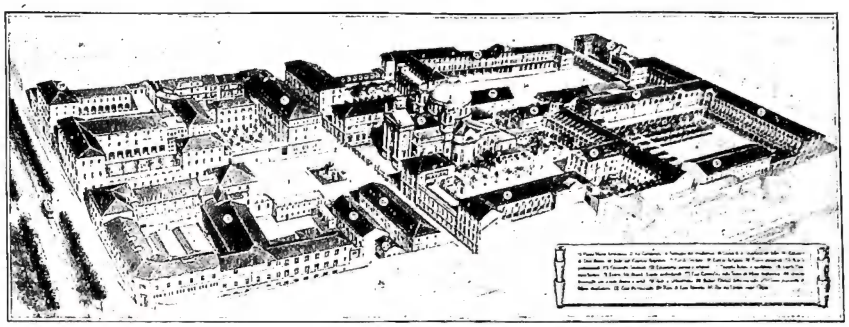
SOCIETÀ PROIBITE (SÈTTE). - Sono per loro natura s. p. quelle che si propongono uno scopo illecito, o che, pur perseguendo un fine buono, intendono raggiungerlo con mezzi disonesti. Esse perciò restano illecite di qualunque natura siano : religiosa, politica, umanitaria, di divulgazione scientifica, commerciale ecc.

SÈTTE E LEGISLAZIONE ECCLESIASTICA. – Il nome deriva direttamente dal latino classico *secta*, etimologicamente da *sequor* e in origine aveva il senso di una separazione, di una segregazione per aderire ad un assieme di principi e di massime particolari sia in campo politico (partito, fazione), sia in campo filosofico (scuola, setta). Gli autori classici non dànno mai alla parola un senso dispregiativo. La Volgata l'adopera per indicare una tendenza religiosa; solo un po' più tardi l'epistola ai *Galati* (5, 10) e la seconda di s. Pietro (4, 1) gli annettono un significato peggiorativo ed è appunto sotto questo aspetto che fu adoperata nel comune linguaggio ecclesiastico. La caratteristica fondamentale della sètta è di essere in opposizione all'universalità della Chiesa cattolica e di costituire un gruppo religioso a parte con pretesa, per lo più, di superiorità morale. Il termine ha una comprensione più estesa e più generica di eresia e scisma, poiché può verificare l'una e l'altra, in quanto nega qualche verità della Chiesa di Cristo o ne afferma altre opposte, e in quanto si oppone all'unità della Chiesa.

Da ca. due secoli, e definitivamente con il CIC, il termine è passato dal campo teologico a quello giuridico, per quanto derivato. Perciò oggi, nel linguaggio canonistico, con il nome di setta si intendono quelle s. che operano contro la Chiesa o il potere civile. Quindi perché vi sia setta agli effetti morali e giuridici, si richiede : 1) che vi sia vera e propria sètta, poco importa quale sia la sua denominazione, né che vi sia o no il segreto o il giuramento di mantenerlo; 2) che, o per suo istituto, o di fatto, nell'applicazione dei mezzi (anche per fine filantropico), si verifichi macchinazione contro la Chiesa o il legittimo potere civile. Si ha macchinazione quando l'attività è veramente *data opera* ribelle o sovversiva contro : *a*) la Chiesa; cioè contro la dottrina, l'autorità, i poteri, la costituzione, i diritti, i privilegi della Chiesa; o contro le persone ecclesiastiche in quanto tali; *b*) contro il legittimo potere civile (se il potere non fosse legittimo, sarebbe privo del diritto di comandare, e i sudditi non avrebbero l'obbligo di obbedire). Così quando una s. ha come fine, almeno di fatto, di scardinare il principio di autorità sociale in se stesso, anche solo con attività culturale, è contro il potere civile. Quando il tentativo di mutare la forma istituzionale è fatto in maniera legittima con esclusione di violenza e di cospirazione contro il potere stabilito, non si ha vera macchinazione.

Sono state condannate espressamente dalla Chiesa la massoneria (v.) e sètte consimili, la carboneria (v.), le sètte dei Feniani, una setta americana ed irlandese (decreto del S. Uffizio del 12 genn. 1870); le tre sètte americane degli operai : 1) *Odd fellows*; 2) *Sons of temperance*; 3) *Knights of Pyrthia's* (decr. del S. Uffizio del 20 ag. 1894); la società *Independent order of good templars* o *Guttempler-Orden* (decr. del S. Uffizio del 19 ag. 1893); le associazioni, il cui fine è quello di cremare cadaveri (decr. del S. Uffizio del 19 maggio 1886); le società teosofiche; le sètte Y.M.C.A.= *Young men Christian Association* per gli uomini e Y.W.C.A.= *Young women Christian Association* per le donne (decr. del S. Uffizio del 5 nov. 1920 : AAS, 12 [1920], p. 595); le sètte ateistiche (encicl. *Divini Redemptoris*, AAS, 29 [1937], p. 76 sgg.). Le società nichilistiche, anarchiche, pancristiane sono condannate per la loro stessa natura. Una setta che ha fatto molto parlare di sé è quella sviluppatasi dal 1865 in poi negli Stati Uniti del Nord e tuttora sussistente sopranominata Ku-Klux-Klan (v.). Ora la Chiesa ha condannato espressamente il comunismo ([v.], 28-30 luglio 1949) e quelle fazioni del socialismo che favoriscono il comunismo stesso.

Per il Rotary Club, v. la relativa voce. Per gli eretici e scismatici, v. ERESIA; SCISMA.



(*per cortesia della Segreteria Capitolo Superiore*)

SOCIETÀ SALESIANA DI SAN GIOVANNI BOSCO - Veduta aerea del complesso edilizio della Casa Generalizia prima del 1938. I fabbricati circostanti sono stati abbassati di tono - Torino.

Contro le sètte il can. 2335 sancisce: chi si ascrive alla massoneria o altra setta che trama contro la Chiesa o contro il potere civile, incorre *ipso facto* la scomunica riservata *simpliciter* alla Sede Apostolica.

L'antico diritto comminava la censura anche contro i favoreggiatori e coloro che non denunziavano i capi. Il CIC non fa più menzione di questi casi, che perciò vanno considerati non oggetto di censure. Chi in buona fede ha dato il nome ad una setta, colpita da censura, non incorre la scomunica se non quando lo viene a sapere e non intende togliersi; se però non lo potesse fare senza grave incomodo è scusato dalla scomunica, purché abbia l'intenzione di farlo non appena potrà.

L'appartenenza ad una setta acattolica (con questo nome, si comprendono tutte le chiese o chiesucole eretiche o scismatiche e le sètte ateistiche, comunisti ateisti militanti) costituisce in ordine al Matrimonio un impedimento *mixtae religionis* (cf. can. 1060 sgg., CIC, Comm. Interpr. Codic., 30 giugno 1934: AAS, 26 [1934], p. 494 sgg. e v. MISTA RELIGIONE).

Gli aderenti a sètte eretiche, scismatiche, massoniche o a società proibite dello stesso genere sono esclusi dalla sepoltura ecclesiastica (can. 1240 § 1, n. 1), non possono essere ammessi al noviziato (can. 542, n. 1) o in associazioni pie (can. 693 § 1), perdono il diritto alla trasmissibilità in proprio favore del diritto di patronato personale (can. 1453 § 1) e in caso di patronato reale questo rimane sospeso (can. 1453 § 3); sono *ipso facto* infami (can. 2314 § 1, n. 3) e scomunicati con scomunica *speciali modo* riservata, se si tratta di setta acattolica (can. 2314 §§ 1 e 2), *simpliciter* riservata, se si tratta di setta massonica o simile (can. 2335). I chierici inoltre, con l'aderire ad una setta acattolica, perdono *ipso facto* l'ufficio (cann. 188, n. 4 e 2314 § 1 n. 3) e dopo l'ammonizione devono essere degradati; se aderiscono a sètte massoniche o simili devono essere denunziati al S. Uffizio e inoltre devono essere sospesi e privati di benefici, uffici, dignità, pensioni o incarichi che abbiano nella Chiesa; se religiosi, devono essere privati di voce attiva e passiva e colpiti di altre pene costituzionali (can. 2336).

BIBL.: G. A. Moehler, *La Simbolica*, Carmagnola 1852; G. Murray, *Absolutio from the excommunication incurred by masons*, in *The homil. and past. rev.*, 22 (1922), pp. 1229-32; anon., *Rotary Club e masson.*, in *Civ. catt*, 1928, II, pp. 481-89; 1928, III, pp. 91-125; I. Glaser, *Sind Bibelforscher exkommuniziert*, in *Theol. prakt. Quartalschr.*, 83 (1930), pp. 807-12; I. Teodori, *Secta massonica*, in *Apollinaris*, 4 (1931), pp. 579-82; Ph. Maroto, *De sectae atheisticae adscriptis*, in *Comm. pro religiosis*, 15 (1934), pp. 337-46; e in genere gli autori di morale e di diritto nel *de poenis, de censuris*. V. inoltre sotto ERESIA; MASSONERIA; SCISMA. Elio Degano

SOCIETÀ RELIGIOSA: V. RELIGIONE.

SOCIETÀ SACERDOTALE della SANTA CROCE ed «OPUS DEI». - È il primo Istituto secolare di diritto pontificio, approvato secondo le norme della cost. *Provida Mater Ecclesia* del 2 febbr. 1947, e si compone di persone di ogni classe, uomini e donne, celibi e coniugati, che, vivendo nel mondo, aspirano alla perfezione evangelica ed a portare la luce di Cristo nel proprio ambiente.

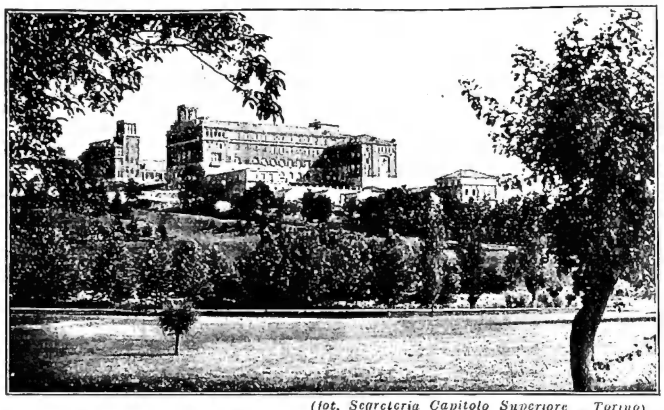
Il ramo femminile è separato da quello maschile, si da formare un istituto distinto con gerarchia propria. La sezione maschile fu fondata a Madrid il 2 ott. 1928 e quella femminile il 14 febbr. 1930 da mons. José Maria Escrivá de Balaguer. Il decreto di lode da parte della S. Sede è del 24 febbr. 1947 e quello di approvazione definitiva del 16 giugno 1950. I soci dell'*O. D.* non sono religiosi, non hanno vita comune, non voti pubblici, non abito speciale: emettono solo voti privati che nell'Istituto hanno effetti giuridici. I chiamati al sacerdozio vestono l'abito ecclesiastico nel ricevere gli Ordini sacri, quando già hanno compiuto gli studi teologici ed hanno conseguito gradi accademici. Attualmente l'Istituto è diffuso in numerose nazioni d'Europa, d'Africa e d'America con un rilevante numero di iscritti.

BIBL.: J. Escrivá de Balaguer, *Societas sacerdotalis S. Crucis et Opus Dei*, Roma 1948; id., *La Constitución apost. «Provida Mater Ecclesia» y el O. D.*, ivi 1949. Alvaro Del Portillo

SOCIETÀ SALESIANA DI SAN GIOVANNI BOSCO. - È tra le maggiori Congregazioni religiose moderne che hanno per fine l'educazione cristiana della gioventù dei ceti medi e popolari, in scuole elementari, medie, ginnasiali e liceali; in istituti di arti e mestieri, con scuole tecniche ed industriali; in oratori festivi parrocchiali e interparrocchiali; e nelle missioni. Ne fu fondatore s. Giovanni Bosco (v.) il quale diede inizio all'opera in Torino l'8 dic. 1841, catechizzando nella chiesa di S. Francesco d'Assisi un povero garzone muratore della vallata della Sesia.

Ispirandosi alle tradizioni milanesi di s. Carlo, ma con criteri propri, ideò prima l'Oratorio festivo, poi l'Ospizio e le scuole professionali, quindi il Collegio, mettendo alla base di tutta la sua molteplice azione educativa il cosiddetto «sistema preventivo», che si fonda sulla pratica della carità, della ragione e del timor di Dio. Farsi amare per farsi temere, fu il cardine della sua pedagogia. Prima stabile sede della sua opera fu una povera tettoia in Torino – Valdocco – dove attualmente è l'oratorio di S. Francesco di Sales, Casa-madre della S. S., con numerosi corpi di fabbrica, e il grandioso e ampliato santuario di Maria Ausiliatrice. Quivi, con 17 membri, scelti fra gli alunni rimasti a coadiuvarlo, d. Bosco fondava nel 1859 la S. S. Il papa Pio IX, che aveva incoraggiato l'opera, il 23 luglio 1864 le concedeva il decreto di lode; il 1° marzo 1868 le dava la definitiva approvazione apostolica e il 3 apr. 1874 ne sanciva le regole. Dopo la morte del fondatore, che l'aveva diffusa in Italia, Francia, Spagna e in vari paesi dell'America meridionale, la S. S. continuò a svilupparsi rapidamente sotto il governo dei successori: il servo di Dio d. Michele Rua (m. nel 1910), d. Paolo Albera (m. nel 1921), il servo di Dio d. Filippo Rinaldi (m. nel 1931) e d. Pietro Ricaldone (m. nel 1951).

Ha dato alla Chiesa due cardinali e 57 tra arcivescovi e vescovi. Al presente conta 16.364 soci, e cioè: 7274 sacerdoti, 5661 chierici e 3429 coadiutori (laici). Le fondazioni sono 1076 così distribuite: 531 in Europa, 383 in America, 129 in Asia, 26 in Africa, 7 in Oceania. Esse comprendono le opere seguenti: 576 oratòri festivi o quotidiani; con scuole serali, doposcuola, casse di mutuo



(*Fot. Segreteria Capitolo Superiore - Torino*)
SOCIETÀ SALESIANA DI SAN GIOVANNI BOSCO - Istituto arti grafiche « Bernardi Semeria » presso la Casa natia di d. Bosco - Colle Don Bosco.

soccorso o di risparmio, sezioni di esploratori, società ginnico-sportive, associazioni di musica vocale e strumentale, drammatiche ecc.; 121 ospizi per studenti poveri, artigiani, orfani ed agricoltori, con 640 scuole professionali di arti e mestieri, e 92 colonie agricole; 259 tra collegi, pensionati e semiconvitti, per studenti primari e secondari, con scuole annesse; e cioè: 521 scuole elementari, 385 medie e ginnasiali, 127 liceali, 16 magistrali e 76 tecniche e industriali; 160 case per la formazione del personale salesiano e missionario, e cioè: 67 per aspiranti, compresa l'opera di Maria Ausiliatrice per le vocazioni ecclesiastiche tardive, 43 per novizi, 39 per studenti di filosofia e 25 per studenti di teologia.

I centri missionari della S. S. sono 73, di cui i principali si trovano nella Patagonia e Terra del Fuoco, nel Paraguay, nel Brasile, nell'Equatore, nel Congo Belga, nell'India, nel Siam, nella Cina, nel Giappone e nel vicino Oriente. In Colombia la S. S. ha cura di vari lebbrosari. Inoltre essa provvede a 348 parrocchie, a 202 chiese pubbliche, esclusi gli oratori semipubblici per gli alunni interni; ha 40 centri per l'assistenza ad emigranti, di cui 28 per italiani; cura la diffusione della buona stampa con la pubblicazione di 627 periodici vari. Il numero attuale dei giovani affidati alle cure della S. S. ascende a 432.046, compresi i 134 sordomuti istruiti con i sistemi più moderni nella casa di Napoli-Tarsia.

Caratteristica l'organizzazione degli ex-allievi, riuniti in federazione internazionale con sede a Torino.

Le Opere della S. S. si mantengono e prosperano grazie all'appoggio caritatevole e generoso dei cooperatori salesiani, istituiti da s. Giovanni Bosco nel 1876, e formanti una specie di Terz'ordine esteso a tutto il mondo, e arricchito dalla S. Sede di molti favori spirituali. Loro organo ufficiale è il *Bollettino salesiano*, che si stampa in 17 lingue con una tiratura di 576.500 copie.

La S., dopo quelle del fondatore e di s. Maria Mazzarello, ha in corso tredici altre cause di beatificazione e canonizzazione, tra cui quelle del b. Domenico Savio, e di un folto gruppo di martiri della Spagna. - Vedi tav. LVI.

BIBL.: E. Ceria, *Annali della S. S.*, 3 voll., Torino 1941-46.

Luigi Castano

SOCIETÀ SENZA VOTI PUBBLICI. - I. NOZIONE. – Sono così definite dal CIC al can. 637 § 1: « Società di uomini o di donne, nelle quali i sodali imitano il tenor di vita dei religiosi, vivendo in comune sotto il regime dei superiori secondo costituzioni approvate, ma non sono legati dai soliti tre voti pubblici », vale a dire di povertà, castità e obbedienza. In sostanza, dunque, tali s. sono caratterizzate da quattro elementi positivi: la vita comune, il governo gerarchico, le costituzioni approvate, e lo studio d'imitazione dei religiosi nella ricerca della perfezione evangelica.

Manca loro una nota essenziale allo stato religioso canonico: i voti pubblici, cioè ricevuti dal legittimo superiore in nome della Chiesa (can. 1308 § 1) e come tali riconosciuti dalla medesima. La vita comune le avvicina alle Religioni (v.) e le differenzia e distingue dagli istituti secolari e dalle associazioni dei fedeli. L'assenza in loro di voti pubblici non esclude ogni idea di voti; anzi si trovano s. che emettono promesse o voti, professano l'uno o l'altro dei cosiddetti « consigli evangelici » o anche tutti e tre, ma in forma privata, cioè senza che siano ricevuti in nome della Chiesa né da questa riconosciuti come pubblici.

Il CIC ha così inquadrato, per quanto li differenzi tra loro, nelle norme che regolano lo stato religioso, anche questi istituti, maschili e femminili, in cui la vita comune stabile è gerarchicamente impostata sul modello delle famiglie religiose vere e proprie.

II. STORIA. – Il sec. XII vide le prime s. di vita comune senza voti pubblici nelle *beghine* del Belgio, fondate da Lamberto di Bègue nel 1186, che emettono il solo voto di castità (temporaneo), ma vivono in comune. L'antesignano, però, di tali s. è ritenuto l'olandese Gerardo Groot, che, verso il 1370, fondava nella Germania meridionale i *Fratelli della vita comune*, senza voti e sotto la Regola di s. Agostino, per la predicazione e l'educazione della gioventù. Evidentemente, il vincolo giuridico che lega tra loro i sodali crea una gamma estesissima di s.: dai *Signori della missione*, comunemente detti *Lazzaristi*, fondati da s. Vincenzo de' Paoli e approvati da Urbano VIII nel 1632, che emettono i tre voti soliti, ma in forma privata, per quanto si tratti di voti per privilegio riservati, ai *Padri Bianchi* del card. Lavigerie per le Missioni africane, che fanno solo un giuramento di obbedienza. Le *Figlie della Carità*, fondate da s. Vincenzo, emettono voti privati e temporanei; la *Compagnia di s. Paolo* del card. Ferrari ha vita comune e voti sostanzialmente privati. La *Società dell'Apostolato cattolico* (*Pallottini*) fa promessa di stabilità e osserva i tre consigli evangelici. L'Istituto dell'Oratorio di S. Filippo Neri (*Filippini*), fondato nel 1575 e approvato nel 1612, non ha né voti né promesse: esso dal 1942 costituisce una federazione di case autonome, dette « Congregazioni », nelle quali sacerdoti e laici vivono in vita comune senza voti, sotto l'autorità del « padre » o preposito, triennalmente eletto, per santificarsi nell'osservanza libera dei consigli evangelici.

Intorno a questi tipi di s. se ne raggruppano innumerevoli altri, come la Società di Parigi per le Missioni Estere (1658), il Pont. Istit. delle Missioni Estere di Milano (1851), la Società del Verbo Divino (1875; che si è però recentemente trasformata in vera e propria congregazione religiosa); la Società dei Missionari di S. Giuseppe di Mill Hill (1897); Sulpiziani, Maestre Pie Venerini, Maestre Pie Filippini, Oblati di S. Carlo, Padri della Dottrina cristiana, ecc.

III. REGIME GIURIDICO. – A queste comunità e s., che abbiano costituzioni approvate, si applicano, in genere, i criteri canonici vigenti per le congregazioni religiose. Così anche le s. possono essere chiericali o laicali, di diritto pontificio o diocesano, esenti o non esenti (s. esenti sono, p. es., i Pallottini e i Lazzaristi).

La forma di governo delle s. è lasciata alle costituzioni che la determinano e la circoscrivono. In generale, ad esse si applica il diritto che regola le congregazioni (can. 674), p. es., quanto all'erezione e soppressione (can. 671), quanto al governo generico, in quel che non è stabilito dalle costituzioni (can. 675), all'ammissione di nuovi soci (can. 677), all'osservanza della clausura (can. 679 § 2), ecc. Si deve però aver pure riguardo alla natura delle singole s. nel sottoporle o meno al diritto comune delle congregazioni religiose.

Conseguentemente, i superiori delle s. hanno tutti sui sudditi potere dominativo, nascente dal vincolo giuri-

dico valido e riconosciuto, o almeno dal tacito contratto con cui i soci vengono come incorporati alla s.; possono perciò imporre l'osservanza delle costituzioni anche sotto pena di peccato, e, in forza del can. 1312 § 1, rendere irriti e nulli i voti dei sudditi. Se poi la s. gode del privilegio dell'esenzione, i superiori hanno anche il potere di giurisdizione in fòro interno e in fòro esterno, e, in forza del can. 1313, 2°, possono dispensare i sudditi dai voti non riservati. Inoltre, nelle s. chiericali è diritto dei superiori amministrare il Viatico e l'Estrema Unzione ai sudditi moribondi, soci, novizi, aspiranti, persone di servizio, giovani, ospiti di almeno un giorno, che convivono in casa (can. 514 § 1). Essi devono pure emettere la professione di fede e il giuramento antimodernistico all'assunzione del potere (Pontif. Commissione per l'interpretazione del CIC, 25 luglio 1926) e sono tenuti alla temporaneità dell'ufficio (can. 505), anche quando fossero preposti a case che non appartengano alla s. (*ibid.*). I loro diritti e i loro doveri si devono desumere, oltre che dalle costituzioni, anche dal diritto comune delle congregazioni religiose.

Le s. maschili di diritto pontificio, come le Religioni, hanno un procuratore generale (v.) che le rappresenta ufficialmente presso gli organi della S. Sede.

Con l'approvazione ecclesiastica, la s. viene elevata e costituita in persona morale; e tanto le province in cui fosse divisa, quanto le case singole, subordinate o autonome, diventano pur esse soggetto di diritto capace di dominio (can. 676 § 1). Anche in questo, dunque, l'assimilazione alle congregazioni religiose è chiara quanto all'applicazione del diritto comune. Il regime dei beni è perciò regolato dai cann. 532-37 (can. 676 § 2).

I singoli soci però, non essendo legati dal voto di povertà pubblico, devono armonizzare alle loro costituzioni gli acquisti, le alienazioni e l'amministrazione dei loro beni personali. Ma i proventi acquisiti da essi *intuitu societatis* per le opere assunte dal rispettivo istituto, p. es., per predicazione, per scuole, ecc., si devolvono non ai membri, ma alla cassa comune della s. (can. 676 § 3; cf. can. 580 § 2). Così va anche alla s. ciò che un socio acquista per sua industria o abilità particolare in un'attività lecita. Le costituzioni determineranno se e in che misura il socio acquisti l'uso e l'usufrutto dei propri beni, i donativi, ecc. e che uso possa o debba farne.

Le s. e i soci sono soggetto capace di ricevere privilegi e grazie spirituali. Anche i membri laici fruiscono delle immunità, dei diritti e dei privilegi propri dello stato chiericale. Ma, senza speciale indulto, i privilegi propri dello stato religioso non sono per loro (can. 580); l'indulto speciale è concesso, p. es., ai Lazzaristi, ai Pallottini, ecc., i quali hanno così anche la comunicazione con i veri religiosi. La ragione di questa diversità è che il pareggio delle s. alle Religioni è solo parziale, cioè nelle direttive generali e generiche della vita della s., ma non sul piano giuridico. Perciò chi entra in una s. non contrae le obbligazioni caratteristiche dei voti pubblici; né, se vi manca, può essere, dinanzi alla Chiesa, considerato reo di sacrilegio. E quando non abbia legami di voti privati o di giuramenti di perseveranza, può rientrare liberamente nel clero o nel secolo, a seconda del suo stato personale. Se però fosse stato dispensato dal giuramento, dalle promesse, dai voti privati dopo un sessennio di vincolo, contrae certe incapacità, come analogamente i religiosi nelle stesse condizioni (can. 642). Anche quanto agli obblighi generici vale il principio generale: rimanendo le s. nell'àmbito dello stato secolare, gli obblighi dei soci si desumono anzitutto dalle costituzioni, e in via suppletiva dal diritto comune dello stato chiericale, a meno che la natura della s. e il testo e il contesto della legge non esigano altrimenti.

Per quel che concerne gli studi sacri da premettere alla Ordinazione sacerdotale, i membri delle s., come principio, sono assimilati ai seminaristi, cioè ai membri del clero diocesano; ma la giurisprudenza e la prassi ecclesiastica tendono piuttosto a riportarli sul piano delle Religioni nelle disposizioni in materia che man mano vengono emanate. Così, per quanto restino in vigore i principi della loro sostanziale appartenenza al clero diocesano e, come tali, debbano procurarsi un titolo canonico d'Ordinazione e, per le dimissorie, dipendano dall'Ordinario locale, suole la S. Sede, in via di privilegio, conceder loro che siano ordinati *titulo mensae communis* oppure *missionis* e dà facoltà ai loro superiori di dar loro le dimissorie.

Le s., infine, vengono assimilate alle Religioni, secondo il proprio grado giuridico, in ciò che riguarda il passaggio dei sodali da una s. all'altra o da una s. ad una Religione (can. 632 sgg.), e l'abbandono, volontario o coatto, della s. (can. 637 sgg.), tenuto sempre conto delle prescrizioni delle loro costituzioni e del loro speciale tenor di vita. Il che significa che il procedimento da usarsi nei singoli casi è analogo al procedimento fissato per i religiosi del grado giuridico corrispondente, e la condizione giuridica degli uscenti è analoga alla condizione giuridica dei religiosi uscenti. Quanto al diritto penale, anche ai sodali vengono applicati i cann. 2386, 2389, 2410, 2413, purché nello stato chiericale con vita comune. Altri canoni penali, secondo la dottrina, possono essere applicati ai sodali, sebbene si riferiscano, per sé, ai religiosi propriamente detti.

Bibl.: S. Goyenèche, *Varia de quodam instituto clericali sine votis*, in *Comm. pro religiosis*, 1 (1920), pp. 144-45; id., *Utrum societatibus applicandae sint leges novitiatus*, *ibid.*, 4 (1923), pp. 338-40; G. Oesterle, *Weihekandidaten aus einer Priester-Genossenschaft*, in *Theol.-praktische Quartalschrift*, 85 (1932), pp. 516-17; G. Creusen, *Formes modernes de vie relig.*, in *Revue des communautés relig.*, 8 (1932), pp. 1-12; id., *Sociétés relig.*, in *Ephem. theol. Lovanienses*, 11 (1934), pp. 778-86; id., *Incardination d'un membre d'une société relig.*, in *Nouv. revue théol.*, 61 (1934), pp. 748-49; W. A. Stanton, *De Societatibus sive virorum sive mulierum, in communi viventium sine votis*, Roma 1936; G. Stanghetti, *La incardinatio negli Istituti missionari*, in *Il pensiero missionario*, 12 (1940), pp. 97-104; T. Schäfer, *De religiosis*, Città del Vaticano 1947.

Agostino Pugliese

SOCIETÀ SVIZZERA PER LE MISSIONI ESTERE DI BETLEMME. - La Casa missionaria di Betlemme in Immensee fu fondata nel 1896 dal p. Barral.

Lo scopo era di dare possibilità ai giovani svizzeri di farsi sacerdoti e lavorare poi nelle missioni e nelle parrocchie abbandonate. Undici anni più tardi il p. Bondolfi prese la direzione dell'Opera, che ebbe un buon sviluppo. Il 30 maggio 1921 la Casa missionaria fu eretta da Propaganda in Società, che nel 1924 mandò i primi tre missionari nella Manciuria. Essa si sviluppò rapidamente ed oggi ha missioni in Manciuria e nel Sud-Africa. Le Costituzioni furono approvate definitivamente il 4 marzo 1936.

Bibl.: I. Beckmann, *25 Jahre schweizerisch. Missionsseminar 1922-47*, Schöneck 1947.

Saverio Paventi

SOCINI (Sozzini), **Lelio** e **Fausto**. - Eretici senesi, che dettero il loro nome alla corrente protestantico-radicale degli « antitrinitari » o « unitari », che da essi appunto prende il nome di « socinianesimo ».

I. **Lelio.** – N. a Siena nel 1525, m. a Zurigo nel 1562. Studiò diritto a Padova e fu presto conquistato dalle idee di rinnovamento della Chiesa sotto la forma dell'evangelismo (v.), mantenne però fermi i motivi filologici e filosofici dell'umanesimo stoicizzante, per cui fu energico assertore delle capacità etiche dell'uomo contro il calvinismo, oltreché rinnovatore della posizione ariana nei riguardi della divinità di Gesù Cristo. Abbandonò l'Italia per ragioni di studio e anche religiose, e percorse l'Europa centrale più volte ma non trovò stabile sede nei centri del protestantesimo della Svizzera (Basilea, Ginevra, Zurigo) e della Germania (Wittenberga) per la sua contestazione dei nuovi dogmi calvinisti, luterani, zuingliani, oltre che di quello cattolico. I suoi rapporti con le personalità direttive della Riforma (Calvino, Bullinger, Butze, Melantone e altri) finirono per essere polemici e in modo aspro, specie con Calvino. Partecipò così a tutte le controversie teologiche della seconda generazione della « Riforma ». Fu anche a Cracovia, in Polonia, sotto la protezione di nobili frondisti sia in politica sia in religione. La posizione teologica di Lelio è sostanzialmente analoga a quella di molti altri eretici italiani dell'epoca (Ochino, Bian-

drata, Gribaldi, Aconcio, Stancaro, Pucci, Gentili), fortemente presi dalle istanze critiche dell'umanesimo erasmiano: è una posizione imperniata sulla critica di ogni forma di disciplina ecclesiastica, soprattutto dei dogmi come non pertinenti alla sostanza della fede-fiducia, sulla pratica quindi di un indifferentismo dogmatico più o meno esplicito, sulla teoria della tolleranza degli eretici (di qui la vivace protesta contro la condanna di Michele Serveto [v.], antitrinitario), sulla semplificazione della dottrina cristiana e sulla critica al dogma trinitario.

II. FAUSTO. – N. a Siena nel 1539, m. il 3 marzo 1604 a Luclawice (Cracovia). Inizialmente letterato, diede risonanza europea alle idee dello zio (i cui manoscritti ebbe in eredità) e organizzò saldamente gli antitrinitari di Polonia e della Transilvania. Fin dal 1562 aveva scritto un opuscolo contro la dottrina trinitaria, stampato anonimo; dopo essere stato a Lione, visse per qualche tempo a Firenze, alla corte Medicea, studiando la Bibbia e traducendo i Salmi, ma anche componendo sonetti d'amore e canzoni per mascherate. Solo nel 1574 lasciò definitivamente l'Italia per la Svizzera e poi per la Polonia, destinata a divenire il centro della sua intensa attività di propagandista e di organizzatore. I suoi scritti furono diffusi, in gran parte, sotto vari pseudonimi. In Polonia esistevano già correnti antitrinitarie, ma divise e in contrasto: Fausto seppe delineare una teoria media, in cui tutte potessero convenire e insieme dare una salda struttura alle Chiese, combattute tanto dalla nuova ortodossia protestante quanto dal cattolicesimo in ripresa. Il centro della attività di Fausto fu la città di Rakow (presso Sandomierz) dove esisteva già un *gymnasium bonarum artium*, il quale divenne presto il centro di propaganda della setta, come lo era a Ginevra l'Accademia di Calvino.

La concezione telogica di Fausto si ritrova sostanzialmente nella professione di fede detta « catechismo di Rakow », redatto (1605-1609) sulla base dei suoi pareri e dei suoi scritti dopo la sua morte. In esso l'autorità della Bibbia come norma di fede è riconosciuta, però al di sopra di essa è posto il « sano intelletto umano », il quale non ha bisogno di nessuna speciale assistenza divina per riconoscere le verità religiose. Nell'interpretazione della Bibbia occorre attenersi al senso letterale, tenendo presente che l'idea di Dio biblica è antropomorfica. Solo il Padre di Gesù è ritenuto Dio; l'unità della persona per i sociniani è inseparabile dall'unità della natura; pertanto cercano di provare che la divinità del Cristo è contraria alla S. Scrittura e alla ragione; tuttavia Gesù, per essi, è superiore agli altri uomini per le tre prerogative della nascita verginale, della perfetta santità, del potere di reggere il mondo trasmessogli da Dio. Per queste prerogative anche al Cristo spetta l'adorazione, però d'ordine inferiore a quella riservata a Dio. Inoltre è contestata l'infallibilità della prescienza divina, la dottrina della santità e giustizia originale dell'uomo; è messo in dubbio che l'uomo al principio fosse immortale, e che il peccato originale sia ereditario. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste esclusivamente nel suo dominio sulle creature a lui subordinate. Viene inoltre negata la necessità della Grazia per la vita eterna (bastando le forze etiche dell'uomo per l'osservanza dei comandamenti) e, con questo, la predestinazione, la necessità della Redenzione di Cristo e della applicazione dei suoi meriti.

I Sacramenti sono ritenuti mere cerimonie. Lo stesso Battesimo non è necessario per quelli che sono nati nel cristianesimo e il comando di Cristo « battezzate tutte le genti » valeva solo per l'epoca iniziale della Chiesa. La Cena fu istituita invece durevolmente, ma con il semplice significato di una cerimonia commemorativa della morte di Gesù. È negata la risurrezione della carne e l'eternità delle pene dell'inferno: gli angeli cattivi e i maledetti nell'ultimo giorno saranno annientati.

L'antitrinitarismo dei S. agì come un fermento razionalistico anche dopo che i loro seguaci, espulsi dalla Polonia (1638), trovarono rifugio in Transilvania, Olanda, Inghilterra, America; il socinianesimo, liberatosi sempre più decisamente dei presupposti teologici inizialmente conservati, divenne una corrente ideologica a carattere pacifista, razionalista, repubblicana, indifferente riguardo ai dogmi, accentuatamente etico-religiosa, che ebbe grande importanza nella formazione del liberalismo inglese.

BIBL.: opere nei primi due volumi della *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos unitarios vocant*, edita in 5 voll. da A. Wissowatius, Amsterdam 1656 sgg., da integrarsi con i testi raccolti da D. Cantimori e E. Feist, *Per la Storia degli eretici italiani del sec. XVI in Europa*, Roma 1937, pp. 57-78 (per Lelio) e pp. 213-75 (per Fausto). - Per le vicende della vita cf. F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier*, 2 voll., Heidelberg 1839-44; A. Leeler, *F. S.*, Ginevra 1886; E. Burnat, *L. S.*, Vevey 1894; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939; H. J. Mc Lachlan, *Socinianism in seventheenth century England*, Oxford 1951; G. Pioli, *F. S.*, Modena 1953. Per la dottrina sociniana: O. Fock, *Der Socinianismus*, 2 voll., Kiel 1847; L. Cristiani, *Socinianisme*, in DThC, XIV, coll. 2326-34; F. Ruffini, *Metodisti e sociniani nella Ginevra della restaurazione*, Firenze 1936.

Mario Bendiscioli

SOCIOLOGIA. - Il termine s. fu per la prima volta usato da A. Comte (*Cours de philos. posit.*, IV, lez. 47, Parigi 1839, p. 252) per indicare lo studio positivo delle leggi dei fenomeni sociali.

I. S. EMPIRICA O DESCRITTIVA. – Lo studio della fenomenologia sociale è già presente presso gli storici e filosofi greco-romani, non solo come osservazione comparativa dei costumi umani, ma anche come constatazione di costanti fenomeniche e del condizionamento sociale dell'attività umana.

Se Erodoto, ancora implicato in considerazioni mitiche, non pervenne, nonostante le sue preziose osservazioni etnologiche, al concetto di leggi sociali, queste vennero individuate da Tucidide che, alla luce della legge generale di potenza, tentò una spiegazione dell'origine e dello sviluppo della guerra peloponnesiaca (cf. W. Jaeger, *Paideia*, trad. di L. Emery, 2ª ed., Firenze 1943, p. 559 sgg.). Anche in Platone si può notare « uno sforzo per trattare scientificamente i fatti economici e sociali » (L. Robin, *Platon et la science sociale*, in *La pensée hellén. dès orig. à Epicure*, Parigi 1942, p. 229); ma è Aristotele che fa dello studio positivo della materia sociale un elemento essenziale della sua concezione filosofico-politica: non solo infatti curò la silloge di 158 costituzioni greche, ma nella *Politica* studiò la morfologia (ll. IV, VI), il dinamismo e la patologia (l. V) delle costituzioni alla luce di determinanti sociali di carattere etico, psicologico, economico e ambientale (cf. W. D. Ross, *Aristotele*, trad. di A. Spinelli, Bari 1946, p. 390 sgg.).

Nell'epoca moderna l'impulso allo studio della fenomenologia sociale venne dalle grandi scoperte geografiche che suscitarono l'interesse del problema della civiltà e permisero l'uso scientifico del *metodo comparativo*. Soprattutto vi contribuì il rapido sviluppo demografico, economico e scientifico dell'800, che determinò una vasta e complessa problematica sociale e di conseguenza il sorgere autonomo di innumerevoli scienze sociali e insieme la necessità di una scienza che studiasse il fatto sociale nella sua essenzialità unitaria. Questa scienza sociale fu chiamata dai sansimoniani « nuova scienza » e dal Comte « fisica sociale » prima, e « s. » poi. Ma la mentalità positivistica e naturalistica che fu alla base del sorgere della s., impedì a lungo a questa di affermarsi nel suo valore scientifico di ricerca induttiva delle leggi del fatto sociale in quanto tale, sebbene fin dalla prima metà dell'800 si fosse individuata la metodologia di tale ricerca, cioè, oltre all'applicazione del metodo comparativo, quella del *metodo statistico* (J. Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, Parigi 1835) e quella del *metodo delle monografie e inchieste* (F. Le Play, *Les ouvriers européens*, ivi 1855). Per Comte la s. è la scienza generale e suprema, avente per oggetto i fenomeni sociali come un tutto indivisibile, con lo scopo di stabilire le leggi della natura umana specifica, esprimentesi nella società (*Système de polit. posit.*, ivi 1851-54): egli nega ogni valore scientifico alle scienze sociali particolari poiché distinguono un tutto indivisibile, e quindi vuole che siano completamente assorbite dalla s. (*Cours de philos. posit.*, V, ivi 1852, p. 271). Spencer invece sostiene la necessità delle scienze sociali allo scopo di giungere, per

esse, a una *sintesi* superiore, cioè alla s., che in sé « assimila integralmente il vasto aggregato eterogeneo » dandogli un significato unitario (*Principles of sociology*, I, Nuova York 1882, p. 462). Dello stesso parere è lo Small che definisce la s. « un tentativo per integrare e generalizzare tutte le conoscenze, riferendosi alle diverse influenze che agiscono sulle associazioni umane » (*General sociology*, Chicago 1905, p. 7). F. H. Giddings invece fa della s. una scienza *base*, il cui scopo specifico è studiare « la natura del *socius*, le sue abitudini e le sue attività » (*Elements of sociology*, Nuova York 1898, p. 10). Tutte queste concezioni portano a un assolutismo sociologico, in cui la s., come scienza positiva, viene a sostituire l'interpretazione filosofica e a rappresentare il significato esplicativo di tutta la fenomenologia umana: si giunge così a un vero e proprio sociologismo, che trova la sua massima espressione nella scuola sociologica di E. Durkheim (*Division du travail*, Parigi 1893; *Les règles de la méthode sociologique*, ivi 1895).

In contrapposizione a questa esagerata preminenza della s., J. Stuart Mill (v.) nega la necessità e la possibilità stessa della s. come scienza speciale (*A system of logic*, Nuova York 1934, p. 547 sgg.), e molti moderni si fermano su una posizione del tutto empirica, che considera la s. più come metodo di ricerca o « spirito sociologico », che come vera e propria scienza distinta dalle molteplici scienze sociali (cf. J. Leclerq, *Introduction à la s.*, Lovanio 1948, p. 199). Certamente la s. empirica, come ogni scienza riguardante l'attività umana, non può essere considerata scienza perfetta, in quanto non è in grado di pervenire a una interpretazione della fenomenologia sociale e a una certezza paragonabile a quella delle scienze naturali. Ma il problema che si pone è se la s. abbia un oggetto di ricerche suo proprio che la distingua dalle altre scienze sociali: la maggior parte dei sociologi contemporanei, specialmente negli Stati Uniti d'America, lo afferma, senza più pretendere di dare ad essa una particolare preminenza sulle altre (H. E. Barnes-H. Becker, *Social thought from lore to science*, I, Nuova York 1938, p. x). Il *Dictionary of sociology* (ivi 1944, p. 302) considera come oggetto proprio della s. « i fenomeni che sorgono dai rapporti di gruppo degli esseri umani » o anche « l'uomo e il suo ambiente umano nei loro reciproci rapporti ». Còmpito della s. empirica o descrittiva è lo studio di quel complesso condizionamento sociale, in cui si deve concretizzare tutta l'attività umana, sia nella sua totalità che nei suoi particolari aspetti. In questo modo essa si serve di tutti i dati delle varie scienze sociali, e insieme li riconsidera tutti dal suo proprio punto di vista, determinando un'intima interdipendenza, del massimo valore per l'adeguata conoscenza di tutta le fenomenologia sociale. Evitando ogni postulato filosofico e ogni tentativo di pervenire a interpretazioni o a generalizzazioni antiscientifiche, la s. empirica deve rimanere sul piano delle sistematiche osservazioni e delle metodiche verificazioni di ipotesi fenomeniche, per poter stabilire le leggi del condizionamento sociale.

II. S. RAZIONALE. – L'interpretazione della concretezza sociale non può fondarsi che su ipotesi prese dalla filosofia, la quale sola, stabilendo la natura dell'uomo e della sua attività, può comprendere tutta la fenomenologia sociale nel suo intimo significato umano. Il positivismo (v.), che pretese di sostituire la filosofia con la s. empirica quale scienza positiva interpretante la società e tutto il vivere umano, non fece che applicare presupposti filosofici a una più o meno valida indagine scientifica.

Il sorgere della s. razionale è intimamente connesso con il formarsi nel '700 della filosofia della storia (v.) e della problematica dell'origine della civiltà e del progresso. G. B. Vico (v.) che si può considerare il suo primo rappresentante, ne indicava la natura, osservando « aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi » (*Scienza nuova seconda*, I, sez. 2, cv. 140, Bari 1942, p. 77). Mentre l'idealismo hegeliano negò ogni possibilità della s., riducendo tutta la realtà storico-sociale a momento della dialettica razionale dell'Idea, il marxismo, con le sue teorie della preponderanza del fattore economico, delle superstrutture ideali e della lotta di classe, pose le basi di una vera e propria dottrina sociologica interpretante tutti i fatti sociali e storici alla luce del materialismo (v.) storico e dialettico (cf. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats*, Zurigo 1884).

La teorie sociologiche naturalistiche partono da una doppia premessa filosofica: l'attività umana vincolata da un determinismo naturale; e la società concepita o atomisticamente come risultante di energie individuali, o realisticamente come una totalità anteriore agli individui. Le concezioni naturalistiche, sia quelle fondate sull'atomismo nominalista che sul realismo totalitario, si preoccupano di determinare i fattori naturali predominanti, con cui spiegare tutta la fenomenologia sociale non solo sul piano morfologico, ma anche su quello dinamico. I sociologi naturalisti, in conformità ai filosofi della storia, nell''800 e nel primo '900, cercarono di stabilire le leggi di un progresso evolutivo in linea retta, costante, uniforme e universale (cf. P. T. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, I, Nuova York 1937, cap. 4); nel corso invece del sec. XX, respingendo la teoria lineare, si sono sempre più interessati a studiare i processi di trasformazione sociale, per stabilire le leggi delle loro costanti, delle loro varietà, delle loro ripetizioni cicliche. I rappresentanti della scuola fisico-meccanicistica o dinamica (E. Solvay, W. Ostwald, W. Bekheteref) e della scuola geografica (W. S. Jevons, H. L. Moore) partono da fattori cosmosociali; quelli delle scuole biologiche (E. G. Conklin, F. Galton, K. Pearson, H. S. Chamberlain, C. Lombroso) ricorrono, per stabilire il fattore determinante bio-sociale, alle leggi fisiologiche di evoluzione (v.), selezione naturale o adattamento, di ereditarietà, di razza; quelli delle innumerevoli scuole psicologiche (v. SOCIETÀ) spiegano il fattore psico-sociale, attraverso le varie teorie degli istinti, sentimenti, desideri, attitudini, comportamenti, reazioni, imitazione, ecc.; quelli infine della scuola propriamente sociologica (Durkheim) mirano a stabilire il fattore specificamente ed esclusivamente sociale nelle leggi della solidarietà (v.) e nel meccanismo della coscienza collettiva.

Giustamente W. Diltey (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Lipsia 1883) si opponeva alla s. positivista, affermando che le scienze dello spirito non possono essere trattate alla stregua delle scienze della natura. Egli a questo fine ricorse all'esperienza interiore (*Erlebnis*), respingendo ogni astrazione derivante dall'analisi bruta dei fatti, poiché solo l'intuizione vitale può dare il senso intimo della realtà storico-sociale: lo studio della storia e della società deve compiersi attraverso categorie, con cui l'individuo diventa interprete della realtà a lui vitalmente unita (*Lebenseinheit*). Da questi principi si è svolta, in opposizione al naturalismo, ma spesso in ibrida confusione con esso, la s. tedesca. F. Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) tenta di fondare una « s. pura », avente per oggetto i vincoli sociali (*Verbundenheiten*), secondo le due categorie fondamentali (*op. cit.*, 2ª ed., ivi 1912) di « comunità » e « società », derivate dall'esperienza psicologica delle forme del volere umano, spontaneo o vitale e riflesso o razionale (cf. J. Leif, *La s. de Tönnies*, Parigi 1946). G. Simmel è l'iniziatore della s. puramente « formale » (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Lipsia 1908); egli, lasciando alle scienze sociali e alla s. empirica lo studio del « contenuto » sociale, intende unicamente dedicarsi alle « forme » sociali, risultanti dalle possibili relazioni interindividuali, determinate dall'analisi psicologica (*Le problème de la s.*, in *Rev. métaph*, 2 [1894], p. 497). Max Weber, collegandosi più strettamente al Dilthey e al Rickert, concepisce il fatto sociale come essenzialmente storico, e quindi comprensibile solo attraverso l'intuizione soggettiva: egli fonda la « s. comprensiva » (*verstehende Soziologie*), il cui còmpito è di rilevare gli « Idealtypus », stabilendo uno « Zweckrationales Schema », che permette di raggiungere il significato soggettivamente pensato delle forme sociali, e quindi il motivo interiore di tutti

gli atti sociali (*Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgesch.*, Tubinga 1924). In O. Spann (*Gesellschaftslehre*, Lipsia 1914; *Der wahre Staat*, ivi 1921) la s. assurge a vera e propria metafisica di tipo platonico. Anche O. Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, Monaco 1918-22) sembra dare alla società, intesa come cultura, un significato metafisico, a cui stranamente collega quello di corpo vivente con la sua parabola vitale, facendo della s. un romanzo metafisico con sfondo pessimistico. La s. storicistica è sviluppata soprattutto da A. Weber (*Kulturgesch. und Kultursoziologie*, Leyda 1935), che vede tutto il processo storico-sociale secondo i concetti fondamentali di società, civilizzazione e cultura; e da K. Mannheim (*Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, ivi 1935).

Molto più importante è la s. fenomenologica, che ha i suoi massimi rappresentanti in Max Scheler (*Versuche zu einer Soz. des Wissens*, Monaco 1924; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lipsia 1926), A. Vierkandt (*Gesellschaftslehere*, 2ª ed., Stoccarda 1928), Th. Litt (*Individuum und Gemeinschaft*, 3ª ed., Lipsia 1926). Per escludere il pericolo di totalitarismo in cui sono incorsi molti rappresentanti della s. tedesca, G. Gurvitch elabora la dottrina del «pluralismo sociale», considerando la s. come espressione di varie forme sociali fisse e immutabili, che variamente collegandosi formano il complesso sociale amalgamato nell'unità del «controllo sociale» (autori vari, *Le contrôle social*, in *La sociologie au XXe siècle*, I, Parigi 1947, p. 271 sgg.).

Tutte queste teorie sociologiche, fondate su categorie formali, su forme astratte di relazioni, su pura analisi fenomenologica della coscienza, non possono interpretare la realtà concreta della società, ma solo costruire ipotesi arbitrarie. La s. razionale non può fondarsi che su ipotesi derivate dalla metafisica della persona umana. Per i sociologi cristiani quindi essa deve fondarsi sulla considerazione che tutta l'attività sociale, anche quella propria del complesso sociale, è essenzialmente perenne espressione della razionalità e libertà individuale, la quale, pur condizionata da leggi naturali biologiche, fisiche, psicologiche e sociologiche, si afferma nella «collaborazione» sociale, per la realizzazione del suo fine eterno attraverso la conquista dei beni finiti.

Oggetto della s. razionale è lo studio positivo della società in concreto, nel suo immanente significato di storica processualità, allo scopo di stabilire le leggi che determinano la sua formazione e il suo sviluppo. Suo scopo non è di dare giudizi di valore, ma di interpretare la concretezza storico-sociale. Tuttavia essa permette, con la verificazione delle ipotesi e la determinazione delle leggi sociali, la piena comprensione della natura sociale dell'uomo e quindi la formulazione successiva di giudizi di valore, che diventeranno criteri di attività pratica attraverso la filosofia e politica sociale. L. Sturzo, riallacciandosi alla posizione vichiana (G. Marchello, *Storicismo e spiritualismo*, in *Riv. intern. di scienze sociali*, 22 [1950], fasc. 1), tenta di stabilire su questi principi una s. *storicista*, applicando allo studio positivo della società in concreto il metodo storicistico (*La società: sua natura e sue leggi*, Bergamo 1949, p. 28).

Egli difende anche la necessità di una *s. del soprannaturale*, in quanto solo con ipotesi teologiche si può dare un'adeguata interpretazione alla concretezza sociale in cui opera la vita soprannaturale dei singoli e della Chiesa (cf. *La vera vita*, Roma 1947).

Il pensiero contemporaneo, nonostante l'atteggiamento negativo dell'idealismo e del relativismo e la giustificata diffidenza della maggior parte dei filosofi spiritualisti, sente la necessità di giungere a un'esatta formulazione della s. razionale, come scienza positiva distinta dalla s. descrittiva e dalla filosofia sociale.

BIBL.: D. Essertier, *Philosophes et savants français du XXe siècle*, t. V, *La sociologie*, Parigi 1930; P. Bureau, *Introduct. à la méthode sociolog.*, ivi 1933; P. Deschamps, *La s. expériment.*, ivi 1933; P. A. Sorokin, *Les théor. sociolog. contempor.*, Parigi 1938; E. Diaconide, *Une s. objective est-elle possible?*, ivi 1939; B. Magnino, *Storia della s.*, Brescia 1939; A. Povina, *Historia de la s. en Latino-America*, Messico 1941; J. Bernard, *Origins of american s.*, Nuova York 1943; autori vari, *La s. au XXe siècle*, 2 voll., Parigi 1947; J. Leclercq, *Introduction à la s.*, Lovanio 1948; L. Sturzo, *La società*, Bergamo 1949; id., *Del metodo sociolog.*, ivi 1950; A. Cullivier, *Manuel de s.*, 2 voll., Parigi 1950; V. J. Mc Gill, *La tendance dominante des doctr. soc. en Amérique*, in autori vari, *L'activité philos. contemp. en France et aux Etats-Unis*, I, ivi 1950, p. 382 sgg.; B. Magnino, *S.*, Brescia 1953. Tullio Piacentini

SOCIOLOGISMO: v. SOCIETÀ.

SOCORRO e SAN GIL, DIOCESI di. - Nella Repubblica di Colombia (America del sud).

Ha una superficie di 12.900 kmq., con una popolazione di 345.546 ab., dei quali 345.406 cattolici, distribuiti in 50 parrocchie servite da 69 sacerdoti diocesani e 25 regolari; ha 1 seminario, 5 comunità religiose maschili e 23 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 384).

La diocesi di S. fu creata dal papa Leone XIII il 20 marzo 1895 sotto il nome e con residenza a S. Il papa Pio XI con la cost. apost. *Apostolici officii* del 19 genn. 1928 trasferì la sede vescovile nella città di San Gil, elevando in pari tempo la chiesa principale di detta città dedicata a s. Egidio alla dignità e grado di cattedrale; stabilì inoltre che da allora la diocesi assumesse il nome di S. e di San Gil. La diocesi è suffraganea di Bogotá.

La città di S. sorse a Chiaucon, villaggio di un capo indigeno dello stesso nome. Il villaggio fu trasferito al luogo attuale nel 1681 e messo sotto il patronato di Nostra Signora del Soccorso (S.) con festa annuale il 16 giugno.

BIBL.: J. M. Lacolle, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, p. 118; Ruben Vargas Ugarte, *Hist. del culto de María en Iberoamerica y de sus imagenes y santuarios mas celebrados*, Buenos Aires 1947, pp. 378-79; AAS, 21 (1929), pp. 97-98. Gastone Carrière

SOCRATE. - Filosofo tra i maggiori della Grecia antica e una fra le più grandi personalità di tutti i tempi. N. ad Atene nel 469 a. C., dallo scultore Sofronisco e dalla levatrice Fenarete, esercitò dapprima l'arte del padre; ma il «démone» (δαιμόνιόν τι), che gli parlava dentro come voce divina (Platone, *Ap.*,29-30), gli suggerì la «missione» d'insegnare, confermatagli dall'oracolo di Delfo.

A tale missione, che considerò divina e indeclinabile fino alla morte, S. dedicò tutta la sua vita, trascurando ogni altra cosa, anche la moglie Santippe e i figli. Non tenne scuola vera e propria ma insegnò conversando nelle piazze, nel ginnasio, per le strade di Atene, dovunque incontrasse persone disposte ad ascoltarlo, pronte al «dialogo». Non lasciò Atene, se non per adempiere ai suoi doveri di soldato (partecipò da giovane alle battaglie di Potidea, Delio e Anfipoli); si astenne dalla politica, ma agì con la sua parola potentemente sulla vita del suo tempo. Le sue critiche acerbe di contemporanei e del regime democratico gli attirarono l'odio degli avversari. A 70 anni tre cittadini (Meleto, Anito e Licone) lo accusarono di corrompere la gioventù e di insegnare credenze contrarie alla religione dello Stato. Portato in giudizio, sdegnò di difendersi dalle accuse, fece l'apologia della sua missione e si rifiutò di rinunziare ad essa. Ritenuto colpevole con scarsissima maggioranza, avrebbe potuto scegliere l'esilio, e invece, nel dibattito per fissare la pena, dichiarò che si riteneva meritevole di essere nutrito nel Pritaneo, cioè a spese pubbliche, come i cittadini benemeriti. Condannato a morte, malgrado le insistenze di amici e discepoli, rifiutò di fuggire dal carcere per non offendere le leggi della sua patria e volle testimoniare, con la morte, della giustizia che per tutta la vita aveva insegnato a rispettare. Bevve la cicuta con la serenità del giusto (399 a. C.). Fino all'ultimo istante raccomandò ai fedelissimi che erano presenti di «aver cura di se stessi», di essere buoni e di non pensare a lui, che Esculapio, questa volta buon medico, guarendolo dalla vita corporea, mandava, tra l'attonito stupore di discepoli e di amici, nell'empireo degli spiriti giusti (*Phaed.*, 115-18).

Oltre al *Fedone*, l'*Apologia* e il *Critone* sono i dialoghi che hanno immortalato la vita e la morte di S. La sua personalità è eccezionale: il suo modo di vivere, d'interrogare e di rispondere sconcertava e stupiva interlocutori e uditori. S. turbava gli spiriti e vi generava dubbi, cioè li costringeva alla *ricerca*, all'esame di se stessi (fece suo il motto delfico «conosci te stesso»); filosofare per lui è «dialogare», esaminare se stessi in rapporto con gli altri,

esame che è alto insegnamento. Menone, nel dialogo omonimo di Platone (80 a), dice a S. che lo interroga: « tu mi affascini, mi streghi, m'incanti, in modo che io sono tutto perplessità »; e lo paragona alla torpedine marina, « che fa intorpidire chi le si accosta e la tocca ». S. sconvolge: ispira ai suoi ascoltatori propositi di cambiare vita; la sua bocca, dice Alcibiade (*Conv.*, 218 a), è come un « morso di vipera » nella « parte più dolorosa », nell'anima; e questo morso sono i suoi « discorsi di filosofia ». E lo stesso Alcibiade lo fa somigliante all'effigie di un Sileno che porta dentro simulacri divini; e al satiro Marzia, come lui « insolente » e « flautista » che, senza strumenti, solo per mezzo di nude parole, opera il medesimo effetto: « esser tratti violentemente fuori di se stessi e venire invasati » (*ibid.*, 215 a-316). La sua personalità dominò uomini dell'altezza di Alcibiade e di Platone, che lo fece il protagonista di tutti i suoi *Dialoghi*, quasi annullando se stesso dietro la figura del maestro. « Un uomo, possiamo dirlo », si legge nel *Fedone* (118 a; cf. *Epist.*, VII, 324 e), « di quelli che allora conoscemmo, il migliore, il più sapiente, il più giusto ». Successivamente i Padri della Chiesa greca accennano a un parallelo con Cristo e vedono in S. il « testimonio » della verità, colui che non la predicò soltanto, ma l'impersonò, la praticò e ne testimoniò con la morte. I Padri della Chiesa latina non sono dello stesso avviso, ma s. Agostino, in un capitolo del *De civit. Dei* (VIII, cap. 3), lo fa entrare nella filosofia cristiana come savio di alta saggezza, contemplata nella luce della verità eterna e attuata nella prassi della vita. L'illuminismo (v.), razionalista e anticristiano, esalta S. come « il santo del paganesimo », paragonandolo a Cristo in modo tendenzioso. Fa eccezione il Rousseau (v.), che in una pagina della celebre « Professione di fede del vicario savoiardo », diminuisce eccessivamente la figura di S., ma conchiude giustamente: « sì, se la vita e la morte di S. sono quelle di un savio, la vita e la morte di Gesù sono quelle di un Dio ».

S. non scrisse nulla e ciò si spiega in parte con il suo modo di intendere la filosofia come ricerca e dialogo vivo e soprattutto con quel suo convincimento profondo di adempiere a una missione divina. Per conseguenza, la sua personalità e la sua dottrina vanno ricostruite attraverso testimonianze indirette e precisamente i *Dialoghi* di Platone (v.), i *Memorabili* di Senofonte e quanto Aristotele (v.) ne dice nella *Metafisica*. Ciò ha fatto nascere il problema delle « fonti » o la « questione socratica », ancòra oggi non definitivamente risolta. Si è ormai quasi concordi nel non accettare come fonte storica la caricatura del filosofo che fa Aristofane nelle *Nuvole*, con evidenti intenti polemici; di considerare insufficiente la testimonianza di Senofonte, incapace di intendere la dottrina e l'alta personalità del maestro, senza però rigettarla; e di accettare con prudenza critica quella di Platone onde evitare di attribuire a S. quello che appartiene invece al suo grande discepolo. A questo scopo giova la testimonianza di Aristotele, che fa di S. il filosofo del « concetto », lasciando a Platone l'intera filosofia delle « idee ».

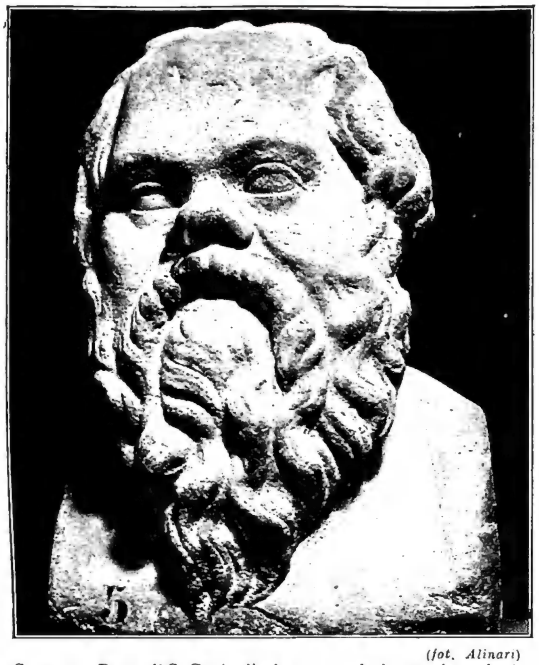
« Io sono bramoso d'imparare, e le campagne e gli alberi non mi vogliono insegnare nulla, al contrario degli uomini nella città ». Così S. a Fedro nel dialogo omonimo (231 d). S., infatti, a differenza dei presocratici, non ebbe alcun interesse per la ricerca naturalistica: oggetto della sua speculazione è l'uomo e la società umana; dunque, « umanesimo ». Ciò l'accomuna ai sofisti (v.); ma la forma socratica di umanesimo è la critica radicale di quella sofistica. S., pertanto, si definisce non « come » sofista, ma « in confronto » con i sofisti, come precisamente fa Platone. Per i sofisti, l'uomo è soggetto di sensazioni, per S. è soggetto, come ragione, di un ordine oggettivo, conoscitivo e morale. La conoscenza che per i sofisti è *opinione*, per S. è *concetto*; l'attività pratica che per i sofisti è *abilità*, per S. è virtù (ἀρετή); la società che per i sofisti è *individualismo* (egoismo dei singoli e diritto del più forte), per S. è « dialogo », « comunicazione », *struttura organica* di leggi che esigono obbedienza e rispetto. In breve, per S., c'è un principio razionale per mezzo del quale l'uomo comunica con un ordine assoluto di verità. Destare la ricerca secondo questo principio, aiutare a trovare la verità, convincere l'uomo che l'intelligenza non ha soltanto scopi pratici, orientarlo a vivere secondo le leggi del bene e abituarlo alla discussione fino in fondo, questi gli scopi della sua missione educativa. L'uomo non è soltanto senso, ma anche ragione e quindi capace di concetti immutabili e universali. Conoscere è « sapere per concetti »: avere un concetto di una cosa è definirne l'essenza, in virtù della quale tutte le cose di quella specie sono veramente e realmente quelle che sono. S. è lo *scopritore del concetto*, di cui fissò e definì le note essenziali.

Il suo metodo comporta due momenti: l'*ironia* e la *maieutica*. Con la prima il filosofo, quasi prendendo l'atteggiamento di discepolo e dichiarandosi ignorante (per S. è sapiente chi ha coscienza della propria ignoranza), costringe i suoi interlocutori (sofisti e giovani da questi educati) a confessare la loro ignoranza. L'ironia è la forza del ragionamento che punzecchia e sgonfia la parole piene solo del loro vuoto, avvilisce la retorica e la confonde, uccide l'ignoranza facendola consapevole di se stessa, per sgombrare il terreno all'altro procedimento sottile e fecondo della maieutica. L'arte di sua madre: maestria nel parto, incapacità di procreare (*Theaet.*, 150 c d), potenza ostetricante dell'interrogazione che, dal fondo, evoca alla vita della coscienza la verità dormiente e pur fecondatrice. La maieutica inoltre sta a significare che la verità non s'impara dall'esterno, ma si conquista dall'interno: generazione laboriosa, i cui prodotti vanno vagliati dalla ragione.

Dai particolari, prescindendo da quanto hanno di contingente, attraverso il metodo dell'*induzione* (v.), si coglie l'essenza (v.), ciò per cui una cosa è ciò che è. Così S., contro i sofisti, rivendica l'oggettività del conoscere, che vale anche come norma della condotta. Conoscere significa definire: e perciò conoscere il bene significa possederne il concetto. Indubbiamente, secondo S., nessuno si sente moralmente obbligato se non ha « interesse » a farlo, ma ciò non significa affatto, come insegnavano i sofisti, che il bene risieda nell'utilità o nell'interesse particolare di ciascuno. Per S., il bene consiste nell'utile di tutti. L'uomo, operando per l'interesse comune, guadagna anche la propria felicità, che risiede nella coscienza di agire con giustizia, con il pieno dominio di se stessi per mezzo della ragione. Il sapiente è dunque giusto, forte e temperante. Per S. è virtuoso chi è sapiente: pratica il bene chi lo conosce: virtù è sapere. D'altra parte, chi conosce il bene non può non farlo, in quanto solo chi è virtuoso è felice, e tutti gli uomini aspirano alla felicità. Nessuno, pertanto, è malvagio volontariamente e chi opera il male lo fa per ignoranza. Per rendere gli uomini virtuosi basta insegnare che cosa sia il bene, e dunque il miglioramento della società è questione di educazione. La morale di S. è eudemonistica, in quanto ripone il fine o bene dell'uomo nella felicità, che è però acquisto di virtù, che è conoscenza del bene. Per lui il concetto è « legge della mente », la virtù è « legge della vita » individuale e sociale; e l'« essere » del concetto coincide con il « dover essere » dell'azione morale.

La sua filosofia fu anche la sua fede religiosa. S. si dimostrò sempre rispettoso della religione tradizionale, il cui ossequio annovera tra i doveri del cittadino; la sua religione non è però il culto degli dèi, ma della « divinità », quella di cui, attraverso il démone, sentiva il segno ispiratore dentro di sé; e sembra che tale divinità identifichi con il principio stesso dell'ordine morale. Dinnanzi ai giudici dichiara di « ubbidire più al Dio » che agli ateniesi (*Apol.*, 29 d), cioè al Dio che gli parlava dentro e a cui voleva assimilarsi; e « a Dio ci si assimila divenendo giusto e santo nella chiarezza dello spirito » (*Theaet.*, 176 b). Anche sull'immortalità dell'anima S. ebbe idee non molto precise, quantunque non ne escludesse la possibilità. In fondo, la sua tendenza è razionalistica.

Bibl.: oltre alle storie generali della filosofia (Zeller, Gomperz, ecc.), cf.: C. L. Piat, *S.*, Parigi 1900; A. Labriola, *La dottrina di S. secondo Senofonte, Platone e Aristotele*, 2ª ed., Bari 1909; G. Zuccante, *S.*, Milano 1909; H. Mayer, *S., Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tubinga 1913 (trad. it., Firenze 1943); A. E. Taylor, *S.*, 2ª ed., Edimburgo 1933; G. Tarozzi, *S.*, Milano 1940; A. Banfi, *S.*, ivi 1943; Th. Deman, *S. et Jésus*, Parigi 1944; R. Guardini, *Der Tod S.s*, Berna 1945; C. Mazzantini, *La filos. nel filosofare umano*, I, Torino 1949,



(*fot. Alinari*)
SOCRATE - Busto di S. Copia d'età romana derivante da archetipo degli inizi del sec. IV a. C. - Roma, Museo Capitolino.

pp. 98-111 (con bibl.). Ampia bibl. in Überweg, I, 56*-59*; bibl. recente in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 557-58 e in G. A. De Brie, *Bibl. philosophica 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, pp. 42-44. Michele Federico Sciacca

SOCRATE. - Storico ecclesiastico, nato e vissuto a Costantinopoli dove esercitò la professione di procuratore legale (*scholasticus*). Nella sua gioventù era stato discepolo dei grammatici Elladio e Ammonio (*Hist. eccl.*, V, 16, 9), che verso il 390 erano venuti a Costantinopoli.

La sua *Storia ecclesiastica* che tratta gli aa. 305-439 è stata pubblicata in due edizioni. Accortosi che non poteva fidarsi come fonte del solo Rufino, rielaborò i due primi libri (v. H. Edmonds, *Zweite Auflage im Altertum*, Lipsia 1941, p. 372 sg.): ma anche per il l. VI si ha una doppia recensione. Le sue fonti erano: Rufino, Eusebio, Atanasio, la raccolta di atti sinodali di Sabino, Eutropio e notizie che venivano dai novaziani, per i quali dimostra un tale interesse che fu da alcuni preso per un novazianista; senonché in V, 20 egli elenca i novaziani tra altri eretici (sulla fonte novazianea per la storia di Paolo di Costantinopoli v. ultimamente W. Telfer in *Harvard Theol. Rev.*, 43, [1950], p. 42 sg.). Il lato politico delle lotte teologiche non rimase nascosto a S. Origene viene da lui difeso (VI, 13); nella questione della destituzione di s. Giovanni Crisostomo tiene in sospeso il suo giudizio (VI, 19, 8).

BIBL.: manca ancora una edizione moderna critica del testo; l'ultima è quella di R. Hussey, Oxford 1852, in 3 voll.; v. per il testo G. Loeschke, in Hauck, *Realenzykl. f. protest. Theologie u. Kirche*, 3ª ed., XVIII, pp. 481-86, che menziona anche la traduzione armena, sulla quale v. P. Peeters, in *Recherches d'hist. et de philologie orientales*, I, Bruxelles 1951, pp. 310-36. Frammenti siriaci, v. Severus, *Contra impium grammaticum*, ed. Lebon nell'indice. V. anche A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 107 e 274. Sulla *Historia tripartita* e S., v. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, pp. 347-49; A. Siegmund, *Die Überlieferung der griech.-christl. Literatur in der lateinischen Kirche*, München-Pasing 1949, p. 55 sg.; L. Ieep, *Quellen u. Untersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Fleckeisen's Jahresberichte für class. Philol.*, suppl. XIV), Lipsia 1885, p. 105 sg.; F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers S.*, ivi 1898. Erik Peterson

SODALIZIO DI SAN PIETRO CLAVER. - È una pia società ausiliaria per le missioni africane.

Fu fondato dalla serva di Dio Maria Teresa Ledóchowska (v.) nel 1894 ed approvato dalla S. Sede prima temporaneamente (1901) e poi definitivamente il 7 marzo 1910. Il 18 dic. 1920 furono modificate le Costituzioni per renderle conformi al CIC ed il 29 apr. 1948 di nuovo cambiate. Ha un'organizzazione speciale perché il suo nucleo è formato dalla Congregazione religiosa delle Suore di S. Pietro Claver, con i soliti tre voti. Esse non si recano in missione, ma raccolgono denaro e curano la stampa per le missioni del Continente Nero. Pubblica la rivista *Eco dell'Africa* in varie lingue.

BIBL.: M. e G. Magnocavallo, *Vita della fedel serva di Dio Maria Teresa Ledochowska*, Roma 1940; G. Papàsogli, *M. T. Ledóchowska*, ivi 1950. Saverio Paventi

SODDISFAZIONE (NELLA ETNOLOGIA). - 1. – Presso i popoli primitivi, particolarmente presso quelli etnologicamente più antichi, esiste un ideale morale, cui ogni persona e la società stessa devono sempre conformarsi. Dell'osservanza di questo ideale morale essi si sentono responsabili dinanzi a Dio. Ogni azione, non conforme a questo ideale, è peccato (v. CONFESSIONE). Dio santo e giusto vuole solo il bene e odia il male, anzi si adira, secondo il modo ordinario di esprimersi dei primitivi, per il peccato dell'uomo, e lo castiga con la morte, con le malattie, con grandiosi disastri naturali, o togliendogli i mezzi di sussistenza, o privandolo delle persone care, perché Dio è Signore di tutto e di tutti. Le credenze dei primitivi sull'atteggiamento di Dio dinanzi al peccato si possono vedere nel modo più chiaro e sensibile nelle loro leggende riguardanti i primi tempi dell'uomo, leggende dette « del paradiso e della caduta nel peccato », e in quelle riguardanti il diluvio; leggende diffusissime, anzi si può dire universali.

Le prime, studiate in modo ampio e profondo, sia presso i popoli primitivi che presso quelli di alta civiltà, dal Feldmann, sono da lui sintetizzate in quattro punti: 1) gli antenati dell'umanità in un primo tempo stettero con Dio, loro creatore, in relazione di familiarità, e vivevano con lui vita felice, immune dai disagi e dai dolori. 2) Questo stato felice ebbe fine con un'azione cattiva contro Dio, commessa dagli uomini o dai loro rappresentanti, che presso alcuni popoli si riduce a qualche atto di leggerezza o ad un malinteso. 3) A quest'azione cattiva, a cui è legata la perdita dei beni originari, ha partecipato una potenza maligna, nemica di Dio e dell'uomo, che viene combattuta e vinta, ma non annientata. 4) Dio, adirato dall'azione cattiva delle sue creature, si isola dall'umanità; da ciò è provenuta non raramente anche l'idea concreta, che Dio cacciò via gli uomini dal cielo o anche dalla terra. Da allora il lavoro faticoso e il vitto quotidiano, la malattia e la morte incombono su ogni abitante della terra. È facile rilevare che così si risponde anche alle questioni, angosciose, del come sia venuto il male nel mondo e vi abbia portato il disordine e la confusione, come sia stata perduta la felicità e la pace, cioè a causa del peccato.

Mentre in queste leggende si vedono così castigati i protoparenti per un loro peccato personale, in quelle del diluvio si mostra invece che Dio castiga con la morte tutta l'umanità impenitente, salvando solo alcuni innocenti, dai quali ricomincia a moltiplicarsi, per volontà di Dio, il genere umano. Queste credenze sul peccato influiscono nella vita quotidiana dei popoli primitivi, anche presso quelli, si noti bene, in cui la credenza in Dio si è offuscata e si è sviluppata grandemente l'altra negli spiriti, le credenze, cioè, che ripongono direttamente o indirettamente l'origine dei mali fisici e della morte stessa nel male morale.

Dio, secondo i popoli primitivi, non solo è santo e giusto, ma anche buono e misericordioso. Dopo essersi allontanato per il peccato dei protoparenti, non ha abbandonato l'umanità, ma come buon padre provvede ai suoi bisogni, vigila all'osservanza della sua legge, di cui nes-

suna violazione gli sfugge. D'altra parte i primitivi, pur sentendosi obbligati dinanzi a Dio a vivere secondo l'ideale morale, non sono angeli. Come rileva giustamente il p. Schmidt, hanno anch'essi i loro difetti, specialmente una estrema impulsività ed eccitabilità nei loro forti sentimenti, per cui inconsideratamente ed inconsciamente cadono ora in un punto ora in un altro di questo ideale morale, ribellandosi proprio apertamente allo stesso supremo legislatore. Sanno però che Dio perdona il peccatore pentito; anzi i Pigmei africani del Gabun e gli Andamanesi credono che Dio perdona i peccati anche dopo la morte (se corrispondentemente sono stati oggetto di penitenza, in questa vita) in un luogo che non è il « cielo » per i buoni, né « l'inferno » per i cattivi, ma è qualche cosa d'intermedio e provvisorio, un certo « purgatorio ». Quindi, il terrore dell'ira di Dio, la quale, secondo le credenze primitive, si manifesta in tanti modi : con il tuono, con il fulmine, con l'arcobaleno, ecc.; e il desiderio e la necessità di stare in pace con lui, spingono il primitivo alla penitenza del suo peccato. Difatti, passato il momento dell'eccitazione, grazie alla tranquilla riflessione, egli si pente e si vergogna del suo peccato, lo disapprova e ne dà una s. morale. Vi sono molti casi in cui ciò è stato constatato, ma la questione del peccato e dell'espiazione dev'essere studiata più profondamente presso i popoli primitivi e ben lo merita, perché con essa si penetra nel più intimo dell'uomo. Giudicando dall'insieme dei popoli primitivi e prescindendo dalle azioni che non sono espiatorie in senso strettamente religioso, si può dire che l'espiazione del peccato è fatta con la preghiera che spesso accompagna ogni altro atto espiatorio e con la confessione (v.), con il sacrificio, detto perciò espiatorio, con il digiuno, con numerose altre pratiche penitenziali di semplice raccoglimento e silenzio, di mortificazione, di atti dolorosi e cruenti; tutto ciò è poi fatto personalmente o per mezzo di altri, per il peccato o i peccati di una persona o di tutta una comunità, da una persona o da tutto un gruppo sociale.

2. La preghiera individuale per domandare perdono a Dio, è un atto tutto interiore, spesso senza una forma determinata; e si può conoscere all'esterno, solo se viene manifestato. Presso i Pigmei del Gabun, in Africa, quando appare l'arcobaleno si usa rivolgergli una preghiera, che in fondo è una domanda di perdono a Dio. Ogni pigmeo, o il capo del villaggio, se sono tutti riuniti, rivolgendosi all'arcobaleno, gli dice tra l'altro : « O arcobaleno, rendigli (cioè a Dio) grazie per noi. – Digli che non sia adirato. – Digli che non sia irritato. – Digli di non ucciderci. – Poiché noi abbiamo gran timore. – O arcobaleno, diglielo ».

I Pigmei credono che Dio punisce ogni delitto, facendo morire gli uomini, anche per mezzo del fulmine. Essi temono l'arcobaleno, perché questo, creduto una manifestazione divina, è collegato con la vendetta di Dio. Raccontano, infatti, che quattro uomini, che attentarono alla vita del padre, furono sorpresi ed annientati nel bosco da un violento temporale; allora sorse l'arcobaleno. Perciò è temuto e si spiega come quella preghiera sia espiatoria. Presso i medesimi Pigmei del Gabun e quelli Semang della penisola di Malacca esiste il sacrificio espiatorio, fatto con il proprio sangue. L'offerta di questo sacrificio è obbligatoria, e l'inadempienza ad un tale dovere avrebbe per conseguenza il diluvio, non solo per qualche tribù, ma per tutta l'umanità. Quando rimbomba il tuono, i peccatori offrono in sacrificio il proprio sangue, gli innocenti accendono un fuoco per significare a Dio la propria innocenza.

Presso gli altri popoli etnologicamente più antichi non è stato osservato il sacrificio d'espiazione. Esso esiste presso molti popoli di civiltà più recente e anche di civiltà elevata. Vi sono popoli che offrono il sacrificio d'espiazione solo in determinati casi o per certi peccati e delitti più gravi. Così presso i Nuer una determinata malattia è considerata come punizione divina dell'incesto; perciò colui che ne soffre è ritenuto senz'altro colpevole e deve offrire, per ovviare alla sfortuna, un toro in sacrificio d'espiazione. Presso i Dinca (Raik) si crede che una ragazza incestuosa sarebbe punita con la sterilità nel futuro matrimonio, perciò è obbligata a confessare la sua colpa e a fare il sacrificio. Se prima del sacrificio essa o uno dei suoi parenti morisse, il suo seduttore porterebbe la pena del sangue e dovrebbe pagare un toro e una pecora per il sacrificio da farsi, nonché da uno a tre animali bovini, tra cui una vacca per il padre o il tutore della ragazza. Presso i Banyoro i sacrifici vengono offerti dopo il parto della ragazza sedotta. Presso gli antichi Messicani si offriva un sacrificio umano dopo che ciascuna persona della comunità aveva confessati sulla vittima i suoi peccati (v. CONFESSIONE). Lo spirito di penitenza che animava il peccatore traspare dalla seguente preghiera, che recitava il sacerdote prima della confessione individuale, ben differente da quella comune : « Tu, Signore, che sei il padre e la madre degli dèi e la divinità più antica, sappi che viene qui il tuo vassallo, il tuo servo; egli, piangendo, si avvicina con grande tristezza, è immerso nella sua contrizione, perché riconosce di essere caduto nell'errore... Nostro Padrone misericordioso, che sei il sostegno e il difensore di tutti, ricevi in penitenza e ascolta nelle angosce il tuo servo e vassallo. ».

Presso i Yaoze in Cina vi è una festa di penitenza, che si celebra ogni dieci anni per ottenere la remissione dei peccati. Durante i tre giorni della festa vengono letti al popolo ed ai sacerdoti i comandamenti e le leggi dell'Essere Sommo. I sacerdoti e il popolo fanno penitenza dei peccati degli anni trascorsi, pregando, piangendo e digiunando. Presso i Lolo della Cina sud-occidentale al principio del nuovo anno si fa un sacrificio per tutto il villaggio. I sacrificatori devono essere tre, scelti tra le persone del villaggio, che durante l'anno non ebbero morti in famiglia. In alcune tribù lolotte questo sacrificio può essere paragonato a quello del capro espiatorio della solenne festa di espiazione degli Ebrei : la capra, invece di essere uccisa, è cacciata nelle selve. Gli stessi Lolo celebrano una festa particolare, che è fatta da un villaggio, invitandovi tutti i villaggi più vicini, nella quale si fa la lotta sacra per ottenere dall'Essere Sommo la cessazione di una epidemia o di una carestia, lotta sacra paragonata ai « perdoni » di Francia.

3. Riguardo all'origine del sacrificio di espiazione sono state escogitate tre ipotesi: *a*) che esso provenga dai riti di purificazione. W. Wundt sostenne che fosse derivato dalla necessità di purificarsi dalla macchia contratta con la trasgressione dei tabù totemisti, perciò noto nella civiltà totemista; ma è un errore; oggi è dimostrato che nella civiltà dei raccoglitori, la quale etnologicamente è più antica di quella dei totemisti, esiste già un ideale morale, della cui osservanza, come si è detto, l'uomo e la società si sentono responsabili dinanzi a Dio. Si potrebbe pensare piuttosto che i riti di purificazione, specialmente quando si usa il sangue, siano provenuti, per un simbolismo naturale, dal sacrificio di espiazione o vi siano in qualche modo strettamente congiunti. *b*) Che esso sia originato dalla semplice offerta del dono, nel senso cioè che come è naturale con un dono far piacere ad una persona e rendersela amica, così è parimenti naturale con un dono rendersi nuovamente amico colui che si è offeso per il peccato. *c*) Che esso provenga dall'idea di castigo per la trasgressione di una legge morale. Difatti, questa idea si trova sviluppata nella civiltà etnologicamente più antica. La libera accettazione di un castigo, già fissato dall'Essere Supremo, avrebbe il carattere di sacrificio espiatorio. Per cui il Westermarck rileva giustamente che il digiuno in alcuni casi può essere un residuo di tale sacrificio. « L'offerta di cibi - dice egli - fatta alla divinità, si trasforma in un sacrificio, che consistette in un'astensione dei cibi da parte dell'uomo ». Lo stesso potrebbe valere per alcune forme di ascetica. Per cui si venne alla idea che ad ogni sacrificio appartiene necessariamente una mortificazione, cosicché nella lingua ordinaria « sacrificio » e « privazione » sono spesso divenuti sinonimi. Sembra che questa sia proprio l'idea del sacrificio di espiazione come appare presso i Pigmei del Gabun. Dei quali racconta il p. Trilles, che in una battuta di caccia all'elefante una terza parte degli uomini dell'accampamento furono calpestati dall'elefante inferocito. Allora il capo della spedizione, ferito egli stesso, ma scampato dalla morte, offrì in sacrificio il proprio sangue. Ciò doveva essere offerto al Creatore adirato, spiegò egli, al fine di

« rinnovare l'alleanza » (*rête*). Si rileva, inoltre, che presso gli stessi Pigmei quando due persone vogliono unirsi in amicizia fraterna, vi è l'uso di mescolare il proprio sangue. Ora, nota giustamente il p. Schmidt, il detto sacrificio per placare l'ira di Dio e rinnovare l'alleanza con lui, fu offerto dopo che era stato constatato che il precedente sacrificio dell'animale non aveva avuto il suo effetto. Quindi nella mente del Pigmeo il sacrificio dell'animale rappresentava quello del sangue dell'uomo; ed era stato fatto soltanto come un sacrificio di prova, al fine di risparmiare quello del proprio sangue, che era propriamente richiesto, tanto vero che pure in questo sacrificio dell'animale viene usato il sangue come tale. Anche quando si fa il sacrificio all'arcobaleno, con il sangue della bestia vengono mescolate alcune gocce di sangue umano, estratto dal braccio.

Quindi, l'idea principale del sacrificio di espiazione sarebbe questa : l'uomo con il suo peccato si rende degno di morte; il peccatore riconosce ciò dinanzi a Dio, facendo il sacrificio di espiazione in cui l'animale fa le sue veci, e ritorna in pace con lui, credendo di aver soddisfatto così la giustizia divina.

BIBL.: J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster in V. 1913, pp. 485 sgg.; W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, in *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel Mödling bei Wien*, Vienna 1922, pp. 1-67; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. IV : *Die Religionen der Urvölker Afrikas*, Münster in V. 1933, pp. 77-79; VI : *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, ivi 1935, pp. 17, 71, 217, 218, 220, 259, 266, passim; E. Mosbacher, *Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker*, in *Baessler Archiv*, 17 (1934), pp. 1-46; *Espiazione e redenzione. Atti ufficiali della XI settimana di cultura della U. M. D. C.*, 2ª ed., Roma 1935. p. 65 sgg.; A. Médebielle, *Expiation*, in DBs, III (1938), coll. 48-112; R. Mohr, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, vol. LXX, Firenze 1939, pp. 186, 255, 256-57, 259; L. Vannicelli, *La religione dei Lolo. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'Estremo Oriente*, Milano 1944, pp. 85-86, 97, 98, 100; R.P. Trilles, *Au coeur de la forêt équatoriale. L'âme du Pygmée d'Afrique*, Parigi 1945, p. 108 sgg.; W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949, p. 22 sgg.; W. Schmidt, *Geist und Ethos der Urkultur*, in *Wissenschaft und Weltbild*, Vienna 1949, p. 19; id., *Der Ursprung der Gottesidee*. VIII : *Die afrikanischen Hirtenvölker : Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden*, Münster in V. 1949, pp. 319-24, passim. Luigi Vannicelli

SODDISFAZIONE SACRAMENTALE. - Nel linguaggio della Chiesa cattolica l'espressione indica le preghiere, le opere buone o pratiche diverse di pietà, che il confessore impone al penitente prima di dargli l'assoluzione. Si suole chiamare anche « penitenza sacramentale », per distinguerla dalle opere di pietà, che ciascuno può compiere per conto proprio. Tale soddisfazione è la condizione del perdono del peccato. Accettandola, il peccatore manifesta la disposizione in cui si trova o deve trovarsi, di riparare le offese fatte a Dio. Questo fa capire il senso primitivo del termine « soddisfare ».

Etimologicamente significa : « fare abbastanza » per contentare qualcuno, per placarlo, per ottenere che rinunci a volere il castigo di un'ingiuria o ad esigere il pagamento di un debito. Vi è compresa l'idea di giustizia, ma non rigorosa, perché soddisfare un creditore non equivale a rimborsare integralmente l'importo di un debito, ma equivale a riconoscersene debitore mediante la premura adoperata a soddisfarlo nella misura del possibile. Lo stesso che nella riparazione di un'offesa, soddisfare per essa non equivale a subire la punizione che merita, ma a porre un atto, più o meno oneroso, in cui si manifesta la confessione di essersi resi colpevoli e l'intenzione di sollecitare il perdono. Ora, nel peccato, c'è un po' di tutto questo : un debito da pagare, un'ingiuria da riparare, una collera da placare, un perdono da sollecitare. L'accettazione da parte del penitente della *soddisfazione* impostagli è come una confessione del debito contratto da lui per rispetto alla giustizia divina, e completa la sua contrizione e la sua confessione. Perciò la s. appartiene a quegli atti, con i quali si domanda al penitente di contribuire in qualche modo alla costituzione del Sacramento amministrato dal sacerdote. Solo differisce dagli altri due atti, contrizione e confessione, perché può compiersi dopo l'assoluzione. Una volta accettata, si commetterà un peccato più o meno grave omettendo la soddisfazione promessa; tuttavia i peccati per cui è stata imposta restano perdonati. Se è vero, infatti, che l'intenzione di soddisfare a Dio fa parte del pentimento di averlo offeso, tuttavia l'adempimento della soddisfazione, in quanto tale, non tende propriamente che ad ottenere la remissione della pena temporale, che rimane da scontare dopo la remissione della colpa.

Questa dottrina della s. s. è stata definita dal Concilio di Trento contro i protestanti, che si ostinavano a denunciarvi un'ingiuria alla efficacia infinita della soddisfazione offerta per noi a Dio da Cristo stesso. Ma Cristo, gli Apostoli, la Chiesa hanno sempre richiesta la penitenza da parte del peccatore, pertanto non può sussistere alcun dubbio intorno a questa obbligazione. Certamente Cristo ci ha reso possibile il perdono, ma la sua formale volontà è che, per poterne godere, diamo prova noi stessi di apprezzare la gravità del male, dal quale ci ha ottenuto di essere liberati. Rientrati in grazia con Dio, in virtù dei meriti del Redentore e posti così al riparo dai castighi eterni, non segue senz'altro che possiamo con questo sfuggire ai castighi temporali, con cui Dio si riserva di far sentire a tutti quanto costi l'aver preso partito contro di lui (sess. VI, capp. 14 e 15; sess. XIV, capp. 8 e 9; cann. 13-15; Denz-U, 807-10; 901-906; 923-25).

Tuttavia questa remissione della pena temporale che rimane da scontare dopo il ricupero della Grazia non costituisce l'unico scopo della penitenza sacramentale, la quale, nel pensiero della Chiesa, è ordinata anche ad altri fini. Essa, infatti, non serve soltanto a ricordare la gravità del peccato, ma deve anche contribuire a correggere e a ridurne le conseguenze, che sono molte e di ordine naturale e soprannaturale insieme. Infatti la capitolazione della coscienza, rappresentata da ogni peccato, si ripercuote sull'insieme della vita psicologica e morale. La volontà ne resta indebolita; a forza di cedere o di abbandonarsi ad una passione, se ne diventa schiavi; ciò produce un asservimento, dal quale l'assoluzione di per se stessa non libera affatto; ci vuole una reazione personale.

Una volta guariti dal male, che consiste nella privazione della Grazia, perseverano nell'anima tracce, quasi ferite, talora assai profonde, del peccato. La penitenza in generale e la penitenza sacramentale in particolare hanno per scopo ed effetto di guarirle e l'assoluzione dà diritto a soccorsi speciali per aiutare a questo raddrizzamento e risanamento, i quali però non si completano se non mediante la s. s.

Questa molteplicità e varietà di fini assegnati alla s. s. spiegano la varietà delle forme che essa può prendere, e di fatto ha preso, attraverso i secoli. Senza mai perdere di vista il fine primario, che è la riparazione per i peccati perdonati o da perdonare, i ministri del Sacramento della Penitenza hanno sempre considerato di propria competenza, anzi di proprio dovere, il dosarla variamente tenendo conto non soltanto della gravità delle colpe commesse, ma anche della mentalità dei colpevoli e delle condizioni di vita in cui questi si trovavano; non tutti i malati guariscono con gli stessi rimedi. Ora, non c'è nulla di più variabile che l'apprezzamento di questi fattori.

All'epoca in cui affluivano nella Chiesa moltitudini di uomini, ignari perfino della nozione di peccato e della necessità di tenersene lontani o di ripararlo, la Chiesa giudicò opportuno d'imporre a coloro che si rendevano colpevoli delle mancanze più gravi, penitenze lunghe e a tutti manifeste. E lo fece stabilendo, a partire dal sec. III, quella che oggi si chiama « penitenza pubblica », e che nel linguaggio della Chiesa viene designata con le espressioni : « domandare, imporre, ricevere, fare la penitenza ». I cristiani fervenți vi ricorrevano anche per mancanze minori. Questa penitenza pubblica, mentre mirava all'emendamento del colpevole, serviva anche a mettere in guardia contro la tentazione di imitarlo e la riparazione

per l'offesa fatta a Dio prendeva pure l'aspetto di riparazione dello scandalo dato alla comunità cristiana. Normalmente essa doveva compiersi prima dell'assoluzione, ma non era raro il caso che si compisse dopo o anche venisse omessa. Il che avveniva particolarmente nel caso, assai più frequente degli altri, in cui era imposta ai malati in pericolo di morte. Questo prova anche come l'adempimento della penitenza non era considerato come indispensabile per ricevere l'assoluzione del peccato per cui era imposta; e importa pure l'obbligo di riconoscere nella forma di penitenza così praticata un'istituzione o un'usanza di origine propriamente ecclesiastica, e per conseguenza possibile di modifiche fino alla soppressione. Ciò faceva notare nel sec. XVII il p. Petavio (v. PETAU) al giansenista A. Arnauld (v.), che nella scomparsa di questa pratica trovava una prova della corruzione verificatasi da parecchi secoli nella Chiesa. L'autorità, gli fu risposto, che ha approvato ed approva la pratica attuale non è meno infallibile di quella che aveva adottato la pratica della penitenza pubblica. Pertanto, qualche anno più tardi (1699), il papa Alessandro VII proscrisse la dottrina che pretendeva di far risalire l'antica usanza di compiere la penitenza prima dell'assoluzione ad una « legge di Gesù Cristo » e non ad una disposizione della Chiesa (Denz-U, 1306); proscrizione rinnovata da Pio VI nel 1794 contro il Sinodo di Pistoia (Denz-U, 1534).

Rimane pertanto che la penitenza sacramentale, quale è comunemente imposta oggi, abbia piuttosto un aspetto simbolico. Come tutto lo stesso Sacramento, essa è un « segno »; significa, richiama al penitente il dovere che gli resta di fare penitenza per i peccati, di cui riceve l'assoluzione. Ridotta, come avviene spesso, alla recita di alcune preghiere, deve certamente alla virtù del Sacramento il potere di ottenere una remissione delle pene temporali superiore a quella che avrebbe potuto ottenere di per se stessa; ma è nello stesso tempo un invito a procurare personalmente, con il soccorso della Grazia, la propria piena liberazione dalle conseguenze del peccato. Come diceva s. Cipriano (*Epist.*, 55, 20) e come ricordano i teologi, colui che si limita a compiere il minimo di penitenza imposta dal confessore, si espone o si condanna a pagare, dopo la morte, il suo debito verso la giustizia divina, che gli sarebbe stato possibile già in questa vita, se egli stesso si fosse applicato a fare coscienziosamente penitenza.

BIBL.: s. Tommaso, *IV Sent.*, d. 14 e 20; *Summ. Theol., Supplem.*, q. 18; *Opusc.*, 65 (al. 58): *de officiis sacerdotis*; s. Antonino di Firenze, *Summa*, parte 3ª, tit. 17; F. Lugo, *De Sacram. Paenit.*, disp. 25, sect. 4; Gonet, *De Paenit.*, disp. 13, a. 3, 3; s. Alfonso de' Liguori, *De Paenit.*, cap. 1, dub. 4, a. 1; P. Galtier, *De Paenit., thes.*, 35 e 36, 2ª ed., Roma 1950; id., *Satisfaction*, in DThC, XIV, coll. 1129-1210; M. Claeys-Boúúaert, *L'effort personnel dans le Sacrement de pénitence*, in *Nouvelle revue théol.*, 49 (1922), pp. 73-93; id., *La religion catholique en esprit et vérité, ibid.*, 50 (1923), pp. 28 sgg., 257 sgg.; J. Muscat, *De satisfactione iustorum in ordine ad alios*, Piacenza 1937; F. Fabbi, *La confessione dei peccati nel cristianesimo*, Assisi 1947, pp. 180-84; P. Galtier, *Il peccato e la penitenza*, trad. it., Alba 1952. Paolo Galtier

SODDISFAZIONE VICARIA. - Etimologicamente (*satis facere*) indica compensazione sufficiente, in vece e a favore di una persona, per un debito materiale o morale, di cui essa per propria colpa è debitrice, secondo giustizia, verso una terza persona. In teologia il termine ricorre nel concetto della Redenzione operata da Gesù Cristo in nostro favore (per cui v. REDENZIONE) e nel concetto di Corpo mistico e di Comunione dei Santi (per cui v. le relative voci).

SODEN, HERMANN FREIHERR von. - Critico neotestamentario, n. a Cincinnati (Stati Uniti) il 16 ag. 1852, m. a Berlino il 15 genn. 1914. Frequentò l'Università di Tubinga; fu ministro « evangelico » nel Württemberg (1845-80), pastore a Dresda (1881), a Chemnitz (1882), a Berlino (1887), libero docente (1889), professore ordinario onorario a Berlino (1893).

Scrisse di esegesi, sulla Palestina, di questioni sociali, antica letteratura cristiana e altri argomenti. Dedicò talento ed energia allo studio delle fonti testuali del Nuovo Testamento e ne pubblicò i risultati in *Die Schriften des Neuen Testament in ihrer ältesten erreichbaren Gestaltung* (I. *Untersuchungen*; 1. *Textzeugen*, Berlino 1902; 2. *Textformen* : A. *Evangelien*, ivi 1909; 3. *Textformen* : B. *Apostolos und Apokalypsis*, ivi 1910; II. *Text, Apparat, Ergänzungen zu Teil I.*, Gottinga 1913; ed. manuale : *Text mit kurzem Apparat*, ivi 1913). Questa opera monumentale, benché inevitabilmente non perfetta, assicurò al suo autore un posto di alto onore nella storia delle scienze bibliche. Propose un nuovo sistema di sigle per i manoscritti, indicandone il contenuto: ε = Vangeli, α = Atti e Epistole, δ = tutto il Nuovo Testamento; sono indicate, per la scelta del numero, la presenza o assenza dell'Apocalisse (per i manoscritti dal sec. XI in poi) e l'età (dal sec. X in poi). Ma questi vantaggi furono diminuiti dalla complessità e dal difficile maneggio del sistema, che non fu accettato. Immenso fu il lavoro di S. riguardo ai minuscoli e alle fonti secondarie. Distinse le seguenti forme di testo: H (= più o meno il « neutrale » + « alessandrino » di Westcott-Hort, senza distinzione). K (= « siro-antiocheno »), e I (= il resto, al quale appartiene anche l'« occidentale » per quanto si può inserire in questa classificazione). Ricostruì gli antenati ipotetici di queste recensioni, spiegando le varianti trovate in fonti antiche come corruzioni oriunde dal *Diatessaron* di Taziano. La sua classificazione di forme testuali, i metodi da lui adoperati nella ricostruzione del testo e i suoi risultati furono giustamente criticati, ma la sua opera rimane finora come l'edizione fondamentale di tutta la tradizione testuale del Nuovo Testamento. Giuseppe Smith

SÖDERBLOM, NATHAN. - Vescovo luterano di Uppsala e primate della Chiesa luterana svedese, n. a Trönö (Söderhamm) il 15 genn. 1866, m. a Uppsala il 12 luglio 1931.

Cominciò la sua carriera di pastore e di studioso a Parigi pubblicando due opere sullo zoroastrismo: *Les Fravashis*, Parigi 1897, e *La vie future d'après le mazdéisme*, ivi 1900. Nel 1912 professò a Lipsia la storia delle religioni, e nel 1914 fu nominato vescovo di Uppsala. Si occupò molto del movimento di unione delle Chiese cristiane (Conferenza ecumenica di Stoccolma 1924; Conferenza del movimento *Faith and Order*, Losanna 1927). Come storico delle religioni, oltre alle due opere sopra citate, scrisse: *Gudstrons uppkomst*, 1914, tradotto in tedesco: *Das Werden des Gottesglaubens*, 1915, 2ª ed. 1926, nel quale espone la sua tesi di Dio come creatore (*Urheber*); il manualetto *Die Religionen der Erde*, Tubinga 1905, trad. it. Roma 1908; rielaborò il *Kompendium der Religionsgeschichte* del Tiele, 6ª ed. Berlino 1930; *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, 1941; *Einführung in die Religionsgeschichte*, 2ª ed. 1928; *Christliche Einheit*, 1928; *Dieu vivant dans l'histoire*, Parigi 1937, trad. di J. De Coussange delle *Gifford Lectures* tenute a Edimburgo nel 1931. Il S. ebbe una fede vivissima in Dio e disse sul letto di morte: « Io so che Dio vive e posso provarlo con la storia delle religioni ». L'ultimo libro è la dimostrazione di questa sua fede.

BIBL.: P. Katz, *N. S.*, Halle 1925; T. Andrae, *N. S.*, 3ª ed., Uppsala 1932. Nicola Turchi

SODERINI, EDOARDO. - Uomo politico italiano, n. a Roma il 22 nov. 1853, m. ivi il 15 maggio 1934.

Devotissimo alla S. Sede, fu tra i più autorevoli di quel gruppo di cattolici italiani che auspicarono il consenso pontificio alla partecipazione dei cattolici italiani alla vita politica e alla costituzione di un partito conservatore: aspirazioni che espresse dalla rivista romana *Rassegna italiana*, organo di quel gruppo. Fu, nelle elezioni amministrative, tra i candidati dell'*Unione romana* e venne eletto consigliere comunale. Amico di Leone XIII, compilò la biografia di quel Pontefice (Milano 1932-34). Deputato di Osimo per la XXIV legislatura, fu senatore dal 1923. Tra le sue opere vanno ricordate: *Socialismo e cattolicismo* (Roma 1896); *Clericali e monarchia in Italia* (ivi 1898); *Il pontificato di Leone XIII* (Milano 1932, 3 voll).

BIBL.: A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948, p. 652. Fausto Fonzi

SODERINI, Francesco. - Cardinale, n. a Firenze nel 1453, m. a Roma il 17 maggio 1524.

Era famigliare di Sisto IV, quando a 24 anni fu nominato vescovo di Volterra, l'11 marzo 1478. Fratello di Piero, che dopo la cacciata dei Medici fu gonfaloniere di Firenze, sostenne le parti di lui fino che, a sua volta, quegli fu cacciato dai Medici nel 1512 e con lui condivise l'avversione a quella casa. Non senza grossa spesa fu creato cardinale da Alessandro VI il 31 maggio 1503, ma non rinunciò a Volterra che il 23 maggio 1509; intanto aveva avuto in commenda il vescovato di Saintes il 27 genn. 1507 e lo tenne sino al 1514: egli seguiva infatti le parti della Francia come mostrò nel Conclave del sett. 1503. Partecipò al Conclave da cui uscì Leone X; si riconciliò con lui e gli parve amico; ma fu accusato di avere in qualche modo avuto parte nella congiura del card. Petrucci e multato di 12.000 ducati (8 giugno 1517), per cui fuggì a Palestrina e poi nel Regno e non ritornò a Roma che alla morte di Leone. Capeggiò nel Conclave (dic. 1521) l'opposizione contro i cardd. Giulio de' Medici ed Alessandro Farnese; e come abile uomo di governo, si rese potente presso Adriano VI. Ma per l'eccessivo favore negli affari di Francia fu imprigionato in Castello (27 apr. 1523) e sottoposto a processo. Sebbene questo fosse ancora pendente fu ammesso al Conclave nell'ott. 1523, si riconciliò allora con Giulio de' Medici che ne uscì papa Clemente VII e ne ebbe amnistia. Il S., che il 12 giugno 1514 aveva avuto in commenda il vescovato di Vicenza e nel 1517 anche quello di Anagni, era anche vescovo di Ostia dal 18 dic. 1523 e decano del S. Collegio. Aveva costruito in Borgo un palazzo ora distrutto accanto a quello, pure importante, del card. Castellesi.

Bibl.: Pastor, II-III-IV, passim (v. indice). Pio Paschini

SODOMA, Giovanni Antonio Bazzi, detto il. - Pittore, n. a Vercelli nel 1477, m. a Siena il 15 febbr. 1549.

Fu allogato tredicenne dal padre ad apprendere l'arte presso Martino Spanzotti, col quale si trasferiva nel 1496 a Casale: ma nel 1503 risultava già passato in Toscana, dove nel 1504 terminava il suo primo ciclo di affreschi nel refettorio del monastero olivetano di S. Anna in Camprena presso Pienza (Siena). Tra il 1505 e il 1508 eseguì nel chiostro del monastero di Monteoliveto Maggiore (Siena) 31 storie a fresco della vita di s. Benedetto, in continuazione di un ciclo iniziato da Luca Signorelli (1497-1501), e nello stesso anno stipulava un contratto per la decorazione del soffitto della Stanza della Segnatura in Vaticano. Del 1512 sono gli affreschi nella Villa Farnesina a Roma, con la *Storia di Alessandro e Rossana*, l'opera sua migliore. In quel tempo però era già divenuto il pittore più famoso in Siena, dove esplicò intensissima ed ininterrotta (salvo brevi soggiorni a Firenze, Volterra, Pisa, Lucca e Piombino) attività: tra le più importanti commissioni affidategli sono due affreschi nell'oratorio di S. Bernardino (1518), lo stendardo per la confraternita di S. Sebastiano (1525, ora conservato nella Galleria Pitti), i notissimi affreschi con l'*Estasi* e lo *Svenimento di s. Caterina da Siena* e l'*Esecuzione di Nicolò di Tuldo* nella cappella di S. Caterina in S. Domenico (1526), le immagini dei *SS. Ansano e Vittore* nel Palazzo pubblico (1529), la decorazione della cappella degli Spagnoli in S. Spirito (1530), il grande affresco sopra la Porta S. Viene (o dei Pispini, 1531), la tavola con la *Risurrezione* nel Museo nazionale di Napoli (1535), l'affresco nella cappella del Campo (1537-39) e le tavole col *Sacrificio di Isacco* e la *Deposizione* nel Duomo di Pisa (1540-41). Oltre a tali opere, sicuramente datate e documentate, vanno ricordate per il periodo giovanile uno stendardo con la *Crocifissione* recentemente identificato a Montalcino (Museo d'arte sacra), che è forse la sua più antica opera, il tondo con la *Natività* (n. 512) e la grande tavola con la *Deposizione* (n. 413) della Pinacoteca di Siena; intorno al 1514 va posto il celebratissimo affresco col *Cristo alla Colonna* già nel chiostro di S. Francesco, ora nella Pinacoteca di Siena (n. 352), mentre ad un periodo più tardo appartengono altri due capolavori: la grande tavola con l'*Epifania* nella chiesa di S. Agostino di Siena e la tavola con la *S. Famiglia e s. Leonardo* già nel Duomo e ora nel Palazzo pubblico di Siena (ca. 1530), che suscitò l'ammirazione di Annibale Carracci. Scarse, nella pur vastissima produzione del S., le opere di soggetto profano e mitologico, ma spesso di qualità assai alta come il tondo con l'*Allegoria d'Amore* del Louvre e la *Lucrezia* del Museo di Hannover. Nel 1510 il S. sposò Beatrice di Luca Galli da Siena, dalla quale ebbe una figlia che diede in moglie al suo prediletto allievo, il pittore e architetto senese Bartolommeo Neroni detto «il Riccio». Temperamento bizzarro e disordinato, tale da meritargli il nomignolo di «Mattaccio», prodigo e amante dei cavalli, il S. fu nondimeno protetto ed onorato dai potenti, tra i quali Sigismondo Chigi, Jacopo d'Appiano principe di Piombino e il pontefice Leone X che lo insignì Cavaliere di Cristo: non accertata è invece la sua nomina a Conte Palatino da da parte di Carlo V. L'incostanza del suo carattere di uomo si riflette nella sua produzione d'artista, la quale presenta sensibilissimi dislivelli qualitativi, dovuti soprattutto alla fretta ed alla scarsa accuratezza con cui talvolta egli lavorava. Il suo percorso stilistico è caratterizzato inizialmente da un'adesione alla tradizione piemontese-lombarda, da poco rinsanguata con apporti della scuola umbra e fiorentina: ma ben presto, e soprattutto dopo il soggiorno a Roma del 1512, il S. risentì l'ascendente di Raffaello, e più ancora di Leonardo, del cui «sfumato» egli fu uno dei più intelligenti ed abili interpreti. Narratore fantasioso e piacevole, e dalla tecnica duttilissima e ricca di infinite risorse, il S. diede la più alta misura della sue grandi possibilità quando, conformandosi ad un ideale di classica sobrietà nel rigore della composizione e nell'espressione degli affetti, seppe evitare quel sentimentalismo languido e dolciastro cui troppo spesso indulse, e che tuttavia gli guadagnò, specie nel secolo scorso, una larghissima popolarità. La sua posizione storica è di somma importanza perché egli fu il rinnovatore e il dominatore del gusto pittorico senese durante tutto il sec. XVI. - Vedi tav. LVII.

Bibl.: G. Vasari, *Le Vite...* etc., ed. Milanesi, VI, Firenze 1881; G. Frizzoni, *L'arte italiana del Rinascimento*, Milano 1891; Priuli-Bon, *S.*, Londra 1900; C. G. Faccio, *G. A. Bazzi*, Vercelli 1902; H. Cust, *G. A. Bazzi*, Londra 1906; A. Jacobsen, *S. und das Cinquecento in Siena*, Strasburgo 1910; A. Segard, *S.*, Parigi 1910; L. Gielly, *S.*, Parigi 1911; H. Hauvette, *Le S.*, Parigi 1911; W. Suida, s. v. in Thieme-Becker, XXXI, pp. 198-202; E. Carli, *Catalogo della mostra delle opere di G. A. Bazzi detto il S.*, Vercelli 1950. Enzo Carli

SODOMA e GOMORRA. - Nomi delle due prime città della Pentapoli (v.) distrutte dalla giustizia divina per la lussuria e vizi contro natura degli abitanti (*Gen.* 13, 13; 18, 16-19, 29). I nomi ebraici delle città sono *Sĕdhōm* (Settanta Σόδομα) e *'Ămōrāh* (gr. Γομόρρα).

La catastrofe, già presentata da Mosè (*Deut.* 29, 22) come immagine dei castighi che colpiranno i nemici di Dio, è spesso rievocata nella tradizione biblica o con il solo nome di S. (*Ez.* 16, 49; *Mt.* 11, 23.24; *Lc.* 10,12) o associata con G. (*Am.* 4,11; *Is.* 1,9; 13,19; *Ier.* 23,14; 49,18; 50, 40; *Mt.* 10, 15; *Rom.* 9, 26; *Iud.* 7; *II Pt.* 2, 6: «esempio per quelli che in avvenire sarebbero vissuti da empi»).

Le scarse indicazioni topografiche del testo biblico non permettono di accertare se S. e G. fossero situate al nord o al sud del Mar Morto, come comporterebbe l'espressione «distretto (*kikkār*) del Giordano» (*Gen.* 13, 12). Nella separazione di Abramo da Lot in Bethel (*ibid.* 13, 13), questi scelse per residenza «il distretto del Giordano che era tutto irrigato – prima che il Signore distruggesse S. e G. – come il giardino di Dio, come il paese d'Egitto» (*ibid.* 13, 10-14); ma da Bethel non si può scorgere la parte meridionale del Mar Morto, e quindi S., residenza di Lot, sembrerebbe doversi trovare nella parte settentrionale, opinione presentata da scrittori moderni. Tutti gli altri episodi, come la battaglia di Chodorlahomor nella valle di Siddim (v.), la preghiera

di Abramo dalle alture di Hebron (*Gen.* 18, 16) perché fosse risparmiato Lot dalla distruzione, la vista del fumo che si alzava dalla città « sulla quale piovve zolfo e fuoco dal cielo » (*ibid.* 19, 24) si adattano meglio alla parte meridionale. La tradizione ha sempre indicato S. e G. al sud della penisola di el-Lisān nel Mar Morto. A questa parte più che al nord conviene l'aspetto di desolazione descritta dai profeti. Il nome di Ǧebel Usdum, collina di sale sulla destra del Mar Morto, perpetua il nome della città di S., come 'Ajn Ǧamah, 65 km. più a sud, può ricordare il sito della città di G. Circa l'apporto alla teoria del sud dalla scoperta del cimitero e santuario di Bāb eḍ Ḍrā' ad est di el-Lisān, v. PENTAPOLI.

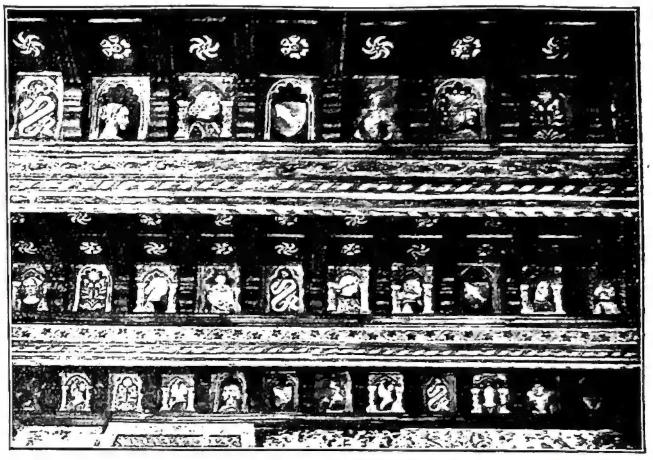
BIBL.: I. Penrose Harland, *Sodom and Gomorrah*, in *Bibl. archaeologist*, 6 (1943), pp. 42-54.

Donato Baldi

SOFFERENZA. - Un problema filosofico-morale, psicologicamente arduo, è posto dal fatto che la s. accompagna la vita di ognuno. La Rivelazione cristiana ha dato al « problema del dolore » l'unica risposta che calma lo spirito e lo sublima anche nella s. più acerba. Dio non si diletta della morte e dei dolori degli uomini (*Sap.* 1,13), anzi, in un piano di provvidenza che fu frustrato dal peccato, aveva stabilito che l'uomo passasse dalla vita terrena a quella celeste senza attraversare la dissoluzione: ma a motivo del peccato è entrata nel mondo la morte, con tutte le dolorose sue sequele (*Rom.* 5, 17). I dolori che colpiscono l'umanità sono fisici (le ambasce corporali, dall'indigenza, povertà, fame e sete, alle malattie più atroci fino alla morte) e morali (le tentazioni, aridità, ansietà, incomprensioni, avversità, fino all'odio ed alle persecuzioni). Ogni sorta di modi e di gradi. E oltre i dolori individuali, vi sono i collettivi e sociali, come guerre, carestie e altre calamità pubbliche.

La s. è una sequela naturale della limitatezza umana, soggetta all'azione disgregatrice dell'ambiente e agli attacchi delle libertà altrui, né ha di per sé valore soprannaturale. Però è per l'uomo un richiamo, uno stimolo, un tonico morale, come già dimostrarono i moralisti della antichità classica, specialmente gli stoici (cf. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, ll. I-III). Per le anime vivificate dalla Grazia santificante, ogni s. acquista un valore sia meritorio ed impetratorio, che attira loro i favori divini, sia soddisfattorio e propiziatorio, per cui espiano le colpe ed allontanano da sé e dai propri cari molti castighi meritati. Nella vita morale la s. è un preservativo contro molti peccati, favorendo il distacco dalle creature, ed una luce che fa vedere meglio i vari valori della vita. Generalmente parlando, a parità di condizioni, il dolore sopportato con amore e con rassegnazione aumenta il merito delle azioni ed unisce più intimamante a Dio, rendendo il sofferente più simile al Divino Salvatore, che volle attraverso al dolore ed alla croce redimere l'umano genere dalla colpa.

La tradizione cattolica ha sempre riconosciuto questi valori della s. Già s. Agostino osservava: « da ogni parte Dio chiama gli uomini col flagello della tribolazione » (*Enarr. in Ps.*, 102, 8) e notava che il dolore ha valore diverso secondo il modo con cui si sopporta: « Non qualia, sed qualis quisque patiatur » (*De Civit. Dei*, I, 8). S. Francesco di Sales affermò che « Nostro Signore ci fa spesso un bene maggiore per mezzo dei travagli e delle afflizioni che per mezzo della felicità e delle consolazioni » (Lettera 814). Infatti attraverso alla prova della s. si afferma e si affina la virtù (*I Pt.* 1, 7), che acquista consistenza come il vaso di creta al fuoco (s. Agostino, *in Ps.*, 75, v. 16). Perciò già s. Paolo si congratulava con i Filippesi, che Iddio avesse fatto loro la grazia « non solo di credere in Cristo, ma di patire per lui » (*Phil.* 1, 29).



(*fot. Alinari*)

SOFFITTO - S. con ritratti e stemmi della sala della Giustizia (sec. XV). Saluzzo, Casa Cavassa (Museo civico).

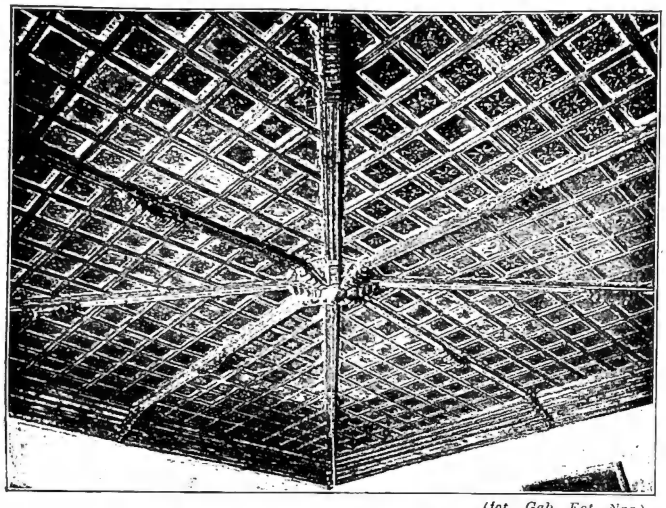
Nell'ascetica è di grande valore l'accettazione generosa della s. « Beati quelli che piangono, perché essi saranno consolati » (*Mt.* 5, 5). La s. entra nei disegni salvifici di Dio, non solo come elemento di espiazione, ma per manifestare le opere di Dio (*Io.* 9, 3) e che tutti i mali sono indirizzati a un bene. Così fu la malattia di Lazzaro, ordinata dalla Provvidenza acciocché « il Figliuolo di Dio fosse glorificato » (*Io.* 11. 4). Il fedele deve quindi accettare la s. con spirito di fede: senza ribellarsi, ma con rassegnazione. Oltre a questo fondamentale dovere, vi sono gradi di maggiore perfezione, qualora si accetti la s. con esplicita conformità alla divina volontà, ad imitazione del Salvatore, il quale asserì che « colui il quale non porta la sua croce non può essere suo discepolo » (*Lc.* 14, 27). Il più alto si ha quando non solo si accetta con piena dedizione la s., ma si abbraccia con gioia per amore del Signore.

Tutti i santi amarono perciò la s. e la esaltarono. Ignazio di Loyola chiamava « la malattia un dono non minore della sanità » (*Costit. d. C. d. G.*, parte 3ª, cap. 1, n. 17), e s. Giovanna di Chantal affermava con sincerità: « Per me terrei in conto di grande grazia che neppure un giorno solo della mia vita fosse senza dolore; anzi neppure un'ora, affine di fare penitenza dei tanti peccati che ogni giorno vado commettendo » (Lettera 310). Nel *De imitatione Christi* è compendiata la dottrina cristiana sulla s. nel capitolo *De regia via sanctae crucis* (II, 12).

BIBL.: O. Cohausz, *Menschen die am Leben leiden*, Lipsia 1922; A. Zacchi, *Il dolore*, 6ª ed., Roma 1944; J. Lyonnard, *L'apostolat de la souffrance*, Parigi 1926; F. Rouvier, *Saper soffrire*, Torino 1929; P. La Scala da Mazzarino, *Il dolore*, Catania 1930; M. Bougaud, *De la douleur*, Parigi 1931; R. de la Chevasnerie, *Bienheureux ceux qui souffrent*, ivi 1931; H. Riondel, *Consolamini*, ivi 1938; G. Gaetani, *Il dolore*, Roma 1943. Arnaldo M. Lanz

SOFFITTO. - Elemento architettonico tendente a mascherare le soprastanti strutture del tetto o, più semplicemente, il cielo di un locale. Quello che qui interessa è, naturalmente, la funzione estetica di tale elemento, che, nei vari periodi storici, ha subìto forme svariate di decorazione, sia che a tal fine venissero usate le travi del solaio per ottenere il s. cosiddetto a lacunari o cassettonato, sia che la decorazione della superficie in piano del s. sia stata coperta da dipinti.

Un tipo speciale di decorazione, quindi, che rientra tuttavia nella storia dell'intaglio in legno e dello stucco per quanto riguarda particolarmente il primo tipo, e in quello della pittura vera e propria per quanto riguarda il secondo tipo e per il quale si suole distinguere tra il s. e la vòlta decorata. Opere alle quali venne sempre data grande importanza; ed è noto, a causa del ricco s. che



(*fot. Gab. Fot Naz.*)
SOFFITTO - S. in legno (sec. XV) - Fano, Seminario.

l'adornava, l'appellativo di « in ciel d'oro » rimasto alla chiesa di S. Pietro in Pavia (sec. XI), o quello di « aurea » dato per la stessa ragione alla chiesa di S. Giovanni in Laterano a Roma.

Tra le più antiche opere rimaste si ricorda il s. del Cappella Palatina di Palermo (ca. il 1149), nel quale « tra gli ornamenti musulmani stanno figure di profana beatitudine, alzando i nappi, sedute all' orientale » (Toesca) : tavolette di s. dipinte, di stile bizantino, restano anche nel Capitolo di S. Niccolò a Treviso. Un tipo, questo, che non ha cessato mai di avere grande fortuna, specialmente in Sicilia, e si ricorderanno, per le epoche posteriori, quello del Palazzo Chiaramonte a Palermo di Simone di Corleone e Cecco di Naro (1377-80), di una fantastica ricchezza decorativa, con soggetti profani alternati a quelli sacri. È questo, inoltre, uno dei pochi esemplari rimasti di s. decorato di una casa privata medievale, mentre non difettano esempi per le costruzioni religiose, come il s. a travature decorate (dat. 1334) della chiesa di S. Giovanni Evangelista a Ravenna. Scarsi invece d'importanza artistica sembrano essere stati, per lo spirito stesso d'arte che li generava, i s. del periodo gotico, durante il quale si fece più frequente ricorso a coperture a vòlta.

Una ripresa notevole si ha durante il Rinascimento, il periodo classico dei grandi s. intagliati e dorati e anche dipinti, nei quali fecero le loro prove artisti come i Lendinara, Giuliano da Sangallo (che assieme a Domenico del Tasso ha lasciato il ricchissimo s. della Sala dei Dugento nel Palazzo della Signoria a Firenze), il fratello Benedetto, Matteo Cividali, Antonio da Sangallo (s. di Palazzo Farnese a Roma), Giulio Romano (Palazzo del Té, a Mantova), il Primaticcio (appartamento di Troia in Palazzo Ducale a Mantova). Accanto a questi opera tutta una legione di artisti minori, di cui restano, sfortunatamente, solo pochi nomi (Giacomo Fiorentino a Urbino; Antonio Viani a Mantova; Michelangelo Leggi a Cortona; Giovanni Sega a Carpi e altri). L'arte del Seicento ha lasciato esempi notevoli di s. in legno, specialmente a Genova, ove è ricordata l'opera del lucchese Gaspare Forzani; a Firenze, ove si ricorderà il s. della chiesa della S.ma Annunziata (1664); nel Palazzo Reale di Torino, ove lavorarono Pietro e Bartolomeo Botto (nel 1656 e nel 1660 rispettivamente), Quirico Castelli (1662-63), Pier Luca Bertolina (1658-59), Emanuele e Francesco Dugar, ecc.

Il tipo di s. in piano dipinto è più difficilmente separabile in maniera netta dalle vòlte decorate e per le quali occorre rifarsi a tempi più remoti. Troppo celebri sono, tuttavia, i ricchi s. di questo tipo eseguiti durante il Rinascimento perché occorra ricordarli particolarmente e per i quali bisognerebbe ancora ripetere nomi di artisti famosi, da Mantegna al Pinturicchio, a Raffaello, a Giulio Romano, per proseguire poi con i nomi dei maggiori artisti del Seicento e del Settecento. È invece opportuno ricordare che nel periodo barocco, assieme alle ardite visioni di sottinsù realizzate dai pittori, si ebbe una particolare e naturale ripresa della decorazione a stucco, oltre che in legno (e basterà fare il nome del Serpotta), sino a che « perduta ormai la tradizione delle solenni e potenti invenzioni decorative, quella virtuosità si esercitò magnificamente nelle infinite risorse di una grazia molle e artificiosa » (A. Colasanti) - Vedi tav. LVIII.

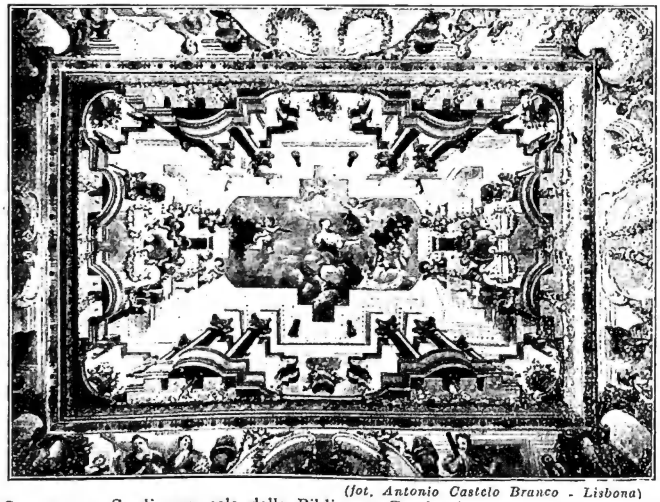
BIBL.: oltre le opere più note di storia dell'arte, v. in particolare L. Crema, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXII, pp. 17-19; e, soprattutto per il materiale illustrativo, A. Colasanti, *Volte e soffitti italiani*, Milano 1926.

Gilberto Ronci

SOFIA. - Città capitale della Bulgaria (v.), così chiamata dall'antica Basilica dedicata a s. Sofia (Sveta Sofija), è il centro più popolato del paese, situata a 550 m. s. m., in un pianalto compreso tra il passo del Bragoman e il massiccio del Vitoscia, tra le catene dei Balcani e del Rila.

Capitale del nuovo Stato della Bulgaria (1879), progredì sempre più per l'importanza delle sue industrie (lanifici, cotonifici, essenza, oli, gomma) e per l'aumento della popolazione. S. è in posizione eccentrica rispetto al territorio dello Stato, e favorevole alle comunicazioni e al commercio internazionale, trovandosi sulla via che da Belgrado va al Mar Nero, toccata anche dalla linea ferroviaria dell'Oriente Express (Belgrado - Nissa - S. - Filippopoli - Adrianopoli - Instanbul). Alla fine del sec. XIX S. contava ca. 50.000 ab., ne aveva ca. 290.000 nel 1934 e 400.000 (con i sobborghi) nel 1942.

BIBL.: G. Dainelli, *La regione balcanica*, Firenze 1922; Autori vari, *Bulgaria* (*Il Mondo d'oggi*), Roma 1930; L. G. Clenton,

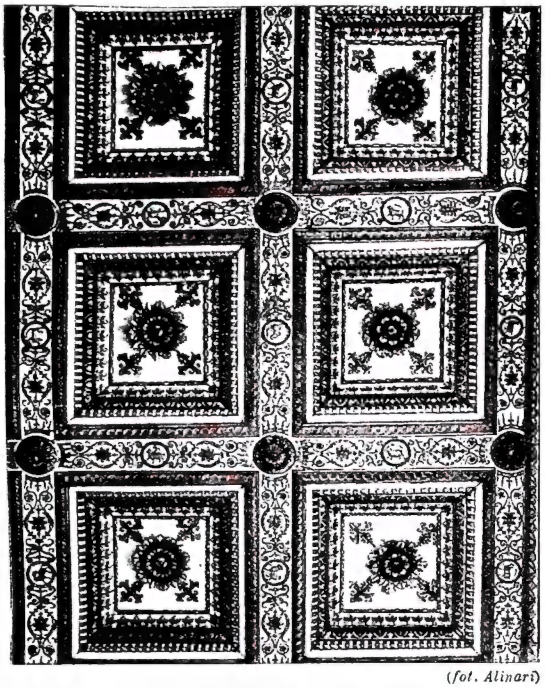


(*fot. Antonio Castelo Branco - Lisbona*)
SOFFITTO - S. di una sala della Biblioteca Geral, decorato in prospettiva (1723) - Coimbra, Università.

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

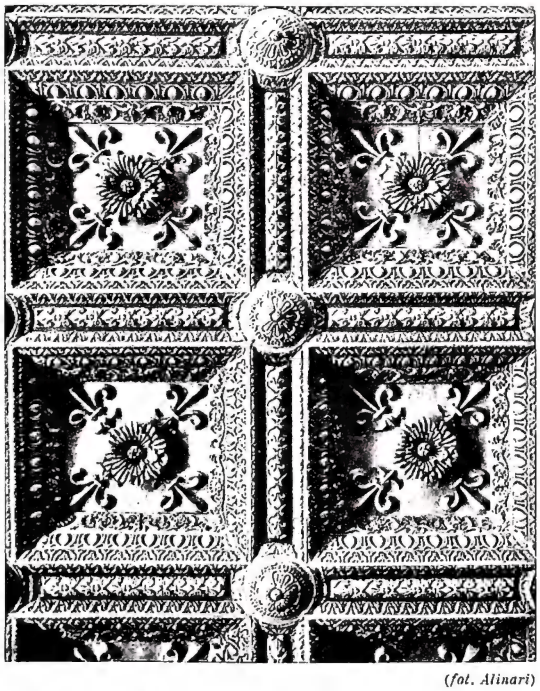
In alto: LA MADONNA RIVESTE S. ILDEFONSO DI TOLEDO DELLA PIANETA. Affresco nella cappella degli Spagnoli - Siena, chiesa di S. Spirito. *In basso:* PRESENTAZIONE DELLA VERGINE AL TEMPIO. Particolare degli affreschi (1518-32) nella cappella sup. dell'oratorio di S. Bernardino - Siena.



(*fot. Alinari*)

(*fot. R. Moscioni*)

(*fot. Alinari*)

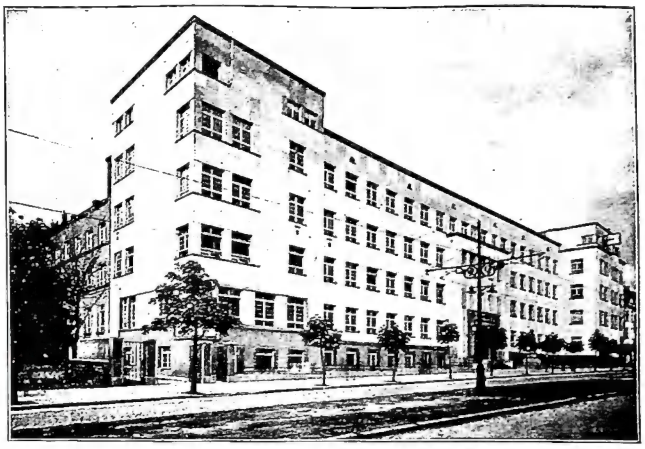


(*fot. Alinari*)

In alto a sinistra: SOFFITTO DELLA BASILICA DI S. MARIA MAGGIORE, con stucchi dorati di G. da Sangallo (sec. XV) - Roma. *In alto a destra:* SOFFITTO DI UNA SALA DEL PALAZZO DEI PENITENZIERI, già Della Rovere, affrescato dal Pinturicchio (fine del sec. XV) - Roma. *In basso a sinistra:* SOFFITTO DELLA CAPPELLA PAOLINA, con stucchi di Martino Ferabosco (1615-17) - Roma, Palazzo del Quirinale. *In basso a destra:* SOFFITTO DELLA SALA DEI DUECENTO, attribuito a Benedetto da Maiano (sec. XV) - Firenze, Palazzo Vecchio.

Bulgaria, past and present, Manchester 1936; Y. Teodorov, *Le grandi strade romane in Bulgaria*, Roma 1937; G. Caraci, *La Bulgaria*, in *Geogr. univ. illustr.*, I, parte 2ª, Torino 1940.
Gastone Imbrighi

I. Archeologia. – A sud dell'antica *Ulpia Serdica* si trovavano le sue aree sepolcrali pagane e quelle cimiteriali cristiane all'aperto, costituite di tombe a inumazione a vòlta in mattoni e di cappelle, rinvenute in esplorazioni sotto l'attuale chiesa di S. Sofia. Le monete ivi trovate datano dal tempo di Galerio fino a Giustiniano II. Alcune tombe furono trovate a ca. 3 m. di profondità; una di esse conteneva 15 cadaveri. Tra le iscrizioni si notano quelle di un « vir beatissimus Theupreprius episcop(us) » (CIL, III, 14207), di un « Maxentius presby(ter) » (*ibid.*, 14207), di un « vir religiosus Leonianus presbyter » (E. Diehl, *Inscr. latin. christ. veteres*, Berlino 1925-31, n. 1666 A), di un « Demetrius diaconus » (*ibid.*, 1225 A), di un « Decius famulus sci Andreae » (*ibid.*, 1301), di un « Iulius Dafnidius neofitus » (*Revue archéol.*, 5ª serie, 9-10 [1919], p. 350, n. 172), di un « Ioannes filius Georgi inlustris » (E. Diehl, *op. cit.*, n. 215). Oltre queste e altre iscrizioni in latino se ne hanno poche in greco, cioè una « Μαρία πάρθενος » e un « Αμμοῦκις ἀπὸ Σελῃνοῦντες » cioè da Selinunte in Cilicia (*Revue archéol.*, 9-10 [1919], p. 317, n. 169 e p. 348, n. 3). Nel 1893 in una tomba fu trovata una cassetta in argento di cm. 7 × 8 contenente avanzi di materie organiche; all'esterno su una delle facce era il « signum Christi » Α☧ω tra le due lettere apocalittiche; sull'altra la croce monogrammatica ☧; negli altri due lati e nel coperchio decorazione geometriche (E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes et Coffret de S.*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et belles lettres*, 1896, p. 291 sgg.). In una tomba si è rinvenuto un affresco con l'adorazione di Uriel (J. Mijatev, *Dekorativnata živopis na sofijskija nekropol*, Sofia 1925, fig. 36). Al di sopra di quest'area cimiteriale sorse nel sec. VI la chiesa di S. Sofia, a tre navi divise da pilastri con largo transetto e cupola sulla crocera; rifatta dai Bizantini (1018-1186), subì poi altri restauri; nelle pareti sono affreschi dei secc. XII e XIV (J. Ebersolt, *Monum. d'archit. byz.*, Parigi 1934, p. 45 e fig. 38; V. Ivanova, *Les anciennes basiliques de Bulgarie*, in *Bull. de l'Inst. arch. Bulgare*, 9 [1935], pp. 211-15). La chiesa di S. Giorgio fu in origine un bagno romano poi trasformato in chiesa, la cupola romana crollò in parte e fu costruita una nuova cupola più alta. Sotto il pavimento era l'ipocausto; le quattro absidi erano in origine piscine (V. Ivanova, *Godišnik du Musée nat. de S.*, 1921, p. 183; J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 20). Nella Biblioteca nazionale di S. sono conservati due notevoli manoscritti: il primo (cod. 307), detto il « Tetravangelo di Dobrejšo », in pergamena, scritto in bulgaro e datato ca. al 1221 proviene dalla Macedonia (48 fogli sono nella Bibl. naz. di Belgrado) ed è decorato da tre miniature raffiguranti gli Evangelisti; manca quella di Matteo (A. Grabar, *Rech. sur les influences orient. dans l'art byz.*, Parigi 1928, pp. 92-107); il secondo del sec. XV (cod. 771) contiene il romanzo di Alessandro ed è illustrato con 13 miniature (A. Grabar, *op. cit.*, pp. 108-33).



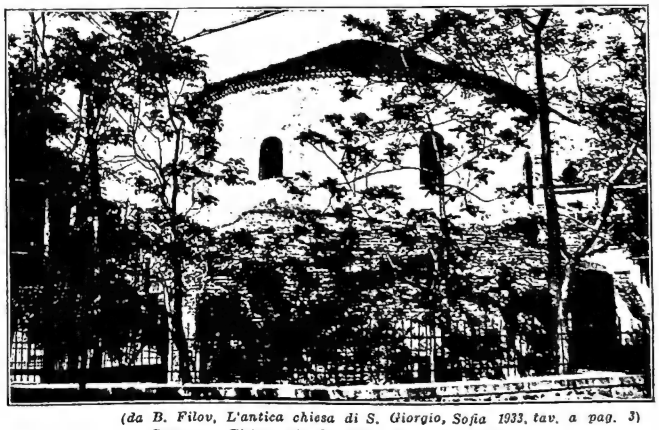
(per cortesia del dott. R. Averini)
Sofia - Istituto per la sanità pubblica - Sofia.

La grande moschea eretta dai Turchi nel 1474 è oggi adibita a Museo nazionale che contiene anche la collezione più notevole di pitture e sculture di arte antica, medievale e moderna.

II. Istituti. – S. possiede una Università di Stato e una Università libera; un'Accademia delle scienze fondata fin dal 1869 a Braila in Romania e trasferita a S. nel 1881 con le tre sezioni di storia e filologia, filosofia e sociologia, fisica-matematica; l'Accademia di belle arti fondata nel 1896 e trasformata nel 1921; l'Accademia di musica fondata nel 1921; l'Istituto scientifico macedone fondato nel 1925.
Enrico Josi

III. Vicariato apostolico di S. e Filippopoli. – Fu fondato nel 1758 per i Pauliciani e Bogomili (v.) di rito latino convertitisi al cattolicesimo per opera dei Francescani. Il vicariato comprende la parte meridionale della Bulgaria e dipende dalla S. Congregazione Orientale. I centri principali sono, oltre S.: Plovdiv (= Filippopoli), Serirovo, Nikolaevo, Jitnissa e Kaloyanovo. Nel 1948 S. contava 28.230 fedeli, 13 parrocchie, 19 chiese e 15 sacerdoti secolari. Inoltre vi erano 51 sacerdoti religiosi in prevalenza esteri. Il regime comunista ha soffocato la vita cattolica anche nel vicariato di S. Già nell'ag. 1948 fu decretata la chiusura delle scuole cattoliche; in seguito furono soppresse 3 scuole a S. e due a Plovdiv. La legge sui culti del 17 febbr. 1949 cercò di soggiogare la Chiesa e bandì i sacerdoti e religiosi stranieri. Nell'estate 1952 una vera persecuzione portò all'arresto della maggioranza dei sacerdoti, fra i quali anche il vicario apostolico mons. Giovanni Romanoff. Solo pochi sacerdoti conservano una certa libertà. S. è anche sede dell'Amministratore apostolico dei ca. 6000 cattolici bulgari di rito orientale.

Bibl.: S. Congr. Orient., *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932, pp. 99-115; F. Cavalli, *Persecuz. relig. nella Repubbl. Popol. Bulgara*, in *Civ. Catt.*, 1953, I, pp. 138-52; *Ann. Pont. 1953*, pp. 753-36.
Guglielmo de Vries



(da B. Filov, L'antica chiesa di S. Giorgio, Sofia 1933, tav. a pag. 3)
Sofia - Chiesa di S. Giorgio (sec. IV-V).

(per cortesia del p. B. Schultze, S. J.)

SOFIOLOGIA - Tipo di rappresentazione della Sofia di Novgorod (il prototipo è forse dell'inizio del sec. XV). Sopra si legge in caratteri slavi: « Sofia Sapienza del Verbo Divino ». Copia esistente presso il Pont. Istituto Orientale - Roma.

SOFIOLOGIA. - Dottrina filosofico-teologica o gnostica (v. GNOSI russa contemporanea) di una serie di pensatori russi recenti sulla fondazione del mondo, specialmente dell'uomo e dell'uomo-Dio, Cristo in Dio, Sapienza Eterna; può dirsi anche dottrina sulla trasparenza della bellezza dell'Eterna Sapienza nelle creature. Il metodo della s. è più artistico-intuitivo che non propriamente discorsivo; a base della s. sta una esperienza mistica, non chiaramente soprannaturale, bensì intuitiva, visionaria naturale.

I. RAPPRESENTANTI PRINCIPALI. – Primo sofiologo nel senso proprio è Vladimiro Soloviev (1853-1900). Dipendono da lui il sacerdote P. A. Florenskij (n. nel 1881), l'arciprete S. N. Bulgakov (1871-1944), i due fratelli Sergio N. e Eugenio N. Trubetskoj (1862-1905; 1863-1920), i poeti simbolisti, tra i quali principalmente V. I. Ivanov (1866-1949), poi L. P. Karsavin (n. nel 1882), V. Il'in, L. Zander (discepolo di Bulgakov ed autore dell'opera *Dio e il mondo* [in russo], 2 voll., Parigi 1948) in senso molto ristretto anche N. A. Berdjaev (1874-1948), e altri.

II. DOTTRINA. – Soloviev parla della *Sofia* anzitutto nelle *Lezioni sulla divino-umanità* (sul teandrismo; 1878-1881), nella terza parte di *La Russie et l'Eglise universelle* (1889) e in una lunga poesia autobiografica *Tre incontri* (cioè con la Sofia-Sapienza; 1898). Poeticamente la descrive come un essere femminile di singolare bellezza, come una « eterna amica ». Speculativamente la determina come « l'unità prodotta nel divino organismo di Cristo », « il corpo di Dio, la materia della divinità pervasa dal principio dell'unità di Dio », come « unità creata, principio dell'umanità, l'uomo ideale o normale » o anche « l'umanità ideale perfetta, contenuta *ab eterno* nell'essenza totale di Dio o di Cristo », o, infine (in un discorso del 1898 su A. Comte), come « essere grande reale e femminile, la vera, pura e piena umanità stessa, la più alta e comprensiva forma e l'anima viva della natura e dell'universo, che è sempre unita con la divinità e tutto unisce con essa ». Soloviev talvolta distingue la Sofia dall'« anima del mondo », che, con la caduta si separò da Dio, talvolta piuttosto l'identifica con lei.

Opera principale del Florenskij è il libro *Colonna e fondamento della verità* (Mosca 1914; cf. *I Tim.* 3, 15). Criterio di verità è per lui la bellezza spirituale; la Sofia, come « quarta ipostasi », partecipa alla vita della S.ma Trinità. Dal punto di vista dell'Ipostasi del Padre, essa è sostanza ideale, fondamento della creatura, la potenza o forza del suo essere; dal punto di vista dell'ipostasi del Figlio, essa è la ragione, il senso, significato, la verità o la giustizia della creatura; dal punto di vista dello Spirito Santo, essa è la spiritualità, santità, purezza, illibatezza, bellezza della creatura. Più in concreto e nell'ordine della salvezza, Florenskij vede la Sofia come il corpo (l'umanità individuale) di Cristo, poi il suo corpo sociale o la Chiesa, e dentro la Chiesa specialmente quella creatura che di più splende nella sua bellezza verginale ed immacolata: Maria, la Madre di Dio.

Più di tutti gli altri Bulgakov ha svolto il tema sofianico, dapprima più dal punto di vista filosofico (nel libro *La luce senza tramonto*, Mosca 1917), poi più teologicamente. Fondamentali sono due trilogie: 1) la mariologia esposta nel libro *Il roveto ardente*; la dottrina su s. Giovanni Battista, contenuta in *L'amico dello Sposo*; e l'angelologia in *La scala di Giacobbe*; 2) la dottrina sull'umanità divina, che comprende i tre volumi: *L'Agnello di Dio* (la cristologia); *Il Consolatore* (la pneumatologia); e la *Sposa dell'Agnello* (l'ecclesiologia e l'escatologia). Come i suoi predecessori egli identifica la Sofia non tanto con la sapienza personale, cioè con Cristo, quanto con l'essenza o la sostanza di Dio comune a tutte e tre le Persone divine. Per lui Sofia è lo stesso che l'idea di Dio, il prototipo eterno del mondo creato in Dio, il nome di Dio, il tutto, un essere vivo e tutt'uno, l'anima del mondo; essa risponde all'amor di Dio, secondo il suo carattere passivo, femminile (l'« eterna femminilità », secondo l'espressione già adoperata da Soloviev), creaturale, con un amore recettivo. Accusato di introdurre in Dio una quarta ipostasi, Bulgakov di poi distingueva tra ipostasi ed ipostaseità, affermando che la Sofia non è una ipostasi, ma solamente un'ipostaseità (personificazione). Difatti nel sistema di Bulgakov la Sofia appare talvolta come essere intermediario tra Dio e creatura, talvolta identica e con Dio o con la creatura. Essa, secondo lui, ha « un doppio volto »: con la sua faccia rivolta a Dio è la sua immagine; con la sua faccia rivolta al mondo essa ne è l'eterno fondamento.

III. ORIGINE ED ARGOMENTI DELLA DOTTRINA. – Hanno influito sulla formazione della s. il culto della Sapienza di Dio in Oriente, sia a Bisanzio (la *Haghia Sofia*), sia in Russia; la dottrina del mistico protestante Giacomo Böhme (1575-1624) sulla « Vergine Sofia »; i seguaci di Böhme, cioè tra gli idealisti tedeschi Hegel e specialmente Schelling e von Baader, ed il mistico inglese Pordage; alcuni celebri scrittori russi, Bucharev, Gogol e Dostojevskij.

Poi è indubbia l'influenza del platonismo di Filone e del neoplatonismo, direttamente e mediante l'idealismo germanico. Bulgakov vede nella medesima linea le cifre presso i pitagorei, i nomi presso taluni mistici, le idee in Platone, le entelechie in Aristotele, i caratteri ebraici nella Cabala, le energie divine dei Palamiti e la Sofia.

I sofiologi vedono una conferma della loro dottrina nella S. Scrittura (specialmente nelle teofanie e nei libri sapienziali del Vecchio Testamento; le apparizioni di Dio, la « gloria » di Dio, il « nome » di Dio, la nube e la colonna di fuoco, sono per loro manifestazioni della Sofia) e nell'insegnamento dei ss. padri Atanasio, Gregorio di Nissa, Agostino, Pseudo-Dionigi Areopagita, Massimo Confessore, Giovanni Damasceno, sui prototipi delle creature in Dio come idee di Dio, pensieri, intenzioni, provvidenze, predestinazioni.

Un altro argomento traggono i sofianici dalla liturgia bizantina. Dal fatto che il culto della Sofia ha un carat-

tere e cristologico e mariano, che la Sofia si venera e nelle feste di Cristo (Natale e Pasqua) e della Madonna (Natività ed Assunzione) essi concludono che la Sofia può personificare diversamente e non si deve senz'altro identificare solo con Cristo, Maria Santissima, la Chiesa, ecc.

Simile argomento essi tolgono dall'iconografia russa, specie dalle tre rappresentazioni della Sofia: 1) a Jaroslav (una schiera di diversi rappresentanti della Chiesa attornia il gruppo della Crocifissione); 2) a Kiev (la Madonna con il Bambino, circondata da santi ed angeli, troneggia in un tempio costruito su sette colonne; allusione ai *Prov.* 9, 1); 3) a Novgorod (si vede un angelo alato e di color di fuoco, con a un lato la Madonna e all'altro s. Giovanni Battista; sopra questo gruppo principale si vede, in un piccolo medaglione, ancora Cristo, e più in alto si vedono angeli). Le scene rappresentate in queste tre icone hanno ispirato i titoli dei libri di Bulgakov. Comune a queste tre immagini è il nesso tra umanità celeste e terrestre: la presenza di Cristo e di sua Madre. Più difficile è l'interpretazione dell'angelo nell'icona di Novgorod (forse ispirata da fonti occidentali; cf. il racconto del b. Enrico Susone, nell'*Horologium sapientiae* del 1334, di una visione, in cui vide l'Eterna Sapienza talvolta come giovanetto, talvolta come vergine bellissima; d'altra parte si veda anche il racconto dell'apparizione della Sapienza al giovane s. Cirillo, apostolo degli slavi ispirato da Gregorio Nazianzeno). Soloviev, Florenskij e Bulgakov vedono nell'angelo « l'angelo della creatura », « l'anima ideale del mondo », « la divina tutt'unità nella Sapienza », in una parola, la divina Sofia.

IV. La controversia sofianica. – Si rimproverava a Bulgakov di introdurre in Dio una quarta ipostasi, di ammettere tra Dio e creatura un essere intermediario come gli antichi gnostici, di arrivare al panteismo con l'identificazione della Sofia da una parte con Dio, dall'altra con la creatura. Nel 1935 la s. di Bulgakov (soltanto indirettamente anche quella di Florenskij e Soloviev) fu condannata come eretica, prima dal metropolita, futuro patriarca, Sergio di Mosca, e poi da quella Chiesa russa di emigrati che aveva allora la sede metropolitana a Karlovtsi in Iugoslavia. La condanna da quest'ultima gerarchia fu preparata col libro voluminoso dell'arcivescovo Serafim (Sobolev) dei Russi in Bulgaria: *Nuova dottrina sulla Sofia, sapienza divina* (Sòfia 1935). Il metropolita Eulogio, alla cui giurisdizione Bulgakov apparteneva, non condannò la dottrina, ma consigliò a Bulgakov di riesaminarla.

V. Giudizio dal punto di vista cattolico. – La s. è una specie di intuizione universale artistica, filosofica, teologica, e, in un certo senso, mistica. Lo svantaggio del metodo intuitivo è l'assenza delle distinzioni necessarie tra soggetto ed oggetto, Dio e creatura. Soloviev, Florenskij, Bulgakov, altri (i due fratelli Trubetskoj invece rimangono più nei limiti ammissibili), non evitano sufficientemente il pericolo del misticismo, gnosticismo, panteismo, intendendo però sempre il « pan-en-teismo », cioè di vedere tutte le cose non come Dio, ma come congiunte con Dio e fondate in lui. Nella s. ben intesa però sono nascoste ricchezze e tesori inesauribili: Iddio stesso, Padre, Figlio e Spirito Santo, è essenzialmente Sapienza; il Figlio di Dio è la sapienza personale. Nella Sapienza divina, sia essenziale, sia personale è fondato il mondo, la creatura, ogni bellezza e perfezione creata. Tutto l'ordine naturale e soprannaturale non è altro che un'immagine, un vestigio, una traccia del prototipo divino (cf. l'insegnamento dei Santi Padri). Specialmente le creature razionali sono immagini di Dio, specchi della sua sapienza e bontà, già con la loro natura, e più ancora mediante la Grazia; ciò vale specialmente dei santi della Chiesa, anzitutto di Maria e di Cristo uomo e Dio.

Bibl.: S. Bulgakov, *The Wisdom of God, A brief summary of sophiology*, Nuova York - Londra 1937; A. M. Ammann, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, in *Or. chr. per.*, 4 (1938), pp. 120-56; C. Lialine, *Le débat sophiologique*, in *Irénikon*, 2 (1936), pp. 168-205; B. Schultze, *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie*, in *Stimmen der Zeit*, 137 (1940), pp. 318-24; id., *Zur Sophiafrage*, in *Or. chr. per.*, 3 (1937), pp. 655-61; id., *Ein Beitrag zur Sophiafrage*, *ibid.*, 5 (1939), pp. 223-29; id., *Sofia*, in *Humanitas*, 1 (1946), pp. 223-30; L. Zander, *Le Père Serge Boulgakov*, in *Irénikon*, 19 (1946), pp. 168-85; B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Vienna 1950; A. Litva, *La « Sophia » dans la création selon la doctrine de Serge Boulgakof*, in *Or. chr. per.*, 16 (1950), pp. 39-74.

Bernardo Schultze

SOFISMA. - Nell'uso primitivo σόφισμα (da σοφία, sapienza) è ogni ritrovato o invenzione del pensiero (*inventum, scitum*). Dopo che dalla sofistica (v. SOFISTI) la dialettica, attraverso espedienti verbalistici (cf. gli esempi riferiti da Aristotele nel *De sophisticis elenchis*, cap. 4 sgg.), fu fatta servire a intenti negativi, anche il termine s. assunse senso peggiorativo e fu usato a indicare un argomento illogico (o falso), apparentemente corretto: « quando *sembri* provare è s. non dimostrazione » (ἂν δὲ φαίνεται, σόφισμα ἔσται, οὐκ ἀπόδειξις: *Top.*, VIII, 11, 162 a 14-15; cf. *De soph. el.*, 1, 165 a 21; e Sesto Emp., *Phyrrh. hypoth.*, II, 22, 229 sgg.: « i s. ledono la verità con parvenza di verosimiglianza »).

L'ulteriore significato assunto dal termine, come argomento intenzionalmente capzioso – per cui s. vien talora distinto dal semplice *paralogismo* o argomento illogico – è pure di derivazione sofistica: tale senso non si trova esplicito in Aristotele che identifica s. e paralogismo (*De soph. el.*, 1, 164 a 21), ma è tuttavia contenuto nella qualifica del s. come « argomento contenzioso » (σόφισμα δέ συλλογισμὸς ἐριστικός: *Top.*, VIII, 11, 162 a 16-17; cf. 12, 162 b 3-5; cf. *Reth.*, 1, 1355 b 17: « il sofista è tale per deliberazione », κατὰ τὴν προαίρεσιν) e nell'affermazione che il sofista mira a trarre lucro da una scienza apparente (*De soph. el.*, 1, 165 a 22). Il predetto significato è invece espresso dal termine latino « fallacia » (da *fallere*, ingannare), usato nel medioevo come sinonimo di s. (ma già Seneca, dopo Cicerone, rendeva s. con « cavillatio »; cf. *Ep.*, 111, e Cic., *Acad.*, IV, 24, 75: « sophismata appellantur fallaces conclusiunculae »; cf. anche s. Agostino, *De doctr. christ.*, II, cap. 34, n. 48). C'è infine un terzo significato – discutibile peraltro – indicato dal Lalande (*Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 989-90), secondo cui s. è un argomento che da premesse vere, o accettate come tali, porta a conclusioni impossibili e paradossali e tuttavia non appare confutabile perché logicamente corretto: tali, p. es., secondo alcuni, gli argomenti di Zenone o le antinomie kantiane. L'esistenza di tali s. mostrerebbe, secondo il Lalande, che le leggi della logica « n'ont pas un champ d'application illimité » (*loc. cit.*).

Una classificazione delle varie forme di s. e insieme una minuta esposizione dei metodi per controbatterli è data da Aristotele nel *De soph. el.*, cap. 4 sgg. Aristotele distingue le forme di s. derivanti dall'espressione o linguaggio (« secundum dictionem »): equivocazione nei termini; ambiguità della frase; variazione nell'accento; passaggio dal senso diviso di una proposizione a quello composto e viceversa; somiglianza di espressione (cf. cap. 4, 165 b 24 sgg.); e le forme estranee al linguaggio (« extra dictionem »): attribuzione al soggetto di ciò che appartiene soltanto a una sua determinazione, *fallacia accidentis*; accezione in senso assoluto di ciò che è vero solo in un determinato senso, *dictum simpliciter et dictum secundum quid*; ignoranza o confusione dell'argomento, *ignorantia elenchi*; vizio di inferenza, *fallacia consequentis*; assunzione a premessa di ciò che deve dimostrarsi, *petitio principii*; confusione di ciò che non è causa con la causa, *non causa pro causa*; interrogazione complessa che esige risposte contrarie, proposta come una sola interrogazione: *sophisma plurium interrogationum ad modum unius* (cf. cap.

5, 166 b 28 sgg.). La classificazione aristotelica era tratta dalla prassi dell'antica sofistica. Fra le ulteriori forme di s. non elencati nella logica di Aristotele, e da cui non sempre è andata esente la metodologia della scienza moderna, vanno ricordate: la generalizzazione fondata su un'induzione insufficiente (*sophisma inductionis*) o su semplice analogia (*sophisma analogiae*), e le deduzioni da un'ipotesi presentate come verità certe (*sophisma hypothesis*).

Bibl.: oltre ai luoghi indicati di Aristotele e ai vari commenti medievali al *De soph. el.* (Alberto Magno, Scoto, ecc.), v. J. Bentham, *A book of fallacies*, Londra 1864; G. Sanseverino, *Elem. philos. christ.*, I, Napoli 1864, pp. 93-104; A. Sidwick, *Fallacies*, ivi 1883; T. Pesch, *Institutiones logicae et ontol.*, I, Friburgo 1914, pp. 216-25 (con ampia esemplificazione); J. Fröbes, *Logica formalis*, Roma 1940, pp. 265-78; M. Grabmann, *Die Sophismata-literatur des 12. u. 13. Jahrh...* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M.*, 36, 1), Münster 1940; U. Viglino, *Logica*, Roma 1941, pp. 309-15. Ugo Viglino

SOFISTI. - Rappresentanti di un vasto movimento culturale-filosofico, che fiorì in Grecia, in modo particolare ad Atene, nei secc. V e IV a. C. I più noti maestri della sofistica sono: Protagora di Abdera, Gorgia di Lentini, Prodico di Ceo, Trasimaco di Calcedonia, Antifonte, Ippia di Elide e, per certi aspetti, Crizia, il capo dei trenta tiranni. Dei loro scritti troppo poco è rimasto perché sia possibile formarsi una conoscenza esauriente di questo intricato e multiforme periodo; né le tragedie di Euripide, né le commedie di Aristofane, né i dialoghi platonici possono, per l'inevitabile soggettivismo che li ispira, essere accolti come fonti indiscutibili.

Il termine «s.» (σοφιστής: sapiente) non ebbe in origine un senso spregiativo: s. furono detti da Erodoto (I 29, II 49, IV 95) Solone, Pitagora (v.) e gli istitutori dei misteri orfici; s. è detto Prometeo in Eschilo (*Prom.*, 62; cf. Platone, *Prot.*, 312 c); nel sec. V il termine assume il significato di saccente cavillatore; e la sofistica è definita da Aristotele (*Soph. el.*, 1, 165 a 21): «una sofia apparente, non reale; e il s. è un commerciante di sofia apparente, non reale». In realtà, la sofistica è l'esito più appariscente di una profonda crisi della società greca: è il momento in cui l'uomo greco, sotto l'urgenza dei nuovi rivolgimenti sociali e politici, diventa consapevole della convenzionalità delle proprie istituzioni, dell'inconsistenza della proprie credenze, della relatività della cultura; sgretola il passato con un'acre animosità antistorica, pur portando in sé l'esigenza di ciò che sussista «per natura»; si afferma con orgoglio al centro del suo mondo umano, e pur guarda con tristezza alla vita, «simile a un'effimera vigilia» (Antifonte, in Stobeo, IV, 34, 63); vede nella volontà di potenza la condizione del proprio destino, e pur riconosce la necessità delle buone leggi (εὐνομία) e il valore delle azioni eticamente eroiche. I s. sono gli illuministi del loro tempo: scoprono l'uomo, o meglio scoprono nell'uomo quel punto in cui è più che natura e non è ancora spirito consapevole; concludono un'epoca e annunciano, in un turbinio di contraddizioni, di gesti teatrali, di proposizioni scandalistiche, di nobili propositi, un'èra nuova, dalla cui inquietudine nasceranno Socrate e Platone.

Protagora (n. verso il 480 a. C.; la sua opera principale è il Περὶ ἀληθείας) riassume uno degli aspetti essenziali nel noto aforisma: «L'uomo è misura di tutte le cose, delle esistenti che sono, delle inesistenti che non sono» (Diogene Laerzio, IX, 51). Il mondo è ridotto a fenomenicità relativa al soggetto senziente e opinante; impossibile trascendere il dato immediato, se non con l'immaginazione e l'arbitrio che creano il mondo fittizio delle convenzioni umane; il nostro pensiero non ha poteri metempirici: o si arresta al limite delle apparenze, o, se le trascende, si avventura nel groviglio delle antilogie e perde di vista l'immutabile. Ogni individualità empirica è una soggettività irrelativa, chiusa a qualsiasi relazione autenticamente spirituale. La polemica si fa accesa contro le presunzioni dei sofi, in modo speciale contro gli Eleati: l'Essere uno, eterno, immutabile, oggetto di intelligenza pura, non è, sostiene Gorgia (n. verso il 484); il non essere cioè il divenire fenomenico, fluido e mutevole, è, e noi non siamo se non ciò che diventiamo attimo per attimo. Se anche l'Essere fosse, noi non potremmo conoscerlo, poiché esso rimane pur sempre «al di là»; toccarlo vorrebbe dire soggettivizzarlo, cioè annientarlo come essere. E se anche un contatto conoscitivo fosse possibile, non potremmo poi comunicarlo agli altri, poiché la parola pronunciata ci vincolerebbe di nuovo alla fenomenicità soggettiva. La parola non rivela l'Essere, ma soltanto i mille fuggevoli aspetti del divenire: essa è una grande forza (λόγος δυνάστης μέγας εστίν) che seduce le anime (ψυχαγωγία), suscitando passioni, determinando atti, creando ideologie, costruendo insomma il mondo degli uomini: è una forza amorale che stringe rapporti naturali, non spirituali, fra le anime. Perciò la retorica è l'arte per eccellenza, che i s. pretendono di insegnare, rivolta a dominare, a confondere l'avversario, a far apparire vero il falso. Le stesse ricerche sugli omonimi e i sinonimi, di cui Prodico si vantava, mirano, più che a far luce sulla struttura logica del linguaggio, a irretire il pensiero e a chiudergli ogni varco. Ora, se il vero è ciò che appare, se la parola non è più in funzione dell'intelligenza e l'intelligenza dell'essere, anche il bene cade sotto la stessa critica: il bene è ciò che appare tale al singolo: è cioè l'utile, o il piacevole, o il conveniente. Fuori di questo rapporto con l'individualità empirica il bene non ha alcun significato. E se da un lato Trasimaco esalta l'uomo che senza scrupoli soddisfa a tutte le sue voglie e si pone di colpo al di sopra di ogni legge (Platone, *Resp.*, I, 338 d-348) e se dall'altro Prodico, nel racconto di Ercole al bivio, conservatoci da Senofonte (*Mem.*, II, 1), celebra l'eroe che a una molle felicità preferisce la virtuosa e faticosa gloria, non si tratta di contraddizione: in ambedue i casi, al centro è sempre l'uomo come volontà di potenza, non un valore obiettivo e universale; la virtù è pur sempre spogliata della sua essenza etica e concepita come abilità, come forza costruttiva. Anche la distinzione tra φύσις (natura) e νόμος (convenzione; cf. Platone, *Prot.*, 337 c-d; *Gorgias*, 482 a-484 b; *Theaet.*, 172 b) vuol condurre alle medesime conclusioni. Per natura l'uomo è libero, sciolto da qualsiasi vincolo morale e giuridico, superiore a ogni legge: la sua forza è il suo diritto. Poi, la convenzione ha posto un limite agli impulsi originari dell'istinto e ha conculcato i diritti della natura, determinando le distinzioni fra bene e male, fra virtù e vizio, fra giusto e ingiusto. Le leggi dello Stato, con lo scopo di impedire un male maggiore, hanno posto un freno al diritto naturale dei più forti, commettendo la più grave ingiustizia. Così i s., nell'indagare ciò che è «per natura», cioè l'elemento originario e irriducibile dell'uomo, hanno mostrato di voler andare oltre il relativismo (v.) e il soggettivismo (v.): al di là delle convenzioni, delle leggi, della civiltà, della storia essi hanno cercato l'uomo schietto nella sua naturalità e solo ad esso hanno riconosciuto il diritto di dominare. Ponevano in tal modo il problema dell'autenticità dell'essenza umana; in altri termini, il problema dell'umano destino. E poiché i s. hanno scoperto nell'uomo la naturalità, non la spiritualità, la loro soluzione non poteva non essere inadeguata. Toccherà alla speculazione posteriore il còmpito di scoprire l'uomo: eppure il problema era un'eredità della sofistica. Intanto la distinzione tra φύσις e νόμος non portava soltanto a un immoralismo sfrenato, ma incideva ancora sulla struttura della società greca e sui suoi pregiudizi, combatteva i privilegi sociali, condannava la schiavitù, bollava come falsa e convenzionale la distinzione tra greci e barbari (Antifonte, pap. Oxyrh. 1364, fr. II). Né mancava chi, come l'ignoto autore del frammento conservato da Giamblico (*Proptr.*, 20; e perciò ricordato come «anonimo di Giamblico»), rintracciava la comune umanità anche nel sedicente superuomo (v.) e vedeva nelle buone leggi la condizione prima del consorzio umano: ché «anche la forza, in quanto forza, non si salva se non con la legge e con la giustizia» (5ª ed. a cura di E. Pistelli, Lipsia 1894, p. 100). Anche contro la religione popolare e il fenomeno religioso in generale si esercitava il loro fervore critico e demolitore. Con Protagora, scettico di fronte ad

ogni trascendenza, l'atteggiamento era di prudente agnosticismo: « quanto agli dèi, non ho modo di constatare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana » (Diog. Laerzio, IX, 51). Prodico andava ancor più in là e tentava una spiegazione della genesi religiosa: le divinità sono la obiettivazione delle cose utili all'uomo (Sesto Emp., *Adv. math.*, IX, 18), mentre Crizia vedeva negli dèi l'invenzione di astuti uomini politici allo scopo di atterrire il popolo e di piegarlo più agevolmente alla coercizione della legge (Sesto Emp., *ibid.*, IX, 54).

Il naturalismo dilettantistico dei s. esaurì la sua funzione storica nell'opera di revisione critica dei valori, alla quale sollecitò il pensiero contemporaneo; non fu causa dell'immoralismo dell'epoca, ma un fenomeno concomitante, anche se contribuì, forse, con l'autorità dei suoi più famosi rappresentanti, a giustificarlo e ad erigerlo a principio. Nella crisi della società greca del sec. V, la sofistica accelerò il ritmo del processo evolutivo, ponendo decisamente l'uomo ellenico di fronte a se stesso e alla sua condizione morale. Segno di tempi nuovi in corso di maturazione, ricca di torbidi fermenti, essa suggerì, preparò, abbozzò, ma non costruì nulla di positivo, poiché non ebbe il senso dell'universalità, né il culto dei valori, né la serietà dell'indagine. Nemmeno nel campo delle teorie artistiche, malgrado le preziose opinioni di Gorgia sulla « parola », seppe trovare il criterio di un'autentica interpretazione, poiché misconobbe il linguaggio (v.) quale comunicazione e la spiritualità dell'atto espressivo. Dei suoi spunti dottrinali, il soggettivismo relativistico feconderà non solo lo scetticismo (v.) di un Pirrone o di un Enesidemo, ma qualsiasi altra forma storica di scetticismo; l'immoralismo individuale e politico si rinnoverà nelle pagine del *Leviathan* di Hobbes (v.) quanto negli aforismi di Larochefoucauld (v.); la teoria del superuomo ritroverà un congeniale interprete nel Nietzsche (v.), portato dallo stesso naturalismo (v.) a livellare tutti i valori.

BIBL.: framm. e testimonianze sui s. raccolti da H. Diels *Die Fragm. der Vorsokrat.*, 6ª ed. a cura di W. Kranz, Berlino 1951-52; alla 3ª ed. del Diels (1912) si attiene la trad. it. di M. Timpanaro Cardini, Bari 1923. Nuova ed. dei testi con trad. it. a cura di M. Untersteiner, *I s., Testimonianze e framm.*, 2 voll., Firenze 1949; E. Bodrero, *Protagora* (con trad. dei testi relativi), Bari 1914. Studi: M. Salomon, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*, in *Zeitschr. der Savigny-Stift. für Rechtsgesch.*, 32 (1911), p. 129 sg.; V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Parigi 1923; J. Mewaldt, *Kulturkampf der Sophisten*, Tubinga 1928; B. Tisrimbas, *Die Stellung der Sophistik zur Poesie im V. u. IV. Jahrh. bis zu Isokrates*, Monaco 1936; A. Levi, *Sulla Sofistica*, in *Sophia*, 5 (1937), pp. 191-211; 6 (1938), pp. 325-56; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stoccarda 1940; id., *Griechisch. Studien*, ivi 1948; M. Untersteiner, *I s.*, Torino 1949 (con ricca bibl.). Sull'anonimo di Giamblico cf. R. Roller, *Unters. zu Anon. Jambl.*, Tubinga 1931; O. Cataudella, *L'anon. Jamblico e Democrito*, in *Studi ital. filol. class.*, 10 (1932), pp. 5-22, e *Nuove ricerche sull'anon. di Giambl., etc.*, in *Rend. Class. sc. mor. Accad. Lincei*, 6ª serie, 13 (1937), pp. 1-29; D. Viale (= Ad. Levi), *L'anon. di Giambl.*, in *Sophia*, 9 (1941), pp. 235-46; M. Untersteiner, *op. cit.*, cap. 15. Giuseppe Faggin

SOFONIA (ebr. *Ṣĕphanjāh* « Jahweh protegge »). - Uno dei « profeti minori », nono della serie, che esercitò la sua attività al tempo di Iosia (ca. 638-609 a. C.), probabilmente già prima della riforma (622), poiché lamenta l'esistenza di pratiche idolatriche (*Soph.* 1, 4-6, 12). Fu quindi contemporaneo di Geremia (« chiamato » al profetismo nel 13° anno di Iosia, ca. 627-26) e con lui inaugurò la nuova vita del profetismo, che per un cinquantennio, dal tempo di Manasse, era venuto a mancare.

Il ricordo dei re Manasse (ca. 689-641), Assurbanipal d'Assiria (ca. 669-626), Amon, padre di Iosia (641-639), e dei fatti ivi accennati, della vocazione di Geremia, della riforma di Iosia, a cui si può aggiungere le fine dell'Assiria (612-609), è sufficiente a caratterizzare lo sfondo storico. È un'epoca di grandi rinnovamenti politici e spirituali; vige l'egemonia assira anche culturale (sono diffusi culti astrali, di origine mesopotamica, *Soph.* 1, 3-5; mode straniere, *ibid.* 1, 8; empietà, *ibid.* 3, 3-4). Le forze del nazionalismo jahwistico si dànno alla salutare opera di riforma, con l'unanime consenso, purtroppo effimero, di governo, sacerdozio e profetismo.

La disposizione del libro di *S.* è quella comune alla maggior parte degli scritti profetici. Prima gli aspetti negativi, poi quelli positivi; ossia è su schema letterario. Non si può quindi dedurne che l'attività del profeta S. cessò mentre il buon avvio alla riforma iosiana dava motivo a bene sperare; e del resto gli scritti che si hanno non chiedono di essere distribuiti su un lungo lasso di tempo. La visione ottimistica finale è il correttivo alla figurazione triste della realtà, dettato dalla speranza in Dio, legata al senso messianico.

Nella prima parte, che occupa quasi tutto il libro (*Soph.* 1,2 - 3,8), si sente il tocco realistico e si esprime un'anima altissimamente dotata di spirito « profetico ». Il libro comincia annunciando un « giudizio di Giuda » (*ibid.* 1,2 - 2,3) come un « giorno di Jahweh », che è dei più foschi tra quanti ne annunziarono i profeti di ogni epoca (« giorno di ira e di angoscia, di tumulto e fragore »: *ibid.* 1, 15; vi si ispira l'inizio del *Dies irae*): emerge il motivo di un'invasione nemica, in cui è forse ritratta la permanente paura del colosso assiro. È descritto poi in breve il « giudizio sulle genti » (*ibid.* 2, 4-15), che coinvolge vicini e lontani: Filistei, Cananei, Moabiti, Ammoniti, gli stessi Assiri; infine un giudizio particolare per Gerusalemme (*ibid.* 3, 1-8), di cui è rilevata la corruzione. Il finale messianico (*ibid.* 3, 9-20) annunzia lietamente la purificazione e universalizzazione della religione e del costume morale (*ibid.* 3, 9-13) e la salvezza di Sion (*ibid.* 3, 14-20).

Altri tre personaggi del Vecchio Testamento portano il nome S.: un levita antenato del musicista Hemath (*I Par.* 6, 21 [Volg. 36]); un sommo sacerdote, presso il quale Geremia fu denunziato come falso profeta (*Ier.* 21, 1; 29, 25. 29; 37, 3), che fu poi deportato e ucciso dopo la presa di Gerusalemme (*ibid.* 52, 24 sgg.; *II Reg.* 25, 18 sgg.); un cittadino di Gerusalemme (*Zach.* 6, 10. 14).

BIBL.: cattolici: J. Lippl, Friburgo 1910; A. Florit, *S., Geremia e la cronaca di Gadd*, in *Biblica*, 15 (1934), pp. 8-31. Acattolici: Besson, 1910; G. G. V. Stonehouse, Londra 1929; A. H. Edelkoort, Amsterdam 1937; J. Ridderbos, Kampen 1937. Giovanni Rinaldi

SOFRONIO. - Secondo s. Girolamo (*De vir. illustr.*, 134) un S. scrisse nella sua giovinezza *Laudes Bethlehem*; più tardi un libro sulla distruzione del tempio di Serapide in Alessandria. Inoltre sulla verginità e una vita del monaco Ilarione.

Aveva tradotto in greco i salmi e i Profeti nella traduzione di s. Girolamo dal latino. Viveva ancora nel 392, data della composizione del *De viris illustribus*. Niente si è conservato di queste opere. Si è emessa l'ipotesi che le traduzioni greche della *Vita di s. Ilarione e di s. Malco* di s. Girolamo fossero opera di S. Nulla ha a che fare con questo un altro S. che nel sec. VII tradusse il *De viris illustribus* di s. Girolamo.

BIBL.: Bardenhewer, III, p. 283. Erik Peterson

SOFRONIO di GERUSALEMME, santo. - N. a Damasco ca. il 560, m. a Gerusalemme l'11 marzo 638.

Monaco a Gerusalemme, accompagnò in Egitto ed a Roma Giovanni Mosco (v.), e dopo la morte di questi (619) ritornò in Palestina. Visitò un'altra volta l'Egitto dove difese contro il patriarca Ciro il diotelismo. Eletto (634) patriarca di Gerusalemme, nel 637 fu costretto a consegnare la città santa al califfo Omar.

Le sue idee sulle due energie in Cristo sono note dalla sua lettera sinodale. Un florilegio con 600 testimonianze di Padri a favore delle due energie non si è conservato. S. è conosciuto anche come agiografo, è autore della

(fot. Biblioteca Vaticana)

SOFRONIO di GERUSALEMME, santo - Il Santo, in atto di parlare, con evangeliario nella sinistra. Miniatura del *Menologio* di Basilio II (976-1025) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 1613, f. 415.

Vita e della collezione dei miracoli dei santi egiziani Ciro e Giovanni (PG 87, 3, 3377-3676), opera di ringraziamento verso i santi, scritta con tutte le finezze dell'arte retorica. Non autentica è la *Vita Mariae Aegyptiacae*, attribuita a lui (*ibid.*, 3697-3726). Insieme con Giovanni Mosco compose una biografia del patriarca alessandrino Giovanni l'Elemosiniere (m. nel 619); scrisse inoltre poesie: *Anacreonteia* (*ibid.*, 3733-3838), che non erano destinate per i servizi religiosi. Se abbia scritto anche inni liturgici, è discusso. Prediche di lui si sono conservate, fra le quali sono importanti quella: sull'Annunziazione a Maria (*ibid.*, 3217-88) e una sulla festa di Natale (ed. di H. Usener, in *Rhein. Museum f. Philol.*, nuova serie, 41 [1886], pp. 500-16; v. su questa predica H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I, Bonn 1889, p. 326 sgg. e Phokylides, in *Ekklesiastikas Pharos*, 1918, p. 319 sgg.).

BIBL.: ed. PG 87, 3, 3147-4014. Su tradd. arabe v. G. Graf, *Gesch. der christl.-arabisch. Liter.* I. *Die Übersetzungen* (*Studi e testi*, 118), Città del Vaticano 1944, p. 371 sgg. Su tradd. lat. dell'opera sui ss. Ciro e Giovanni v. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechisch.-christl. Liter. in der lateinischen Kirche*, München-Pasing 1939, p. 260 sgg. Sulla dottrina: H. Straubinger, in *Der Katholik*, 49 (1907), pp. 81 sgg., 175 sgg., 275 sgg.; G. Cosmas, *De oeconomia incarnationis secundum s. Sophronium*, Roma 1940. Sui ss. Ciro e Giovanni v. Th. Nissen, in *Byzant. Zeitschr.*, 39 (1939), p. 349 sgg.; *Anal. Boll.*, 57 (1939), p. 65 sgg.; R. Herzog, in *Pisciculi F. J. Doelger dargeboten*, Münster 1939, p. 117 sgg. Sulle poesie v. Bardenhewer, V, p. 39 sgg.; Eustradiades, in Νέα Σιών, 1934, p. 189 sgg. Sul testo delle omelie v. Th. Nissen, in *Byzant. Zeitschrift*, 39 (1939), p. 89 sgg. V. anche Zuretti, in *Didascaleion*, 4 (1926), pp. 19-68; G. Bardy, *Sophrone*, in DThC, XIV, II, coll. 2379-83; M. Jugie, *La mort et l'assomption de la ste Vierge* (*Studi e testi*, 114), Città del Vaticano 1944, p. 683 sgg.; id., *L'immaculée conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952, p. 99 sgg. Il Commentario liturgico non è opera di S. Erik Peterson

SOFRONIO, vescovo di POMPEIOPOLI. - Vescovo omeusiano del sec. IV. Secondo i cataloghi noti a Michele Le Quien, S. sarebbe il primo vescovo noto di Pompeiopoli.

Già nel 341, durante il Concilio di Antiochia, si era fatto notare per la sua ardente difesa del termine ὁμοιούσιος per designare la consostanzialità del Figlio con il Padre. Avrebbe anche scritto un opuscolo che inviò all'imperatore Costanzo. La storia dei concili ricorda il suo nome tra i campioni del semi-arianesimo o accanto a quello di Silvano di Tarso, con il quale guidò la legazione che disputò contro gli acaciani davanti all'imperatore Costanzo; sottoscrisse la lettera ai deputati di Rimini e fu deposto nel Sinodo di Costantinopoli (360; Teodoreto, *Hist. eccl.*, II, 23). È nota la sua esclamazione, durante il Concilio di Seleucia (359), contro le asserzioni di Acacio: « Se il rassodamento della fede consistesse nel permettere a ciascuno di emettere ogni giorno una opinione personale, cadrebbe ogni certezza nella verità ». Ritornò alla sua sede dopo la morte di Costanzo e partecipò a parecchi sinodi di omeusiani, di cui esaltava la dottrina come unica vera tra gli eccessi degli Occidentali, che avrebbero confuso le persone della S.ma Trinità con la loro « consostanzialità », e degli Orientali che insegnavano essere il Figlio dissimile dal Padre (Socrate, *Hist. eccl.*, V, 14).

BIBL.: M. Le Quien, *Oriens christ.*, II, Parigi 1740, p. 877; Hefele-Leclercq, I, pp. 946, 951; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 169-74.

Martiniano Roncaglia

SOGGETTIVISMO. - Opposto a oggettivismo (v.), si usa propriamente in relazione alla filosofia moderna come tendenza alla sopravvalutazione di ciò che è in funzione del soggetto (v.), della coscienza (v.) e del pensiero (v.). Per quanto riguarda la filosofia classica (greco-cristiana medievale), è improprio parlare di determinazioni del tipo s.-oggettivismo, perché solamente la tendenza soggettivistica del pensiero moderno, divenuta risolutiva e pienamente consapevole, ha fatto qualificare per contrapposizione la prima come oggettivistica: quelle espressioni, dunque, della filosofia classica che mostrano punti di affinità con il s. (moderno) sono da riguardare piuttosto sotto altre indicazioni (scetticismo, sofistica, interiorità, concettualismo, nominalismo, ecc.).

Si possono distinguere un s. teoretico, un s. della scienza, un s. etico e un s. estetico. La figura del s. teoretico è storicamente complessa; essa può considerarsi in rapporto al fenomenismo (v.) dall'affermazione della « psichicità » delle qualità corporee (Locke, Cartesio) fino alla separazione che i contemporanei strumentalisti (Dewey) fanno tra oggetti (soggettivi) di esperienza quotidiana e oggetti di esperienza scientifica. Entro questi due limiti storici, è centrale il presupposto kantiano della soggettività della conoscenza sensibile (cf. *Critica della ragion pura. Estetica trascendentale*), che esercita tuttora la sua suggestione sui critici della scienza (della fisica specialmente), filosofi e scienziati. Dopo le tre grandi esaltazioni del *soggetto* compiute da Lutero, Descartes e Rousseau (v.), si definisce, con Kant, quell'idealismo critico-soggettivistico che esprime nel modo più chiaro il carattere della filosofia moderna. Alla base del s. teoretico si trova, in generale, una di queste due supposizioni: o la realtà concepita come puro *oggetto* di esperienza (Berkeley, Hume), o il *soggetto* preso come « punto di partenza » della filosofia e della stessa realtà (Fichte). Si parla, inoltre, di s. empirico quando il soggetto è il singolo individuo storico, di s. trascendentale quando il soggetto è l'attività assoluta e universale immanente nel soggetto empirico (idealismo [v.]: ma in questo caso, per la concezione immanentistico-monistica della realtà, l'assoluto s. si risolve anche in oggettivismo assoluto). Il s. etico, come affermazione di principio, consegue da tutte quelle concezioni non finalistiche della realtà le quali non riescono a dar ragione dell'oggettività e valore assoluto della norma morale (v. OBBLIGAZIONE). Anche l'intuizionismo (v.) etico, affermando che la norma morale è un dato immediato, perviene a conclusioni di tipo soggettivistico. Non è s., invece, l'affermazione della beatitudine come fine ultimo (v.) dell'uomo, quando essa venga intesa come conse-

guenza dell'oggettiva perfezione raggiunta. Anche il s. etico può essere empirico (la norma dell'agire dipende dall'arbitrio del singolo) o trascendentale (la norma morale corrisponde all'esigenza di ogni possibile volontà). Il s. del comportamento, a partire dal sec. XIX, si denomina *egoismo* (v.). Per gli aspetti sociali e culturali del s., v. INDIVIDUALISMO.

Il s. estetico, infine, che coincide in parte con l'edonismo estetico, consegue generalmente alla negazione della trascendentalità (classica) del bello o alla limitazione delle relazioni del bello all'aspetto affettivo-emozionale del soggetto (v. ESTETICA).

Occorre inoltre osservare che la filosofia moderna afferma in generale la sua tendenza al s. come semplice normalità di una corretta impostazione del filosofare, e chiama il s. « filosofia come scienza dello spirito », « concezione del reale come immanente allo spirito » (B. Croce, *Breviario di estetica*, 10ª ed., Bari 1951, p. 113).

BIBL.: R. Le Senne, *Sujet et personne*, in *Annali della R. Scuola norm. sup. di Pisa*, 1ª serie, 5 (1936), pp. 85-95; J. Dewey, *The objectivism-subjectivism of modern philosophy*, raccolto in *Problems of men*, Nuova York 1946; F. Olgiati, *I fondamenti della filosofia classica* (specialmente cap. 7, § 4: *Il realismo classico*), Milano 1950. V. inoltre la bibl. alle voci CONOSCENZA; IDEALISMO; VERITÀ ecc.

Desiderio Gatti

SOGGETTO. - Il termine s. presenta diverse accezioni. Nell'uso corrente si dice s. di una proposizione, di una discussione, di un'opera, di una scienza, ciò di cui in esse si tratta; deriva infatti dal latino *subiectum*: ciò che sottostà, che è sottoposto (a riflessione, discussione, ecc.).

Il termine latino traduce il greco ὑποκείμενον, che già in Aristotele assume un riferimento complesso, avendo insieme un valore logico e metafisico; logicamente è ciò di cui si afferma o nega un predicato, metafisicamente è sia la materia indeterminata, sia l'essere determinato che sostiene le qualità e le affezioni (cf. *Phys.*, I, 2, 185 a 32; *Met.*, VII, 3, 1029 a 1). Quest'ultimo significato, con quello logico, è passato direttamente alla tradizione, come il significato specifico di s. Aristotele stesso (*Cat.*, 2) chiarisce e distingue questi due usi del vocabolo, dimostrando come non sempre il s. logico di una proposizione coincida con il s. reale, o di inerenza; infatti altro è affermare o negare l'attributo di un s., come nel caso in cui si predica il genere della specie o la specie dell'individuo (in *Socrate è uomo* l'uomo, in generale, è attributo di Socrate, ma non è *in* Socrate), altro è riferire al s. una qualità, che, anche senza esserne l'attributo essenziale, sia *nel* s. stesso (es., *Socrate è sapiente*). Va inoltre rilevata la distinzione fra s. logico e s. grammaticale; quest'ultimo è determinato soltanto dalla forma della proposizione e non sempre coincide con il primo.

Il significato fondamentale di s. nella filosofia postaristotelica, fino all'età moderna, è quello derivante dal suo valore di essere sostanziale, in contrapposizione con gli attributi o accidenti che ad esso vengono riferiti. Esso diviene, in tal modo, equivalente a sostanza (v.), essenza (v.), ipostasi, ecc. Nella terminologia scolastica *esse subiective* significa esistere per sé, *esse obiective* sussistere soltanto nel pensiero. Ancora Cartesio definisce come « soggettivo » ciò che è proprio delle cose, *formaliter in se ipsis*, e come « obiettivo » ciò che è appunto l'oggetto del pensiero, che esiste *idealiter in intellectu* (cf. *Medit.*, III).

Soltanto dal sec. XVII in poi si viene accentuando quel significato del s., che deriva dal suo essere anche s. di attività, oltre che di qualità, e in particolare di attività conoscitiva. Inizialmente la coscienza stessa era considerata come una delle qualità di un s., poi, con le nuove formulazioni del problema gnoseologico, essa assume sempre più il valore di attività propria, essenziale del s., fino a coincidere con il s. medesimo. Al contrario il termine « oggetto » (v.) passa a significare la realtà in sé, indipendente dal pensiero. Questo capovolgimento di significati è definitivamente sanzionato dalla filosofia kantiana (*Kritk d. r. Vernunft*, passim) e idealistica. S. e Io subiscono le medesime oscillazioni di valore e le medesime distinzioni (es., s. trascendentale, s. empirico, ecc.).

Il significato primitivo di s., rimasto nell'uso comune, viene spesso confuso con il significato ormai acquisito di « oggetto »; è possibile tuttavia una distinzione; s. è in generale ciò di cui effettivamente si tratta, « oggetto » più precisamente ciò che una discussione, una ricerca scientifica, ecc. si propongono di raggiungere.

BIBL.: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5ª ed., Parigi 1947; R. Eisler, *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, III, 4ª ed., Berlino 1930, pp. 165-72; v. CONOSCENZA; IDEALISMO; PERSONA; REALISMO.

M. Elena Reina

SOGGETTO DI DIRITTO. - È colui al quale l'ordinamento giuridico attribuisce o riconosce l'attitudine ad essere titolare di diritti. Tale attitudine si dice anche personalità; e consiste non solo nell'attuale, effettiva titolarità di diritti e doveri giuridici, ma nella capacità potenziale ad esserne investito, o capacità (v.) giuridica.

La capacità giuridica può essere propria, oltre che degli uomini (persone fisiche), anche di enti (persone giuridiche).

Soggetti o persone sono, nel diritto statuale: 1) tutti gli uomini o persone fisiche (per la Chiesa solo i battezzati): la personalità giuridica è attribuita con effetti e gradazioni diverse di capacità, oltre che ai cittadini, anche agli individui dei territori dipendenti dallo Stato, agli stranieri e agli apolidi; 2) a determinati enti (le cosiddette persone giuridiche, fra le quali è spesso da considerarsi lo Stato), siano nazionali, siano straniere.

I soggetti sono presi in considerazione dall'ordinamento giuridico in genere ciascuno per suo conto (*uti singuli*), ma talvolta, specialmente nel diritto pubblico, in quanto membri di collettività particolari (*uti universi*): così, p. es., tutti i cittadini come nazione, gli appartenenti ad un comune, gli appartenenti a date categorie professionali, ecc.

L'affermazione del concetto di personalità degli enti collettivi si ebbe particolarmente nell'ordinamento della Chiesa. I fattori di queste formazioni giuridiche unitarie furono diversi a seconda che si tratti di uno scopo, che si vuole perpetuo, comune alla vita di più persone; oppure a seconda che si tratti di fondazioni patrimoniali a scopo religioso. Ma anche alcuni uffici della Chiesa furono concepiti come persone giuridiche, e così, sopra tutti, la S. Sede ed altri uffici minori. Anche lo Stato, come la Chiesa universale nel diritto canonico, è modernamente concepito, di solito, come persona giuridica. Ma qui non è così ricca la molteplicità delle persone giuridiche sorgenti accanto e sotto lo Stato e non è una molteplicità atipica come nell'ordinamento della Chiesa.

Non è possibile soffermarsi a elencare le varie teorie che sono state formulate circa la natura delle persone giuridiche. Si è detto che sono creazioni artificiali della legge; che al contrario esistono in una loro realtà sociale; che la persona giuridica è uno schermo dove si proiettano le attività delle persone fisiche; che sono patrimoni personificati. Queste varie dottrine non fanno altro che rivelare la coesistenza nelle persone giuridiche di due elementi, uno materiale e uno formale.

Tra le persone giuridiche si distinguono le corporazioni o *universitates personarum*, e le fondazioni o istituzioni (*universitates bonorum*) a tipo patrimoniale. Nelle prime è prevalente l'elemento personale; nelle seconde l'elemento patrimoniale. Ci sono però, p. es., le società commerciali, nelle quali l'elemento patrimoniale è preponderante, ma che in genere sono considerate come associazioni, perché si ha riguardo alla funzione che persone e patrimonio acquistano nei vari tipi. Gli elementi materiali delle persone giuridiche sono: 1) una organizzazione di persone o di beni (associazioni o fondazioni); 2) uno scopo; 3) elemento formale è il riconoscimento da parte dell'autorità competente nell'ordinamento giuridico. Questo riconoscimento può essere espresso o tacito; generale o speciale. Esso può essere ritenuto o considerato dichiarativo o costitutivo.

L'ente erigendo, non ancora riconosciuto, produce attività rilevanti che possono avere efficacia anche re-

troattiva. Oltre il riconoscimento può essere richiesta anche la registrazione dell'ente.

Le persone, così fisiche che giuridiche, si distinguono in varie categorie. Due categorie sono date dalla distinzione fra persone pubbliche e private. Ogni persona si muove oltre che nel campo del diritto privato in quello del diritto pubblico, da cui deriva la stessa personalità, ed ha poteri, diritti ed obblighi che sono da definirsi pubblici. Essere persona pubblica non significa avere una capacità di diritto pubblico. La distinzione sopraddetta si riferisce non agli individui, ma solo alle persone giuridiche. La personalità degli individui è connessa, almeno per il diritto moderno, alla qualità di uomo, che non è specificamente né di diritto privato né di diritto pubblico. Essi possono presentarsi con una veste che talvolta è pubblica, come quella di cittadini, di funzionari, ecc., e talvolta è privata, ma questi sono aspetti parziali della loro personalità e non è integrale loro caratterizzazione. Ci sono criteri vari di discriminazione, pratici e teorici e a fini particolari. Ogni ordinamento giuridico, poi, formula classificazioni proprie (p. es., il diritto dello Stato distingue gli enti civili ed ecclesiastici). Sono persone giuridiche pubbliche lo Stato e le altre persone giuridiche la cui destinazione è quella di funzionare come ausiliari dello Stato. Sono private quelle istituite per scopi che sono nulla più che leciti, anche se sono di utilità pubblica.

C'è un soggetto sperato, il nascituro, che viene tutelato dalla legge in vista degli interessi che ad esso possono venire collegati (v. NASCITURO). Ma anche l'ente erigendo è tutelato per le disposizioni a suo favore fatte prima del riconoscimento, che hanno tuttavia efficacia.

Ci sono soggetti incompiuti, non ancora riconosciuti, ma riconoscibili. Il distacco tra i soggetti giuridici veri e propri, e alcune associazioni (commerciali) e alcune entità (comunioni semplici, qualificate) non riconosciute, è di carattere formale.

Il momento in cui comincia a esistere, sul terreno del diritto, il soggetto individuale, è la nascita fisica; e il momento in cui cessa è la morte fisica, ma occorrono alcune formalità perché questo soggetto, dal momento della nascita, possa apparire rilevante per il diritto. Per il diritto civile la piena rilevanza sua si ha soltanto quando possa provarsene l'appartenenza al gruppo sociale (denuncia di nascita, cittadinanza); per il diritto canonico si diventa soggetti del diritto, nell'ordinamento della Chiesa, mediante il Battesimo. La nascita fisica è rilevante allo scopo di stabilire l'età della persona e le varie discriminazioni che ne derivano. In ogni ordinamento le forme (iscrizione nei registri di stato civile o Battesimo e registrazione nel libro parrocchiale) hanno importanza anche per stabilire il sesso. Rilevante è altresì la sovrapposizione alla fisicità della politicità, cioè dell'appartenenza ad uno Stato o la consacrazione col Battesimo dell'appartenenza alla Chiesa. Soltanto dalla politicità o dalla sacertà può aversi il completamento della sfera dei diritti e dei doveri del soggetto.

Il soggetto individuale cessa con la morte fisica del corpo. La morte civile o la morte di diritto della persona, ammessa in alcuni paesi, non vige in Italia; qui il condannato all'ergastolo non perde la personalità, ma si trova soltanto in uno stato di incapacità legale. La personalità civile cessa quando risulti la morte da una denuncia allo stato civile (v. MORTE, II).

La fine della persona giuridica può aver luogo per cause attinenti all'elemento formale, soltanto nei casi in cui il riconoscimento abbia appunto carattere formale, quando cioè è dato in astratto con una norma di legge applicabile a determinati raggruppamenti organici. In questo caso basta l'abrogazione della norma che concede il riconoscimento perché si abbia la fine automatica di tutti i soggetti riconosciuti in base ad essa, in virtù del principio generale secondo il quale lo stato e la capacità delle persone sono sempre regolate dalla legge in vigore. Qualche volta si ha la revoca individuale del riconoscimento.

Normalmente, però, anche per le persone giuridiche le cause di estinzione vanno ricollegate al substrato materiale. Perciò possono variare a seconda che si tratti di fondazioni o di associazioni: 1) mancando oramai lo scopo o essendo divenuto illecito; 2) se viene meno l'elemento delle persone da cui è costituita l'associazione; 3) talvolta con la perdita del patrimonio (ma l'autorità potrebbe nel caso di esaurimento dello scopo e se il patrimonio sia divenuto insufficiente, provvedere alla trasformazione); 4) per fusione di più enti o trasformazione. Speciali disposizioni detta la legge per lo scioglimento delle società commerciali.

La relazione tra la persona e il luogo in cui essa agisce ed opera, relazione che si trova disciplinata in ogni ordinamento giuridico, determina il modo e la misura del godimento, della realizzazione, dell'esercizio dei suoi diritti. Questo rapporto nel diritto statuale si specifica con i concetti di domicilio, residenza, dimora. In altri ordinamenti, p. es., in quello della Chiesa, questi istituti si specificano mediante concetti diversi (v. DOMICILIO).

Per le persone giuridiche non si può parlare di domicilio, o di altra specificazione rispetto al luogo, come la residenza o la dimora; si parla invece di sede (o di più sedi).

La legge regola le situazioni relative alla relazione del soggetto con la sede. L'assenza (v.) si ha quando la persona ha cessato di comparire nel luogo del suo ultimo domicilio o dell'ultima residenza e non se ne hanno più notizie. Durante tale fase, preliminare, la legge si occupa della cura degli interessi dell'assente. I provvedimenti dell'autorità giudiziaria sono esclusivamente conservativi. Precede la domanda per la dichiarazione di assenza fatta da chi può avere diritti sui beni dello scomparso. In seguito si può domandare l'immissione nel possesso temporaneo dei beni dell'assente. Provata, attraverso questa procedura, la morte dell'assente, o presunta tale morte, si apre la successione.

La legge considera anche il caso che si ignori quale di due persone sia morta prima ed in tal caso, quando ci sia interesse, presume, per regolare effetti giuridici derivanti dall'ignorata sopravvivenza, la loro commorienza.

I diritti della personalità sono da considerarsi alla stregua di tutti gli altri diritti soggettivi della persona. Non hanno per oggetto la personalità in quanto tale o nei suoi più o meno specifici modi di essere; il nucleo oggettivo che ne determina il contenuto è un interesse della persona. È sempre interesse distinto dalla persona e come dipendenza di essa. Caratteri sono la inalienabilità, l'irrinunciabilità, l'imprescrittibilità, l'insuscettibilità di espropriazione, che però possono riscontrarsi in altri diritti; ma non regge più così l'obiezione fatta contro la legittimità di questi diritti della personalità, per la considerazione che la persona non può essere soggetto ed oggetto di diritti, perché questi diritti non hanno per oggetto la persona e i modi di essere della persona. Attraverso l'identificazione di essi si può segnare il profilo della personalità nei suoi più tipici atteggiamenti tutelati dal diritto. Alcuni di questi diritti sono originari o, come altri dice, innati, e quindi riguardano tutti i soggetti giuridici, persone fisiche o enti collettivi; altri sono derivati od acquisiti, in quanto riguardano soltanto particolari soggetti. Alcuni atteggiamenti della personalità godono di una tutela generica che li concerne nella loro massima estensione, e di una tutela specifica che si riferisce a particolari aspetti di essi. La tutela di tali atteggiamenti può essere a volte di carattere pubblicistico, a volte di carattere privatistico, a seconda degli interessi concreti che l'ordinamento giuridico mira a proteggere. Possono chiamarsi libertà costituzionali, se godono di una tutela nei confronti di altri soggetti che siano in posizione di eguaglianza od anche nei confronti dello Stato, che detiene la sovranità.

1) Il più importante di questi diritti è il diritto alla vita; per gli enti collettivi non esiste questo diritto all'esistenza, perché può essere revocato il riconoscimento. 2) Diritto all'integrità fisica, riferibile anch'esso soltanto ai soggetti individuali. Sono vietati gli atti di disposizione del proprio corpo, ma non tutti sono illeciti. 3) Diritto alla libertà, determinato negativamente dai limiti imposti agli altri soggetti (libertà sessuale, non riduzione in schiavitù, sequestro di persona, arresto illegale, limitazione indebita della libertà personale, abuso di autorità contro arrestati o de-

(da R. C. A. Cardinalium Imagines, IV, tav. 163)
SOGLIA CERONI, GIOVANNI - Ritratto. Incisione del sec. XIX.

tenuti, perquisizioni od ispezioni personali arbitrarie, libertà morale). 4) Diritto all'onore (ingiuria, diffamazione, offesa alla memoria di un defunto, ecc.). 5) Diritto alla riservatezza (diritto all'immagine, segreto epistolare). 6) Diritto al nome. 7) Diritto alla paternità intellettuale (v. PROPRIETÀ IMMATERIALE e PROPRIETÀ LETTERARIA).

I diritti pubblici possono classificarsi da diversi punti di vista. Essi si distinguono, con i criteri che valgono anche per i diritti privati, in ideali e patrimoniali, e anche in personali e reali; e, in riguardo alle persone verso le quali si possono avere, in assoluti e relativi, cioè *erga omnes* o verso soggetti determinati. I diritti della personalità, sopra menzionati, possono essere considerati come diritti pubblici. Un'altra categoria di diritti pubblici comprende quelli che si possono dire diritti di funzione o funzionali, spettanti a soggetti investiti di funzioni pubbliche, diritti elettorali, di rappresentanza del popolo; diritti pubblici di prestazione a favore dello Stato o a favore di singoli, ecc.

Esistono poi posizioni giuridiche del soggetto nei rapporti con lo Stato, con la famiglia.

La cittadinanza è il vincolo di appartenenza della persona allo Stato. Essa ha una grande importanza sia nel campo del diritto pubblico che in quello del diritto privato. Il rapporto di cittadinanza riguarda pure, sotto profili negativo e positivo, le persone giuridiche, le quali si distinguono in straniere o nazionali; e si può anche ammettere che ci siano enti apolidi o con doppia cittadinanza.

La famiglia, più che un rapporto, è un insieme di rapporti giuridici, ai quali si ricollegano anche particolari stati personali. Alcuni di questi rapporti si fondano sul vincolo di sangue (parentela naturale e legittima), altri, invece, prescindono totalmente da tale evento naturale (la parentela civile, l'affinità; v. AFFINITÀ; COGNAZIONE; CONSANGUINEITÀ; FAMIGLIA; PATRIA POTESTÀ; PROLE).

Il soggetto può presentare una sua propria condizione professionale: il collegamento di atti e di mezzi nel campo economico, che si dice attività professionale, costituisce una condizione giuridica particolare del soggetto (cf. LAVORO, IV; SALARIO). Tra le condizioni professionali particolare rilevanza assume quella derivante dal rapporto di pubblico impiego.

Intimamente connessa con la capacità di diritto pubblico, è la posizione giuridica che a un soggetto può spettare di fronte ad altri soggetti: posizione di superiorità e quindi di supremazia; di inferiorità e quindi di subordinazione; di indipendenza. Fra le varie posizioni che interessano il diritto pubblico merita un cenno lo *status* o posizione di appartenenza ad una comunità necessaria (Stato, Comune, famiglia, ecc.). Altra posizione è quella di chi è chiamato ad agire nella sfera giuridica altrui, e perciò assume la veste di funzionario, di militare, di ecclesiastico, ecc. Così pure la posizione di ammesso in un pubblico istituto. La più importante di queste situazioni attive del soggetto è quella che si designa come diritto soggettivo. Questo va considerato come un potere del soggetto, in quanto al soggetto viene assicurata e garantita una posizione di libertà e di preminenza verso gli altri soggetti, e ciò in virtù di una norma e della sua applicazione con riferimento ad un dato soggetto. Esso è concesso per la protezione di un interesse del soggetto la quale è affidata alla volontà del soggetto medesimo. Una categoria particolare di diritti soggettivi è quella dei diritti potestativi. Tra le situazioni attive ce ne sono alcune che possono ritenersi meno piene di quelle già considerate. Si parla di interesse occasionalmente protetto o diritto riflesso e ciò si verifica quando dalla protezione diretta di un interesse pubblico trae vantaggio un determinato soggetto. Diversa dalle precedenti è la situazione che si dà nel caso in cui al soggetto viene attribuito un interesse legittimo. Questo è specificamente protetto e tale protezione è garantita ad un soggetto determinato. Vive però nella sfera di un interesse pubblico e, come tale, gode di una tutela giurisdizionale e può farsi valere di fronte alla autorità amministrativa.

Nel soggetto si distinguono anche diverse qualificazioni o qualità soggettive. La personalità presenta manifestazioni che assumono la figura di potestà, poteri, diritti e obblighi o doveri pubblici. Potere giuridico in senso ampio, così nel diritto pubblico come nel diritto privato, è ogni potere di azione attribuito ad una persona dall'ordinamento giuridico. Sembra esatto ravvisare due categorie di poteri, le potestà o poteri giuridici in senso stretto (p. es., la potestà legislativa dello Stato, la patria potestà) e i diritti soggettivi; questi, contrariamente ai primi, si svolgono in un particolare rapporto giuridico. Non sempre a un diritto corrisponde un dovere specifico o viceversa.

In corrispondenza alle situazioni attive, ci sono situazioni passive, fra le quali la più tipica è quella che si concreta in un obbligo vero e proprio. Il legame di reciprocità fra situazione attiva e situazione passiva è dato dal concetto di rapporto giuridico che è uno strumento messo a servizio del soggetto attivo contro il soggetto passivo. I soggetti possono trovarsi inseriti in singoli rapporti giuridici. Sono rapporti giuridici i rapporti fra più persone, ma anche i rapporti aventi carattere interno o riflessivo nella stessa persona.

BIBL.: P. Ciprotti, *Lez. di dir. canon. Parte gener.*, Padova 1943, p. 169 sgg.; S. Pugliatti, *Gli istit. del dir. civ.*, I, Milano 1943, p. 107 sgg.; S. Romano, *Principi di dir. costituz. gener.*, ivi 1945, p. 149 sgg.; id., *Frammenti di un diz. giuridico*, ivi 1947, p. 172 sgg.; A. Trabucchi, *Istituz. di dir. civ.*, 5ª ed., Padova 1950, p. 57 sgg.

Giuseppe Forchielli

SOGLIA CERONI, GIOVANNI. - Cardinale, n. a Casola Valsenio l'11 ott. 1779, m. ad Osimo il 12 ag. 1856.

Ancor giovane, fu segretario della S. Congr. degli Studi. Appartenne quindi alla Famiglia pontificia sotto Pio VII e per questo motivo patì lunga prigionia a Fenestrelle quando il Papa fu spossessato da Napoleone. Seguì Pio VII a Savona durante la breve occupazione muratiana del Patrimonio e da Leone XII fu nominato suo elemosiniere segreto e arcivescovo titolare di Efeso. Gregorio XVI lo promosse patriarca di Costantinopoli dei Latini, con l'ufficio di segretario della S. Congr. dei Vescovi e dei Regolari; il 12 febbr. 1838 lo creò cardinale riservato *in pectore* e lo pubblicò il 18 febbr. 1839. Contemporaneamente ebbe la diocesi di Osimo e Cingoli, che governò con grande saggezza, occupandosi specialmente di costituirvi un seminario, che fu reputato il più moderno istituto di educazione dello Stato pontificio anche per le installazioni igieniche e ginnastiche, allora del tutto inusitate. Estraneo alle vicende politiche dell'ora, accolse con sorpresa la chiamata a Roma da Pio IX nel giugno 1848 per assumervi gli uffici di segretario di Stato e di presidente del Consiglio dei ministri al posto del dimissionario card. Orioli. La seconda carica era poco più che nominale, perché sebbene lo Statuto richiedesse che la direzione del ministero fosse tenuta da un porporato, in effetti chi reggeva il governo era un laico, nella fattispecie il Mamiani.

Per tale circostanza, l'opera di governo del cardinale presidente non poteva assumere particolare importanza. Va ricordato che il S., ossequiente ai desideri del Pontefice, svolse una politica spesso indipendente da quella dei ministeri che presiedette (nell'ordine, Mamiani, Fabbri e Rossi) trovandosi quindi in dissidio con il ministro

secolare degli Affari Esteri, specie quando era in carica il conte Marchetti. Dal che frequenti attriti e conflitti di competenza, particolarmente gravi quando il Mazzini poté pubblicare nell'*Italia del popolo* alcuni documenti confidenziali che il S. aveva indirizzato al nunzio di Vienna, in contrasto con la politica del ministero Mamiani. Il 18 luglio 1848 egli sottoscrisse una protesta alle potenze per l'occupazione austriaca di Ferrara e la rinnovò ai primi di ag., dopo i sanguinosi scontri di Bologna. Il 12 dello stesso mese ottenne la soppressione del Dicastero *secolare* degli esteri, riassumendo il pieno controllo della politica estera della S. Sede e dello Stato romano. Confermato nella carica presidenziale anche dopo l'assassinio di Pellegrino Rossi, allorché il nuovo governo fu composto dal Muzzarelli, separò le proprie responsabilità da quelle dei ministri alla partenza del Papa per Gaeta e fece ritorno nella sua diocesi, che resse sino alla morte.

BIBL.: G. I. Montanari, *Elogio dell'Em. e Rev. Principe card. G. S. C.*, Ancona 1856; Moroni, LIII, p. 198 sg.; G. Spada, *Storia della Rivoluz. romana*, Firenze 1869, passim; C. Spellanzon, *Storia del Risorg. e dell'unità d'Italia*, V, Milano 1950, capp. 9 e 13 passim. Renzo U. Montini

SOGNO. - Il s. è il regno del subcosciente; infatti in esso l'attività psichica elabora un materiale non familiare alla coscienza dello stato di veglia; però anche la realtà empirica entra a far parte dei s. sebbene vissuta in maniera diversa dallo stato di veglia; essa acquista come un altro valore o sapore, sicché P. Janet considera il s. come un diverso orientamento della personalità psichica, come uno stato allotropico della coscienza.

Considerando i due aspetti dell'attività psichica normale: quello della veglia e quella del s., e volendo denominare coscienza il modo specifico di attività della veglia, può essere qualificata con il nome di coscienza onirica il modo specifico di attività durante il s. Le due coscienze sono collegate fra loro da una tenue passerella che è la memoria; ma esse, come modi di attività psichica sono diverse; e così avviene che l'una coscienza non sia bene informata dell'altra e che molto meno l'una resti garante dell'altra; precisamente come avviene nel caso di sdoppiamento patologico della personalità (S. De Sanctis).

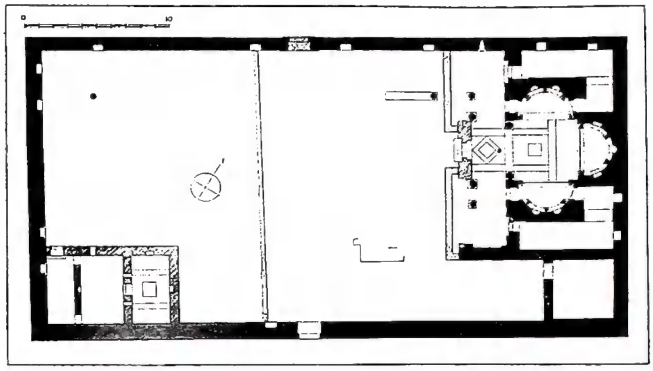
I. GENESI DEI S. – Il problema del s. ha interessato l'uomo fin dall'antichità; sono noti i s. di Faraone che trovarono in Giuseppe un famoso interprete (*Gen.* 40, 5 sgg.; 41, 1-37). Tuttavia la Bibbia (*Deut.* 13, 2 sgg. e 18, 10-12) avverte il popolo eletto di non dare credito agli aùguri, agli indovini ed agli interpreti di s. Nei tempi più recenti Descartes è stato spinto alle sue meditazioni proprio dal problema dei s. Tra gli autori che si sono occupati dell'origine dei s. va ricordato Scherner, che ha studiato i s. di origine cenestetica. Hildebrant nel 1875 ha richiamato l'attenzione sui s. promossi da stimoli uditivi: suono della sveglia, ad es., che si trasforma nel suono di una campana, nel fracasso di una fila di piatti che precipitano sul pavimento. In questi casi lo stimolo sensoriale provoca almeno una parte del s., la quale al soggetto sembra anteriore al momento in cui lo stimolo entra a far parte dell'episodio onirico.

Tra i tentativi di studiare sperimentalmente il s., sono da ricordare gli studi di Foucault (1906), di Stepanow (1915) e più recentemente di S. De Sanctis, che riuscirono a provocare s. con parole pronunziate a voce bassa all'orecchio, in modo da non far destare il dormiente; con fasci di luce proiettati improvvisamente sulle palpebre; con odori, fasciature di arti, ecc. Le deduzioni che possono essere tratte sono le seguenti: rimane confermato che stimoli sensoriali di vario genere possono promuovere s. ad essi collegati; uno stesso stimolo può suscitare s. a tema diverso.

In tal modo trovano spiegazione gli *equivalenti* onirici degli accessi nervosi e i s. *premonitori di malattie*; Pascal, p. es., sognò di essere strangolato da un nastro e due giorni dopo fu colto da un violento accesso di *angina pectoris*; Arnaldo da Villanova sognò di essere stato morsicato ad un piede e il giorno dopo vide svilupparsi un ascesso. Il fatto che nei s. prevalgono di gran lunga le rappresentazioni visive, ha fatto ritenere che in esso si produca la visualizzazione delle sensazioni uditive, tattili, olfattive, gustative, muscolari, viscerali, che si possono avere durante il sonno. Nel sonno la parte più importante sembra dovuta allo spontaneo ridestarsi dei ricordi degli avvenimenti più interessanti sia prossimi che remoti; gli stimoli sensoriali avrebbero importanza accessoria, potrebbero cioè introdurre nella corrente onirica una idea estranea che la fa deviare. Il De Sanctis prospetta la possibilità che la carica affettiva, legata a una rappresentazione, possa, nel s., staccarsi e dislocarsi su altre rappresentazioni: si tratta di un vero *transfert* della emozione da uno ad un altro quadro fantastico.

Si deve ricordare la teoria del Freud secondo cui tutti i s. avrebbero un senso, e sarebbero rivelatori di stati di complessi affettivi e di istinti, che impediti dalla censura di affiorare alla coscienza durante la veglia, si manifesterebbero mascherati, durante il sonno, per l'indebolimento dei poteri inibitori. Secondo l'autore il contenuto onirico, anche quando sembra indecifrabile, traduce idee latenti che nel s. affiorano come in una lingua diversa, di cui si deve solo imparare a conoscere i segni, per comprendere il significato. « Se guardo, per esempio, un *rebus*: esso rappresenta una casa, sul tetto della quale si trova un canotto, poi una lettera isolata, un personaggio senza testa che corre. Io potrei dichiarare che né l'insieme né le sue diverse parti hanno un senso, perché un canotto non deve trovarsi sul tetto di una casa e una persona senza testa non può correre; inoltre la persona è più grande della casa e supponendo che il tutto debba rappresentare un paesaggio, non conviene introdurvi lettere isolate che non si trovano nella natura. Io non giudicherei esattamente il *rebus*, se non quando rinunziassi a considerare in questo modo il tutto e le sue parti, e mi sforzassi invece di sostituire ogni immagine con una sillaba o con una parola, che per un motivo qualunque può essere rappresentata da questa immagine. Così riunite le parole non saranno più sprovviste di senso ma potranno formare qualche bella e profonda frase. Il s. è un *rebus* ». Il Freud ricorda che anche nel s. vige la censura per cui la scena si interrompe proprio al momento in cui sta per esprimersi con maggiore intensità la tendenza repressa.

Le leggi secondo cui si tradurrebbero nel s. le idee latenti sono la condensazione, la dislocazione, la drammatizzazione, la simbolizzazione. Con la *condensazione* sono riassunte in poche immagini parecchie idee latenti. La *dislocazione* consiste nel fatto che nel s. si concentra sopra una immagine la causa affettiva che durante la veglia era concentrata su altro oggetto. La *drammatizzazione* consiste nel fatto che nel s. le idee latenti sono espresse con figurazioni concrete, sceniche come nel linguaggio; p. es., per indicare che una persona sta nella incertezza, si dice che essa si trova in un bivio; ebbene, nel s. il dubbio può trovare espressione in due vie che conducono a destinazione diversa. La *simbolizzazione*: nel s. uno dei simboli più costanti è la casa e significa corpo umano, specialmente femminile; il legno è simbolo di madre; la nascita è simboleggiata dall'acqua, ecc. La teoria del Freud sui s. ha un fondamento di attendibilità, ma non tiene conto, come di dovere, degli stimoli sensoriali che possono guidare la corrente onirica; inoltre non tutti i s. possono essere rapportati a complessi repressi e neppure la simbolizzazione può essere accolta senza riserve. Si è discusso se il sonno si accompagni sempre a s. È noto che accanto a individui che affermano di sognare tutte le notti, ve ne sono altri che dichiarano di sognare raramente. Forse quelli che dicono di non sognare dimenticano ciò che hanno sognato. I s. di cui più comunemente ci si ricorda sono quelli del mattino prima del risveglio, che sono in relazione con le allucinazioni ipnopompiche, e quelli della sera, nell'atto di assopirsi, che sono in relazione con le allucinazioni ipnagogiche.



(da U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg*, I. Milano 1925, tav. 33)
SOHĀĞ - Pianta del Convento Rosso.

II. CONSIDERAZIONI MORALI. – Da quanto si è esposto risulta che quasi tutti coloro che hanno cercato di interpretare naturalmente i s. vengono a concludere che i s. sono spesso l'effetto di cose realmente esistenti entro o fuori della persona che sogna: c'è quindi un rapporto di causalità. Ora la scienza può dall'effetto risalire alla causa: quindi non ogni interpretazione dei s. è condannabile, essendo la scienza umana nella possibilità di dedurre dai s. dati utili da usarsi, p. es., per la cura di alcune nevrosi: occorre però che si sia certi trattarsi di scienza umana e ci si affidi a persona seria anche dal punto di vista morale.

Conoscendo le cause naturali del s., si può ragionevolmente concludere qualche cosa circa il futuro: il che è anche moralmente lecito, se si tratta di s. che hanno origine naturale. Prendere però i s. come indicatori del futuro, senza nessun nesso di causalità naturale, ma solo in base ad interpretazioni divinatorie proprie o altrui, è peccato di superstizione, a meno che non si sia certi che il s. viene da Dio, il che è rarissimo. Circa i s. a contenuto peccaminoso (i più frequenti s. erotici), va osservato che per sé tutto si svolge senza intervento delle facoltà intellettuali (ragione e volontà): non può esservi quindi imputabilità e responsabilità, se non in causa, come potrebbe essere il tenere una condotta non sufficientemente castigata durante lo stato di veglia.

BIBL.: E. Morselli, *La psicoanalisi*, Torino 1926; S. De Sanctis, *Psicol. speriment.*, Roma 1929; E. Bonaventura, *La psicoanalisi*, Milano 1938; H. B. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, II, Parigi 1947, n. 782; P. Guillaume, *Manuel de psychol.*, ivi 1948; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma 1951, p. 166 sgg.
Eleuterio Boganelli

SOHĀĞ. - Località nel medio Egitto, nei cui pressi sorgono, ancora abbastanza ben conservati nelle loro parti essenziali, i due più importanti monumenti dell'architettura cristiana nella valle del Nilo: essi sono conosciuti col nome di Convento Bianco (Dair al-Abiaḍ) e di Convento Rosso (Dair al-Aḥmar) dal loro colore, essendo il primo costruito con blocchi di calcare, il secondo prevalentemente in mattoni cotti. Essi sono collegati il primo con il grande monaco Šenūti per il quale fu costruito, il secondo col suo seguace Bēsa (Bīšāi).

Il Convento Bianco fu costruito a spese di un conte Cesario figlio di Candidiano, dunque un alto funzionario bizantino, particolare che ha il suo valore per la valutazione storica del monumento: l'iscrizione che ha conservato il nome del fondatore non porta alcuna data, né di tale conte si ha menzione in documenti storici, salvo due fuggevoli accenni in lettere di Šenūti. Per altri dati si può però ritenere che la fondazione della chiesa avvenne intorno al 440. I molti testi relativi a Šenūti e al suo monastero che ancora si posseggono non dànno alcuna indicazione storica. Bisogna scendere al sec. XII per sapere, da iscrizioni armene e copte nei freschi dell'abside centrale del Santuario, che tali pitture furono eseguite da un artista armeno e da uno copto che portano entrambi il nome di Teodoro. Quella copta è del 1124, le armene sono del periodo fra il 1076 ed il 1124. Un violento terremoto (probabilmente quello del 1202 o quello del 1204, noti per altri documenti) rese necessari grandi restauri durante le prima metà del sec. XIII, fra il 1235 ed il 1259, durante i quali gran parte della primitiva copertura in legname fu sostituita da cupole in mattoni che diedero alla chiesa l'aspetto più o meno conservato sino ad oggi. Molto meno ben documentati si è relativamente al Convento Rosso. Esso fu certamente costruito da Bēsa, allievo e successore di Šenūti nella direzione della congregazione monastica. Una sola iscrizione datata vi esiste e si riferisce alle pitture eseguite da un Mercurio, nel 1301, artista che è probabilmente lo stesso che lasciò il suo nome su una pittura del convento detto di S. Simeone presso Aswān, datata del 1318, e in una, senza data, del Convento Bianco.

Le due chiese dovevano avere una planimetria molto simile, ma si descrive qui dettagliatamente quella del Convento Bianco, in quanto il Convento Rosso, che ha maggiormente sofferto, non conserva più d'antico se non la struttura del santuario. Il tracciato esterno è quello di un perfetto rettangolo e il paramento esterno è inclinato come quello di un tempio faraonico, somiglianza che s'accentua anche col fatto che la cornice terminale è in forma di grande gola egiziana e i doccioni che convogliano l'acqua all'esterno sono identici a quelli tolemaici: interessante sopravvivenza di forme antiche. Da una porta sul lato minore d'occidente si accede ad un nartece rettangolare terminato a nord da un'abside su colonne e ad est da una scala che porta alle terrazze. Il nartece con una o due absidi è frequente in Egitto nei secc. V-VI, ma deriva da esempi del tardo ellenismo orientale. Dal nartece si entra nel corpo della chiesa che è diviso in tre navate da due file di colonne: le colonne girano anche parallelamente al muro di ingresso, struttura che durerà in Egitto sino ai secc. XII-XIII (chiese copte al Cairo). Dalla navata centrale si entra nel santuario, che è in forma di cella tricora, cioè formato da tre grandi absidi che si dipartono da un quadrato centrale: la struttura (che non si trova solo nelle due chiese ma ancora in quella di Dendera che è del medesimo periodo) deriva da modelli dell'ellenismo siriaco, ed a questa fonte richiama anche la decorazione del paramento interno di tali absidi, costituito da due ordini di colonne sovrapposti, separati da una larga cornice e alternati con nicchie racchiuse in riquadrature a timpano ricchissimamente scolpite. La fisionomia generale è quella delle esedre nella corte del tempio di Ba'albek e del ninfeo di Gerasa. Tutto ciò dimostra che gli architetti delle due chiese appartengono ad una scuola che conserva profondamente le tradizioni del tardo ellenismo siriaco, ne perpetua le concezioni generali e non ha risentito della profonda trasformazione che si verifica in tutto l'Oriente dopo il sec. IV. Il quadrato centrale del Santuario era originariamente coperto da un tetto piramidale in legname: tutte le cupole che oggi si vedono in entrambe le chiese sono dovute a restauri o rifacimenti del sec. XII o XIII. Il Santuario è circondato da locali secondari, di cui uno lunghissimo ed absidato (sala capitolare?) occupa quasi l'intero lato meridionale della chiesa.

La decorazione delle due chiese è ricchissima; i capitelli continuano il tipo del tardo ellenismo siriaco e bizantino e i timpani nelle riquadrature delle nicchie ripetono quelli delle molte sculture dei secc. II-IV scoperte ad Ahnās. Le pitture sono tutte recenti (secc. XI-XIII).

BIBL.: U. Monneret de Villard, *Les couvents près de S.*, I, Milano 1925; II, ivi 1926.
Ugo Monneret de Villard

SOHM, RUDOLF. - Giurista protestante, n. il 29 ott. 1841 a Rostock, m. il 16 maggio 1917 a Lipsia.

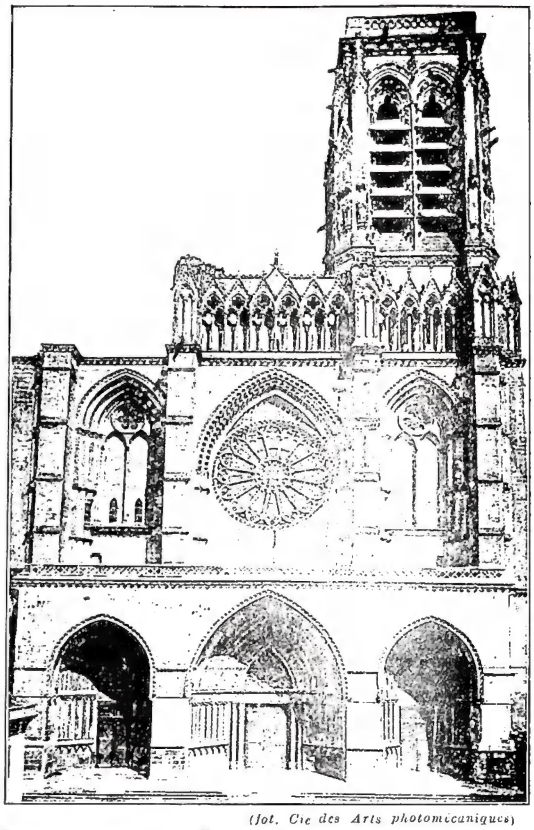
Da professore straordinario all'Università di Gottinga, nel 1870, fu chiamato a Friburgo in Br. per la cattedra di diritto canonico. Nel 1872 passò a Strasburgo, e nel 1887 a Lipsia. Alla storia del diritto dedicò i suoi primi lavori studiandone accuratamente le fonti e rendendosi conto dell'impossibilità di scindere la storia del diritto germanico da quello romano e canonico. Pubblicò un'opera sulle istituzioni del diritto romano, che ebbe molto successo (*Institutionen, Geschichte und System des römischen Privatrechts*, 1887; 17ª ed. a cura di Mitteis e Wenger, 1923). Le sue diverse opere sul diritto canonico o comunque aventi per oggetto la Chiesa cattolica (*Das Verhältnis von Staat und Kirche*, 1873; *Kirchengeschichte im Grundriss*, 1888; *Kirchenrecht*, parte 1ª, 1892; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1909; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, 1918), tendono a rilevare nell'ordinamento giuridico della Chiesa una deviazione dall'istituzione divina, un abbandono nella spiritualità per le cose terrene, evidente riflesso della sua fede protestante. Dal 1891 al 1896 S. fece parte della Commissione di studio del Codice civile tedesco, presieduta da P. Spahn.

BIBL.: H. Barion, *R. S. und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tubinga 1931.

Silvio Furlani

SOISSONS, DIOCESI di. - Città e diocesi nel dipartimento dell'Aisne in Francia. S. è l'antica *Noviodunum*, centro della tribù dei Galli Suessiones, poi *Augusta Suessionum* dei Romani nella seconda Belgica. La diocesi ha le stesse dimensioni del dipartimento civile, cioè una superficie di 7367 kmq. ed ha una popolazione di 455.000 ab. dei quali 423.000 cattolici. È divisa in 2 arcidiaconati, 5 arcipreture e 37 decanati; conta 578 parrocchie, servite da 481 sacerdoti diocesani e 26 regolari; ha grande e piccolo seminario, 2 comunità religiose maschili e 59 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 405). È suffraganea di Reims.

L'arcidiaconato di S. comprende le arcipreture di S., Château-Thierry e Vervins; quello di Laon (v.) quelle di Laon e St-Quentin. Su 834 comuni, 21 sono sprovvisti di chiese. Martiri di S. furono i ss. Crispino e Crispiniano, ricordati nel *Martirologio geronimiano* al 25 ott.; la Basilica eretta in loro onore è menzionata da Gregorio di Tours (*Hist. Francorum*, V, 34; IX, 9), ma la loro *Passio* è del tutto leggendaria (BHL, 1990-93); altrettanto deve dirsi della *Passio* dei martiri Valerio e Rufino (*ibid.*, 7373-75) indicati nello stesso *Geronimiano* al 14 giugno, « in territorio Suessionis civitatis ». Flodoardo nella sua *Historia Remensis* (I, 3) scrisse che S. ebbe i due primi vescovi Sisto e Sinicio in comune con Reims; alla fine del sec. III o ai primi del sec. IV Diviziano fu solo vescovo di S.; a lui sarebbero seguiti Rufino, Mercurio, Principio, a cui scrisse Sidonio Apollinare ca. il 475; poi Bandarido; Drusio, noto in parecchi documenti tra il 660-67. Al tempo di papa Zaccaria il 3 marzo 744 ebbe luogo il Concilio di S. (Hefele-Leclercq, III, pp. 854-61; bibliografia, p. 1248 sgg.; IV, pp. 192-96). Rotado I fu al Concilio di Noyon dell'814, dove vennero fissati i confini tra la sua diocesi e quella di Noyon, intervenne al Concilio di Parigi nell'829 ed è menzionato nel racconto della traslazione delle reliquie di s. Sebastiano nell'826. Rotado II che, espulso nell'861, appellò al papa Niccolò I, il quale lo ristabilì nell'865. Poi Ugo di Champfleury (1159-75) che fu cancelliere di Luigi VII; Guido di Château-Porcien (1245-50) che fu con s. Luigi in Palestina e vi fu ucciso; Languet de Gergy (1715-30) autore d'una *Vita* di s. Maria Alacoque. Il vescovo di S. quale decano dei suffraganei di Reims ebbe il privilegio, durante il periodo di sede vacante a Reims, di celebrare le cerimonie dell'incoronazione dei re di Francia. Nella prima metà del sec. XII si costituì una contea feudale che appartenne successivamente a varie famiglie nobili; cioè Bar, Nesle, Coucy, Lussemburgo, St-Pol, Borbone-Vendôme e Borbone Condé e da ultimo ai Savoia-Carignano.



(*Jot. Cie des Arts photomécaniques*)

SOISSONS, DIOCESI di - Facciata della Cattedrale (sec. XIII, con varianti del sec. XVIII).

La diocesi fu ristabilita dal Concordato del 1802 come suffraganea di Parigi, ma dal 1821 lo divenne di Reims. Col Concordato del 1817 si cercò di ristabilire la sede di Laon; ma Leone XII il 13 giugno 1828 autorizzò il vescovo di S. ad aggiungere anche il titolo di vescovo di Laon. Leone XIII in data 11 giugno 1901 vi unì pure il titolo di St-Quentin, sede residenziale del vescovo di Noyon.

La Cattedrale, dedicata ai martiri Gervasio e Protasio, risale al sec. XIII; ma la facciata venne modificata nel sec. XVIII; essa è fiancheggiata da due torri, quella a nord rimasta incompiuta, l'altra a sud, alta 66 m., fu danneggiata durante la guerra 1914-18. L'interno misura m. 100 × 27 e raggiunge 30 m. di altezza; fu rovinato dai bombardamenti, restaurato e riaperto al culto nel 1931. La navata centrale è divisa da pilastri cilindrici. Il transetto fu iniziato nel 1177 : ricorda nella disposizione del coro e dell'abside quello della cattedrale di Noyon, ma ha in più il deambulatorio, come nella cattedrale di Tournai; le vetrate sono del sec. XII; nell'altar maggiore gruppo statuario dell'Annunciazione; nelle pareti un arazzo donato ca. il 1480 dal vescovo J. Millet contiene episodi della vita dei ss. Gervasio e Protasio; vi è inoltre un'*Adorazione dei Magi* di Rubens e il monumento funerario del vescovo mons. Fr. de Simony (m. nel 1849). Dell'antica chiesa di St-Pierre-au-Parvis del sec. XII restano solo la facciata e due campate della nave centrale con le due minori; e solo qualche muro rimane dell'antica chiesa della abbazia di Notre-Dame distrutta dalla Rivoluzione.

Dove sorse la chiesa eretta sul sepolcro dei martiri Crispino e Crispiniano e la relativa abbazia è oggi un asilo tenuto dalle Suore della Carità. La chiesa di St-Léger, danneggiata dai calvinisti nel 1567, conserva il transetto

del sec. XIII, mentre la facciata e il campanile sono del sec. XVII; l'edificio insieme con l'annesso chiostro è occupato dal Museo e dalla Biblioteca ricca di oltre 5500 volumi e 200 manoscritti, tra i quali il Messale miniato detto di s. Medardo (sec. XII), la Bibbia di St-Ived-des-Braine (sec. XII), il cartulario e la cronaca dell'abbazia St-Jean-des-Vignes fondata nel 1077 e distrutta dall'autorità militare. La facciata fu eretta tra il sec. XIII e l'inizio del sec. XIV con tre artistici portali, con galleria centrale e due torri laterali, munite di contrafforti. Del chiostro restano due grandi gallerie del sec. XIV.

L'abbazia di S. Medardo, intitolata poi anche a s. Sebastiano, fu fondata a S. da Clotario I nel 557, per deporvi le spoglie del Santo. L'abate Ilduino (822-30) ottenne nell'826 dal papa Eugenio II le reliquie di s. Sebastiano e di s. Gregorio Magno; ricostruì la chiesa che venne consacrata il 27 ag. 841; ma, rovinata, venne rifatta e riconsacrata nel 1131 dal papa Innocenzo II, che istituì il « perdono di s. Medardo » per i visitatori. Vi fu imprigionato nell'833 Ludovico il Pio; fu saccheggiata dai calvinisti nel 1564; passò alla Congregazione di S. Mauro nel 1637. Fra gli abati si ricordano: s. Arnoldo, che nel 1081 fu vescovo di S.; il card. de Bernis, che ne fu abate commendatario nel 1756. Sulla tomba di s. Medardo vescovo di Noyon e Tournai (m. ca. il 557) fu eretta una chiesa, con annessa abbazia. La cripta, che risale al sec. IX, è circondata da sette cappelle; una di esse contiene i sepolcri dei re Clotario (561) e Sigiberto (575). I resti dell'edificio sono adibiti ad asilo per sordomuti.

L'abbazia benedettina di Notre-Dame di S. fu fondata nel 660 da Ebroino e da sua moglie Leutrada, al tempo del vescovo Drausino (F. Blanchard, *Rech. sur l'abbaye de N.-D. de S. et ses dépendances*, in *Bull. de la Soc. archéol. de S.*, 14 [1907], pp. 75-96).

Premontré. – Fu sede dell'abbazia fondata da s. Norberto (v.) nel 1120, di Notre-Dame e di S. Giovanni Battista, centro dell'Ordine dei Canonici Regolari Premostratensi; situata in mezzo della foresta di St-Gobain; fu devastata dagli ugonotti, ristabilita nel sec. XVIII, fu espropriata dalla Rivoluzione ed è ora trasformata in manicomio (v. PREMOSTRATENSI).

S. Quintino. – Fu la *civitas Veromanduorum*, saccheggiata nel sec. V. La città sostenne due assedi, nel 1557 e nel 1870. L'abbazia fu eretta ca. il 650 da s. Eligio, sul sepolcro del martire s. Quintino; primo abate fu Ebertrano monaco di Luxeuil. Divenne chiesa collegiata ca. il 900. La chiesa venne ricostruita ca. il 1114, ma dell'edificio romanico a doppio transetto resta ben poco; misurava m. 96 di lunghezza e giungeva a m. 40 di altezza; era illuminato da 110 finestre alte oltre 3 m. Le reliquie di s. Quintino sono racchiuse in un sarcofago ricavato in una colonna romana.

BIBL.: E. Lefèvre-Pontalis, *L'archit. relig. dans l'ancien dioc. de S. au XIe et XIIe siècles*, 2 voll., Parigi 1894-97; L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'anc. Gaule*, III, ivi 1915, pp. 141-52; N. Ottokar, *Le città franc. nel medioevo*, Firenze 1927; E. Brunet, *La restauration de la cathédr. de S.*, in *Bull. monumental*, 88 (1928), pp. 65-99; *Guide de la France chrét. et missionn., 1948-49*, Parigi 1948, pp. 386, 751-54, 1107-1108; Eubel, I, p. 468; II, p. 268; III, p. 325; IV, p. 324; V, p. 165; J. Saincir, *Le diocèse de S.*, 2 voll., Evreux 1935-36. Per St-Quentin: C. Gomart, *Inscript. au VIIe siècle trouvée à St-Quentin*, in *Bull. social de l'Acad. de Laon*, 2 (1853), p. 230; id., *Notice sur l'église de St-Q.*, in *Bull. monumental*, 1870, pp. 201-40; G. Lecocq, *Hist. de la ville de St-Q.*, St-Quentin 1873; C. Fierville, *L'Evangéliaire de St-Q. (IXe sièc.)*, in *Bull. du Comité des travaux histor.*, 1883, pp. 40-45; Cottineau, II, coll. 2860-62. Enrico Josi

SOJO de ANGUERA, CARMEN de. - Del Terz'ordine secolare carmelitano, n. a Reus (prov. di Tarragona) il 15 ott. 1856, m. a Barcellona il 15 ag. 1890.

Dopo un'adolescenza trascorsa nelle opere di carità, andò sposa al dott. Giorgio Anguera y Caylá e si trasferì con lui a Barcellona, dove ebbe direttore spirituale il sac. Salvatore Casañas y Pagés, più tardi vescovo di Barcellona e cardinale. Terziaria nel 1879, ottima sposa e madre di famiglia, fu elevata a grandi altezze mistiche nell'orazione, provò dolorosissime purificazioni interiori e subì severi maltrattamenti dal demonio. Fece voto (1879) di non concedersi alcun piacere sensibile, anche lecito, e scrisse (1884) con il proprio sangue la sua offerta di vittima in espiazione per i peccatori. Questa sua vita interiore e crocifissa spiega l'ampia ed efficace sua irradiazione di bene nelle opere di carità, specialmente nelle Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli. Ne fu introdotta la causa diocesana di beatificazione nel 1923 e nel 1926 la S. Congregazione dei Riti ne approvava gli scritti.

BIBL.: G. Jazzetta, *Un fiore del Carmelo*, in *Il Monte Carmelo*, 6 (1920), pp. 4-7; J. Monsó y Vigo, *Santidad en el mundo. Vida de... C. de S. de Ang.*, Barcellona 1917; 3ª ed., ivi 1933; J. M. Sáenz de Tejada, *Una heroica víctima del Sagrado Corazón, Doña C. de S. de Ang.*, ivi 1947. Celestino Testore

SOKODE, PREFETTURA APOSTOLICA di. - È situata nel Togo francese e fu eretta il 18 maggio 1937 con il territorio settentrionale del vicariato apost. del Togo, a cui il 14 giugno 1938 fu data l'attuale denominazione di Lomé (v.).

La prima esplorazione religiosa del nord avvenne per opera dei missionari tedeschi nel 1898 ma solo nel 1912 la zona fu assegnata ai missionari con un decreto imperiale tedesco. L'anno dopo fu aperta la prima stazione missionaria ad Aledjo. Durante la prima guerra mondiale i missionari tedeschi furono deportati e solo nel 1927 i missionari francesi della Società delle missioni africane poterono ritornarvi per ricominciare l'opera di apostolato ad Aledjo. Nel 1929 fu eretta la stazione di Sokodé, a cui seguirono altre stazioni. Nel 1939 arrivarono le prime suore. Ha una superficie di 29.000 kmq. con clima tropicale e terreno poco fertile. Civilmente comprende i circoli di S. e Mango. Gli abitanti sono ca. 500.000, divisi in undici razze principali, suddivise in altre minori. Essi sono animisti e credono in Dio, creatore di tutte le cose e nella vita ultramondana. I cattolici sono ca. 6000. Missionari 14, suore 8, catechisti 71, maestri 29. Stazioni primarie 9, secondarie 94, chiese 5, cappelle 70.

BIBL.: Archivio S. Cong. de Prop. Fid. Relaz., pos. prot. n.3641-3641; MC, 1950, p. 124; AAS, 29, 1937, pp. 465-66. Saverio Paventi

SOLAGES, HENRI de. - Missionario di S. Vincenzo de' Paoli, n. in Francia nel 1786, m. nel Madagascar nel 1832.

Nominato prefetto apostolico dell'isola di Bourbon o Réunion (St-Denis) il 7 ag. 1829, con pieni poteri sull'isola del Madagascar, concepì subito piani grandiosi e arditi per evangelizzare le Isole del Mare del Sud, dipendenti da Propaganda Fide, la quale gli conferì il titolo di prefetto apostolico delle « Isole del Mare del Sud », ma non trovò appoggio da parte del Ministro coloniale francese. Imbarcatosi a Bordeaux, giunse nella sua missione il 1° genn. 1831. Incontrò grandi difficoltà e ben presto cadde vittima del suo zelo ardente. Nell'estate del 1832 mise piede nel Madagascar, ma l'8 sett. dello stesso anno moriva di febbre ad Andevoranto, dove il gesuita p. Lhande ritrovò la sua tomba nel 1932.

BIBL.: G. Goyau, *Les projets missionnairs d'Henri de S.*, Parigi 1932. Luigi Franci

SOLARE, SISTEMA. - È l'insieme del Sole e dei corpi celesti (pianeti e loro satelliti, pianetini, comete e alcuni numerosi sciami di meteore) che gravitano e si muovono intorno ad esso. I pianeti attualmente conosciuti sono nove: Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno, Urano, Nettuno e Plutone (in ordine di distanza crescente dal Sole), di cui i dati caratteristici sono compendiati nell'acclusa tabella I, mentre i dati dei 31 satelliti che intorno a questi pianeti ruotano sono espressi nella successiva tabella II (tranne che per la luna [v.]).

Nell'antichità si conoscevano soltanto i primi cinque pianeti (perché i soli visibili ad occhio nudo); solo nel 1781 si aggiunse Urano (scoperto da W. Herschel); nel 1801 il primo dei pianetini (Cerere, scoperto dall'abate

Piazzi a Palermo) e questi divennero presto famiglia numerosa, poi, con la fotografia, numerosissima; nel 1846 fu scoperto Nettuno (previsto col calcolo da U. Le Verrier a Parigi e ritrovato in cielo dal tedesco Galle a Berlino), e infine nel 1930 Plutone (anch'esso previsto teoricamente da P. Lowell e ritrovato fotograficamente da Tombaught). Tutti questi corpi sono soggetti alla gravitazione universale e si muovono obbedendo alle leggi di Keplero, perturbandosi reciprocamente, ma senza tuttavia alterare la stabilità del sistema. Il suo confine è rappresentato – almeno per quanto se ne sa finora – dall'orbita di Plutone, sorpassata soltanto dalle orbite di qualcuna delle comete (v.) periodiche di più lunga rivoluzione e, nell'afelio, anche dall'orbita di Nettuno.

I pianeti si distinguono in *interni* o inferiori ed *esterni* o superiori, a seconda che le loro orbite intorno al Sole sono interne od esterne all'orbita della Terra. I due pianeti interni, Mercurio e Venere, non si allontanano mai troppo in cielo dalla posizione del Sole, e sono quindi visibili soltanto nelle ore che seguono il tramonto o che precedono il sorgere dell'astro del giorno. Rispetto alle densità e ai volumi, i pianeti si dividono nettamente in due gruppi, uno dei pianeti simili alla Terra (Mercurio, Venere, Terra, Marte e forse Plutone) con volumi modesti e abbastanza forti densità (*pianeti terrestri*) e l'altro dei grandi pianeti (Giove, Saturno, Urano e Nettuno) di dimensioni notevolmente superiori e invece più moderate densità.

Per quanto riguarda la distribuzione delle distanze dei pianeti dal Sole, sembra che esse siano rette da una legge di tipo esponenziale, che nella prima forma, detta di Bode o di Titius (nome latinizzato di J. G. Tietz) del 1778 esprime che la distanza di un pianeta di posto n può essere espressa dalla formula $D = 0{,}4 + 0{,}3 \cdot 2^n$. Gli scarti che si ottengono tra le distanze reali e quelle fornite da questa legge sono generalmente deboli per tutti i pianeti, meno che per Nettuno e Plutone. Più semplice è la legge recente di G. Armellini: $D = 1{,}53^n$, la quale contiene un solo parametro, invece di due, e tuttavia dà con maggiore approssimazione le reali distanze planetarie. In essa bisogna porre $n = 2$ per Mercurio, -1 per Venere, 0 per la Terra, 1 per Marte, 2 e 3 per i pianetini (che hanno le orbite generalmente comprese tra quelle di Marte e Giove), 4 per Giove, 5 per Saturno, 7 per Urano ed 8 per Nettuno. Questa legge fornisce due distanze per i pianetini; e ciò è in buon accordo con la realtà rappresentando il principio e la fine dell'anello asteroidico, ma lascia purtroppo un posto vacante tra Saturno e Urano. È importante rilevare che tutte queste leggi, se pur lasciano adito a qualche discussione, affermano però tutte il fatto notevolissimo che le distanze dei pianeti dal Sole procedono secondo una legge esponenziale. Tuttavia sfugge ancora la ragione intima di questo fatto, che deve però avere indubbiamente notevoli riflessi cosmologici e cosmogonici. Le distanze planetarie elencate nella tabella I sono le distanze *medie* dei pianeti dal Sole; in realtà esse oscillano tra un valore massimo ed un minimo abbastanza vicino tra loro, per effetto delle eccentricità delle orbite ellittiche che essi descrivono intorno al Sole, eccentricità che è massima per Plutone (0,25) e notevole solo per Mercurio (0,21). Si dànno qui alcuni cenni descrittivi dei singoli componenti il s. s.

I. Mercurio. – Di difficilissima osservazione a causa della sua grande vicinanza al Sole (dal quale non se ne distacca angolarmente mai più di 28°); sulla sua superficie non si distinguono che poche macchie oscure, le quali tuttavia hanno permesso di rivelarne una rotazione di 88 giorni, pari cioè al periodo della rivoluzione intorno al Sole, onde il pianeta dirige verso l'astro maggiore sempre la stessa faccia, allo stesso modo (e per le stesse ragioni) che fa la Luna rispetto alla Terra. Dal punto di vista fisico, Mercurio rassomiglia però molto di più alla Luna che alla Terra. Le sue dimensioni e la sua massa sono solo un po' maggiori di quelle del nostro satellite. Il suo suolo dovrebbe presentare la stessa natura tormentata della Luna, poiché Mercurio riflette la luce del Sole come la Luna. E come per questa, anche per Mercurio l'atmosfera originaria si deve essere rapidamente dissipata, a causa dei piccoli valori della gravità su Mercurio. Mercurio è il pianeta più caldo del s. s. nell'emisfero rivolto costantemente verso il Sole (oltre 400° C secondo le misure più recenti), e nello stesso tempo il pianeta più

Tabella I. - *Pianeti* (del s. s.)

	Mercurio	Venere	Terra	Marte	Giove	Saturno	Urano	Nettuno	Plutone
Distanza media dal Sole [in *unità astronomiche* = distanza media Terra-Sole]	0,39	0,72	1,00	1,52	5,20	9,54	19,19	30,07	39,46
Periodo di rivoluzione (in giorni o in *anni*)	$87^d,969$	$224^d,701$	$365^d,256$	$686^d,980$	$11^a,862$	$29^a,458$	$84^a,015$	$164^a,788$	$247^a,697$
Eccentricità dell'orbita	0,21	0,01	0,02	0,09	0,05	0,06	0,05	0,01	0,25
Inclinazione dell'orbita sull'eclittica	7° 0′	3° 24′	0° 0′	1° 51′	1° 18′	2° 29′	0° 46′	1° 47′	17° 9′
Diametro equatoriale [Terra = 1]	0,37	0,97	1	0,54	11,14	9,4	4,0	4,3	?
Massa [Terra = 1]	0,04	0,81	1	0,11	317	95	14,7	17,2	0,8 ?
Densità [acqua = 1]	3,8	4,86	5,52	3,96	1,34	0,71	1,27	1,58	?
Gravità superficiale [Terra = 1]	0,27	0,85	1	0,38	2,64	1,17	0,92	1,12	?
Periodo di rotazione [in *giorni* o in *ore*]	88^d, 0	?	1^d	24^h, 6	9^h, 9	10^d, 2	10^h, 7	15^h, 8	?
Inclinazione dell'equatore sull'orbita	?	?	23° 27′	24°	3° 7′	26° 45′	98°	29°	?
Grandezza stellare al massimo splendore	− 1,2	− 4,3	—	− 2,8	− 2,5	− 0,4	+5,7	+7,6	+15
Temperatura superficiale [*massima*]	410° C	55° C	50° C	10° C	−135°C	−150°C	−180°C	−200°C	−210°C ?
Numero dei satelliti	0	0	1	2	12	9	5	2	?

TABELLA II. - *Satelliti* (del s. s.)

Nome	Grandezza stellare apparente	Diametro in km.	Distanza in raggi equatoriali del pianeta	Durata della rivoluzione	Inclinazione	Scoperta: Nome dello scopritore e luogo della scoperta	Scoperta: Epoca
MARTE							
I Fobos	11,5	12	2,78	$0^d07^h39^m14^s$	25°,3	A. Hall *Washington* (U.S.A.)	17 ag. 1877
II Deimos	13,0	9	6,96	$1^d06^h17^m55^s$	24°,3		
GIOVE							
V Amaltea	13,0	160 ?	2,54	$0^d11^h57^m23^s$	3°,1	E. Barnard *Monte Hamilton* (California)	9 sett. 1892
I Io	5,5	3800	5,91	$1^d18^h27^m33^s$	3°,1	Galileo	7 genn. 1610
II Europa	5,7	3100	9,40	$3^d13^h13^m42^s$	3°,1		7 genn. 1610
III Ganimede	5,1	5600	15,00	$7^d03^h42^m33^s$	3°,0		7 genn. 1610
IV Callisto	6,3	5200	26,38	$16^d16^h32^m09^s$	2°,7		13 genn. 1610
VI	13,7	130 ?	160	250^d	28°,7	C. D. Perrine *Monte Hamilton*	3 dic. 1904
VII	16	50 ?	164	260^d	28°,0		2 genn. 1905
VIII	16	50 ?	330	739^d	148°,1	P. Melotte *Greenwich*	27 genn. 1908
IX	18	25 ?	338	ca. 3 anni	156 ?	S. B. Nicholson *M. Hamilton*	21 luglio 1914
X	18,8	25 ?	165	ca. 260 giorni	27	S. B. Nicholson *M. Wilson* (California)	6 luglio 1938
XI	18,4	30 ?	317	ca. 693 giorni	162		30 luglio 1938
XII	19	?	?	?	?	S. B. Nicholson *M. Wilson*	29 sett. 1951
SATURNO							
I Mimas	12,1	600 ?	3,11	$0^d22^h37^m05^s$	26°,7	W. Herschel	17 sett. 1789
II Euceladus	11,6	700 ?	3,99	$1^d08^h53^m07^s$	26°,7		28 ag. 1789
III Tethys	10,5	1200 ?	4,94	$1^d21^h18^m26^s$	26°,7	G. D. Cassini	21 marzo 1684
IV Dione	10,7	1100 ?	6,33	$2^d17^h41^m10^s$	26°,7		21 marzo 1684
V Rhea	10,0	1700 ?	8,84	$4^d12^h25^m12^s$	26°,7		23 dic. 1672
VI Titanus	8,3	4100	20,48	$15^d22^h41^m25^s$	26°,1	C. Huygens	25 marzo 1655
VII Hyperion	13,0	450 ?	24,82	$21^d06^h38^m20^s$	26°,0	W.C. Bond *Cambridge* (U.S.A.)	16 sett. 1848
VIII Iapetus	11	1700 ?	59,68	$79^d07^h55^m24^s$	16°,3	G. D. Cassini	25 ott. 1671
IX Phoebe	14,5	200 ?	217	$550^d11^h24^m$	174°,1	W. H. Pickering *Cambridge* (U.S.A.)	16 ag. 1898
URANO							
I Ariel	15	900 ?	7,3	$2^d12^h29^m21^s$	98°	W. Lassel *Starfield* (Inghilterra)	24 ott. 1851
II Umbriel	15,5	700 ?	10,2	$4^d03^h27^m37^s$	98°		24 ott. 1851
III Titania	14,0	1700 ?	16,8	$8^d16^h56^m30^s$	98°	W. Herschel	11 genn. 1787
IV Oberon	14,3	1500 ?	22,4	$13^d11^h07^m07^s$	98°		11 genn. 1787
V Miranda	17	?	4,9	ca. 30 ore	98°	G. P. Kuiper Osserv. *Mac Donald, Texas*	16 febbr. 1948
NETTUNO							
I Tritone	13,6	5000 ?	14,1	$5^d21^h02^m38^s$	140°	W. Lassel *Starfield* (Inghil.)	10 ott. 1846
II Nereide	19	?	?	ca. 359 giorni	4°,5	G. P. Kuiper *Mac Donald*	parecchie fotografie, 1949

freddo nell'emisfero della notte eterna, probabilmente la temperatura si avvicina alla zero assoluto (—273° C), più bassa quindi di quella dello stesso Plutone. L'orbita di Mercurio, se si eccettua quella di Plutone, è la più inclinata sull'eclittica (7°) e la più eccentrica. La sua distanza dal Sole varia tra 46 e 70 milioni di km. Mercurio è il pianeta che presenta la più grande velocità orbitale media, ca. 48 km/sec. Non ha satelliti.

II. VENERE. – È il più brillante dei pianeti e anche di tutti gli oggetti celesti dopo il Sole e la Luna, diventando talora visibile ad occhio nudo di pieno giorno. Venere compie la sua rivoluzione intorno al Sole ad una distanza media di 107 milioni di km descrivendo un'orbita di piccola eccentricità in 225 giorni. Pochi dettagli si scorgono sulla superficie (donde ancora un po' incerto è il valore del periodo della sua rotazione), la quale appare sempre di un bianco pressoché uniforme. Si pensa che ciò che si può osservare è solo la parte esterna di uno spesso strato di nubi che avvolgono tutto il pianeta. L'analisi spettroscopica non vi ha rivelato però traccia sensibile di vapor d'acqua né di ossigeno, ma solo una grande quantità di anidride carbonica. Le misure bolometriche hanno mostrato una temperatura di 55° C nella faccia illuminata dal Sole; ma si tratta naturalmente della temperatura degli strati nuvolosi. La temperatura del suolo dovrebbe aggirarsi sui 100° C a causa dell'effetto di serra che vi produce l'anidride carbonica delle nubi, che arresta l'irraggiamento infrarosso riemesso dal suolo stesso. Le condizioni fisiche su Venere, contrariamente a quanto prima si pensava, debbono essere quindi assai differenti da quelle terrestri. Venere non ha satelliti.

III. MARTE. – È il primo dei pianeti esterni, i quali sono molto più facili ad osservarsi di Mercurio e Venere, poiché presentano i loro dischi completamente illuminati dal Sole allorché si trovano alla minima distanza dalla Terra. A differenza di Mercurio e Venere, presentano inoltre solo piccole variazioni di fase. Marte ha un diametro di poco maggiore di quello terrestre e la sua massa ne è 10 volte minore. La sua distanza dalla Terra varia tra i 55 e 101 milioni di km. Le numerose osservazioni, che si son potute fare allorché il pianeta si trova alla minima distanza dalla Terra (*grandi opposizioni*, che si riproducono ogni 16 anni ca., cioè quando Marte si trova in vicinanza del suo perielio: l'ultima si è avuta nel 1939, la prossima sarà nel 1956), hanno mostrato che la metà ca. della superficie di Marte presenta una colorazione rosso-arancione sulla quale si distaccano alcune macchie oscure, a volte di un netto colore blu-verdastro, alcune abbastanza estese, altre sottili ed allungate, appena percettibili, sotto forma di *canali*. Durante gli inverni marziani una grande macchia bianca ricopre i poli del pianeta. Il periodo di rotazione del pianeta si conosce con

grande precisione, ed è sensibilmente uguale a quello della Terra, come del pari uguale è l'inclinazione dell'equatore marziano sul piano della sua orbita (24°), onde Marte presenta stagioni del tutto analoghe a quelle terrestri, ma ca. due volte più lunghe a causa della maggior durata dell'anno marziano. La differenza delle stagioni tra i due emisferi marziani è però più pronunciata che sulla Terra a causa della assai più grande eccentricità dell'orbita. Il segno principale delle stagioni marziane è fornito dal più o meno grande sviluppo delle calotte polari, e da alcune variazioni periodiche e regolari di colore che alcune macchie presentano (*aree verdi*) e che potrebbero essere indizio di sviluppo stagionale della vegetazione.

La situazione attuale della *aerografia*, cioè dello studio della superficie di Marte (a somiglianza di « geografia » per la Terra) è però in una fase di scetticismo e di discussione, dacché le nuove *teorie ottiche* (iniziate da V. Cerulli e M. Maggini) fanno pensare che molte delle apparenze che sembra di scorgere e individuare sulla superficie di Marte debbono essere piuttosto considerate come semplici illusioni ottiche. Infatti, quando l'occhio umano si sforza di distinguere i dettagli di un oggetto che si vede male (a causa della scarsa illuminazione o della grande distanza, e quest'ultimo è il caso di Marte), si ha inconsciamente la tendenza a congiungere (« integrare ») i punti più notevoli con segmenti di retta. Alcuni anni fa questa tendenza si è mostrata anche nei riguardi dei famosi *canali* (denominazione per prima introdotta dal p. Angelo Secchi S. J. e poi ripresa da G. V. Schiaparelli e da P. Lowell e diffusa in tutto il mondo) e della loro presunta « geminazione ». Recenti fotografie, ottenute con tecnica nuova all'osservatorio del Pic-du-Midi sugli alti Pirenei, hanno invece mostrato effettivamente specie di *canali*, benché sotto aspetti variati e differenti dalle forme geometriche che gli osservatori visuali avevano la tendenza a misurare. In definitiva, anche se questi canali esistono, se ne ignora completamente la natura. Gli astronomi si ripromettono nuovi risultati dal telescopio gigante di Monte Palomar, che nel 1956 potrà per la prima volta essere adibito all'osservazione di Marte. Più sicure sembrano invece le nostre conoscenze su altre caratteristiche fisiche della superficie marziana ricavate da osservazioni spettroscopiche e polarimetriche, specialmente nell'infrarosso. Marte possiede una tenue atmosfera, che dovrebbe avere un'altezza di ca. 80 km e nella quale non si sono trovate tracce né di ossigeno né di vapor d'acqua (se esistono questi due elementi, essi non possono superare il 0,15% delle quantità presenti nell'atmosfera terrestre). Tuttavia le calotte polari debbono essere costituite da acqua ghiacciata, probabilmente però in uno strato sottilissimo dell'ordine di un decimo di millimetro di spessore, in sospensione nell'atmosfera molto fredda del pianeta. Le misure bolometriche della temperatura della superficie marziana hanno mostrato che essa raggiunge i +10° C all'equatore in estate, mentre è prossima a —70° C al polo in inverno. Le aree verdi sarebbero dovute a forme elementari di vegetazione come muschi o licheni, particolarmente quest'ultimi per la possibilità di fissare l'azoto direttamente dal suolo anziché dall'atmosfera.

Marte ha due satelliti (Fobos e Deimos), entrambi molto piccoli e molto vicini al pianeta. Il periodo di rivoluzione di Fobos è di 7^h39^m, e cioè minore del periodo rotazione del pianeta, onde esso, visto da Marte, apparirebbe sorgere a ponente e tramontare a levante.

IV. I PIANETINI O ASTEROIDI. – Sono così denominati un cospicuo gruppo (oltre 1600 finora conosciuti) di piccoli corpi circolanti intorno al Sole su orbite ellittiche generalmente comprese tra Marte e Giove. Le loro dimensioni sono dell'ordine di una cinquantina di km o ancora meno. Uno solo, Vesta, è appena visibile a occhio nudo. Il loro numero è grandissimo (si pensa oltre cinquantamila) e ogni anno se ne scoprono parecchi nuovi. Il primo, Cerere, fu scoperto dall'abate G. Piazzi a Palermo il 1° genn. 1801; nel 1802 H. W. Olbers ha scoperto il secondo, Pallade; nel 1804 K. L. Harding scoprì il terzo, Giunone; nel 1807 Olbers ancora Vesta. Questi sono i quattro pianetini più grandi che hanno diametri di 770 km per Cerere, 480 per Pallade, 385 per Vesta e 195 per Giunone. Tutti i pianetini sono troppo piccoli per possedere un'atmosfera. Le loro masse sono poco note: quella di Cerere sarebbe 1/8000 della massa della Terra. Ma si è potuto stimare che la massa totale dei pianetini è certamente inferiore alla massa terrestre, e forse anche a quella della Luna. Circa la loro origine sembra che, almeno per un notevole gruppo di essi, debbano provenire da esplosioni di alcuni pianeti più grandi. Ma gli astronomi non sono tutti d'accordo sopra questa questione, che presenta ancora parecchi punti oscuri. Le orbite dei pianetini mostrano una varietà assai maggiore di quelle dei grandi pianeti. Per la maggioranza la distanza media dal Sole è tra 2 e 3,6 unità astronomiche. Il periodo di rivoluzione ha un valore medio di 4,5 anni, ma i valori estremi sono 2,5 e 12 anni. A causa della forma molto allungata delle loro orbite alcuni pianetini passano molto vicino alla Terra; così Hermes che si avvicina fino a 1,5 milioni di km.

V. GIOVE. – Giove è il pianeta più grande del s. s. con un diametro 11 volte maggiore di quello della Terra e 1/10 di quello del Sole. La sua massa, che è oltre 300 volte quella terrestre, è da sola superiore alla massa di tutti i pianeti presi insieme. Esso è anche il pianeta che presenta il massimo valore della velocità di rotazione (periodo $9^h\,50^m$); onde ne risulta un forte schiacciamento polare, ben visibile anche direttamente nel cannocchiale. Tale schiacciamento è però minore di quello che si avrebbe se il pianeta fosse simile a quello della Terra. Onde si pensa che una parte importante del suo volume sia costituita da un'atmosfera gassosa. La quale è l'unica che si osserva direttamente, apparendo con caratteristiche bande parallele all'equatore, di forma e colorazione variabili di tempo in tempo (tra cui la famosa « macchia rossa »). Le misure radiometriche dirette hanno rivelato una temperatura media di —135° C e questo indica che la superficie del pianeta è riscaldata unicamente dalla radiazione solare. Lo spettro di Giove (come del resto quello degli altri grandi pianeti lontani) mostra bande caratteristiche nella zona del rosso e dell'infrarosso, bande che sono state riconosciute appartenere all'ammoniaca e al metano, di cui la prima deve trovarsi condensata in cristallini alla temperatura di —135° C, mentre il secondo è ancora gassoso. Onde le spesse nubi di Giove che si osservano devono essere formate di cristallini di ammoniaca in sospensione in un'atmosfera composta di metano e probabilmente anche di idrogeno. Le varie colorazioni sarebbero poi dovute a composti metallici.

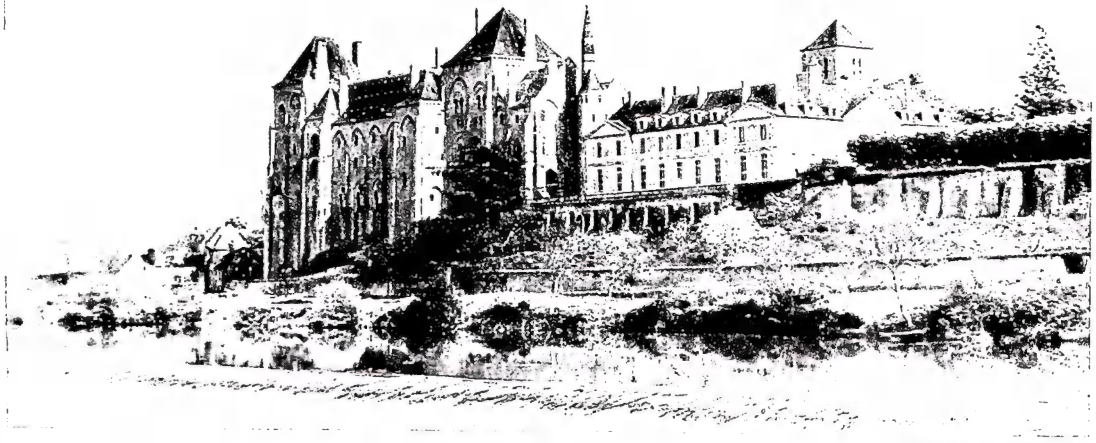
Giove ha 12 satelliti che sono numerati secondo l'ordine di scoperta, tranne i primi cinque che hanno anche un nome proprio. I quattro più grandi, Io, Europa, Ganimede, Callisto, scoperti da Galileo (« pianeti medicei »), hanno diametri che arrivano a quello della Luna e sarebbero visibili anche a occhio nudo se non fossero annegati nel bagliore del pianeta. Poiché essi si muovono in vicinanza del piano dell'eclittica, sono soggetti periodicamente a passare davanti (*transito*) o dietro (*eclissi*) al disco di Giove. Gli altri 8 satelliti sono di difficile osservazione, e qualcuno di essi può essere un pianetino catturato dall'astro maggiore. Il quinto satellite è il più vicino al pianeta, intorno a cui gira assai rapidamente con una velocità che supera i mille km al minuto.

VI. SATURNO. – È il più lontano pianeta conosciuto dagli antichi e l'unico ad essere dotato di un magnifico sistema di anelli, concentrici al pianeta e situati nel suo piano equatoriale. Intravisti da Galileo (« altissimum planetam tergeminum observavi ») e riconosciuti nella loro natura di anelli da C. Huygens nel 1655, essi appaiono divisi in 3 anelli separati, di cui quello più esterno ha un diametro esterno di 280 mila km, ossia 2,3 volte il diametro equatoriale del pianeta. Il loro spessore è estremamente piccolo, forse solo di una dozzina di km. Gli anelli sono costituiti da un insieme di piccolissimi satelliti rotanti separatamente intorno al pianeta secondo le leggi della gravitazione, onde quelli più interni ruotano più velocemente degli esterni. Secondo le ricerche di G. Kuiper (1950) essi sarebbero costituiti da piccoli frammenti di acqua ghiacciata. La massa totale degli anelli è molto piccola, dell'ordine di un milionesimo della massa del pianeta.

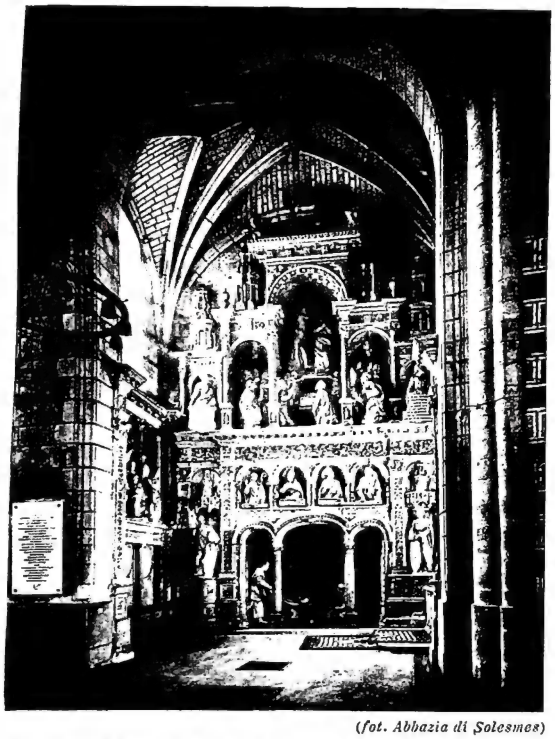
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

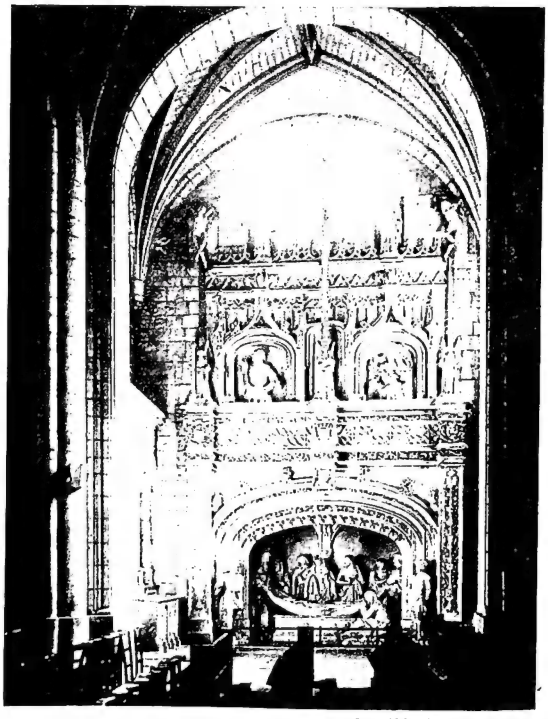
A sinistra: MADONNA COL FIGLIO E DONATORE di Andrea Solario - Napoli, Pinacoteca.
A destra: LA VERGINE DAL CUSCINO VERDE di Antonio Solario - Parigi, Louvre.



(fot. Abbazia di Solesmes)



(fot. Abbazia di Solesmes)



(fot. Abbazia di Solesmes)

In alto: VEDUTA DELL'ABBAZIA, lato prospiciente il fiume Sarthe. *In basso a sinistra:* SEPOLCRO DELLA VERGINE in pietra locale (ca. 1550) - Solesmes, chiesa abbaziale. *In basso a destra:* SEPOLCRO DI NOSTRO SIGNORE, in pietra locale (fine del sec. XV) - Solesmes, chiesa abbaziale.

Un'altra caratteristica notevole di Saturno è la sua debole densità (0,71, inferiore a quella dell'acqua), la più piccola fra tutti i corpi del s. s. Infatti mentre il diametro medio è 9 volte più grande di quello della Terra, e quindi il suo volume 750 volte maggiore, la massa di Saturno è solo 95 volte maggiore di quella della Terra. A similianza di Giove, Saturno dev'essere circondato da una spessa atmosfera opaca la cui apparenza mostra un aspetto del disco planetario con bande parallele all'equatore, composte anch'esse di ammoniaca e di metano, ma le bande dell'ammoniaca vi sono più deboli e quelle del metano più intense.

Saturno ha 9 satelliti, di cui il maggiore, Titano, è anch'esso circondato da un'atmosfera di metano, unico esempio di presenza di atmosfera fra tutti i satelliti del s. s.

VII. Urano e Nettuno. – Questi due pianeti, molto simili tra loro, sono gli ultimi, i più lontani, del gruppo dei giganti. Entrambi hanno un diametro che è ca. 4 volte il diametro terrestre; Urano è un po' più grosso di Nettuno, e quindi quest'ultimo è invece più massivo. A causa della loro grande distanza, poco si vede sul disco di Urano e praticamente nulla su quello di Nettuno. Entrambi appaiono con una tinta leggermente verdastro-azzurrina. Lo spettroscopio vi rivela le stesse bande spettrali dell'ammoniaca e del metano; ma quelle dell'ammoniaca vi sono molto più deboli, e rafforzate invece quelle del metano, che ricoprono pressoché completamente le regioni rosse e gialle del loro spettro, e questo spiega la colorazione verdastra di questi due pianeti. Come gli altri pianeti giganti, Urano e Nettuno ruotano molto rapidamente intorno ai rispettivi assi, e quindi hanno anch'essi uno schiacciamento polare notevole. Particolarità di Urano è di avere il piano equatoriale pressoché perpendicolare al piano dell'orbita descritta intorno al Sole. E poiché l'angolo dei due piani oltrepassa di poco i 90°, il moto di rotazione di Urano vien considerato come retrogrado. Urano ha 5 satelliti e Nettuno 2.

VIII. Plutone. – Molto poco si sa intorno a questo pianeta lontanissimo, che appare nel cannocchiale di un leggero colore giallastro. Molto si spera di poter riconoscere allorché esso passerà al perielio nel 1989, poiché allora esso sarà ad una distanza dal Sole pari a quella di Nettuno. Per adesso si è riusciti solo a misurarne il diametro col grande telescopio di Monte Palomar (Kuiper e Humason) e dedurre da esso il diametro effettivo, e quindi, attraverso il valore della massa, ottenuta a sua volta dalle perturbazioni su Nettuno, il valore del suo volume. La massa di Plutone sarebbe dell'ordine di 0,8 di quella della Terra. Onde esso non rassomiglia affatto ai pianeti giganti, ma piuttosto ai terrestri. In base alla sua luminosità apparente, Plutone dovrebbe avere un debole potere riflettente (o albedo), simile cioè a quello della Luna, o anche minore; onde si deduce che esso non dovrebbe essere circondato da alcuna atmosfera opaca. La maggioranza dei gas debbono essere infatti allo stato liquido o solido a causa della bassissima temperatura che regna sulla superficie del pianeta. Lucio Gialanella

SOLARI, Benedetto. - Vescovo domenicano, n. a Chiavari il 9 marzo 1742, m. a Genova il 13 apr. 1814. Entrò giovane nell'Ordine domenicano, fu professore di teologia dogmatica all'Università di Genova, poi vescovo di Noli il 1° giugno 1778.

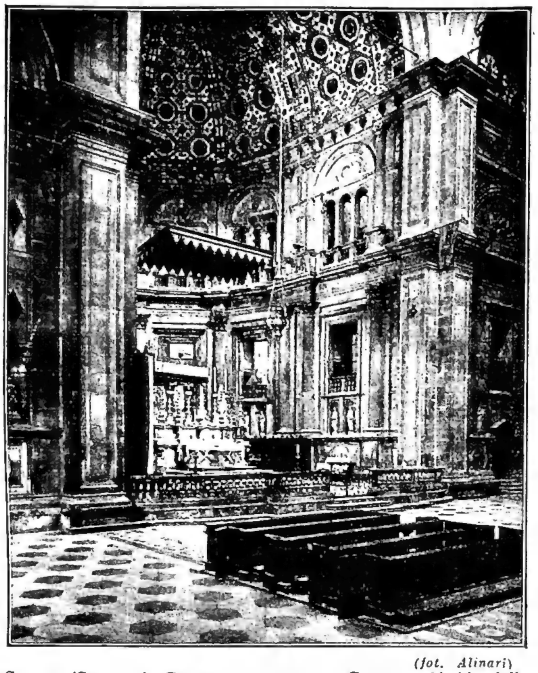
Entrato, non si sa bene quando, in contatto con il Degola (v.), ne divenne amico fino a vagheggiare di incardinarlo alla propria diocesi e ne subì profondamente l'influsso, senza peraltro condividerne mai lo spirito acre e fazioso. Già sfavorevolmente giudicato per una sua pubblicazione sul privilegio paolino (1789), suscitò scalpore opponendosi – unico tra i vescovi d'Italia – alla pubblicazione della cost. apost. *Auctorem Fidei* che condannava il Sinodo di Pistoia, e inviando al Senato di Genova l'8 ott. 1794 una lettera nella quale esponeva i motivi di tale opposizione. Entrato perciò in polemica con il card. Gerdil, pubblicò nel 1804 una *Apologia*, in tre volumetti, nella quale riprendeva i motivi consueti della polemica del giansenismo nostrano. Ostile alla costituzione civile del clero, fu poi trascinato dal Degola alle idee rivoluzionarie e lavorò nella commissione incaricata di redigere il progetto di costituzione della Repubblica democratica ligure, ma, presto disgustatosi delle esagerazioni dei novatori, rifiutò di consacrare, senza il beneplacito del Papa, il Calleri che la fazione del Degola pretendeva di imporre come coadiutore al vecchio arcivescovo di Genova, e più tardi non volle recarsi al Concilio nazionale indetto da Napoleone a Parigi nel 1811. Nella sua piccola diocesi fu ottimo pastore, pieno di zelo e di carità e non tentò mai di imporre al suo clero le idee gianseniste, trapelanti tuttavia da alcune sue pastorali.

(fot. Gasparini)
Solari, Benedetto - Ritratto - Genova, Università.

Bibl.: G. B. Semeria, *Storia eccl. della Liguria*, Torino 1838; id., *Secoli cristiani della Liguria*, ivi 1843; L. Isnardi-F. Celesia, *Storia dell'Università di Genova*, parte 2ª, Genova 1867, pp. 22-26; B. Gandoglia, *La città di Noli*, Savona 1882; L. Descalzi, *Storia di Noli*, ivi 1903; F. Savio, *Devozione di mons. Adeodato Turchi alla S. Sede*, Roma 1938; J. Mercier, s. v. in DThC, XIV, II, coll. 2336-37; *Documenti e lettere del S.*, in E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, II, Firenze 1941, pp. 637-777; L. Vivaldo, *Memorie nolesi di mons. B. S.*, Savona 1944. Lorenzo Vivaldo

SOLARI (Solario), Cristoforo detto il Gobbo. - Scultore e architetto milanese, n. intorno al 1460, m. secondo taluni a Vigevano nel 1525, secondo altri a Mantova nel 1527.

Dopo un soggiorno a Venezia (1489) fu attivo a Milano, soprattutto nell'Opera del Duomo, con compiti di scultore, fonditore, architetto, ingegnere. Nel 1514 fu a Roma. Della sua attività di scultore – perduto il gruppo di *Ercole e Caco* – testimoniano, nella certosa di Pavia, il monumento funebre di Ludovico il Moro ed Isabella d'Este (1499) e, nel duomo di Milano, le statue dell'*Adamo*, di *Eva* e del *Cristo alla colonna*, firmato. Muovendo dal plasticismo rude e compatto del monumento Sforza, lo stile di C. S. si evolve verso ricerche di misura classicheggiante, di grazia e di sentimento, spintovi sia dall'esperienza del breve viaggio a Roma, sia dalla tendenza della



(*fot. Alinari*)
SOLARI (SOLARIO), CRISTOFORO DETTO IL GOBBO - Abside della Cattedrale - Como.

coeva arte lombarda dominata dall'influsso di Leonardo. Opere attribuite: *Busto del Redentore* (Pavia, Museo Malaspina); *Pietà* (certosa di Pavia); *Madonna* (certosa di Pavia); altra *Madonna* (Detroit, Institute of Arts).

Alla sua attività di architetto si devono, secondo alcuni, la chiesa di S. Maria della Passione di Milano, dall'ampio tiburio poligonale bramantesco, e l'abside del duomo di Como, ispirata a disegni di Leonardo, la cui esecuzione fu affidata a Tommaso Rodari.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XXXI (1937), p. 227 con bibl.; Venturi, XI, 1 (1938), p. 699 sgg.; C. Baroni, *Docum. per la stor. dell'archit. a Milano nel Rinascim. e nel Barocco*, Firenze 1940, p. 215 sgg.; id., *L'archit. lombarda dal Bramante al Richini*, Milano 1941, p. 114 sgg.; W. R. Valentiner, *A Madonna by C. S.*, in *Bull. of The Detroit Inst. of Arts*, 21 (1941-42), n. 3; P. Mezzanotte - G. C. Bascapé, *Milano nell'arte e nella storia*, Milano 1948, passim. Amalia Mezzetti

SOLARI, LUIGI MARIA. - Servo di Dio, n. a Chiavari da illustre famiglia, il 13 maggio 1795, m. a Benevento il 17 ag. 1829.

Studiò a Savona nel Collegio dei Lazzaristi, poi all'Università di Genova. Nel 1814 decise di entrare nella Compagnia di Gesù, ristabilita; ma fu ostacolato dalla madre, vedova e senz'altri figli maschi. Dopo tre anni, già diacono fuggì dalla casa paterna ed entrò nel noviziato dei Gesuiti, alla chiesa di S. Ambrogio a Genova (1817). Insegnò a Torino, indi a Roma (1820) e a Napoli (1821), dove continuò a distinguersi per angelica pietà e virtù sugli esempi di s. Luigi Gonzaga, di cui volle prendere il nome, commutandolo col suo di Agostino. Ordinato sacerdote (1824), si spense prematuramente a Benevento, dopo pochi anni d'intenso e fruttuoso apostolato, propagando specialmente la devozione al s. Cuore di Gesù. La sua causa di beatificazione fu firmata da Pio X nel 1906.

BIBL.: A. Rapi, *Mem. sulla vita del p. L. M. S. d. C. d. G.*, Genova 1875; V. Botto, *Il servo di Dio L. S.*, Lavagna 1915; L. Sanguinetti, *Un fiore chiavarese di santità: p. L. S.*, ivi 1920. Arnaldo M. Lanz

SOLARI, PIETRO ANTONIO. - Figlio di Guiniforte, architetto e scultore lombardo. Si hanno sue notizie dal 1446, m. a Mosca nel 1493.

Nel 1476 entrò al servizio dell'Opera del duomo di Milano come architetto; nel 1481 succedette al padre, morto in quell'anno, nei lavori dell'Ospedale maggiore di Milano e della certosa di Pavia; nel 1490 si recò in Russia. Alla sua attività di architetto si attribuiscono a Milano: la ricostruzione (dopo l'incendio del 1446) della chiesa di S. Maria del Carmine, impostata su un vigoroso organismo di pilastri e di vòlte a crociera; la chiesa di S. Maria dell'Incoronata e la cappella Borromeo in S. Maria Podone. A Mosca lavorò alle mura ed alle torri del Cremlino edificandone i poderosi basamenti. Discussa è l'attribuzione al S. della statua della Vergine del Museo archeologico di Milano, nella quale si è creduto di riconoscere una sua scultura per il Duomo.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XXXI (1937), pp. 230-231, con bibl.; C. Baroni, *Docum. per la stor. dell'archit. a Milano nel Rinascim. e nel Barocco*, Firenze 1940, p. 195 sgg.; P. Mezzanotte e G. C. Bascapé, *Milano nell'arte e nella storia*, Milano 1948, p. 33, passim. Amalia Mezzetti

SOLARIO, ANDREA. - Pittore, n. a Milano tra il 1458 e il 1460, fratello minore di Cristoforo che seguì a Venezia verso il 1490.

Le prime opere del S. risentono soprattutto dell'ambiente veneto, non senza ricordi quattrocenteschi lombardi; fra le più antiche la belliniana *Madonna* del Poldi Pezzoli, l'alvisiano *Ritratto di un senatore veneziano* della National Gallery di Londra, di ampio squadro antonellesco, il *Ritratto di giovane* di Brera, il *Ritratto* di Boston, l'*Ecce Homo* delle Gallerie Cook di Richmond e Crespi di Milano. Del 1495 è la prima opera datata e firmata, la *S. Famiglia con s. Girolamo* (Brera), ancora prevalentemente veneta; del 1499 la *S. Caterina* e il *S. Giovanni Battista* del Poldi Pezzoli, più legati alla scuola lombarda leonardesca come il *Ritratto femminile* del Museo di Palazzo Venezia e la *Testa di s. Giovanni Battista* del Louvre (1507). Dal 1507 al 1509 il pittore è in Francia presso il card. George d'Amboise e vi decora di affreschi, ora perduti, la cappella del suo Castello di Gaillon in Normandia. Influssi oltramontani si notano nelle sue opere successive. Nella famosa *Madonna* del Louvre, eseguita al Castello d'Amboise, detta del « cuscino verde », l'artista mostra un sensibile accostamento a Leonardo, così come nell'*Ecce Homo* del Poldi Pezzoli. Elementi manieristici sono nel *Cristo portacroce* della Galleria Borghese (1511)

(*fot. Alinari*)
SOLARI (SOLARIO), CRISTOFORO DETTO IL GOBBO - Monumento a Ludovico Sforza, detto il Moro, e a Beatrice d'Este - Pavia, chiesa della Certosa.

che va accostato stilisticamente all'impetuosa *Madonna* della collezione Salting di Londra. Dell'ultimo periodo il *Riposo in Egitto* del Poldi Pezzoli, la *Pietà* di Rossie in Scozia. La morte colse l'artista verso il 1520 a Pavia durante l'esecuzione dell'*Assunzione* nella Certosa, terminata (1576) da Bernardino Campi. - Vedi tav. LIX.

Bibl.: oltre a W. Suida, s. v. in Thieme-Becker, XXXI, pp. 222-24, v.: A. De Evesy, *Les élèves de Leonard de Vinci, A. S.*, in *Gazette des Beaux-Arts*, 1930, pp. 171-83; A. Venturi, *Gruppo di cose ined.*, in *L'arte*, 41 (1938), pp. 44-78; W. Suida, *A. s. in the light of newly discovered docum. and unpubl. works*, in *The Art Quart.*, 8 (1945), n. 1. Luisa Mortari

SOLARIO, Antonio detto lo Zingaro. - Pittore, attivo nell'ultimo decennio del 1400 e nei primi del 1500. Fonde nelle sue opere elementi veneti, umbri, marchigiani e lombardi, pur rimanendo sempre fedele alla sua iniziale formazione prevalentemente veneta.

Sono opera di collaborazione gli affreschi con le *Storie di s. Benedetto* nel chiostro dei SS. Severino e Sossio di Napoli (1495 ca.), anteriori al periodo trascorso nelle Marche, dove il pittore lascia l'affresco in S. Esuperanzio a Cingoli, l'ancona in S. Francesco a Osimo (1503), la pala della chiesa del Carmine a Fermo; quest'ultima non estranea anche a influssi umbri, che diventano più espliciti nella *Madonna della misericordia*, nell'omonima chiesa di Macerata, e nelle *Sante* di Londra. Sono tuttavia sempre dominanti i ricordi veneti vicentini dal Montagna e dal Fogolino e reminiscenze da Alvise Vivarini: così nella *Madonna col Bambino e adoratore* di Napoli, e dal Giambellino nella *Madonna Wertheimer* già a Leningrado, di un colore più morbido e fuso. Firmata e datata 1508 è la *Testa di s. Giovanni* dell'Ambrosiana di Milano affine ad Andrea S., di una minuta e raffinata tecnica lombarda, che si ritrova in altre opere quali la *S. Famiglia* di Amsterdam e la *Salomé* della Galleria Doria a Roma del 1511. - Vedi tav. LIX.

Bibl.: G. Gronau, s. v. in Thieme-Becker, XXXI (1937), pp. 225-26; S. Augusti, in *Arch. st. per le prov. napol.*, 30 (1944-1946); G. Urbani, *Il restauro degli affreschi di A. S. nel chiostro del Platano a Napoli*, in *Boll. dell'Istit. centr. del restauro*, 2 (1950), pp. 41-43. Luisa Mortari

SOLARO DELLA MARGARITA, Clemente. - Uomo politico e diplomatico piemontese, n. il 21 nov. 1792 a Cuneo, m. il 12 nov. 1869 a Torino. Dall'ott. 1803 al 1806 stette nel Collegio Tolomei di Siena, retto allora dagli Scolopi.

Le vicende di quegli anni, culminate nell'occupazione francese del Piemonte e quindi nella deportazione di Pio VII, gli ispirarono un profondo e sentito attaccamento verso la propria dinastia ed un vivo sentimento religioso, e contribuirono a quella avversione decisa alle nuove idee, cui contrappose, fino alla morte, con programmatica costanza, l'unione del trono e dell'altare. Continuò i suoi studi a Torino e vi si laureò in ambo le leggi nel 1812. Addetto alla Procura generale della corte imperiale di Torino, non tralasciò occasione di manifestare la sua contrarietà al regime napoleonico ed in quello stesso anno si fece promotore di quella Società italiana, centro di riunione di tutti coloro, giovani in gran parte, che volevano reagire all'infranciosamento della cultura. A norma dello statuto dell'Associazione i soci assumevano, all'atto della loro ammissione, i nomi di italiani illustri nel campo delle lettere e delle arti, escluso qualsiasi nome romano, non solo perché età classica della «libertà della patria» era considerata dallo statuto quella successiva alla caduta del Regno longobardo, ma anche probabilmente per una naturale reazione alla consuetudine della Rivoluzione e dell'Impero di abusare dei nomi della romanità. L'art. 4 dello stesso statuto disponeva che «il fine della Società è la cultura italiana; ogni altra lingua che non l'italiana è esclusa». Questa attività, per così dire nazionale, era un'opposizione netta e decisa contro l'usurpazione ed il dominio francese, una professione di legittimismo verso la dinastia sabauda. Dopo la restaurazione nel 1816 fu segretario presso la legazione di Napoli, retta dal marchese di S. Saturnino, di cui

(da C. Lovera - I. Rinieri, Cl. S. della M., I, Torino 1931, tav. tra pp. 48 e 49)

Solaro della Margarita, Clemente - Ritratto.

sposò nel 1825 la figlia Carolina, assai religiosa. Durante la Rivoluzione del 1820-21, ebbe l'incarico di reggere la legazione durante un temporaneo congedo del Ministro. Ritornato a Torino nel 1825 per il suo matrimonio, ebbe nel 1826 la nomina a ministro plenipotenziario a Madrid. Convinto della necessità che solo una lotta a fondo contro il liberalismo potesse arginare quel pericolo per i governi assoluti, si avvicinò durante la missione madrilena ai carlisti, e ne divenne fervido sostenitore presso la propria corte e presso la S. Sede, con la cui Segreteria di Stato fu in corrispondenza, da quando il pro-nunzio card. Giustiniani, nel 1827, gli affidò l'incarico di curare temporaneamente gli interessi pontifici. Legato d'amicizia con il vescovo di León, una delle figure più rappresentative del carlismo, S. si trovò in contrasto con il nuovo nunzio Tiberi, la cui azione gli pareva pregiudizievole ai fini di una energica lotta contro i liberali, e rimase molto contrariato del mancato ripristino dell'Inquisizione di Spagna. Nello stesso tempo se la prendeva anche con la politica del Metternich, considerata blanda e titubante, e si doleva del contegno ambiguo di tutta l'Europa monarchica, che non sosteneva con sufficente energia l'assolutismo contro il costituzionalismo. Il suo appoggio alla causa dei carlisti si intensificò dopo la morte di Ferdinando VII e quando, con il febbr. 1835, il S. divenne ministro degli Esteri, esso condizionò tutta la politica sarda verso le potenze straniere. In pieno accordo con il pensiero e la volontà di re Carlo Alberto, difese il legittimismo contro il liberalismo in ogni parte d'Europa, dove la monarchia di «diritto divino» fosse minacciata dagli usurpatori. Perciò aiutò i carlisti della Spagna, i Miguelisti del Portogallo ed i Borboni di Francia, privati del trono nel 1830. Anche le lotte tra i Cantoni radicali e quelli cattolici della vicina Svizzera attirarono la sua attenzione con particolare riguardo al finitimo Vallese, non senza intenzione di trarne un particolare tornaconto

(fot. Abbazia di Solesmes)

SOLESMES, ABBAZIA DI SAN PIETRO - Testa di una delle pie donne, particolare del Sepolcro di Nostro Signore (scultura in pietra locale della fine del sec. XV) - Solesmes, chiesa abbaziale.

con l'estendere la sovranità del re su quella regione. Verso l'Austria i rapporti furono improntati, se non a freddezza, a diffidenza, sia perché non poteva perdonare al Metternich il suo modo troppo « diplomatico » nelle questioni legittimiste europee, sia perché mal tollerava la larvata tutela che l'Austria talora tendeva ad assumere verso il Piemonte. Il S. però comprendeva assai bene che l'Austria era l'unico alleato sul quale il Piemonte potesse fare sicuro affidamento in caso di pericolo. Nelle relazioni con la S. Sede, S. si fece promotore nel 1839 del ristabilimento della nunziatura a Torino, sospesa sino dal 1753. Pur non riuscendo ad ottenere la formale promessa del conferimento della porpora ai nunzi al termine del loro ufficio, il S. ebbe tuttavia assicurazioni in proposito. Lasciato il Ministero nell'ott. 1847, per reagire agli attacchi ed alle critiche mossegli, il S. pose mano ad un'opera, in cui espose i principi seguiti durante il suo ministero, descrivendo analiticamente gli avvenimenti dal 1835 al 1847, e la pubblicò nel 1851 con il titolo di *Memorandum storico-politico*. Negli *Avvedimenti politici* del 1853 ritornò più estesamente sui presupposti che avevano guidata la sua azione, con l'intento di dimostrare « come si mantengono (le sorti felici) in qualunque Stato, quando seguansi i principi della sana politica », come aveva posto « la religione per base della politica », perché « tutto deriva da Dio... Fuori della sua legge non vi è che menzogna ed errore; fuori della sua volontà non si trova che scompiglio e disordine »; tesi che ribadì nelle *Questioni di Stato* del 1854. Non riuscì eletto nei comizi per la V legislatura dell'8 dic. 1853 nei collegi di Borgomanero e di Pontestura. Entrò nella Camera nel febbr. 1854 per il collegio di S. Quirico, rimasto vacante, e gli fu confermato il mandato anche per la VI legislatura nel nov. 1857. Alla Camera prese la parola diverse volte, osteggiando la politica antiecclesiastica ed estera del Cavour. Rimasto soccombente nelle elezioni del 1860 nel collegio di Dogliani, non cessò dall'attività di pubblicista, e diede alle stampe la *Risposta del conte C. S. d. M. all'opuscolo « Il Papa e il Congresso »* (1860); contro la cessione di Nizza e della Savoia: *Sulla annessione di alcuni Stati alla Monarchia e sulla cessione della Savoia e di Nizza alla Francia* (1860); contro la Convenzione di sett.: *Sguardo politico del conte C. S. d. M. sulla Convenzione italo-franca del 15 sett. 1864* (1864). Infine nei quattro libri de *L'Uomo di Stato indirizzato al governo della cosa pubblica* (Torino 1863-64) intese dimostrare la possibilità di un governo cattolico nei tempi moderni.

BIBL.: F. Boffi, *Un retrogrado. Il conte C. S. d. M.*, in *Rass. naz.*, 2ª serie, 15 (1918), pp. 270-82; A. C. Jemolo, *Il « partito cattolico » piemontese nel 1855 e la legge sarda soppressiva delle comunità religiose*, in *Il Risorgim. ital.*, 11-12 (1918-19), pp. 1-52; F. Lemmi, *La politica estera di Carlo Alberto nei suoi primi anni di regno*, Firenze 1928, passim; L. Madaro, *S. d. M. e il ristabilimento della nunziatura a Torino nel 1839*, in *Il Risorgim. ital.*, 23 (1930), pp. 515-26; C. Lovera-I. Rinieri, *Cl. S. d. M.*, 3 voll., Torino 1931; L. Salvatorelli, *Il pensiero politico ital. dal 1700 al 1870*, 2ª ed., ivi 1941, pp. 201-205; A. C. Jemolo, *Il mancato ripristino della Inquisiz. di Spagna e il conte S. d. M.*, in *Atti dell'Accad. della scienze di Torino, Sc. morali*, 76 (1940-41), pp. 443-58; id., *Il conte S. d. M. ed il nunzio Tiberi*, *ibid.*, 77 (1941-42), pp. 119-43.

Silvio Furlani

SOLESMES, ABBAZIA DI SAN PIETRO di. - Monastero fondato nel 1010 nel Maine (in Francia), da Goffredo di Sablé, con il concorso di monaci benedettini inviati dall'abbazia de « la Couture du Mans ».

All'inizio fu un piccolo priorato di cui la storia rimane oscura fino alla guerra dei Cent'anni, durante la quale il monastero fu distrutto dagli inglesi, mentre rimase la chiesa romanica. Ricostruito il priorato, questo conobbe una grande prosperità durante i secc. XV-XVI. I suoi priori, soprattutto dom Bougler (m. nel 1556), ingrandirono la chiesa, adornandola con preziose opere, tra le quali i cosiddetti sepolcri di Nostro Signore della Vergine, di ignoti autori, tra i quali si riconosce qualche mano italiana (1475-1553). Poco dopo il priorato passò in commenda: uno dei migliori priori commendatari fu l'italiano Tommaso Bonzi, emulo di s. Carlo Borromeo. Nel 1664 S. entrò nella Congregazione di S. Mauro, che nel 1723 fece ricostruire gli edifici monastici, meno la chiesa. Nel 1791 la Rivoluzione disperse i monaci; il priore dom De Sageon e il sottopriore dom Papion furono messi in prigione. Il monastero passò attraverso vari proprietari, di cui l'ultimo nel 1832 ne iniziò la demolizione. Allora dom Guéranger (v.) lo prese in affitto, quindi lo acquistò e nel 1833 vi ristabilì la vita benedettina. Nel 1837 Gregorio XVI eresse il priorato ad abbazia e dom Guéranger ne fu il primo abate. S. non tardò a divenire un centro di vita spirituale e punto di partenza d'un rinnovamento della pietà liturgica che si diffuse poi in tutta la Chiesa. I successori di dom Guéranger (m. nel 1875), dom Couturier (m. nel 1890), dom Felatte (abate fino al 1921, m. nel 1937) e l'attuale dom Coxien hanno dovuto sostenere le persecuzioni di un governo laicizzatore, quindi esilio, espulsioni dal 1880 al 1882, esilio in Inghilterra dal 1901 al 1922. Ma tali prove non hanno impedito la vitalità del monatero. Nuove costruzioni vennero erette nel 1895-1900 e nel 1936.

L'imponente edificio sulle rive della Sarthe è una meraviglia architettonica. Oltre dom Guéranger, l'abbazia ha annoverato insigni monaci nel sec. XIX e nel XX, quali dom Pitra (v.) poi cardinale e bibliotecario di S. Chiesa; dom Cagin, noto liturgista; dom Piolin, storico della chiesa del Mans; dom Quentin, revisore della Volgata e primo abate di S. Girolamo *in Urbe*; dom Pothier e dom Mocquereau restauratori del canto gregoriano; infine dom Delatte, autore dei noti commentari sui Vangeli, le epistole di s. Paolo e la Regola di s. Benedetto.

BIBL.: Cottineau, II, coll. 3055-56.

Leone Robert

LA RESTAURAZIONE DEL CANTO GREGORIANO. – Dom P. Guéranger (v.) restauratore della liturgia romana in Francia comprese che doveva essere complemento necessario anche la restaurazione del genuino canto gregoriano. Guidato dal suo gusto naturale e dai consigli del canonico Gontier di Le Mans, che s'era dato allo studio dei fondamenti storici del canto ecclesiastico tradizionale ed aveva pubblicato (1859) un'importante *Méthode raisonnée du plain-chant*, seppe dare alla esecu-

zione delle melodie gregoriane nel suo monastero un carattere artistico e religioso in aperto contrasto con la completa decadenza secondo la quale da molto tempo venivano eseguite. E poiché le edizioni allora in uso erano molto difettose, dom Guéranger comprese la necessità di proporne, risalendo con metodo ai manoscritti, un testo che riproducesse il più fedelmente possibile le melodie originali. Nel 1860 affidò le ricerche a dom Paolo Jauissions, cui ben presto aggiunse dom Joseph Pothier (v.) ancora novizio. I loro studi e le loro pubblicazioni aprirono definitivamente la via alla riforma del canto gregoriano da Leone XIII incoraggiata ripetutamente ed efficacemente alla fine del suo pontificato ritirando anche il privilegio delle edizioni tipiche precedentemente accordato in precedenza ad altri e che il beato Pio X dovette tener presente per la pubblicazione del *Graduale romano* (1907) e dell'*Antifonario romano* (1912) dell'edizione vaticana. La preparazione di queste edizioni dallo stesso Pontefice fu affidata ai monaci di S. col *motu proprio* del 25 apr. e col breve del 22 maggio 1904. Una commissione detta « vaticana » presieduta da dom Pothier, divenuto abate di S. Wandrille, fu incaricata della revisione del testo proposto dalla redazione. Questo testo doveva avere per base i lavori fatti a S., dove era stata approntata un'importante collezione di documenti fotografici ad opera specialmente di dom P. Mocquereau (v.), discepolo del Pothier, e da un gruppo di monaci specializzati in questi studi. La collaborazione fra la Commissione e la redazione ordinata da Pio X fu intralciata da gravi divergenze e la responsabilità del Graduale e più ancora dell'Antifonario ricadde solo sul Pothier.

Sciolta la Commissione vaticana, le ricerche scientifiche proseguirono ugualmente a S. sotto la direzione di dom Mocquereau che col 1887 cominciò la pubblicazione della *Paléographie musicale*, e col 1911 della *Revue grégorienne* pubblica a Tournai. Vanno anche segnalate le edizioni ritmiche solesmensi che, malgrado le discussioni sollevate, furono di grande utilità e sono tuttora molto diffuse.

Sotto la direzione di dom J. Cajard, succeduto a dom Mocquereau alla scuola paleografica, S. continua le ricerche scientifiche per rendere sempre migliori le edizioni gregoriane. L'*Antiphonarium monasticum* (1934) dà in modo particolare un'idea dei progressi raggiunti. - Vedi tav. LX.

BIBL.: P. Cagin, *L'Oeuvre de S. dans la restauration du chant grégor.*, Roma 1904; M. Rousseau, *L'Ecole grégor. de S. 1833-1910*, Tournai 1910; D. G. Suñol, *Introduction à la Paléographie musicale grégor.*, Tournai 1936; D. J. Cajard, *Les débuts de la restauration grégor. à S.*, ivi 1940; id., *La méthode de S., ses principes constitutifs, ses règles d'interprétation*, ivi 1951; J. Blanc, *L'enseignement musical de S. et la prière chantée*, Parigi 1952.

Pietro Combes

SOLETTA, SOLOTHURN : v. BASILEA.

SOLIDARIETÀ. - Termine derivante dal diritto romano, dove l'obbligazione solidale, o *in solidum*, indicava quella obbligazione con pluralità di soggetti (creditori o debitori) e oggetto identico e unico, per la quale ciascuno dei vari debitori è tenuto all'intera prestazione, ovvero ciascuno dei vari creditori ha diritto all'intera prestazione; ma, d'altra parte, uno solo dei debitori paga o risponde per tutti, e viceversa uno solo dei creditori esige o si fa ragione per tutti (P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, 5ª ed., Milano 1912, p. 362).

Questo significato perdura nei codici civili moderni (cf. Cod. civ. ital., art., 1184 sgg.) e nella teologia morale (v. OBBLIGAZIONE; RESTAURAZIONE). Nel diritto criminale primitivo s. era presa nel senso di responsabilità collettiva, per cui i componenti di un gruppo erano passibili della vendetta per il delitto commesso da uno solo (cf. G. Glotz, *op. cit.* in bibl.). Questo significato giuridico della s. è stato nel sec. XIX allargato ad indicare la s. naturale, fondata su leggi fisiche e biologiche (cf. Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, II, Parigi 1865, p. 3), e di conseguenza, secondo il determinismo positivistico, la s. sociale. Per A. Comte la s. indica o l'intrinseca e totale dipendenza di ogni uomo dalle precedenti generazioni (*Système de polit. posit., Disc. Prélim.*, I, Parigi 1851, p. 364) o dalla presente situazione sociale (*ibid.*, pp. 364-65; III, 1, p. 71). Con E. Durkheim il concetto di s. sociale diventa fondamentale per la scuola sociologica francese. Egli nella sua *Division du travail social* (1893) distingue una doppia s. sociale : meccanica e organica. La prima si fonda sulle similitudini e sull'uniformità dei sentimenti, delle idee, dei costumi, delle credenze, senza alcuna manifestazione di originalità individuale, e dà luogo a un diritto repressivo; con l'introduzione e il progresso della divisione del lavoro la s. diventa sempre più organica, cioè coordinazione e subordinazione di elementi differenziati e gerarchizzati, come tra gli organi di un corpo vivente, dando luogo a un diritto cooperativo a base non più repressiva, ma restitutiva (cf. *ibid.*, I, 2-4). Il suo pensiero è stato sviluppato specialmente da C. Bouglé (*Le solidarisme*, Parigi 1924).

L'umanitarismo ha tentato di fare della s. la virtù fondamentale della vita morale, sostituendola alla giustizia e alla carità (P. Leroux, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, ivi 1840). Il solidarismo morale ha il suo massimo rappresentante in L. Bourgeois (*La solidarité*, ivi 1879) : il fatto della s. sociale mostra che tutto quello che una persona ha o è capace di comprendere o fare è frutto del lavoro della società tutta, presente e passata; è un debito, questo, che la persona deve pagare, dedicandosi completamente a porre la sua attività a beneficio della società, accettando tutti i sacrifici che ne possano derivare. Il bene morale si identifica quindi con le esigenze della s.; ed i doveri morali ci impongono di aver sempre davanti agli occhi la ripercussione dei nostri atti nella vita collettiva. Per spiegare il passaggio dalla s. come fatto alla s. come dovere il Bourgeois ricorre all'istinto psicologico del bisogno di giustizia che esiste in ogni coscienza.

L'esistenza di una s. naturale fra tutti gli esseri e di una s. sociale fra tutti gli uomini è un fatto indubitato : tuttavia essa non è la causa del vivere sociale, ma un semplice condizionamento dell'attività personale. La s. morale deve distinguersi come « fatto » e come « dovere ». Come fatto, giustamente mette in rilievo le conseguenze buone e cattive, per la società, derivanti dall' attività buona o cattiva di ogni singola persona, per cui dal valore morale di ogni singolo dipende il valore della comunità. Come dovere, esso non è altro che un termine ambiguo per esprimere il dovere di giustizia e di amicizia, che è alla base di tutti i doveri sociali della persona e che trova il suo fondamento ultimo nell'eterna legge divina (v. OBBLIGAZIONE). Ogni persona ha da Dio la vocazione naturale di cooperare al bene dei suoi fratelli secondo le varie forme di socialità e secondo il suo particolare compito in ciascuno di essa (v. STATO, OBBLIGHI DEL PROPRIO) : la società è collaborazione di persone per realizzare insieme i beni umani particolari in vista del conseguimento eterno del bene supremo. Dato il carattere storico inerente al concetto di società, l'attività di ogni persona viene ad avere un valore di intima collaborazione al bene umano non solo sul piano orizzontale della società esistente, ma anche in quello verticale della società storica.

Il termine s. è oggi usato anche nella teologia dogmatica riguardo a particolari questioni : s. in Adamo, in Gesù Cristo, tra gli uomini; v.: COMUNIONE DEI SANTI; PECCATO ORIGINALE; REDENZIONE; per lo stesso concetto sviluppato nella teologia morale, v.: COOPERAZIONE; GIUSTIZIA; RESTITUZIONE.

BIBL.: P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, 2 voll., Parigi 1840; A. Comte, *Système de politique positive*, ivi 1851; C. Marion, *De la solidarité morale*, 2ª ed., ivi 1880; E. Renan, *L'avenir de la science*, ivi 1890; L. Bourgeois, *La solidarité*, ivi 1879, 3ª ed. 1902; E. Durkheim, *La division du travail social*, ivi 1893; E. A. Ross, *Social Control*, Nuova York 1901, pp. 14 sgg., 296 sgg.; G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Parigi 1904; B. Jacob, *Devoir*, ivi 1907, cap. 9, p. 211 sgg.; C. Bouglé, *Le solidarisme*, ivi 1924; A. Gundlach, *Solidarismus*, in *Gregorianum*, 17 (1936), pp. 271-95; J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philos. morale*, Lovanio 1947, p. 118 sgg.

Tullio Piacentini

SOLIMENA, Francesco. - Detto l'abate Ciccio, pittore ed architetto, n. a Canale di Serino (Avellino) il 4 ott. 1657, m. a Barra presso Napoli il 5 apr. 1747.

Caposcuola dell'Accademia pittorica napoletana del sec. XVIII, si dedicò interamente all'attività artistica e all'insegnamento e legò il suo nome a una produzione copiosissima, sparsa nelle chiese e palazzi di Napoli e della Campania e nelle principali raccolte pubbliche e private europee. La sua influenza sulla cultura artistica del sec. XVIII nell'Italia e in Francia (Fragonard) fu determinante e giunse anche a Venezia, dove ebbe esiti persino sul linguaggio pittorico di un Piazzetta e di un Tiepolo.

Oltre il padre Angelo, non ignobile pittore giordanesco, il S. ebbe come maestro Francesco De Maria, epigono dell'Accademia bolognese. Ma la sua versatilità ricettiva gli indicò piuttosto come punto di arrivo un eclettismo in cui la larghezza dell'impianto compositivo fosse sostenuta dal rigore dell'accordo cromatico e luministico.

Perciò il S. fu portato a risalire a Mattia Preti, non senza suggerimenti cortoneschi e veneti, mediati dagli esempi dell'attività napoletana di Luca Giordano. Ad acquistare uno stile inconfondibile gli valsero tuttavia una innata sapienza architettonica e una straordinaria disinvoltura dell'articolazione narrativa, che gli consentirono di soddisfare alle più disparate esigenze iconografiche, puntando sulla intrinseca qualità della pennellata, sempre densa e vibrante. Anche nei momenti di minor vena il S. rivela infatti una sostenutezza tematica, che lo tiene lontano dalla ripetizione vacua e dall'involuzione grafica: l'abilità tecnica non scade quasi mai nell'artificiosità gratuita, anche quando è più evidente il compiacimento manieristico. L'evoluzione del suo stile si segue senza fatica dai giovanili affreschi di S. Giorgio dei Mannesi, di S. Anna al Gesù Nuovo in Napoli e di S. Giorgio a Salerno, fino al ciclo conclusivo di queste prime esperienze nell'abside di S. Maria Donna Regina (1680-84). Su questa strada il S. procederà con sempre maggiore coerenza, raggiungendo il vertice delle sue possibilità nei magniloquenti complessi delle sacrestie di S. Paolo Maggiore e di S. Domenico e nella magistrale, movimentatissima, *Cacciata di Eliodoro dal Tempio* nella parete interna della facciata del Gesù Nuovo (1725). Altre testimonianze della felicità narrativa di questi anni rimangono nella tela della badia di Montecassino con s. Francesco e s. Antonio (1681), negli affreschi di S. Patrizia (1682), in quelli della vòlta di S. Nicola alla Carità (1701) e soprattutto nell'affollatissima tela con santi di S. Girolamo delle Monache, che ha in primo piano una mirabile natura morta di fiori sparsi (1693), e in quelle veneziane con *Rebecca ed Eleazaro* e *Rebecca e Giacobbe al pozzo*.

La qualità delle opere perdute ci è rivelata dai bozzetti delle tele eseguite per il Consiglio di Genova (1708-1717), conservati nella Pinacoteca di Napoli: scene folte di figure minute, di gusto presepiale. Dei moltissimi ritratti si ricorderanno quello della principessa Caracciolo, già impostato su accordi preziosi di tonalità chiare, e l'autoritratto agli Uffizi, uno dei capolavori di questo genere, per efficacia espressionistica.

Il gusto e la maniera del S. influirono su tutta l'arte napoletana, dall'architettura alle figurine di presepio in terracotta. Come costruttore ha lasciato un alto saggio nell'armoniosa facciata di S. Nicola alla Carità. È a due ordini, secondo il modulo barocco, ma vigorosamente concepita in un equilibrio di aggetti e rientranze che esaltano le strutture, non sopraffatte dalla decorazione. Altre testimonianze rimangono in disegni, conservati nell'Archivio di Stato di Napoli, e in un gran numero di altari, portali e monumenti sepolcrali, sparsi nelle chiese di Napoli e dintorni.

Dalla scuola del S. uscirono gli architetti Domenico Antonio Vaccaro e G. Battista Nauclerio; gli scultori F. Celebrano e G. Sammartino, vale a dire alcuni degli artisti più fecondi e geniali della Napoli settecentesca; e dalla sua opera di pittura furono influenzati i maggiori maestri della scuola napoletana del sec. XVIII: il De Mura, il Bonito, il Giaquinto e il Diana. - Vedi tav. LXI.

Bibl.: A. De Rinaldis, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXI, pp. 76-78: ivi per bibl. precedente al 1934; V. G. Ceci, *F. S.*, in Thieme-Becker, XXXI (1937) pp. 243-46; C. Lorenzetti, *La pitt. napolet. del sec. XVII*, in *Catalogo della Mostra della pitt. napol.*, Napoli 1938, pp. 156-67; R. Pane, *Architett. dell'età barocca in Napoli*, ivi 1939, pp. 141-52; G. Lorenzetti, *La pitt. italiana del '700*, Novara 1942, pp. VI-VIII; R. Pallucchini, *I capolavori dei Musei veneti. Catalogo*, Venezia 1946, pp. 166-67; G. Fogolari, *Scritti vari*, Milano 1946, pp. 292 sgg.

Riccardo Averini

SOLJARSKIJ, Paul. - Teologo dissidente, n. a Vladimir sul Kljasma nel 1803 e m. a Pietroburgo il 4 maggio 1890.

È autore della più voluminosa opera russa intorno alla morale (*Zapiski po nravstvennomu pravosllavnomu bogosslovii*, 3 voll., Pietroburgo 1860-64). Essa è stata insegnata lungo tempo nelle accademie ecclesiastiche dell'Impero zarista, come libro classico. Nella forma esterna segue il metodo scolastico, il che le ha procurato aspre critiche da altri moralisti russi.

Bibl.: S. Tyszkiewicz, *Moralistes de Russie*, in *Orientalia christ. periodica*, 16 (1950), pp. 384-95. Stanislao Tyszkiewicz

SOLLECITAZIONE. - S. nel significato generico, in campo etico, è sinonimo di seduzione (v.) o di istigazione (v.), per cui valgono i principi della cooperazione (v.) al male. In senso specifico, in teologia morale e diritto canonico, è l'abuso del sacramento della Penitenza, che si ha con il provocare il penitente a peccato grave contro la castità (v.), da parte del sacerdote confessore.

La santità del sacramento della Penitenza esige un profondo rispetto; per questo la Chiesa ha emesso una lunga serie di severe disposizioni dirette a regolarne il buon andamento e ad evitare abusi da parte sia del ministro sia del penitente. Tra gli altri possibili pericoli c'è quello: 1) da parte del sacerdote confessore di gravemente abusare della propria autorità, trasformando il Sacramento in strumento di perdizione, specie in materia di castità; 2) da parte del penitente di abusare del segreto sacramentale, per avanzare contro il sacerdote confessore, per ignoranza o per malizia, una delle più gravi calunnie, quella dell'abuso del Sacramento, in materia di castità. Simili abusi costituiscono gravissimi peccati contro la religione, castità ecc., e nel diritto canonico sono anche delitti specifici: delitto di s. e delitto di falsa denunzia per s.

I. Cenni storici. – La Chiesa ha emanato molte leggi contro la s.; la prima di cui si ha memoria è del Concilio di Treviri del 1221 (cap. 8). Il 16 apr. 1561 Pio IV (cost. *Cum sicut*) comandava all'Inquisizione generale della Spagna di indagare sui provocatori *ad turpia in actu sacramentali*. Paolo V estese questa disciplina al Portogallo (1608) e la perfezionò (16 nov. 1612). Il 30 ag. 1622 Gregorio XV emetteva la bolla *Universi*, in cui comandava che fossero puniti e denunciati i sacerdoti sollecitanti (P. Gasparri, *CIC*, *Fontes*, n. 734). Questa fu la prima legge in materia che ebbe un potere obbligante per tutta la Chiesa. Anche la S. Congregazione del S. Uffizio intervenne più volte (v. soprattutto le risposte dell'11 febbr. 1661 e l'Istruzione ai Vescovi del 9 febbr. 1867). Alessandro VII condannò (24 sett. 1667) due proposizioni attinenti a questa materia (prop. 6-7: Denz-U, 1106-1107). Tutta la dottrina e l'àmbito della s. vennero poi determinati dalla cost. *Sacramentum Poenitentiae* di Benedetto XIV (1° giugno 1741: CIC, *Appendix*, doc. V) che rimane anche oggi d'attualità (can. 904). Con successiva cost. *Etsi pastoralis* (26 marzo 1742, § 9, n. 5) dichiarava che le leggi attinenti a questa materia obbligavano anche gli Orientali. Le pene comminate contro i sollecitanti furono conservate anche nella cost. di Pio IX *Apostolicae Sedis*, § 4, n. 4 (12 ott. 1869). Le misure così severe, più che dalla frequenza del delitto, piuttosto eccezionale, sono state ispirate dalla pericolosità del reato.

II. Peccato e delitto. – Secondo la bolla *Sacramentum Poenitentiae*, confermata dal can. 904, commettono s. i sacerdoti che o nell'atto della confessione sacramentale o prima o immediatamente dopo la confessione, o

prendendo occasione o pretesto dalla confessione, ma in confessionale o in altro luogo destinato o scelto per ascoltarvi le confessioni, abbiano tentato di sollecitare o provocare qualche penitente (qualunque persona sia) a cose disoneste e turpi, o con parole, segni, cenni, tatti, o con scritture da leggersi subito o dopo; oppure abbiano temerariamente avuto con essi discorsi illeciti e disonesti. Chi così agisce, oltre il peccato contro la castità, pecca naturalmente contro la religione, la carità, e, se parroco, contro la giustizia. Per costituire il delitto occorre: 1) che vi sia l'eccitazione (gravemente colpevole in chi la compie, sotto il profilo della lussuria) di donna od uomo, fatta in modo esplicito od implicito, ad atti interni od esterni, ma gravi contro la castità; 2) che il sollecitante sia sacerdote nell'atto della confessione; 3) che solleciti immediatamente prima o dopo o durante la confessione e sotto il pretesto della confessione. Si ha la s. vera e propria anche se il sollecitato non acconsente; né è necessario che il sollecitato diretto sia il penitente, ma può essere anche una terza persona da avvicinarsi dal penitente. Le relative pene: sospensione dalla celebrazione della S. Messa e dall'udire le confessioni; nei casi più gravi, inabilità all'ufficio di confessore, privazione di benefici, uffici e dignità, della voce attiva e passiva e dichiarazione di inabilità alle medesime cariche e benefici; in casi gravissimi, degradazione. Sono tutte pene *ferendae sententiae*, data la necessità di una valutazione della gravità del delitto (can. 2368 § 1), prima di poterle irrogare. Sono esenti da queste sanzioni penali i cardinali; l'esenzione dei vescovi, propugnata da alcuni, non pare che si sostenga.

La determinazione delle condizioni per la configurazione del delitto ha dato luogo ad un'abbondante casistica, che non è qui il luogo di vagliare o discutere. L'interpretazione pratica che viene data dalla S. Congregazione del S. Uffizio (can. 247 § 2), competente in materia, è piuttosto restrittiva e severa.

III. Obbligo della denuncia. – Ogni persona, abbia o non abbia aderito alla sollecitazione, di qualunque condizione essa sia, è tenuta a denunciare il sollecitante entro un mese sotto pena di incorrere nella scomunica *nemini reservata* (can. 2368 § 2). Il tempo va computato dal momento in cui si ha conoscenza della s. L'obbligo della denuncia si estende a tutte le persone che conoscono il fatto della s.; però la conoscenza dev'essere certa, trattandosi di un caso, così pieno di tristi conseguenze. Il can. 904 sembra restringere l'obbligo della denuncia alla sola persona sollecitata, ma, ciò nonostante, l'estensione dell'obbligo a tutti coloro che ne abbiano conoscenza viene insinuata nella risposta del S. Uffizio dell' 11 febbr. 1661 ed espressa chiaramente nella risposta del 3 genn. 1663. Tuttavia il confessore sollecitante non è tenuto a denunciarsi; ma se lo fa, dev'essere trattato con minore rigore (istruzione del S. Uffizio del 20 febbr. 1866). Non si è tenuti ancora alla denuncia se si ha il dubbio che sia esistita vera e propria s.; ma se l'azione esterna importi evidentemente la s., e si dubiti solo dell'intenzione del confessore, rimane il dovere della denuncia. Il sacerdote *graviter onerata eius conscientia* (can. 904) deve ammonire il fedele dell'obbligo della denuncia; e non può assolverlo finché non abbia adempiuto a tale obbligo (can. 2368 § 2). Se il penitente prova ripugnanza a fare la denuncia, il confessore, dopo aver saggiamente esaminato il caso, deve aiutarlo e consigliarlo nel miglior modo possibile. L'obbligo della denuncia è un grave obbligo di carità (per impedire l'ulteriore rovina delle anime) e di obbedienza verso la legge ecclesiastica, che tratta di una materia gravissima. Ci sono tuttavia cause che scusano dall'obbligo della denuncia. Esse sono: 1) l'impossibilità di poter fare la denuncia; 2) la morte del confessore sollecitante. Tuttavia, finché egli è vivo, anche se la s. è passata da molto tempo, rimane sempre l'obbligo della denuncia, a meno che non siasi perfettamente emendato da un anno; 3) un grave pericolo di vita, di infamia, di perdita di beni di fortuna, o un grave disagio della persona sollecitata; 4) il sigillo sacramentale; 5) la dispensa ottenuta dal S. Uffizio o dalla S. Penitenzieria. Essa però non viene quasi mai concessa.

IV. Forma della denuncia. – La denuncia secondo il can. 2363 deve essere fatta ai superiori ecclesiastici che hanno potestà di inquisire in materia, e cioè gli Ordinari del luogo, secondo l'estensione del can. 198, e il S. Uffizio. Secondo l'opinione comune il Vicario generale non può ricevere la denuncia di s. Infatti le parole della cost. di Benedetto XIV, *Sacramentum poenitentiae*, 1° giugno 1741: « inquirant et procedant contra omnes... » richiedono una potestà giudiziale che il vicario generale senza un mandato speciale non ha.

Si può distinguere una duplice specie di denuncia: una forma semplice o estragiudiziale, per es., per lettera; e una forma giudiziale. La forma semplice non è proibita, ma per sé non è sufficiente per soddisfare all'obbligo della denuncia, né per procedere contro il presunto reo. Tuttavia può offrire occasione al S. Uffizio e all'Ordinario del luogo per indagare e ottenere, se ce ne fosse bisogno, una denuncia pienamente giudiziale. La denuncia giudiziale deve farsi a viva voce al S. Uffizio o al vescovo o ad un loro delegato con l'intervento di un ecclesiastico che funga da notaio. L'Ordinario può per motivi giusti dispensare dalla presenza del notaio. Il vescovo può delegare a ricevere la denuncia anche un semplice sacerdote; questi però dovrà trasmettere integri tutti i documenti all'Ordinario senza riservarsene copia.

Perché raggiunga pienamente il suo fine la denuncia deve contenere l'esposizione particolareggiata del delitto con le circostanze di tempo, di luogo, ecc., il nome del confessore sollecitante, il domicilio e il nome del denunciante. Ciò oggi è molto facile, perché basta riempire il formulario che ha il S. Uffizio o l'Ordinario del luogo. Il denunciante d'altra parte è tenuto a rispondere con la massima sincerità alle domande che gli vengono fatte: anzi è bene premettere un giuramento sul Vangelo di dire tutta la verità. Inoltre il denunciante deve sottoscrivere tutte le sue dichiarazioni.

V. Processo contro i sollecitanti. – Il processo va fatto secondo le Istruzioni della S. Congr. del S. Uffizio del 20 febbr. 1886, 20 luglio 1890, 6 ag. 1897 (P. Gasparri, *op. cit.*, nn. 990, 1123, 1190), ma può essere fatto anche *ex informata conscientia* (can. 2186 sg..; S. Congr. S. Uffizio 20 febbr. 1866, nn. 10-11). Tutto deve svolgersi nel massimo segreto. Una prima indagine deve essere fatta sulla veracità del denunziante, da accertarsi attraverso testimoni (almeno due) giurati *de credibilitate*. Se è necessario, il denunziante potrà essere di nuovo interrogato. Viene quindi interrogato il reo, che successivamente è ammesso alla difesa scritta da farsi da sé o a mezzo di avvocato (can. 1862 sgg.). La sentenza deve essere pronunziata dal vescovo e non già da un suo delegato, sull'esistenza o meno del delitto e, in caso positivo, sulle pene da infliggersi a norma del can. 2368 § 1. Inoltre se l'imputato, nel corso del processo, abbia confessato il delitto, deve fare l'abiura (v.) per purgarsi dal sospetto di eresia (v.).

Il processo d'ordinario non tiene dietro alla prima denuncia, ma per prassi del S. Uffizio (S. Uffizio, 6 luglio 1835; *Instructio*, 20 febbr. 1866) si procede solo dopo la terza. Nei primi due casi si conserva la denuncia scritta e si sottopone il sacerdote confessore a vigilanza; ma non è escluso che si possa procedere anche dopo la prima denunzia.

VI. Falsa denunzia della s. – La denuncia di s. contro i sacerdoti innocenti acquista una speciale malvagità che giustamente la Chiesa punisce con gravissima pena. Prima del CIC la falsa denuncia di s. era peccato riservato alla S. Sede *specialissimo modo*. Oggi invece come peccato è riservato alla S. Sede *ratione sui* e come delitto viene punito con la scomunica, *speciali modo* riservata, per la cui assoluzione si richiede previa ritrattazione, riparazione nella misura possibile e grave e diuturna penitenza (cann. 894, 2363). Per incorrere tali pene si richiede: 1) che vi sia una falsa denuncia del sacerdote nella sua qualità di confessore; 2) che il denunciante sia consapevole della sua falsità; 3) che vi sia stata una denuncia giudiziale, cioè fatta secondo le norme sopra esposte; 4) che il denunciante abbia conoscenza della censura. Concordemente si ritiene che l'ignoranza, purché non affettata, supina o crassa, scusi dall'incorrere nelle censure; ma non scusi dalla riserva, sebbene qualche teologo pensi diversamente.

(da Comte de Saint-Saud, Paul Huet, Marquis de Fayolle, La famille et les origines du vénérable A. de S., Parigi 1905)

SOLMINIHAC, ALAIN DE, venerabile - Ritratto.

Per quanto riguarda il confessore sollecitante, l'assoluzione segue le norme consuete dell'assoluzione da censure, ma la riabilitazione è lenta, e mai piena. Da parte del falso denunziante, per l'assoluzione dalla censura si richiede inoltre la ritrattazione formale della calunnia e la riparazione, nei limiti delle possibilità, dei danni arrecati. Queste condizioni sono sempre richieste; anche in pericolo di vita. La ritrattazione deve essere formale. Ogni volta che si presenti una difficoltà, fisica o morale, basta che la ritrattazione sia fatta nel modo migliore. Però l'assoluzione data senza una formale ritrattazione è valida, purché il penitente sia in buona fede e il sacerdote abbia la debita potestà.

BIBL.: oltre i trattati di teologia morale (*de poenitentia, de censuris*) e i commenti al CIC (*de poenitentia, de delictis et poenis*), cf. E. Berardi, *De sollicitatione et absolutione complicis*, Faenza 1897; A. De Smet, *De absolutione complicis et sollicitatione*, Bruges 1921; P. Cerato, *De delicto sollicitationis*, Padova 1922; G. Lawrence Murphy, *Delinquencies and Penalties in the Administration and Reception of the Sacraments*, Washington 1923; E. Murphy, *Suspension ex informata conscientia*, Washington 1932; B. H. Merkelbach, *Quaest. de poenitentiae ministro eiusque officiis*, Liegi 1935, p. 114 sgg.; F. Cimetier, *Sollicitation*, in DThC, XIV, 2338-41; H. Linenberger, *The false denuntiation of an innocent confessor*, Washington 1949. Pietro Palazzini

SOLMI, ARRIGO. - Storico del diritto, n. a Finale Emilia il 27 genn. 1873, m. a Roma il 5 marzo 1944.

Sostenitore dell'indirizzo sociologico con un lodato e discusso studio giovanile sulle *Associazioni* (1898), affrontava poi con l'opera su *Stato e Chiesa da Carlomagno al Concordato di Worms* il problema della essenza religiosa medievale e dei rapporti fra l'uomo e lo Stato. La sua padronanza della storia giuridica doveva apparire con il suo *Manuale di Storia del diritto italiano* (1ª ed. Milano 1907; 3ª ed. ivi 1930): panorama fra i più completi e sintetici della storia del diritto in Italia. Con la riscoperta della *Honorantiae civitatis Papiae*, cui dedicava una ricca edizione critica, riprese il tema della continuità delle antiche istituzioni civili in Italia, che, incoraggiato dall'opera del Mayer, gli faceva cercare un accordo con i punti di contrasto delle sue pagine giovanili: all'indirizzo di questo secondo periodo appartengono vari studi minori, i *Discorsi sulla Storia d'Italia* e l'opera postuma sul Senato romano. Fondò e diresse l'*Archivio storico della Svizzera italiana*, fu ministro guardasigilli e senatore del Regno; contribuì ad avviare i rapporti col Vaticano agli Accordi Lateranensi, di cui fu nel 1929 relatore alla Camera. Dai numerosi scritti politici, pur nell'adesione all'indirizzo dell'epoca, appare nella struttura l'idea nazionalista dalla quale egli proveniva. Attese all'elaborazione del nuovo Codice civile, condotto a termine dal ministro Grandi chiamato a succedergli. Esaltatore dei valori storici della nazione, motivo ricorrente in quasi tutti i suoi scritti, vi tenne fede sino ai suoi ultimi giorni, nei quali si andava concludendo anche il dramma di Roma e dell'Italia.

BIBL.: E. Rota, *A.S. nella sua opera di storico e di politico*, Pavia 1934; G. P. Bognetti, *L'opera storico-giuridica di A. S. e il problema dell'oggetto e del metodo della storiogr. del dir. ital.*, in *Riv. di stor. del dir. ital.*, 17-20 (1944-47), pp. 171-99.; E. Besta, *Commemoraz.*, in *Rendic. Accad. Lincei, cl. Sc. morali, stor. e filol.*, 8ª serie, 3 (1948), pp. 269-73. Fulvio Crosara

SOLMINIHAC, ALAIN de, venerabile. - Vescovo di Cahors, uno dei restauratori della vita cattolica francese nel sec. XVII, n. il 25 nov. 1593 nel castello avito di Belet, m. il 31 dic. 1659 nel castello episcopale di Mercués.

Ricevuta una sommaria istruzione umanistica nel castello di Belet (Périgord), a 21 anni divenne abate del monastero di Chancelade, dei Canonici Regolari, per rinuncia dello zio. Alain si propose di vivere da religioso e di rialzare le sorti dell'abbazia distrutta dagli ugonotti. Completata la sua formazione intellettuale all'Università di Parigi, dove strinse amicizia con s. Vincenzo de' Paoli e l'Olier, ricostruì gli edifici conventuali di Chancelade e vi ripristinò, seguito soltanto da uno dei vecchi canonici, la vita regolare, secondo le nuove Costituzioni scritte da lui, con accentuato rigore di pratiche ascetiche.

Molti monasteri di Canonici Regolari chiedevano ad Alain di estendere anche ad essi la sua riforma, ma questa espansione venne attraversata dal disegno del card. de La Rochefoucauld (v.) di unire tutti i Canonici Regolari nell'unica « Congregazione di Francia ». Per l'energia di S., l'abbazia di Chancelade rimase autonoma e perseverò tale fino alla Rivoluzione. Nel 1636, costretto ad accettare il vescovato di Cahors, continuò a vivere da religioso insieme a cinque dei suoi Canonici Regolari; aumentò, anzi, la sua austerità.

Secondo lo spirito del Tridentino, provvide alla riforma della sua diocesi; fece ininterrottamente la visita pastorale, preceduto dai suoi Canonici Regolari che predicavano, a sue spese, le missioni; ricostruì ospedali, aprì orfanotrofi, andò incontro ai bisogni del popolo profondendo tutte le sue entrate nei periodi di carestia o di peste. Scrisse un catechismo rimato perché i fedeli imparassero più facilmente le verità della fede. Ogni anno convocò il sinodo; costrinse i parroci alla residenza, fondò il Seminario, impose al clero il ritiro mensile e gli esercizi spirituali ogni anno. Vigilantissimo contro il pericolo protestante, controllava i libri, i predicatori e gl'insegnanti, allontanando dai posti di responsabilità tutti i sospetti di eresia. Non si dette pace fino a che non vide condannato il giansenismo e proscritto il *Traité des droits et libertés de l'Eglise gallicane* dei fratelli Dupuy. Il suo corpo riposa nella cattedrale di Cahors. Sempre universalmente esaltato come un gran santo, il popolo lo invoca con lo strano titolo di « bienheureux Jérusalem ». Pio XI ne proclamò l'eroicità delle virtù il 19 giugno 1927.

BIBL.: E. Sol, *Le vénérable A. de S., abbé de Chancelade et évêque de Cahors*, Cahors 1928 (con tutta la vasta bibl. precedente). Giorgio Idamo Scatena

(da Comte de Saint-Saud, Paul Huet, Marquis de Fayolle, op. cit., pag. 174)

SOLMINIHAC, ALAIN DE, venerabile - Castello di Belet, presso Grignols, ove nacque il Venerabile.

SOLOV'EV, VLADIMIR SERGHĚEVIČ. - Il più grande filosofo russo, n. il 16 (28) genn. 1853 a Mosca, m. il 31 luglio (13 ag.) 1900 presso Mosca.

Studiò nell'Università e nell'Accademia ecclesiastica di Mosca. Nel 1874 difese la tesi *La crisi della filosofia occidentale, contro i positivisti*. Insegnò nell'Università di Mosca (genn.-maggio 1875). Viaggiò in seguito a Londra, Parigi, Nizza, in Egitto (dove ebbe la celebre visione della « Sofia-Sapienza » : cf. la sua poesia *Tre incontri*). Tra il 1880-81 tenne lezioni anche nell'Università di Pietroburgo. Di quel tempo sono : *I fondamenti filosofici della conoscenza integrale* (1877), *La critica dei principi astratti* (1877-80) e, più importante, *Lezioni sulla divino-umanità* (1878-81). Nel 1881 dovette rinunciare all'insegnamento, perché aveva fatto pubblico appello alla clemenza per gli uccisori dello zar Alessandro II. Seguirono altri viaggi all'estero (1886, 1888-89, 1893 e 1899). Nel 1886 scrisse a Zagabria una parte di *La storia e l'avvenire della teocrazia*, ed ivi nel 1888 l'introduzione a *La Russie et l'Eglise universelle* (trad. it.), altra parte della vasta opera rimasta incompiuta. Si dedicò interamente allo studio di questioni religiose e politiche e ad un'ampia attività politico-religiosa per la riunione dei cristiani separati. Prima slavofilo, negli aa. 1882-88 si distaccò sempre più dall'opinione degli antichi slavofili sulla causa dello scisma tra Oriente ed Occidente, e finì con l'accettare la dottrina cattolica sullo sviluppo dogmatico ed il primato del Papa. Al principio di quel periodo scrisse *I fondamenti religiosi* (più tardi *spirituali*) *della vita* (1882-84). Le ultime opere importanti sono : *Sulla giustificazione del bene* (1894-97; 2ª ed. 1898), l'etica del S., e *Tre discorsi* (con alla fine, la *Leggenda sull'Anticristo*, 1899-1900). Iniziò pure una traduzione dei dialoghi di Platone. Nel 1896 S. accettò di nascosto il credo cattolico. Ricevette gli ultimi Sacramenti nella proprietà dei principi S. e E. Trubetskoj, non essendovi un sacerdote cattolico, dal parroco non-cattolico del paese.

S. sta al centro della filosofia russa. Ha subìto diversissime influenze : del neoplatonismo, di Spinoza, dell'idealismo (Schelling, von Baader, ma anche Hegel), di Böhme, Shopenhauer, E. von Hartmann, A. Comte, della Cabala, teosofia, ecc. e fu in rapporto con i russi più eminenti del tempo (Dostoevskij, L. Tolstoj, K. Leont'ev, e molti altri). Egli cercava la sintesi, come di fede e ragione in un realismo intuitivo-mistico, così delle due correnti principali del pensiero russo, slavofilismo ed occidentalismo. Ha influenzato notevolmente il « Rinascimento russo » all'inizio del sec. XX ed i migliori filosofi russi : S. ed E. Trubetskoj, V. Ern, S. Bulgakov, N. Berdjaev, P. Florenskij, V. Ivanov, L. Karsavin, altri.

Le grandi idee sintetiche e universali del pensiero di S. sono : la « tuttunità » (*vseedinstvo*) di Dio e dell'universo cosmico e storico (nelle varie fasi della creazione, caduta, redenzione, escatologia); la « divino-umanità » (*bogo-čelověčestvo*) del Logos e della Sofia (Sapienza), di Cristo e della Chiesa; l'insieme della « teosofia, teocrazia e teurgia »; la « teocrazia universale » cristiana, cioè il regno di Cristo in terra (di cui fanno parte i tre princìpi del sacerdozio, del regno e del libero profetismo : il principio « trinitario »). S. abbandonò poi l'idea dell'attuazione terrestre della teocrazia, senza tuttavia rinunciare all'universalità della propria sintesi culturale, filosofica, religioso-cristiana.

S. fu uno spirito sistematico, con esperienze intuitivo-mistiche a base delle sue speculazioni teoriche. Ammirevole è il suo itinerario dalla posizione slavofila antiromana sino all'accettazione del primato del papa. Confutò in maniera classica lo slavofilismo. La sua sintesi presenta tuttavia dal punto di vista cattolico alcune incertezze : nel rapporto tra Dio e la creatura è trascurata l'analogia dell'essere increato e creato; la relazione di Dio al mondo è simile a quella tra l'anima e il corpo, per cui S. si avvicina al panteismo. Tentando dedurre logicamente misteri soprannaturali, come quello della

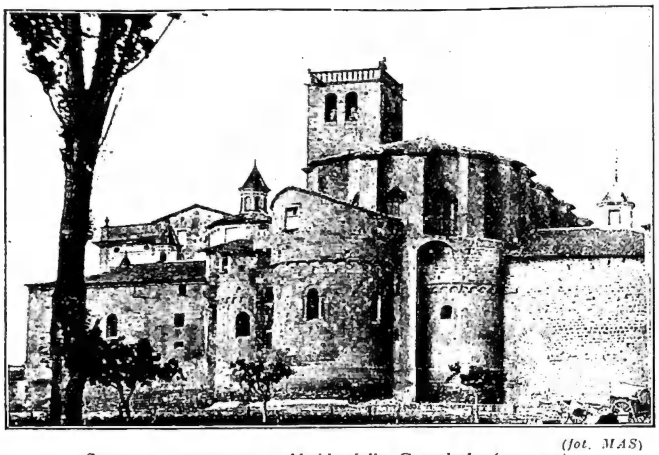
(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SOLOV'EV, VLADIMIR SERGHEEVIC - Ritratto di S. a 38 anni.

S.ma Trinità (la cui esistenza egli suppone d'altra parte come rivelata), indulge a un certo semirazionalismo. Nell'intento di affermare e appropriarsi tutto ciò che è vero nelle varie confessioni cristiane, e specialmente volendo essere insieme « cattolico ed ortodosso », S. si espresse talvolta nel senso di un sopraconfessionalismo, in cui non risulta abbastanza chiaramente che la Chiesa cattolica è l'unica vera Chiesa di Cristo, rimasta essenzialmente universale anche dopo le grandi separazioni d'oriente e d'occidente.

BIBL. : opere in russo, 1ª ed. in 9 voll., Pietroburgo 1901-1907; 2ª ed. in 10 voll., ivi 1911-14; *L'idée russe*, Parigi 1888; *La Russie et l'Eglise universelle*, 1ª ed. Parigi 1889; 4ª ed. ivi 1922. Le lettere in russo, 3 voll., Pietroburgo 1908-11; 4° vol., ivi 1923. Sono state tradotte parecchie opere di S. in ted. e alcune in franc.; in it.: *I fondamenti spirituali della vita*, Bologna 1922; nuova ed., Torino 1950; *La Russia e la Chiesa universale*, Milano 1947. – Studi : su S. fondamentale E. Trubetskoj, *La concezione del mondo di V. S.*, 2 voll., Mosca 1913; M. D'Herbigny, *Un Newman russe*, 3ª ed., Parigi 1911; 6ª ed. 1934, in it. con il titolo *L'avvenire religioso russo nel pensiero di V. S.*, Brescia 1928; D. Strémooukhoff, *V. S. et son oeuvre messianique*, Parigi 1935; B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, I, Firenze 1947; II-III, ivi 1949, passim; id., *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Vienna 1950, pp. 255-290; id., *V. S. e i tre principi nella Chiesa*, in *Civ. Catt.*, 1950, III, pp. 37-52; id., *V. S. ed il cattolicesimo*, in *Humanitas*, 5 (1950), pp. 655-61; L. Müller, *S. und der Protestantismus*, Friburgo in Br. 1951.

Bernardo Schultze

SOLOVKI. - Nome con cui ordinariamente viene chiamato il celebre convento russo, un tempo « stauropighiale », nell'arcipelago di Solovjeckij (Mar Bianco a nord di Archangelsk), fondato nel 1429 dai monaci German e Savvatij; a loro si aggiunse poco dopo il monaco Zosima, che divenne con l'andar del tempo, assieme con Savvatij, uno dei più celebri santi della Chiesa russa. I monaci occuparono gradualmente tutte l'isole e parte del continente.



(fot. MAS)

SOLSONA, DIOCESI DI - Abside della Cattedrale (sec. XII).

Il convento fu circondato nel 1548 da muraglie per proteggerlo contro assalti avversari. In esso fiorirono monaci di santa vita come l'igumeno Irinarch (1613-26) e l'anacoreta Eleazar che visse nell'isola di Anzer (la metà del sec. XVII). Vi fu anche per un certo tempo Nikon, poi patriarca di Mosca. Negli inizi dello scisma dei Vecchicredenti S. si ribellò alle « innovazioni » di Nikon. Fu conquistato soltanto nel 1676 dopo un assedio di sette anni. Da quel tempo diventò sempre più la meta di numerosi pellegrinaggi durante l'estate.

Dopo la Rivoluzione bolscevica S. perdette tutti i possedimenti, l'isola fu trasformata in campo di concentramento, nel quale furono deportati numerosi sacerdoti cattolici condannati a lavori forzati in quelle foreste. Il convento non fu però ufficialmente soppresso; è possibile che tuttora (1953) vi risiedano alcuni monaci.

BIBL.: P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol*, Parigi 1938; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, passim.

Alberto Maria Ammann

SOLSONA, DIOCESI di. - Città e diocesi della Spagna. Si estende nelle province civili di Lerida e Barcellona con una superficie di 4000 kmq.; ha 200.000 ab. tutti cattolici, e consta di 186 parrocchie e 426 chiese; il clero diocesano è composto di 264 individui; il clero regolare da 110. Le case religiose maschili sono 12, con 370 soggetti; le femminili sono 41, con 417 religiose. Ne è vescovo Vincenzo Enrique y Tarancon, consacrato nel 1946. La diocesi è suffraganea di Tarragona.

La diocesi di S. in origine fece parte della diocesi di Urgel. Ma la regione di S., situata in zona assai montuosa e difficile, non poteva essere agevolmente visitata e sorvegliata dai vescovi urgellesi; e, per prevenire le infiltrazioni della eresia luterana, il re Filippo II ottenne dal pontefice Clemente VIII la creazione della nuova diocesi, con sede vescovile nella città di S. L'antica e celebre canonica di S. Maria, fondata nel sec. X e da poco secolarizzata dallo stesso Pontefice, fu scelta come cattedrale del nuovo Capitolo. La data di erezione della diocesi è del 19 luglio 1593 e il 4 ag. ne fu preconizzato primo vescovo il canonico di Barcellona Luigi Sanz.

Ventidue vescovi la ressero sino al 1838, quando, decesso il vescovo Tejada, e con le rivoluzioni di quei tempi, restò prima senza presule e dopo, nel Concordato dell'anno 1851, fu soppressa ed unita alla diocesi di Vich. Tra i vescovi di S. sono degni di speciale memoria il p. Giovanni de S. Maria Alonso y Valencia, O.F.M. (1694-99), che meritò grandi distinzioni dei papi Innocenzo XI, Alessandro VIII ed Innocenzo XII, ed intervenne nei negoziati per la Pace di Ryswick; Giuseppe di Mezquia y Dias (1746-42), promotore di grandi attività pastorali, e Raffaello Lasala y Locela, O.S.A. (1773-93), di esimia santità e carità; al suo tempo fu ordinato il ricchissimo Archivio dell'antica canonica. Restaurata la diocesi nel 1891, ebbe, prima, amministratore apostolico il vescovo di Vich e amministratore proprio nel 1895; nel 1933 riacquistò il titolo di vescovo. Tra gli amministratori apostolici si ricordano Francesco Vidal y Barraquer (1913-19), poi cardinale-arcivescovo di Tarragona, fondatore del « Musaeum Archaeologicum Diocesanum », con interessanti collezioni di preistoria regionale ed altre di arte medievale.

Oltre la Cattedrale, la cui costruzione ogivale conserva le absidi del sec. XII, meritano menzione la chiesa di S. Vincenzo di Cardona, del sec. XI; la piccola chiesa di pianta circolare di S. Pietro « el Gros », del sec. XI, a Cervera; l'abbazia di S. Pietro di Ager, la cui chiesa assai rovinata è del sec. XI; il monastero di S. Pietro della Portella, del sec. XI; e S. Maria di Serrateix, del sec. XI-XII.

BIBL.: J. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, VIII e IX, Valencia 1821; anon., *La Diocesis de S.*, Barcellona 1904; J. Puig y Cadafalch, A. De Falguera, J. Goday, *L'Arquitectura romànica a Catalunya*, II, ivi 1911; III, ivi 1918; P. Fr. Kehr, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia*, I, *Catalaunien*, Berlino 1926, pp. 185-93.

Pietro Batlle

SOMAGLIA, GIULIO della : v. DELLA SOMAGLIA, GIULIO MARIA.

SOMALIA. - La S. corrisponde alla sporgenza triangolare dell'Africa orientale delimitata dal Golfo di Aden, l'Oceano Indiano ed il corso del Giuba.

I. GEOGRAFIA. – Il paese si presenta come una serie di ripiani che dall'orlo montuoso dell'Etiopia continuantesi dall'Ogaden al Capo Guardafui, declina sull'ampia e piatta fascia litoranea, orlata da cordoni di dune. Il clima è monsonico subdesertico, con temperature elevate, forti escursioni termiche diurne e piogge scarse, limitate al periodo estivo. Il paesaggio dominante è la boscaglia o la steppa, questa predominante a N., dove le condizioni di aridità si fanno più decise, mentre lungo l'orlo montuoso le precipitazioni sono più copiose, ed il clima è più sano. In complesso, la S. è paese d'allevamento e di nomadi; l'agricoltura vi è possibile solo dove vi sia disponibilità di acque (pozzi e soprattutto irrigazioni dagli unici due fiumi che attraversino la S., l'Uebi Scebeli ed il Giuba), e l'industria ha scarsissime prospettive, data l'assoluta mancanza di risorse minerarie (tranne il sale ed un po' di stagno) e di fonti di energia. Sull'ampio territorio (oltre 700 mila kmq.) vivono appena 1,6 milioni di ab., quasi tutti Etiopici, distinti in Galla, per lo più agricoltori e sedentari dell'interno, e Somali sul litorale, in prevalenza pastori, gli uni e gli altri maomettani.

Oltre i prodotti spontanei (incensi e gomme), se ne ricava soprattutto cotone, canna da zucchero, banane, sesamo, ricino e arachidi; i cereali (dura a granturco) servono all'alimentazione locale. Il capoluogo della S. italiana è Mogadiscio (55 mila ab., di cui 2500 Italiani). Sul Golfo di Aden guardano il territorio (176 mila kmq.) della S. britannica (protettorato), sul quale vivono 700 mila ab., in grande prevalenza pastori, e che ha per capoluogo Berbera (20 mila ab.), e il piccolo (21 mila kmq.) lembo etiopico (a rigore fuori della S. vera e propria) della cosiddetta S. francese, che conta 46 mila ab. e si stende attorno a Gibuti (17 mila ab.), dove ha inizio l'unica ferrovia che penetri sull'altopiano abissino. A 150 miglia dal Capo Guardafui, nell'Oceano Indiano, è l'Isola di Socotra, estrema cuspide di nord-est della S. Ampia e desertica nella sua parte occidentale, l'Isola è montuosa e rivestita di boscaglie in quella orientale. La popolazione (12 mila ab., Arabi, Indiani, Somali) coltiva la palma da datteri e l'aloe, e vi alleva bestiame brado. Il capoluogo è Tamarida (1.500 ab.).

Socotra fa parte del sultanato di Mara o Qishni, compreso nel protettorato orientale di Aden.

Bibl.: A. E. Pease, *S.*, Londra 1902; C. Corni, *La S. ital.*, Milano 1937; A. de la Rue, *La S. française*, Parigi 1939.

Giuseppe Caraci

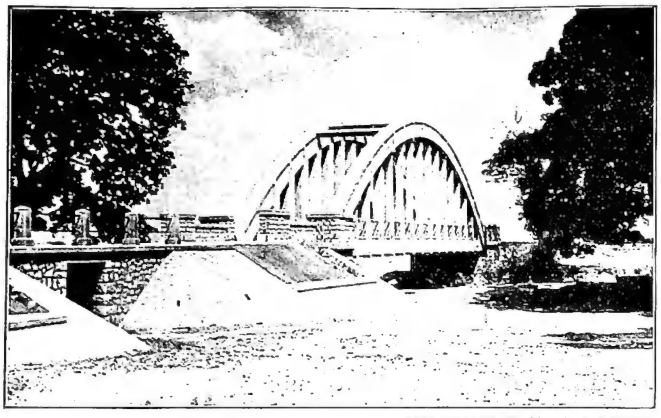
II. Storia civile. – Le vicende della S. prima della diffusione dell'islamismo sono avvolte nell'oscurità. L'ipotesi formulata da qualche studioso che la cosiddetta terra di Punt, menzionata in iscrizioni dell'antico Egitto faraonico, fosse da identificarsi con le regioni settentrionali della S. non poggia su dati certi.

Più attendibili sono le notizie relative alla espansione musulmana che sembra si iniziasse dalla vicina penisola araba nel sec. VII, allorché seguaci di Maometto, provenienti dallo Jemen, costituirono sull'altra sponda del golfo di Aden un sultanato con centro a Zeila, nell'odierna S. britannica. Tre secoli dopo pare che un'altra ondata di Arabi ponesse piede per la prima volta nella S. italiana e fondasse le città di Mogadisco e di Brava. Mogadiscio divenne di lì a poco il centro più importante della regione e verso la metà del sec. XII sede di un sultanato ereditario. Agli albori dell'età moderna si hanno notizie vaghe di un Regno di Adel, stendentesi lungo le coste della S. inglese e comprendente i porti di Zeila e di Berbera, regno che nel corso del sec. XVI si estese fino a Harrar, per essere successivamente distrutto da invasioni di popolazioni galla. Dopo una assai temporanea e puramente nominale occupazione portoghese di Mogadiscio e di Brava, effettuata rispettivamente nel 1503 e nel 1507 da Tristão da Cunha, la cui possibilità fu già di per sé un'evidente testimonianza della decadenza del dominio arabo, si ebbe un risveglio della popolazione autoctona che, forse nel sec. XVII, distrusse Mogadiscio. Intorno allo stesso periodo si sfaldò il Regno di Adel, al quale subentrarono diversi emirati e sultanati indipendenti. Passeggera, dopo quella portoghese dei primi anni del sec. XVI, fu pure l'occupazione dei centri della costa somala meridionale da parte di un inviato dell'emiro di Oman, che ebbe in realtà l'unico scopo di affermare su quelle terre diritti nominali di sovranità, passati in seguito quali eredi dei sultani dell'Oman, a quelli di Zanzibar. La prima potenza europea che si interessò della S. fu la Gran Bretagna. Nell'intento di rendere sicura la via delle Indie con l'acquisto di un approdo per le navi, l'Inghilterra concluse infatti nel 1840 accordi con i Sultani di Tagiura e di Zeila.

(*propr. Enc. Catt.*)

Somalia - 1) Confini di colonia; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

Di lì a poco anche la Francia di Napoleone III estese il dominio sulla regione del golfo di Aden, concludendo nel 1862 una Convenzione con il Sultano di Tagiura in virtù della quale, dietro versamento di 1000 talleri, essa entrava in possesso di Obock e di una finitima striscia litoranea di ca. 300 km. sul golfo di Tagiura. Tuttavia l'occupazione inglese e francese di tali territori acquistò un vero e proprio carattere duraturo e politico solo verso la fine del secolo. Fu l'insurrezione del Mahdī nel Sudan a spingere le due potenze ad ampliare la propria sovranità sul retroterra dei porti somali per impedire che le turbe di quel fanatico se ne potessero impadronire all'improvviso. Nel 1884 la Terza Repubblica concluse pertanto convenzioni con i Sultani di Tagiura e di Gobad per cui essa entrò in possesso di tutto il golfo di Tagiura ed estese il proprio dominio sul litorale fino oltre Gibuti. L'anno dopo il protettorato sul sultanato degli Issa garantì alla stessa Francia l'influenza sul retroterra per una profondità di ca. 200 km. Nello stesso 1884 l'Inghilterra occupò i porti di Zeila, Bulhar e Berbera e convenzioni stipulate negli anni successivi con i sultani locali provvidero a rafforzare tali teste di ponte. Sulle restanti coste non ancora sottoposte ad influenze europee affermò il proprio protettorato l'Italia. Il primo sultano che richiese la protezione italiana fu quello di Obbia (febbr. 1889) cui seguì poche settimane dopo, nell'apr., l'altro dei Migiurtini. Nel 1891 furono delimitate le sfere d'influenza inglese ed italiana e tutta la regione ad est del fiume Giuba, con i territori di Merca, Brava, Mogadiscio, fu assegnata all'Italia. I confini con la S. britannica furono invece fissati nel 1894. L'anno successivo alla delimitazione delle sfere d'influenza, nel 1892, l'Italia era entrata anche in possesso della regione litoranea sita tra la foce del Giuba ed il protettorato di Obbia mediante una convenzione con il Sultano di Zanzibar, che esercitava la sovranità su quelle terre, dietro pagamento di un canone annuo: solo tredici anni dopo, nel 1905, l'Italia acquisterà tuttavia la piena sovranità su quella regione e vi eserciterà il suo diretto dominio. Promulgata nel 1908 la legge sull'ordinamento amministrativo della colonia con a capo un governatore civile, la S. italiana, nello stesso anno, ebbe definiti anche i suoi confini verso l'Etiopia in seguito ad un trattato stipulato con il negus Menelik. Nei decenni successivi si provvide a normalizzare ed a pacificare la colonia



(per cortesia di Massimo Pellas)
SOMALIA - Ponte in cemento sull'Uebi Scébeli a Mahaddei.

curandone in modo particolare lo sviluppo agricolo con risultati assai lusinghieri. Durante la seconda guerra mondiale la S. italiana fu occupata da forze imperiali britanniche al comando del generale A. G. Cunningham nei primi mesi del 1941. Nello stesso periodo l'Inghilterra ritornò con la forza delle armi anche in possesso della S. britannica, che era stata occupata dall'Italia nell'ag. 1940. La S. francese, invece, mantenuta agli ordini del governo di Vichy fino al dic. 1943, passò il 28 di quel mese dalla parte del generale De Gaulle. In seguito al Trattato di pace di Parigi del 1947 l'Italia rinunciò, a norma dell'art. 23, alla sua sovranità sulla S., di cui tuttavia le Nazioni Unite il 21 nov. 1949 le affidarono l'amministrazione fiduciaria per dieci anni, trascorsi i quali la regione sarà costituita in Stato indipendente.

BIBL.: A. E. Pease, *Somaliland*, Londra 1902; R. E. Drake-Brockman, *British Somaliland*, ivi 1917; *L'Africa Orient.*, a cura della R. Soc. geogr. ital., Bologna 1935, p. 352 sgg.; *L'Africa Orient.*, a cura dell'Ist. per gli studi di politica internaz., II, Milano 1936, p. 519 sgg.; G. Corni, *S. italiana*, 2 voll., ivi 1937; E. Aubert De La Rue, *La Somalie française*, 3ª ed., Parigi 1939.
Silvio Furlani

III. EVANGELIZZAZIONE. – 1. *S. britannica.* – Dipende dal vicariato apost. dell'Arabia con sede ad Aden, e non prima del 1891 i Cappuccini poterono lavorarvi. Fu eretta una residenza a Berbera e un'altra a Shimbafaleh. Ma nel 1910 il governo inglese allontanò i missionari, proibendo qualsiasi azione tra i Somali islamici. Solo nel 1931 fu di nuovo permesso ai missionari di esercitarvi di tempo in tempo il ministero tra i cattolici ivi abitanti.

2. *S. francese.* – Apparteneva al vicariato apost. di Galla. Una piccola stazione era stata eretta a Gibuti. Quando i missionari e i cristiani furono espulsi dalla S. britannica trovarono rifugio a Urso nella S. francese. Nel 1913 una terza stazione fu fondata a Daudah. Nel 1914 Gibuti fu eretta in prefettura apost. e affidata ai Cappuccini. La missione nelle 3 stazioni contava complessivamente 150 cristiani, quando nel 1915 fu ristretta alla stazione di Gibuti. Nel 1925 una parte del vicariato dei Galla, la S. etiopica, fu unita alla prefettura di Gibuti e vi furono erette 4 stazioni. In occasione della nuova organizzazione delle missioni etiopiche nel 1937 la prefettura di Gibuti fu ristretta alla S. francese e dipende dalla delegazione apost. di Dakkar (v. GIBUTI).

BIBL: Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Capp.*, X, *Africa*, Roma 1938, pp. 219-26; autori vari, *Dijboûti*, in *Grands Lacs*, 62 (1946-47), pp. 64.

3. *S. italiana.* – Nel 1904 fu eretta in prefettura apost. col nome di Benadir e affidata ai Trinitari. Il governatore italiano Mercatelli, però, non accordò l'accesso ai missionari, che perciò dovettero fondare la prima stazione sul confine nella S. britannica. Soltanto dopo il 1906, essendo stato richiamato il governatore nemico delle missioni, poterono stabilirsi a Brava e Dhelih, limitando la loro attività quasi esclusivamente al ministero tra i coloni italiani. Fu questo l'unico lavoro dei Missionari della Consolata, che assunsero la prefettura nel 1924, elevata a vicariato apost. nel 1927 col nome di Mogadiscio, e dei Francescani ai quali fu trasferita nel 1930. Tra i Somali musulmani i progressi sono molto lenti e quindi il numero dei cattolici indigeni nel 1939 era di 270 su 13.350 in tutto. È molto probabile che questo numero non sia aumentato di molto tra i 3340 cattolici coloni italiani (v. MOGADISCIO).

BIBL.: G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, pp. 274, 282-83; id., *Il vicariato apostolico di Mogadiscio, Storia della Missione*, in *Le Missioni Cattoliche*, 71 (1942), pp. 19-21, 33-36, 43-47.
Giovanni Rommerskirchen

IV. - CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – Il vicariato apost. di Mogadiscio, che durante la guerra aveva abbastanza sofferto per scarsezza di personale, si è andato a mano a mano riprendendo. La missione gode oggi piena libertà di azione ed è in ottime relazioni con le autorità locali italiane. Naturalmente, trovandosi in un paese musulmano, l'attività missionaria consiste soprattutto, relativamente agl'indigeni, in una opera di penetrazione per mezzo di scuole, orfanotrofi, ospedali e nell' esercizio di altre opere di carità, che sono argomenti efficacissimi per un orientamento verso la religione di Cristo. Così, in momenti molto difficili per quella colonia, la missione cattolica è risultata quale elemento insostituibile per l'opera di pacificazione intesa dal governo civile. - Vedi tav. LXII.

BIBL.: Arch. S. Congr. de Prop. Fide, pos. prot. nn. 490/51, 2652/52.
Carlo Corvo

SOMASCHI. - Ordine religioso fondato per la cura degli orfani dal patrizio veneziano s. Girolamo Emiliani (o Miani [v.]) nel 1528, nella parrocchia di S. Basilio a Venezia, con l'appoggio morale di s. Gaetano Thiene e dal vescovo Gian Pietro Carafa (il futuro Paolo IV), direttore spirituale dell'Emiliani.

Poco a poco l'opera crebbe, e verso il 1532 le case erano otto, sparse nello Stato veneziano fino a Somasca (Bergamo) donde il nome dell'Ordine. In quell'anno l'Emiliani, visto che la sua opera si era sviluppata in una congregazione religiosa, radunò i suoi cooperatori a Merone per una specie di consulta allo scopo di coordinare i metodi ed il lavoro. È questo il primo Capitolo dell'Ordine, o meglio – secondo il nome che il Santo gli diede allora – della Compagnia dei servi dei poveri. Alla morte del fondatore (1537), però, la Congregazione non aveva ancora consistenza canonica. I più fedeli si raccolsero allora in un secondo Capitolo a Somasca e si elessero ufficialmente a capo il p. Angiolo Marco Gambarana, con l'incarico di ottenere dalla S. Sede la conferma della Compagnia, che fu concessa da Paolo III il 4 giugno 1540 con la bolla *Ex iniuncto nobis*. Sei anni dopo il medesimo Papa, dietro preghiera dei padri S. e del card. Carafa, unì le due Congregazioni dei Teatini e dei S., lasciando liberi i secondi dal pronunciare i voti solenni. Lo scopo di tale unione era di sopperire con elementi teatini all'opera dei S. troppo poco numerosi rispetto agli orfani assistiti, ma presto si vide che l'opera caritativa dell'Emiliani avrebbe finito con lo scomparire, data la missione diversa dei Teatini; perciò lo stesso card. Carafa, divenuto Papa, separò di nuovo le due istituzioni. I S. ritornarono quindi agli statuti della bolla di Paolo III, riconfermata anche da Pio IV per interessamento personale di s. Carlo Borromeo. Finalmente s. Pio V, con la bolla *Iniunctum nobis* del 6 dic. 1568, elevò la Compagnia dei Servi dei poveri a dignità di Ordine religioso con il nome, poi rimasto costante, di Chierici Regolari di Somasca, o S. La prima professione religiosa solenne fu il 29 apr. 1569 e primo preposito generale fu eletto il soprannominato p. Angiolo Marco Gambarana; fu costituita anche come casa madre la chiesa di S. Maiolo

di Pavia. Donde in alcuni documenti la dicitura: « Clerici Regulares a Somascha sancti Maioli de Papia ».

Agli Orfanotrofi del Veneto si erano aggiunti intanto quelli della Lombardia, della Liguria, del Piemonte, della Romagna, delle Marche, della Toscana: a Cremona e a Milano i Padri avevano suscitata ed abbracciata come propria l'opera della Dottrina cristiana, ottenendo perciò il titolo popolare di « Padri delle opere ». Nel 1566 s. Carlo Borromeo affidò ai S. la parrocchia di Somasca, di recente eretta, e vi stabilì sotto la loro piena direzione un Seminario rurale. Così l'Ordine allargò lo scopo iniziale. L'esito del nuovo indirizzo riscosse piena approvazione, sicché il card. Madruzzi, principevescovo di Trento, affidò ad essi il Seminario, cui seguirono quello di Venezia, Alessandria, Roma, Lodi, Napoli, Tortona, Treviso, Cremona, Brescia. Quando poi nel 1595 Clemente VIII chiamò i S. a reggere il più grande Collegio dell'Urbe, detto appunto il Clementino, per l'educazione dei nobili avviati a qualunque carriera, l'Ordine acquistò la sua definitiva fisionomia, che è quella che poi si è mantenuta nei secoli successivi: cura degli orfani, istruzione della gioventù e aiuto al clero secolare nelle parrocchie.

In seguito furono accettati altri collegi: a Brescia, Salò, Bergamo, Venezia (detto Seminario Ducale) e quattro a Napoli. A questo espandersi per ogni regione d'Italia delle istituzioni somasche corrispose anche un incremento delle cosiddette « case professe », ossia case di formazione religiosa. Nel 1627 i religiosi erano 438 e nel 1713, 450: gli orfani erano ca. 300; i convittori e gli altri alunni nei collegi oltre 1000. Nel 1616 la Congregazione della Dottrina cristiana di Francia, fondata dal ven. servo di Dio Cesare da Bus, chiese di aggregarsi all'Ordine dei S.; Paolo V lo concesse, mantenendo però anche una certa distinzione, tanto che il preposito generale dovette portare il seguente lungo titolo: preposito generale dei Chierici Regolari Somaschi in Italia e della Dottrina cristiana in Francia. Nel 1626 l'unione fu riconfermata da Urbano VIII che approvò pure le Costituzioni e le regole in comune per le due istituzioni. Trent'anni dopo invece i Dottrinari francesi, desiderosi dell'antica loro forma autonoma anche perché erano esclusi dal generalato, chiesero ed ottennero da Innocenzo X di ricostituirsi in congregazione a sé. Nel 1661, Alessandro VII prescrisse la divisione dell'Ordine in tre province: la lombarda, comprendente i Ducati di Milano, Savoia, Mantova, Parma; la veneta nella Repubblica di Venezia, e infine la romana che si estendeva dalla Toscana a tutto il meridione d'Italia e comprendeva la Liguria. Nel frattempo l'Ordine si era esteso ancor più. Nel 1583 il card. Tolomeo Gallio aveva affidato ai S. il collegio che porta ancora il suo nome a Como, con l'espresso proposito di servire da baluardo contro il luteranesimo nella città. Durante la peste del 1630 morirono ca. un terzo dei sacerdoti, ma si notò un rapido riprendersi dopo il terribile flagello, sì da registrare quasi subito il secolo d'oro dell'Ordine. I S. dettero alla Chiesa durante questo periodo di tempo 22 vescovi, fra i quali 4 cardinali; tenevano cattedre in parecchie università, e quando Clemente XIV nel 1773 soppresse i Gesuiti i S. li sostituirono in alcune loro istituzioni, ad es., alla Nunziatella di Napoli.

Sono pure di quest'epoca i pp. Jacopo Stellini, filosofo, che continuò e documentò le teorie del Vico; Gian Antonio Santini, professore alla Sapienza, corrispondente di Galileo e scelto da s. Giuseppe Calasanzio a istitutore dei primi Scolopi; Gaspare Leonarducci, poeta di buona fama e restauratore del culto di Dante; il teologo Agostino De Angelis, poi vescovo di Umbriatico, e, fra gli alunni, Benedetto XIV che presso i S., prima a Bologna, poi al Clementino di Roma, compì tutti i suoi studi. Ai S. appartenne anche il p. Giuseppe Maria Puiati, famoso giansenista, il quale, nonostante la grande cultura e una vita irreprensibile, chiese e ottenne di uscire dall'Ordine. Nel

(per cortesia dei pp. Somaschi, Roma)

SOMASCHI - Il santuario di S. Girolamo e la Casa Madre - Somasca.

1769 il laicismo mosse i primi attacchi. La Repubblica di Venezia vietò ai religiosi di intervenire ai Capitoli generali e ordinò di governarsi separatamente; quasi subito l'Austria fece altrettanto nella Lombardia. Cosicché l'Ordine fu spezzato in tre tronconi e nel 1784 si crearono dai territori dove era ancora libero quattro province, e cioè la piemontese, la ligure, la romana e la napoletana. Ma nell'89 il Re di Napoli tagliò fuori anche quest'ultima. Pur mantenendosi all'interno sempre unito, l'Ordine non poteva non soffrirne per la mancanza di unità di governo. Perciò in seguito alla chiusura di altre case, operata dai Francesi nel 1797, di tutto l'Ordine si dovette fare una sola provincia, anzi, nel 1810, alla soppressione napoleonica, i S. non conservarono che la sola casa di Lugano.

Quando Pio VII il 22 ag. 1814 ripristinò gli Ordini religiosi, i S. poterono ricostituirsi abbastanza facilmente nel Piemonte, nella Liguria e negli Stati pontifici per merito soprattutto di padri che alla soppressione avevano fatto in modo di rimanere in alcune case in qualità di parroci o di titolari privati di collegi. Quattro anni dopo anche il noviziato di Somasca fu riaperto e furono ricostituite le provincie piemontese, genovese e romana ed in seguito anche la veneta e la lombarda, riunite in una sola. Delle case religiose precedenti furono riprese solo il Collegio Gallio di Como ed il noviziato con la parrocchia di Somasca. Con le soppressioni del 1866 e del 1874 diciotto case furono perdute, fra cui il Collegio Clementino, e dispersi 165 religiosi sacerdoti e 65 fratelli laici.

Vari tentativi di aprir case all'estero fallirono e soltanto nel 1901 fu possibile aprire un collegio a Bellinzona nel Canton Ticino, e nel 1921, aderendo a ripetute richieste di vescovi, si stabilirono nello Stato di El Salvador nell'America centrale, poi nell'Honduras. Nel 1939 si formò nell'America centrale un commissariato. Al presente i S. sono in numero di 300; gli orfani assistiti ca. 700; gli alunni delle scuole oltre 1000; hanno 26 case in Italia, 1 nella Svizzera, 6 nell'America centrale.

BIBL.: *Ordine dei Chier. Regol. S. nel IV cent. dalla fondaz.*, Roma 1928; P. Stoppiglia, *Statist. dei pp. S.*, 3 voll., Genova 1934; M. Tentorio, *I S.*, in *Ordini e Congreg. relig.*, a cura di M. Escobar, I, Torino 1952, pp. 609-30; id., *Distribuz. delle sedi dei PP. S.*, in *Ann. di ricerche e studi di geografia*, 2 (1951).

Giovanni Battista Pigato

SOMBART, WERNER. - Sociologo protestante, n. ad Ermsleben (Harz) il 19 genn. 1863, m. a Berlino il 18 maggio 1941.

Studiò alle Università di Pisa, dove ebbe per maestro il Toniolo, e di Berlino, e fu nominato nel 1890 professore all'Università di Breslavia, donde passò successivamente a Berlino.

Iniziò la sua attività scientifica nel 1888 con uno studio economico-sociale sulla campagna romana (*Die römische Campagna*), cui fece seguire una storia della poli-

tica commerciale dell'Italia dal 1861 in poi (*Die Handelspolitik Italiens seit der Einigung des Königreichs*, in *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Lipsia, 49 [1892], pp. 77-166). La realtà delle condizioni economico-sociali, ed in particolare l'ascesa del socialismo, stimolarono in seguito il suo interesse e la sua curiosità di studioso ed il frutto ne furono un gran numero di opere sul capitalismo, sul socialismo e su particolari aspetti della vita economica, tra cui si ricordano: *Der moderne Kapitalismus* (1902); *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911); *Der Bourgeois* (1913); *Der proletarische Sozialismus* (1924); *Deutscher Sozialismus* (1934). L'opera del S. costituisce il ponte fra la scienza sociale del sec. XIX e quella del XX.

BIBL.: C. Brinkmann, *W. S.*, in *Weltwirtschaftliches Archiv*, 54 (1941), p. 1 sgg. (ripubblicato in *Wirtschaftsformen und Lebensformen*, 2ª ed., Tubinga 1950, pp. 105-19); S. Majerotto, *W. S. In memoriam*, in *Riv. internaz. di scienze sociali*, 49 (1941), pp. 518-20; G. Bruguier Pacini, *W. S.*, in *Arch. di studi corporativi*, 12 (1941), pp. 293-307; W. A. Johr, *Gedanken zum Lebenswerk von W. S.*, in *Weltwirtschaftliches Archiv*, 55 (1942), pp. 321-340; L. Harmaja, *Nachruf auf W. S.*, Helsinki 1942.

Silvio Furlani

SOMIGLI, TEODOSIO. - Minore francescano, al secolo Scipione, n. l'8 luglio 1864 nella parrocchia di Sandetole del Comune di Dicomano (Firenze). Entrò nell'Ordine Francescano il 22 luglio 1879 e fu ordinato sacerdote il 9 maggio 1887.

Insigne predicatore, dotato di vasta cultura, per ca. 40 anni esercitò un fecondo apostolato in Austria, in Grecia, Egitto, Brasile e soprattutto in Italia suscitando ovunque consensi e fervore di vita cristiana. Nel 1907 giunse per la prima volta in Egitto. Sull'invito del procuratore della missione francescana egiziana, il p. Atanasio Riccardo Fattori, progettò di scrivere la storia delle missioni francescane dell'Egitto e dell'Abissinia. Durante vari viaggi in Egitto studiò il materiale ivi esistente, completandolo a Gerusalemme ed a Praga. Il campo principale di ricerche però furono gli archivi romani, anzitutto quello della S. C. di Propaganda. Entrò ben presto in relazione con i pp. Leonardo Lemmens e Girolamo Golubovich, volendo nella pubblicazione dei documenti seguire il loro metodo. S. si propose due grandi parti: *Abissinia Francescana* e *Egitto Francescano*. Nel 1928 vide la luce il I vol. in due parti: *Etiopia Francescana*, comprendente gli anni dal 1633 al 1681. P. Golubovich lo inserì nella sua collezione *Biblioteca bio-bibliografica di Terra Santa*. Poco dopo, il 31 marzo 1929, S. morì a Roma. Soltanto dopo 20 anni il suo continuatore p. Giovanni Maria Montano poté pubblicare il II vol. (1691-1703). La sua opera, però, manca di vero senso critico. Pubblicò anche altre opere di carattere divulgativo e di predicazione e molte altre ne lasciò manoscritte (v. *Studi francescani*, 26 [1929], pp. 285-90).

BIBL.: G. M. Montano, *Etiopia franc.*, t. II, *P. T. S. da Sandetole e la sua Etiopia franc.*, Quaracchi 1948, pp. XLIX-LVIII; P. T. Mengoni, *In Memoria del p. T. S. da Sandetole*, Rocca S. Casciano 1929.

Nicola Kowalsky

SOMME. - La voce « Summa » ebbe nel medioevo numerosi significati: da quello di compilazione enciclopedica assai vasta (tale potrebbe dirsi la produzione scientifica di s. Alberto Magno, di Guglielmo di Auvergne o di Raimondo Lullo, anche se non ne porta il nome) a quello di modesti riassunti, come la *Summa totius*, in cui Onorio di Autun (v.) traccia un rapido compendio di tutta la storia ecclesiastica, o come la S. di Simone di Hinton, nella quale sono successivamente esposti gli articoli del Simbolo, il decalogo, le domande del *Pater*, i Sacramenti, le virtù, i doni, le beatitudini, i vizi, ecc.

Anche il fine che i loro autori si proposero sono assai vari: dare ai predicatori argomenti di sermoni; ai notari modelli di lettere per tutte le eventualità; ai giuristi riassunti di leggi; ai confessori o ai penitenti regole di condotta o soluzioni di casi di coscienza; finalità didattica: presentare una piccola sintesi agli studenti in modo da invogliarli a farne uso. È in quest'ultima direzione che verranno a collocarsi, nei secc. XII e XIII, le S. teologiche, contrassegnate dalla triplice preoccupazione enciclopedica, sintetica, didattica.

I. S. TEOLOGICHE. - La S. di s. Tommaso, il tipo classico di tale produzione nel campo della teologia, permette di fissarne le caratteristiche. Il suo intento, come egli si esprime nel prologo, è di esporre tutto ciò che si riferisce alla dottrina cattolica; intende trattare cioè il complesso scientifico della « sacra doctrina », non si limita pertanto allo studio di un solo trattato, per es., del *De Sacramentis* o del *De vitiis*. Questa trattazione è concepita e svolta da s. Tommaso, « eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium ». Essa è, sostanzialmente, opera di coordinamento e di ripensamento scientifico, non semplice compilazione di *Sententiae* di Padri e di antichi scrittori, come erano le *deflorationes* e i *Libri Sententiarum* dei secoli precedenti; ne risulta una costruzione in cui sono utilizzate tutte le risorse dell'intelligenza che opera nella luce della fede. Tali S. sono, infine, vere sintesi più o meno imponenti che si vanno costruendo nello sforzo di approfondire i dati della Rivelazione.

Lo schema interno delle S. teologiche poté subire variazioni, perché ognuno ebbe il suo modo personale di costruire una sintesi: Abelardo, Ugo di S. Vittore, s. Tommaso non adottarono lo stesso criterio; il metodo, la presentazione tecnica, le divisioni e le suddivisioni cambiano da autore ad autore, anche se il modo di argomentare è identico, secondo le grandi linee del pensiero scolastico. Sempre identica, però, è la caratteristica delle S. teologiche: lo stesso sforzo di sintesi, di esposizione completa, di adattamento.

Contrariamente ad altre opere del tempo e nonostante l'innegabile preoccupazione di entrare nella scuola, le S. teologiche non entrarono nel ciclo scolastico. Molte opere di allora non sono che la redazione o l'eco dell'attività scolastica. I sermoni furono realmente pronunziati davanti agli studenti universitari. I commentari sulle « Sentenze » sono il frutto dell'insegnamento impartito giorno per giorno dal baccelliere « sententiarius ». I commentari biblici forniscono materia ai corsi del maestro di teologia; i commentari di Aristotele furono « letti » generalmente nella facoltà delle arti o in corsi simili; le dispute ordinarie, i *Quodlibeti* (v.) furono realmente discussi prima di essere scritti.

Le S. sono in margine a questo insegnamento scolastico, per quanto alcune abbiano potuto essere più o meno in correlazione ad esso. Non sono affatto un esercizio scolastico; sconosciute, perciò, agli Statuti, si sottraggono a qualsiasi regolamento e controllo. Possono essere però opera tanto del baccelliere (come quella di Ulrico di Strasburgo), che del maestro, redatte in un momento qualsiasi della carriera professionale: quella di s. Tommaso fu iniziata in Italia, a Roma e Viterbo, continuata a Parigi, terminata a Napoli. Gerardo di Bologna incominciò la sua S. dopo aver lasciato l'insegnamento, quando divenne priore generale dei Carmelitani. Tali S. non risentono affatto, nella distribuzione della materia o nella loro stesura, delle esigenze scolastiche. Ciò appare soprattutto quando si confronta la S. e i commentari alle Sentenze, che potrebbero aspirare anch'essi ad offrire un quadro completo della dottrina cristiana. Il baccelliere che legge le « Sentenze » è tenuto a seguire un testo e a farvi i relativi commenti. Se egli se ne discosta un po' troppo e si ferma eccessivamente su determinate questioni, i regolamenti lo richiamano all'ordine. Egli espone il pensiero di un altro, anche quando fa riserve e aggiunte. Sta sempre nell'impostazione fissata da Pietro Lombardo, anche se, personalmente, preferirebbe fare una sintesi diversa. L'autore di una S. invece non è tenuto a queste leggi: ciò spiega il fiorire di tali opere durante il sec. XIII.

Il passaggio dalle « Sentenze » alle S. avvenne gradualmente, mano mano che i commentari e il pensiero personale dell'autore si impongono sulla semplice raccolta di

testi patristici. I quattro libri delle « Sentenze » di Pietro Lombardo (v.) furono un primo tentativo ben riuscito, il quale, dopo il Concilio Lateranense IV (1215), ebbe una fama non certamente sospettata dall'autore. Dopo Pietro Lombardo, Gandolfo di Bologna, poi, verso il 1152-60, Roberto di Melun, i cui due libri, che trattano nella prima parte dell'Incarnazione, costituiscono una vera S. Nel 1160 apparve la S. *Quoniam homines* di Alano di Lilla, con la sua tinta platonica e con atteggiamenti veramente personali. Pietro di Poitiers, utilizzando l'opera del Lombardo, pubblicò verso il 1168-70 i suoi *Sententiarum libri quinque*, che portano in certi manoscritti il titolo di *Summa*. Verso la stessa epoca, 1165, Simone di di Tournai scrisse la sua *Summa* o *Institutiones in sacram paginam*, il cui schema comporta, dopo una introduzione *De sermone theologico*, un primo trattato *De Deo et divina natura*, poi *De rebus divinis quae sunt ipse Deus, id est de personis*; immediatamente dopo, *De rebus divinis quae sunt a Deo* : gli angeli, l'uomo (creazione, caduta, peccato originale, virtù); *De Christo incarnato pro homine ipso reparando* (l'Incarnazione, la Legge, il Decalogo); infine *De Sacramentis Christi per quae fit reparatio hominis*.

Subito dopo, verso il 1180-90, maestro Martino redasse la sua S. in tre parti; si ispira a quelle di Simone e di Pietro di Poitiers (v.). Tra il 1190 e il 1197 si ebbe la *Summa de Sacramentis* di Pietro Cantore; verso lo stesso periodo (1193-1200) lo *Speculum universale* di Radolfo Ardente e, quasi subito dopo, la S. di Prevostino di Cremona, che viene ad aggiungersi alla sua *Summa de officiis* e alla *Summa contra haereticos*. Nel 1201-1202 Pietro di Capua dedicò la sua S. all'arcivescovo di Palermo, Gualtiero. Apparve, tra il 1202 e il 1206, la S. di Bamberga, per lungo tempo attribuita a Stefano Langton, la quale adotta la divisione tripartita : Dio e la sua opera; l'Incarnazione; i Sacramenti. Apparvero successivamente la S. di Roberto di Courçon (1204-1207), quella di Guglielmo di Auxerre (1215-20), di Ardengus, di Erberto di Auxerre, che spiegavano e riassumevano tutte e due la precedente. La *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre ebbe un notevole successo; nei suoi quattro libri tratta : *De mundo archetypo*; *De mundo creato*; *De reparatione peccati* : Incarnazione, Redenzione, seguita dal trattato delle virtù e del decalogo : in ultimo, *De Sacramentis* con i Novissimi.

Da questo momento, se non prima, le S. di teologia recano impresso quasi una specie di desiderio di sottrarsi allo schema delle « Sentenze » di Pietro Lombardo e spaziare in un campo più libero che fu subito dopo imposto ai baccellieri e ai commentatori. Nonostante il titolo *Quaestiones super libros quatuor Sententiarum*, l'opera di Rolando di Cremona (v.), terminata nel 1232, è assai più una S. che un commentario. Lo stesso, anzi assai di più, si può dire a proposito della *Summa de bono* del cancelliere Filippo che costruisce la sua sintesi intorno alla nozione di bene, increato e creato. Dopo Guiardo di Laon e Guglielmo di Durham (dei quali rimangono appena rari estratti), si ebbe subito il *Mysterium divinale* di Guglielmo di Auvergne (1223-40), la *Summa de creaturis* composta da Alberto Magno all'inizio della sua attività scientifica, prima del 1246 e, dopo il 1270, al termine della stessa, la *Summa theologica*. La composizione della *Summa universae theologiae* di Alessandro di Ales, si protrae, con le sue ramificazioni, per un periodo assai lungo (prima del 1245 - dopo il 1257). Dopo l'opera di Guido l'Elemosiniere, la S. anonima di Basilea (B. IX. 18; verso il 1240-51), si giunge a s. Tommaso con le sue grandi S.: *Summa contra Gentiles*; *Summa theologiae*. Quest'opera esercitò un influsso analogo a quello che prima avevano esercitato le Sentenze di Pietro Lombardo : divenne oggetto di studi e di commenti. Ma la corrente creatrice continua. La S. incompiuta di Ulrico di Strasburgo fu contemporanea a quella di s. Tommaso : composta tra il 1262 e il 1272, questa *Summa de bono* doveva essere divisa in 8 libri; si conoscono solo i primi 6. Un po' più tardi, l'Olivi (v.), con le sue *Quaestiones super Sententias*, pose gli elementi assai sviluppati di una S. teologica rimasta anch'essa incompiuta. La S. di Enrico di Gand, divisa in tre parti, ha largamente utilizzato, rimaneggiandole, le sue questioni disputate; nel 1280 era già in gran parte composta. Con Gerardo di Bologna, si entra nel sec. XIV. La sua *Summa theologiae* fu redatta tra il 1313 e il 1317; si ispira tanto a Enrico di Gand che a s. Tommaso di Aquino. La S. di Nicola di Strasburgo (prima del 1323) come la *Summa de bono*, anonima (cod. *Vat. lat.* 4305) attingono soprattutto da s. Tommaso e da s. Alberto Magno. Allora la vena s'inaridì; il grande periodo della scolastica si chiuse; in seguito i teologi si consacrarono soprattutto a commentari o a lavori più limitati. Soltanto poche S. (9 su 23) sono attualmente pubblicate.

BIBL.: J. Simler, *Des Sommes de théol.*, Parigi 1871; M. Grabmann, *Die Gesch. der scholastisch. Methode*, II, Monaco 1911, pp. 3-25, 476-563; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Ottawa 1933; P. Glorieux, *Sommes théol.*, in DThC, XIV (1941), coll. 2341-2364; J. de Ghellinck, *Le mouvement théol. du XIIe siècle*, Bruxelles-Parigi 1948.

Palemone Glorieux

II. S. DI DIRITTO ROMANO. – Prima dell'attività scientifica dei glossatori, S. significava semplicemente sunto di materia legale per lo più riguardo a determinati campi, ma alla tendenza a riassumere si unisce presto quella di sistematizzare sia il materiale legale sia la dottrina.

La S. come genere letterario nasce dalle « glosse summanti » ossia dalle spiegazioni che riassumono il contenuto di una legge. Quando questa spiegazione riassume e ordina il materiale contenuto in uno o più titoli del *Corpus Iuris*, si ha una *summa tituli* o *summa titulorum*. Se queste si estendono a tutti i titoli di una parte del *Corpus Iuris*, p. es., del Codice, si è già di fronte ad una S. propriamente detta. È da notare però che fino alla seconda metà del sec. XII si considera ancora la S. del titolo come unità indipendente e si parla perciò, p. es., di *Summae Codicis*. Solo da allora in poi anche la denominazione di *Summae* fa intendere che si concepisce già l'opera come genere letterario uniforme che rispetta però ancor sempre l'ordine e l'autonomia dei singoli titoli, che vengono uniti attraverso le cosiddette *continuationes titulorum*. La sistematizzazione, fondamentalmente parziale, diventa generale in quanto le *Summae* del Codice adducono nei luoghi rispettivi anche il materiale delle altre parti del *Corpus Iuris*.

Le glosse sistematizzanti di un titolo oppure di una parte di esso si chiamano anche *Summulae*, se scritte e tramandate come opere per sé stanti che trattano punti o questioni particolari o particolarmente interessanti e utili. Si potrebbero paragonare alle moderne monografie; per questo furono chiamate, fino ai tempi più recenti, indistintamente anche *tractatus*, vale a dire monografie sistematiche vere e proprie.

Le prime *Summulae* devono attribuirsi a Bulgaro (1166). Oggi se ne conoscono 4 (*De regula Catoniana* = D. 34, 7; *De stipulationibus* = D. 45, 1, 83, 2; *De dolo* = D. 4, 3, 7; *De iuris et facti ignorantia* = C. 1, 18). Segue poi Ugo con la *De petitione hereditatis* (C. 3, 31). La prima S. in senso stretto, e cioè al Codice, è di Rogerio da Piacenza : una prima recensione va sotto il nome di *Summa Trecensis*, che fu fatta intorno alla metà del sec. XII a Bologna. Essa è la fonte di una s. con finalità pratico-popolare, chiamata *La Codi*, redatta in provenzale e tradotta poi in francese, castellano, catalano, latino. La seconda recensione arriva solo a C. 4, 57 e ha avuto, nella *Summa Tubingensis*, un continuatore anonimo. Piacentino (v.) ha scritto, in due tempi, la seconda S. al Codice. La terza è di Giovanni Bassiano (perduta). Azone, suo scolaro, la rivide e scrisse poi una propria S. al Codice tanto completa e perfetta che rimase fino al sec. XVII libro di scuola. Gli ultimi tre libri del Codice, dalla scuola considerati una collezione per sé stante, hanno anche delle rispettive S. Piacentino (v.) ne fece una incompleta che da Pillio fu continuata sino a C. 11, 62.

Accanto alle *Summae Codicis* nascono presto le *Summae Institutionum*. Dopo una, anonima, uscita dalla scuola di Bulgaro, ci sono tramandate quella di Piacentino, una probabilmente di Giovanni Bassiano, la grande di Azone che sta degnamente a fianco della sua *Summa Codicis*.

Le *Summae* al Digesto hanno solo funzione complementare di fronte a quelle scritte al Codice. Per questo motivo l'unica conservata sembra essere un'opera miscellanea, la cui proprietà letteraria si dividono probabilmente Bulgaro, Giovanni Bassiano, Azone, Ugolino. A Giovanni Bassiano si attribuisce pure una *Summa* all'*Authenticum*, aggiornata da Accursio. Giovanni Bassiano è probabilmente anche autore di una *Summa feudorum*. Certamente ne ha scritta una Pillio, riveduta da Jacopo Colombi. Importante è soprattutto la *Summa feudorum* di Jacopo d'Ardizzone. Dopo Accursio si hanno non poche altre *Summae* di diritto feudale. La *Summa legis Langobardorum* non è da attribuirsi alla scuola di Bologna, ma piuttosto a quella di Pavia. Il famoso *Liber pauperum* del *Vaccarius*, scritto a Oxford per gli studenti poveri, è piuttosto un estratto di testi legali con glosse. Con maggior diritto vanno avvicinate alle S. alcune famose opere della scuola francese, che tende in modo particolare all'esposizione sistematica, quali il Libro di Tubinga, il Libro di Ashburnham, le *Exceptiones legum Romanarum Petri*, di cui le due prime opere sarebbero due precedenti recensioni; tutte dei primi decenni del sec. XII. Da aggiungersi il *Brachylogus* e l'*Epitome Exactis regibus*. In senso improprio anche altre opere vengono chiamate S., ad es., la *Summa contradictionum*, erroneamente attribuita a Guglielmo da Cabriano, che appartiene al *genus* delle *Quaestiones legitimae*. Questa terminologia ancor fluttuante, a cui si è già accennato, si nota ancora nelle opere della scienza di diritto canonico.

BIBL.: E. Genzmer, *Die justinian. Kodifikation und die Glossatoren*, in *Atti del Congr. intern. dir. rom. di Bologna*, I, Pavia 1934, p. 403 sgg.; E. M. Meijers, *Sommes, Lectures et Comment.* (*1100-1250*), *ibid.*, p. 433 sgg.; H. Kantorowicz-W.W. Buckland, *Studies in the glossators of the Roman Law*, Cambridge 1938, introd. p. 228 sgg.; St. Kuttner, *Zur neuest. Glossatorenforschung*, in *Studia et docum. histor. et iuris*, 6 (1940), p. 275 sgg.; E. Besta, *Fonti del dir. ital. dalla caduta dell'Impero Rom. sino ai tempi nostri*, Padova 1938, p. 161 sgg.; 2ª ed., Milano 1944, p. 142 sgg.

III. S. «DICTAMINIS ET ARTIS NOTARIAE». – Alla scienza del diritto si avvicinano le *Summae dictaminis* e quelle *artis notariae*. Le prime sono di carattere letterario-grammaticale, le seconde giuridico-pratico. Mentre quelle hanno per scopo principale l'accuratezza e la bellezza dello stile, queste intendono fornire ai notai le formole giuridicamente corrette per i vari negozi giuridici. L'*ars notaria* divenne una vera facoltà nelle Università e suscitò una serie di S., teoricamente ben fondate ed eleborate. Ogni regione aveva il suo formolario. I retori e grammatici adattavano alla loro volta i loro trattati formulari a questa esigenza giuridico-pratica. Rimane ancora accanto alla S. il nome tradizionale di *Formularium*.

Capo-stipite di questi formulari nuovi, a tipo scientifico-sistematico, si dice quello attribuito allo stesso Irnerio. Tra le prime, sono quelle di Ranieri da Perugia, di Bencivenni da Norcia, di Salatiele, di Giovanni e soprattutto quella di Rolandino Passagerii da Bologna, tutte del sec. XIII. Tra le *Summae dictaminis* meritano un accenno speciale quelle di Trasamundo della fine del sec. XII, di Tommaso da Capua, notaio e cancelliere di papa Innocenzo III, di Riccardo di Pofi, di Berardo di Napoli del sec. XIII, di Jacques di Dinant.

BIBL.: L. Rockinger, *Über Formelbücher vom 13. bis zum 16. Jahrh. als rechtsgesch. Quellen*, Monaco 1855; id., *Briefsteller und Formelbücher des XI. bis XIV. Jahrh.*, in *Quellen und Erörterungen zur bayrisch. und deutsch. Gesch.*, 9 (1863); A. van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936, p. 17 sgg.; G. Masi, *Formularium florentinum artis notariae*, Milano 1943.

IV. S. DI DIRITTO CANONICO. – Anche presso i glossatori canonisti la S. si sviluppa dalle glosse «summanti». L'insieme di queste singole *Summae* costituisce una opera che si chiama *Summa*. I commentatori del Decreto di Graziano (decretisti) sviluppano però di fronte ai legisti questo genere letterario in forme specifiche che dimostrano chiaramente l'evoluzione autonoma: anche per essi la S. costituisce un compendio sistematico del materiale legale-dottrinale che segue, generalmente, l'ordine della fonte ed è scritta a scopo didattico; ma in non poche opere di questo genere, dopo l'esposizione compendiosa-sistematica, si aggiunge un commento esegetico alle singole parole o brani della legge di modo che, sostanzialmente, si è di fronte ad un vero *Apparatus*, ossia ad un insieme coerente di glosse esegetiche al testo legale. Da esso si distingue solo per il fatto che non fu, originalmente, scritta e pubblicata con il testo legale, ma separata da esso. Per questo motivo non è facile distinguere tra un *Apparatus* ed una *Summa* siffatta che si chiama, per questo, *Summa* a modo di Apparato oppure *Summa mixta*. Criterio di distinzione rimane solo quello esterno di tradizione (sempre senza il testo legale).

La ricca produzione di S. della scienza decretistica va catalogata secondo scuole. Prima fra tutte è quella di Bologna che oltre a qualche anonima ha una serie di S. scritte da decretisti ben noti: le *Summae mixtae* di Paucapalea (ed. Schulte 1890), di Rufino (ed. Singer 1902), di Stefano di Tournay (ed. parziale Schulte 1891), di Giovanni da Faenza, di Simone da Bisignano; la più grande e completa di tutte è quella di Uguccione da Pisa (v.) scritta attorno al 1190. Ultima di queste S. bolognesi della seconda metà del sec. XII è la cosiddetta *Reginensis* (di Pietro di Benevento?). *Summa tantum* oppure S. solamente sistematico-sintetica è, praticamente, solo la S. di Rolando Bandinelli (Alessandro III, ed. Thaner 1874).

Fioriva anche a Parigi una scuola decretistica assai feconda di S.; non conoscendo per la maggior parte gli autori, si distinguono secondo gli *Incipit* oppure secondo il luogo di compilazione o di conservazione del manoscritto unico o prima trovato. Tra le altre minori e frammentarie occorre notare le *Summae tantum*: *Elegantius in iure divino* (*Coloniensis*), *Imperatoriae maiestatis* (*Monacensis*), la *Summa* di Sicardo di Cremona che, giustamente, secondo posizioni recentissime (St. Kuttner, in *Mélanges Joseph de Ghellinck. S. J.*, II, Gembloux 1951, p. 783 sgg.) si deve attribuire piuttosto alla scuola francese anziché a quella bolognese. La *Summula decretalium quaestionum* dell'*Evrardus Yprensis* è una combinazione tra S. e *Quaestiones*. Di *Summae* a mo' di apparato si ha la *Magister Gratianus in hoc opere* (*Parisiensis*), la *Tractaturus Magister*, la *Permissio quaedam*, la *Reverentia sacrorum canonum*, la *Et est sciendum* (*Glossae Stuttgardienses*), tutte della seconda metà del sec. XII. La più grande: *Animal est substantia* (*Bambergensis*) è già dell'inizio del sec. XIII. La scuola anglo-normanna ha dato, sempre nel sec. XII, la *Omnis qui iuste* (*Lipsiensis*) con le connesse: *De iure canonico* e *In nomine*, tutte della specie mista. Inoltre le sistematiche pure: *De multiplici iuris divisione*, e la *Prima primi uxor*. I *Decreta minora* di Odo da Dover sunteggiano il Decreto e il commento nello stesso tempo.

I decretalisti, ossia i commentatori delle collezioni delle Decretali pontificie, non compongono più, salvo qualche rarissima eccezione, *Summae mixtae*, ma solo sistematiche che si chiamano, come quelle dei loro colleghi legisti, *Summae titulorum* e vogliono essere libri didattici che espongono sistematicamente il materiale legale e dottrinale, seguendo i titoli delle collezioni. Il prototipo di queste *Summae titulorum* è quella di Bernardo da Pavia della fine del sec. XII. Oltre qualche anonima è da notare la S. di Ambrosio e di Damaso Ungaro, scritte tra il 1210 e il 1215. Alle Decretali di Gregorio IX hanno composto S. Giovanni da Petesella Compostellano, soprattutto Goffredo di Trani (molto citata), Bernardo Parmense de Botone, Enrico di Merseburg e Baldovino di Brandenburgo.

Una *Summa* di genere particolare è la famosa *Summa aurea* di Enrico da Susa (v. BARTOLOMEI, ENRICO). Vi sono poi nella canonistica classica del sec. XIII S. che uniscono in una esposizione compendiosa tutto il materiale legale del Decreto e delle Decretali in un ordine sistematico libero. Esse si chiamano qualche volta, più esattamente, *Specula iuris*. Oltre la S. metrica, chiamata *Iuris Ysagoge* dell'inizio del sec. XIII, è da segnare qui l'opera incompleta del giovane Raimondo da Peñafort (ca. il 1221), la *Summa iuris* che intendeva trattare tutto il diritto in sette libri, di cui si hanno, in un unico manoscritto conservatoci, solo i primi due, probabilmente gli unici elaborati. Verso la fine del sec. XIII fu composta in Inghilterra la *Summa Summarum*, che viene chiamata, nello stesso titolo del libro, anche *Speculum* e *Repertorium*. Un'altra specie di S. costitui-

(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

A sinistra: TRIONFO DELLA FEDE CATTOLICA sull'eresia per opera dell'Ordine domenicano. Affresco nella vòlta della sacrestia della chiesa di S. Domenico Maggiore - Napoli. *A destra:* AUTORITRATTO - Firenze, Uffizi.

(fot. Fao)

(fot. Fao)

In alto: VILLAGGIO INDIGENO lungo il fiume Giuba - Diguma.
In basso: ZONA MONTUOSA DI GALGALÒ (Migiurtinia) con tipica capanna locale.

scono le *Summae quaestionum* le quali, nate nella scuola francese e anglo-normanna, probabilmente da Riccardo Anglico (de Mores) furono portate anche a Bologna alla fine del sec. XII. Esse uniscono *Summae* e *Quaestiones* in quanto che, dopo la glossa summante di ogni titolo, si discutono una serie di rispettivi casi. Da notare principalmente la *Summa Quaestionum* del *Magister Honorius*, inglese, e quella di *Richardus Anglicus*.

Si hanno pure le *S. monografiche*, quelle cioè che trattano in forma sistematica una determinata materia e che, per questo, si chiamerebbero meglio trattati, come le opere rispettive presso i legisti. Essi riguardano soprattutto il matrimonio e i processi.

Tra le *Summae de matrimonio* sono da notarsi quella di Bernardo di Pavia, di Tancredi, di s. Raimondo di Peñafort (seconda redazione della precedente), di Roberto Flamesburgense, di Giovanni Andrea che segue però il libro VI di Bonifacio VIII. Molto più numerose sono le *Summae de ordine iudiciario* dette anche più comunemente *Ordines iudiciarii* e che, per la evidente connessione dei due campi, trattano leggi e dottrine civili e canoniche. Tra le tante opere di questo genere (alcune anonime), meritano una menzione speciale quella di Riccardo Anglico, di Tancredi, di Roffredo Beneventano, Guglielmo de Drogheda, Bonaguida d'Arezzo, Martino di Fano, Egidio Foscarari, e in modo particolare il cosiddetto *Speculum iuris* di Guglielmo Durantis. Non mancano S. su altre materie come, p. es., *de electione*, *de excommunicatione* ecc.

Bibl.: J. Juncker, *Summen und Glossen*, in *Zeitschr. der Savignyst. f. Rechtsgesch., kan. Abt.*, 14 (1925), p. 384 sgg.; St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (*Studi e testi*, 71), Città del Vaticano 1937, pp. 123 sgg., 386 sgg., 438 sgg.; id., *Bernardus Compostellanus Antiquus*, in *Traditio*, 1 (1943), p. 277 sgg.; id., *The Barcellona Edition of st. Raymonds first treatise on canon law*, in *Seminar* (*The Jurist*), 8 (1950), p. 52 sgg.; id. e E. Rathbone, *Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century*, in *Traditio*, 7 (1949-51), pp. 279 sgg.; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 432 sgg., 447 sg., 450 sgg., 476 sg., 490 sgg.

V. « Summae » casuum ecc. – Meritano trattazione speciale le *Summae casuum*, *de casibus conscientiae*, *de confessione*, *confessorum*, *de poenitentia*. Per sé sono giuridiche, ma perché sono dirette per l'uso in fòro interno nella confessione e non escludono la dottrina dogmatica e morale in senso stretto, partecipano a tutte e due i settori.

Strettamente parlando si possono distinguere le *Summae de poenitentia* dalle *Summae confessorum* oppure *de casibus conscientiae*. Ma la stessa terminologia non distingue nettamente : s. Raimondo chiama, p. es., anche *Summae de poenitentia* la sua *Summa de casibus*. In esse si raccoglie sistematicamente tutto il materiale legale e dottrinale e canonistico necessario al ministro della penitenza privata. Da tutti si espone in forma più o meno concisa la S., il riassunto cioè della rispettiva materia, poi si adducono e risolvono casi pratici, e si aggiunge alla sistematica la casistica tanto desiderata e utile in materia di penitenza. L'ordine è generalmente logico-sistematico, qualche volta anche alfabetico.

La prima *Summa confessorum*, chiamata ancora *Poenitentiale*, è quella scritta tra il 1208 e 1210 da Roberto Flamesburgense, in 5 ll. Seguono, dopo il Lateranense IV (1215), le S. di Tommaso da Chabham, dei due domenicani Paolo Ungaro e Corrado di Hoexter, di Giovanni di Kent e Pietro di Poitiers. Tutte queste supera la famosa *Summa de casibus* di s. Raimondo da Peñafort, divisa in 3 libri scritti tra il 1227 e il 1234 a cui, nei due anni seguenti, aggiunse, come l. IV, il *de matrimonio*. La *Summa* ebbe glosse e abbreviazioni (tra cui la *Summa pauperum* o *Summula de Summa*, di Adamo Teutonico), che dimostrano il grande uso che tutti ne fecero. Il francescano *Monaldus* scrisse prima del 1217 la *Summa Monaldina*, la prima alfabetica; tra il 1280 e 1298 il domenicano Giovanni da Friburgo la *Summa Joannina* che ebbe anche una abbreviazione e una traduzione in tedesco. Nello stesso tempo scrisse il francescano Giovanni di Saxonia (Erfurdensis) e, verso il 1311, Alberto da Brescia O. P. Nel sec. XIV emergono la *Summa Astesana* divisa in 8 ll. (il titolo 32 del l. V contiene una raccolta di canoni penitenziali assai nota) di *Astesanus* O. F. M., un'anonima *Summa rudium* per i sacerdoti meno istruiti, la *Summa Pisana* (*Magistrutia*, *Pisanella*) di Bartolomeo a S. Concordio O. P. che ebbe, nel 1444, un supplemento per opera di Niccolò da Osimo O. F. M. Ca. l'anno 1486 A. Carleto da Chivasso scrisse la famosa *Summa Angelica* e nel 1483 Baptista de Salis (Trovamala) O. F. M. la prima redazione della *Summa Baptistina* o *Rosella*, in ordine alfabetico, che aumentò poi in una seconda redazione. All'inizio del sec. XVI Giovanni Cagnazzo da Tabia compose la *Summa Tabiena* e Silvestro Prierias (Mazzolino) O. P. la *Summa Sylvestrina* o *Summa Summarum*, disposta in ordine alfabetico. - Vedi tav. LXIII.

Bibl.: J. Dietterle, *Die S. confessorum*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 24-28 (1903-1907), v. indici; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine*, Lovanio 1926, pp. 347 sgg., 440 sgg.; St. Kuttner, *Pierre de Roissy and Robert of Flamborough*, in *Traditio*, 2 (1944), p. 492 sgg.; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 298 sgg., 512 sgg.; sulle edizioni delle singole S. elencate in questa voce (molte sono inedite) vedi la bibl. citata (v. anche RAIMONDO DI PEÑAFORT).

Alfonso M. Stickler

SOMMERVOGEL, Charles. - Gesuita, bibliografo, n. a Strasburgo l'8 genn. 1834, m. a Parigi l'11 maggio 1902.

Entrato nell'Ordine nel 1853 e ordinato sacerdote nel 1866, cooperò dal 1867 al periodico *Etudes*, del quale fu direttore dal 1871 al 1879. Ma già fin dal periodo degli studi, seguendo la sua forte inclinazione, s'era sempre occupato di ricerche bibliografiche, con le quali aveva grandemente aiutato i due fratelli Agostino e Luigi de Backer nelle due prime edizioni della loro *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus* (7 voll., Liegi 1853-61; 4 voll. ivi 1869-76), per cui alla morte dell'ultimo dei due fratelli, Agostino, venne nominato loro successore. Attese allora a preparare, su di un nuovo piano e con maggior completezza, la 3ª ediz. della *Bibliothèque*; passò un decennio a Lovanio, raccogliendo la maggior quantità di materiale possibile e già nel 1890 iniziava la nuova pubblicazione in 9 voll. : *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (Bruxelles-Parigi 1890-1900). Il vol. X, già preparato, comprendente l'Indice analitico per materia, uscì postumo per cura del p. P. Bliard (Parigi 1909), che poi compose anche l'XI (ivi 1932) comprendente l'indice per autori e l'elenco delle opere sulla Compagnia di Gesù. L'opera è continuata dal p. I. Juambelz sotto il titolo *Index bibliographicus S. J.* (4 voll., Roma 1938, 40, 41, 53). Altre opera bibliografiche del S., sempre assai utili, sono : *Tables méthodiques des mémoires de Trévoux* (2 voll., Parigi 1864-65); *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publié de la Compagnie de Jésus* (2 voll., ivi 1884); *Moniteur bibliographique de la C. d. J.*, voll. XIII-XXIII (ivi 1894-1901).

Bibl.: J. Brucker, *Le p. C. S.*, nella prefazione al X vol. della *Bibliothèque*, edito dal p. Bliard, pp. IX-XVII, con completa bibliografia.

Celestino Testore

SOMMO PONTEFICE : v. PAPA.

« SOMNO REFECTIS ARTUBUS ». - Inno del Mattutino nel lunedì, di autore ignoto; lo si trova in manoscritti del sec. IX (G. M. Dreves, *Anal. hymn.*, III, Lipsia 1888, p. 27 sg.).

Trascorsa la notte, al Signore va il primo sciogliersi della lingua, il primo palpito del cuore nel giorno che nasce, e come le tenebre cedono il posto alla luce, così la colpa, che è la tenebra dell'anima, si dilegui all'apparire della Grazia di Dio.

Bibl.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 24; L. Biraghi, *Inni sinceri di s. Ambrogio*, Milano 1862, p. 13; G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, I, Parigi 1874, pp. 130-38.

Silverio Mattei

SONCINO (Soncini, Soncinati). - Prenome derivato da una località del Cremonese e assunto da una famiglia ebraica di tipografi nomadi, la cui attività è posta, con varie interruzioni, fra gli aa. 1483-1547.

Capostipite è Giosuè Salomone, figlio del medico e rabbino Jiśrā'ēl Nāthān ben Šĕlōmōh, originario di Spira, stabilitosi in S. Iniziò l'attività tipografica in detta loca-

lità nel 1483-84 con l'opera *Massekheth Bĕrākhôth* (« Libro delle benedizioni »), proseguendola fino al 1488. Dal 1489 al 1492 si hanno alcune sue edizioni del *Pentateuco* stampate a Napoli.

GĔRŠŌM (Girolamo: 1460 ca. -1534), nipote del precedente, diede grande impulso alla stampa e alla diffusione di notevoli opere ebraiche, impresse in numerose località a causa dei suoi continui mutamenti di residenza. La sua attività, iniziata a Brescia, fra gli aa. 1491-94, prosegue a Barco (1496-97) con la protezione dei conti Martinengo; dal 1501 al 1519 si hanno saltuariamente suoi libri con la data di Fano, di Pesaro e di Ancona, ed è questo il periodo più fecondo della sua attività. Nel 1518 stampa a Ortona a Mare un volume antigiudaico di Pietro Galatino; fra il 1520 e il 1527 imprime a Rimini e a Cesena. Fatto segno a continue restrizioni e persecuzioni, nel 1529 si reca a Salonicco, dove dal 1521 aveva impiantato tipografia il figlio Mosè; passa poi a Costantinopoli, dove, dopo la sua morte (1534), l'attività tipografica fu continuata dall'altro figlio ELEAZAR fino al 1547. Girolamo fu tipografo espertissimo ed ottimo conoscitore della lingua ebraica; tutte le sue edizioni, comprese quelle italiane e latine, sono pregevoli per correttezza di testi e perfezione grafica. Le edizioni ebraiche dei S. sommano a ca. 140.

BIBL.: G. Z. Antonucci, *Catal. di opere ebraiche, greche, latine ed ital. stampate dai celebri tipogr. S. ne' secc. XV e XVI*, a cura di C. Giannini - Z. Re, 3ª ed., Fermo 1870; F. Sacchi, *I tipogr. ebrei di S.*, parte 1ª (unica pubblicata), Cremona 1877; M. Soave, *Dei S. celebri tipogr. ital. nei secc. XV e XVI*, Venezia 1878; G. Manzoni, *Ann. tipogr. dei S.*, Bologna 1883-86 (opera fondamentale, rimasta incompleta; sono state pubblicate la parte 1ª del t. II, la parte 2ª del t. III, e la parte 2ª del t. IV); A. Freimann, *Die Soncinaten Drucke in Salonichi und Constantinopel*, in *Zeitsch. für hebräische Bibl.*, 9 (1905), pp. 21-25; G. Castellani, *Gerolamo S.*, in *La bibliofilia*, 9 (1907), pp. 23-31; D. W. Amram, *The Makers of hebrew books in Italy*, Filadelfia 1909; A. Freimann, *Thesaurus typographiae Hebraicae saeculi XV*, Berlino 1924-31; S. Magrini, *Perché un tipog. ebreo del '500 stampò un'opera antigiudaica*, in *Rass. mensile di Israël*, 10 (1935), pp. 126-32.

Giannetto Avanzi

SONIS, LOUIS-GASTON de. - Generale, n. a Pointe-à-Pitre (Isola di Guadalupe nelle Antille francesi) il 25 ag. 1825, m. a Parigi il 15 ag. 1887.

Educato nel Collegio di Saint-Cyr, compì la sua formazione morale e militare a Castres, Parigi, Limoges, e soprattutto nei quattro anni di dimora in Algeria (1854-1859). Partecipò alle campagne di Montebello e Solferino (1859) con le truppe francesi; indi passò al Marocco (1858-70), prendendo parte ad azioni militari contro i Kabili. Tornato a Parigi (1870), ottenne di combattere contro la Germania; poi fu nominato comandante in capo a Rennes, Servan, Châteauroux, donde inviò le sue dimissioni per non avere l'onta di cooperare con la forza all'espulsione dei religiosi dalle loro case; ma riprese presto servizio di ispettore a Limoges e a Parigi.

Ufficiale di fede profonda ed esemplare, unita ad una fervida attività di apostolato, pronto al dovere come alla voce e all'amore di Dio, meritò che sulla sua tomba fosse compendiata la sua vita nelle parole « Miles Christi ».

BIBL.: L. Baunard, *Le général de S. d'après ses papiers et sa correspondance*, Parigi 1890; 55ª ed. ivi 1903.

Celestino Testore

SONNAMBULISMO: v. IPNOTISMO.

SONNENSCHEIN, CARL. - Sociologo tedesco, n. il 15 luglio 1876 a Düsseldorf, ordinato sacerdote nel 1900, m. il 20 febbr. 1929 a Berlino. Figlio di artigiani, il S. mostrò sino dai suoi studi teologici a Roma un vivo interesse per le questioni sociali e la democrazia cristiana, e vivo entusiasmo per il movimento studentesco.

Ritornato in patria, nei vari luoghi del suo ministero (Aquisgrana, Colonia-Nippes, Eberfeld, München-Gladbach) prospettò una nuova visione dei problemi politici e sociali, facendosi pioniere di un nuovo metodo di apostolato intensivo nelle grandi città. A München-Gladbach fondò nel 1907 il *Sekretariat sozialer Studentenarbeit* per dare alla gioventù studentesca una solida formazione sociale per mezzo di circoli sociali, di vari corsi organizzati nelle città universitarie, di congressi durante il tempo delle vacanze, della sua rivista *Die sozialen Studentenblätter* e della *Biblioteca degli studenti*, non dimenticando neppure opere di beneficenza, specialmente per gli studenti soldati durante la guerra. Dopo la prima guerra mondiale il S. si portò a Berlino. Personalmente povero, riuscì a fondare l'*Allgemeines Arbeitsamt* e il *Kreis der katholischen Künstler* per gli artisti; aprì una sala accademica di lettura cattolica; fondò una scuola superiore popolare e varie altre istituzioni di carattere culturale e caritativo, e diresse la rivista cattolica *Das katholische Kirchenblatt für Berlin*, dove uscivano le sue famose *Notizen*, osservazioni acute sui vari problemi attuali. Non sempre compreso, talvolta anche giustamente criticato, il S. rimane un vero pioniere dell'apostolato sociale e dei nuovi metodi del ministero sacerdotale nelle grandi città.

Scritti: *Aus dem letzten Jahrzehnt des italienischen Katholizismus* (1906); *Kann der moderne Student sozial arbeiten?* (1908-10); *Die sozialstudent. Bewegung* (1909-1910); *Der sittl. Wert der gewerkschaftl. Arbeit* (1909; 3ª ed. 1910); *Ideelle Werte der christl. Gewerkschaftsbewegung* (1910); *Die student. Wohnungsfrage* (1911); *Die Notwendigkeit der geistigen Bildung des Arbeiterstandes* (1911); *Bonn am Rhein* (1912); *Wir und die Gemeinden* (1912); *Wie Studenten wohnen* (1913); *Notizen, Weltstadtsbetrachtungen* (10 quaderni, 1925-29); *Sonntagsevangelien, Erklärungen* (1928).

BIBL.: E. Thrasolt, *K. S.*, 1931; H. Nahen, s. v. in *Staatslexikon*, IV, coll. 1625-30; K. Hoeber, s. v. in LThK, XI, coll. 666-67.

Jaroslav Škarvada

SONNINO, SIDNEY. - Statista, n. a Pisa l'11 marzo 1874, m. a Roma il 24 nov. 1922.

Dopo un settennio (1867-73) trascorso nella carriera diplomatica, si stabilì a Roma, dove fondò e diresse la *Rassegna*, prima settimanale e poi quotidiana, che fu l'espressione della Destra, in quegli anni appunto allontanata dal potere. Deputato dal 1880, divenne sottosegretario e ministro delle Finanze con il Crispi: nel 1896 portò il bilancio al pareggio. Fedele al Crispi anche dopo Adua, fu il capo riconosciuto dell'opposizione costituzionale, anche se non volle mai stringere i suoi amici in partito autonomo. Nel 1906 e poi nel 1909, ebbe la presidenza del Consiglio ma per pochi mesi, così che non riuscì ad attuare le riforme che egli auspicava, intese da un lato a migliorare le condizioni delle classi lavoratrici e dall'altro a rafforzare l'autorità dello Stato con una più rigida ed esatta applicazione della Carta costituzionale. Avversato dal Giolitti, discaro ai più per il carattere chiuso e sdegnoso, nel 1914 – morto il San Giuliano – fu chiamato dal Salandra al portafoglio degli Esteri, che tenne sino al 1918. Israelita di nascita e protestante di religione, fece inserire nel Patto di Londra da lui concluso la clausola che escludeva la Santa Sede dal partecipare alla futura conferenza della pace e stipulò le conclusioni degli incontri di S. Giovanni di Moriana e Rapallo. Ministro degli Esteri anche nei gabinetti Boselli e Orlando, fu il maggiore fra i delegati italiani a Versailles; ma i suoi urti con il Clemenceau e soprattutto con il Wilson gli impedirono di assicurare all'Italia i benefici che si riprometteva. Alla caduta del ministero Orlando, si ritirò dalla vita pubblica, né partecipò ai lavori del Senato, pur avendo ottenuto il laticlavio nel 1920. Ultima sua manifestazione politica, il manifesto contro l'introduzione del sistema proporzionale nelle elezioni generali, che egli considerava eversivo del costume parlamentare.

BIBL.: M. Viterbo, *S. S.*, Milano 1923; A. Torre, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXII, p. 144 sgg., con ult. bibl.; S. Gatto, *Attualità di una inchiesta del 1876 sulla Sicilia*, in *Belfagor*, 5 (1950), p. 229 sgg.

Renzo U. Montini

SONNO. - Il s., da un punto di vista biologico, si rivela come aspetto di un fenomeno comune a tutti gli esseri viventi, del regno animale e vegetale, i quali hanno alternanze di attività e di riposo. L'Houssay lo definisce uno stato fisiologico necessario, riparatore, normalmente periodico e reversibile, caratte-

rizzato da una depressione della sensibilità, della coscienza e della motilità spontanea e soprattutto del tono muscolare, senza che si abbia un abbassamento notevole nel metabolismo basale e senza rallentamento sensibile delle funzioni vegetative.

I. Fisio-patologia del s. – Il passaggio dallo stato di veglia a quello di s. è di norma progressivo ed è annunziato da senso di affaticamento, di appesantimento, di abbandono, da disinteressamento di ciò che accade attorno a noi, da difficoltà di mantenere aperti gli occhi; sopraggiunge dopo un alternarsi di fasi di attenzione e di disattenzione durante le quali hanno luogo le allucinazioni ipnagogiche, rappresentate da immagini sconnesse, momentanee, che subiscono rapide metamorfosi e si dileguano aprendo o muovendo gli occhi.

Nel s. predomina il rilasciamento di tutta la muscolatura, meno quella dei masseteri, dell'orbicolare delle palpebre, degli sfinteri e del pugno nel bambino. Le pupille sono contratte e i bulbi oculari sono ruotati in alto verso l'esterno. Il numero dei battiti cardiaci diminuisce di 10-30 al minuto e la pressione arteriosa di 10-20 millimetri di mercurio. Anche il numero delle escursioni respiratorie diminuisce, con fase inspiratoria lunga e rumorosa e fase espiratoria rapida. Il metabolismo basale scende, nel s. profondo, del 10-15% e la temperatura del corpo si abbassa di qualche decimo. La secrezione sudorale aumenta nel s. profondo e le urine sono meno abbondanti, ma dense, acide e più ricche di fosfati. La funzione gastrica non subisce variazioni notevoli. L'attività cerebrale è diminuita ma non abolita. Nell'elettroencefalo-gramma scompaiono, nel s. profondo, tutte le onde rapide e persistono solo le onde molto lente. La durata media del s. fisiologico varia secondo l'età, la costituzione, le occupazioni, la stagione; in generale il neonato dorme 20 ore al giorno e un bambino da uno a sette anni dorme da 10 a 14 ore; l'adulto dorme da 7 a 9 ore e il vecchio da 5 a 6 ore. Il s. è un bisogno indispensabile dell'organismo. Alcuni sperimentatori, tra cui il Kleitman, hanno osservato che dopo 80-115 ore di insonnia le persone da loro studiate presentavano disturbi psichici modesti; è stato tuttavia riscontrato che una insonnia prolungata di dieci giorni produce la morte nell'uomo, se coesistono sofferenze di altro genere. Il s. viene favorito da tutte quelle cause che riducono le eccitazioni sensoriali, cioè l'oscurità, il silenzio, la posizione sdraiata, la fatica; viceversa può essere ostacolato dai movimenti, dai rumori discontinui, dalle emozioni, dal dolore fisico, dalle preoccupazioni, ecc.

Tra i disturbi del s. si ricordano i seguenti: 1. *Ipersonnia costituzionale semplice:* è caratterizzata da una particolare tendenza ad addormentarsi anche di giorno di fronte a condizioni anche parzialmente favorevoli come il caldo, il silenzio, la noia. 2. *Ipersonnia vera:* consiste in una spiccata disposizione ad addormentarsi profondamente anche quando le condizioni ambientali non sono confacenti. 3. *Narcolessia:* crisi parossistica di s. per cui il malato sente una sonnolenza invincibile: le sue palpebre si chiudono, si addormenta e questo s. dura da un quarto d'ora ad una ed anche due ore; si risveglia poi fresco e disposto a riprendere le proprie occupazioni. Si possono avere una o parecchie crisi al giorno. Gli attacchi hanno inizio improvviso e rapido, ma non brutale, sicché il paziente spesso ha il tempo di scegliere il posto dove dormire. Può associarsi alla *cataplessia*: il malato cade in terra per pochi istanti, ma la sua caduta non è così brusca come nell'atto apoplettico o nell'attacco epilettico; egli assiste alla sua crisi in piena coscienza ma non può profferire parola. Questa crisi dura qualche secondo o qualche minuto, ed anche mezz'ora; poi il malato si rialza e riprende subito le occupazioni interrotte. L'associazione della narcolessia con la cataplessia costituisce la sindrone di Gélineau; sia la prima che la seconda sono in relazione con fatti emotivi. 4. *Encefalite letargica:* ne è causa un *virus* filtrabile che si ritiene dotato di spiccata affinità nervosa e specialmente per la sostanza grigia del terzo ventricolo. Si manifesta con una sonnolenza più o meno spiccata e con fenomeni di *deficit* dei nervi cranici, specialmente di quelli che innervano la muscolatura esterna dell'occhio. 5. *Malattia del s. o trypanosomiasi africana:* è causata dal *trypanosoma gambiense* trasmesso dalla *glossina palpalis* e dal *trypanosoma rhodense* trasmesso dalla *glossina morsitans*, mosche del tipo tsè-tsè. È caratterizzata da febbre, ingrossamento di alcune ghiandole, sonnolenza e poi s. prolungato e coma terminale. 6. *Ipnotismo* (v.): è un s. artificialmente provocato per mezzo della suggestione. 7. *Insonnia:* consiste nella difficoltà di addormentarsi o nella difficoltà di riprendere s. dopo essersi svegliati. L'insonnia del primo periodo si trova nei soggetti eretistici, nelle persone che digeriscono male, in molti bambini che fanno sogni che li impressionano; alcune volte dipende dal decubito del paziente, come nei cardiopatici che si risvegliano facilmente quando stanno supini. L'insonnia del secondo periodo si trova nelle intossicazioni croniche da alcool, nell'abuso di caffè, nelle cattive digestioni, negli abusi sessuali, nelle affezioni dolorose, dopo il lavoro affaticante, negli stati ansiosi.

Tra le sostanze capaci di conciliare il s. vanno ricordati gli oppiacei e i barbiturici che vengono somministrati per bocca o per iniezione; l'etere, il cloroformio, il protossido di azoto e il cloruro di etile che vengono usati per inalazione. Altre sostanze come simpamina, pervitin, ecc., servono a combattere la sonnolenza.

II. Varie teorie di interpretazione della genesi del s. – Numerose teorie cercano di spiegare la genesi del s. Il Blumenthal nel 1875 addusse che il s. è dovuto ad ischemia cerebrale, ma il Czerny nel 1891 e il Brodmann nel 1902 dimostrarono che nel s. si ha invece dilatazione dei vasi cerebrali. W. Preyer nel 1875 sostenne che il s. è prodotto dall'accumulo nell'organismo di sostanze ipnogene che sono prodotte dalla fatica. Contro questa teoria stanno due fatti: anzitutto manca corrispondenza tra grado di fatica e profondità del s.; secondo, resta senza spiegazione il s. prodotto dai rumori monotoni, dalla oscurità e dal silenzio. Lépine nel 1895 ha attribuito il s. alla retrazione delle ramificazioni cerebrali del neurone sensitivo centrale, simile a quella degli pseudopodi; nel risveglio tali ramificazioni si allungherebbero; però Ramon y Cajal ed altri hanno negato l'esistenza di detti movimenti ameboidi. Il Claparède nel 1905 ha emesso la teoria psicologica del s.: l'uomo primitivo si difendeva con il s. dagli incomodi della notte, donde il bisogno di dormire la notte, ereditariamente trasmessoci dagli antenati. Il s. sarebbe una reazione di disinteresse. Piéron nel 1913, dopo avere riscontrato che l'iniezione di liquido cefalorachidiano di un cane in stato di insonnia ad un cane risvegliato provoca in questo un s. profondo, ha ritenuto che questo sia causato da una ipnotossina prodotta dal cervello nello stato di veglia. È stato, però, dimostrato che effetti analoghi sono prodotti da iniezioni di liquido cerebro-spinale normale. Zondek e Bier hanno avanzato l'ipotesi che la ghiandola ipofisaria produca un ormone bromato ad azione ipnotica. Pavlow nel 1927 ha emesso una teoria secondo la quale il s. sarebbe effetto di un processo di inibizione interna irradiata. Ma la teoria è almeno incompleta, perché non spiega, p. es., il s. dei neonati i quali dormono prima che abbiano acquistato i riflessi condizionati. Il Kleitman nel 1929 ha spiegato il s. con la riduzione degli stimoli afferenti che provengono continuamente alla corteccia e più specialmente a quella delle eccitazioni propriocettive che traggono origine dai muscoli sotto l'influenza del tono muscolare. Questa diminuzione di eccitazioni, dovuta a fatica o a rilasciamento muscolare, sarebbe il fattore più importante dell'inizio del s.

In tutte le teorie sopracitate, si è tenuto conto soprattutto del substrato corticale del cervello. Sta però il fatto che osservatori, i quali hanno eseguito studi sopra gli animali, soprattutto cani e gatti, hanno notato che, in seguito a decorticazione, si presentano egualmente in essi, almeno in apparenza, stati di sonnolenza, non diversi da quelli che si osservano in animali normali. Il solo effetto che produce la decorticazione, osserva lo Spadolini, è quello di convertire la periodicità del s. e della veglia da un tipo diuturno monofasico (s. lungo durante la notte e brevi stati di sonnolenza durante il giorno) ad

un tipo polifasico caratteristico dell'animale lattante il quale presenta parecchi periodi di sonnolenza nelle 24 ore.

Gli studi di questi ultimi tempi, che hanno avuto inizio dalla epidemia di encefalite letargica del 1917, hanno potuto stabilire che, senza disconoscere l'importanza della corteccia cerebrale, hanno grande valore nella produzione del fenomeno del s. i centri sottocorticali. Tra gli autori che si sono occupati della questione si ricorderà il Demole, il quale nel 1921 ha osservato, nel gatto, che la iniezione nella regione infundibolare di dosi infinitesimali di una soluzione di Ringer, addizionata a cloruro di calcio, fa addormentare l'animale. Hess ha conseguito gli stessi risultati mediante eccitazione meccanica ed elettrica. Analogamente Foerster e Gagel da una parte e C. Vincent dall'altra, nel corso di interventi chirurgici hanno osservato, nell'uomo, che eccitazioni meccaniche cadenti nel pavimento del terzo ventricolo, nella regione perinfundibolare, provocavano nel paziente una irresistibile sonnolenza. La localizzazione di questo centro è stata in seguito precisata da Etors, da Bayley e Harrison che lo hanno stabilito nella regione dei nuclei posteriori e dei corpi mammillari. È verosimile che esista un centro del s. e uno del risveglio. Secondo A. Salmon la postipofisi avrebbe anche essa notevole importanza nella regolazione del s.

BIBL.: H. Piéron, *Le problème physiolog. du sommeil*, Parigi 1913; L. Luciani, *Fisiol. dell'uomo*, Milano 1923; A. Salmon, *La fisio-patologia del s.*, Bologna 1930; I. Spadolini, *Tratt. di fisiologia umana*, Torino 1946; R. Fabre - G. Rougier, *Physiol. médic.*, Parigi 1950; B. A. Houssay, *Physiol. humaine*, ivi 1950; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma 1951, p. 163 sgg.; A. Salmon, *Le rôle du système diencephalo-hipophysaire dans la physiol. du sommeil*, 60 (1952), n. 3. Eleuterio Boganelli

III. NOTE ETICHE E GIURIDICHE. – Durante il s. non esiste per sé alcuna responsabilità, mancando la base per ogni imputabilità, cioè l'uso di ragione. Al più potrà parlarsi di responsabilità in causa, se le cause di certi fenomeni che avvengono nel s. siano state poste coscientemente prima, p. es., nei sogni erotici (v. SOGNO) e nelle emissioni seminali durante il s. o si tratti di s. artificiale provocato (v. IPNOTISMO). Riguardo alle emissioni seminali durante il s., precedute da sogni erotici, va osservato che di per sé si tratta di fenomeni puramente fisiologici e naturali, e quindi non imputabili. Lo stato di dormiveglia, che precede o segue il s. profondo, è uno stato in cui non si ha l'uso completo di ragione e quindi l'imputabilità e la responsabilità sono attenuate.

Il s. viene preso in considerazione anche dal diritto, in quanto toglie alla persona la capacità di intendere e di volere; togliendo quindi al soggetto dell'ordinamento giuridico la conoscenza e coscienza dei propri atti, lo rende incapace di porre in essere una volontà giuridicamente efficace, di essere imputabile per un suo comportamento illecito oppure delittuoso. Il s. naturale, ben si comprende, è il più normale e completo caso di incapacità della persona, alla quale toglie ogni potere di autodeterminarsi: generalmente anzi si accompagna a una inerzia e immobilità quasi assoluta del corpo (CIC, can. 2201 § 1; Cod. pen. ital., art. 42).

Diverso è il caso del s. artificiale per il quale sogliono distinguersi varie forme e fra queste l'ipnosi, la narcosi, la narcoanalisi (v.), il sonnambulismo. Tutte interessano il diritto a seconda del grado di mancanza di libera determinazione dei propri atti che producono nel soggetto. E poiché trattasi di restrizione di libertà, cui viene sottoposto da terzi il soggetto, le prime tre forme trovano senz'altro la sanzione nella stessa Costituzione della Repubblica Italiana, all'art. 13. Quanto all'ipnotizzato – che agisce come un automa, comandato da altri – la legge lo ritiene non imputabile agli effetti della norma penale e incapace di agire agli effetti della norma civile, se l'ipnosi è vera e completa. Sarà invece punibile colui che ha promosso l'ipnotizzazione o lo stesso ipnotizzato che si sia sottoposto a tale suggestione per commettere impunemente un reato (Cod. pen., artt. 86, 87, 613; Cod. civ., artt. 591, 1425, 2046). Una ipnotizzazione per necessità curative viene peraltro ammessa (Cod. pen., art. 728).

Quanto alla narcosi, che si accompagna all'immobilità fisica assoluta, potrà essere punito chi avrà approfittato di questo s. artificiale per scopi illeciti su una persona (Cod. pen., artt. 519 n. 3, 521-579 n. 2). La narcoanalisi, poi, non può essere ammessa nel diritto penale né come mezzo istruttorio, né quale indagine peritale (Cod. proc. penale, artt. 314, 365) né può essere considerata un esperimento giudiziale (Cod. proc. pen., art. 312): si ricordi che nella narcoanalisi si usa del cosiddetto « siero della verità » e di altri farmaci.

Le stesse cose si possono dire del s. del sonnambulo, cui lo stato morboso permette di compiere vari atti, ma senza volontà alcuna, quindi irrilevanti per il diritto: potrà configurarsi se mai una responsabilità in chi è tenuto a sorvegliare il comportamento del sonnambulo.

BIBL.: V. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello-Bari 1946, p. 50 sgg.; J. Robin, *Droghe di polizia*, Brescia 1951. Paolo Zamboni

SONORA, DIOCESI di. - Città e diocesi dello Stato omonimo nel Messico (America sett.).

Ha una superficie di 180.000 kmq. con una popolazione di 400.000 ab. quasi tutti cattolici, distribuiti in 20 parrocchie servite da 48 sacerdoti diocesani; conta 1 seminario e 15 comunità religiose femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 405). Il 7 maggio 1779 Pio VI eresse la città di S. a diocesi, facendola suffraganea dell'arcidiocesi di Messico; nel 1863 divenne suffraganea della nuova arcidiocesi di Guadalajara. Nel 1891 il papa Leone XIII con la bolla *Illud in primis* separò la diocesi dalla provincia di Guadalajara e la fece suffraganea di Durango.

BIBL.: C. Crivelli. s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, col. 145; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LVII (1927), pp. 415-18. Enrico Josi

SOOCHOW, DIOCESI di. - Nella parte meridionale della provincia del Kiangsu, nella Cina centro-orientale.

Fu eretta il 9 giugno 1949 con 5 sottoprefetture civili della diocesi di Sciangai e fu affidata al clero secolare cinese. È suffraganea di Nanchino.

Ha un'estensione di ca. 5600 kmq. Al momento della sua erezione, su una popolazione totale di 3.100.000 ab., i cattolici erano 26.981 e i catecumeni 1051; i sacerdoti 18, i seminaristi maggiori 9; 17 le suore presentandine; 112 i maestri; 2 scuole secondarie e diverse primarie; 74 tra chiese e cappelle.

Le origini cristiane di S. risalgono al p. Matteo Ricci, che visitò la città (da lui chiamata la Venezia della Cina) nel dic. 1598 e nel genn. 1799 e poco mancò che non fissasse ivi la sua residenza; i suoi confratelli vi fondarono due chiese, che gli imperatori cinesi dotarono di due iscrizioni: « Onorate la dottrina celeste » « Onorate il Cielo ». In seguito si ebbero martiri tra i missionari e tra i cristiani. Sacerdoti secolari cinesi curarono i fedeli dopo la soppressione dei Gesuiti, i quali rientrarono nel Kiangsu nel 1842 e intensificarono talmente l'apostolato, da portare alla costituzione nel territorio di una diocesi indigena.

BIBL.: AAS, 41 (1949), pp. 588-91; Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1949*; MC, 1950, p. 342. Adamo Pucci

SOPHAR (ebr. *Ṣôphar*). - Uno dei tre amici di Giobbe (v.); è detto naamatita o di Naama, in cui alcuni vedono una regione abitata da Aramei o da Idumei, mentre altri pensano ad una tribù. S. interloquisce per ultimo, ribadendo il concetto comune che la calamità di Giobbe non fosse altro che effetto di un castigo divino per peccati commessi.

Poiché il tribolato aveva già rifiutato una tale tesi con l'affermazione della sua innocenza, S. insiste nel segnalare possibili colpe occulte e nel consigliare il ravvedimento (*Iob* 11, 1-20). Nella seconda disputa, offeso per le forti espressioni di Giobbe contro i suoi presunti amici (*ibid.* 13, 4 sg.; 16, 2; 19, 3), S. lo rimprovera per tale ardire nel giudicare e tratteggia brevemente la figura e la sorte dell'empio (*ibid.* 20, 1-29). Nella terza disputa S. non interviene, ma ciò potrebbe essere effetto di una trasmissione poco felice del testo, sospetto qui di disordine e di lacune. Angelo Penna

SOPHIA, PISTIS, ELPIS e AGAPE, sante, martiri. - Sconosciute ai più antichi documenti liturgici romani furono inserite da Adone nel suo *Martirologio* donde passarono nel *Romano* al 30 sett. S., ed al 1° ag. le altre.

Le ricordano tuttavia gli *Itinerari* del sec. VII ed il papiro di Monza sia sulla Via Aurelia come sulla Via Latina, per cui qualche autore ha sostenuto l'esistenza di gruppi differenti. Nel sec. VIII il presbitero Giovanni di Milano divulgò una leggenda senza fondamento, che pone il loro martirio al tempo dell'imperatore Adriano.

BIBL.: G. B. De Rossi, *La Roma sotterr. crist.*, II, Roma 1867, pp. 171-80; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 286; *Martyr. Romanum*, pp. 318, 428; R. Valentini - G. Zucchetti, *Codice topogr. della città di Roma*, II Roma 1942, p. 36; G. de Tervarent, *Contribution à l'iconog. de ste S. et de ses trois filles*, in *Anal. Boll.*, 68 (1950), pp. 419-23.

Martiniano Roncaglia

SOPRANNATURALE, ORDINE. - I. TERMINOLOGIA E STORIA. – Secondo la comune dottrina oggi vigente nella Chiesa, è verità di fede (Concilio di Trento, sess. V, can. 1 [Denz-U, 788]; propos. 23ª di Baio condannata da s. Pio V: [*ibid.*, 1023]) che il genere umano fin dall'inizio fu elevato da Dio gratuitamente, per sola liberalità, al fine supremo, che è la visione beatifica (v.), e allo stato di Grazia, di virtù e di doni dello Spirito Santo, che costituiscono i mezzi adatti a quel fine: mezzi e fine che trascendono la natura umana nel suo essere e nel suo operare, nella sua capacità e nelle sue proprie esigenze e pertanto appartengono a un o. s., che s'intende e si definisce riferendosi al concetto di natura e di ciò che alla natura appartiene come proprio, ontologicamente e dinamicamente. La religione cristiana non solo afferma, ma vive da venti secoli la verità e la realtà dell'o. s.; la teologia, però, dell'o. s. si è sviluppata lentamente attraverso le crisi degli errori, la reazione e la riflessione dei Dottori e soprattutto sotto l'influsso e il vigile controllo del magistero ecclesiastico.

L'elaborazione teologica è accompagnata da una progressiva precisazione dei termini e delle formole. Il termine «natura» e il rispettivo concetto passano ben determinati dalla filosofia greca (specialmente aristotelica) al linguaggio cristiano. Tanto la voce latina «natura» quanto la corrispondente greca φύσις derivano da un verbo (*nasci*=φύειν), che significa nascere, venire alla luce, e pertanto implicano l'idea fondamentale di «origine» specialmente del vivente da un altro vivente, quindi genesi di un essere da un altro. Nei viventi la genesi è vera generazione, che ha come principio e come termine la medesima natura (p. es., natura umana identica nel padre e nel figlio).

Di qui il concetto aristotelico di natura come concetto primo e immanente di attività, che coincide con l'essenza specifica (οὐσία): due termini che indicano la stessa cosa sotto diversi aspetti, cioè il principio quiddi-tativo dell'ente sulla linea dell'essere (essenza – οὐσία) e sulla linea dell'azione (natura – φύσις). Il concetto di natura come principio genetico ebbe una maggiore determinazione nell'ambito del cristianesimo per lo sviluppo della dottrina sulla personalità (v. PERSONA) imposta dalla esigenza del dogma trinitario e cristologico. Ma la filosofia greca suggerì anche un senso più largo del termine natura, in quanto si usava a significare il complesso degli esseri con i propri principi genetici, che costituiscono l'universo, chiamato perciò dai Greci semplicemente φύσις (τὰ φυσικά) e dai Latini «rerum natura».

Nell'uno e nell'altro senso, per la filosofia cristiana, specialmente aristotelico-tomistica, «natura» significa un principio stabile a carattere necessario in se stesso e in rapporto alla sua attività, alle sue leggi, alle sue proprietà. Conseguentemente il termine «naturale» è usato a indicare tutto ciò che appartiene alla natura o geneticamente o costituzionalmente o dinamicamente: così, p. es., è naturale che da un uomo nasca un altro uomo essenzialmente uguale al primo; è naturale che l'uomo sia dotato d'intelligenza e di libera volontà; è anche naturale che l'uomo tenda al bene e alla felicità.

(da G. de Tervarent, in Anal. Boll., 68 [1950], tav. I)

SOPHIA, PISTIS, ELPIS e AGAPE, sante, martiri - S. Sofia e le sue tre figlie. Pannello di ignoto del sec. XV - Praga, Rudolphinum.

Naturale in senso cosmico è tutto ciò che fa parte della natura creata e in essa si svolge secondo le virtù operative e le leggi delle nature particolari che compongono l'universo. Questo concetto di natura e naturale in senso di realtà fissa e ben determinata da leggi stabili a carattere necessario, è in vigore presso gli scolastici, specialmente presso s. Tommaso e i teologi posteriori, e affonda le sue radici nei Padri e nella filosofia greca. Tuttavia a fianco di questa concezione, se ne sviluppa un'altra, che fa capo a s. Agostino, e presenta la natura come un ente, che esiste e opera in un modo o in un altro non per intrinseca determinazione, ma per un influsso della volontà divina, che adatta come crede gli effetti alle cause. S. Agostino, pur sostenendo il dominio assoluto della volontà di Dio, riconosce l'intima struttura degli esseri secondo leggi fisse, e perciò non è in contrasto con la concezione scolastica, che si ricollega a s. Tom-

maso. Ma i suoi discepoli accentuarono la funzione della divina volontà in confronto con la struttura e la funzione intima della natura.

Un altro concetto influisce sull'elaborazione teologica del naturale e del s. : l'*esigenza*. Esigere equivale a rivendicare per sé, attribuirsi di diritto, in maniera da creare in un altro soggetto un *debito*. In senso proprio l'esigenza, implicando un diritto, si riferisce alle persone. Ma si può estendere, in senso traslato, anche alle cose, e pertanto si può parlare di esigenza di natura. La natura, se è creata, esige anzitutto la sua causa, che ne pone e ne spiega l'origine; esige inoltre necessariamente tutto quello che intrinsecamente la costituisce; p. es.. la natura umana esige un'anima razionale con le sue facoltà e un corpo con i suoi organi e la sua determinata struttura. La natura esige ancora i mezzi e gli oggetti indispensabili all'esplicazione delle sue energie e delle sue potenzialità. Questa terza esigenza (la più importante) si fonda sulle facoltà operative della natura, che, come l'intelletto e la volontà nell'uomo, possono aprirsi verso l'infinito, senza poterlo raggiungere con le proprie risorse. In tal caso l'esigenza ha per termine un complemento della natura, che può derivarle solo da una causa superiore. Si arriva così a concepire una specie di debito da parte di Dio verso la creatura. Si è detto (De Lubac) che gli scolastici sono dominati dal *giuridismo* e quindi escluderebbero dalla natura una esigenza giuridica, che costituirebbe Dio debitore, ma non una esigenza ontologica. È invece storicamente accertato che gli scolastici negano tutti unanimente come assurda un'esigenza giuridica della creatura di fronte a Dio, anche nella sfera del merito, che generalmente essi concepiscono subordinato a una promessa divina (P. Lombardo, *II Sent.* d. 43 : « Non est debitor nobis, nisi forte ex promisso »).

A più forte ragione gli scolastici escludono una esigenza ontologica, che sarebbe l'unica vera, quando si tratta di rapporti tra creatura e Creatore, in ordine a un complemento della natura creata. Né vale per gli scolastici, specialmente per s. Tommaso, la distinzione tra potenza divina assoluta e potenza divina ordinata. In base a questa distinzione (cara agli agostiniani del sec. XVIII) si ragiona così : Dio potrebbe lasciare una creatura, e in particolare l'uomo, nelle condizioni in cui l'ha creato, senza un aiuto particolare, in virtù della sua potenza assoluta; ma non lo può fare in virtù della potenza coordinata con altri attributi (bontà, amore, ecc.). Pertanto il soccorso complementare non è dovuto da parte di Dio in vista della potenza assoluta, ma è dovuto in vista della potenza ordinata. E così l'esigenza di quel soccorso, già esclusa, ritornerebbe in virtù di questa ultima potenza.

Ma già s. Tommaso, nella maturità (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 25, a. 5, ad 1) elimina la distinzione delle due potenze, atteso il necessario concorso di tutti gli attributi (identici con l'unica essenza) in ogni operazione divina : « Nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate iusta ipsius et intellectu sapiente eius ». Pertanto non ci può essere nella creatura una esigenza né giuridica né ontologica, che costituisca Dio debitore (almeno secondo la potenza ordinata) di un complemento straordinario alla natura. Se nella natura sono esigenze ontologiche, esse appartengono alla struttura stessa della creatura, voluta tale da Dio secondo la sua potenza ordinata, e perciò quelle esigenze devono essere tali da rimanere soddisfatte senza uno speciale intervento di Dio. In altri termini ogni natura creata ha tutto quel che è necessario e sufficiente per il suo essere e per il suo operare, già per l'atto creativo scaturito dalla potenza ordinata da Dio. Perciò tale natura non può esigere di più in nessun modo, e quindi Dio nulla di più le deve di quanto le ha dato per costituirla nel suo grado di essere.

Da questi principi scaturisce il concetto della gratuità applicato al s. Se infatti nella natura creata non c'è alcuna esigenza (né giuridica né ontologica) per un intervento straordinario di Dio, è chiaro che se tale intervento si ha, è del tutto gratuito. L'intima ragione della gratuità non si comprende se non dal fatto che in un intervento straordinario di Dio, per il suo carattere contigente, si manifesta più apertamente di qualunque effetto naturale la libertà di Dio, che potrebbe farne a meno senza offesa dei suoi divini attributi. Tutto quel che Dio opera fuori di sé è gratuito, anche il mondo della natura, e quindi è libero; ma la sfera soprannaturale, non rispondendo a nessuna esigenza, né da parte di Dio né da parte della creatura, è un segno più evidente della divina libertà e liberalità.

Il termine s. (cf. H. De Lubac, *Remarque sur l'histoire du mot « surnaturel »*, in *Nouv. revue théolog.*, 61 [1934], p. 225 sgg. e 350 sgg.; id., *Surnaturel*, Parigi 1946, p. 325 sgg., G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, ivi 1948, p. 141 sgg.). è introdotto nella terminologia teologica latina da Scoto Eriugena in una versione dello Pseudo-Dionigi; tuttavia sino a s. Alberto Magno e s. Tommaso, che adottarono l'aristotelismo (con la determinazione esatta di « natura »), quel termine non fu molto usato dagli scolastici. Da s. Tommaso in poi è diventato comune in teologia e più tardi (*Prop.* di Baio) anche nel linguaggio del magistero.

Nel mondo greco (pagano e cristiano) il termine corrispondente a s., cioè ὑπερφυής, è l'epilogo di un non breve itinerario segnato dalle voci ὑπερουράνιος (superceleste), usato specialmente da Platone, e ὑπερκόσμιος (supermondiale), usato più volentieri dai neoplatonici, nonché altri termini simili (ὑπερούσιος, ὑπερκείμενος, ecc.). Presso i filosofi greci questi termini sono adoperati generalmente in senso cosmico, locale; presso gli scrittori cristiani invece assumono via via un senso spirituale. Già Clemente Alessandrino e Origene usarono l'ὑπερουράνιος platonico a indicare realtà trascendenti, divine (Origene, *De principiis*, l. IV, cap. 1, n. 7 e altrove). Mario Vittorino nello stesso senso parlò di cose invisibili, divine, usando il termine « superceleste » (= ὑπερουράνιος). Uguale sviluppo subì presso i Padri l'altro termine affine ὑπερκόσμιος. Per es., Clemente Alessandrino, Ippolito, lo Ps.-Dionigi, s. Gregorio Nisseno lo adoperarono nel senso di misterioso, eterno, spirituale (citazioni in De Lubac, *op. cit.*, in nota a p. 341). Del resto anche s. Paolo usa ὑπερκόσμιος a significare l'uomo celeste, spirituale (*I Cor.* 15, 46 sgg.). Ma presto gli scrittori cristiani si attaccarono più volentieri al termine ὑπερφυής, che prende il significato prima di meraviglia (miracolo), poi di ineffabile, divino, che trascende le cose terrene e umane (cf. specialmente Isidoro di Pelusio). L'idea è espressa anche con la frase ὑπὲρ φύσιν, che sia presso i profani come presso i Padri si trova in contrasto con παρὰ φύσιν (= contro natura) e κατὰ φύσιν (= secondo natura). S. Cirillo Alessandrino facendo seguito a Isidoro di Pelusio (suo amico e parente) nota che i doni superiori fatti da Dio all'uomo per elevarlo, sono superiori non solo alla sua natura (dell'uomo), ma alla natura (tutta). Più ampiamente s. Massimo adopera la frase, stabilendo l'itinerario della Redenzione: l'uomo è liberato dalle passioni (παρὰ φύσιν), è restaurato nella sfera razionale (κατὰ φύσιν), è arricchito di beni soprannaturali (ὑπὲρ φύσιν) (*Ad Thalassium*, q. 65: PG 90, 769). In latino il termine greco è reso con « supernaturalis » già nella versione della lettera 19ª di Isidoro di Pelusio, poi nella traduzione dello Ps.-Dionigi fatta da Scoto Eriugena, come si è detto sopra.

II. Dottrina. – 1. *Magistero della Chiesa.* – I documenti del magistero ecclesiastico contengono esplicitamente l'affermazione del s. come un fatto sotto vari aspetti : *a*) *empirico* : effetto verificabile di una causa che non può essere naturale: tale il miracolo (v.) nell'ordine fisico e nell'ordine morale, che la Chiesa riconosce nella vita di Gesù Cristo e dei santi e considera come un suggello della divina Rivelazione, facendone un argomento certo di credibilità (cf. Conc. Vaticano, sess. III, cap. 3 e can. 4 *de fide*: Denz-U, 1790, 1813) *b*) *teoretico* : verità rivelate da Dio, che superano la capacità della ragione umana, come i misteri della S.ma Trinità, dell'Incarnazione, del Verbo, ecc.; la Chiesa, pur riconoscendo le forze

e i diritti della ragione, difende la trascendenza del Mistero (v.), oggetto di fede divina (cf. Conc. Vat., sess. III, cap. 4; cf. can. 1 *de fide et ratione*); *c*) *pratico*: proprio dell'attività umana in ordine alla vita eterna è la Grazia divina infusa nell'anima e nelle sue facoltà insieme con le virtù teologiche e cardinali e i doni dello Spirito Santo, che elevano l'uomo a uno stato s., in cui egli vive e agisce in modo deiforme (cf. i documenti antipelagiani: Conc. Cartag., a. 418, e II d'Orange, a. 429; Conc. Trid., sess. III, specialmente i can. 1 e 3 *de iustificatione*).

Oltre all'affermazione del s. come fatto, sotto il triplice aspetto: empirico, teoretico e pratico, il magistero della Chiesa si è pronunziato anche sull'indole della realtà s., in occasione degli errori di Baio, di Giansenio e dei modernisti. Tra le proposizioni di Baio condannate da Pio V (1567) alcune (21ª, 23ª, 24ª, 26ª, 42ª) negano apertamente l'esistenza e la funzione della Grazia divina, come dono s. aggiunto alla natura umana per trasformarla ed elevarla. Dalla condanna di queste proposizioni si deduce che la Chiesa ritiene che Dio infonde la Grazia come dono gratuito, che trascende le condizioni e le esigenze della natura.

Ma una negazione più precisa di ogni vera e propria esigenza della natura umana di fronte al dono della Grazia, e quindi della soprannaturale trascendenza di questa su quella, si ha nell'enciclica *Pascendi* di Pio X (1907), dove a proposito dell'immanentismo e del metodo d'immanenza (v.) adottati dai modernisti, si legge: « Qui dobbiamo ancora una volta lamentarci che non mancano cattolici, i quali, sebbene respingano l'immanenza come dottrina, se ne servono tuttavia per l'apologetica, e lo fanno così imprudentemente da sembrare che ammettano nella natura umana non solo una capacità ed una convenienza rispetto all'ordine s., come hanno fatto sempre con opportune riserve gli apologeti cristiani, ma anche una vera e propria esigenza » (Denz-U, 2103). Questa importante precisazione mette in luce il carattere assolutamente gratuito del s. e la sua trascendenza rispetto alla natura, a cui non è affatto dovuto e che non ha né capacità attiva né alcun diritto rispetto ad esso. Tale concetto è ribadito per altra via da Pio XII nella *Humani generis* (12 ag. 1950): « Altri pervertono la vera gratuità dell'ordine s., ritenendo che Dio non può creare un essere razionale senza destinarlo e chiamarlo alla visione beatifica ». In queste parole affiora il concetto della possibilità di una *natura pura* (senza doni soprannaturali); che Dio poteva creare senza ledere la sua giustizia e la sua bontà.

2. *Prove positive*. – *a*) *S. Scrittura*: la visione beatifica, ragione formale di tutto l'ordine s., è promessa ai puri di cuore (*Mt.* 5, 8) è propria degli angeli e dei beati in cielo (*Mt.* 18, 10 e 22, 30). S. Paolo esalta, come partecipazione della stessa scienza divina, la visione beatifica, che supera ogni cognizione di Dio possibile durante la vita terrena, perfino la fede (*I Cor.* 13, 8-12). E s. Giovanni (*I Io.* 3, 1-2) dichiara dono del Padre la filiazione adottiva e ancor più la visione beatifica, che è il termine supremo dell'assimilazione con Dio operata in noi dalla Grazia divina, oltre ogni capacità o diritto della natura. La santificazione dell'uomo per via di fede o di Grazia è detta da s. Giovanni rinascita, rigenerazione in Dio (*Io.* 1, 12-13; 3, 5), comunicazione e immanenza vitale in Cristo (*Io.* 6, 57; 15, 1 sgg.). Parimenti s. Paolo parla di nuova creatura (*II Cor.* 5, 17), di rinnovazione dell'uomo per virtù dello Spirito Santo (*Tit.* 3, 5), a cui si ricollega tutta la vita di fede e di carità, detta perciò pneumatica, carismatica, in antitesi con la vita dell'uomo naturale (ψυχικός). *b*) *Padri*: specialmente gli Orientali insistono tutti sul concetto di deificazione (θεοποίησις) per indicare la vita di santificazione per la Grazia. I più efficaci sono s. Atanasio e s. Cirillo. Per l'Occidente è sufficiente la testimonianza di s. Agostino, che esalta talmente la gratuità della Grazia da sembrare a volte esagerato. Per tutta la documentazione scritturale e patristica v. GRAZIA e PARADISO.

3. *Sintesi teologica*. – Da questi e altri documenti della Rivelazione si è formata una dottrina teologica ben definita intorno ai due ordini, naturale e s., che si può ridurre a questo schema. Naturale e s. si dicono per rispetto alla natura considerata nel suo essere e nella sua potenzialità attiva o passiva. Naturali sono gli elementi costitutivi essenziali di un ente, naturale anche la sua virtù operativa in ordine ad un effetto ad essa proporzionato, naturale finalmente la sua capacità a ricevere l'azione di una causa anch'essa naturale. Per conseguenza il s. trascende la natura nella sua costituzione essenziale, nella sua potenza e nella sua capacità propria: in una parola il s. supera le forze della natura, è al di sopra del suo raggio di azione, legato alle cause seconde. Ma questa nozione dev'essere integrata dall'altra che è l'assoluta gratuità, per cui il s., come intervento o dono divino, esclude il diritto o esigenza da parte della creatura e il debito da parte di Dio. Le due nozioni della trascendenza e della gratuità portano al concetto di una differenza entitativa tra il naturale e il s. nella sua più formale accezione.

La realtà s. può essere sostanziale o accidentale, essenziale o modale. Soprannaturale in senso sostanziale e assoluto è soltanto Dio, che trascende tutta la natura creata; anzi Dio considerato in sé e per sé, senza rapporto all'uomo, impropriamente si dice s., essendo assolutamente la sua stessa natura. Non è facilmente concepibile una sostanza propriamente s., creata (sebbene qualche teologo ne ammetta la possibilità: Molina, Ripalda); il s. è in fondo partecipazione del divino in una natura razionale, per via di modificazione nell'essere e nell'operare, e però si riduce a realtà accidentale, come è difatti la Grazia (v.) e gli altri abiti infusi da Dio nell'anima. Ma c'è una gradazione dai limiti estremi della natura al s. propriamente detto. Al miracolo si accostano gli effetti detti *preternaturali*, che includono un bene già appartenente alla natura, ma perfezionato dall'azione divina nelle condizioni, nella durata; come, p. es., l'immortalità corporea dei progenitori, che era una miracolosa continuazione della vita naturale del corpo, magari in condizioni superiori. In terzo luogo c'è il s. relativo, che trascende questa o quella natura, ma non tutta la natura creata: così, p. es., la scienza infusa, propria e naturale negli Angeli, concessa da Dio all'uomo. Finalmente il s. essenziale, che è un'entità realizzata da Dio nella creatura razionale e che supera tutta la natura creata nella sua costituzione, nella sua potenzialità e nelle sue esigenze; tale è la Grazia comunicata all'anima come una misteriosa partecipazione della stessa natura divina, sulla linea di una causalità quasi formale. La Grazia dice ordine alla gloria, cioè alla visione beatifica, che è l'apice e la ragione suprema di tutta la sfera s.: essa in linea di causalità finale comanda tutta l'economia della Grazia (mezzo) e si realizza formalmente come comunicazione immediata intenzionale dell'essenza divina all'intelligenza creata.

In conclusione: *a*) ordine naturale consiste in una natura o in tutta la natura creata, considerata nella sua essenziale costituzione e nella sua potenzialità attiva e passiva in rapporto al suo proprio fine, proporzionato alle sue forze e alle sue native esigenze; *b*) o. s. consiste nell'azione divina, con cui Dio eleva e dispone una natura razionale al conseguimento di un fine trascendente tutta la natura creata, per mezzo di un'attività vitale deiforme, che culmina nella visione beatifica, termine supremo dell'economia della Grazia. Attesa l'assoluta gratuità dell'ente s., è chiaro che non c'è un nesso intrinseco tra l'uno e l'altro ordine; nella natura c'è soltanto una capacità passiva a ricevere l'azione divina, che realizza in essa liberamente il s. I teologi chiamano quella capacità *potenza obbedienziale* (s. Tommaso, *De verit.*, q. 29, a. 3, ad 3; *De potentia*, q. 6, a. 1, ad 18 e altrove: v. sotto). Pertanto, considerando la natura umana in se stessa e prescindendo dalla divina Rivelazione, la ragione non può dimostrare positivamente la possibilità dell'ordine s., ma dopo la Rivelazione, può dimostrare che il s. non solo non ripugna, ma anzi è conveniente alla natura umana. Su questo punto si sono accese ardenti discussioni anche fra i cattolici, dal sec. XVI in poi.

4. *Punti controversi.* – Gli scolastici avevano ereditato da s. Agostino una concezione in cui l'o. s. non si vedeva ben distinto dall'ordine naturale, non però nel senso che il santo Dottore identificasse l'uno e l'altro. In lotta con Pelagio, assertore di un esagerato naturalismo, egli si trovò nella necessità di accentuare il s. e la sua funzione anche a scapito della natura. Ma a torto molti abuseranno della sua autorità per arrivare a conclusioni estranee al suo pensiero, sostanzialmente ortodosso.

La prima controversia nacque tra gli scolastici intorno al rapporto tra natura e s., alla luce della visione beatifica. La tendenza agostiniana trovò la sua espressione in Scoto, che, partendo dall'univocità dell'ente, ammette nella natura un desiderio congenito del possesso pieno di Dio (visione beatifica), e quindi una potenza obbedienziale non puramente passiva, ma anche in certo modo attiva. In altri termini la scuola francescana, sulle orme di Scoto, è decisamente avversa al concetto di s., come cosa estranea allo spirito (*estrinsecismo*) e tende a legare natura e s. in modo da temperare la trascendenza con un motivo di immanenza (*intrinsecismo*). S. Tommaso invece, partendo dalla analogia dell'ente, si preoccupò piuttosto della trascendenza del s. e tirò una forte linea di demarcazione tra essa e la natura umana, in cui riconosce una potenza obbendienziale soltanto passiva (= capacità di ricevere l'azione di Dio). Tuttavia lo stesso s. Tommaso mitigò qua e là la rudezza di questa posizione sistematica e parlò di un desiderio naturale (v. DESIDERIO NATURALE DI DIO) della visione di Dio, oggetto di molte discussioni ancora oggi. Però l'Aquinate, come del resto i grandi scolastici in genere, difese costantemente l'assoluta gratuità della visione beatifica e di tutto l'o. s., sostenendo che Dio poteva non elevare l'uomo al fine ultimo qual è la vita eterna, ma lasciarlo con il fine proporzionato alla sua natura, quale è la conoscenza logica di Dio attraverso le creature. Egli dunque distinse chiaramente due fini supremi per la creatura razionale: « Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suae naturae... Alia felicitas, quam in futura expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam » (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 62, a. 1; cf. *ibid.*, q. 23, a. 1; *De veritate*, q. 14, a. 2 e 10; q. 27, a. 2; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4 e altrove). Il De Lubac (*Surnaturel*, cit.) malamente interpreta s. Tommaso quando gli attribuisce l'opinione secondo la quale non c'è che il solo fine s., a cui Dio doveva ordinare l'uomo. Il De Broglie (*De fine ultimo humanae vitae*, Parigi 1948) ha ragione di confutare il De Lubac su questo punto. Coerentemente s. Tommaso asserisce che Dio poteva (anche di potenza ordinata) creare l'uomo « in puris naturalibus » (*In II Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 3; *De malo*, q. 4, a. 1, ad 14 e q. 5, a. 1, ad 15); dove apparisce chiaro il concetto della possibilità della natura pura, che presto sarà oggetto di grandi discussioni. L'errore di Baio (sec. XVI) costrinse ad approfondire il problema del rapporto tra natura e s. Già Lutero aveva detto che i doni che costituivano lo stato d'innocenza e di giustizia originale in Adamo, erano parte costitutiva della natura umana, la quale perciò rimase intrinsecamente corrotta quando perdette quei doni col peccato del primo uomo. Baio attenuò questo concetto, facendo della Grazia e degli altri doni una parte integrativa della natura umana. In tal modo si eliminava l'idea della gratuità dell'ordine s., che veniva presentato come termine di una esigenza della natura. I teologi del tempo insorsero, col magistero della Chiesa, contro questo errore (che Lutero e Baio e più tardi i giansenisti osarono attribuire a s. Agostino) e svilupparono quello che in s. Agostino e in s. Tommaso era più o meno implicito, cioè il concetto della possibilità di una natura pura (v.), e conseguentemente rigettarono ogni sorta di esigenza (giuridica e ontologica) dalla natura umana rispetto alle realtà soprannaturali (Grazia e visione beatifica). La reazione contro il baianismo spinse nell'ombra la concezione scotistica, che in quel momento poteva favorire l'errore. Più tardi (sec. XVIII) gli agostiniani (Noris, Berti, Bellelli) ripresero il motivo dell'unico fine, quello s., a cui Dio non poteva (di potenza ordinata) non destinare l'uomo. Questo ritorno a una esigenza (sia pure solo ontologica) del s. non era un progresso, ma era una concessione larvata al baianismo.

La questione è rimessa in fermentazione nell'epoca nostra, sotto la pressione dell'immanentismo (v.), adottato dal modernismo (v.), e sotto la spinta dello psicologismo religioso, che ha alla base tutta la dottrina del subcosciente. Non si può prendere in considerazione l'immanentismo come dottrina, perché inconciliabile con la dottrina cattolica, che esige assolutamente una trascendenza e cioè un Dio personalmente distinto dal mondo e in genere una realtà, naturale e s., oggetto della conoscenza. Ma nell'àmbito stesso del cattolicesimo, specialmente in apologetica, alcuni autori hanno tentato di adottare l'immanentismo come metodo, dimostrando la verità del cristianesimo per via di esperienza religiosa (sintonia con le aspirazioni del cuore e dello spirito umano). Questa tendenza, che si riscontra già in Pascal (*Pensées*), è stata sistematicamente sviluppata prima dal card. Dechamps, sul terreno ecclesiologico, poi da Maurizio Blondel sul terreno psicologico individuale. Il Blondel si pone un problema che interessa direttamente il rapporto tra natura umana e s. e si domanda se, a prescindere dalla Rivelazione, può il nostro spirito, per via di introspezione e di esperienza soggettiva, arrivare alla soglia del s. e affermarne l'esistenza. Considerando l'uomo, non dal punto di vista metafisico, ma nella sua realtà storica, nel dramma della sua intima vita, Blondel mette in evidenza ciò che ciascuno sente in sé, una lacuna, un disagio, una indigenza, che si manifesta con lo scarto inesorabile tra l'ideale e il reale, tra la volontà volente e la volontà voluta. Supposto Dio Creatore, Sapienza e Bontà infinita, sarebbe ovvio pensare che l'uomo non sia lasciato in questa penosa condizione senza un aiuto dall'alto, che gli renda possibile il conseguimento del suo fine. Pertanto deve esistere un soccorso oltre i limiti dell'ordine naturale, che completi ed elevi la natura e le sue facoltà fino a raggiungere il destino degno dell'uomo. In tal modo la filosofia sfocia nella religione e, sotto la pressione dell'esigenza di un soccorso s., lo spirito passa a ricercare la divina Rivelazione storica nelle garanzie del cristianesimo. Y. Montcheuil (*Maurice Blondel. Pages religieuses*, Parigi 1942) interpreta il pensiero di Blondel nel senso che la filosofia porta a optare per il fine ultimo con un atto in sé s. almeno implicitamente. Ma il Blondel stesso ha protestato contro tale esagerazione del suo pensiero (cf. B. Romeyer, *La philosophie religieuse*, Parigi 1943, in appendice).

Il punto oscuro di questa teoria è quell'esigenza del s., che l'encicl. *Pascendi* dichiara erronea, se presa in senso vero e proprio. Il Blondel non ha mancato di attenuarla per mettersi d'accordo con il pensiero della Chiesa, ma quella espressione resta sempre almeno pericolosa. Tuttavia l'istanza di questi autori ha la sua ragione d'essere, né è assolutamente nuova. S. Agostino l'ha sentita e l'ha sviluppata nelle *Confessiones*. Perfino s. Tommaso l'ha prevenuta, come dimostra già la sua dottrina sul desiderio naturale di Dio (v.). Ma c'è di più. S. Tommaso traduce il rapporto tra natura e s. con il concetto di potenza obbedienziale, che dice ordine all'azione divina; ma sottolinea che la Grazia non è creata ma è concreata con l'anima in quanto « Educitur e potentia obedientiali animae » (*De potentia*, q. 3, a. 8, ad 3; *De veritate*, q. 27, a. 3, ad 9; q. 29, a. 3, ad 3). Il che importa una funzione almeno di causalità materiale nell'anima rispetto alla Grazia, nel senso che l'anima non è *materia ex qua*, ma almeno *materia in qua* Dio produce la Grazia (*De verit.*, q. 27, a. 3, ad 9). Notevoli sono le espressioni come questa: « anima est Gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per Gratiam » (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 113, a. 10).

Questo e altri motivi dimostrano che s. Tommaso, pur difendendo la gratuità assoluta dell'o. s., ne sa temperare la trascendenza con una cauta immanenza. Certo in lui domina generalmente la considerazione metafisica dell'uomo, ma, come si vede in questo argomento, non ne ignora l'aspetto psicologico.

Blondel e altri moderni invece accentuano la considerazione storico-psicologica dell'uomo decaduto e però avvertono più drammaticamente il suo appello a un soccorso straordinario da parte di Dio.

III. Conclusione. – Il problema del rapporto fra natura e s. è uno dei più vivi e dei più delicati nella teologia moderna. Dopo l'esperienza del modernismo e la sua condanna (enciclc. *Pascendi*) se ne può parlare con maggior comprensione e precisione. Ci sono punti fermi imposti dalla dottrina definita dalla Chiesa, come questi: *a*) esiste il mondo s. distinto dalla natura umana e da tutto l'universo cosmico (*natura naturans* e *natura naturata*); *b*) il s. trascende tutte le forze e tutte le esigenze della natura intellettuale creata (angelo-uomo) nel senso che questa natura non può conseguire il s. con le sue forze né ha tale diritto da costituire Dio debitore rispetto ad esso; *c*) oggi di fatto l'uomo non ha altro fine segnato da Dio che quello s. (visione beatifica), ma di diritto Dio poteva creare l'uomo senza elevarlo a quel fine; *d*) è legittima dunque l'ipotesi di una natura pura che non ripugna alla potenza assoluta né alla potenza ordinata di Dio. Tale ipotesi è la condizione della assoluta gratuità dell'o. s.

Ma questa dottrina ben determinata e tradizionale, ormai, non esaurisce il problema. L'apporto di Blondel, smussato nelle asprezze, può essere utile ad attenuare la rigida trascendenza preferita da molti teologi classici e moderni. Anzitutto va notato che non si può equiparare l'ipotetica natura pura allo stato attuale dell'uomo, in seguito al peccato originale. Nella natura pura ci sarebbe stata soltanto l'assenza del s., nella natura decaduta c'è invece la privazione di esso. Di qui l'angoscioso disagio dello spirito, che nel corso dei secoli ha dato origine al pessimismo nella religione, nella filosofia e nell'arte. Dal disagio scaturisce un appello a Dio per superare la cosciente insufficienza della natura. Il termine di questo appello, senza la Rivelazione, rimane oscuro, ma implica il presentimento di un soccorso straordinario. In un senso più largo il Blondel ha ragione di estendere il senso di indigenza dall'uomo a tutto l'universo creato, in cui domina il limite e la contingenza e però è implicito il ri chiamo all'Assoluto.

Ma un punto più delicato è la potenza o capacità obbedienziale della natura. S. Agostino e s. Tommaso, tanto solleciti della trascendenza del s., sono tuttavia d'accordo nell'asserire una capacità naturale a riceverlo da Dio: « Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratia est fidelium » (s. Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 5, 10). E s. Tommaso, come vedemmo, parla della capacità naturale dell'anima rispetto alla Grazia e del desiderio naturale dell'uomo rispetto a Dio, ma avverte costantemente che mai la natura può conseguire la Grazia e il possesso di Dio nella visione beatifica senza i mezzi soprannaturali: « Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per Gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis » (*In Boeth. de Trinitate*, q. 6, a. 4 ad 5).

È lecito dunque e giusto vedere nella potenza obbedienziale più che una morta passività o una mera non repugnanza. E finalmente, ad evitare un assurdo estrinsecismo nell'economia della Grazia (così profondamente e umanamente vitale), il s. deve essere presentato come complemento e perfezionamento della natura, cui Dio stesso non è estraneo; un complemento di somma convenienza ontologica e psicologica, che risponde pienamente alle aspirazioni e alle indigenze della natura, fiaccata dalla colpa di origine.

In tal modo gli ultimi sviluppi della dottrina cattolica compongono in armonica sintesi la trascendenza e l'immanenza, e risolvono l'apparente antinomia tra estrinsecismo e intrinsecismo nel quadro di una antropologia s., in cui la natura umana si eleva, senza annullarsi, a una vitale partecipazione di Dio.

Bibl.: M. de Ripalda, *De ente supernaturali disputat. in theol. univ.*, 2 voll., Lione 1663-66; M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Magonza 1861; id., *Dogmatique*, vers. franc., III, Parigi 1877, p. 406 sgg.; C. Schrader, *De triplici ordine: naturali, praeternaturali et supernaturali comment.*, Vienna 1864; H. Borgianelli, *Il s. ossia la elevaz. e l'ultimo destino dell'uomo*, Roma 1864; C. Alimonda, *Il s. nell'uomo*, Torino 1888; I. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Parigi 1904 (5ª ed. 1931); H. Ligeard, *La théol. scolast. et la transcendence du surnat.*, Parigi 1908; L. Maupréaux, *Extrinsécisme de la Grâce*, in *Rev. august.*, 2 (1909), p. 106 sgg.; D. Palmieri, *De ordine supernat. et de lapsu Angelorum*, Prato 1910; J. de Tonquédec, *Immanence*, Parigi 1913, 2ª ed. 1933; M. J. Bliguet, *Le point d'insertion de la Grâce dans l'homme*, in *Rev. sc. phil. théol.*, 12 (1923), p. 47 sgg.; G. De Broglie, *La place du surnaturel dans la philos. de st Thomas*, in *Rech. des sc. relig.*, 15 (1924), pp. 193-245, 481-97; P. Ehrardt, *Le surnat.*, Avignone 1930; A. Verriele, *Le surnat. en nous et le péché originel*, Parigi 1932; M. Blondel, *Le problème de la philos. cath.*, ivi 1932: sul pensiero di Blondel, v. B. Romeyer, *La philos. relig. de M. Blondel*, ivi 1943; H. De Lubac, *Surnaturel. Etud. histor.*, ivi 1946 (opera storica e teologica che ha suscitato molte critiche, specialmente per la tendenza ad eliminare un ordine ed un fine semplicemente naturale dell'uomo sia dal punto di vista storico che in linea di ipotesi); G. De Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, ivi 1948 (sottopone l'opera del De Lubac a diligente analisi critica); A. Michel, *Surnaturel*, in DThC, XIV, II, coll. 2849-59. V. anche bibl. sotto le voci desiderio naturale di dio; natura pura e in Z. Alszeghi, *La teologia dell'o. s. nella scolastica antica*, in *Gregorianum*, 31 (1950), pp. 414-50, specialmente pp. 444-48.

IV. Potenza obbedienziale. – È la capacità di ogni essere creato a ricevere in sé l'azione di Dio coi suoi effetti. S. Tommaso così la descrive (*De virtutibus in communi*, q. unica, art. 10, ad 13): « In tota creatura est quaedam oboediantialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit ».

I teologi differiscono nella concezione della potenza obbedienziale secondo i diversi modi con cui intendono e spiegano quel rapporto.

I tomisti, sulle orme di s. Tommaso (*De veritate*, q. 29, a. 3, ad 3; *Sum. Theol.*, 3ª, q. 11, a. 1), stanno per una netta distinzione tra i due ordini e quindi per la perfetta trascendenza del s. Conseguentemente distinguono in ogni creatura una potenza naturale passiva o capacità di ricevere dagli agenti naturali perfezioni proporzionate alle sue condizioni proprie, e una potenza passiva s., che è capacità di ricevere da Dio quelle perfezioni, che non importano ripugnanza metafisica per la natura che le riceve. Questa potenza passiva è pura capacità e non dice ordine diretto alla perfezione, ma a Dio che gliela può largire, se vuole. Così, p. es., l'intelletto umano è naturalmente capace di ricevere le specie intelligibili astratte dai fantasmi, ma non può vedere intuitivamente l'essenza divina, se Dio non lo eleva e non lo dispone con la Grazia e il lume della gloria. Pertanto l'intelletto umano nulla può fare con le sue forze per attingere la visione beatifica, anzi non può neppure desiderarla esplicitamente (v. desiderio naturale di dio).

Contro questa dottrina tomistica gli scotisti (cf. Scoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 9) sostengono che, essendo intimamente connessi l'ordine naturale e l'o. s., la potenza obbedienziale non è pura capacità passiva, né appartiene alla sfera soprannaturale, ma è innata tendenza a raggiungere un oggetto di ordine superiore, a cui è naturalmente aperta, senza un intervento speciale di Dio. Anche il Suárez si discosta dal tomismo, attribuendo alla potenza obbedienziale una certa innata virtualità in ordine al s. Gli autori che, come il Blondel, tendono a moderare la trascendenza del s. con una forma attenuata di immanenza preferiscono logicamente la teoria scotistica. Qui, come nella questione del rapporto tra i due ordini, naturali e s., bisogna evitare gli estremismi. Affermare una tendenza innata a una capacità attiva della natura di fronte al s., equivale a porre nella natura una vera esigenza dell'oggetto che la trascende. E questo è inconciliabile con la dottrina cattolica esposta da Pio X nell'enciclc. *Pascendi*. D'altra parte ridurre la potenza obbedienziale a una pura passività inerte, sembra suggerire il concetto di un s. del tutto estraneo alla natura e

alla psicologia dell'uomo, in cui pure si attua in maniera vitale. Occorre dunque concepire la potenza obbedienziale come un'apertura dello spirito che, specialmente in seguito al peccato originale, è agitato dalla nostalgia verso il mondo superiore perduto. Una potenza, dunque, quasi dinamica sebbene inefficace e impari al conseguimento dell'oggetto senza la Grazia divina (v. DESIDERIO NATURALE DI DIO; IMMANENZA).

BIBL.: G. de Broglie, *De la place du surnaturel dans la philos. de st Thomas*, in *Rech. de sc. relig.*, 14 (1924), pp. 481-96; P. Martin, *De potentia passiva hominis ad Gratiam et de potentia obedient.*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 1 (1924), pp. 352-54; G. Laporta, *La notion d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez st Thomas d'Aq.*, *ibid.*, 5 (1928), pp. 257-77; V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a sec. XIII usque ad XX*, in *Antonianum*, 4 (1929), pp. 167-208; A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Parigi 1932, pp. 49-62; R. Ritzler, *De naturali desiderio beatitudinis supernat. ad mentem s. Thomae*, Roma 1938; L. B. Grillon, *Béatitude et désir de voir Dieu au moyen âge*, in *Angelicum*, 26 (1949), pp. 3-30, 115-42. Pietro Parente

SORA: v. AQUINO, SORA, PONTECORVO, DIOCESI di.

SORDELLO. - Trovatore italiano, n. a Goito ca. il 1200, m. ca. il 1269.

Dopo una gioventù avventurosa e turbolenta (a Ricciardo di S. Bonifacio rapì in Verona la moglie Cunizza, per volere del fratello di costei, Ezzelino III da Romano), in Provenza, ove cercò scampo presso il conte Raimondo Berengario IV, sembra abbia assunto più corretto tenor di vita, che giustifica la sua fama di gentil cavaliere. Fu al seguito di Carlo I d'Angiò nella spedizione in Italia: in un breve del 22 febbr. 1261 papa Clemente IV rinfacciava al Re la sua ingratitudine verso S., di cui celebrava le lodi. Nel 1269 S. riceveva dall'Angioino l'investitura di alcuni castelli d'Abruzzo. La seconda fase della vita di S., nonché la suggestione del *Compianto in morte di ser Blacatz*, violenta satira dei sovrani del tempo, e dell'*Ensenhamento de honor*, codice del vivere eletto, spiegano la celebrazione che ne fa Dante nel canto VI del Purgatorio. Di S. l'Alighieri ebbe anche a lodare, nel *De vulgari eloquentia*, la leggiadria del linguaggio poetico. Ci restano, oltre le poesie citate, altre 45 liriche in cui su qualche nota lasciva prevale il vagheggiamento platonico della donna amata e cantata con accenti che preludono al dolce stil nuovo.

BIBL.: C. De Lollis, *Vita e poesia di S. di G.*, Halle 1896; G. Bertoni, *Nuove rime di S.*, in *Giorn. stor. lett. ital.*, 38 (1901), pp. 269-309; id., *S. e Reforzat*, in *Studi romanzi*, 12 (1915), pp. 187-209; V. De Bartholomaeis, *Poesie provenzali storiche relative all'Italia*, II, Roma 1931, pp. 62-63, 71-78, 134-263; F. A. Ugolini, *La poesia provenzale e l'Italia*, Modena 1939, p. XXX sgg. Enzo Navarra

SORDI, DOMENICO e SERAFINO. - Due tra i cinque fratelli S. piacentini, tutti gesuiti, che si distinsero per il contributo dato al rinnovamento della filosofia scolastica nel sec. XIX, seguendo l'indirizzo ricevuto dal can. Vincenzo Buzzetti, loro maestro nel Seminario di Piacenza.

DOMENICO (n. a Centenaro di Piacenza il 30 apr. 1790, m. a Piacenza il 10 dic. 1880), insegnando etica e diritto naturale a Napoli (1829-30), fu il principale collaboratore del Taparelli (v.) nella riforma degli studi nel nuovo scolasticato napoletano, ma per il suo atteggiamento imprudente fu allontanato dall'insegnamento e non lasciò scritti filosofici. Invece SERAFINO (n. a Centenaro di Piacenza il 3 febbr. 1793, m. a Verona il 17 maggio 1865), esercitò un notevolissimo influsso nella rinascita tomista con l'insegnamento, con gli scritti, con il contatto con uomini eminenti quali il Taparelli, il Curci e Giuseppe Pecci. Insegnò a Ferrara, Modena, Forlì, Spoleto, fu rettore a Urbino, Modena, Piacenza e Reggio, provinciale a Roma, scrittore a *La Civiltà Cattolica*. Scrisse parecchi opuscoli di carattere filosofico esaminando e criticando le idee filosofiche di Gioberti, Rosmini (*Lettere intorno al Nuovo Saggio sull'origine delle idee dell'ab. A. Rosmini*, Modena 1843; *I primi elementi del sistema di V. Gioberti dialogizzati tra lui e un lettore dell'opera sua*, Bergamo 1849; *I misteri di Demofilo per S. S. professore di filosofia*, Torino 1850); altri scritti in cui espone il suo pensiero filosofico rimasero inediti e alcuni sono stati recentemente pubblicati (*Ontologia*, *Theologia naturalis aliaque philosophica scripta*, a cura di P. Dezza, Milano 1941-44). Benché i suoi primi studi fossero di indirizzo non scolastico, venuto a contatto con il pensiero tomista ne fu preso d'ammirazione e da allora non ebbe più incertezze ed esitazioni, donde la convinzione profonda che traspare dai suoi scritti, insieme con una penetrazione e acutezza di speculazione, solida logica nello sviluppo del proprio pensiero, conoscenza vasta di autori e sistemi moderni, chiarezza di esposizione. Di carattere modesto e riservato fino a pubblicare anonime alcune opere, il suo nome non ebbe la risonanza che la sua opera meritava.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1389-90; Hurter, V, 1, col. 1388; A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, Milano 1923, pp. 142-72; E. Ferrari, *I fratelli S. e il neotomismo in Italia*, in *Il filosofo can. Buzzetti*, Piacenza 1925, pp. 105-24; P. Pirri, *Intorno alle origini del rinnovamento neotomista in Italia*, in *Civ. Catt.*, 1927, 1, pp. 107-21, 399-409; 1928, IV, pp. 215-29, 396-411; P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Milano 1940, pp. 65-76 (D. Sordi), pp. 29-64 (S. Sordi). Paolo Dezza

SORDINI, CATERINA. - In religione Maria Maddalena dell'Incarnazione, fondatrice delle Adoratrici perpetue del S.mo Sacramento, n. a Porto S. Stefano (Grosseto) il 16 apr. 1770, m. a Roma il 29 nov. 1824.

Entrata tra le Francescane del Terz'ordine ad Ischia nel 1788, ed eletta superiora nel 1802, si sentì spinta ad attuare un ordine divino, già ricevuto in una visione, di fondare un convento, dove fosse instaurata l'adorazione perpetua. Passata, perciò, con due consorelle a Roma nel 1807, acquistò dai Carmelitani la casa e la chiesa dei SS. Gioacchino ed Anna alle Quattro Fontane, dove l'8 luglio ebbe inizio il nuovo Istituto delle Adoratrici. Il 2 febbr. 1808 ne furono approvate le Costituzioni e concessa l'esposizione continua del S.mo Sacramento; il 22 luglio 1818, l'Istituto ebbe la conferma di Pio VII, rinnovata in seguito da Gregorio XVI (1838), Leone XIII (1898) e Pio XI (1927). Sotto Gregorio XVI ottenne un convento più ampio (S. Maddalena al Quirinale, ora S. Gioacchino dei Monti) e non tardò a propagarsi in Italia, in Europa e nelle Americhe.

BIBL.: G. Baldeschi, *Breve storia della fondazione delle Religiose perpetue adoratrici del Divin Sacramento*, Napoli 1839; G. Renzetti, *Anima eucaristica. Vita della serva di Dio M. M. dell'I...*, Grottaferrata 1929; anon., *Venite adoremus! Vita della serva di Dio M. M. dell'I.*, Milano 1938. Celestino Testore

SORDOMUTI. - Quanti mancano di facoltà uditiva e vocale. Nella forma congenita, o che si sviluppa nei primissimi anni della vita, pur potendo dipendere da difetti degli apparati periferici, il sordomutismo spesso è legato a «sordità verbale» per lesioni corticali e sottocorticali del lobo temporale (audimutismo sensorio).

Il danno di tali regioni encefaliche può esser prodotto attraverso un meccanismo germinale, in rapporto a fattori ereditari (alterazioni genotipiche o idiotipiche), o a traumi subìti durante la gestazione e il parto, o a malattie infettive (meningo-encefaliti) che colpirono l'individuo nel periodo della vita intrauterina o nei primi anni dopo la nascita. Molti ritengono che i s. frequentemente sono figli di consanguinei (particolarmente cugini); non raramente il sordomutismo è legato al cretinismo. Il difetto può essere completo o soltanto parziale per cui rimangono conservati residui più o meno abbondanti di capacità uditiva. Il sordomutismo vero va distinto dal mutismo per ritardo di sviluppo (S. De Sanctis), che non si protrae di solito oltre il terzo anno di vita ed è d'origine familiare; né va confuso con l'audimutismo motorio in cui, pur essendo integro l'apparato uditivo e conservata l'audizione verbale, l'individuo è incapace di parlare spontaneamente.

Il sordomutismo, se non suscettibile di educazione

o abbandonato a se stesso, conduce a un arresto delle facoltà psichiche e a grave deficienza del patrimonio intellettivo.

BIBL.: E. Tanzi - E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, Milano 1923, v. indice; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma 1946, pp. 142, 360; E. Bogancelli, *Corpo e spirito*, ivi 1951, pp. 27-28, 33-35; G. De Ninno, *Questioni medico-morali*, ivi 1951, pp. 168-69, 175, 197.

Giuseppe de Ninno

I. EDUCAZIONE. – Pedagogicamente i s. possono considerarsi come anormali sensoriali; possiedono, infatti, la capacità di esprimere i loro pensieri e desideri in altri modi, che non siano, almeno sugli inizi, la parola parlata, p. es., con la mimica dei gesti, il diverso collocamento e intreccio delle dita, la scrittura. Donde, favorito dallo sviluppo delle scienze sperimentali, lo studio di ritrovare e man mano perfezionare i metodi e i mezzi per superare il più perfettamente possibile l'anomalia del sordomutismo.

(da Madre Savina Petrilli, Roma 1948, p. 44)

SORDOMUTI - Una suora insegna ad una piccola sordomuta. Istituto nazionale s., diretto dalle Sorelle dei Poveri di S. Caterina - Genova.

1. *Storia* L'occasione dell'intenso movimento moderno, così ampio ed efficace, in pro dei s. risale soltanto agli inizi del sec. XVI. Il distinto umanista Rodolfo Agricola (1443-85) aveva accennato di aver veduto, con grande sua sorpresa, un s. scambiare discorsi e ragionamenti con gli altri per mezzo della scrittura (*De inventione dialectica*, l. III, cap. 16); a questa meraviglia rispose il medico Girolamo Cardano (1501-76) osservando che la scrittura è associata alla parola, la parola al pensiero; ma che i caratteri scritti possono associarsi insieme anche senza l'intervento di suoni, per cui un s. può sentire leggendo e parlare scrivendo (*Paralipomena*, III, cap. 8: *De surdo et muto litteras edocto*). Di qui la conseguenza che la parola non è affatto necessaria allo sviluppo della intelligenza, quantunque ne sia il mezzo più efficace e adeguato e che per mezzo di una sostituzione di stimoli sensoriali si può portare il s. alla espressione visibile del suo pensiero per mezzo di segni che fanno appello alla vista, posto che gli appelli per altre vie restano impervi e insuperabili.

Rimaneva, ora, il compito di trovare praticamente il modo di attuare questa constatata possibilità di istruire il s. Il primo tentativo fu intrapreso dal monaco benedettino Pedro Ponce de León (1520-84) del monastero di S. Salvador di Oña. Partendo dal principio che la parola parlata non è soltanto un fenomeno uditivo, ma anche visivo, egli pensò di indurre il s. a imitare i movimenti che compie l'organo vocale nell'atto stesso di pronunciare una determinata lettera alfabetica o sillaba o parola; così, imitando l'elemento visibile si poteva arrivare ad ottenere la produzione, da parte del s., anche dell'elemento udibile. Adottata come mezzo iniziale la scrittura, riuscì a far pronunciare al s. tutte le lettere dell'alfabeto, poi le varie sillabe e infine le varie parole; i nomi dei vari oggetti da esse rappresentati, a fare calcoli, recitare con senso le preghiere, confessarsi oralmente. Non lasciò nulla di scritto intorno al suo metodo; ma non molto dopo il sacerdote aragonese Juan Pablo Bonet, che ne seguì i procedimenti, li espose anche in un trattato teorico-pratico: *Reducción de las letras y arte para enseñar a hablar los mudos* (Madrid 1620), primo trattato di didattica speciale per i s. Egli si servì di un alfabeto manuale, inventò un sistema di segni visibili, rappresentanti il suono delle parole e diede anche una descrizione della posizione degli organi vocali nella pronuncia delle singole lettere, aggiungendo suggerimenti efficaci, ancora in uso presso i moderni cultori dell'articolazione vocale e della lettura labiale.

Il fisico gesuita Francesco Lana Terzi (1631-87), dopo aver accennato ad alcuni esempi di ottima riuscita del metodo orale, si indugia a descriverne l'arte «veramente mirabile», la stessa del Ponce e del Bonet, osservando che «ognuno di noi, anche prima che avesse l'uso di ragione, imparò a proferire le parole con meravigliosa industria della natura che, stimolata dalla necessità, si affaticava di imitare l'altrui parola con dare alle labbra diversi moti, fin tanto che ritrovasse quello che articolava la ricercata parola» (*Prodromo overo Saggio di alcune invenzioni nuove*, Brescia 1670, p. 48). Anche il celebre filologo Lorenzo Hervas y Panduro (1735-1809), missionario in America, pubblicò: *Escuela española de surdo-mutos* (2 voll., Madrid 1795), in cui insiste specialmente sul metodo di insegnare al sordo il significato delle parole astratte, dei termini della filosofia, teologia, sociologia, ecc.

Frattanto il metodo del Bonet si diffondeva nell'Inghilterra e nella Scozia per opera di Kenelm Digby (1603-65) seguito da alcuni membri della Società fonosofica di Londra, soprattutto da John Bulwer (1600-69), il quale con le sue opere: *Chirologia e chironomia* (Londra 1644) e *Philocophus* (ivi 1648) si propose di dimostrare che il fenomeno acustico della parola si trasforma per il sordo in fenomeno visivo, in cui è riposta l'essenza della *lettura labiale*, che rende utilizzabile nella vita sociale la parola articolata con o senza fonesi, nelle reciproche relazioni fra s., e fra s. e udenti parlanti. In questo modo completava la teoria del Bonet, che aveva trascurata la lettura labiale per fermarsi sulla comunicazione con l'allievo mediante un alfabeto manuale. Lo seguirono altri membri: John Wallis (1616-1703), William Holder (1616-1698). Tutti costoro trattarono l'argomento in opere a parte, riconoscendo agli istruttori dei s. un posto eminente nella storia della fonetica. Sulla stessa linea sono da ricordare per la Scozia Giorgio Delgarno (1626-87) di Aberdeen, che pubblicò nel 1661 *Ars signorum* e nel 1680 *Didascalocophus or Deaf and dumb man's tutor*, inventando un duplice alfabeto manuale; per l'Olanda, G. B. von Helmont (1618-99) con la sua dissertazione pubblicata nel 1682: *Surdus loquens*, e Giovanni Corrado Amman (1669-1724), originario svizzero, che nel 1700 pubblicò *Dissertatio de loquela*, lavoro che occupa uno dei primi posti nella letteratura didattica del sordomutismo.

La Germania, in questo campo, non creò nulla di originale, ma tradusse parecchie delle opere accennate e le pose efficacemente in pratica. Vi si distinse soprattutto Samuele Heinicke (1729-90), chiamato il grande paladino del metodo orale (contro il metodo dei segni dell'abate de L'Epée), che fondò a Lipsia nel 1778 il primo istituto pubblico per i s. in Germania e diede una più logica applicazione ai principi fissati dal Bonet, dal

Wallis e dall'Amman. In questo arringo l'avevano preceduto Guglielmo Kerger (1620-85), Giorgio Raphel (1673-1740) e Ferdinando Arnoldi (1737-83). Lo seguì, invece, Federico Maurizio Hill (1805-74), considerato come il vero fondatore del cosiddetto « metodo tedesco », in contrapposizione al « metodo francese ».

Il quale venne proclamato e divulgato dall'ab. Carlo Michele de l'Epée (1712-89). Preso da compassione per la triste condizione dei s., volle rimediarvi e avendo osservato come essi, prima ancora di ricevere qualsiasi istruzione, comunicavano tra di loro nel gioco e in altre occupazioni con una specie di pantomima e usavano gesti naturali significativi di oggetti e delle loro qualità e poteri, si fissò sull'idea di servirsi, come mezzo di istruzione, del linguaggio dei segni. Se le parole sono segni convenzionali delle idee, perché non lo possono essere anche i gesti naturali? Si rese perciò familiari i non molti gesti osservati, altri ne aggiunse di propria inventiva e nel 1760 aprì a Parigi la prima scuola per s., che resse fino alla morte, lasciandovi, come successore, l'ab. Ambrogio Sicard (1742-1822), che introdusse importanti perfezionamenti a colmare l'opera lacunosa del suo predecessore.

La scuola di Parigi assurse ben presto a fama europea e mondiale, sia perché il metodo dei segni era più facile ed estensibile ad un numero maggiore di s., sia perché vi furono invitati educatori di ogni nazione, che seppero poi muovere i rispettivi governi o gruppi di persone benefiche a istituire altre scuole nelle varie nazioni, in cui fossero applicati i metodi appresi alla scuola del de l'Epée e del Sicard. Così da Roma vi giunse il sac. Tommaso Silvestri, il quale poi nel 1784, per l'interessamento dell'avvocato concistoriale Pasquale di Pietro, che l'aveva inviato a Parigi, fonderà a Roma il primo istituto italiano per s.; dall'Austria il sac. F. Stork e G. May, che aprirono poi un istituto a Vienna nel 1779; dalla Svizzera il parroco Keller (1728-1802). Né l'America rimase indietro nel movimento ormai avviato. Già l'istituto dei s. sorto ad Edimburgo nel 1760 per opera di Tommaso Braidwood aveva tentato di stabilire nel 1812 altre scuole in Virginia, Nuova-York e Baltimora, ma con esito negativo. Perciò venne inviato in Europa il sac. Tommaso Hokins Gallaudet, il quale, incontratosi con l'ab. Sicard, ne visitò la scuola a Parigi, ne studiò i metodi e ne ottenne, come aiuto per la sua futura impresa, il migliore degli alunni, Lorenzo Clerc. Tornato in patria fondò ad Hartwood (Connecticut) il primo istituto americano per s. nel 1817.

Si entra così, dopo un cammino abbastanza lento ed aspro, nel sec. XIX, che a ragione può chiamarsi per tutte le nazioni civili il secolo d'oro dell'assistenza ai minorati dell'udito e della parola, sia per il numero di istituzioni sorte, sia per le decisioni prese in vari congressi in favore del metodo orale e dell'inserzione dei s. nella vita sociale comune.

Né si deve tacere che questo è dovuto in maniera tutta particolare alle iniziative e agli sforzi del clero secolare e regolare e delle numerose Congregazioni religiose femminili, le quali abbracciarono tra le loro attività anche l'educazione integrale dei s. avviandoli sia alla conquista della favella con metodi scientifici e apparecchi sempre più perfezionati, sia all'apprendimento d'un mestiere per la vita mediante le scuole artigiane.

In Italia, la fioritura fu veramente meravigliosa. Seguendo, a prova, la *Guida D, Annuario della Scuola e della cultura*, edito dal Centro Didattico Nazionale di Firenze (Firenze-Roma 1951, pp. 788-97) si hanno i seguenti Istituti:

a) *Statali* – *Roma*, Istituto statale per s., fondato nel 1841 dal governo pontificio; *Milano*, Istituto nazionale di Stato per i s., sorto nel 1805 come scuola privata ad opera del lionese Antonio Eyraud e dichiarato istituto governativo con decreto imperiale del 1818; *Palermo*, Istituto statale per s. di Sicilia, fondato nel 1834 da Ferdinando II di Borbone.

b) *Riconosciuti* – *Alessandria*, Istituto per s., fondato nel 1893 per iniziativa del sac. Federico Sbrocca; *Assisi* (Perugia), Istituto serafico per i s., fondato nel 1871 dal p. Ludovico da Casoria; *Bari*, Pio Istituto « Filippo Smaldone », fondato e retto dalle Suore Salesiane dei SS. Cuori, istituite dal sac. F. Smaldone; *Bergamo*, Istituto per s. d'ambo i sessi, sorto per iniziativa di carità cittadina, nel 1843, affidato alle Suore Canossiane, che lo lasciarono nel 1860; *Bologna*, Istituto « Gualandi », fondato nel 1850 dai fratelli sacerdoti Cesare e Giuseppe Gualandi, istitutori anche di due Congregazioni religiose, maschile e femminile, appositamente per l'educazione dei s., sotto il nome di « Piccola Missione per i s. »; *Brescia*, Pio Istituto « Pavoni », fondato nel 1827 dal can. Ludovico Pavoni; *Cagliari*, Istituto dei s., fondato per iniziativa di Ignazio Argiolas nel 1882 e affidata alle Figlie della Carità; *Catanzaro*, Istituto provinciale dei s., fondato nel 1859 dal sac. Luigi Aiello; *Catania*, Istituto « Maddalena di Canossa », fondato dalle Suore Canossiane; Circolo didattico « Tito Minniti », scuola statale ortofonica, ha funzionato nel 1949-50; *Crema*, Opera pia s. povere, fondata dalla b. Maddalena di Canossa nel 1840; *Cremona*, Scuola maschile per s., fondata nel 1847 da mons. Antonio Padovani e affidata alle Suore Canossiane; Istituto S. Canossiane, fondato dalle stesse nel 1947; *Cuneo*, Istituto per s. e sordomute, fondato nel 1902 dalla locale Congregazione delle Suore di S. Giuseppe; *Fano* (Pesaro), Istituto « Palazzi Zavarese », per sordomute, fondato da mons. Pietro Bonilli, e affidato alle Suore della S. Famiglia; *Firenze*, Istituto nazionale per i s., sorto nel 1899 ad opera della Società fiorentina di Patronato per l'educazione dei s.; *Genova*, Istituto nazionale per s., sorto come scuola privata nel 1801 ad opera del p. G. B. Ottavio Assarotti (v.) scolopio, e nel 1805 diventata scuola ufficiale; Scuola statale per logopatici, fondata nel 1932-33 dal Comune; Istituto Contubernio d'Albertis, fondato nel 1866 da mons. G. B. d'Albertis, con Patronato per le ex alunne; *Giulianova* (Teramo), Istituto « Gualandi », filiale di quello di Bologna, fondato nel 1903; *Gorizia*, Istituto provinciale s., fondato nel 1940 da mons. Valentino Stanig; *Lecce*, Istituto « Filippo Smaldone », sorto nel 1885 per cura del sac. F. Smaldone; *Licata* (Agrigento), Scuola per s. (ortofonica) aperta nel 1947-48; *Milano*, Pio Istituto s. poveri, creato per iniziativa del conte Paolo Taverna e del sac. Eliseo Ghislandi. Il sac. Giulio Tarra vi profuse poi tutte le sue doti di ministro di Dio e di studioso dei problemi di psicologia, pedagogia e didattica; dipendono da questa casa: la « Casa lavoro » di Vedano Olona per le ex-allieve e la Casa dei sordoparlanti di Milano per la rieducazione dei giovani s. e ritrovo degli ex-allievi; Scuola speciale « Giulio Tarra », aperta dal Comune nel 1919 per otologopatici; *Molfetta* (Bari), Istituto provinciale « Apicella » sorto nel 1863 per cura del sac. Luigi Aiello; *Modena*, Istituto delle Figlie della Provvidenza per le sordomute « Severino Fabriani », sorto nel 1822 per iniziativa del sac. S. Fabriani; *Mogliano Veneto* (Treviso), Istituto provinciale s.; *Mompiano* (Brescia), Istituto Canossiano per sordomute, fondato nel 1856 dalla canossiana Giulia Fantasia; *Monte Olimpino* (Como), Istituto provinciale sordomute, delle Suore Canossiane, riconosciuto idoneo nel 1936; *Napoli*, Istituto s., fondato nel 1778 dal sac. Benedetto Cozzolino, e riorganizzato nel 1890 dal prof. Ernesto Scuri; Pia Casa arcivescovile per s. e sordomute, sorta nel 1856 per opera del sac. Luigi Aiello, ora diretta dai Salesiani; *Noventa Padovana* (Padova), Istituto per s., pia fondazione Elena Vendramin Calergi ved. Valmarana, affidata alle Suore Canossiane; *Oneglia* (Imperia), Istituto s., fondato nel 1852 dal p. G. B. Negri, scolopio; *Pavia*, Pio Istituto s., sorto nel 1850 per cura di mons. Angelo Ramazzotti; *Roma*, Istituto « Gualandi » (filiale di quello di Bologna), sorto nel 1884; Istituto « Filippo Smaldoni », filiale di quello di Lecce, fondato e retto dalle Suore Salesiane dei SS. Cuori; *Saliceto* (Modena), Educatorio per s. « Tommaso Pellegrini »; *Sassari*, Istituto per s., creato dalle province di Sassari e Nuoro nel 1925; *Siena*, Istituto « Pendola », fondato nel 1828 dal p. Tommaso Pendola, scolopio; *Sondrio*, Istituto s., fondato dal sac. Emilio Citterio; *Spoleto* (Perugia), Istituto Nazareno per sordomute, fondato nel 1887 a Cannaiola da mons. Pietro Bonilli e trasferito a Spoleto nel 1898, affidato alle Suore della S. Famiglia; *Torino*, Istituto per s., fondato nel 1835 dal sac. Francesco Bracco di Acqui; Isti-

tuto s. « Lorenzo Prinotti », sorto nel 1881 per iniziativa del sac. L. Prinotti; *Trento*, Istituto s., fondato nel 1853 dal vescovo Giovanni de Tschiderer; *Trieste*, Scuola provinciale per s., istituita nel 1882 dal maestro Federico Camus; *Verona*, Istituto « Provolo », fondato nel 1829 dal sac. Antonio Provolo, il quale tra le materie d'insegnamento introdusse, e con esito soddisfacente, anche il canto.

c) Istituti privati, non riconosciuti dallo Stato – *Chiavari* (Genova), Istituto « Ottavio Assarotti », fondato nel 1878 dallo scolopio G. B. Ottavio Assarotti; *Piacenza*, Istituto s. « Madonna della bomba », sorto nel 1903 per iniziativa del canonico Francesco Torta; Istituto sordomute « Scalabrini », fondato nel 1880 dal vescovo mons. G. B. Scalabrini; *Salerno*, Istituto « Filippo Smaldone », aperto nel 1908 dalle Suore Salesiane dei SS. Cuori, fondate dal sac. F. Smaldone.

Come si rileva da questo rapido elenco, dei 54 istituti accennati la massima parte è stata fondata ed è retta dal clero o dalle suore.

d) Scuole di metodo – Per la preparazione degli insegnanti specializzati per l'istruzione dei s.: *Milano*, Scuola di metodo « Girolamo Cardano », annessa all'Istituto statale dei s.; *Roma*, Scuola di metodo « Tommaso Silvestri »; *Siena*, Scuola di metodo « Tommaso Pendola ».

2. *Metodi e congressi.* – Il sec. XIX non vide soltanto il rapido fiorire di istituti per i minorati dell'udito e della parola, ma anche il ragionevole trionfo del metodo orale su quello dei segni, cioè della cosiddetta scuola tedesca su quella francese. E ciò in conseguenza delle accese controversie sorte fin dal principio fra S. Heinicke, propugnatore del metodo antico della parola parlata e l'abate de l'Epée, ideatore del metodo mimico o dei segni, diffuso quasi dappertutto fuori della Germania. Questo, infatti, se era più semplice e più rapido nell'insegnare un maggior numero di segni rappresentativi di cose e di azioni (in grammatica: nomi e verbi), tendeva però ad una specie di agrammatismo, perché trascurava le parti del discorso che rappresentano i nessi logici del pensiero. Privo dell'insegnamento accurato mediante l'esercizio discorsivo e conversativo, il s. tendeva al minor sforzo, cioè all'espressione più accellerata del pensiero, per la quale erano sufficienti i nomi e i verbi. L'altro metodo, invece, abituava il s. a percepire la parola parlata e scritta e letta dal labbro con tale rapidità da seguire con l'occhio tutto il discorso, come se la udisse. Si risvegliò, pertanto, un'azione comune per la revisione dei metodi, fomentata da Davide Hirsch, direttore dell'Istituto di Rotterdam, e in seguito da Maurizio Hill e in Italia dal prof. Pasquale Fornari del R. Istituto di Milano e più ancora dal sac. Giulio Tarra, tutti favorevoli al ritorno del metodo orale. Fra i tanti congressi nazionali e internazionali radunati per discutere i problemi del nuovo indirizzo, quello che riveste importanza storica è il Congresso internazionale tenuto a Milano nel 1880, presieduto dal Tarra, dove fu appunto deciso il ritorno al metodo della parola parlata e la decisione fu accolta favorevolmente da tutte la nazioni. Da allora non si mirò che a dare al metodo una pratica sempre più semplice, ma anche sempre più aggiornata alle conquiste scientifiche. Non solo, ma si presero a studiare i mezzi per risolvere i vecchi e nuovi problemi che riguardano l'assistenza medica, pedagogica e sociale dei s. e la loro condizione civile e giuridica di fronte alla legislazione dei singoli Stati, la loro entrata nel diritto comune a tutti i cittadini.

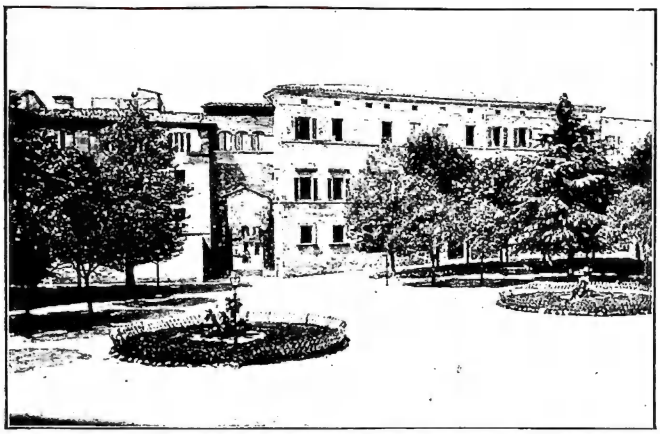
3. *Il nuovo metodo vibratorio.* – Constatata la gioia dei s. nell'avvertire in se stessi vibrazioni e la maggior facilità che hanno di leggere dalle labbra dei maestri, quando simultaneamente captano vibrazioni attraverso un mezzo conduttore, il prof. T. Rutten, dell'Università di Nimega, introdusse nelle sue scuole dei s. la musica e la danza accompagnata dall'organo. Con questo ottenne che i s. giungessero a riferire diverse vibrazioni colte in sé dalle diverse note e da vari toni e anche dalle minime sfumature ai diversi colori e alle diverse posizioni delle membra e del corpo per intrecciare le danze più armoniose (cf. U. Piazza, *Musica per ricostruire la vita*, in *Ecclesia*, 10 [1951], pp. 94-96).

4. *S. ciechi.* – La teoria della vicarietà degli stimoli di percezione della parola, ha reso possibile la ricerca di un metodo anche per l'educazione dei s. ciechi. L'iniziativa di questi procedimenti si deve al fondatore dell'Istituto per i ciechi di Boston, S. G. Howe (1801-76), il quale ottenne pieno successo nell'assistenza alla s. Laura Bridgman. La tecnica e la pratica dell'Howe condusse ad analoghi risultati in Elena A. Keller, educata da Anna Sullivan, cieca ed educata a sua volta a Boston; la Keller riuscì a frequentare i corsi universitari e ad imparare le lingue straniere; come pure in Clarence Selby, poetessa e scrittrice, educata da suor Dositea della Congregazione di S. Maria; in Lottie Sullivan, educata dalla signora G. W. Veditz, ecc. (cf. *American annals of deaf*, a cura di E. A. Fay, Washington giugno 1900). Fondamentalmente il metodo si serve del tatto nelle sue due immagini di senso-percezione, cioè contatto-pressione e forma-movimento. In questi procedimenti il tatto si affina tanto, che, come nel caso di E. Keller, può rilevare la parola del labbro di chi la pronuncia, posandogli, leggermente sulla faccia le tre dita della mano destra.

BIBL.: T. Pendola, *Le istituzioni dei s., in Italia*, 3ª ed., Siena 1867; G. Monaci, *Notizie storiche sul R. Istit. dei s. di Genova*, Gevona 1881; G. Ferreri, *Il s. e la sua educazione*, III, Siena 1896; id., *Le istituzioni americane per l'educazione dei s.*, Palermo 1903; id., *Documenti per la storia della educazione dei s.*, 2 voll., Siena-Milano 1903-21; id., *Disegno storico dell'educazione dei s.*, 2 voll., Siena 1917-20; id., *Contributi pedagogico-didattici della R. Suola di metodo « Girolamo Cardano »*, 2 voll., Milano 1927-30; E. Scuri, *Heinicke e de l'Epée nella controversia intorno ai metodi d'insegnamento dei s.*, Napoli 1906; S. Heinicke, *Del modo di pensare dei s.*, vers. it., Siena 1914; A. Gaddi, *Contributi pedagogico-didattici della R. Scuola di metodo « Girolamo Cardano »*, 2ª serie, 2 voll., Milano 1934-38. Inoltre: F. A. Moeller, *Education of the Deaf and Dumb*, in *Cath. Enc.*, V (1909), pp. 315-21 (con bibl.); H. Fieth, *Taubstummenbildung*, in *Lex. der Pädagogik*, V (1917), coll. 48-61 (con bibl.). Per l'educazione dei s. ciechi, cf. Maud Howe - Fl. Howe Hall, *Laura Bridgman Dr Howe's famous pupil and what he taught her*, Boston 1903; H. Keller, *The story of my life*, Boston 1902, vers. it., Firenze 1907; id., *The Word I Live in*, ivi 1910, vers. it., Milano 1910; H. Fieth, *Taubstummblind*, in *Lex. der Pädagogik*, V (1917), coll. 44-48.

Celestino Testore

II. IL PROBLEMA ETICO. – Nel campo etico interessa soprattutto il problema della capacità morale e giuridica dei s. 1) Circa l'imputabilità il CIC non ha norme specifiche, applicandosi i principi degli atti umani, ripresi dal can. 2201, che parla di incapacità al delitto se si ha difetto totale dell'uso di ragione, di diminuzione proporzionata in caso di difetto parziale. Non sono certo responsabili come i sani; e anche se educati pienamente, le condizioni psichiche possono importare una diminuizione di imputabilità, da risolversi dai periti caso per caso. 2) Il Cod. pen. ital. (artt. 96, 141, 219, 222), esclude ogni imputabilità nei s., incapaci di intendere o volere; l'ammette diminuita nel caso di infermità di grado minore, perseguibile giudizialmente, imponendo però il ricovero in stabilimenti di cura. Il Cod. civ. invece (art. 415) ammette la capacità giuridica, se il s. ebbe educazione sufficiente; con particolari cautele può testare (artt. 603-605) e deporre in tribunale (Cod. prov. civ., art. 124). 3) Quanto ai Sacramenti valgono le norme generali sulla capacità di intendere; in caso di incapacità totale o quasi sono da trattare come infanti (Battesimo e Cresima). Se capaci di peccati almeno veniali o nel dubbio, possono ricevere (sotto condizione) l'Estrema Unzione e l'assoluzione in pericolo di morte; mentre per la Comunione e Confessione da sani si esige una certa capacità di capire il valore del Sacramento. Constando della capacità psichica, p. es., per l'educazione avuta, possono accedere ai Sacramenti come tutti: escluso l'Ordine per irregolarità *ex defectu* (can. 984, n. 2); per il matrimonio valgono i principi che regolano il difetto di consenso e l'ignoranza (can. 1081 sgg.), per cui se il s. non è capace di consenso o ignori quello che è indispensabile per il valore dell'atto (can. 1082) il matrimonio è nullo. Per la Confessione in particolare, v. CONFESSIONE. Il can. 936, derogando al can. 934, facilita l'acquisto delle indulgenze anche per i s., in quanto è sufficiente che, per la recita di orazioni eventualmente prescritte, si uniscano agli altri con disposizioni interne, o privatamente recitandole manifestino i



(*da Madre Savina Petrilli, Roma 1948, p. 10*)

SORELLE DEI POVERI DI SANTA CATERINA DA SIENA - La Casa Madre dell'Istituto di S. Caterina - Siena.

loro sentimenti con segni o le scorrano con l'occhio. - Vedi tav. LXIV.

BIBL.: D. Prummer, *Man. theol. moralis*, III, 4ª-5ª edd., Friburgo 1928, nn. 189, 365, 556, 616, 755. Sisinio da Romallo

SOREL, GEORGES. - Sociologo francese, n. a Cherbourg il 2 nov. 1847, m. a Boulogne-sur-Seine il 30 ag. 1922. Esercitò per alcuni anni la professione d'ingegnere.

Dei suoi scritti (*L'avenir socialiste des syndicats* [1900]; *Les illusions du progrès* [1908]; *La décomposition du marxisme* [1908]; *Matériaux d'une théorie du prolétariat* [1919], ecc.) il più significativo resta *Réflexions sur la violence* (1908; trad. it. sulla 6ª ed. del 1923, Bari 1926). Egli è uno dei maestri del sindacalismo (v.) moderno e uno dei critici più acuti del marxismo (v.). Il suo pensiero politico-sociale è fortemente influenzato dal Bergson (v.) e dal bergsonismo, dalle filosofie dell'azione (v.) e della vita, tra cui bisogna annoverare la sua propria. Ciò spiega il suo disprezzo per la democrazia, espressione della mediocrità borghese e la sua critica severa dei « dogmi ciarlataneschi del sec. XVIII». In questa condanna del mediocre egoismo, di cui la democrazia è espressione e nella contrapposizione ad esso della lotta eroica, dell'eccezionale e del vitale, il S. s'incontra con altri rappresentanti della *Lebensphilosophie*, quali Nietzsche (v.), Ortega, ecc.

Il punto di contatto essenziale tra S. e Marx (v.) è la lotta di classe come eliminazione radicale della società capitalista; per il resto, la « filosofia » del S. si muove su direttrici diverse da quella di Marx e precisamente si svolge sulla base di un assoluto volontarismo (v.): la storia è divenire, azione, libertà, che si conquista attraverso la lotta violenta. Da qui il tema centrale della dottrina del S., la contrapposizione tra « mondo fantastico » e « mondo storico »; il primo, negazione del secondo, dipende dalla nostra attività, è creato dalla nostra volontà e perciò rende possibile la libertà. Agire ed esser liberi è crearsi un mito, che, sentito e voluto dalla massa, diventa sociale. Il mito si oppone all'« utopia », prodotto dell'« intelletto » e non della volontà, modello o esemplare (nel senso platonico) di una società perfetta, alla quale si confrontano quelle esistenti (storiche) per riformarle o correggerle. Al contrario, il mito non modifica il mondo storico, lo distrugge; non si adatta, rivoluziona; non si dimostra e non si confuta, si attua con la lotta di classe e la violenza. In tal modo il volontarismo del S. sposta il socialismo dal piano intellettualistico e riformista della utopia (anche il marxismo è, secondo lui, appesantito da elementi utopistici) a quello del mito o della volontà appassionata e dell'azione libera, che, esaltata dal mito, irrompe e distrugge la situazione storica attraverso la lotta di classe totale e violenta. Questo il « sindacalismo », in cui il S. vede l'espressione più alta del socialismo, l'affermazione delle virtù eroiche del proletariato, dello slancio vitale, che solo la guerra aperta e violenta può salvare dalle mortificazioni inevitabili, in cui vorrebbero imbrigliarlo il riformismo e le concessioni parziali. Alla violenza il socialismo deve « gli alti valori morali con cui offre al mondo moderno la sua salvezza » (*Réflexions*, p. 333). Oltre che espressione di energia vitale e di potenza d'azione, la violenza è infatti anche assertrice di valori morali, in quanto distrugge la « forza », che è propria della società e dello Stato borghese: la forza è dei deboli ed è oppressiva della libertà, la violenza è degli eroi che, negata la forza, rendono possibile una società di uomini liberi; la forza, potrebbe dirsi con Bergson, è della morale « statica », la violenza della morale « dinamica », che è slancio ed eroismo. Il mito capace di alimentare, secondo il S., la lotta di classe e di mantenerla in uno stato continuo d'incandescenza è lo sciopero (v.) generale, il solo che possa tener desta la combattività del proletariato e segnare il passaggio dalla società capitalista a quella socialista; che è molto di più e diverso di un passaggio: è una « catastrofe », qualcosa di « grave, temibile, e sublime » (*ibid.*, p. 168), il risultato di una potente energia spirituale. Né ha importanza che il mito si realizzi o no, in quanto il suo valore è nell'essere suscitatore di azione. Così il S. dà alla lotta di classe e al socialismo una portata non più economica ma spirituale; però il suo « mito », che prescinde da ogni situazione di fatto e vuole essere l'espressione dell'antintellettualismo, è anche esso una costruzione intellettualistica e perciò una utopia nel senso non migliore del termine.

Il S. ha avuto grande influenza sul movimento sociale francese e anche sul comunismo russo come pure, in Italia, sul fascismo (v.), che vide in lui, oltre che un sociologo volontarista e di spiriti nietzschiani e anche « dannunziani », il critico di Wilson (v.) e di Versailles e il sostenitore delle rivendicazioni italiane.

BIBL.: G. Perou, *S. G.*, Parigi 1924; P. Perrin, *Les idées sociales de S. G.*, ivi 1925; P. Angel, *Essais sur S. G.*, I: *De la notion de la classe à la doctrine de la violence*, ivi 1936; J. de Kadt, *S. G. Het einde van een mythe*, Amsterdam 1938; P. Th. Neill, *S.s social myth.*, in *The modern schoolmann*, 22 (1944-45), pp. 209-21; R. Humphrey, *G. S.*, Cambridge, Mass., 1951.

Michele Federico Sciacca

SORELLE DEI POVERI DI SANTA CATERINA DA SIENA. - Fondate in Siena, l'8 dic. 1873, da Savina Petrilli (v.).

Il decreto di lode è del 5 sett. 1899. Le Costituzioni furono definitivamente approvate il 30 giugno 1906 e, revisionate in armonia col Codice, l'11 febbr. 1924.

Le suore si occupano dei poveri e dei sofferenti e in aiuto dell'infanzia: scuole, laboratori, asili, educandati, convitti, ricoveri, manicomi, ospedali, ricreatori. La Casa generalizia è a Roma, le suore sono oltre 750 in ca. 80 case.

BIBL.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, R. 39; G. Bonardi, *Una volontà. M. Savina Petrilli*, Torino 1937. Agostino Pugliese

SORELLE DELLA MISERICORDIA. - Fondate nella diocesi di Verona nel 1840, da Vincenza Poloni.

Il decreto di lode è dell'8 luglio 1931 e l'approvazione definitiva delle Costituzioni del 5 ag. 1941. Scopo: assistenza agli infermi, anche contagiosi, e istruzione ed educazione della gioventù specialmente povera (ospedali, ricoveri, sanatori, case di cura, orfanotrofi, asili, scuole comunali, scuole di lavoro). La Casa generalizia è a Verona. Le religiose sono oggi 2100 in 216 case.

BIBL.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, V. 92.

Agostino Pugliese

SORELLE MINIME DELLA CARITÀ DI MARIA ADDOLORATA (CAMPOSTRINI).- Sorte in Verona nel 1817 per opera della patrizia veronese Teodora Campostrini.

Approvazione pontificia nel 1833; approvazione temporanea della Costituzione nel 1940. Scopo: istruzione ed educazione cristiana delle giovani. La Casa generalizia è a Verona. Le suore sono 131 in 13 case.

BIBL.: Arch. della S. Congr. dei Religiosi, V. 2. Agostino Pugliese

SORETH, JEAN, beato. - Generale dei Carmelitani, n. a Caen nel 1394-95, m. ad Angers nel 1471.

Designato all'insegnamento della Bibbia e delle *Sentenze* nell'Università di Parigi del 1430, vi ottenne la licenza nel dic. 1437 e il magistero nel maggio 1438, assumendo la reggenza nel successivo sett. Dal 1430 fu provinciale di Francia. Nel Capitolo del 1451 fu eletto unanimemente priore generale di tutto l'Ordine. Intervenne attivamente negli avvenimenti ecclesiastici del suo tempo; da notare il suo fermo atteggiamento nelle sedizioni che turbarono la Chiesa di Liegi. Venerato presto come santo, il suo culto fu approvato nel 1866. Festa il 28 (27) luglio.

La grande opera del S. fu la riforma dell'Ordine. Aiutò efficacemente la Congregazione di Mantova e in tutte le province costituì conventi riformati per la rigida pratica dell'osservanza regolare. Valendosi di una bolla di Niccolò V (1452), promosse la fondazione di monasteri di monache carmelitane (tra le quali ricevette la duchessa di Bretagna, beata Francesca d'Amboise) e di fraternite del Terz'ordine secolare, per il quale compose la prima Regola.

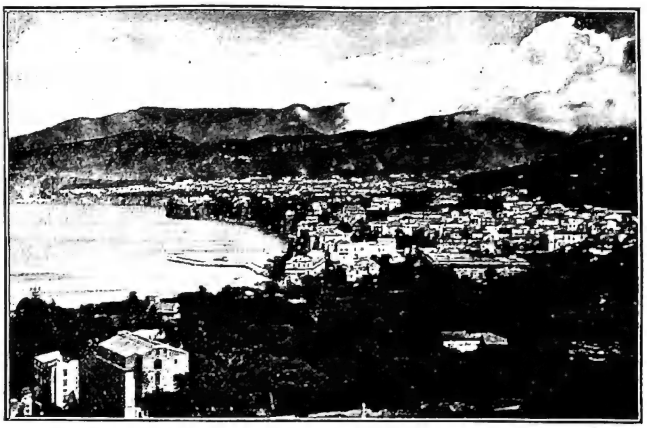
Scritti: *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*, stampata a Parigi nel 1625 con la vita scritta da Walter de Terranova, suo socio, ristampata nello *Speculum Carm.* (I, Anversa 1680, pp. 689-741); *Constitutiones Ord. Carm.*, approvate dal Capitolo generale del 1462, stampate negli aa. 1499, 1524, 1573; *Troisième règle des Frères et Soeurs de Nostre Dame du Mont Carmel*, stampata dal p. Filippo della Visitazione nel 1675 e ristampata in *Analecta Ord. Carm.* (3 [1914-16], pp. 263-65).

BIBL.: L. Royer, *Le bienheureux Jean S. de Caen*, in *La semaine religieuse du diocèse de Bayeux et Lisieux*, 66 (1931), nn. 10-11, 30-31; A. Cuschieri, *Il b. Giovanni S.*, in *Il Monte Carmelo*, 11 (1925), p. 11 sgg. Bartolomeo M. Xiberta

SORIANO AL CIMINO, CIMITERO di. - Dall'etrusca *Surrina vetus*, distrutta dai Romani, deriva il medievale *Surrianum* alle propaggini dei Monti Cimini (provincia di Viterbo).

S. conserva la rocca, una delle più importanti del Lazio, costruita nel 1278 dal papa Niccolò III, della famiglia Orsini, la quale ebbe il possesso del paese, passato poi ai Colonna, a G. Vitelleschi, alla Chiesa. S. è celebre anche per il «sasso menicante» (ricordato anche dagli scrittori romani), masso di trachite, del peso di ca. 170 tonn., in equilibrio oscillante sopra una rupe verticale.

La cittadina ebbe suoi vescovi fino al VII sec. quando fu unita con la sede di Bomarzo. A poca distanza da S. fu l'antica Ferentum (v.), dove è venerato un martire Eutizio al 15 maggio. Di questo Santo si ha una *Passio* leggendaria (BHL, 2779-80); si è pensato di identificarlo con l'Eutichio venerato in una chiesa della diocesi di Ferentino ricordato da Gregorio Magno (*Dialoghi*, III, 28: PL 77, 316); un'iscrizione, che si ritiene di Tarquinia, ricorda «un Euticius confessor depositus VIII Kalendas septembris in pace Christi» (CIL, XI, 3516); G. B. De Rossi propose di riconoscere il martire nel presbitero Eutichio degli atti dei martiri Valentino e Ilario (*Bull. di arch. crist.*, 2ª serie, 5 [1874], pp. 101-18); vi è poi un Eutichio nella *Passio* dei martiri Nereo ed Achilleo (BHL, 6060, 19-20); ma non è dato fare alcuna identificazione. Sul fianco della collina si è rinvenuto un cimitero cristiano, di cui una parte venne distrutta per erigere una basilica in cui si venera s. Eutizio. Il cimitero fu costruito da un nucleo centrale, da cui si diramarono alcune gallerie, con la caratteristica che i sepolcri, a differenza di quelli dei cimiteri romani, sono chiusi con calcina e pietre ad uso di fabbrica, inoltre non sono scavati nelle pareti, ma costruiti a ridosso delle pareti stesse e coperti di calce, dove vennero graffite o dipinte le epigrafi. Tra queste è notevole quella di Apra, dell'anno 359, «Eusebio et Ypatio cons(ulibus)». Il cimitero fu visto da G. Marangoni e da M. Boldetti che delineò una pianta della basilica e delle gallerie. Dell'antica basilica un'iscrizione (secc. VIII-IX) ricorda la decorazione di lucidi marmi, posti sopra il sepolcro del martire Eutizio dal vescovo Stefano: «Stephanus vates tibi mar/tur Eutici speclatae marmoris dedi».



(fot Carcavallo, Napoli)

SORRENTO, ARCIDIOCESI di - Panorama della città di Sorrento.

BIBL.: s. Gregorio Magno, *Dialoghi*, I, cap. 9: PL 77, 189-200; III, cap. 38, *ibid.*, 316-18; *Acta SS. Maii*, III, Anversa 1680, pp. 458-64; M. Boldetti, *Osservaz. sopra i cimit. dei S. Martiri*, Roma 1720, pp. 590-91, con tavv.; Germano di S. Stanislao, *S. Eutizio di Ferento e il suo sant. posto nel territ. di Soriano*, Roma 1883; id., *Memorie arch. e crit. sopra gli atti e il cimit. di S. Eutizio di Ferento*, ivi 1886; M. Armellini, *Gli antichi cimit. crist. di Roma e d'Italia*, Roma 1893, pp. 647-51; Lanzoni, I, pp. 433-536. Carlo Carletti

SORITE: v. SILLOGISMO.

SOROCABA, DIOCESI di. - Suffraganea di S. Paolo, nello Stato omonimo, in Brasile.

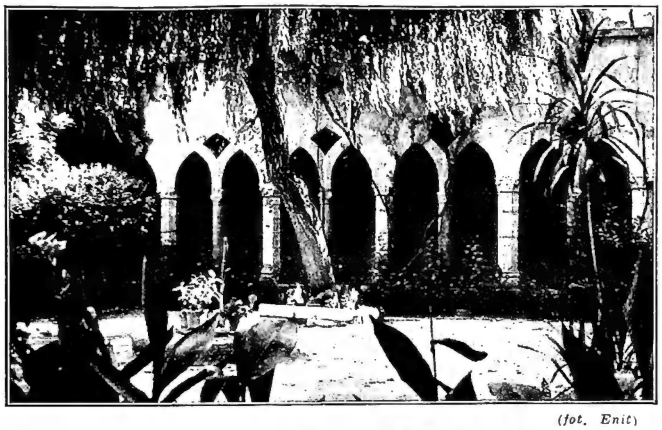
Ha una superficie di 23.506 kmq. e una popolazione di 468.000 ab., di cui 450.000 cattolici, con 36 parrocchie, servite da 34 sacerdoti diocesani e 37 sacerdoti regolari. Vi sono 5 comunità religiose maschili e 15 femminili. Eretta in seguito a smembramento del territorio della diocesi di Botucatú, con la cost. apost. *Ubi praesules* di Pio XI, del 4 luglio 1924, fu eletto come suo primo vescovo mons. José Carlos de Aguirre. Ha un seminario minore. Titolare della Cattedrale è Nostra Signora del Ponte.

BIBL.: AAS, 17 (1925) pp. 498-500; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 424; *Ann. Pont. 1953*, p. 384. Virginio Battezzati

SORRENTO, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi in provincia di Napoli.

Ha una superficie di 133 kmq. con una popolazione di 72.320 ab. tutti cattolici, distribuiti in 39 parrocchie, servite da 141 sacerdoti diocesani e 75 regolari, ha un seminario, 14 comunità religiose maschili e 43 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 406). Unica diocesi suffraganea è Castellamare di Stabia. La Cattedrale è dedicata ai ss. Filippo e Giacomo; patrono dell'arcidiocesi è s. Antonino abate, di cui si celebra la festa il 14 febbr.

I. STORIA. – L'epoca della istituzione della diocesi è molto incerta, ma sicuramente antichissima. Un'iscrizione cristiana appartiene all'anno 527 e al 19 marzo sono attribuiti a S. da vari martirologi (*Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, p. 278) un gruppo di martiri ritenuti poi africani.



(fot. Enit)

SORRENTO, ARCIDIOCESI di - Chiostro di S. Francesco - Sorrento.

Una *Vita di s. Antonino* (BHL, 582) attribuita al sec. IX ha tramandato i nomi dei primi quattro vescovi, tutti santi venerati come protettori della città: Renato al 6 ott. (*Acta SS. Octobris*, III, Parigi 1868, p. 380), Atanasio al 26 genn. (*ibid. Ianuarii*, III, ivi 1863, p. 347), Baculo al 29 (*ibid.*, p. 565) e Valerio al 16 (*ibid. Ianuarii*, II, ivi 1863, p. 393). In un'altra *Vita* scritta prima del Mille (BHL, 7115-18) probabilmente ispirata alla leggenda francese di Angers (sec. VII) su s. Maurelio, si pone invece prima di s. Renato un *anonimus*, che non ha ragione di esistere anche se fu accettato dagli antichi scrittori di storia patria. La epoca dell'episcopato di s. Renato resta però oscura: sia il Lanzoni (I, p. 247) che il Kehr (*Italia Pont.*, VIII, Berlino 1935, p. 407) propendono per il sec. V. Il quinto della serie e primo storicamente accertato è Rosario, che fu tra i sottoscrittori al Concilio di Simmaco del 499; dopo di lui per un secolo manca ogni altra notizia. Dal 591 al 600 si ha notizia di un Giovanni (Jaffé-Wattenbach, 1110; 1122; 1569; 1587; 1773), al quale segue un anonimo (*ibid.*, 1774) revocato da Gregorio Magno, perché non idoneo al suo ufficio. Lo stesso Pontefice ordina al suddiacono Antemio d'indagare insieme al vescovo Fortunato di Napoli sull'operato del presbitero Amando, che sarà il vero successore di Giovanni. Dopo di lui Giaquinto è presente nel 680 al Concilio romano di s. Agatone. A questo punto il catalogo sorrentino si fa lacunoso: le vicende della città, funestata dalle incursioni saracene, hanno distrutto ogni memoria dei presuli e bisogna arrivare al sec. IX per trovare il racconto della venuta a S. del celebre s. Antonino, chiamato da Montecassino nel convento di S. Agrippino, del quale fu abate fino all'a. 830. Alla sua morte il popolo lo elesse patrono della città.

Alla fine del sec. IX si ha menzione di Stefano, fratello di s. Atanasio, vescovo di Napoli, ambedue figure di primo piano nella lotta tra l'imperatore Ludovico II e il duca di Napoli Sergio II, nipote dei due presuli e protettore dei musulmani. Coinvolti nelle dolorose vicende, fu prima Atanasio a doversi rifugiare a S. perché ostile alla politica del nipote (871), ma qualche anno dopo (876 ca.) fu Stefano costretto all'esilio perpetuo, nonostante l'intercessione di molti e quella infruttuosa di Giovanni VIII presso il principe Guaiferio (Jaffé-Wattenbach, 3074). Per tutto il sec. X si hanno solo i nomi di due vescovi di nome Sergio, sui quali si discute se siano veramente due persone distinte o piuttosto uno solo – come i più sembrano propendere – e cioè quel Sergio traslato a Napoli verso il 990 e quindi creato arcivescovo, ovvero il Sergio I menzionato dai dittici sorrentini. L'ultimo noto della serie dei vescovi di S. fu Maraldo, già chierico e vestiario del duca Guaimaro nel 993-94, poi vescovo nel 1005.

Quando la diocesi sorrentina sia stata elevata a metropolitana non è precisabile. Tra le ipotesi la più probabile sembra quella del Capasso (v. *Memorie, cit.* in bibl., pp. 55-57) seguito dal Cortese (v. *op. cit.* in bibl., p. 25). Se al 1005 è accertato il nome di un vescovo e viceversa nel 1059 si ha un «Johannes archiepiscopus» che si sottoscrive al Sinodo beneventano (Jaffé-Wattenbach, 561), e sei dittici sorrentini attribuiscono la nomina a un papa Giovanni, è probabile che tale promozione debba collocarsi tra il 1024 e il 1032, cioè sotto Giovanni XIX. Si deve segnalare tuttavia che nel *Libro dei Confratri* di Matteo da Salerno, scritto nel sec. XI-XII, si ritiene Maraldo primo arcivescovo di S. (*Fonti per la storia d'Italia*, LVI, 234). Ad ogni modo è certo Giovanni il primo arcivescovo storicamente noto: di lui si sa anche che nel 1071 assistette alla consacrazione della chiesa di Montecassino fatta da Alessandro II (Jaffé-Wattenbach, 586). Con la dignità arcivescovile la diocesi di S. ebbe come suffraganee le sedi vescovili di Stabia, Vico Equense e Massa Lubrense; attualmente però solo la prima è rimasta alle sue dipendenze.

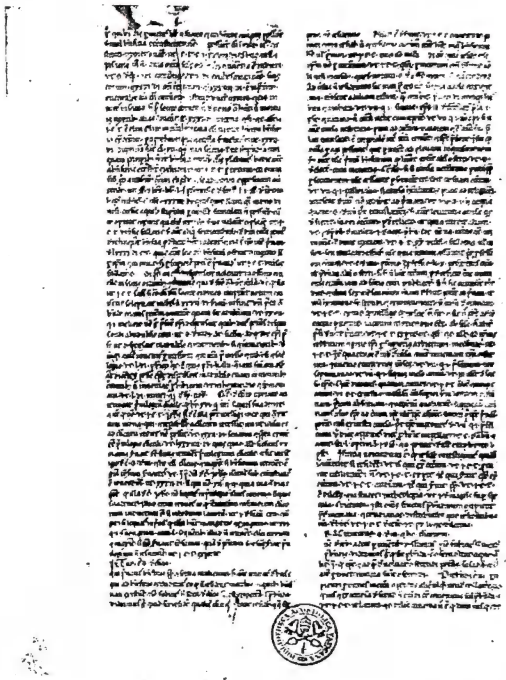
Dopo Giovanni il catalogo sorrentino è pressocché completo. Alferio, già arcidiacono della Cattedrale consacrato da Celestino III (1191), è ricordato per aver ottenuto dal papa Innocenzo III il privilegio della obbedienza da parte dei vescovi suffraganei e degli abati, ecclesiastici e secolari della diocesi: in seguito però dallo stesso Pontefice venne sospeso sotto l'accusa di aver partecipato per Ottone IV e per simonia. Pietro, traslato da Carinola nel 1252 su richiesta del Capitolo, incorse nella scomunica insieme con i suoi colleghi per aver partecipato all'incoronazione di Manfredi, lo svevo nemico di Alessandro IV; condanna poi confermata anche da Clemente IV. Francesco Remolino (1501) spagnolo, eletto governatore di Roma e poi cardinale, passò l'arcivescovato al nipote Gilberto (o Giliberto) presente al V Concilio Lateranense di Giulio II (1512-17). Il successore, Fr. Filippo Strozzi della nobile famiglia fiorentina, cadde prigioniero nel sacco di Roma del 1527 e a stento poté liberarsi con forte riscatto e grazie al card. Colonna; ma rinunziò poi nel 1530 a favore di Fiorenzo Coquerel della diocesi di Arras. Bartolomeo Albani, trasferito da Sessa nel 1552, morì a Roma nello stesso anno (1558) in cui orde di Saraceni rasero al suolo la già florida città. Il successore Giulio Paveri (1558) fu al Concilio di Trento e vicario generale di Napoli; Antonio da Pezzo (1642) celebrò il Sinodo nel 1654 e compì vari restauri nelle chiese della città; Filippo Anastasio (1699), insigne teologo, istitutore del nuovo Seminario e riorganizzatore della diocesi, perseguitato e scacciato per 20 giorni, fu richiamato in sede e coperto di onori da Clemente XI e da Benedetto XIII eletto patriarca di Antiochia.

Delle suffraganee, nella riforma di Pio VII (1818), solo Castellamare di Stabia fu lasciata a S.; le altre, private della dignità vescovile, vennero incorporate nel territorio dell'arcidiocesi.

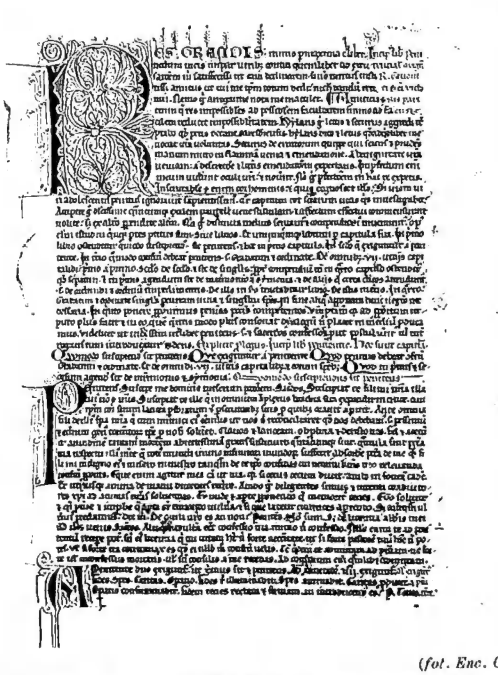
II. MONUMENTI. – Sotto l'Impero romano S. fu ricca di monumenti grandiosi; oltre ai templi di Afrodite, di Cerere e di Cibele, ebbe terme, circo, teatro, e perfino un Pantheon. Molto fu disperso nel medioevo, ma per S. il flagello più grave furono le flotte saracene, che scorazzarono lungo il litorale.

Dei monumenti superstiti, la basilica di S. Antonino, sorta in luogo di un oratorio sul sepolcro del Santo, non conserva molto del suo stato primitivo, dopo il rifacimento barocco. Oltre al portale del fianco destro (sec. XI), l'interno ha colonne antiche rimodellate nei secoli scorsi, la cripta anch'essa rifatta nel 1700 e buoni dipinti di Giacomo Del Po (1678) e G. B. Lama (1734) con episodi della vita di s. Antonino e della storia sorrentina. Il Duomo, rifatto nel '400 e ancora recentemente, è a tre navate sorrette da pilastri. L'interno conserva buone opere del passato; un pastorale gotico, il trono arcivescovile e il pulpito marmoreo del 1573, un *Presepio* (tavola del sec. XV), una *Madonna* di Silv. Buono (1582), un bassorilievo del sec. XV ca. con il *Redentore e gli Apo-*

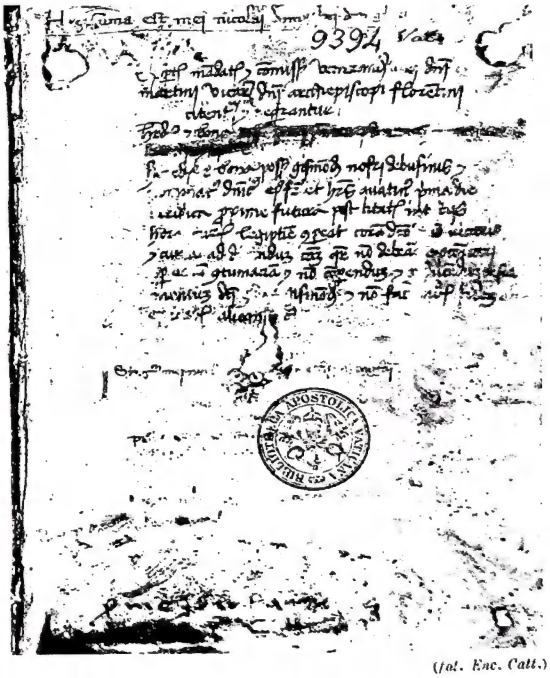
(fot. Enc. Catt.)



(fot. Enc. Catt.)



(fot. Enc. Catt.)



(fot. Enc. Catt.)

In alto a sinistra: SUMMULÆ DEL BULGARO (*De regalis iuris*) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 11156, f. 140r (sec. XII). *In alto a destra:* FRAMMENTO DELLA SUMMA DECRETALIUM di Damaso Ungaro - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 775, f. 1r (sec. XIII). *In basso a sinistra:* PENITENZIALE DI ROBERTO FLAMESBURGENSE - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 395, f. 37r (sec. XIII). *In basso a destra:* SUMMA ARTIS NOTARIÆ di Rolandino dei Passeggeri - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 9394, f. 1 (sec. XIII).

(*Paolinifoto - Roma*)

(*Paolinifoto - Roma*)

(*fot. Martien Coppens*)

ESPERIMENTI SULL'EDUCAZIONE DEL SENSO VIBRATORIO, effettuati nell'Istituto olandese di St. Michielgestel (ripetuti a Roma in occasione del pellegrinaggio dell'Anno Santo 1950) sotto la direzione del prof. T. Rutten, dell'Univ. Cattolica di Nimega, con la collaborazione del sac. J. C. van Overbeek e delle suore della Congregazione delle Figlie di Maria e S. Giuseppe di Bois-le-Duc. *In alto:* Saggio coreografico. *In basso a sinistra:* Traduzione in colori di sensazioni vibratorie. *In basso a destra:* Saggio di pantomima.

stoli nella prima cappella a destra e grandi dipinti nel soffitto della navata maggiore di Nic. e Or. Malinconico e Giac. del Po (1685) con la rappresentazione di 4 *Martiri sorrentini* e 4 *Vescovi patroni*. Il portale del campanile ha due coppie di antiche colonne e frammenti vari: altri notevoli avanzi dell'antica Cattedrale si conservano nel settecentesco Museo Correale, tra cui due plutei adorni di pegasi e ippogrifi affrontati con tronco e vite, sei formelle decorate con l'aquila sveva o uccelli, leoni e mostri, frammenti di ambone e transenne e materiale vario forse del sec. XIII. Delle altre chiese di S., notevoli quella di S. Francesco con il chiostro medievale dell'antico convento e l'altra di S. Baculo, ora della Vergine del Rosario, sorta sul posto del Pantheon romano.

BIBL.: Ph. D'Anastasio, *Lucubrationes in Sorrentinorum ecclesiasticas civilesque antiquitates*, Roma 1731; G. Maldacea, *Storia di S.*, Napoli 1841; B. Capasso, *Topografia stor. archeol. della penisola sorrentina*, ivi 1846; id., *Memorie stor. della Chiesa sorrentina*, ivi 1854; id., *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia*, ivi 1881, passim; P. B. Gams, *Series episcoporum*.... Ratisbona 1873, pp. 926-27; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, Parigi 1904, p. 621 sgg., passim; B. Doria, *Bibl. della penisola sorrentina e dell'isola di Capri*, Napoli 1909; P. Toesca, *Storia dell'arte ital. Il medioevo*, Torino 1927, pp. 442, 849 e passim; N. Cortese, *Il Ducato sorrentino*, in *Arch. st. per le prov. napol.*, 13 (1927), p. 18 sgg. passim; M. T. Tozzi, *Sculture mediev. dell'antico duomo di S.*, in *Boll. d'arte*, 25 (1931-32), pp. 272 sgg., 505 sgg.; P. F. Kehr, *Italia pont.*, VIII, Berlino 1935, pp. 406-11; G. Morazzoni, *Il Museo Correale di S. (Itinerari di musei e monumenti d'Italia*, 66), Roma 1938; M. Iguanez - L. Cerasoli - P. Sella, *Rationes decimarum Italiae. Campania* (*Studi e testi*, 97), Città del Vaticano 1942, p. 510, passim. V. anche Eubel, I, p. 469; II, p. 268; III, p. 325; IV, p. 324; V, p. 366; Lanzoni, I, pp. 246-48 e 260; Cottineau, II, col. 3066.

Pasquale Testini

SOSIPATRO (Σωσίπατρος, Volg. *Sosipater*). - Collaboratore di s. Paolo nell'attività missionaria.

Il suo nome si legge fra quanti inviano saluti nella lettera ai Romani (16, 21). Ivi, insieme a Giasone ed a Lucio, è detto dall'Apostolo suo « parente » (συγγενεύς), da intendersi con molta probabilità in senso largo e metaforico. Dal testo si deduce la sua presenza in Corinto durante il terzo viaggio missionario, almeno negli ultimi giorni di permanenza dell'Apostolo in detta città.

Tale fatto rende molto plausibile l'identificazione di questo S. con quello che accompagna P. nel suo viaggio verso Gerusalemme (*Act.* 10, 4; cf. *Rom.* 15, 31). Ivi, però, è chiamato nei migliori codici greci Σώπατρο (Volg. *Sopater*) ed è detto « figlio di Pirro, di Berea » Il riferimento alla città lo fa supporre una conquista di Paolo durante il suo breve, ma fecondo, apostolato in Berea (*Act.* 17, 10-15).

Angelo Penna

SOSPENSIONE. - È una pena strettamente ecclesiastica con la quale i chierici vengono privati dell'esercizio di determinati diritti inerenti al loro ufficio o al loro beneficio o ad entrambi.

A differenza della scomunica (v.) e dell'interdetto (v.), la s. è di natura sua riservata in pena ai soli chierici ossia a coloro che hanno validamente ricevuto almeno la prima tonsura (v.); rimanendone pertanto esclusi i semplici fedeli, tutte le religiose e i religiosi laici.

I. DIVISIONI. – La s. può essere inflitta ai chierici come censura o come pena vendicativa; può essere disposta per legge o per precetto personale; si può incorrere immediatamente con il solo fatto della violazione della legge o precetto cui è annessa (*latae sententiae*), oppure può essere necessario l'intervento di chi di fatto e legittimamente la applichi (*ferendae sententiae*); può infliggersi a una comunità o a singoli individui; a tempo determinato, o indeterminato, o in perpetuo (e allora è una pena vendicativa), oppure fino a quando il soggetto, pentitosi del delitto che la meritò, non ne sarà stato assolto (censura); può essere totale o parziale, sia relativamente alla qualità (s. da potere di ordine o da quello di giurisdizione), sia relativamente alla quantità dell'uno o dell'altro potere che viene proibito (p. es., dalle funzioni episcopali, o sacerdotali, o diaconali, ecc., tutte del potere di ordine). Di queste ultime parla il can. 2279 § 2, ricordando le s. dall'ufficio, dal beneficio, dall'uno e dall'altro insieme, dalla giurisdizione, dagli Ordini sacri, da tutti gli Ordini, dai Pontificali, ecc. Tutte le s. poi vengono divise in *riservate* e in *non riservate*, secondo che da esse possano assolvere tutti indistintamente i confessori (in fòro interno) e i superiori del sospeso (in fòro esterno), oppure solo alcuni determinati dalla legge (v. RISERVA). Anche la s. cosiddetta *ex informata conscientia*, benché possa comprendere qualunque specificazione delle precedenti divisioni, può tuttavia essere inflitta solo secondo le modalità stabilite dal CIC nei casi di delitti occulti (che non è possibile cioè per l'uno o l'altro motivo dimostrare in fòro esterno), ma certi; questa forma, però, può essere usata solo dagli Ordinari del luogo o dai loro vicari generali. Quanto alle s. riservate ve ne sono di riservate direttamente alla S. Sede, o all'Ordinario del luogo, o ad altri Ordinari e superiori appositamente previsti dalla legge.

II. EFFETTI. – Gli effetti delle varie specie di s. sono riferiti nel can. 2278 § 2 che ammonisce potersi essi trovare anche separatamente nei vari soggetti. La norma generale, però, è che quando essa viene inflitta senza espresse restrizioni, comprende tutti gli effetti dei quali parlano i cann. 2279-85, ossia e gli effetti propri della s. dall'ufficio e quelli della s. dal beneficio.

A norma di quanto il CIC stabilisce, gli effetti specifici delle singole s. sono i seguenti: nella s. dall'ufficio è vietato ogni atto di potestà di ordine e di giurisdizione, nonché di amministrazione dell'ufficio, esclusa solo l'amministrazione dei beni del proprio beneficio (can. 2279 § 1); nella s. dalla giurisdizione è vietato ogni atto di giurisdizione, sia di fòro interno che esterno, tanto ordinaria che delegata (*ibid.*, § 2, n. 1); in quella *a divinis*, ogni atto di potestà di ordine comunque ottenuta, ossia tanto per sacra ordinazione (p. es., la s. dal celebrare la Messa), che per privilegio (p. es., la s. dalla facoltà di conferire la Cresima inflitta al sacerdote che ne aveva ottenuto il privilegio apostolico: *ibid*, n. 2); nella s. dagli ordini, ogni atto di potestà di ordine ricevuta per l'ordinazione ma non di quelli eventualmente ricevuti per privilegio (*ibid.*, n. 3); nella s. dagli Ordini sacri, ogni atto di potestà di ordine ricevuta mediante ordinazione *in sacris* (suddiaconato, diaconato, presbiterato, episcopato) ma non degli altri (*ibid.*, n. 4); nella s. dall'esercizio di un determinato ordine ogni atto dell'ordine espressamente designato (in questo caso, anzi, il soggetto non solo non può, benché ne abbia la potestà, conferire lo stesso ordine ma neppure ricevere quello superiore né esercitarlo, se ricevuto nel periodo di s.: *ibid.*, n. 5). La s. dal conferire un certo e determinato ordine invece comporta solo la proibizione di conferirlo, senza alcuna limitazione però nei riguardi degli ordini di grado inferiore o superiore a quello (*ibid.*, n. 6); la s. dall'ordine pontificale proibisce ogni atto di potestà di ordine episcopale (*ibid.*, n. 8). La s. dai pontificali impedisce invece solo l'esercizio di quegli atti che richiedono le insegne pontificali (mitra e pastorale) ma non gli altri, benché propri dei vescovi (*ibid.*, n. 9 e can. 337 § 2); infine vi sono s. parziali da determinati ministeri o uffici secondo quanto viene stabilito volta per volta (can. 2279 § 2, n. 7).

Nei riguardi degli effetti della s. dal beneficio va tenuto presente quanto stabilisce il can. 2280, ossia che sebbene la s. privi dei frutti che derivano dal beneficio, non toglie però il diritto di abitare nella casa del beneficio né quello di amministrare i beni stessi beneficiari, salva contraria espressa imposizione; i frutti eventualmente attribuiti contrariamente alla norma predetta non divengono propri del beneficiario e devono essere restituiti (*ibid.*, § 2). Parimenti, quanto agli uffici o benefici dai quali il soggetto viene sospeso, si intende che la s. è diretta esclusivamente a quelli che il chierico possiede nella diocesi di chi lo sospende (can. 2281); a meno che non sia una s. inflitta dal CIC o comunque da norme di diritto comune, nel qual caso essa opera di diritto ovunque (can. 2282). La s., però, da uno o più ordini lega il chierico ovunque, anche fuori del territorio del superiore che la inflisse.

Il chierico sospeso, a norma del can. 2265 non può eleggere, presentare e nominare agli uffici o benefici ec-

clesiastici; non può conseguire alcuna dignità, ufficio, beneficio, pensioni ecclesiastiche o altro incarico nella Chiesa; né può essere promosso agli Ordini. Tuttavia la promozione agli Ordini vale in ogni caso, mentre gli altri effetti penali, qualora la s. sia stata data con sentenza, hanno connessa l'invalidità (can. 2283). Parimenti il chierico colpito da s. che proibisce l'amministrazione dei Sacramenti e dei Sacramentali può, ciò nonostante, lecitamente conferirli qualora per qualunque ragionevole motivo (sul quale non è tenuto di indagare) ne sia richiesto dai fedeli; ciò però non vale nel caso di s. incorsa con sentenza apposita, a meno che i fedeli richiedenti non si trovino in pericolo di morte: in quest'ultimo caso, infatti, il sospeso può assolvere dai peccati e anche, in mancanza di altri ministri, amministrare gli altri Sacramenti e Sacramentali (cann. 2284 e 2263). Va pure attentamente ricordato che la s. inflitta per sentenza del competente superiore e che comporti la proibizione di esercitare la giurisdizione (tanto in fòro interno che esterno) rende invalidi gli atti stessi proibiti (così, p. es., le assoluzioni sacramentali nella confessione); mentre prima della sentenza li rende solo illeciti, salvo quanto è stato detto circa i casi di richiesta diretta dei fedeli entro e fuori pericolo di morte, ma non invalidi.

Quanto agli effetti della s. inflitta a una comunità o collegio di chierici, va notato che a norma del can. 2285 § 1 essi investono o i chierici che commisero il delitto o la comunità in quanto tale o gli uni e l'altra cumulativamente. La s. che in questi casi viene data ai singoli chierici comporta gli effetti enumerati già sopra a seconda dei casi (can. 2285 § 2); quella data alla comunità in quanto tale comporta la proibizione di esercitare tutti e singoli i diritti spirituali che le competono come ente o corpo morale (*ibid.* § 2); quella data eventualmente ai chierici e alla comunità li assomma tutti (*ibid.* § 4).

La s. è una pena che non proibisce di ricevere i Sacramenti. Ciò spiega perché chierici e sacerdoti eventualmente sospesi, p. es., dalla celebrazione della Messa possono, qualora lo vogliano, ricevere la santa Comunione; tuttavia è evidente la necessità in questi casi che essi si siano prima confessati dei delitti commessi (can. 2250).

III. Le s. del CIC. – Le seguenti s. sono riservate alla S. Sede e siccome sono *latae sententiae* si incorrono senz'altro, per il solo fatto della violazione della norma canonica cui sono annesse: 1) s. generale per i vescovi consacranti e per i vescovi (o sacerdoti) conconsacranti che abbiano consacrato vescovo senza mandato apostolico un sacerdote; parimenti per il neo-consacrato (can. 2370); 2) s. generale per i chierici, non però se sono vescovi, che abbiano promosso agli Ordini o si siano lasciati promuovere ad essi simoniacamente, o abbiano così amministrati e ricevuti altri Sacramenti (can. 2371); 3) s. *a divinis* per coloro che si siano fatti ordinare da uno scomunicato o sospeso o interdetto per sentenza, oppure da un notorio apostata, eretico o scismatico (can. 2372); 4) s. dal conferire gli Ordini per un anno per chi ha ordinato un suddito altrui senza le lettere dimissorie del relativo Ordinario; per chi ha ordinato un proprio suddito che ha dimorato in altro territorio per tanto tempo quanto è presuntivamente sufficiente, a norma del can. 993, n. 4 e 994, per contrarre un impedimento qualora non siano state osservate le norme proprie di questi casi; per chi ha promosso agli Ordini maggiori senza il titolo canonico richiesto dal can. 974 § 1, n. 7; e infine per chi ha ordinato un suddito altrui anche con il permesso del suo superiore, a meno che non si verifichino le circostanze del can. 966 (can. 2373); 5) s. generale a beneplacito della S. Sede per i chierici religiosi ordinati *in sacris* qualora la loro professione sia stata dichiarata invalida per dolo nell'emissione (can. 2387); 6) s. generale per i chierici religiosi qualora siano stati legittimamente dimessi dalla religione per delitti che non comportano l'infamia di diritto, la deposizione o la degradazione, e comunque per delitti minori di quelli contemplati nel can. 646 (apostasia dalla fede cattolica, attentato matrimonio civile, fuga con una donna o rispettivamente con un uomo; can. 671, n. 1); 7) s. parziale contro i Capitoli e altre comunità a norma del can. 2394. All'Ordinario del luogo è riservata la s. dall'ufficio, in cui incorre il chierico che abbia convenuto davanti ad un giudice laico una persona che gode del privilegio del fòro, inferiore però di grado ai cardinali, ai Legati della S. Sede, agli Ufficiali maggiori della Curia Romana per gli uffici loro propri, al proprio Ordinario, a un vescovo, a un abate o prelato *nullius*, e ai superiori supremi di religioni di diritto pontificio (can. 2341). Al Superiore maggiore è riservata la s. generale che incorre il religioso ordinato *in sacris*, fuggitivo dalla religione (can. 2386).

Le s. non riservate contemplate nel CIC sono le seguenti: 1) s. per un mese dalla celebrazione della Messa per i superiori religiosi che avranno mandato ad ordinare i propri sudditi a vescovo diverso dal proprio (can. 2410); questa s. che è in forma di pena vendicativa va osservata per tutto il mese salvo ricorso accettato favorevolmente dalla S. Sede; 2) s. *a divinis* per il sacerdote che senza giurisdizione ha ascoltato confessioni sacramentali (can. 2366); 3) s. dalle confessioni per chi avrà assolto dal peccato riservati senza il debito potere (can. 2366); 4) s. dall'Ordine ricevuto senza o con false lettere testimoniali, o prima di aver compiuta l'età canonica, o saltando ordini precedenti (can. 2374); 5) s. *a divinis* per il chierico che avrà rassegnato le dimissioni e consegnato in mano a persone secolari l'ufficio, il beneficio o la dignità ecclesiastica di cui è insignito (can. 2400); 6) s. dalla giurisdizione per l'abate e prelato *nullius* che non riceve entro tre mesi dalla nomina la benedizione (nei casi nei quali questa è richiesta) da un vescovo (can. 2402); 7) s. *a divinis* per il vicario capitolare che contro le prescrizioni canoniche di cui al can. 958 § 1 n. 3 diede le lettere dimissioriali per le ordinazioni (can. 2409).

IV. Cessazione della s. – La s. inflitta in forma di censura non cessa che con l'assoluzione data dalla competente autorità dopo che il sospeso si è pentito del delitto per il quale fu incorsa (can. 2248 § 1); l'assoluzione dalla s. in forma di censura non può essere negata a chi pentito la richiede, benché questi possa essere punito in cambio con s. che abbia la forza di pena vendicativa (can. 2248 § 2); una volta assolta la s. in forma di censura essa non rinasce salvo che non venga osservato quanto fu disposto dal superiore sotto la precisa minaccia di ricadervi (can. 2248 § 3). L'assoluzione dalla s. incorsa come censura può essere data in fòro esterno (e allora vale anche per l'interno), o per il solo fòro interno sia sacramentale che extrasacramentale (can. 2251). Tuttavia chi è colpito da più s. può essere assolto da una o più di esse senza che necessariamente debba esserlo da tutte (can. 2249 § 1). La s. inflitta come pena vendicativa cessa con la sua espiazione, ossia finito il tempo per il quale fu inflitta, oppure, qualora sia stata inflitta indeterminatamente o in perpetuo, mediante dispensa della competente autorità ecclesiastica (cann. 2236 §§ 1-2 e 2289).

Va attentamente notato che chi, sospeso dall'esercizio di un Ordine sacro (dal suddiaconato in su), sia mediante s. inflitta a modo di censura, sia mediante s. inflitta come pena vendicativa, ne esercita ciò non di meno il potere, anche per una sola volta, diviene senza altro irregolare per delitto con tutte le conseguenze (can. 985 n. 7).

Bibl.: cf. i trattati *de poenis*, *de censuris*; e in specie: G. Caviglioli, *De censuris latae sententiae*, Torino 1919; P. Ceiato, *Censurae vigentes*, Padova 1921; A. Cipollini, *De censuris latae sent.*, Torino 1925; R. Salucci, *Il dir. penale secondo il CIC*, Subiaco 1926-30; G. Stocchiero, *Dir. penale della Chiesa e dello Stato*, Vicenza 1932; M. Pistocchi, *De suspensione ex informata conscientia*, Torino 1933; F. Roberti, *De delictis et poenis*, Roma s. a., nn. 372-91; F. Cappello, *De censuris*, Torino 1950, nn. 495-564.

Lorenzo Simeone

SOSPETTO e GIUDIZIO TEMERARIO. - Quando si parla di pensieri malevoli circa l'onestà del prossimo, spesso si adoperano indiscriminatamente i termini *g. t.*, *opinione temeraria*, *s. t.* e *dubbio temerario*. Si tratta infatti sempre di valutazioni della mente che si esprime internamente, nei confronti del prossimo, senza sufficiente motivazione. Pur tuttavia i termini indicano stati molteplici della mente, che differiscono fra di loro come tanti gradi,

distinti secondo la maggiore o minore fermezza del consenso.

I. NOZIONE. – Il *g. t.*, strettamente inteso, è l'assenso fermo e certo della mente, per cui, senza sufficiente fondamento, si ritiene cattiva qualche azione altrui. Volgarmente si suol prendere in senso più ampio, per indicare qualsiasi opinione non benevola nei confronti del prossimo. L'*opinione temeraria* è un assenso della mente, meno fermo, per cui si ritiene soltanto come probabilmente cattiva un'azione del prossimo, sempre senza motivo sufficiente di giudizio. *S. t.* è la propensione ad attribuire al prossimo il male senza sufficiente motivo; ma la mente, così inclinata, non arriva fino al punto di attribuire effettivamente al prossimo il male. *Dubbio temerario* è la sospensione di giudizio, fatta senza ragione sufficiente circa la probità e l'improbità del prossimo.

Questi quattro stati di animo si dicono temerari, perché non fondati su motivo reale e in ciò consiste il disordine di questi atti interni. L'essenza del peccato è nell'atto interno stesso, indipendentemente dalla comunicazione ad altri: questa costituirebbe, se mai, la diffamazione (v. DETRAZIONE).

La temerarietà può essere soltanto materiale quando non si avverte l'insufficienza dei motivi, sebbene si giudichi frettolosamente; se invece c'è l'avvertenza, allora la temerarietà diventa formale. Perciò la temerarietà consiste in ciò, che consapevolmente si trascurano di considerare le ragioni, in cui si fonda il proprio giudizio, la propria opinione, il proprio sospetto o dubbio. E ciò può avvenire o per leggerezza o per malizia. Difatti non raramente avviene che l'animo, per invidia, inclini ad un giudizio malevolo, quantunque non manchino motivi per i quali, se si volesse, ci si potrebbe invece dirigere ad un giudizio od opinione favorevole sul conto del prossimo.

II. MALIZIA. – 1) Il *g. t.* è un peccato *ex genere suo* grave. Viene insinuato dalle parole evangeliche: *Nolite iudicare et non iudicabimini*; *nolite condemnare et non condemnabimini* (*Lc.* 6, 37). L'ammettono tutti i moralisti. Del resto è evidente che chiunque, senza ragione sufficiente, nega ad uno la stima interna, con un giudizio fermo, imputandogli un'azione cattiva, senza nessun argomento certo, gravemente lede il diritto di costui alla fama. Vi è in tutto ciò implicito un certo disprezzo del prossimo (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 60, a. 3). Tuttavia, perché si abbia il peccato grave, si richiede che il giudizio sia perfetto, completamente temerario e veramente grave. Si esige cioè che: *a*) da parte dell'oggetto si rechi grave danno alla fama altrui. Infatti, sebbene comunemente gli uomini sopportino con maggior dolore che sia tolto qualche cosa alla propria fama esterna, anziché si formi internamente in altre persone un giudizio sfavorevole sulla propria condotta, tuttavia non sembra che violi meno l'altrui diritto alla fama chi senza sufficiente motivo priva alcuno della propria stima, di colui il quale rivela ad altri una mancanza del prossimo, veramente commessa; *b*) che si arrivi ad un vero giudizio; perciò non basta il solo sospetto o il dubbio; *c*) che la temerarietà di giudizio sia perfetta nel suo genere, e che di essa si abbia piena avvertenza.

2) Il sospetto ed il dubbio temerario per sé costituiscono un peccato leggero, perché non tolgono pienamente dal nostro animo la stima del prossimo, ma solo la diminuiscono.

3) Quando il dubbio sull'onestà di un altro sconvolge la nostra mente, la carità esige che si inclini piuttosto a valutare le ragioni che favoriscono l'altro. Tuttavia non siamo tenuti, violentando la nostra mente, a formulare un giudizio positivo e benevolo: piuttosto conviene rimettere la cosa al giudizio di Dio, che non sbaglia.

BIBL.: tutti i trattati di morale nel *de iustitia* e inoltre: *Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 66, aa. 3-4; E. van Roey, *De obiectis et actibus ad iustitiam pertinentibus*, Malines 1923; A. Gougnard, *De iudicio temerario*, in *Coll. Mech.*, 3 (1929), pp. 593-95; J. Dermine, *Outrage et diffamation*, in *Rev. dioc. de Tournai*, 3 (1948), pp. 519-27. V. anche la bibl. di INGIURIA; ONORE.

Pietro Palazzini

SOSSIO, santo, martire: v. GENNARO, vescovo di BENEVENTO, santo, martire e COMPAGNI.

SOSTANZA. - Può indicare tanto la realtà effettiva e concreta cioè singolare (la « sostanza prima » della terminologia aristotelica), quanto l'essenza (v.), sia nella sua struttura metafisica come nel suo contenuto nozionale e logico (« sostanza seconda »: cf. *Cat.*, 5, 2 a 11 sgg.), o anche il « questo » particolare (τόδε τι) e il « cos'è » (τὸ τί ἔστιν: *Met.*, VIII, 1, 1028 a 11).

Per s. s'intende quindi il modo « principale » di essere, e quindi la prima categoria del reale, fondamento, causa e sostrato degli accidenti (v.) sia propri come comuni. Perciò il significato di « soggetto » o « sostrato » (τὸ ὑποκείμενον) varia per quanti sono i modi della s. stessa nell'ordine logico o reale ovvero: 1) in quanto la s. è realtà principale che sostenta gli accidenti e si dice allora in senso stretto τὸ εἶδος o ἡ μορφή (*Met.*, VIII, 3, 1028 b 34); 2) lo stesso soggetto ultimo o materia prima (πρώτη ὕλη); 3) nell'ordine logico l'universale (τὸ καθόλου) ch'è la specie e il genere. In quanto poi indica la consistenza di essere, 4) la s. è la realtà in atto (οὐσία) che si può indicare come l'essenza in sé completa (sintesi, nell'ente corporeo, di materia e forma, τὸ σύνολον: *Met.*, VIII, 3, 1033 b 1), o infine 5) il singolare sussistere (τό δε τι) ch'è la s. di pieno diritto nella quale si attua il reale nelle sue varie forme.

Nella polemica antiplatonica (*Met.*, I e VII-VIII) Aristotele sostenne che la s. va indicata nella realtà sensibile con la quale l'esperienza ci mette in continuo contatto e dalla quale di necessità sempre dipendiamo sia per il conoscere come per l'agire. Il problema platonico quindi della « comunione dei generi » (κοινωνία τῶν γενῶν), rimasto in Platone sempre oscillante, diventa nell'aristotelismo il problema della « dualità » di materia e forma nell'essenza, e di genere e differenza nella definizione (v.). Ma la dualità dei principi non distrugge, che anzi garantisce l'*unità* del reale da una parte e del concetto dall'altra. Tale unità è infatti garantita, nel reale, dall'unità della forma e nella definizione dalla differenza specifica ch'è costitutiva dell'essenza e che corrisponde alla forma. A questo modo nell'aristotelismo è chiuso il processo all'infinito (che resta invece aperto nella dialettica platonica) perché la forma è immanente al singolare sensibile, onde la materia informata e la forma attuante la materia coincidono nell'unità dell'ente: ἡ ἐσκάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καί ἕν, καὶ δυνάμει, τὸ δ'ἐνεργείᾳ (*Met.*, VIII, 5, 1045 b 18). Materia e forma quindi nella struttura della sostanza (e della definizione) non si trovano con parità di diritti, ma la forma domina la materia e l'attira nel suo grado ontologico: « Unumquodque ponitur in sua specie per formam... » (s. Tommaso, *In VII Met.*, lect. 11, n. 1531: cf. *Sum. Theol.*, 1^a, q. 85, a. 1 ad 2). Nella struttura metafisica dell'essenza corporea quindi forma e materia (e anima e corpo) sono come il concavo e il convesso e non due elementi che esigono un « principio intermedio » di collegamento. Quest'ultima concezione tradisce un dualismo che concepisce separatamente i due principi e, infine, l'incomprensione della metafisica dell'atto e della potenza: « Ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma, sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus.... *Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum* » (*In VIII Met.*, lect. 5, n. 1767). La teoria del « vincolo sostanziale » fu sviluppata da Leibniz e dalla sua scuola, ma i primi indizi espliciti compaiono in Suárez da cui con molta probabilità lo stesso Leibniz prese l'ispirazione (come ha dimostrato Ch. Boehm [*Le vinculum substantiel chez Leibniz*, Parigi 1938] il quale corregge su questo punto la tesi di M. Blondel [*Une énigme historique: Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, ivi 1930: è la trad. franc. della tesi latina del 1893]). Per suo conto Leibniz (v.) elaborò una teoria della s. come « monade » in sè completa, così che ogni s., anche materiale, è un mondo a parte; ciò che s. Tommaso dice degli angeli che ognuno è una specie a parte, secondo Leibniz « est de toutes les substances.... De plus, toute substance *est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers*, qu'elle exprime chacune à sa façon » (*Discours de*

métaphysique, § IX; ed. H. Lestienne, Parigi 1929, p. 37). Più sobria nella sua esigenza teorica, la metafisica tomista elaborò il concetto di s. secondo il principio della « emergenza dell'atto » (*Met.*, IX, 8, 1049 b 5; cf. *De an.*, II, 4, 415 a 18). La s. materiale ottiene la sua attualità e consistenza ontologica dalla forma: (*Quodl.*, I, q. IV, a. 6; cf. Arist., *De an.*, II, 4, 415 b 13: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσι ἡ οὐσία). Di conseguenza le s. spirituali, che sono forme semplici senza materia, sono più perfette e consistenti delle s. materiali e perciò son dette forme « sussistenti » o separate, e come tali sono più vicine a Dio ch'è l'essere puro sussistente (cf. *De spir. creat.*, a. 1). Allora nella struttura ontologica della s., col crescere della « sussistenza » (v.) diminuisce la ragione di soggetto o recettività rispetto agli accidenti; questi nelle s. spirituali sono ridotti alle sole qualità e attuazioni dell'intelletto e della volontà, mentre Dio è l'atto puro, pienezza di perfezione nell'assoluta semplicità.

La rottura dell'equilibrio della metafisica aristotelica dell'atto e della potenza già compiuta in Suárez, che non accetta il concetto tomista di potenza, mostra in Leibniz l'eliminazione della potenza come recettività per intensificare la potenza come virtualità e attività. In Spinoza (v.) la « s. » esprime invece la sufficienza assoluta che comporta l'unità metafisica del reale nell'identità dei modi e attributi (estensione e pensiero, intelletto e volontà): « Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat » (*Ethica*, ed. Gentile, Bari 1933, p. 3). Hegel in questo punto ha unificato il dinamismo leibniziano e l'unità spinoziana nella concezione della realtà come « processo » (cf. *Phän. d. Geistes*, *Vorrede*, ed. J. Hoffmeister, Lipsia 1937, p. 45).

L'empirismo inglese invece - per reazione al razionalismo -, riducendo la s. alla funzione di « sostrato », portò alla dissoluzione dello stesso concetto di s. Movendo dal principio nominalista che il valore principale di realtà appartiene alla percezione immediata e che le « idee » non sono che il « residuo » mentale delle sensazioni, Locke afferma che le s. non sono propriamente conoscibili, né è possibile averne una nozione precisa (cf. *Essay*, I, 4, 18; ed. J. A. St. John, I, Londra 1854, p. 196 sgg.). La nostra conoscenza della s. si riduce quindi a un'« idea complessa » e del tutto vaga di un certo qual ignoto sostegno degli accidenti (*ibid.*, II, 23, 3; ed. cit., I, p. 424) e in concreto a un « intreccio (*complication*) o collezione di quelle diverse idee semplici di qualità sensibili le quali di solito si trovano unite nelle cose che si chiaman cavallo o pietra » (*ibid.*, p. 425): e ciò vale non soltanto per le s. materiali ma anche per le s. spirituali e per la stessa nostra anima o mente (*ibid.*).

Per uscire dal punto morto, Berkeley (v.) negò il concetto di s. materiale e con ciò la nozione di sostrato e la teoria lockiana delle « idee complesse » e la distinzione delle qualità primarie (v.) e secondarie: l'esistenza delle cose s'identifica con il loro farsi percepire (*esse est percipi*), perciò il concetto di s. materiale o *substratum* è contraddittorio (*Principles*, §§ 3-23). L'unica s. è l'anima la quale si attesta come « causa » dei sentimenti, idee, nozioni che noi continuamente proviamo o produciamo in noi stessi (*ibid.*, § 25). Infine Hume (v.), movendo dalla riduzione fatta dal Berkeley della s. spirituale al concetto di « causa » delle proprie modificazioni, sostenne che la nozione di causa (v.) non ha alcun fondamento né *a priori*, né *a posteriori* nella nostra conoscenza perché ci manca l'impressione corrispondente. La causa e con essa la s. si riduce a una convinzione naturale (*belief*), a un sentimento istintivo di cui non conosciamo l'origine (*Treatise on human nature*, parte 1ª, sez. 7ª; parte 4ª, sez. 3ª; ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, pp. 17 sgg., 219 sgg.; v. anche Appendix, p. 633).

Nella metafisica dell'immanenza la s. o è assorbita senza residuo nel divenire del Tutto della ragione o storia universale (monismo panteista) o si risolve tutta nel residuo stesso ch'è il fatto singolo del divenire (fenomenismo); nella metafisica della trascendenza invece la s. ha un fondamento assoluto nella « forma » che struttura il singolo nel tempo e nello spazio e la forma a sua volta si fonda nell'intelletto divino da cui ogni essenza trae la prima origine.

Bibl.: A. Trendelenburg, *Gesch. der Kategorienlehre*, Berlino 1846, specialmente p. 33 sgg.; Fr. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Friburgo in Br. 1862, p. 40 sgg.; B. Bauch, *Das Substanzproblem in der griechisch. Philos. bis zur Blütezeit*, Heidelberg 1910; J. Vogelbacher, *Begriff u. Erkenntnis der S. bei Aristoteles*, Limburg a L. 1932; R. Jolivet, *La notion de s. Essai hist. et critique*, Parigi 1929; J. Hessen, *Das Substanzproblem in der Philos. der Neuzeit*, Berlino e Bonn 1932; G. Koehler *Le problème de la s. dans la philos. d'Aristote*, in *Rev. d'hist. de la philos. et d'hist. gén. de la civilisation*, 13 (1936), pp. 1-22; A. de Voos, *Het « Eidos » als « eerste substantia »*, *in De Metaphysica van Aristoteles*, in *Tijdschrift v. Philos.* 4 (1942), pp. 57-102; J. Jalabert, *La théorie Leibniz. de la s.*, Parigi 1947; E. Wolff, *Griechisch. Rechtsdenken*, I, Francoforte s. M. 1950, specialmente p. 220 sgg. Cornelio Fabro

SOSTENE (Σωσθένης, *Sosthenes*). - Nel Nuovo Testamento questo nome ricorre due volte; ma è incerto se trattasi della medesima persona oppure di una semplice omonimia. S. Paolo, secondo un'usanza a lui cara, si associa S. nell'indirizzare la prima lettere ai Corinti (1, 1); lo qualifica con il solo titolo di « fratello », come per Timoteo altrove (*II Cor.* 1, 1; *Col.* 1, 1).

In *Act.* 18, 17 si parla di un S. che, dopo l'inutile tentativo di far condannare l'Apostolo dal proconsole Gallione viene beffeggiato e picchiato da un gruppo di pagani. Luca si limita a riferire l'aneddoto ed a notare l'ostentata noncuranza di Gallione per la scena piuttosto comica. S. era archisinagogo della numerosa colonia ebraica. Se si ammette l'identificazione, si deve pensare che da accusatore di s. Paolo S. divenne suo fedele e caro collaboratore dopo la conversione al cristianesimo.

Angelo Penna

SOSTITUTO. - Il s. (*substitutus*, *subrogatus*, *vicarius*) è colui che tiene le veci di altri.

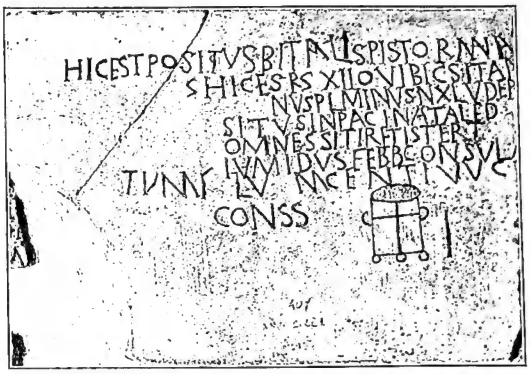
Negli uffici della Curia romana si hanno officiali così qualificati con incarico stabile in sottordine ai maggiori prelati che stanno a capo dei diversi dicasteri. Nel passato essi erano in numero maggiore con più alti od inferiori incarichi; oggi oltre il s. della Segreteria di Stato per gli affari ordinari, che è anche segretario della Cifra, nella Curia si hanno i s.: dell'assessore della S. Congreg. Concistoriale, dell'assessore della S. Congreg. per la Chiesa orientale, del segretario della S. Congreg. dei Riti. La Suprema S. Congreg. del S. Uffizio tra i suoi officiali ha sei s. notari. La S. Penitenzieria Apostolica ha un s. nella sua sezione tribunale ed un altro s. tra gli officiali della sua sezione indulgenze. Il tribunale della S. Romana Rota ha un s. del difensore del vincolo ed infine la Rev.da Camera Apostolica ha due notari di Camera, di cui uno è s. dell'altro nella carica di segretario e cancelliere.

Bibl.: Moroni, VII, p. 34; LXXX, p. 143; LXXXII, p. 69 sgg.; *Ann. Pont. 1952*, p. 804. e sgg. Guglielmo Felici

SOTERE, santa, vergine e martire. - Martirizzata probabilmente nella persecuzione dioclezianea, fu sepolta in un'area sopraterra sulla Via Appia.

Fu antenata paterna di s. Ambrogio, che ne tesse l'elogio nel 377 nel trattato *De virginibus* dedicato a sua sorella Marcellina, esaltandone l'intrepida fortezza tra i tormenti (III, 7: PL 16, 244), e nell'*Exhortatio virginitatis* in cui mette in rilievo l'illustre prosapia della Santa vergine di rara bellezza (« decora facie valde et nobilis virgo maiorum prosapia, consulatus et praefecturas parentum sacra posthabuit fide », cap. 12: PL 16, 376). Di un fornaio di nome Vitale si ricorda che egli fu sepolto il 10 febbr. dell'a. 401, cioè nel « natale domnes Sitiretis » (G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae*, I, Roma 1857-61, p. 212, n. 495).

Il *Martirologio geronimiano* all'« octavo id. feb. » cioè al 6 febbr. indica « Romae via Appia in cimiterio eiusdem Sotiritis virginis »; detto natale viene ricordato anche al « IV id. feb. » (10) e al « III id. feb. » (11), come nell'iscrizione di un tale « Bitalis pistor » deposto nell'a. 401



(per cortesia del prof. E. Josi)

SOTERE, santa, vergine e martire - Epigrafe sepolcrale del fornaio « Bitalis », sepolto nel giorno natalizio di s. S. (a. 401). Basilica di S. Paolo fuori le mura, chiostro superiore.

(E. Diehl, *Inscriptiones christianae latinae veteres*, Berlino 1925-31, n. 2115). Al tempo di s. Gregorio Magno (590-604) un tale Giovanni raccolse l'olio sul sepolcro della Martire e lo portò alla regina Teodolinda (R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 41). La *Notitia Ecclesiarum* che nel suo giro viene da S. Sebastiano, indica il suo sepolcro sulla Via Appia, dopo aver visitata la tomba del papa Cornelio, cioè più vicino alla città (id., *op. cit.*, p. 88); al contrario la topografia « de locis » che parte da Roma, la indica per prima sulla Via Appia (id., *op. cit.*, p. 110). L'itinerario del sec. VII inserito nei *Gesta regum Anglorum*, che ha lo stesso andamento della *Notitia ecclesiarum*, pone s. S. dopo s. Cornelio e prima del gruppo di martiri detti greci (id., *op. cit.*, p. 149). Anche nell'Itinerario di Einsiedeln si trova ricordata la Martire tra il gruppo dei ss. Marco e Marcelliano e s. Sisto II (id., *op. cit.*, p. 172). Nella biografia del papa Stefano II (752) si legge che egli restaurò il tetto dell'oratorio di S. S. che era caduto (*Lib. Pont.*, I, p. 444).

G. B. De Rossi ritenne di poter identificare il cimitero di S. S. nell'area adiacente alla tricora orientale posta sul cimitero di Callisto. Ma nel 1901 J. Wilpert, nel suo studio topografico sui cimiteri dell'Appia e dell'Ardeatina, sulla guida degli itinerari del sec. VII, dimostrò che il sepolcro di S. S. non doveva ricercarsi nell'area del cimitero di Callisto, ma a nord di esso, in un luogo sempre sull'Appia più prossimo alla città, prima del sepolcro del papa Cornelio. Nel 1905 J. Wittig, in base alle conclusioni di J. Wilpert, propose di riconoscere il cimitero di S. a sinistra dell'Appia incontro a S. Cornelio. Non ha alcun fondamento il tentativo di J. Wilpert di identificare il sarcofago in cui sarebbe stata deposta la Martire in uno frammentario rinvenuto nell'area del cimitero di Callisto nel cui coperchio è un'apertura rettangolare e un'aquila che stringe nel becco una corona al disopra di un'orante (*Sarcofagi*, II, tav. 159, 2).

BIBL.: G. B. De Rossi, *Roma sotterr.*, III, Roma 1877, pp. 5-192; J. Wilpert, *Neue Studien zur Katakombe des hl. Kallistus*, in *Röm. Quartalschr.*, 5 (1901), pp. 50-71; J. Wittig, *S. Soteris und ihre Grabstätte, ibid.*, 19 (1905), pp. 50-63, 105-33; O. Marucchi, *La cella tricora detta di s. S. ed il gruppo topograf. di Marco, Marcelliano e Damaso*, in *N. Bull. arch. crist.*, 14 (1908), pp. 157-195; H. Delehaye, *Trois dates du calendrier romain*, in *Anal. Boll.*, 46 (1928), pp. 59-66.

Enrico Josi

SOTERO, PAPA, santo. - Successe ad Aniceto e il suo Pontificato va posto tra il 166 e il 175 ca.

Secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 19) fu eletto nel 168-69 e governò per 8 anni; secondo il *Catalogo Liberiano* invece fu papa dal 162 al 170. È commemorato nel *Martirologio romano* il 22 apr. come martire, ma non consta di questa sua qualità, ignota all'antica tradizione liturgica romana; nel martirologio fu inserito per la prima volta da Adone.

Oriundo di Fondi, era figlio di un certo Concordio. Della sua attività niente si conosce; s. Dionigi di Corinto ne narra lo spirito di carità di cui diede prova nel soccorrere i fedeli che a causa delle persecuzioni erano costretti a vivere in esilio o erano condannati alle miniere. Fu sepolto in Vaticano.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 23; *Lib. Pont.*, I, pp. LXI, 135; Tillemont, II, pp. 459-61; *Acta SS. Aprilis*, III, Parigi 1866, pp. 4-6; *Martyr. Romanum*, p. 150.

Agostino Amore

SOTO, ANDREAS de. - Teologo francescano, n. a S. Facundo in Castiglia nel 1552 o 1553, m. nel Convento dei Recolletti a Bruxelles il 5 apr. 1625.

Andò nei Paesi Bassi come confessore dell'infanta Isabella nel 1599, e vi rimase 26 anni. Fu guardiano del Convento di Bruxelles, poi superiore e commissario generale dei Paesi Bassi e di Germania. Come confessore il suo influsso nel campo religioso fu immenso.

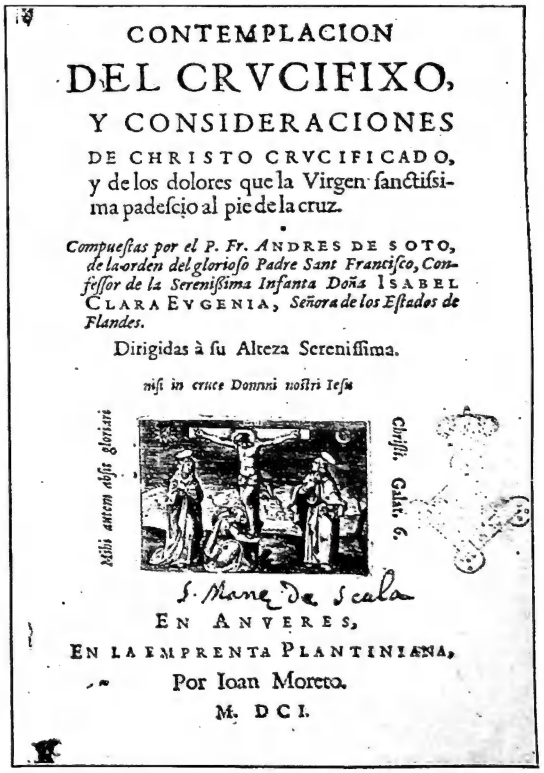
S. è soprattutto noto come scrittore di opere edificanti, quasi tutte stampate in latino nei Paesi Bassi e tradotte in francese e in fiammingo.

BIBL.: S. Dirks, *Hist. litt. et bibliographique des Frères Mineurs...*, Anversa 1886, pp. 142-46; Wadding, *Scriptores*, p. 19; Sbaralea, I, p. 39; *Biographie nation. de Belgique*, XXIII, pp. 236-242 (con intero elenco delle opere).

Pietro Grootens

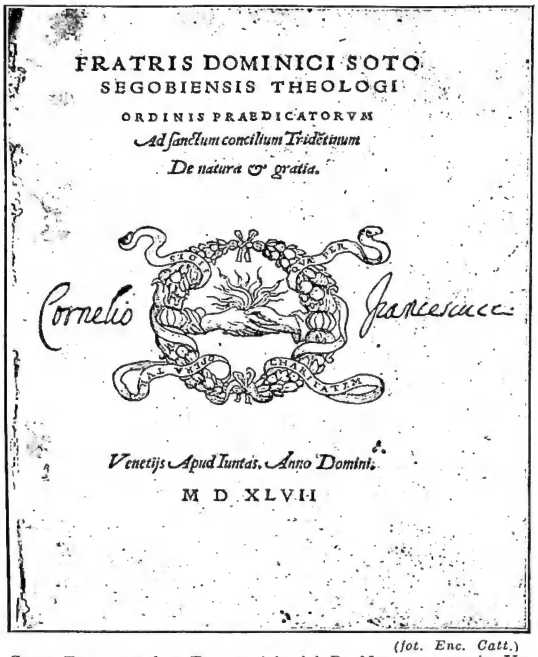
SOTO, DOMINGO de. - Teologo domenicano, n. a Segovia nel 1495, m. a Salamanca il 15 nov. 1560.

Prima professore di filosofia ad Alcalá (1520-24), si fece religioso a Burgos (1524), insegnò dal 1525 nello Studio e poi all'Università di Salamanca (1532-49). Partecipò al Concilio di Trento come teologo di Carlo V (dal 6 giugno 1545) e poi come delegato del vicario generale dell'Ordine (22 dic. 1545). Prese parte alle discussioni sulla S. Scrittura (IV sess.), facendosi notare special-


CONTEMPLACION
DEL CRVCIFIXO,
Y CONSIDERACIONES
DE CHRISTO CRVCIFICADO,
y de los dolores que la Virgen ſanctiſsima padeſcio al pie de la cruz.
Compueſtas por el P. Fr. ANDRES DE SOTO, *de la orden del glorioſo Padre Sant Franciſco, Confeſſor de la Sereniſsima Infanta Doña* ISABEL CLARA EVGENIA, *Señora de los Eſtados de Flandes.*
Dirigidas à ſu Alteza Sereniſſima.
niſi in cruce Domini noſtri Ieſu
Milii autem abſit gloriari
Chriſti. Galat. 6.
En Anveres,
En la Emprenta Plantiniana,
Por Ioan Moreto.
M. DC I.

(fot. Enc. Catt.)

SOTO, ANDREAS de - Frontespizio della *Contemplación del Crucifixo*, Anversa 1601 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.


FRATRIS DOMINICI SOTO
SEGOBIENSIS THEOLOGI
ORDINIS PRAEDICATORVM
Ad sanctum concilium Tridentinum
De natura & gratia.
Cornelio Franciscucci
Venetijs Apud Iuntas. Anno Domini.
M D XLVII

(fot. Enc. Catt.)

SOTO, DOMINGO de - Frontespizio del *De Natura et gratia*, Venezia, Giunta, 1547 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

mente per la difesa dell'insegnamento della teologia scolastica sostenuta contro alcuni Padri che volevano abolirlo o almeno ridurlo.

Importanza decisiva ebbero i suoi interventi nella discussione sulla giustificazione (VI sess.). Con altri teologi stese l'*Interim* di Augusta. Fu confessore dell'Imperatore (1548-49), consigliere di Stato e del S. Uffizio. Nel 1550 prese parte, per desiderio di Carlo V, alle discussioni che si agitavano fra il Sepulveda e Las Casas sui metodi di colonizzazione. Due volte priore a Salamanca (1550-52, 1556-60), nel 1552 successe a Melchior Cano sulla prima cattedra di teologia di quella Università. Sostenne una vivace polemica con Ambrogio Catarino (v. POLITI, LANCELLOTTO) a proposito della certezza di essere in grazia, della giustificazione e del peccato originale. Lasciò un corso di filosofia in 4 voll.: *Summulae* (Burgos 1529; Salamanca 1539 e 1568); *In dialecticam Aristotelis, Isagogae Porphirii, Aristotelis categoriae et De demonstratione commentarii* (Salamanca 1543, 1566, 1574); *In libros phisicorum comm. et quaestiones* (ivi 1545). Tutte queste opere ebbero varie edizioni e spesso furono adoperate come manuali nelle università. Il suo commento al *De anima* rimase inedito ed è andato smarrito. Fra le molte opere teologiche si ricordano: *Relectiones de ratione tegendi et detegendi secretum* (Salamanca 1542); *De natura et gratia libri tres* (Venezia 1547, Anversa 1550), opera dedicata ai Padri del Concilio contro l'eresia luterana e pelagiana e che dette occasione alla polemica con il Catarino; *In Epistolam divi Pauli ad Romanos comm.* (Anversa 1550); *De iustitia et iure* (Salamanca 1556, opera classica, edita 27 volte); *In quartum Sententiarum comm.* (I, ivi 1557; II, ivi 1560).

BIBL.: V. D. Carro, *D. de S. y el derecho de gentes*, Madrid 1930; V. Beltrán de Heredia, *El maestro D. de S. en la Universidad de Alcalá*, in *La ciencia tomista*, 23 (1931, I), pp. 357-73; 23 (1931, II), pp. 28-51; id., *El maestro D. de S. en la controversia de Las Casas con Sepulveda, ibid.*, 24 (1932, I), pp. 35-49, 177-93; id., *D. de S. Juan Fero y Miguel de Molina, ibid.*, 25 (1933, II), pp. 41-67; id., *El maestro Juan de la Peña*, Salamanca 1936, pp. 13-25; id., *D. de S. catedrático de Visperos en la Universidad de Salamanca*, in *La ciencia tomista*, 29 (1938), pp. 37-67, 281-302; id., *Controversia de certitudine Gratiae entre D. de S. y A. Catarino, ibid.*, 32 (1941, II), pp. 133-62; id., *D. de S. en el Concilio de Trento, ibid.*, 33 (1942, II), pp. 113-47; 34 (1943, II), pp. 60-83; id., s. v. in DThC, XIV, coll. 2423-31; id., *La teologia y los teólogos-juristas ante la conquista de América*, I, Madrid 1944, pp. 408-42; II, ivi 1944, pp. 1-48; id., *D. de S. y su doctrina jurídica*, ivi 1943-44; id., *Los Dominicos y el Concilio de Trento*, Salamanca 1948, passim; J. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen D. de Soto*, in G. Schreiber, *Weltkonzil von Trient*, I, Friburgo in Br. 1951, pp. 169-230.

Alfonso D'Amato

SOTO, FRANCISCO. - Oratoriano, n. a Osma (Spagna) nel 1536, m. a Roma nel 1619.

Venuto a Roma dimostrò le sue spiccate qualità musicali e fu assunto come soprano della Cappella pontificia nel 1562. Frequentando l'Oratorio di S. Girolamo chiese di entrare nella nascente Congreg. dell'Oratorio e vi fu ammesso nel 1571; nel 1575 divenne sacerdote. Profondamente pio, si dedicò alla direzione spirituale, fondò il primo convento di Carmelitane riformate e un orfanotrofio femminile. Maestro della Sistina, fu molto apprezzato per la sua attività musicale. Pubblicò il terzo libro delle *Laudi spirituali* a tre e quattro voci (1588); in seguito ne pubblicò un quarto, oltre composizioni minori. Insieme all'Animuccia, fu l'iniziatore della tradizione musicale dell'Oratorio filippino di Roma.

Carlo Gasbarri

SOTO, PEDRO de. - Teologo domenicano, n. a Alcalá ca. il 1495, m. a Trento il 20 apr. 1563. Religioso a Salamanca (30 marzo 1518).

Zelante promotore della stretta osservanza, esercitò inoltre cariche nell'Ordine, fu confondatore dell'Università di Dillingen (1549), dove insegnò teologia (1549-55). Invitato dal card. Pole, insegnò a Oxford (1556). Esaminò il *Catechismo* del Carranza, prendendone le difese. Il 9 maggio 1561 Pio IV lo nominò suo teologo nel Concilio di Trento, ove sostenne il diritto divino della residenza e della giurisdizione dei vescovi.

Prudente e abile diplomatico, fu spesso intermediario tra l'Imperatore e il Pontefice. Contribuì alla pace di Crépy fra l'Imperatore e il Re di Francia e partecipò alla Dieta di Augusta. Lasciò varie opere di carattere catechetico e polemico: *Institutiones Christianae* (Augusta 1548); *Compendium doctrinae catholicae* (Ingolstadt 1549, e altre moltissime edizioni); *Methodus Confessionis* (Anversa 1550; Dillingen 1553); *Assertio catholicae fidei* (Colonia 1555); *Tractatus de institutione sacerdotum* (Dillingen 1558, usato per vario tempo come manuale all'Università di Dillingen); *Defensio catholicae religionis* (Anversa 1557).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 183-84; I. A. Orsi, *De P. de S. et Iudoci Ravesteyn de concordia Gratiae et liberi arbitrii cum R. Tappero epistolari disputatione*, Roma 1734; V. Carro, *El maestro P. de S. y las controversias politicos-teologicas en el siglo XVI*, 2 voll., Salamanca 1931-49; id., s. v. in DThC, XIV, coll. 2431-43; id., *Los Dominicos y el Concilio de Trento*, Salamanca 1948, passim.

Alfonso D'Amato

SOUBIRAN, MARIE-THÉRÈSE de, beata. - Al secolo Sofia Agostina, fondatrice della Società di Maria Ausiliatrice, n. a Castelnaudary (diocesi di Carcassona) il 16 maggio 1834, m. a Parigi il 7 giugno 1889.

Cresciuta piamente sotto la guida dello zio sacerdote, fondò nel 1855, dopo una buona preparazione a Gand, un beghinaggio nella sua cittadina natale, in cui occuparsi delle fanciulle povere e pericolanti, preservandole dal male; il che le suscitò contro l'ira così accesa dei malvagi che le incendiarono l'istituto. Ma esso rinacque e sotto nuova forma più consona ai tempi con la creazione di una nuova Congregazione, più moderna, sotto la guida del gesuita p. P. Ginhac, e che prese il nome di Società di Maria Ausiliatrice.

L'Istituto si diffuse assai presto, molte attività vennero abbracciate, ma la fondatrice fu obbligata nel 1873 a uscire dalla sua Congregazione sotto l'accusa mal fondata di essersi caricata di debiti, compromettenti la fama della sua opera. Quantunque la vera responsabile fosse un'altra, la S. tacque, né si difese, ma abbracciò la sua croce, entrando nel monastero di Nostra Signora della Carità del Rifugio a Parigi, restandovi fino alla morte.

Questa mise tosto in luce la santità della fondatrice, il cui corpo fu solennemente trasportato nella casa da cui era stata dimessa. Si introdusse la causa di beatificazione il 9 maggio 1934. Fu beatificata il 20 ott. 1946. Festa il 7 giugno.

BIBL.: AAS, 27 (1935), pp. 157-59; P. Monier-Vinard, *La mère M.-T. de S., Parigi 1936*; A. Lanz, *La b. M. T. de S., fondatrice della Soc. di Maria Ausiliatrice*, Roma 1946.

Celestino Testore

SOULAS, ANDRÉ. - Sacerdote, fondatore delle Suore di Nostro Signore per la salute degli infermi, n. a Viols-le-Fort (diocesi di Montpellier) il 25 febbr. 1808, m. a Montpellier il 4 maggio 1857.

Già fin da seminarista si distinse per l'arte efficace e persuasiva nel parlare ai compagni e al popolo, per cui fu subito incaricato del catechismo ai neo-comunicandi e della predicazione in alcuni istituti. Ordinato sacerdote nel 1835, dopo un breve periodo di ministero a Salvetat, fu chiamato a Montpellier e incaricato delle missioni nella diocesi, nelle quali il frutto raccolto superò ogni aspettazione. Più tardi percorse predicando anche tutto il sud della Francia. In bene degli infermi volle fondare una Congregazione, che il vescovo approvò nel 1845 e che cominciò con due novizie sotto il governo di Virginia Montegnol de Cavillac. Con il crescere delle vocazioni, si ampliò anche il programma di apostolato, aggiungendo alla cura degli infermi, quella delle orfanelle da educare anche al lavoro, dei lattanti e dei bambini e l'adorazione perpetua. Il S. rianimò con ottimo affetto anche il sodalizio dei missionari diocesani, che aveva trovato ridotto a poche persone. La sua causa di beatificazione fu introdotta il 14 dic. 1914.

BIBL.: AAS, 37 (1904-1905), pp. 469-73; *Positio super introductione causae*, Roma 1914.

Celestino Testore

SOUSA, LUIS DE (MANUEL DE SOUSA COUTINHO). - Storico portoghese, n. a Santarém, vissuto dal 1555 al 1632.

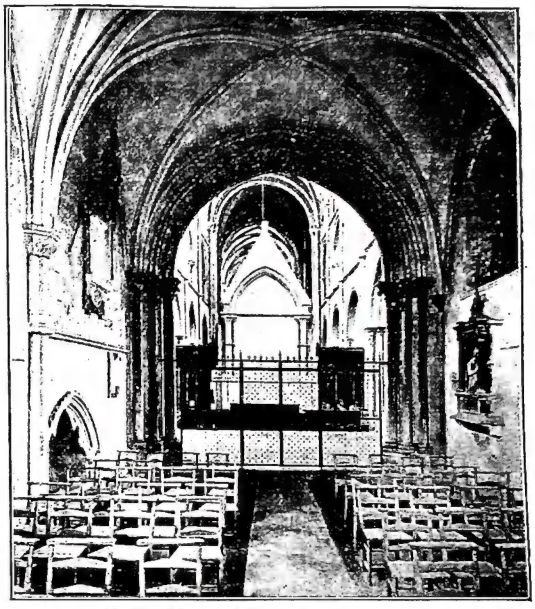
La sua opera, che tratta la storia politica e quella ecclesiastica, si distingue per la serenità e per la limpidezza dello stile, in interessante contrasto con il barocchismo degli scrittori mistici ai quali va, invece, accostato per analogia di situazioni e di atteggiamenti spirituali. Ma la figura di L. de S. è celebre e popolare anche per un fatto della vita. Al ritorno in patria dalla cattività passata in mano agli Arabi, in Algeri (dove condivise il carcere con Cervantes), sposò Donna Maddalena di Vilhena, il cui primo marito, D. João de Portugal, dato per disperso da anni nella funesta battaglia africana di Alcácer-Quibir, ricomparve poi improvvisamente in Lisbona: a questo ritorno la tradizione poetica portoghese attribuisce la patetica separazione, accordata fra Donna Maddalena e Don Manuel, che si diedero entrambi (1613) alla vita religiosa. Del fatto si impadronì la letteratura e J. B. de Almeida Garrett se ne ispirò per il capolavoro del teatro romantico nazionale, il *Frei L. de S.*

BIBL.: opere: *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, 1619; *História de S. Domingos*, 3 parti, 1623, 1662, 1678; *Anais d'El-Rei D. João III*, 1844. Studi: M. Rodrigues Lapa, *Prefácio* all'ed. degli *Anais*, Lisbona 1946.

Giuseppe Carlo Rossi

SOUTHWARK, DIOCESI di. - Città e diocesi in Inghilterra. Ha una popolazione di 5.083.495 ab. (censimento 1931) dei quali ca. 280.000 cattolici (1950), distribuiti in 238 parrocchie, servite da 418 sacerdoti diocesani, oltre 36 provenienti da fuori *pro tempore* e 338 regolari. Ha 288 chiese pubbliche, 152 private e di istituzioni, 49 comunità religiose maschili e 160 femminili, 275 scuole. A Wonersh, Surrey, si trova il Seminario diocesano; il « Training College » è a Mark Cross. Nel 1950 si ebbero 1246 conversioni, 9177 battesimi di bambini e 3568 matrimoni (compresi i misti).

La diocesi, creata dal papa Pio IX nel 1850, comprende Londra a sud del Tamigi, il cui borgo principale è S., e le contee di Surrey, Kent, e Sussex. Prima includeva anche le contee di Berkshire, Hampshire, l'isola di Wight, e le isole della Manica, tolte nel 1882 per formare la nuova diocesi di Portsmouth. Patroni della diocesi sono l'Immacolata Concezione, s. Tomaso di Canterbury martire e s. Agostino apostolo d'Inghilterra. La residenza è in S., la cui cattedrale gotica su disegno di Pugin dedicata a s. Giorgio (1848) fu rovinata da bombe nel 1941, ma si spera sarà riparata.



(da The history of British Architecture, s. l. e a., p. 20)

SOUTHWARK, DIOCESI di - Cappella della Madonna, nella cattedrale di Chichester (sec. XII-XIII).

S. comprende le antiche diocesi di Canterbury, Rochester e Chichester, con gran parte di Winchester. Dal 1688 al 1850 essa fece parte del « District » o vicariato apost. di Londra. È ricchissima di memorie storiche. S. Agostino sbarcò a Richborough (Kent) nel 597, convertì il re Etelberto, fondò la sede arcivescovile di Canterbury (597) e quella vescovile di Rochester (604). S. Wilfrido evangelizzò il Regno di Sussex nel 681-86 e fondò la sede vescovile di Selsey, trasferita a Chichester nel 1075. S. Simone Stock nacque ad Aylesford (Kent), ca. il 1165: da lui proviene lo scapolare carmelitano. A S. appartiene tutta la storia gloriosa di Canterbury dal suo primo arcivescovo s. Agostino fino al card. Reginaldo Pole (1554-58), i martiri di S. Elphege (1012), e s. Tomaso (1170); s. Giovanni Fisher, trucidato da Enrico VIII nel 1535, fu vescovo di Rochester (1504-35), s. Edmondo resse Canterbury (1234-40) e s. Ricardo Chichester (1245-53).

Moltissime e notevoli chiese antiche (ora anglicane) si trovano nel suo territorio, p. es., le cattedrali di Canterbury, Rochester e Chichester, le chiese di Shoreham, Sompting, Worth, Rye, Winchelsea, Barfreston e S. Martino a Canterbury, ove la regina Berta, moglie cristiana del re Etelberto già ascoltava la Messa prima dell'arrivo di s. Agostino, ed altre. Rovine abbaziali notevoli si trovano a Battle, Bayham, Lewes, Boxley, Waverley, Dover, Canterbury ed altrove. La cappella del convento a Mayfield, Sussex, la sala di un Palazzo vescovile del sec. XIV. Delle chiese moderne si ricordano: quelle di Arundel, Parkminster, Ramsgate, Wimbledon, Caterham, Horsham.

S. diede i seguenti martiri alla Chiesa: s. Giovanni Fisher (1535), i bb. John Stone agostiniano (1538), John Rugg (1539), David Gonson (1541), John Felton (1570), Thomas Felton (suo figlio) e Edward Shelley (1588), Thomas Garnet (1608) e i venerabili Thomas Cort e

Thomas Belchiam, Francescani di Greenwich (1538), Thomas Pilchard (1587), Edmund Duke (1590), Roger Filcock (1601), George Gervase (1608), Thomas Bullaker (1642). Tra i confessori sono da notare le famiglie di Roper (specialmente William Roper genero di s. Tomaso More), Caryll, Hawkins, Gage, Weston ed altre. West Grinstead, Battle, Sutton Place erano rifugi per i fedeli; la prima ha una storia continua di missione cattolica. Thomas Goldwell vescovo di St. Asaph, l'ultimo vescovo dell'Inghilterra cattolica, nacque nel Kent; morì a Roma nel 1585. Sir Thomas Hawkins tradusse la *Cour Sainte* (*The holy Court*) del gesuita Nicolas Caussin nel 1650. John Caryll, nipote del conte (*earl*) Caryll, era amico del poeta Pope, Richard Challoner, il devotissimo vicario apost. del London District (1758-81) nacque a Lewes nel 1691.

Nel 1883 i Certosini fondarono Parkminster, la più grande certosa nel mondo. Nel 1949 i Carmelitani tornarono, rioccuparono e ripararono Aylesford, evento comparabile alla rinascita della badia benedettina di Buckfast nel Devonshire.

Bibl.: *The Cath. Direct. 1950*, pp. 344-77; W. M. Cunningham, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 162-64; J. Gillow, *Biogr. Engl. Catholics*, I, Londra 1885, pp. 419-21; III, ed. 1887, 190-95; G. Ramsay, *Thomas Grant First Bishop of Southwark*, ivi 1874; E. Burton, *Life Times of Bishop Challoner*, 2 voll., ivi 1909; *The Southwark Record* (mensile), 1949-51. Enrico G. Rope

Archeologia. – Fin dal 1950 cominciarono le scoperte di una villa romana a Lullington Park, vicino ad Eynsford. Detta villa ca. la fine del sec. IV fu distrutta da un incendio e il primo piano cadde nella cantina sottostante. Tra i resti di questo primo piano furono trovati 2 busti di marmo, frammenti di muro e di tetto e una quantità di pezzi di intonaco dipinto.

Dopo tre anni di lavoro i 6000-7000 pezzi di intonaco sono stati rimessi insieme da C. D. P. Nicholson e studiati dalla prof. J. Toynbee dando l'idea delle pitture. Si suppone che detti frammenti abbiano appartenuto a due stanze dipinte, una maggiore ed una più piccola, destinate probabilmente al culto. Vi furono trovate monete degli imperatori Arcadio, Onorio, Teodosio e Valentiniano. La prof. J. Toynbee ha descritto di recente la villa come una delle più grandi e sontuose tra quelle finora scoperte in Inghilterra. Il carattere di culto delle due stanze non è ancora dimostrato, ma il suo carattere cristiano è provato dall'esistenza della raffigurazione di una orante e di due monogrammi costantiniani. La Toynbee suppone che la stanza più grande, immediatamente al di sopra della cantina, sia stata un oratorio o cappella domestica. Orientata nel senso est-ovest, era larga 7 m. (la sua lunghezza non si è ancora riconosciuta), e una porta nella parte occidentale del muro nord metteva in comunicazione la stanza più grande con la più piccola, la quale si suppone servisse da anticamera per i catecumeni. Sul muro occidentale della stanza grande vi era una fila di sei figure dipinte (per ora se ne sono ritrovate solo cinque) intercalate da colonne. Le figure indossano abiti colorati e decorati di perle, con maniche larghe, strette al polso. Nonostante il fatto che queste pitture costituiscano solo una parte della decorazione totale delle due stanze, indiscutibilmente esse costituiscono i migliori saggi finora scoperti in Inghilterra dell'epoca romana, mentre l'orante e i monogrammi sono una splendida conferma per la diffusione del cristianesimo in Gran Bretagna.

Bibl.: anon., in *Journal of Roman Studies*, 41 (1951), p. 137; 42 (1952), p. 102. Enrico Josi

SOUTHWELL (Bacon), Nathanael. - Scrittore e bibliografo gesuita, n. a Norfolk nel 1598, m. a Roma il 2 dic. 1676.

Dal 1617 al 1622 fu studente al Collegio Inglese di Roma, dove cambiò il suo cognome primitivo Bacon in S. Dopo due anni di attività missionaria in patria, nel 1624 entrò nella Compagnia di Gesù; ritornato a Roma, fu ministro nel Collegio Inglese (1627). Per quasi vent'anni fu segretario di cinque generali dell'Ordine: Carafa, Piccolomini, Gottifredi, Nickel ed Oliva (1649-67), finché fu incaricato dell'edizione e continuazione della *Bibliotheca Scriptorum Soc. Jesu*, iniziata dai pp. Ribadeneira ed Alegambe, che egli condusse fino all'a. 1675. Si conserva di lui anche un libro di meditazioni per tutti i giorni dell'anno.

Bibl.: Sommervogel, VII, coll. 1408-1409. Arnaldo M. Lanz

SOUTHWELL, Robert, beato. - Gesuita, poeta e martire, n. ad Horsham St. Faith's (Norfolk) nel 1561, m. a Londra il 21 febbr. 1595.

Educato cattolicamente a Douai e a Parigi, entrò nell'Ordine a Roma il 18 ott. 1578. Ordinato sacerdote nel 1584, fu per breve tempo prefetto degli studi nel Collegio Inglese; ma già nel 1586 partiva con il p. E. Garnet per l'Inghilterra, dove il suo arrivo fu segnalato dalle spie del governo fin dallo sbarco. Attese per ca. 6 anni ai ministeri, sotto il falso nome di Cotton, travestito in varie guise, ospite delle famiglie principali, tra cui la contessa di Arundel, moglie del b. Filippo Howard, della quale fu cappellano. Tradito dall'apostata Anna Bellamy nel 1592, fu arrestato a Uxenden Hall (Harrow), atrocemente torturato nella casa stessa del giudice Topcliffe, indi gettato nelle prigioni di Newgate e poi in quelle della Torre di Londra. Dopo ca. 3 anni fu giudicato, condannato alla pena dei traditori e impiccato alla forca del Tyburn. Venne beatificato il 15 dic. 1929. Festa il 21 febbr.

Le sue opere in prosa e in versi incontrarono straordinaria popolarità presso i contemporanei, tanto che si vendevano apertamente e passavano tra le mani di tutti, manoscritte o stampate alla macchia in fogli volanti, benché se ne sapesse l'autore; diedero anche motivo di falsificazioni. A questa fama concorse certo il vivo e forte sentimento di devozione versatovi a piene mani, ma anche lo stile, allora molto apprezzato, che va sotto il nome di eufuismo, assai artificiale, tutto antitesi, allitterazioni, immagini ardite e ricercate, tra il barocchismo e l'Arcadia. Resta però sempre, anche ora, il profumo del cuore e l'ardore di chi viveva intimamente la fede in mezzo alla persecuzione, con la morte in agguato. Si possono citare i poemetti in versi: *Mary Magdalen's Tears*, e soprattutto *St. Peter's Complaint*, imitato, ma liberamente, da *Le lacrime di S. Pietro* di Luigi Tansillo, e le prose: *Triumphs over Death*, *Hundred meditations on the Love of God*.

Queste opere con altri brevi scritti furono stampati in volume, la prima volta nel 1595, l'anno del martirio; seguite, lo stesso anno, da un'altra raccolta di poemetti, con il titolo di *Maeoniae*. L'opera *A Fourfold meditations*, uscita come sua nel 1606 è, invece, del suo amico il Conte di Arundel (cf. H. Thurston, *Philip earl of Arundel*, in *The Month*, 86 [1896], pp. 32-50).

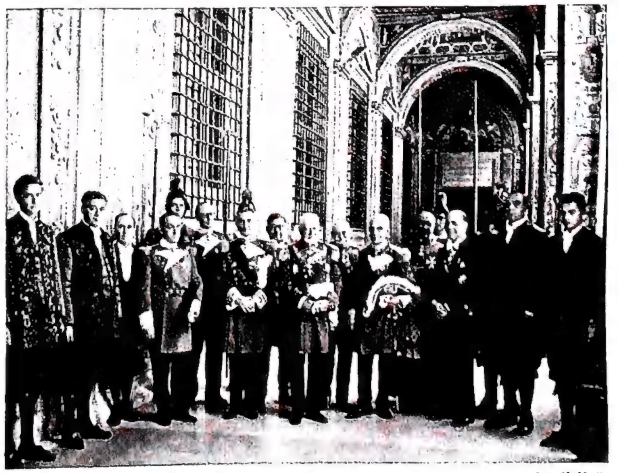
Bibl.: l'ediz. migliore resta ancora: A. B. Grosart, *The complete Poems of R. S.*, Londra 1872; v. anche: *The complete works of R. S., with Life and Death*, ivi 1876. Letteratura: Sommervogel, VII, coll. 1409-12; G. Fullerton, *Life and remains of Father R. S.*, Londra 1872; H. Folley, *Record of the English Province*, I, Londra 1877, pp. 301-87; J. M. McLeod, *R. S., Scholar, Poet and Martyr*, in *The Month*, 31 (1877), pp. 439-56; H. Thurston, *Catholic Writers and Elisabethan readers*, *ibid.*, 83 (1895), pp. 231-45, 383-99; id., *A memorial of two Lady Margarets*, *ibid.*, 95 (1900), pp. 595-607; C. Testore, *I martiri gesuiti di Inghilterra e di Scozia*, Isola del Liri 1934, pp. 243-55; P. Janelle, *R. S., the Writer, a study in religious inspiration*, Londra 1935; C. Devlin, *S. R. and Contemporary Poets*, in *The Month*, 190 (1950), pp. 167-80, 309-19. Celestino Testore

SOVANA-PITIGLIANO, diocesi di. - In provincia di Grosseto, ha una superficie di 2000 kmq. e una popolazione di 60.000 ab. dei quali 59.000 cattolici, distribuiti in 51 parrocchie servite da 69 sacerdoti diocesani e 12 regolari; ha un seminario, 4 comunità religiose maschili e 17 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 407).

La diocesi di S.-P. suffraganea di Siena ha il Seminario minore in P.; per il corso filosofico e teologico provvede il P. Seminario regionale S. Maria della Quercia (Viterbo); ha 9 comuni dei quali 8 in provincia di Grosseto: Pitigliano, Castell'Azzara, Manciano, Portercole, Roccalbegna, Samprugnano, Scansano; uno è in provincia di Siena: Piancastagnaio.

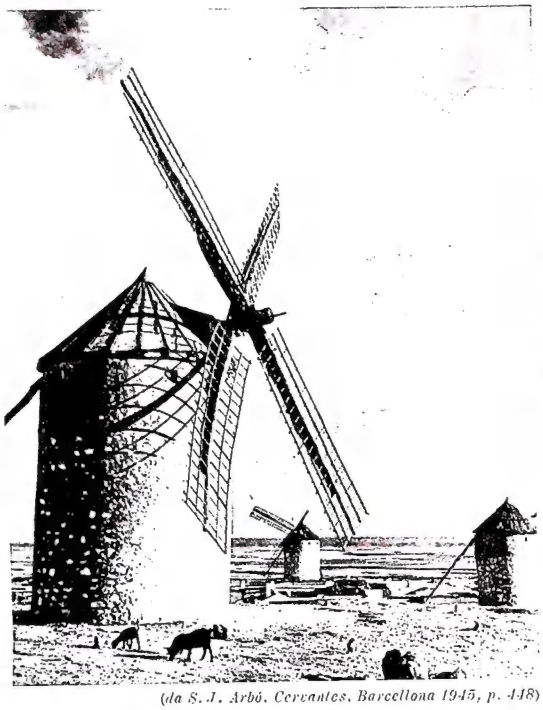
(*fot. Laboratorio fotografico - Guidonia*)

(*fot. Alinari*)

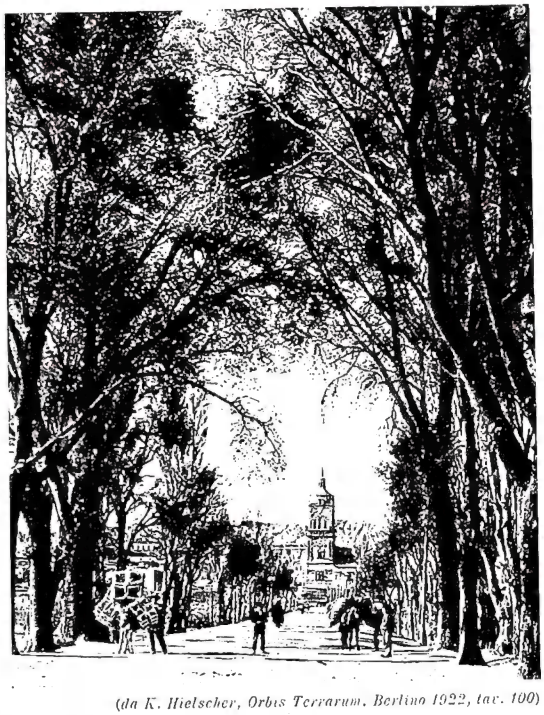


(*fot. Felici*)

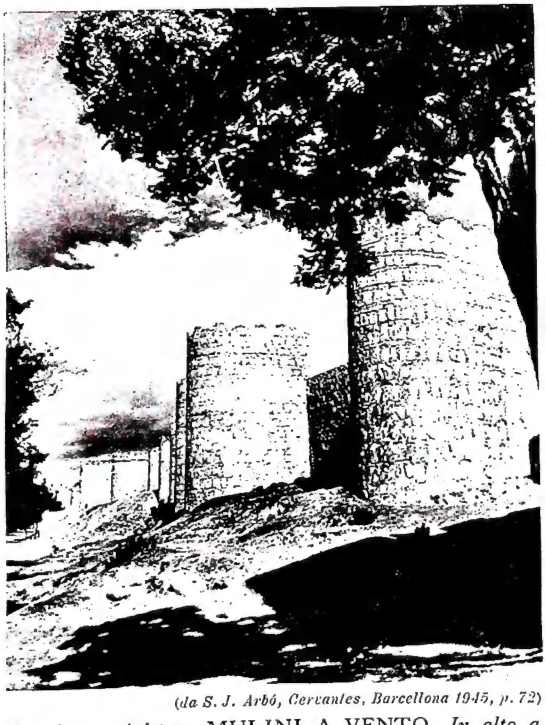
A sinistra: APPARECCHIO DEL SOVRANO MILITARE ORDINE DI MALTA per il trasporto di malati a Lourdes, in volo su Roma. *In alto a destra:* LOGGIA DELLA CASA DEI CAVALIERI DI RODI, eretta verso la fine del sec. XII e fatta restaurare tra il 1467-70, dal card. Marco Barbo - Roma, Foro di Traiano. *In basso a destra:* IL GRAN MAESTRO CHIGI CON IL SUO SEGUITO dopo un'udienza del S. Padre.



(da S. J. Arbó, Cervantes, Barcellona 1945, p. 448)



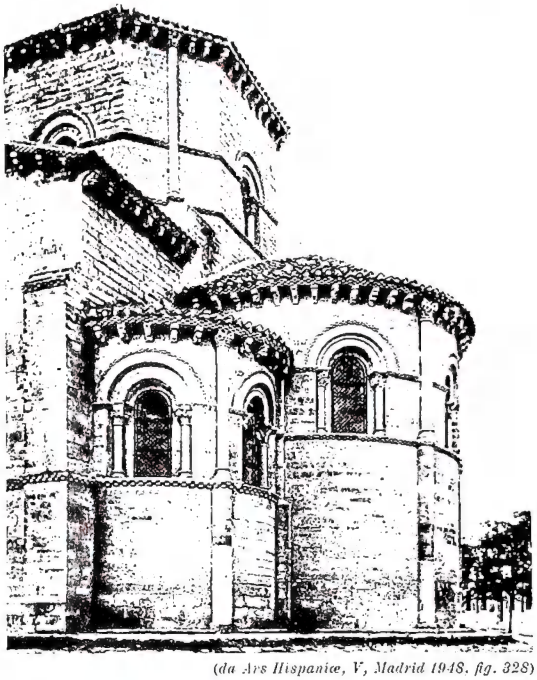
(da K. Hielscher, Orbis Terrarum, Berlino 1922, tav. 100)



(da S. J. Arbó, Cervantes, Barcellona 1945, p. 72)

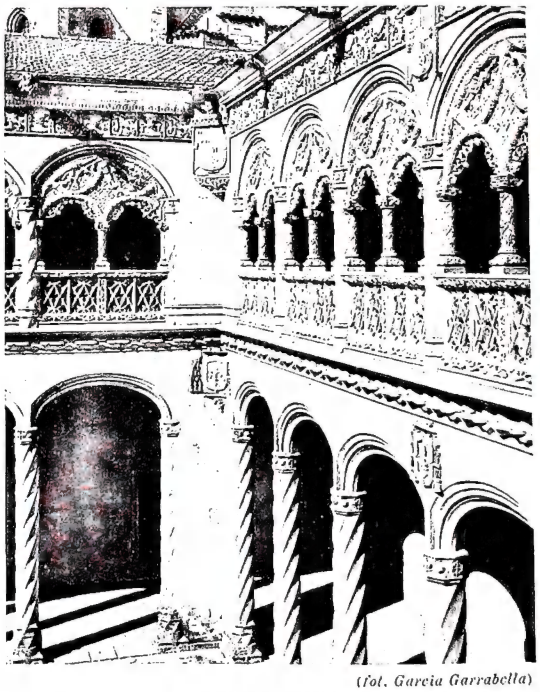
(da S. J. Arbó, Cervantes, Barcellona 1945, p. 324)

In alto a sinistra: MULINI A VENTO. *In alto a destra:* VEDUTA DI UNA STRADA DI GUADIX. *In basso a sinistra:* MURA DI AVILA, patria di s. Teresa. *In basso a destra:* CORTILE con pozzo, di una casa di campagna a Toboso.

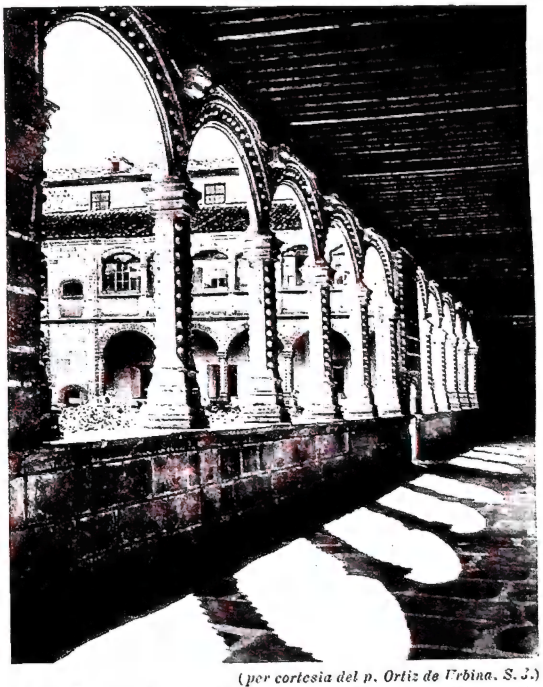


(da *Ars Hispanice, V, Madrid 1948, fig. 328*)

(*per cortesia del prof. E. Josi*)



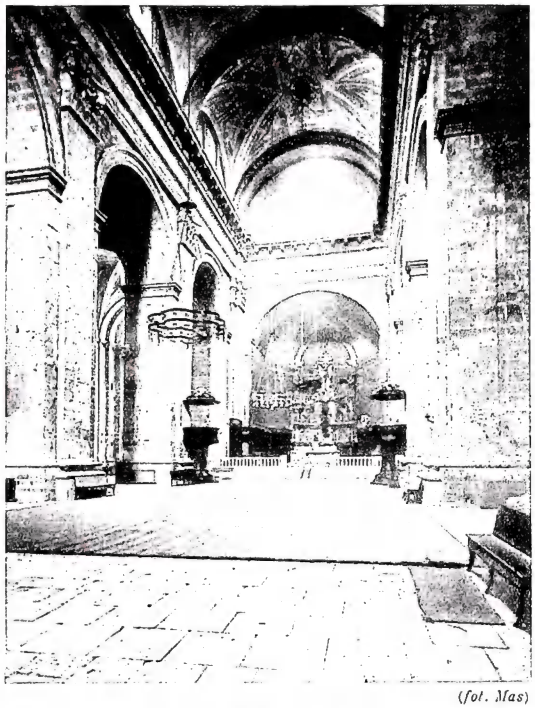
(*fot. Garcia Garrabella*)



(*per cortesia del p. Ortiz de Urbina, S. J.*)

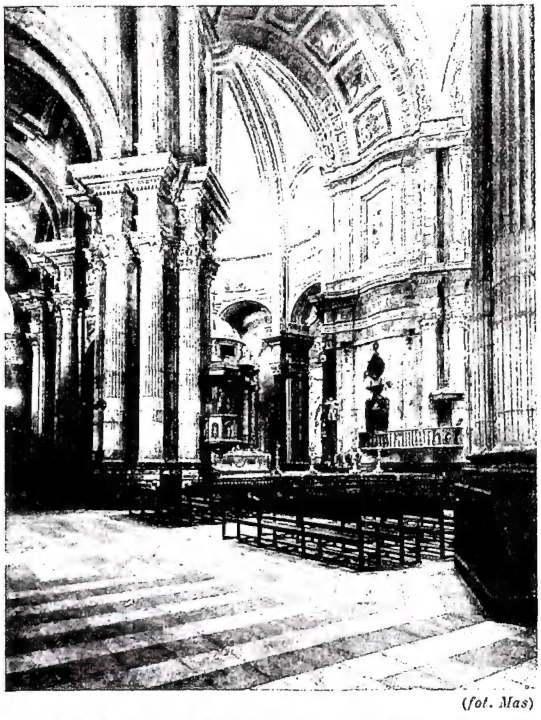
In alto a sinistra: ABSIDI RESTAURATE DELLA CHIESA DI S. MARTINO (sec. XI) - Fromista (Palencia). *In alto a destra:* SANTUARIO DI LOYOLA, opera di Carlo Fontana (fondato il 25 marzo 1689). *In basso a sinistra:* CORTILE DEL COLLEGIO DI S. GREGORIO, ora Museo nazionale di scultura, opera di architetti di Burgos dell'inizio del sec. XVI - Valladolid. *In basso a destra:* CHIOSTRO DEI RE nel convento di S. Tommaso (sec. XVI) - Avila.

(*fot. Gudiol*)



(*fot. Mas*)

(*fot. Mas*)



(*fot. Mas*)

In alto a sinistra: INGRESSO ALLE CAPPELLE DEI MUÑOZ E DEI CABALLEROS (sec. XVII) - Cuenca, Cattedrale. *In alto a destra:* INTERNO DELLA CATTEDRALE di Valladolid, costruita su progetto di Juan de Herrero (sec. XVI). *In basso a sinistra:* INTERNO DELLA CHIESA di S. Giacomo, architettura del sec. XVI con decorazioni dei secc. XVII-XVIII - Cadice. *In basso a destra:* INTERNO DELLA CATTEDRALE di Cadice, iniziata il 3 maggio 1722.

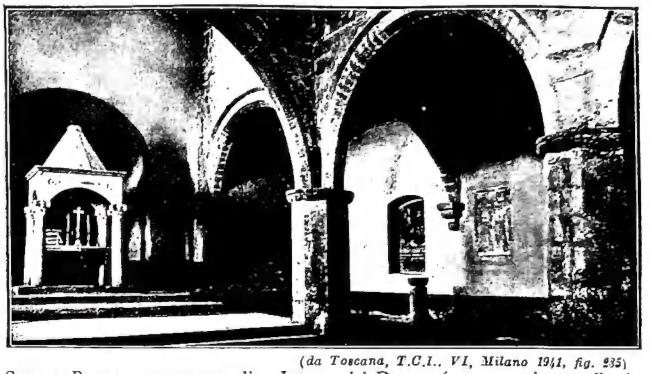
S. (frazione del comune di Sorano), in provincia di Grosseto, a m. 289 sul mare: ab. 729 (censimento 4 dic. 1951), nome originario etrusco, la *Suana* romana, fu importante centro etrusco nei secc. VII-VI a. C.; subì poi un periodo di decadenza, da cui si riebbe nel sec. III a. C. essendo passata, come municipio, sotto il dominio di Roma. Fu assediata e distrutta dai Longobardi; ma il fatto che già, nel sec. VII, ebbe i suoi vescovi fa pensare che la città fosse risorta dalle rovine. Successe un'epoca di splendore con gli Aldobrandeschi, famiglia quasi certo di origine longobarda, che pretese discendere dal re Ildeprando (736-44) e che già verso il 1000 aveva ampi possedimenti nella regione dell'Amiata e di S. Fiora. Alla fine del sec. XIII passò, per matrimonio di discendenza femminile, agli Orsini, che ne conservarono il possesso fino al 1410, perduto definitivamente nel 1431 dopo breve periodo di dominio senese. Tornata sotto Siena, venne, in seguito alle vicende della Toscana, sotto i granduchi, che cercarono di arrestarne la decadenza, causata specialmente dalla malaria. S. fu detta la « città di Geremia », appunto per lo stato di abbandono e di rovina, che determinò nel 1672 il trasporto della residenza del vescovo a P. È interessante e caratteristica la circoscrizione delle diocesi, che si trovano nel territorio, non omogeneo, degli antichi possedimenti degli Aldobrandeschi, in cui verso il 1000 avevano giurisdizione i vescovi di Castro (la diocesi passò in seguito ad Acquapendente), di Massa Marittima, Volterra, Siena, Tuscania, Chiusi, e delle più recenti di Grosseto, Montefiascone, Corneto (Tarquinia), Montalcino, Pienza, Città della Pieve.

Primo vescovo di S., secondo l'Ughelli, è Tadino: ma secondo altri Maurizio, che nel 680 sottoscrisse il sesto Concilio ecumenico costantinopolitano III.

S. conserva pochi avanzi etruschi: notevole una necropoli che presenta varietà di tombe, quasi tutte a camera. La Cattedrale (SS. Pietro e Paolo) ebbe restauri nei secc. XI, XII, XIV, mantenendo tuttavia l'organismo romanico; la facciata è coperta dalla canonica; l'interno a tre navate, grandioso ma spoglio: vi si conserva la tomba di s. Mamiliano, settimo vescovo di Palermo, esiliato al tempo dell'invasione dei Vandali di Genserico nel 445, morto a S. nel 460; al Santo fu dedicata anche una antica chiesa, di cui rimangono i ruderi, costruita in origine sopra i resti di un tempio romano. Protettori di S. i ss. Mamiliano e Gregorio VII (Ildebrando, figlio di Bonizone), n. presso S.

P., comune in provincia di Grosseto, da cui dista km. 85, a 919 m. sul mare: popolazione presente ab. 5760, legale 5565 (censimento 4 nov. 1951); sorge in posizione molto pittoresca, sull'orlo delle rupi. Scarsissime sono le notizie di P. etrusca e romana, sulle cui rovine sorge la odierna città, che, con il suo territorio, salvatasi dalle incursioni barbariche, appartenne poi agli Aldobrandeschi, a cui successero gli Orsini, che, perduta S., si intitolarono conti di P. Sotto di essi P. divenne il centro più importante e la capitale della contea maremmana. Nel sec. XVI cominciò la rapida decadenza di questa famiglia; e P. dopo varie signorie e vicende passò nel 1604 definitivamente sotto i granduchi di Toscana. Fin dal '400 si stabilì in P. una numerosa colonia di Ebrei, che vi ebbero la propria sinagoga; in seguito molti di essi si trasferirono a Firenze e Livorno. Nel 1509, l'antica chiesa di S. Maria fu eretta a collegiata, ricostruita dalle fondamenta dal conte Niccolò III; Gregorio XVI, poi, aderendo alle istanze del granduca Leopoldo II, dichiarando P. città, con bolla dell'11 genn. 1844, innalzò la collegiata in cattedrale di S. trasferendovi il suo Capitolo. L'ultimo vescovo di S., Barzellotti (70° della serie), fu il primo ad intitolarsi vescovo di S. e P.

Tra i monumenti di P. eccelle il Palazzo degli Orsini, del '300, con rifacimento del '400; danneggiato nella rivolta del popolo contro gli Orsini del genn. 1561. La Cattedrale (oggi SS. Pietro e Paolo) presenta la facciata barocca, con al lato sinistro un caratteristico campanile a tre piani digradanti verso l'alto: interno rinnovato nel '500.



(*da Toscana, T.C.I., VI, Milano 1941, fig. 235*)
SOVANA-PITIGLIANO, DIOCESI di - Interno del Duomo (secc. XI-XII) con ciborio del sec. IX - Sovana.

BIBL.: Ughelli, III, coll. 733-62; Mansi, XI, col. 310; Cappelletti, XVII, pp. 725-51 e 752-55; Moroni, LXVII, pp. 130-35, e LIII, pp. 295-97; Lanzoni, I, p. 558; F. Gamurrini, *Dell'antica dioc. e pieve di S.*, Pitigliano 1891; R. Bianchi-Bandinelli, *S.*, Firenze 1929; Eubel, I, p. 491; II, p. 267; III, p. 324; IV, p. 323; V, pp. 364-65; P. Guidi, *Tuscia. La decima degli aa. 1274-80* (*Studi e testi*, 58), Città del Vaticano 1932, pp. 135-38. V. anche: G. Fabriziani, *I conti Aldobrandeschi e Orsini*, Pitigliano 1897.

Carlo Carletti

SOVRANITÀ. - Il concetto di s. è divenuto dalla metà del secolo scorso la chiave di volta della moderna concezione dello Stato. Tuttavia sia il suo contenuto sia il suo soggetto sono tuttora controversi, opponendosi alla loro esatta determinazione la varietà delle teorie sullo Stato (v.) e sul diritto, così che non è dato trovare presso i pubblicisti una definizione univoca. Si può dire che il significato più generale del termine, derivato dal basso latino *superanus*, sia quello di superiorità, e, nel caso specifico della società cui viene applicato, quello di un potere, autorità o funzione superiore ad altri poteri e funzioni esistenti nel medesimo organismo politico. Da questo senso relativo non era difficile il passaggio a quello più proprio di *potestas suprema*, che divenne il nucleo centrale del concetto, che va tuttavia meglio determinato.

I. GENESI DEL CONCETTO DI S. – La sua origine si fa comunemente risalire al sec. XVI, e in modo particolare al Bodin (v.), che, nel suo *De republica* (1576), lo avrebbe per la prima volta sistemato.

Prima ancora del Bodin la parola era diventata di uso corrente, per designare il potere del re in opposizione alle potestà feudali a lui subordinate; essa appare, p. es., presso il Budé (*De l'institution du prince*, Parigi 1547). Si deve ancora ammettere che il Bodin sistemò in modo più organico il principio della s. Fatte queste concessioni, in contrario è da rilevare che la concezione del Bodin non differisce in sostanza dalle precedenti, giacché quanto egli chiama s. non è altro se non quello che il pensiero più antico chiamava autorità o *imperium*. In ogni società, egli dice, ci deve essere un potere supremo, detto *maiestas*: si tratta quindi della *potestas suprema*, intorno alla quale aveva lungamente dissertato la speculazione che lo precedette.

Non è nemmeno nuova la definizione che egli ne dà: *summa in cives legibusque soluta potestas* (*ibid.*). La configurazione del potere pubblico *legibus solutus* risale al Diritto romano, al quale continuarono ad ispirarsi i legisti medievali, sottoponendo però il concetto a una larga rielaborazione per limitarne il significato. Bartolo sostenne che il principe è *legibus solutus*, ma insieme aggiunse essere cosa

giusta ed equa che sia sottoposto alla legge. Baldus, riferendosi alla frase romanistica, gli attribuiva la pienezza del potere, ma lo riteneva legato dalle leggi di Dio e dal *ius naturale*. A questa corrente si ricollega evidentemente il Bodin, che, dopo aver definito la s. come potere supremo *legibus solutus*, aggiunge che essa rimane limitata dal *ius divinum*, *naturale* e *gentium* (cf. A. van Hove, *De legibus*, Malines 1930, n. 202 sgg.),

Nemmeno può dirsi originale il Bodin nell'attribuire la s. alla repubblica in quanto tale, poiché i teorici cattolici avevano già concepito l'autorità come un diritto emergente spontaneamente dal fatto dell'associazione, il cui soggetto originario era il popolo, unitariamente inteso come corpo morale organico. È questa la concezione che prevale nettamente lungo tutto il medioevo e presso gli scrittori del sec. XVI, sebbene sia ad essi sconosciuta la parola s. Del resto, non uno degli elementi che si sogliono attribuire alla s. era già stato messo in rilievo nei secoli precedenti, come, ad es., quello dell'autonomia e dell'indipendenza, indubbiamente incluso nel concetto di autarchia o autosufficienza, riconosciuta da Aristotele quale proprietà dello Stato ed espressa nella definizione scolastica dello stesso, concepito come *societas perfecta* (cf. Santonastaso, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, Milano 1946, p. 77 sgg.).

Per incontrarsi nelle prime enunciazioni di una teoria della s., che si avvicini a quella della più moderna dottrina dello Stato, occorre discendere al sec. XVIII, quando da un comune fondo naturalistico germogliarono le teorie dell'Hobbes e del Rousseau, presso i quali la s. si configura come potere assolutamente illimitato. Col secondo, in modo particolare, si afferma il concetto della s. popolare, fondato sopra un contrattualismo ingenuo, in virtù del quale la s., divisa in frammenti in ciascun soggetto della società, non sarebbe altro se non la somma aritmetica delle s. particolari, raccolte nella cosiddetta volontà generale. Su questa base individualistica la pubblicistica francese sviluppò il concetto di s. nazionale, correggendo in parte la concezione atomistica del Rousseau (cf. E. Crosa, *op. cit.* in bibl.).

Una rielaborazione strettamente giuridica ottenne la s. nel sec. XIX in Germania, dove, per ragioni prevalentemente politiche, si ebbe una vivace reazione al giusnaturalismo. Alla s. nazionale venne sostituita la s. dello Stato, e questa venne concepita come una sua qualità essenziale, come un diritto soggettivo della sua personalità giuridica. Il cambiamento di soggetto non fu però accompagnato da un eguale cambiamento nell'estensione già data al concetto: la s. continuò ad essere definita come un potere assolutamente illimitato.

II. DETERMINAZIONE DEL CONCETTO DI S. – Resta a determinare esattamente il concetto in questo scarno quadro storico. Col termine s. comunemente si intende il potere supremo dello Stato, la *summa potestas*, destinata a dirigere la vita dell'ente politico, con la facoltà di governare e imporre il diritto, munendolo di coazione. Tale definizione richiede però un'integrazione. Una concezione razionale della vita collettiva non può prescindere dall'indicazione del fine, al quale è naturalmente ed essenzialmente destinata la società, e quindi il concetto di s. non può fare a meno di riferirvisi. Essa pertanto definirà la s., come aveva fatto il Suárez del potere politico (*Def. Fid.*, l. III, cap. 2, n. 4), una potestà suprema di governare civilmente lo Stato, intendendo con l'avverbio *civilmente* lo scopo immediato, al quale il potere pubblico deve servire. Gli elementi che concorrono a comporre il concetto di s. sono, dunque, tre: due intrinseci che ne rivelano la sostanza, uno estrinseco alla s. per se stessa, ma intrinseco all'aggregato politico. I due elementi intrinseci consistono in ciò che la s. è *un potere*, aspetto generico, ma è un potere che si distingue dagli altri in quanto è *supremo nel suo ordine*, aspetto specifico: l'elemento estrinseco è il fine, il bene comune, cui tendono le volontà dei consociati. Qualche chiarimento renderà più perspicuo il concetto così delineato. Il Taparelli concepisce il sovrano come il centro, in cui va ad attuarsi quell'autorità universale, che spunta necessariamente, per una legge necessaria di nostra natura, dal consociarsi degli uomini (*Saggio teoretico di diritto naturale*, I, 4ª ed., Roma 1928, p. 225 sgg.). La s. è dunque un'autorità e precisamente l'autorità sociale. Essa consiste conseguentemente nel diritto primordiale, che l'aggregato sociale possiede fin dal suo primo costituirsi, di regolare l'attività di tutti i suoi componenti per il conseguimento del fine collettivo. Nessuna difficoltà si oppone, pertanto, all'accettazione della più comune teoria, che concepisce la s. come un potere o diritto soggettivo dello Stato, connesso con la sua personalità giuridica.

I punti di convergenza con la dottrina contemporanea si possono anzi estendere ancora ad altre due note, che si sogliono da essa attribuire alla s., ossia che essa sia un contrassegno essenziale ed originario dello Stato. L'una e l'altra delle note riferite si deducono dall'esame obiettivo dell'aggregato politico. Un'associazione di uomini non può fare a meno di un potere centrale che ne regoli l'attività: la s., quindi, in quanto è facoltà di dirigere e governare, è a questa essenziale. Inoltre, essendo la presenza di un potere unitario una necessità di natura, tale potere o diritto nasce spontaneamente nel momento in cui l'essere della società è messo in atto dall'incontro delle volontà libere, di modo che nemmeno il consenso del genere umano potrebbe impedirne il sorgere e l'affermarsi. Nel suo aspetto generico la s. è, dunque, un potere o un'autorità, e propriamente quel potere che trova il suo saldo fondamento nel diritto originario della società di richiedere dai consociati le prestazioni necessarie ed utili al bene comune.

La nota specifica, che distingue la s. dagli altri poteri, consiste nella sua supremazia. Essa è una *summa potestas*, essenzialmente non ordinata a sottostare ad altra autorità dello stesso ordine, ultima nella scala gerarchica e con una latitudine di azione, che si estende a tutte le particolari potestà operanti dentro lo Stato. Occorre tuttavia stabilire le condizioni richieste, affinché un potere sia tale. Secondo il Suárez, una potestà si dice suprema, quando non riconosce sopra di sé un superiore. Il Taparelli, a sua volta, continuando la tradizione, ritiene come essenziale al concetto di s. l'indipendenza da altra superiorità, poiché la s. non è altro se non autorità che non dipende (*ibid.*). Contrassegno negativo della *suprema potestas* è pertanto l'indipendenza da qualsiasi altro potere dello stesso ordine.

Aggiunge ancora il Suárez (*Def. Fid.*, l. III, cap. 2, n. 4) che il potere civile si dice supremo, quando nello stesso ordine e rispetto al medesimo fine *ad illam sit resolutio in sua sphera, seu in tota communitate quae illi subest*. Vale a dire un potere è supremo quando ad esso compete il giudizio di ultima istanza, per risolvere le questioni che riguardano la vita collettiva, con l'esercizio esclusivo della coazione. In altri termini, allora si ha una vera s., quando il potere da essa significato sta al vertice della gerarchia sociale, subordinando a sé i nuclei inferiori e le potestà relative, per decidere in modo autonomo e di piena competenza su quanto riguarda il bene comune. Essa è la competenza delle competenze, il centro in cui vengono ad assommarsi e a risolversi tutte le competenze inferiori, che da essa dimanano.

Integrando ora la conclusione precedente, la s. potrà essere definita un diritto supremo e unitario di governare la società pubblica, senza dipendenza da altra autorità dello stesso ordine.

Per le questioni che riguardano l'origine, il soggetto e i limiti intrinseci ed estrinseci della s., nella cui soluzione la dottrina cattolica differisce sensibilmente dalla dottrina contemporanea, si veda la voce AUTORITÀ.

BIBL.: H. Krabbe, *Die Lehre der Rechtssouveränität*, Groninga 1906; L. Raggi, *La teoria della s.*, Genova 1908; L. Le Fur, *La souveraineté et le droit*, Parigi 1911; E. Crosa, *Il principio d. s. popolare dal medioevo alla Rivoluz. Francese*, Torino 1915; H. J. Laski, *Studies on the problem of Sovereignty*, Nuova Haven 1917; L. Duguit, *Souveraineté et liberté*, Parigi 1922; H. Kelsen, *Das Probleme der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tubinga 1928; V. Zangara, *Saggio sulla s.*, Roma 1932; C. Caristia, *Studi recenti sul concetto di s.*, in *Arch. di studi corporativi*, 4 (1935), p. 264 sgg.; F. Battaglia, *La s. e i suoi limiti*, Milano

1939; A. Messineo, *Il diritto internaz. nella dottr. cattol.*, Roma 1942, pp. 329-421. Antonio Messineo

SOVRANO, CULTO del. - Negli aggruppamenti primitivi il capo della comunità riveste la doppia funzione di re e di sacerdote (mago, stregone) come quegli che, stando in maggior contatto con le potenze superiori, sa interpretarne la volontà e farsi portavoce presso di esse dei bisogni della comunità stessa.

Data la sua funzione egli deve trovarsi sempre in condizione di rappresentare efficacemente il suo gruppo, perciò quando l'età e le infermità hanno indebolito le sue forze egli viene eliminato o sostituito. Ma finché è in efficienza egli è oggetto di interdizioni (tabu) e di cure dirette a impedire che la Potenza mediatrice che è in lui si disperda con danno della comunità.

Il progresso della civiltà e della cultura, che tende a separare le due funzioni, sacra e civile, nella persona del s., non toglie alla regalità i suoi privilegi. Così nell'Impero cinese il monarca, pur non essendo considerato dio, esercita la funzione del Cielo stesso nel regolare i rapporti tra gli dèi e gli uomini, compie il sacrificio ufficiale al Cielo, ripara con cerimonie espiatrici lo sdegno del Cielo corrucciato per le male azioni degli uomini.

In Giappone il s. è considerato come un'incarnazione della dea solare Amaterasu: una volta all'anno gli dèi vanno ad ossequiarlo nella sua corte abbandonando i loro templi per un mese il quale è detto perciò « senza dèi ».

In Babilonia il s. è scelto dagli dèi che « pronunziano il suo nome » predestinandolo alla carica fino dal seno della madre; il re Hammurabi nel suo codice si dice « rampollo reale formato dal dio Sin », « dio dei re », e il suo nome è invocato nei giuramenti come quello di una divinità. Il faraone d'Egitto era deificato già da vivo, egli è il figlio del Sole (Ra, Rē'), il dio buono, dal dio stesso generato, accoppiandosi alla regina sotto la forma del di lei marito.

In Grecia il culto del s. non sarebbe stato possibile all'epoca classica, ma si sviluppò durante l'epoca ellenistica. Alessandro trovò l'adorazione del s. ben radicata nell'Egitto, nell'Asia Minore, in Babilonia, in Persia e quando ai suoi successori nei vari Regni del suo Impero smembrato (Tolomei, Seleucidi, Attalidi) subentrarono i Romani, gli onori divini furono resi ai rappresentanti di Roma: Senato, proconsoli, Dea Roma, imperatori.

In Roma stessa alcuni presupposti della possibile esaltazione della persona umana si trovano nell'antica religione: il flamine diale è una personificazione (ἔμψυχος) di Giove; il generale vincitore assume nella cerimonia del trionfo gli attributi del dio; ogni privata famiglia venera il *genius* del padre di famiglia come protettore della sua *gens*; i morti sono onorati con particolare venerazione e chiamati dèi (*di Manes*). Con il trionfo dell'ellenismo questa esaltazione divina dei personaggi illustri si sviluppò: Giulio Cesare dopo morto fu ascritto tra gli dèi con il titolo ufficiale di *Divus Julius* e venerato in apposito tempio. Augusto, il restauratore della religione ufficiale, permise che alla sua persona si volgesse la grata divozione del popolo, concedendo che al suo *genius* associato a quello dei Lari compitali, protettori delle varie suddivisioni della città, si prestasse un culto. Fu questa l'origine del culto imperiale, che in Oriente associò la figura del s. a quella delle grandi divinità che avevano nelle varie metropoli templi con annesse assemblee di carattere religioso politico (κοινά); mentre in Occidente, dove tali assemblee non esistevano, le istituì fissando con apposita legge gli obblighi del capo del sacerdozio (*flamen*), il regolamento dei raduni provinciali (*Concilium*, *conventus*) e le norme del sacrifizio. Il rito dell'apoteosi (*consecratio*), che consisteva nel cremare su di una pira il cadavere del s., lasciando libera al tempo stesso un'aquila che significava l'assunzione in cielo dell'anima dell'imperatore, poneva il suggello alla solenne cerimonia.

Il cristianesimo ha, naturalmente, abolito il culto del s., ma un'eco del potere soprannormale che è stato sempre attribuito alla persona del re si può riconoscere nel privilegio (da cui si sentivano investiti i re di Francia e d'Inghilterra) di guarire con il tocco delle loro mani i malati di scrofola (*écrouelle*) detta perciò « male del re » (*mal le roi*, *King's evil*).

BIBL.: E. Beurlier, *Le culte impérial*, Parigi 1891; J. G. Frazer, *The golden Bough*, I e II, *The magic art and the evolution of Kings*, Londra 1913; M. Rostovtzeff, *Augustus als religiöser Reformator*, in *Röm. Mittheil.*, 38-39 (1923-24) p. 28 sgg.; M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasburgo 1924; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, pp. 13, 14, 25, 26, 34; A. J. Festugière - P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, 2 voll., Parigi 1935. Nicola Turchi

SOVRANO MILITARE ORDINE DI MALTA. - È il più antico, illustre, benemerito degli ordini cavallereschi (v.) e ripete le sue origini da quel quartiere che i mercanti di Amalfi avevano costituito a Gerusalemme, resistendo ai più fanatici ritorni di prepotenza mussulmana. Era costituito da un fondaco commerciale con un ospedale di ricovero per pellegrini ed infermi ed una chiesa eretta in onore di S. Giovanni Battista. Quando nel 1099 i Crociati conquistarono Gerusalemme reggeva l'ospedale un Gerardo, forse amalfitano, assistito da alcuni servienti, formando una specie di confraternita. Essi rivestirono un abito e mantello nero con croce bianca sulla spalla e si diedero un ordinamento proprio che Pasquale II, nel 1113, approvò.

Ebbe così origine un Istituto canonicamente eretto, riconosciuto dai principi di Occidente, sostenuto dalle elemosine e dai contributi di tutta la cristianità. Morto Gerardo, su cui lavorò la pia leggenda, nel 1120, Raimondo du Puy (de Podio) provenzale, che gli successe nel governo, diede all'Istituto nuove funzioni militari-cavalleresche di protezione armata ai poveri ed ai pellegrini, e dal 1137 assunse anche il più largo compito della difesa del Regno latino di Gerusalemme e della guerra contro gli infedeli. Per questo il nuovo Ordine ricevette donazioni, non solo in Palestina, ma in tutto l'Occidente, privilegi sempre più ampi dai pontefici e dai sovrani, e fu ben presto in grado di costruire fortissimi castelli a difesa dei punti più pericolosi del Regno, di costituire, con gli indigeni, una cavalleria leggera a modo di quella degli infedeli (i Turcopoli) e di assumere spedizioni armate per iniziativa propria, mettendosi non di rado in contrasto con gli stessi re di Gerusalemme. Soggetti, come veri religiosi, alla diretta dipendenza del papa e distinti nei tre gradi di cavalieri propriamente detti, di chierici e di serventi, crearono anche nei diversi paesi di Occidente un'organizzazione di case (« domus hospitales, mansiones »), ciascuna con ospedale per ricetto e difesa dei pellegrini e tutela delle strade nei punti di passaggio obbligato, con dotazione propria e con alcuni frati tutti di origine nobile, sotto un precettore (poi commendatore) per la custodia ed i servizi necessari; un gruppo di ospizi o commende formò un baliaggio, governato da un balivo (balì). In tal modo si provvedeva al reclutamento del personale necessario.

La caduta di Acri, dopo valorosa difesa, nel 1291 e la fine del Regno di Gerusalemme che ne conseguì, non interruppero l'attività dei cavalieri. Essi trovarono ricovero dal 1292 al 1305 a Limisso (Cipro) presso il re Enrico di Lusignano, dove incominciò la potenza navale dell'Ordine che tentò anche una riconquista nel vicino continente e mise gli occhi sull'isola di Rodi (v.); nel 1308 riuscì a togliere definitivamente l'isola all'Impero d'Oriente trasportandovi la propria sede. L'Ordine fu qui realmente sovrano, con flotta propria sulla quale inalberava la sua bandiera con la bianca croce in campo rosso, batteva moneta, costruiva difese e dimore sontuose. Dal 1344 al 1402 estese anche il suo dominio su Smirne, mentre organizzava spedizioni sulle città litoranee della Siria e sulla stessa Alessandria d'Egitto. Lo scisma d'Occidente portò discordia nell'Ordine che non si sottrasse alla rilassatezza di disciplina diventata generale, a quel tempo, nella Chiesa; di più la conquista di Costantinopoli (1453) per opera dei Turchi creò condizioni nuove nei

mari d'Oriente e l'Ordine subì le conseguenze dell'allargarsi progressivo delle loro conquiste. Nel 1480 anche Rodi subì un duro assedio che riuscì a superare, grazie al valore dei cavalieri guidati dal gran maestro Pietro d'Aubusson (v.); ma poi il 21 dic. 1522, mancato un sufficiente aiuto dall'Occidente, dovette piegarsi dopo disperata difesa. I superstiti si diedero a cercare un'altra sede ed intanto, per invito del Pontefice, unico loro superiore, sbarcati a Civitavecchia s'insediarono a Viterbo. Fu loro proposto di passare a Malta che dipendeva allora dalla Sicilia, cioè da Carlo V che, con la madre, ne era il sovrano. Clemente VII ch'era stato dignitario dell'Ordine li favorì, particolarmente quando, dopo il sacco di Roma, riprese le buone relazioni con Carlo V; sicché questi con diploma rilasciato a Castelfranco d'Emilia il 23 marzo 1530 cedette all'Ordine in « feudo perpetuo nobile e franco » le isole di Malta (v.) e Gozo e la città e castello di Tripoli assoggettando ad esso gli abitanti, con l'unico obbligo di offrire ogni anno, ad Ognissanti, un falcone o sparviere in ricognizione di dominio e di prestare il solito giuramento di fedeltà. Così l'Ordine otteneva la sua sede centrale quale feudo del Regno di Sicilia, senza cessare per questo di dipendere, come « religione », dall'autorità pontificia.

Malta divenne ben presto posizione chiave nel Mediterraneo per la sua importanza strategica, posta com'era fra i territori dominati dai Turchi e le nazioni cristiane. Sotto il governo del gran maestro Filippo Villiers de l'Isle Adam (1521-34) s'incominciarono quelle grandiose opere di fortificazione che ne fecero un propugnacolo inespugnabile, mentre si erigevano chiese e palazzi ancora più sontuosi di quelli dovuti abbandonare a Rodi, adornando la nuova residenza delle più belle espressioni dell'arte italiana. Intanto si provvedeva a dare agli abitanti i nenecessari ordinamenti civili badando a che il governo rimanesse completamente nelle mani del Gran maestro e dei capi delle otto lingue nelle quali l'Ordine era diviso, cioè di Italia, Castiglia e Portogallo, Aragona con Catalogna e Navarra, Francia, Alvernia, Provenza, Alemagna, Inghilterra. E sebbene, col distacco dell'Inghilterra e di gran parte della Germania, l'Ordine perdesse molta parte dei beni e fosse ben presto costretto a lasciare Tripoli. nulla perdette della sua potenza che gli permetteva di sorvegliare i movimenti dei Turchi sul mare e di tener viva la lotta contro i corsari. Due volte all'anno esso spediva in « carovana » le sue forze marittime, governate sempre da un ammiraglio della lingua italiana, in spedizione tutto intorno, mentre si teneva sempre pronto contro gli attacchi sull'isola; e memorabile fu l'assedio sostenuto dal 25 maggio al 7 sett. 1565, eroicamente e vittoriosamente dal gran maestro Giov. de la Vallette (1557-68) contro l'esercito e la flotta turca risoluti a togliere di mezzo il più costante impedimento al loro incontrastato dominio sul mare. Così le galere di Malta parteciparono alla vittoria di Lepanto (1571) e furono di valido aiuto a Venezia nella guerra di Candia del secolo seguente. Un collegio gesuitico provvide all'istruzione secondaria, mentre si ritenne necessario da Roma stabilire a Malta una succursale della Inquisizione Romana. Una certa fastosità si palesa nel sec. XVII nelle usanze interne ed il gran maestro assunse il titolo di Altezza Eminentissima; e nel sec. XVIII si manifestano segni di decadenza, dovuti al diffondersi delle idee nuove, alle congiure ed alla insofferenza dei Maltesi dovute al progressivo assolutismo dell'Ordine nel governo; tuttavia ebbe origine in questa età il Gran Priorato di Polonia e nel 1797 il Gran Priorato di Russia per l'ambizione dell'imperatore Paolo che avrebbe voluto creare la lingua di Russia in seno all'Ordine. Invece si avvicinavano i giorni del tradimento. Il 7 giugno 1798 Napoleone con la flotta francese si avvicinava all'isola e senza colpo ferire, il 12, s'impadronì della fortezza ritenuta imprendibile. Il gran maestro Ferdinando von Hompesch (1797-99) rinunciò alla sovranità e l'Ordine il 27 luglio portò la sua sede provvisoria a Trieste sotto la protezione dell'imperatore Francesco.

Protestarono i cavalieri russi ed elessero, il 7 nov. 1798, a Gran maestro l'imperatore Paolo che morì nel 1801 e nulla poté fare a difesa dell'Ordine. Intanto la flotta inglese, dopo sconfitta quella francese ad Aboukir, s'impadronì di Malta nel sett. 1800; e sebbene per il Trattato di Amiens del 1802 Malta dovesse essere restituita ai cavalieri, gli Inglesi vi rimasero e nel Trattato di Parigi del 1814 se ne fecero riconoscere la sovranità che conservarono sino ad oggi. Deferita l'elezione di un nuovo gran maestro a papa Pio VII, fu nominato il 9 febbr. 1803 Giovan Battista Tommasi di Cortona che risiedette in Sicilia, e morto lui nel 1805, il governo dell'Ordine, privo ormai della sua sede sovrana, fu affidato ad un luogotenente eletto dal consiglio e ratificato dal papa. Nel 1834 la sede dell'Ordine fu trasferita dalla Sicilia a Roma, dov'esso aveva un palazzo, residenza del suo rappresentante presso la S. Sede, il priorato sull'Aventino e la casa presso il foro d'Augusto. Finalmente il 29 marzo 1879 con bolla di Leone XIII fu ristabilito l'ufficio del Gran Maestro con sede a Roma; sussistono ancora i gran priorati di Roma, Lombardia e Venezia, Napoli e Sicilia, Boemia, Moravia, Austria e dodici associazioni di cavalieri divisi per nazioni. I cavalieri sono: di giustizia, ed emettono voti; di onore e devozione, che non emettono voti ma sono ammessi con prove di nobiltà. Vi sono poi le dame di onore e devozione per le quali pure sono richieste le prove di nobiltà. Sono pure affigliati all'Ordine i cavalieri gran croce magistrali, i cavalieri magistrali ed i donati di giustizia e quelli di grazia divisi in tre classi. Il clero è composto di cappellani conventuali e cappellani di obbedienza.

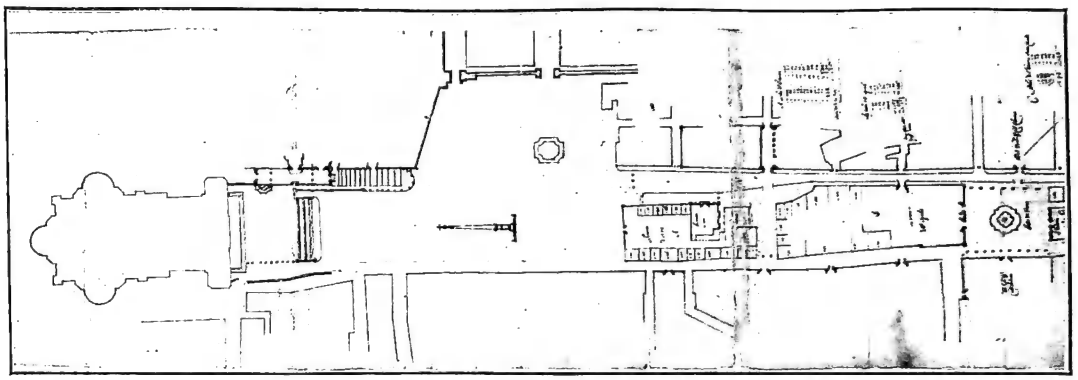
Perduta la sovranità territoriale e cessata anche la sua attività militare, l'Ordine ha ripreso il suo iniziale compito della beneficenza secondo le moderne esigenze, col provvedere al servizio dei feriti di guerra, alle vittime dei disastri sismici o di altre gravi necessità sociali ed alla assistenza dei malati in occasione di gravi epidemie dove speciale si presenta il bisogno. Per questo con i frutti dei suoi beni e con contributo dei suoi soci ha potuto mettere insieme moderno materiale ospedaliero, ed arruolare un suo personale che, in modo particolare, nella prima guerra mondiale, prestò lodevolissimo servizio sui treni ospedali e negli ospedali apprestati appositamente grazie alle speciali convenzioni col governo italiano; anche nella seconda guerra mondiale l'Ordine contribuì al trasporto dei feriti con gli aerei. Fu sempre presente in occasione dei terremoti che desolarono intere regioni, svolgendo l'opera sua affiancata a quella della Croce Rossa. La recente sentenza cardinalizia del 24 genn. 1953 riconobbe all'Ordine le qualità di religioso e di sovrano alle dipendenze della S. Sede, per il tramite rispettivo della S. Congr. dei Religiosi e della Segreteria di Stato. - Vedi tav. LXV.

BIBL.: è contenuta in F. de Hellwald, *Bibliogr. method. de l'Ordre Souv. de St. Jean de Jérusalem*, Roma 1885, completato poi da E. Rossi con aggiunte del 1924 e del 1929 e T. Guarnaschelli-E. Valenziani in *Archivio storico di Malta*, 1938, p. 436 sgg. Il primo vero storico dell'Ordine fu con la sua opera monumentale A. Bosio, *Dell'istoria della S. Religione et Ill.ma Militia di S. Giovanni*, Roma 1594, e 1602, Napoli 1683; J. Delaville Le Roul, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean (1110-1310)*, Parigi 1894-1901; Th. M. de Pierredon, *Histoire politique de l'Ordre souv. de Malte*, Parigi 1926; G. Cansacchi, *L'O. di M. e le sue commende famigliari nell'ordinamento giuridico ital.*, Temi Emiliana 1927 sgg.; A. Visconti, *La sovranità dell'Ordine di Malta nel diritto italiano*, in *Riv. di diritto privato*, 6 (1936), parte 2ª, pp. 195-215; G. Cansacchi, *La personalità di diritto internaz. del S.O.M. di Malta*, in *Il diritto eccles.*, 47 (1 936), pp. 89-118; C. Bottarelli-M. Monterisi, *Storia politica e militare del Sovrano Ordine di S. Giov. di Gerusalemme*, 2 voll., Milano 1940; G. C. Bascapé, *L'O. S. di M. e gli Ordini equestri della Chiesa nella storia e nel diritto*, Milano 1941. Si hanno pure i periodici: *Archivio storico di Malta*, *Rivista S.M.O. di Malta* oltre gli articoli contenuti nella *Rivista araldica*. Numerose pubblicazioni illustrano diversi momenti della storia dell'Ordine o alcuni dei personaggi più illustri o delle diverse istituzioni e luoghi dell'Ordine.

Pio Paschini

SOZOMENO. - Salamanes Ermias, secondo Fozio (*Bibl.*, 30). Storico ecclesiastico, n. da famiglia cristiana nel villaggio di Bethelia presso Gaza e vissuto in un ambiente in cui erano vivi i ricordi del monaco Ilarione. Ignote le date di nascita e di morte.

Divenne avvocato, visse a Costantinopoli, dove dedicò la sua *Storia ecclesiastica* all'imperatore Teodosio II



(fot. Enc. Catt.)

SPADA, VIRGILIO - Isole fra le Vie Borgo Vecchio e Borgo Nuovo, da Piazza S. Pietro a Piazza S. Giacomo. con il valore locativo delle singole case. Disegno autografo di V. S. - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 11257, f. 6.

Questa storia era stata preceduta (*Hist. eccl.*, I, 11, 12) da una più sintetica che narrava la storia della Chiesa dall'Ascensione fino a Licinio, che è andata perduta. La *Storia ecclesiastica* consisteva di nove libri e doveva giungere al 439; il testo conservato va fino al 425; ne manca per ragioni sconosciute la fine (forse la metà di un libro).

L'opera fu scritta dopo il 443 e presuppone la conoscenza della *Storia ecclesiastica* di Socrate. Oltre a Socrate l'autore ha usato scritti sinodali, epistole degli imperatori, leggi ed altri documenti. Egli ha trovato questo materiale ufficiale in gran parte nella collezione di Sabino (cf. P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 7 [1898], p. 265 sgg.) e nella *Historia Athanasii* (P. Batiffol, *Le Synodikon de st Athanase*, *ibid.*, 10 [1901], p. 128 sgg.); inoltre ha conosciuto opere di Atanasio, Eusebio e Rufino. Per la storia profana dipende da Olimpiodoro. S. era giurista e non teologo e perciò non sempre chiaro nel suo giudizio, ma era uomo pio, ammiratore della vita ascetica. Fozio è del parere che l'opera di S. superasse stilisticamente quella di Socrate.

BIBL.: ed. PG. 67: Hussey, Oxford 1860, in 3 voll. Monografie: L. Jeep, *Quellen und Untersuch. zu den griechischen Kirchenhistorikern (Flecheisens Jahrbücher für class. Philol.*, Supplemento, 14), Lipsia 1885, pp. 137-54; G. Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers S.*, Berlino 1911; I. Bidez, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur*, Lipsia 1908; id., *Le texte du prologue de S. et de ses chapitres VI, 28-34*, in *Sitzungsberichte Berliner Akad.*, 1935; Eltester, s. v. in Pauly-Wissowa, II, III, coll. 1240-48; G. Loeschcke, in *Hauck's R. E.*, XVIII, p. 451 sg.; A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischchristl. Liter. in der latein. Kirche*, München-Pasing 1949, p. 55 sg. Erik Peterson

SPÁČIL, TEOFILO. - Professore di teologia bizantino-slava comparata nel Pontificio istituto di Studi orientali in Roma (1918-37).

N. il 25 apr. 1875 a Výmyslice in Moravia, m. il 5 o 8 dic. 1950, confinato nel monastero Osek presso Teplice in Boemia. Dopo essere stato alunno del Collegio Germanico a Roma (1895-1902) entrò (1905) nella Compagnia di Gesù. Tra gli anni 1912-18 fu professore di filosofia e teologia fondamentale nell'Università di Innsbruck. Dal 1938 al 1945 governò la provincia gesuitica della Boemia. Tra i primi professori dell'Istituto Orientale, cooperò a porre le fondamenta della teologia orientale cristiana comparata, specialmente coi suoi studi apparsi su *Orientalia Christiana*, poi *Or. Chr. Analecta* e *Or. Chr. Periodica*. Degne di rilievo le sue indagini sull'insegnamento dei teologi orientali separati circa la Chiesa, il Battesimo e l'Eucaristia. Fu il primo a scrivere sulla teologia fondamentale comparata e sulla dottrina dei teologi separati sui Sacramenti in genere.

BIBL.: note biografiche e l'elenco delle sue pubblicazioni si trovano in *Or. Chr. Per.*, 17 (1951), 220-23. Bernardo Schultze

SPADA, GIUSEPPE. - Storico, n. a Roma il 21 luglio 1793, m. ivi il 3 nov. 1867. Nel 1811 entrò nel banco dei Torlonia, del quale divenne presto procuratore e, nel 1863, comproprietario.

Scrisse la *Storia della Rivoluzione di Roma* (ed. parziale postuma del figlio Alessandro, 1868-69). La tesi fondamentale dell'origine « forestiera » della Rivoluzione romana, si manifesta in *La difesa dei Romani* e nelle *Trecento biografie di « forestieri »* venuti in Roma in quel periodo a turbare la tranquilla vita della popolazione locale, tesi che ricompare, attenuata, anche nella *Storia*.

Lo S., cattolico conservatore, non comprese certo a pieno il significato e il valore delle nuove correnti politico-sociali alle quali decisamente si oppose. La sua *Storia* non è però opera faziosa e la narrazione, pur fiacca e prolissa, si svolge serena ed onesta, e va considerata come una delle più serie ed utili fonti a stampa per lo studio della Rivoluzione romana.

Opere edite: *Osservazioni storiche sulla unità e nazionalità italiana* (Roma 1860); *Storia della Rivoluzione di Roma e della restaurazione del governo pontificio dal 1° giugno 1846 al 15 luglio 1849* (3 voll., Firenze 1868-69). Inedite: una *Cronaca di tutti gli avvenimenti di Roma dal 16 giugno 1846 al 3 luglio 1849*; e *Sommario ossia raccolta di alcuni documenti riportati in appoggio alla storia di Roma*.

BIBL.: A. Monti, *Mem. intorno la vita del comm. G. S.*, Roma 1867; A. Spada, *Presentaz.*, in G. S., *Stor. della rivoluz. di Roma*, I, Roma 1868, pp. 5-12; E. Masi, *La stor. del Risorg. nei libri. Bibliogr. ragionata*, Bologna 1911, pp. 117-19; E. Michel, *La racc. stor. Spada dell'Arch. Vaticano*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 12 (1925), p. 177 sgg.; F. Fonzi, *G. S. stor. della Rivoluz. romana*, in *Capitolium*, 24 (1949), pp. 411-22; P. Moraldi, *G. S. stor. della Rivoluzione Romana*, Roma 1953. Fausto Fonzi

SPADA, MARIANO. - Teologo domenicano, n. ad Acireale il 1° genn. 1796, m. a Roma il 15 nov. 1873.

Religioso a Taormina, fu reggente degli studi nel Collegio S. Tommaso di Roma, socio di parecchi maestri generali, maestro del S. Palazzo (1867-72) e vescovo di Girgenti (1867). Acuto teologo e di vasta erudizione, fu molto stimato da Gregorio XVI e da Pio IX. Consultore di varie Congregazioni romane, le molteplici sue occupazioni non gli permisero di scrivere molto; lasciò tuttavia: *L'esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore s. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla B. V. Maria* (Napoli 1835); *Animadversiones in opus I. B. Malou de dogmate Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis* (Roma 1862); *Purgatorio dei reprobi sostenuto dal sac. Vincenzo de Vit* (ivi 1864).

BIBL.: *Acta cap. gen. O. P.*, Roma 1886, pp. 85-86; A. G. Sesta, *Del p. M. S.*, in *Il Rosario: Memorie domenicane*, 27 (1910), pp. 484-94; I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, pp. 62, 108; A. Andaloro, *Il P. M. S.*, in *Memorie domenicane*, 68 (1951), pp. 160-81. Alfonso D'Amato

SPADA, VIRGILIO. - Oratoriano, architetto, n. a Brisighella (Faenza) il 17 luglio 1596, m. a Roma l'11 dic. 1662.

Stretto congiunto dei cardd. Bernardino (m. nel

1661) e Fabrizio (m. nel 1717), venne a Roma dopo una gioventù avventurosa ed il 14 ott. 1622, già prete, fu ammesso nell'Oratorio e ne fu dal 1° apr. 1638 al 10 giugno 1645 anche preposito. Fu elemosiniere di Innocenzo X e di Alessandro VII e dal 15 marzo 1656 commendatore di S. Spirito. Si rese molto benemerito per la sua grande abilità amministrativa e la competenza tecnica nel campo delle costruzioni. Fu in relazione con il Bernini, con il Borromini, con il Rainaldi, con l'Algardi, con il p. Grassi, con Carlo Fontana ed altri noti architetti di quel periodo. L'opera sua fu particolarmente preziosa nella Congregazione dell'Oratorio, poiché provvide al completamento della Chiesa Nuova, rimanendo molto vicino al Borromini. Col 1645 fece parte dell'amministrazione della Basilica Vaticana, partecipando così alle discussioni di quegli anni, particolarmente a proposito del campanile e del colonnato famoso. Prima che questo sorgesse, stese nel 1651 un progetto molto particolareggiato per creare una grande piazza dinanzi alla Basilica Vaticana, demolendo le case comprese fra Borgo Vecchio e Borgo Nuovo. Prestò la sua assistenza anche nella costruzione delle Carceri nuove ed in altre fabbriche. Opera sua è l'*Opus architectonicum* che andò sotto il nome del Borromini.

Bibl.: P. Aringhi, *Mem. stor. della vita del p. V. S.*, Venezia 1788; Fr. Ehrle, *Dalle carte e dai disegni di V. S.*, in *Mem. della Pont. accad. rom. di archeol.*, II, Roma 1928, p. 17; G. Tardini, *Basilica Vatic. e Borghi*, Roma s. d., p. 57 sgg.

Renata Orazi Ausenda

SPADA E CAPPA, CAMERIERE di: v. famiglia pontificia.

SPADAFORA, Domenico, beato. - Predicatore domenicano, n. a Messina nel 1450, m. a Montecerignone il 21 dic. 1521.

Per 8 anni predicò in Sicilia. Si dedicò alla riforma del suo Ordine come il suo maestro b. Pietro Geremia. Fu socio del generale Gioacchino Torriani e da lui incaricato di fondare un Convento di stretta osservanza (1491) a Montecerignone (Ducato di Urbino), missione che S. assolse con l'erezione della chiesa di S. Maria delle Grazie (1498) col convento. Il suo culto fu approvato il 12 genn. 1921. Secondo il Quétif-Echard S. scrisse *Sermones de tempore et de Sanctis*.

Bibl.: R. Diaccini, *Vita del b. D. S.*, Foligno 1921; Quétif-Echard, II, p. 333.

Antonino Silli

SPAGNA. - Lo Stato spagnolo abbraccia un po' più degli 8/10 del territorio e un po' meno degli 8/10 della popolazione della Penisola iberica. Con 505.720 kmq. di superficie (ivi comprese le Canarie), occupa, per ampiezza, il secondo posto in Europa (senza l'U.R.S.S.), dopo ed a non grande distanza dalla Francia. Quanto a popolazione, invece (28 milioni di ab. nel 1950), sta al settimo posto, precedendo di poco la Polonia. Il suo territorio ha contatto con soli due Stati: il Portogallo (989 kmq. di frontiera) e la Francia (667 km.), se non si tien conto della minuscola Repubblica di Andorra (nel settore pirenaico) e di Gibilterra all'estremità meridionale.

Sommario: I. Geografia - II. Storia civile - III. S. musulmana - IV. Storia ecclesiastica - V. Condizione giuridica della Chiesa - VI. Letteratura - VII. Archeologia - VIII. Arte sacra - IX. Ordinamento scolastico.

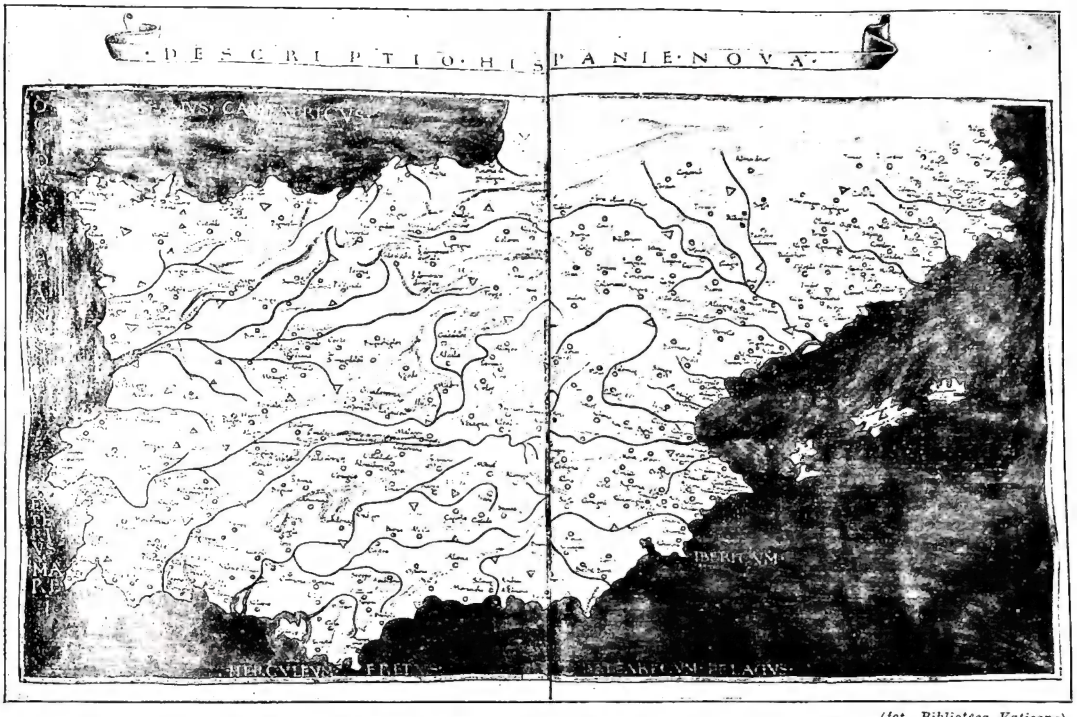
I. Geografia. – La S. consta di un vasto altopiano interno (la *meseta*) che una serie di rilievi mediani (*sierre*) divide in due parti (Vecchia e Nuova Castiglia) e che altri rilievi periferici segregano dall'influsso marino: i Monti Cantabrici ed i Pirenei a N., i Monti Iberici a NE., la cosiddetta catena Catalena a E., la Sierra Nevada a S. Questa barriera montuosa è rafforzata localmente da altri rilievi più interni, separati dai primi per mezzo di depressioni, le quali corrispondono ai bacini dell'Ebro a N., tra i Pirenei e i M. Iberici, e del Guadalquivir a S., tra la Nevada e la Sierra Morena. I Pirenei non raggiungono altezze pari a quelle alpine (Punta d'Aneto: 3404 m.), ma, compatti e tagliati da pochi ed elevati passaggi fra l'uno e l'altro versante, costituiscono una muraglia difensiva che in ogni tempo ha isolato la penisola dalla finitima Europa occidentale. La Sierra Nevada culmina nel Cerro de Mulhacén (3481 m.), la vetta più elevata di tutta l'Europa all'infuori delle Alpi: su di essa si trova un piccolo ghiacciaio, il più meridionale fra gli europei. Tutti gli altri gruppi montuosi hanno dimensioni ed altezze assai più modeste. Delle due parti che formano la *meseta*, la settentrionale (Vecchia Castiglia) è alta in media sui 700-900 m.: la meridionale sui 500-600; ma ambedue inclinano dagli erti margini orientali verso l'Atlantico, dove terminano con larghi terrazzi. Il contrasto morfologico fra interno e periferia si acuisce per il contrasto climatico che ne consegue: al clima oceanico di quest'ultima, con precipitazioni copiose (a N.) od anche modeste (ad E.), si oppone, nella *meseta* e nei bacini interni, un clima continentale tipico, con escursioni diurne ed annue forti e con scarsezza di piogge quasi dappertutto. Mentre così le regioni litoranee o sublitoranee presentano un paesaggio ricco di varietà locali e con vegetazione più o meno rigogliosa, l'altopiano corrisponde ad un'arida e montuosa steppa, che trapassa talora (Mancia) addirittura a deserto.

L'Iberia, e tanto più la S., è un paese essenzialmente agricolo, non ostante le larghe possibilità che le risorse minerarie offrono allo sviluppo delle industrie: in complesso, del resto, la potenzialità economica del paese è certo assai maggiore che non appaia dall'attuale situazione, nella quale si riflettono le conseguenze della recente guerra civile e, non meno chiaramente, quella della lunga decadenza che l'ha preceduta. L'arativo rappresenta meno di 1/5 della superficie territoriale: per una metà, all'incirca, destinato ai cereali. In realtà, l'agricoltura trova il suo *optimum* nelle colture legnose: l'olivo (la S. è alla testa della produzione mondiale di olio), la vite (14,3 milioni di hl. di vino: la S. è al terzo posto in Europa), gli agrumi e gli alberi da frutta (fichi e mandorle), ma questa produzione interessa soprattutto le regioni periferiche (Andalusia per l'olio, Catalogna per la vite, il Levante per gli agrumi). La *meseta* e le regioni interne sono il dominio della cerealicoltura: la metà dei terreni è destinata al frumento (30-35 milioni di quintali; soprattutto le due Castiglie), accanto al quale hanno importanza l'orzo (10-15 milioni di quintali), il mais (5-6 milioni), la segale, l'avena; e ancor più la patata (30-40 milioni di quintali), la barbabietola da zucchero e i legumi. Prato naturale, pascolo e macchia occupano quasi la metà della superficie territoriale, ma nell'allevamento prevalgono gli ovini (16 milioni di capi) sui caprini (4,2) e sui bovini (3,3): questi ultimi trovano condizioni più favorevoli nelle regioni settentrionali più umide, mentre ovini e caprini si adattano a quelle centrali e meridionali, e specialmente alla *meseta*. Notevoli la sericoltura e l'apicoltura ed anche più la pesca, che alimenta una fiorente industria di scatolati (Galizia). Le foreste sono scarse, ma il sughero è essenza assai diffusa ed utilizzata nell'industria.

Il sottosuolo della S. è ricco: il carbone (11 milioni di tonn.: estratti quasi tutti dalle miniere asturiane) copre il fabbisogno interno, ma è impari ad una industria di trasformazione che volesse trattare le molte materie prime disponibili: il ferro (regione di Santander, di Bilbao e di Oviedo), le piriti zolfifere, il rame (Sierra Morena, Rio Tinto), il piombo (Sierra Morena, Peñarroya), lo zinco (Santander), il mercurio (Almadén), il tungsteno (Salamanca), la potassa (Catalogna), il salgemma, ecc. Per il mercurio, piombo, zinco la S. figura tra i maggiori produttori europei. D'altronde le regioni minerarie sono quasi tutte periferiche, e alimentano soprattutto l'esportazione di materiale grezzo.

Delle industrie le più sviluppate sono le tessili (Catalogna); nel resto si è ancora lontani dal coprire il fabbisogno interno, nonostante i grandi progressi realizzati negli ultimi anni, e la varietà di rami che vi sono rappresentati.

La popolazione spagnola appare in complesso più compatta dal punto di vista religioso che da quello etnico, per le varietà regionali dovute alla sua storia millenaria ed ai molti, diversi apporti di sangue che vi hanno confluito e che si riflettono, più che nelle tendenze centrifughe di alcune di queste regioni (Catalogna), nel vigore



(fot. Biblioteca Vaticana)

Spagna - Carta della S. di Giacomo Angelo Fiorentino (1472) - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 277, ff. 122v-23.

delle tradizioni locali e della stessa letteratura di alcuni dei gruppi meglio individualizzati (Catalani, Galleghi, Baschi, ecc.). Questa popolazione è assai variamente distribuita: le massime densità si riscontrano nelle regioni litoranee settentrionali (Biscaglia, Catalogna), le minime nell'interno, i cui indici discendono, per larghi spazi, al di sotto dei 25 ab. a kmq.

La Costituzione spagnola è quella di uno Stato autoritario, a capo del quale è ora il *Caudillo*, che dal 1942 è coadiuvato, nel governo della cosa pubblica, dalle ripristinate *Cortes*; organo legislativo composto di 438 membri, solo in parte elettivi.

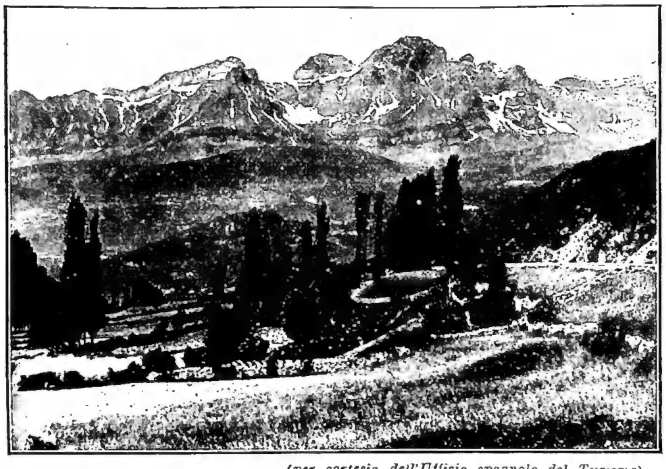
Regioni storiche	Superf. kmq.	Popol. cens. 1948 (in 1000 ab.)	Dens. kmq.	Capoluogo (e popolazione rel. in 1000 ab.)	
Andalusia	87218	5219	60	Siviglia	383
Aragona	47609	1059	23	Saragozza	267
Asturie	10895	837	77	Oviedo	104
Baleari	5014	407	81	Palma	138
Basche (Province)	7260	956	131	Bilbao	231
Canarie	7273	680	91	Las Palmas	150
Castiglia (Nuova)	72347	3129	43	Madrid	1440
Castiglia (Vecchia)	50221	1577	32	Burgos	70
Catalogna	31940	2891	91	Barcellona	1240
Estremadura	19940	511	30	Badajoz	85
Galizia	28449	2496	86	La Coruña	125
León	53338	1732	32	León	53
Murcia	26179	1093	42	Murcia	215
Navarra	10421	370	35	Pamplona	73
Valenza	23304	2177	93	Valenza	527
Spagna	503061	25878	51		

Bibl.: E. H. Villar, *Archivo geográfico de la Peninsula ibérica*, Madrid-Barcellona 1916; id., *El valor geográfico de España*, Madrid 1921; A. Mousset, *L'Espagne dans la politique mondiale*, Parigi 1923; L. M. Echeverria, *Geografía de España*, Barcellona 1928; H. Lautensack, *Spanien und Portugal*, Potsdam 1931; M. Sorre, *Espagne*, Parigi 1934; I. Ortega y Gasset, *La S. e l' Europa*, trad. it., Napoli 1936; F. M. - B. H. Gescher, *L' Espagne dans le monde*, Parigi 1937; E. Latronico, *S. economica, oggi e domani*, Milano 1938; G. Caraci, *Stati Iberici*, Torino 1940; J. Vincent Vives, *España-geopolitica del Estado y del Imperio*, Barcellona 1940; A. Ganivet, *Spain: an interpretation*, Londra 1946; E. Rescke Nielsen, *Spanien 1931-48*, Copenhagen 1946; F. Cortada Reus, *Geografía economica de España*, Barcellona 1946; A. Blanquez Fraile, *Geografía de España*, ivi s. d.

Giuseppe Caraci

II. Storia civile. – 1. *La dominazione romana.* – Quando i Romani conquistarono la penisola iberica, trovarono un paese in cui era già avvenuto un profondo mescolamento di razze. Lo strato più antico della popolazione era formato da Liguri ed Iberi: nel sec. VI a. C. tribù celtiche si erano spinte, secondo Erodoto, sino al golfo di Cadice; le tracce linguistiche dei Celti si fermano al Tago. Il mescolarsi di questi elementi diede origine al termine generale di Celtiberi. Sulle coste prima del 1000 a. C. i Fenici usavano l'emporio di Cadice per il traffico dello stagno delle Cassiteridi e quello di Tartesso (Tharsis) per l'argento della Andalusia; da Massalia erano discesi lungo le coste i Focesi. Le ricchezze minerarie iberiche fin dalla preistoria ebbero importanza nella formazione della civiltà mediterranea. Il programma cartaginese di creare un vasto impero afro-iberico trovò opposizione in Roma. Nel 210 comparve in S. il console Gneo Scipione; nel 206 la Betica era conquistata, la prima colonia, Italica, era fondata e da quell'anno comincia l'èra della provincia romana di S.

Dopo Zama, le legioni romane iniziarono aspra lotta con le tribù celtibere ribelli; in mezzo ai moti furono organizzate le due province dette Citeriore ed Ulteriore (197). Alle repressioni violente succedettero non poche in-



(per cortesia dell'Ufficio spagnolo del Turismo)
SPAGNA - I Pirenei aragonesi.

surrezioni e solo la distruzione di Numanzia dopo eroica difesa nel 133 a. C. segnò la pacificazione definitiva. Una ripresa si ebbe con la ribellione di Sertorio, causata dalla lotta tra Mario e Silla; il capo ribelle fu assassinato nel 72 a. C.

Lo sviluppo della vita civile nelle province organizzate dai proconsoli romani fu a lungo disturbato dalle incursioni delle tribù indipendenti degli Asturi e dei Cantabri che soltanto Augusto sottomise nel suo soggiorno in S. tra il 27 ed il 25 a. C. Allora le province ebbero assetto definitivo: la Tarraconense (Citeriore), la Lusitania, la Betica. La vasta penisola trovò nella occupazione romana una notevole unificazione politica e civile.

Le colonie romane ed i vecchi centri sistemati a municipi furono centri di diffusione della lingua latina. Soprattutto le città sud-orientali riuscirono ad inserirsi perfettamente nella civiltà latina e diventarono centri notevoli di cultura; le lettere latine ebbero dalla S. non pochi scrittori di grande importanza: Seneca, Lucano, Marziale, Pomponio Mela, Columella, Quintiliano; la politica ebbe vari grandi imperatori, Traiano, Adriano, Marco Aurelio, Teodosio I. Durante l'età imperiale, pochi avvenimenti politici sono da ricordare per le province spagnole. Nella riorganizzazione dioclezianea dell'Impero, la S. formò una diocesi della prefettura di Gallia e fu divisa in cinque province: Lusitania, Tarraconense, Betica, Cartaginese, Gallecia.

2. *La dominazione dei Visigoti.* – Nel 409 alcune tribù germaniche che avevano invaso la Gallia nel 406 attraversarono i Pirenei e presero a saccheggiare le province spagnole: Svevi e Vandali Asdingi nella Galizia, Alani in Lusitania, Vandali Silingi nella Betica. Il governo imperiale per combatterli usò come alleati mercenari i Visigoti che aveva stabilito in quegli stessi anni nella Gallia attorno a Tolosa. Nel 429 i Vandali Silingi abbandonarono la S. ed il possesso della penisola fu discusso tra Svevi, Alani e Visigoti. Gli Svevi tentarono la conquista di tutta la S., i Visigoti sotto re Teodorico II li respinsero dalla Lusitania nei monti di Galizia. È difficile precisare le tappe della espansione visigotica: dal 466 re Eurico si allarga nella Tarragonense, e dopo il 484 Alarico II nella Cartaginese e nella Betica. Questo periodo rappresenta il massimo sviluppo della potenza visigotica. Eurico inizia la legislazione visigotica, facendo scrivere le consuetudini nazionali; Alarico II raccoglie nel *Breviarium Alarici* le leggi dei sudditi romani. Contro il pericolo di una avanzata franca, il giovane Amalarico, successo ad Alarico II (m. nel 507), fu protetto dal congiunto Teodorico, re d'Italia, che mise in S. come reggente il suo fidato Theudis.

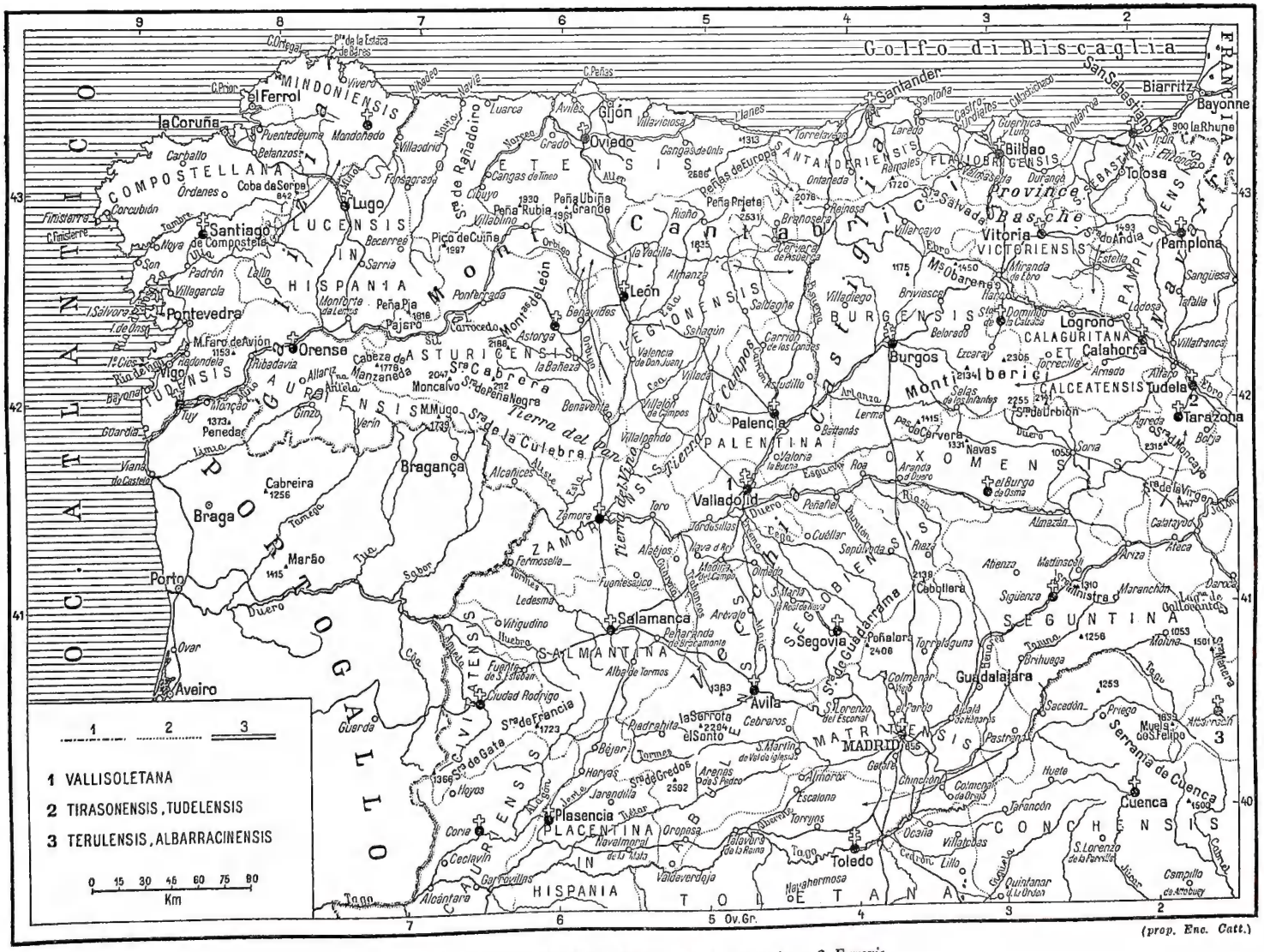
Scomparso Teodorico, i Franchi attaccarono di nuovo i Visigoti: Amalarico fu sconfitto a Narbona (531). Di nuovo assunse il governo Theudis che si proclamò re e ricacciò i Franchi giunti sino a Saragozza. Pare che Theudis avesse la sua sede a Barcellona; a lui successero Teudisel e poi Agila che si stabilì a Merida. La spedizione contro i romano-ispani della regione di Cordoba provocò contro Agila una ribellione: fu proclamato re Atanagildo. Nella lotta intervenne l'imperatore Giustiniano; un esercito imperiale sbarcò sulle coste meridionali ed iniziò l'occupazione della Cartaginense e della Betica, tra la foce del Iucar e quella del Guadalquivir (554). Ucciso Agila, fu padrone del regno Atanagildo che si stabilì a Toledo ed iniziò la lotta contro gli imperiali. Strinse alleanza con i Franchi, diede la figlia Brunechilde in sposa a re Sigelberto. Nel 567 salirono al trono i due fratelli Liuva e Leovigildo che dopo il 573 rimase solo al potere. Una serie di campagne felici distrusse il Regno svevo (585) e diede ai Visigoti il possesso del nord-ovest. Le tribù ancora indipendenti furono domate; così furono soffocate le aspirazioni bizantine di allargare la provincia imperiale.

Nella famiglia di re Leovigildo incominciarono ora gravi discordie: il figlio maggiore Ermenegildo (v.) sotto l'influsso della consorte, la franca Ingunthi, e del vescovo di Siviglia, s. Leandro, passò al cattolicesimo e si ribellò al padre; vinto, fu fatto prigioniero ed ucciso (585). A Leovigildo successe nel 587 il secondogenito Recaredo che passò al cattolicesimo, costringendo i sudditi a seguirlo.

Questo fatto favorì la fusione delle due razze: la soppressione del divieto di matrimonio, nel 583, ne è indice. Recaredo accelerò l'uguaglianza di diritto tra Goti e Romani e pubblicò delle leggi valide per tutte e due le popolazioni. Dopo la morte di Recaredo (601), il figlio Leova II fu vittima di una ribellione di nobili ariani che difendendo il principio di elezione portarono al trono Witteric; assassinato questi nel 610, gli successe Gunthimar; nel 612 salì al trono Sisibuto che per il primo fu consacrato introducendo così nelle incoronazioni regie l'unzione sacra. Sisibuto ottenne dal governatore Cesario la cessione di Malaga e Cartagena e l'Impero conservò il possedimento d'Algarvia con le città di Ossonoba e Lacobriga, occupate però anch'esse dopo il 620 dal successore Swinthila genero di Sisibuto. Tuttavia successive ribellioni mostrano come la monarchia visigota non riuscisse a domare l'aristocrazia troppo ricca e potente; anche l'episcopato era legato ad essa da vincoli familiari e ne condivideva gli interessi.

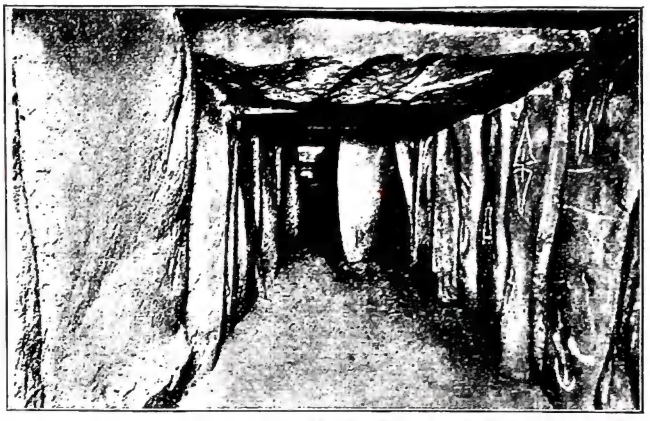
Il re Kindaswinth si sforzò di abbattere l'aristocrazia, mandando a morte tutti i sospetti; nel VII Concilio del 646 decretò esilio e confisca dei beni contro i ribelli laici ed ecclesiastici. Ma tutti i suoi sforzi furono inutili. Nell'VIII Concilio del 653 fu stabilito che il re dovesse essere eletto dai grandi laici e prelati; per il re fu redatto una specie di codice morale: obbligo di difendere la fede cattolica, di essere moderato, di non estorcere denaro ai sudditi, di non usare dei beni dello Stato nel proprio interesse; ogni re prima di salire al trono doveva giurare tali impegni sotto pena di scomunica e di perdita del trono. Sotto il re Kindaswinth vi fu presso i Visigoti una attività legislativa notevole: fu abolito il *Breviarum Alarici*, fu stabilito che tutti i sudditi, sia barbari come romani, fossero giudicati secondo la sola legge visigotica (*Forum judicum* o *Fuero Juzgo*) e dagli stessi giudici. La monarchia visigota si avviava così alla fusione delle due società, romana e barbara, sotto gli auspici della Chiesa cattolica.

Dopo la morte di re Rekiswinth nel 672 ricominciarono le lotte civili. L'aristocrazia di corte proclamò re Wamba, mentre in Settimania fu proclamato re Hilderich conte di Nîmes. Il duca Paolo dopo repressa la ribellione fu a sua volta proclamato re. La crisi fu rapidamente superata da Wamba: batté e sottomise le tribù basche ribelli; rioccupò la Tarragonense e la Settimania; catturò



1. *Confini di Stato* – 2. *Confini di circoscrizione ecclesiastica* – 3. *Ferrovie.*

il rivale Paolo. Però non era una vera vittoria della monarchia: si trattava di lotta tra due gruppi della aristocrazia. Il tentativo di Wamba di rendere obbligatorio il servizio militare per tutti i sudditi senza distinzione di razza e di stato fallì. Nel 680 Wamba si ritirò a vita privata e designò come successore Erwig; questi fu riconosciuto nel XII Concilio toletano ed abbandonò le riforme di Wamba. Sulla monarchia dominarono ora apertamente i nobili ed i vescovi: i concili apparvero come il fondamento unico dello Stato. Rimaneva però un partito fedele a Wamba ed Erwig fu costretto a dare in sposa la figlia ad Egika, figlio di Wamba, e poi ad abbandonargli il trono. Lo Stato era ora in pieno disordine: cospirazioni di nobili, ribellioni di ebrei d'accordo con quelli d'Africa. Nel 698 Egika associò il figlio Witiza che gli successe nel 701. Non si conoscono gli avvenimenti di questi anni: nel 711 pare che a Witiza si sostituisse con la violenza Roderich. La lotta civile spiega l'intervento di un corpo di Arabo-berberi inviato nel 711 da Mūsā ibn-Nuṣajr: nel 712 le forze visigote condotte dal re Roderich vennero distrutte in battaglia sul Rio Salato tra Vejer de la Frontera e Conil. La conquista della S. avvenne senza difficoltà. Un nuovo periodo storico incominciava per la S.



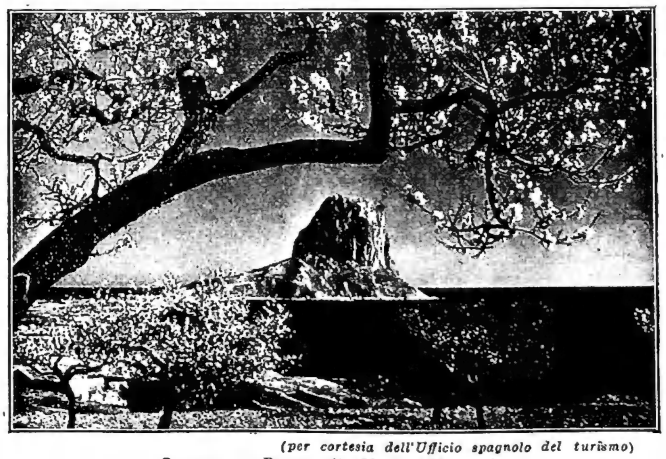
(da Ars Hispaniae, I, Madrid 1947, fig. 99)

SPAGNA - Interno del grande dolmen di Soto (Huelva), composto di massi monolitici con incisioni di carattere rituale.

3. *Organizzazione cristiano-visigotica della S. settentrionale.* – Fuggendo davanti all'avanzarsi degli arabo-berberi, visigoti e romani organizzarono la resistenza in Asturia. Loro capo fu Pelagio che portò la lotta sui monti Peñas de Europa, e Asturia, Santander, Burgos, Leon, Galicia formarono l'occupazione cristiana mentre gli invasori si arrestarono sul Duero; fra mezzo si stendeva una regione deserta abbandonata su cui si disputava da ambo le parti. A Pelagio successe pure verso il 717 un Alfonso I. La storia di questi prìncipi si riduce a respingere tentativi nemici a soffocare ribellioni di gruppi nobiliari autonomisti. Nell'età di Carlomagno il centro principale dei cristiani era Oviedo; altri centri si formavano in Navarra ed in Aragona. La Catalogna alla fine del sec. VIII veniva da Carlomagno liberata dai musulmani e formò la Marca spagnola nel quadro della organizzazione carolingia.

La vita degli staterelli cristiani si svolse nei secc. VIII-IX assai misera: la povertà e ristrettezza del paese poco atto all'agricoltura spingeva i prìncipi alla conquista dei territori musulmani fertili e ricchi. L'avanzata a sud forniva ai prìncipi non solo i *mozarabi* ma anche i *mudejares*, i musulmani vinti che rimanevano sotto il governo dei prìncipi cristiani con le loro leggi e la loro religione, elemento prezioso per la vita economica degli Stati cristiani. Non solo i prìncipi, ma anche ricchi signori, chiese, monasteri attendevano al popolamento delle terre conquistate in virtù delle *lettere di popolamento* (*cartas pueblas*) che davano il diritto di possedere le terre occupate, di avere in proprietà i terreni dissodati con esenzione da tributi. Alla fine del sec. IX tutta la regione settentrionale dalla Galizia alla Catalogna era libera dall'islām, ma non si poteva parlare di una avanzata sistematica verso sud e neppure vi era unità: alla morte di Ordoño I (866) i figli si spartirono i domini, ma subirono il predominio di ʿAbd ar-Raḥmān III; le lotte interne facilitavano i califfi di Cordova: Sancho, figlio di Ramiro II, in lotta con il fratello Ordoño si rifugiò a Cordova ed un esercito arabo lo rimise sul trono.

Solo la decadenza del califfato al principio del sec. XI segna l'inizio della riconquista cristiana, e tutta la storia della S. per cinque secoli è dominata da questa idea motrice. È vero che tra i prìncipi cristiani le lotte eran continue. León, Castiglia, Navarra sono retti da prìncipi strettamente imparentati, ma in lotta tra di loro; Sancho di Navarra riesce ad assorbire Castiglia e León; nel 1035 i figli si dividono i domini; nel 1037 Ferdinando riunisce Castiglia e León e domina su tutti i territori tra il Duero ed il Mare cantabrico. A parte continuarono a vivere la Navarra e l'Aragona. Così alla metà del sec. XI tre erano i nuclei cristiani principali della S. La disgregazione del califfato nei vari staterelli dei re di Taifas fu sfruttata assai presto dai prìncipi cristiani. Ferdinando I di Castiglia tra il 1060 ed il 1065 sottomise a tributo i re berberi di Toledo, Badajoz e Siviglia e conquistò la zona tra il basso Douro ed il Mondego con Coimbra. Contemporaneamente Ramiro I iniziò l'espansione nella valle del Gallego ed il figlio Sancho Ramirez combatté con il re di Huesca. Nel 1065 alla morte di Ferdinando I di Castiglia i figli lottarono aspramente per la divisione. Di essi nel 1085 Alfonso VI riuscì ad occupare Toledo e si spinse con rapida corsa sino a Siviglia ed al mare; al suo servizio fu Rodrigo Diaz detto el Cid Campeador. La minaccia cristiana commosse il mondo islamico: l'emiro almoravide Jūsuf passò in S. e battè i cristiani a Sagrajas (Zalacca) nel 1086. Fortunatamente Jūsuf non poté sfruttare la vittoria perché i prìncipi di Taifas spaventati osteggiarono il pericoloso vincitore. Alfonso VI poté conservare Toledo.



(per cortesia dell'Ufficio spagnolo del turismo)

SPAGNA - Punta di Ifach (Alicante).

(da Ars Hispaniae, I. Madrid 1947, fig. 315)

SPAGNA - Giarra iberica, proveniente dalla necropoli del Cabecio del Tesoro. Murcia, Museo provinciale.

L'Aragona, non toccata dall'ondata almoravide, alla fine del secolo riprese la lotta. Pietro I nel 1096 occupò Huesca, nel 1101 Barbastro; Alfonso I conquistò le città dell'Ebro, Tudela nel 1110, Saragozza nel 1117; nel 1125 attraversando in forza i Regni di Valencia e di Murcia arrivò al Mediterraneo, e nel 1134 morì sotto le mura di Lerida. Il successore di Alfonso I, il fratello Ramiro, non guerriero e non politico, diede la figlia in sposa al conte di Barcellona, Raimondo Berengario IV. Così si operò l'unione dell'Aragona e della Catalogna sì da costituire una potenza iberica mediterranea.

Ad occidente invece il Regno di Castiglia-León subì un indebolimento per la separazione del Portogallo (v.). Alfonso Enrico nel 1139 arbitrariamente si proclamò re, poi nel 1143 vassallo del Papa; riconciliatosi con il re di Castiglia, lo riconobbe suo signore, ma nel 1179 si fece prosciogliere da ogni legame.

Dopo la morte di Alfonso VI di Castiglia, la figlia ed erede Urraca, rimasta vedova di Raimondo di Barcellona, sposò Alfonso I re di Aragona. Così per un momento si ebbe, al principio del sec. XII, l'unione di Aragona e di Castiglia; ma il matrimonio fu dichiarato nullo dal Papa ed i due Regni ritornarono divisi. Il figlio di Urraca, Alfonso VII, nell'ambizione di dominare tutta la S. nel 1135 assunse a León il titolo di imperatore di S., imponendo ai vari principi l'omaggio feudale. Non dimenticava però la lotta contro l'islām: nel 1146 occupò Cordova. Nel 1147 comparve in S. il capo degli Almohadi, nuovo movimento islamico sviluppatosi nel Maġrib. La nuova ondata ritolse ai cristiani molte città conquistate: la difesa di Castiglia e di Aragona era impacciata dai contrasti tra i due re. Solo dopo il 1147 si ebbe l'intesa tra castigliani ed aragonesi e nel 1179 stabilita tra Alfonso II di Aragona ed Alfonso VIII di Castiglia la divisione delle future conquiste. Il califfo almohade an-Nāṣir fu vinto nella grande battaglia di Las Navas di Tolosa (1212) da Alfonso VIII di Castiglia e Pietro II di Aragona. Sebbene la vittoria non fosse subito sfruttata, era evidente che con la caduta degli Almohadi, anche l'islamismo spagnuolo avesse perduto tutta la sua vivacità e capacità offensiva.

4. *L'equilibrio tra le monarchie spagnole nei secc. XIII-XV.* – Se durante il sec. XII tra i vari Stati iberici aveva tenuto la supremazia la Castiglia, nel sec. XIII lo Stato aragonese-catalano, accresciuto ancora delle contee di Montpellier e di Urgel, fu in grado di rivaleggiare vittoriosamente con quello castigliano. Pietro II nel 1204 visitò papa Innocenzo III ed ottenne da lui la corona regia. Dopo la battaglia di Las Navas la lotta contro gli arabi posò; solo Giacomo I nel 1229 riprese l'avanzata: sloggiò i musulmani da Maiorca e da Minorca, poi occupò il Regno di Valencia sino al capo de La Nao. Contemporaneamente Ferdinando III di Castiglia occupava l'Andalusia, faceva vassallo il Re di Murcia ed imponeva la sua alleanza al Re di Granata. I due Re cristiani ora conchiusero un accordo per spartire le conquiste: il punto di confine sarebbe stato Biar presso Alicante; i paesi conquistati a sud sarebbero spettati alla Castiglia. Castiglia ed Aragona ora avevano una vita indipendente. A Ferdinando III successe in Castiglia Alfonso X il Saggio (1252-84). Alla lotta contro i Mori di Granata dedicò una spedizione contro Cadice ed una contro Cartagena. La sua attenzione era però rivolta altrove. La sua opera giuridica *Las siete partidas* si ispirava al diritto romano, la sua attività politica rivelò una tendenza assolutista contro la quale si alzarono in armi i nobili del Regno. Riprendendo vecchie ambizioni degli avi aspirò a fare della S. il centro della politica europea conquistando la corona imperiale: nel 1257 alcuni Elettori di Germania lo elessero re dei Romani, ma non osò mai affrontare il problema di un viaggio in Germania. Sebbene egli stabilisse come principio la successione del figlio primogenito e suoi discendenti, essendo morto il figlio ed erede Ferdinando de la Cerda, fu costretto dalla nobiltà a riconoscere come erede il secondogenito Sancio anziché i nipoti de La Cerda; poi si disdisse e riconobbe il buon diritto dei nipoti. Il Regno di Sancio IV fu ora funestato dalla lotta contro i La Cerda. La lotta si aggravò per l'intervento del re di Francia a favore dei La Cerda e solo nel 1308 la questione fu composta con un indennizzo ai pretendenti. Al principio del sec. XIV vi fu una attività militare contro Granata; ristabilita la pace, il Re moro di Granata si impegnò a pagare un tributo. Morto giovane Ferdinando IV (1295-1312), il lungo Regno di Alfonso XI (1312-50) fu funestato da lunghe lotte civili per le pretese dei vari principi alla reggenza e poi al governo. Più violente lotte si svolsero dopo il 1350 tra Pietro il Crudele figlio di prime nozze di Alfonso XI ed il suo fratello illegittimo Enrico di Trastamara che si fece proclamare nel 1366. Nel conflitto intervennero Francia ed Inghilterra e la guerra in Castiglia diventò un vivace episodio della guerra dei Cent'anni. Prevalse con l'aiuto francese Enrico di Trastamara che riuscì a chiudere i conflitti con le monarchie limitrofe; il suo erede Giovanni I si riconciliò anche con l'Inghilterra sposando il figlio Enrico – che per primo fu detto principe delle Asturie – con una principessa inglese. Enrico III salì al trono attraverso una nuova fase di lotte tra i principi per la reggenza: ristabilita la pace, iniziò una bella attività guerresca, distruggendo i pirati di Tetuan ed occupando le Canarie. Più tranquilla si svolse durante questa età la vità politica interna del Regno d'Aragona che fu costretto ad occuparsi dei problemi mediterranei.

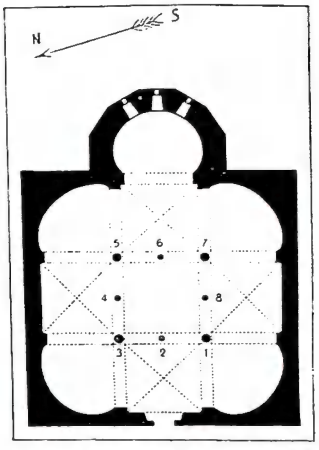
Pietro III, figlio e successore di Giacomo I, avendo sposato Costanza, figlia dello svevo Manfredi Re di Sicilia, nell'ag. 1282 sbarcò a Trapani in aiuto dei Siciliani ribellatisi nel marzo al re Carlo d'Angiò. La guerra tra Angiò ed Aragona si complicò per l'intervento del Papa e della monarchia francese. Bonifacio VIII nel 1295 concesse con il Trattato di Anagni a Giacomo II le isole di Sardegna e di Corsica, ma Federico, fratello di Giacomo, conservò, con il Trattato di Caltabellotta, la Sicilia. La conquista della Sardegna occupò i Regni di Alfonso IV (1327-36) e di Pietro IV il Cerimonioso (1336-87): i re aragonesi costretti a combattere con le Repubbliche di Genova e di Pisa, che avevano interessi nelle due grandi isole, cercarono l'alleanza di Venezia. Sotto Giovanni I (1387-95) risorse la questione della Sicilia per lo spegnersi di quel ramo della dinastia aragonese: Martino, che aveva sposato l'erede del Regno siciliano Maria, morendo nel 1409, lasciò l'Isola al padre Martino I che era successo in Aragona al fratello Giovanni.

5. *L'organizzazione interna degli Stati spagnoli nei secc. XIV-XV.* – Formatisi lentamente per successive conquiste attraverso vari secoli, gli Stati spagnoli ebbero tutto il carattere di conglobamento di regioni diverse con differenti organizzazioni e costumanze. I re che avevano guidato alla guerra contro gli infedeli i loro guerrieri avevano guadagnato privilegi e ricchezze. Essi donavano terre a chi li aiutava nella conquista, ma il feudalesimo di tipo franco non si formò in S., fatta eccezione della Catalogna, Marca carolingia.

A fianco dei re vi sono i *ricos hombres* che nel sec. XIII formarono i maggioraschi per garantire l'indivisibilità del patrimonio familiare; sotto vi erano i *hidalgos*, nobiltà antica, ed i *caballeros*, classe nobile aperta a chi potesse procurarsi un cavallo e le armi. Nell'Aragona a poco a poco si introdusse il feudalesimo catalano. Le città avevano una situazione speciale per la libertà o privilegi ottenuti con la conquista e registrati nei loro *fueros* dati

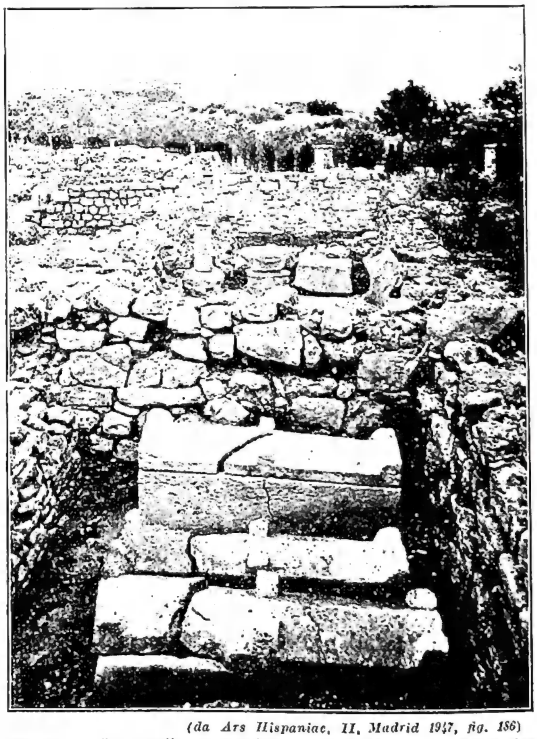
dal re. Le borghesie spagnole potevano organizzare delle *hermandades* per difendersi contro le violenze dei nobili e dei prìncipi; nel sec. XIV avevano statuti, assemblee, ufficiali; si riunivano in armi per punire delitti gravi (*somatent*). Nello Stato catalano importanza eccezionale aveva Barcellona dove comandava una ricca borghesia di commercianti ed armatori. Le *Cortes* erano assemblee generali derivate dallo sviluppo della Curia del re e comprendevano: i *ricos hombres*, gli ecclesiastici, i procuratori delle città. Si riunivano per ordine del re, per ascoltare la proclamazione di ordini regi e l'imposizione di tributi; giuravano fedeltà al nuovo re; partecipavano alla formazione delle reggenze; esprimevano petizioni, e nel sec. XIV esercitavano un certo controllo sulle entrate e sulle spese. Le *Cortes* di Castiglia furono dominate da un senso di lealtà monarchica, di devozione e di collaborazione con i re. In Aragona non si ebbero *Cortes* generali, ma quelle particolari di Aragona, di Catalogna, di Valencia, e si occupavano degli affari di ogni singolo regno. Nonostante le varietà locali, Castiglia ed Aragona offrivano una unità tipica di istituzioni, di razza e perciò stesso erano paesi destinati ad unirsi.

6. *L'unificazione castigliano-aragonese.* – Il sec. XV vide nella penisola iberica la conclusione della storia politica medievale con la unificazione dei principali regni cristiani e la distruzione definitiva della dominazione musulmana. I due Stati dominanti erano ormai la Castiglia e l'Aragona. La Navarra tra l'influsso di Castiglia e quello di Francia perdette ogni possibilità di agire attivamente nella penisola. In Castiglia il re Giovanni II sposando nel 1418 la cugina Maria di Aragona stabilì già un legame di grande importanza tra i due Regni. La debolezza del Re permise una ripresa di lotte civili, male dominate dal connestabile Alvaro de Luna nei suoi tentativi di piegare la nobiltà prepotente. Fiacco e pieno di agitazioni fu il governo di re Enrico IV (dal 1454): le lotte ora riguardavano la successione; il Re, costretto a riconoscere la legittimità della figlia, riconobbe come erede la sorella Isabella che si impegnò a sposare il cugino Ferdinando di Aragona (1468). In Aragona, spentasi la vecchia dinastia con Martino I (1410), le *Cortes* tra i vari pretendenti elessero re Ferdinando di Antiquera, castigliano, che dovette però combattere contro il rivale, il conte di Urgel. Alfonso V, succeduto al padre nel 1416, presto si gettò nelle lotte d'Italia per la conquista del Regno di Napoli e fu re più italiano che spagnolo; dei 42 anni di regno, ne passò 29 in Italia. In Aragona governò per lui la consorte Maria e poi il fratello Giovanni, re consorte di Navarra, che gli successe nel 1458. Ora l'Aragona entrò in un lungo periodo di lotte per il contrasto tra il Re ed il figlio di prime nozze Carlo di Viana. Solo nel 1472 l'Aragona ritrovò la pace; a Giovanni nel 1479 successe il figlio Ferdinando II che aveva sposato Isabella, dal 1474 regina di Castiglia.



(da J. Puig y Cudafalch, A. De Falguerra, J. Goday y Casals, L'arquitectura romànica a Catalunya, I, Barcellona 1909, fig. 375)

SPAGNA - Pianta del battistero di S. Michele costruito tra il VI e VII sec. Tarrasa.



(da Ars Hispaniae, II, Madrid 1947, fig. 186)

SPAGNA - La «cella memoriae» paleocristiana di Ampurias (sec. IV-V).

L'organizzazione del doppio Regno Castiglia-Aragona fu regolata dai patti stabiliti nel contratto di matrimonio (*capitulationes*) e dall'arbitrato pronunciato tra i due monarchi nel 1474 dal card. Ximenes: la giustizia era esercitata da ambedue e da ciascuno separatamente; i documenti regi erano firmati da ambedue; le monete avevano l'effigie dei due re; il sigillo, gli stemmi dei due Regni. Il principio di uguaglianza assoluta risulta dalla famosa formola: «tanto monta, monta tanto Isabel come Ferdinando». L'unione castigliano-aragonese determinò la ripresa della lotta contro i musulmani di Granata che riposava dal 1431 quando Alvaro de Luna aveva vinto i mori a La Higuera ed imposto un tributo; riprese nel 1482 con l'avanzata dei castigliani sotto Granata. Le lotte scoppiate nella famiglia del re Abū 'l-Ḥasan facilitarono l'occupazione di tutti i castelli attorno a Granata: nel 1487 cadde Malaga, nel 1489 anche Almeria e la stessa capitale, Granata, fu assediata e costretta a capitolare il 2 giugno 1492; gli abitanti musulmani ebbero salva la vita ed i beni e la facoltà di partirsene.

7. *L'età dei Re Cattolici.* – Il Regno di Ferdinando e di Isabella rappresenta per la S. un'epoca di grandi glorie. Nello stesso anno in cui si compiva la riconquista cristiana, Cristoforo Colombo in base al contratto pattuito con la regina a Santa Fe' (17 apr. 1491) partiva da Palos con le tre caravelle che il 12 ott. toccavano l'isola Guanahami nelle Bahamas (S. Salvador, Watling). Così incominciava quella serie di scoperte geografiche che dovevano fare della S. in pochi decenni il più importante Stato coloniale europeo sino al sec. XIX. I contrasti con il Portogallo, che attendeva anch'esso a viaggi di esplorazione e di colonizzazione verso l'Oriente, furono composti dalla bolla di Alessandro VI che stabilì una linea di demarcazione (4 maggio 1493) e dal Trattato di Tordesillas (7 giugno 1494). Liberi da ogni preoccupazione interna, i due Re seguivano con il maggiore interesse le vicende politiche europee. Con il Trattato di Barcellona (1493) Ferdinando riebbe dalla Francia la Cerdagne ed il Roussillon perduti da Giovanni II; poi la conquista di Napoli da parte di Carlo VIII riaprì il conflitto. Partecipando alla coalizione antifrancese, Ferdinando ricacciò

(da J. Puig y Cadafalch, op. cit., tav. I)
SPAGNA - Interno del battistero di S. Michele rinnovato nel sec. IX - Tarrasa.

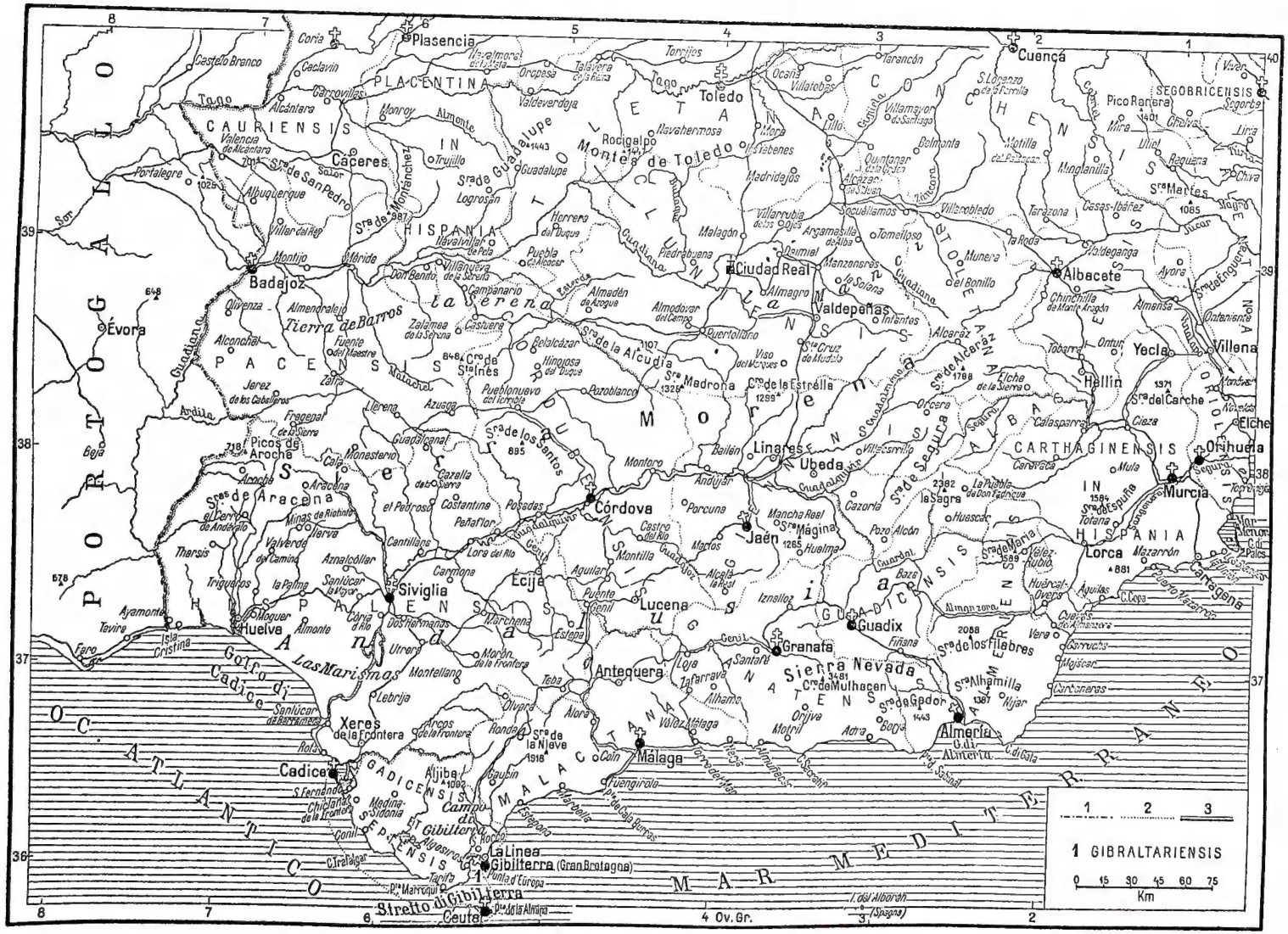
da Napoli Carlo VIII e stabilì il suo predominio sugli Aragonesi di Napoli; la nuova invasione di Luigi XII determinò l'intesa franco-spagnola per la divisione del Regno napoletano (Trattato di Granata 1500); ma da ultimo i Francesi furono cacciati e Ferdinando fu padrone di tutto il Regno (1503). La S. diventò ora una delle colonne fondamentali del sistema politico europeo partecipando alla Lega di Cambrai contro Venezia (1508), alla Lega Santa di Giulio II contro la Francia (1511), e rese definitivo il predominio nella penisola italiana. Nella politica interna, sotto i Re Cattolici il potere monarchico guadagnò in forza. Le agitazioni dell'aristocrazia non ebbero più possibilità di imporsi. La centralizzazione del governo fece progresso: furono creati funzionari regi per fare inchieste. La nobiltà si trovò ad avere perduto gran parte della sua autorità politica, ma conservò i suoi privilegi sociali e si avviò a diventare nobiltà di corte. Anche l'autorità delle *Cortes* si indebolì assai: in Castiglia la regina le convocò nove volte; in Aragona, Ferdinando solo sette, sei in Catalogna, una a Valencia. Grandi le riforme nel campo delle finanze, riorganizzate, creando nuovi tributi, così nella giustizia. Fu organizzato un esercito permanente, ad imitazione delle compagnie svizzere, per opera di Consalvo di Cordova. Isabella morì nel 1504 ed il governo sentì assai la perdita nella compattezza e nell'indirizzo politico. L'unica figlia che potesse succederle era Giovanna detta la Pazza (perché mentalmente incapace): Isabella nominò reggente il consorte Ferdinando. Questi cercò di tenere con energia la direzione degli affari. Fece una serie di spedizioni contro gli Stati barbareschi (1508-11); nel 1512 tentò l'annessione della Navarra. Ferdinando m. il 23 genn. 1516.

8. *La monarchia degli Asburgo.* – Gli Asburgo regnarono in S. dal 1516 al 1700: essi crearono realmente l'unità dello Stato spagnolo. Carlo I, figlio di Giovanna la Pazza, moglie di Filippo d'Asburgo, nel 1516 assunse la reggenza per la madre, ma si considerò presto veramente re. Egli non conosceva la S. né la lingua castigliana, essendo nato a Gand (1500). Si circondò, venuto in S., di consiglieri fiamminghi e quando nel 1519 fu eletto imperatore, vide gli interessi spagnoli solo nel complesso degli interessi dei suoi vari domini: i Paesi Bassi ereditati dal padre, l'Impero, gli Stati di S. e di Italia, ereditati dagli avi materni. Il governo di Carlo I in S. iniziò un politica finanziaria rigidissima e destò presto malcontento; molte città si ribellarono: Toledo, Segovia, Avila, Burgos, Zamoras ed il movimento dei *comuneros* borghesi fu diretto da persone nobili, tra le quali si distinse Juan de Padilla. Il governatore del Regno, il card. Adriano di Utrecht, fallì nel tentativo di domare la sollevazione con la spedizione contro Segovia. I deputati di 15 città il 29 luglio 1520 crearono la S. Junta, giurando di vivere e morire al servizio del Re e della *Comunidad*.

I ribelli protestavano la loro devozione al Re, ma chiedevano riforme nelle finanze e nella giustizia; ma poi il movimento assunse carattere antinobiliare e perdette di forza. Già nel 1521 le milizie della S. Junta vennero sconfitte; i capi Juan de Padilla, Maldonado, Bravo vennero decapitati. Carlo V, ritornato in S. nel 1523, annunciò un perdono generale, ma con la riserva di molte eccezioni che mascherarono una dura repressione. Dopo la crisi l'autorità regia apparve fortificata ancor di più; le *Cortes* però conservarono il diritto di lagnarsi e di votare i *servicios*. Agitazioni di carattere sociale si ebbero anche a Valencia ed a Majorca, ma furono soffocate duramente. La guerra scoppiata tra Francia e S. nel 1521 ebbe una fase bellica anche al confine, specie in Navarra. I *comuneros* pare tentassero di stringere accordi con Francesco I contro Carlo V: questi per la crisi interna era in una condizione di inferiorità rispetto alla Francia compatta. Dalla Navarra la guerra franco-spagnola fu trasportata in Italia: a Pavia le forze spagnole vinsero, il 24 febbr. 1525, Francesco I che fu fatto prigioniero e portato a Madrid dove il 15 genn. 1526 firmò il Trattato con cui rinunciava alle sue aspirazioni sull'Italia e sui Paesi Bassi. Dopo la liberazione, il re di Francia organizzò una lega contro Carlo V per togliergli Napoli e Milano. Per punire Clemente VII di avere aderito a tale lega, Carlo V organizzò la spedizione che terminò con il sacco di Roma. La notizia del terribile avvenimento fece molta impressione in S. ed imbarazzò Carlo V.

Dopo la Pace di Cambrai con la Francia (1529), il re di S. si riconciliò con il Papa che lo incoronò imperatore a Bologna. Nel 1535, morto Francesco II Sforza, le forze spagnole occuparono Milano, sebbene giuridicamente appartenesse all'Impero. Ora riprese la lotta tra S. e Francia per il predominio in Italia: nel 1544 si ebbe una breve pace (Créspy) per ricominciare e durare sino alla Pace di Cateau-Cambrésis (1559). Costretto ad occuparsi dei gravi problemi della Germania, Carlo V poco curò dopo il 1530 le cose di S. Provvide a difenderne il prestigio nel Mediterraneo con la spedizione a Tunisi nel 1535 per reprimere la pirateria. Un completo insuccesso ebbe una seconda spedizione sulle coste africane nel 1541. Truppe spagnole si recarono in seguito in Austria per sostenere Ferdinando d'Austria, fratello di re Carlo, contro i Turchi. Mentre il Re usava senza risparmio le forze finanziarie e militari della S. per stabilire in Europa il primato della sua Casa, oltre Oceano gli ufficiali spagnoli esploravano il continente americano e creavano i grandi possedimenti dell'America centrale e meridionale: la scoperta delle miniere d'argento del Potosí servì notevolmente a rafforzare la politica europea di Carlo V. Nel 1556 il Re, stanco (sebbene non vecchio) di una vita politica così tumultuosa che durava da quaranta anni, abdicò al trono di S. a favore del figlio Filippo che ebbe anche i Paesi Bassi, i domini d'Italia, i possessi d'America; nel 1558 abbandonò l'Impero ed i domini asburgici al fratello.

Filippo II regnò sulla S. dal 1556 al 1598. Il programma del suo governo di 42 anni fu di stabilire sull'Europa il predominio della S. che per lui si confondeva con il trionfo della fede cattolica sopra l'eresia. Chiusa la guerra dopo la battaglia di S. Quintino (10 ag. 1557) con il Trattato di Cateau-Cambrésis che segnò l'umiliante resa della Francia, Filippo II dovette dirigere la sua attività in varie direzioni. Le minacce dei Turchi su Malta e su Cipro determinarono la Lega



1. *Confini di Stato* – 2. *Confini di circoscrizione ecclesiastica* – 3. *Ferrovie.*

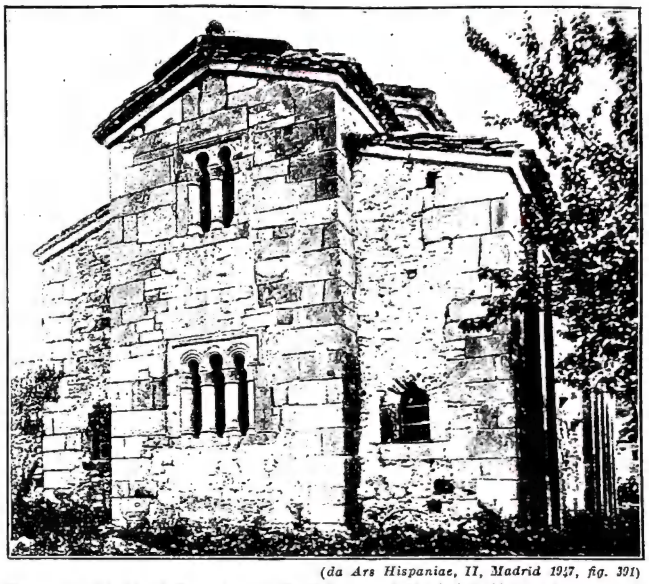
(prop. Enc. Catt.)

SPAGNA

cristiana la cui flotta capitanata da don Giovanni d'Austria fratello del Re vinse i Turchi a Lepanto (7 ott. 1571) pur non riuscendo a salvare Cipro. Dopo il 1565 egli si trovò a fronteggiare la ribellione dei Paesi Bassi che aveva a capo il principe d'Orange ed il conte di Egmont. Nel 1580, spentasi la dinastia d'Avis in Portogallo, il Re di S. per i diritti di eredità materna occupò il Regno giungendo così all'unificazione completa della penisola. Negli anni seguenti i rapporti di Filippo II con la regina d'Inghilterra, che aveva assunto la protezione dei ribelli dei Paesi Bassi, giunsero sino alla rottura completa e dopo la condanna di Maria Stuart il Re di S. organizzò una grande spedizione navale per sbarcare in Inghilterra che però fallì miseramente (1588). Si gettò allora in aiuto dei cattolici francesi che combattevano contro il re di Navarra, Enrico IV, pretendente al trono di Francia. La lotta portò però al trionfo di Enrico IV che fattosi cattolico seppe riunire attorno a sé tutti i suoi sudditi; la Pace tra Francia e S. avvenne nel 1598. Tutta questa politica di interventi armati in tutta Europa pesava terribilmente sulla vita interna della S. Con Filippo II l'assolutismo prese il suo aspetto definitivo. Egli credette di poter fondere i vari Regni spagnoli in un tutto omogeneo. Per servire meglio alle sue concezioni politiche, Filippo II si creò una capitale nuova in posizione centrale a Madrid; la sua residenza fu nel grande Palazzo monastero dell'Escorial a 50 km. da Madrid. La sua fu una monarchia burocratica; egli governava da solo con i suoi segretari che erano almeno in apparenza puri esecutori di ordini. Il Re sentiva però il consiglio dello Stato (*Consejo de Estado*), suo consiglio privato, poi i consigli dei diversi Stati, Castiglia, Aragona, Italia, Indie; poi i Consigli tecnici, della Guerra, della Inquisizione, degli Ordini, della *Hacienda*. La Corte, fastosa per il cerimoniale borgognone importato da Carlo V, era complessa, pesante e costosa. Le *Cortes* continuarono, ma senza reale importanza. Le finanze dovevano provvedere a pesi sempre più gravi e, nonostante gli apporti dalle Americhe del metallo prezioso e le tasse dirette ed indirette, non si riusciva mai ad ottenere quel che era necessario. Il *deficit* si fece costante: nonostante ricorresse ai banchieri genovesi, nel 1557-60 il Re dovette subire una prima bancarotta; una più grave nel 1574.

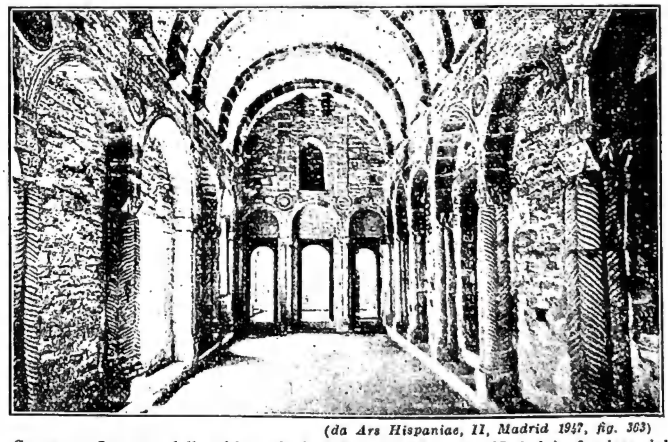
Il malcontento nel paese era grave, ma sotto la pressione del governo diventò triste rassegnazione. Nel sec. XVII le condizioni economiche peggiorarono. L'agricoltura era in piena decadenza per l'accrescersi del latifondo, il formarsi sempre maggiore dei maggioraschi, l'organizzazione della *Mesta* in difesa del pascolo e del commercio delle lane, la distruzione dei *moriscos*, l'emigrazione in America e soprattutto per il disdegno marcato del popolo spagnolo (insuperabile per le scoperte e per le conquiste) per tutto ciò che era lavoro manuale. La decadenza del commercio mediterraneo dal sec. XV colpì grandemente l'Aragona e la Catalogna: il gran porto di Barcellona si vuotò. Fiorivano ora invece i porti castigliani di Cadice e di Siviglia per le relazioni con l'America, ma la legislazione protezionista e l'organizzazione del commercio facevano passare ogni beneficio nelle mani degli stranieri. Il commercio infatti non era nelle tradizioni castigliane e nonostante l'immenso impero coloniale non si sentì la spinta ad una attività commerciale che determinasse la formazione di una ricca borghesia. La nobiltà feudale subì a sua volta le conseguenze della rivoluzione dei prezzi, ed alla diminuzione dei redditi fondiari rimediò inserendosi nella Corte ed attingendo all'erario. La conseguenza di tale crisi fu la diminuzione della popolazione: alla fine del sec. XVII si calcola fosse ridotta a sette milioni. Tale situazione economica disastrosa non poté più permettere alla monarchia di sostenere nel sec. XVII quella politica che doveva difenderle i domini ed il prestigio. Dopo Filippo II la S. partecipò ancora ai grandi conflitti europei, ma in condizioni di sempre maggiore inferiorità. Nel 1609 dovette riconoscere l'esistenza della Repubblica delle Sette Province fiamminghe con la tregua dei 12 anni.

In Italia a stento riuscì tra il 1614 e il 1618 ad imporsi a Carlo Emanuele I di Savoia. La guerra per la Valtellina (1621-26) terminò con l'umiliazione del governo di Madrid. La successione di Mantova vide di nuovo la sconfitta della S. (1627-31). Nel 1640 il Portogallo si ribellò e ritornò indipendente. La guerra dei Trent'anni, che riguardava il predominio degli Asburgo in Germania, costrinse il governo di Madrid ad una dura lotta per la difesa dei suoi



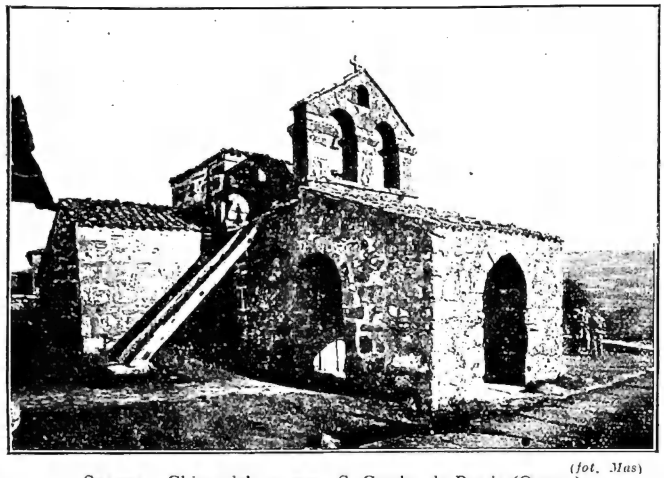
(da Ars Hispaniae, II, Madrid 1947, fig. 391)

SPAGNA - Abside della chiesa di S. Salvatore di Valdediós (Asturie), consacrata il 16 ott. 893.



(da Ars Hispaniae, II, Madrid 1947, fig. 363)

SPAGNA - Interno della chiesa di S. Maria di Naranco (Oviedo), fondata dal re Ramiro nel sec. IX, restaurata nel 1930-34.



(fot. Mas)

SPAGNA - Chiesa del sec. XII - S. Comba de Bande (Orense).

domini in Italia e nei Paesi Bassi; alla Pace di Vestfalia riconobbe l'indipendenza delle Sette Province unite (1648); alla Pace dei Pirenei cedette alla Francia l'Artois, il Roussillon, la Cerdagne (1659). Quindi fu necessario resistere agli attacchi della Francia di Luigi XIV: la guerra di devoluzione tolse alla S. non poche città delle Fiandre (Trattato di Aquisgrana 1668); la Pace di Nimega diede alla Francia la Franca Contea ed altre città nelle Fiandre (1678). La S. non aveva più denaro e uomini per resistere; essa si reggeva più che altro per il contrasto degli aspetti delle Grandi Potenze.

9. *La monarchia dei Borboni.* – Spentasi con Carlo II la dinastia asburgica (1700), si contesero la successione il re di Francia Luigi XIV, per i diritti provenienti dalla madre Anna d'Asburgo e dalla consorte Maria Teresa d'Asburgo, e l'imperatore Leopoldo d'Austria per i diritti della consorte Margherita Teresa di Asburgo. Da Vienna si inviò in S. il figlio dell'imperatore, Carlo III, appoggiato dagli anglo-olandesi, mentre Luigi XIV installava a Madrid il nipote Filippo V a favore del quale aveva fatto testamento Carlo II. La lunga guerra di successione portò alla Pace di Utrecht (1713): Filippo V ebbe il trono di S. con i possessi coloniali, ma la S. perdette i domini d'Italia e dei Paesi Bassi, ed in più Gibilterra e Minorca. Ma appena firmata la Pace, i Borboni subito ripresero l'attività diplomatica per preparare la riconquista dei domini perduti. L'anima della nuova politica fu la seconda consorte di Filippo V, Elisabetta Farnese, preoccupata di conservare per i figli l'eredità farnesiana, e sorretta dal ministro card. Alberoni. Però il tentativo di ricostruire la potenza spagnola fallì: Elisabetta Farnese riuscì solo a far riconoscere al figlio Carlo l'eredità di Parma e Piacenza che poi passò all'altro figlio Filippo, mentre Carlo di Borbone con la Pace di Vienna otteneva Napoli e Sicilia (1738). Il governo di Madrid nelle guerre di successione di Polonia e d'Austria finì per seguire pedissequamente il governo di Versailles. Si delineò così una politica di famiglia che portò la S. a combattere contro l'Inghilterra sacrificando i propri interessi coloniali e danneggiando il programma di ricostruzione interna. Il primo atto di tale politica fu il Patto di famiglia di Fontainebleau (1743). Le promesse fatte a Filippo V di dargli la Lombardia, Napoli, Gibilterra, Minorca svanirono alla Pace di Aquisgrana. Durante la guerra dei Sette anni la S. stette in disparte; un nuovo Patto di famiglia fu rinnovato nel 1761 dal ministro di Carlo III, il Grimaldi: le quattro monarchie borboniche, Francia, S., Napoli, Parma, si unirono in difesa. Così la S. entrò nella guerra contro l'Inghilterra, ma alla Pace di Parigi (1763) perdette la Florida ed ebbe in cambio dalla Francia la Luisiana. Il Patto di famiglia continuò a dominare la politica spagnola come unica difesa contro l'imperialismo britannico. Nella lotta per l'indipendenza degli Stati Uniti, la S. aderì all'alleanza con i ribelli (Convenzione di Aranjuez, 1779), ma le speranze di riavere Gibilterra e la Florida fallirono al Trattato di Versailles (1783). La perdita dei domini europei anziché di danno fu per la monarchia borbonica un vantaggio perché le permise di dedicarsi ai problemi interni del paese. Si sentì il bisogno di restaurare la ricchezza nazionale, si risvegliarono le industrie ed i commerci ancora completamente nelle mani dei francesi ed inglesi. Per svolgere tale azione i Borboni impressero al loro governo un indirizzo assolutista ed accentratore ancora più spiccato. Così furono aboliti i *fueros* di Aragona, di Catalogna, di Valencia, di Maiorca e scomparvero le autonomie amministrative e le leggi particolari di varie regioni. Sotto Carlo III fu importato in S. l'indirizzo politico del dispotismo illuminato. L'agricoltura sentì l'influsso dei nuovi metodi; si iniziarono lavori di bonifica; si ridussero i privilegi della *Mesta*; si autorizzarono le associazioni di proprietari agrari; si ripartirono tra i contadini le terre lavorative dei comuni.

10. *La S. e la Rivoluzione Francese.* – Il Patto di famiglia durò sino al 1790: quando l'Assemblea Costituente lo dichiarò nullo ed irrito. La Corte spagnola fece ogni sforzo per salvare Luigi XVI, e dopo l'esecuzione capitale del Re ruppe le relazioni diplomatiche; la Convenzione il 7 marzo 1793 dichiarò guerra alla S. Si combatté sui Pirenei; l'esercito spagnolo avanzò verso Perpignano, ma nel 1794 i francesi entrarono in Catalogna. La guerra era popolare in S. per la predicazione del clero, sebbene una grave crisi economica tormentasse le popolazioni. Gli elementi che simpatizzavano per le idee rivoluzionarie furono costretti a fuggire in Francia. Dopo le sconfitte dell'autunno 1794 si aprirono trattative di pace: il Trattato di Basilea del 22 luglio 1795 concesse alla Francia la parte spagnola dell'isola di S. Domingo. Segretamente la S. divenne alleata della Francia per una azione contro l'Inghilterra. La guerra fu rovinosa: perdettero gli Spagnoli Minorca e la Trinità, i Francesi li opprimevano con le loro prepotenze. Il Primo Console continuò in questo la politica del Direttorio; costrinse il governo di Madrid a mettere porti e flotta a sua disposizione. Dopo l'occupazione del Portogallo nel 1808, Napoleone giudicò necessario fare entrare direttamente la S. nel suo sistema; approfittando dei dissidi dinastici, impose l'abdicazione a Carlo IV, la rinuncia al trono al principe Ferdinando per dare alla S. come re il fratello Giuseppe. Questi entrò in Madrid il 20 luglio 1808, ma subito ad Oviedo scoppiò la ribellione. Dovunque si formarono giunte insurrezionali; quella di Siviglia si proclamò suprema ed assunse il governo. La lotta assunse carattere di atrocità estrema; i Francesi incendiavano villaggi, distruggevano le popolazioni; gli Spagnoli uccidevano i Francesi isolati ed i prigionieri. Nel nov. 1808 intervenne Napoleone con i corpi della *Grande armée*, e ricondusse Giuseppe a Madrid, ma dopo la sua partenza nel genn. 1809 la S. fu di nuovo in piena insurrezione. La giunta di Siviglia si trasportò nel genn. 1810 a Cadice ed organizzò un Consiglio di reggenza; le Cortes vi si riunirono e crearono un governo. Tale attività era però scucita per le discordie tra i capi militari e civili, per il malcontento delle popolazioni contro la coscrizione. Non si riuscì mai ad avere più di centomila uomini sotto le armi e la guerra contro i Francesi con il sistema della guerriglia durò sino al 1813. Nel 1812 le *Cortes*, dominate da una maggioranza di deputati liberali che non rappresentavano il conservatorismo delle popolazioni, compilarono una costituzione che scimmiottava la Costituzione francese del 1791: abolizione dei privilegi; proclamazione della sovranità nazionale; separazione dei poteri; la monarchia limitata al potere esecutivo con il veto sospensivo. Il cattolicesimo era però considerato come religione di Stato.

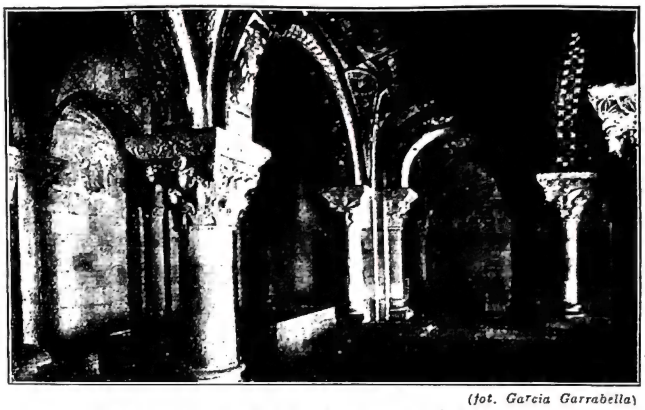
11. *Le lotte del sec. XIX per l'organizzazione dello Stato.* – L'invasione francese aveva rovinato il paese; le colonie d'America insorte contro Napoleone rimanevano in armi contro il governo. Nel 1820 al campo di Cadice scoppiò il movimento degli ufficiali *liberales*; soffocato dapprima, riprese a La Coruña: una giunta insurrezionale proclamò la Costituzione del 1812. Il re Ferdinando cedette e si organizzò il governo costituzionale. L'intervento della S. Alleanza e delle forze militari francesi ristabilì il governo assoluto: la repressione fu feroce; così di nuovo dopo la sollevazione liberale del 1824. Poi il governo di re Ferdinando inclinò alla mitezza ed alla amnistia; gli scontenti si raccolsero attorno al fratello del Re, don Carlos.

Quindi la crisi cambiò aspetto, Re Ferdinando riconobbe la successione alla figlia delle sue quarte nozze, Isabella, a danno del fratello (1833). Ora due partiti si contesero la S.: i cristiani, partigiani della regina reggente, Cristina, ed i carlisti: questi conservatori, quelli liberali. Nel 1834 la Reggente concesse uno Statuto, modellato sulla Carta francese di St-Ouen: monarchia costituzionale con ministero non responsabile e con *Cortes* divise in due *estamientos* che votavano leggi ed imposte. La vita parlamentare rimase in S. senza importanza: la massa dei cittadini non partecipava. I liberali però erano divisi in moderati e progressisti; questi vessavano chiese e monasteri per rappresaglia contro i carlisti insorti nel 1834 e padroni delle province settentrionali, dove don Carlos aveva creato un suo governo; la guerra fu per alcuni anni assai aspra.

Dopo il 1840, partita dalla S. la regina Cristina, attorno alla giovane regina Isabella si contesero il governo i generali. Dittatore fu dal 1840 al 1843 il generale Espartero; rovesciato, venne sostituito fra il 1844 ed il 1851 dal generale Narvaez; poi governò Bravo Murillo; nel 1854 ricomparve Narvaez, poi Espartero. La regina Isabella, dichiarata maggiorenne nel 1843, sposò il cugino Francesco d'Assisi; nel 1845 fu proclamata una nuova Costituzione; un'altra nel 1855.

Nel 1868 un partito democratico che reclamava il suffragio universale e la repubblica determinò una insurrezione militare dei generali Prim e Serrano. La regina Isabella fuggì. Il governo provvisorio decise di stabilire una nuova monarchia liberale. Fu chiamato a Madrid il principe sabaudo Amedeo duca d'Aosta (1870), ma combattuto da tutti i partiti questi abdicò nel 1873. Allora venne proclamata la Repubblica, ma i partiti erano discordi tra la concezione unitaria e quella federale cantonale. Attraverso vari colpi di Stato militari, i generali nel 1874 ristabilirono la monarchia e fu riconosciuto re il figlio di Isabella, Alfonso XII. Governò tuttavia in modo dittatorio Canovas del Castillo, mentre violenta continuava la guerra dei carlisti. Il papa Pio IX, che aveva riconosciuto come legittimo re Carlo VII, ora si indusse a riconoscere Alfonso XII. La Costituzione del 1876 stabilì una monarchia costituzionale liberale: re inviolabile, ministri responsabili, due camere, una vitalizia ed una censitaria. Fu organizzato un governo parlamentare e si formarono partiti costituzionali monarchici, conservatore, liberale; poi vi erano i carlisti ed i repubblicani. Il governo fu prima dei conservatori con il Canovas, poi dei liberali con Sagasta e Martinez Campos. Alfonso XII morì nel 1885; la vedova Maria Cristina venne riconosciuta reggente per il nascituro, che fu poi Alfonso XIII. La lunga reggenza, sino al 1912, vide la disgregazione dei vecchi partiti e la formazione di nuovi. La dolorosa guerra del 1896 con gli Stati Uniti e la perdita di Cuba e delle Filippine, ultimi resti dell'Impero coloniale, ebbero echi nel paese.

Alfonso XIII, dopo l'insurrezione repubblicana di Barcellona del 1912, chiamò i liberali al potere. Gravi problemi si presentarono alla S.: la necessità di stabilire la dominazione effettiva sulla zona marocchina concessa alla S. dalle Potenze europee; l'atteggiamento da assumere tra i due blocchi di Potenze in cui si divideva l'Europa. Quando nel 1914 scoppiò il conflitto europeo, la S. rimase neutrale sebbene le simpatie fossero per la Germania. La neutralità fu redditizia perché il paese trasse grandi vantaggi con il rifornire i belligeranti, ma la S. uscì dal periodo della guerra anch'essa stanca: i partiti di governo erano corrosi e nuova vivacità mostravano invece i partiti estremi. La guerra contro i ribelli marocchini si conchiudeva nel 1921 con un disastro grave, la cui responsabilità venne attribuita al Re. Alfonso XIII, dopo aver tentato di appoggiarsi agli elementi conservatori, acconsentì che il generale Primo de Rivera creasse nel 1923 una dittatura in correlazione con l'Italia fascista. Si ritornò al governo parlamentare nel 1930. Ma con le elezioni municipali nell'apr. 1931 si ebbe una netta prevalenza del Partito repubblicano e per evitare una insurrezione popolare, Alfonso XIII abbandonò la S. (14 apr. 1931). La proclamazione della Repubblica, invece di dare la pace, segnò l'inizio di una catena continua di scioperi, tumulti, incendi di chiese e di conventi: presto infatti sui repubblicani borghesi di vecchio tipo prevalsero i socialisti e gli anarchici. Nel 1933 si cercò di organizzare un governo forte moderato, ma le Asturie e la Catalogna erano in grave insurrezione. Nelle elezioni del 1936 vinsero i gruppi di sinistra del *Frente popular*, che tentò di imporre al paese una dittatura proletaria; non vi riuscì, ma determinò solo una fase più vivace di anarchia.

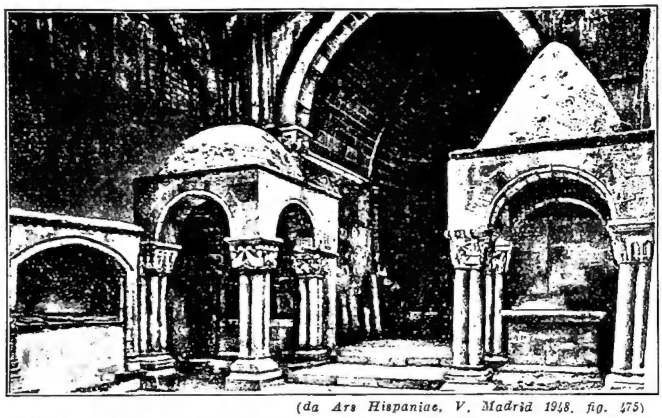


(*fot. Garcia Garrabella*)

SPAGNA - Il « Panteón de los Reyes ». Basilica di S. Isidoro (sec. XI) - León.

La reazione si ebbe attraverso una sollevazione militare diretta dai generali Sanjurjo e Franco (luglio 1936). La S. ora si divise tra il governo « democratico » di Madrid ed il governo rivoluzionario militare organizzato da Franco a Burgos. Tra le due fazioni si scatenò una guerra civile senza quartiere. Il problema spagnolo assunse subito una grande importanza nella politica europea: l'Italia e la Germania parteggiarono per Franco e lo aiutarono con l'invio di volontari e di materiale. Per il governo « democratico » si schierarono la Russia sovietica e più velatamente la Francia. La guerra civile durò sin quando il 28 marzo 1939 il generale Franco occupò Madrid, ed il governo rosso si rifugiò in Francia. Incominciò così l'opera di restaurazione e di repressione degli elementi più spinti di sinistra. Il governo assunse il carattere di una dittatura militare appoggiata dagli elementi conservatori. Italia e Germania cercarono di trascinare la S. nella guerra europea, ma il Franco fu rigido e fortunato custode della neutralità.

BIBL.: OPERE GENERALI: B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la Hist. española e hispano-americ.*, Madrid 1926 e appendice, ivi 1946; id., *Hist. de la historiografia española*, 2 voll., Madrid 1941-44; R. Altamira y Crevea, *Hist. de España y de la civilización españ.*, ivi 1928; L. Perigot Gargia, *Historia de España*, 5 voll., ivi 1936-43; A. Ballesteros Beretta, *Historia de España y su influencia en la hist. universal*, 9 voll., Barcellona 1941-43; Sono da vedere i capitoli dedicati alla S. nella *Cambridge Me-*



(da *Ars Hispaniae*, V, Madrid 1948, fig. 475)

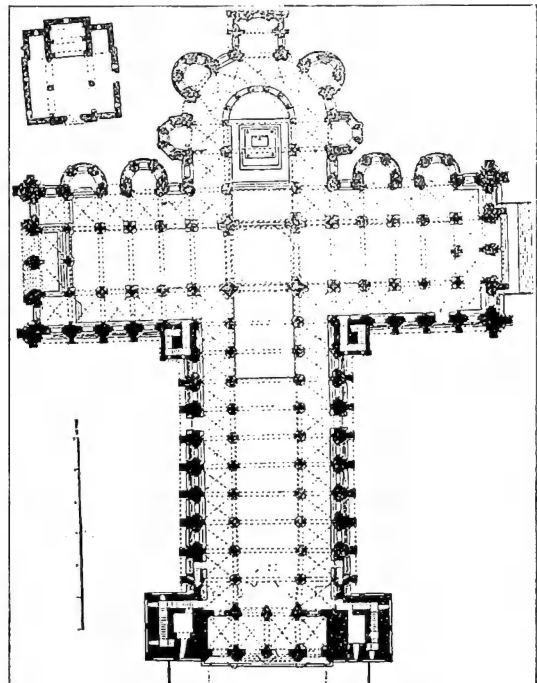
SPAGNA - Interno della chiesa dei Cavalieri di S. Giovanni (sec. XII). Duero (Soria).

dieval History, VI, Cambridge 1929, e quelli della *Hist. génér.* del Glotz (*Hist. du M. A.*, VII, Parigi 1937-39). Inoltre J. Lopez Olivan, *Repertorio diplomatico español*, Madrid 1944. PREISTORIA: R. Menendez Pidal, *España prehistorica*, ivi 1947. ETÀ ROMANA: T. Mommsen, *Le prov. rom. da Cesare a Diocleziano*, trad. it., Roma 1887; N. Feliciani, *Studi sulla geogr. antica di S.* (in *Riv. di stor. antica*, X, 1905); J. Serra Rafols, *La vida en España en la epoca romana*, Barcellona 1944. ETÀ VISIGOTICA: E. Pérez Pujol, *Hist. de las instituc. sociales de la España goda*, Valenza 1896; F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, V-VI, Monaco-Lipsia 1861-1909; F. Guerra, *Caida y ruina del Imperio visigodo*, Madrid 1883; R. de Ureña, *La legislación gotico-hispana : estudio critico*, ivi 1905; G. Goubert, *Byzance et l'Espagne visigothique*, in *Rev. d'études byz.*, 2 (1944), pp. 5-78. REGNI CRISTIANI: T. Ximénez de Embún, *Ensayo hist. acerca de los orígines de Aragón y Navarra*, Barcellona 1878; S. Carreres Zacarés, *Tratados entre Castilla y Aragon*, Valencia 1908; E. Mayer, *Hist. de las instituc. social. y polit. de España y Portugal* (ed. sp.), Madrid 1925-26; R. Menendez Pidal, *España del Cid*, ivi 1929; NAVARRA: L. Barrau-Dihigo, *Les orig. du Royaume de Navarre* (*Rev. hispan.*, 7 [1900]); id., *Les premiers rois de Navarre* (*ibid.*, 15 [1906]). CASTIGLIA: J. C. Garcia y Lopez, *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I, Enrique III*, Madrid 1892-93; J. Palanco Romeno, *La monarquia castellana en tiempo de Enrique IV*, Granada 1912; id., *Estudios del reinado de Enrique IV*, ivi 1914. ARAGONA: J. Calmette, *Les origines de la première Maison Comtale de Barcellone*, Roma 1890; J. Miret-y Sans, *La política oriental de Alfonso V de Aragón*, Barcellona 1904; L. Sancho Bonal, *Hist. del Compromisso de Caspe*, ivi 1912; A. Giménez Soler, *La edad media en la corona de Aragón*, ivi 1930; A. J. Chaytor, *A history of Aragon und Catalonia*, Londra 1939; J. Calmette, *La question des Pyrenées et la Marche d'Espagne au moyen âge*, Parigi 1947. ETÀ DEI RE CATTOLICI: G. H. Mariéjol, *L'Espagne sous Ferdinand et Isabelle*, Parigi 1892; P. Boissonade, *Hist. de la réunion de la Navarre à la Castille*, ivi 1893; J. Sela, *Política internac. de los Reyes Católicos*, Madrid 1905; R. Merton, *Cardinal Ximenez and the making of Spain*, Londra 1924; F. Cereceda, *Semblanza espiritual de Isabel la Católica*, Madrid 1946; J. Doussinague, *La política internacional de Ferdinando el Católico*, ivi 1944; id., *Ferdinando el Católico y el cisma de Pisa*, ivi 1947. ETÀ DEGLI ASBURGO: per Carlo V e Filippo II v. bibl. alle voci. Per il sec. XVII: A. Morel-Fatio, *L'Espagne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Parigi 1878; Duque de Maura, *Vida y Reinado de Carlos II*, 3 voll., Madrid 1942. ETÀ DEI BORBONI: J. S. Arteche y Moro, *Guerra de la independencia*, Madrid 1868-1898; A. Baudrillart, *Philippe V et la Cour de Espagne*, Parigi 1890; C. W. C. Oman, *History of the Paninsular war*, 7 voll., Oxford 1902-30; A. Bourget, *Le duc de Choiseul et l'alliance espagnole*, Parigi 1906; J. Becker Gonzales, *España y Inglaterra; sus relaciónes desde las paces de Utrecht*, Madrid 1906; I. Rousseau, *Le règne de Charles III d'Espagne*, Parigi 1907; A. Grasset, *La guerre d'Espagne*, ivi 1914-32; L. Bertrand-C. Petrie, *The History of Spain* (*1711-1931*), Londra 1934; V. P. Atard, *El tercer pacto de familia*, Madrid 1945. Per il sec. XIX: I. Guyot, *L'évolution politique et sociale de l'Espagne*, ivi 1899; A. van der Essen, *Le Cardinal-Infant*, Bruxelles 1944; A. De Figuera, *La sociedad española durante la Restauración*, Madrid 1945. Sulla reggenza di Maria Cristina: J. Ortega-Rubio, *Historia de la Regencia de María Cristina*, Madrid 1905-1906. Regno di Isabella II: P. de Luz, *Isabelle II reine d'Espagne*, Parigi 1934. Sul Regno di Alfonso XIII: S. Erskine, *The reign of King Alfonso XIII*, Londra 1931; J. Maurin, *La revoluc. españ.*, Madrid 1932; M. Fernandez Almagro, *Hist. del reinado de Alfonso XIII*, Barcellona 1933.

Francesco Cognasso

III. S. MUSULMANA. – 1. *L'occupazione* (*710-56*). – Nel 710 salì al trono del Regno visigotico Rodrigo, vincendo i fautori di Witiza. Questi ultimi ed il governatore di Ceuta, don Julián, favorirono l'invasione araba. Dopo uno sbarco su piccola scala di Ṭarīf nel 710, Ṭāriq b. Zijād approdò sul luogo della futura Gibilterra con truppe in maggioranza berbere nel 711 e nello stesso anno batté Rodrigo al lago de la Janda, spingendosi fino a Toledo. Lo seguì nel 712 Mūsā b. Nuṣajr, governatore musulmano del nord-Africa; la conquista continuò rapidissima, fermata solo a Poitiers da Carlo Martello (732). La moderata politica di occupazione (v. ISLĀM) conciliò ai musulmani la popolazione; ma le lotte interne tra Berberi e Arabi, tribù del sud e del nord, li indebolirono. I Berberi abbandonarono le province del nord-ovest, dove si organizzò la resistenza e la prima *reconquista* intorno allo Stato cristiano delle Asturie. Nel 756 la frontiera musulmana andava da Coimbra a Toledo e di qui a Tudela e Pamplona nei Pirenei.

2. *L'emirato umajjade* (*756-929*). – L'umajjade ʿAbd ar-Raḥmān, sfuggito alla strage dei suoi ad opera degli ʿAbbāsidi, giunse nel 755 in S. e nel 756 fu riconosciuto emiro in Cordova, iniziando la dinastia umajjade spagnola. Organizzò saldamente lo Stato, reprimendo una rivolta berbera; in quel tempo avvenne l'episodio di Roncisvalle (777). Successe Hišām I (788-96), sotto cui si affermò il potere dei giureconsulti (*fuqahā'*). Questi insorsero contro



(da *Ars Hispaniae*, V, Madrid 1948, fig. 337)

SPAGNA - Pianta romanica della chiesa di S. Giacomo di Compostella.

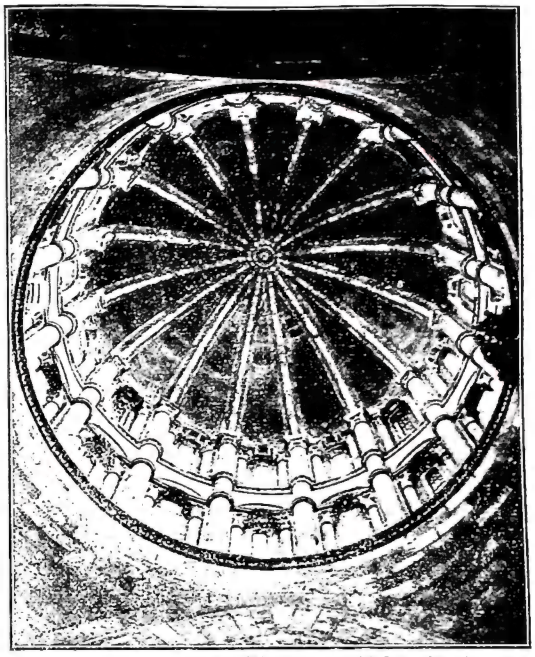
il figlio al-Ḥakam I (796-821), scontenti della sua vita libera, sollevando in Cordova i *renegados*, cioè i convertiti all'islām, che malgrado la conversione erano trattati da inferiori: la rivolta fu sanguinosamente domata; e così pure un'insurrezione a Toledo. ʿAbd ar-Raḥmān II (821-52) ebbe a fronteggiare a Merida ed a Toledo l'agitazione dei sudditi cristiani (« mozarabi »); essi andarono incontro al martirio sotto la guida di s. Eulogio (v.). Le loro rivolte continuarono anche sotto Muḥammad I (852-86); per di più i *renegados* costituirono centri autonomi a Toledo, in Aragona, a Medina e a Bobastro (ʿOmar b. Ḥafsūn). La crisi, dopo l'emirato di al-Mundir (886-88), precipitò con ʿAbdallāh (888-912); ʿOmar b. Ḥafsūn estese il suo potere l'aristocrazia araba insorse in Siviglia. Fu ʿAbd ar-Raḥmān III (912-61) a ristabilire la situazione. Egli assunse nel 929 il titolo di califfo.

3. *Il califfato umajjade (929-1031).* – ʿAbd ar-Raḥmān pose fine alle guerre civili tra Arabi, Berberi e Spagnoli; contrattaccò al nord il regno cristiano delle Asturie, che nel frattempo (910-24) aveva assunto il nome di León ed aveva guadagnato terreno, stabilizzando la frontiera sul Duero; estese la sua influenza al nord-Africa, respingendo la minaccia fāṭimida. Sotto il figlio al-Ḥakam II (916-76) fiorirono la pace e la cultura; con Hišām II (976-1008) ripresero le imprese militari, guidate dal famoso al-Manṣūr (m. nel 1002), che a capo di un esercito di *eslavos* stranieri, di Berberi e di cristiani mercenari compì grandi incursioni in territorio cristiano, spingendosi fino a Barcellona, León, Santiago de Compostella. Alla morte di al-Manṣūr seguì una rapida crisi, tra lotte interne degli elementi militari. Il califfato si smembrò in piccoli regni locali (*reinos de taifas*) e finì in Cordova nel 1031.

4. *I « reinos de taifas ».* – I principali sono i seguenti: al sud, con prevalenza degli elementi berberi: Malaga (Ḥammūdidi) e Granada (Zīrīdi). All'est, con prevalenza degli *eslavos*: Almaria, Denia e Valenza. Al nord-est: Saragozza. Al centro: Toledo (Dū 'n-Nūnidi). Ad ovest: Badajoz (Afṭasidi), Siviglia (ʿAbbādidi). Del frazionamento approfittarono gli Stati cristiani: al nord-ovest il Regno di León, divenuto dal 1037 di León e Castiglia; al nord-est la Navarra, l'Aragona ed altri Stati minori, affermatisi dopo oscure origini in questo periodo. Ferdinando I di León e Castiglia rese tributari Saragozza, Toledo, Badajoz e Siviglia. La crescente potenza del figlio di lui Alfonso VI indusse gli Stati del sud a chiamare gli Almoravidi di Africa.

5. *Gli Almoravidi e gli Almohadi.* – Jūsuf b. Tāšufīn sbarcò ad Algeciras e batté Alfonso VI a Zallāqah (1086). Ritiratosi in Africa, tornò nel 1090 e conquistò quasi tutta la S. musulmana. Gli Almoravidi tennero in onore i *fuqahā'* ed instaurarono un regime di intolleranza religiosa, che alienò loro ebrei e mozarabi. Al nord i cristiani premevano: Alfonso I d'Aragona batté gli Almoravidi a Cutanda nel 1120 e nel 1125 effettuò una grande scorreria nella S. musulmana; Alfonso VII di León e Castiglia si spinse fin presso Jerez e Almeria. Lo Stato almoravide si frammentò in nuovi *reinos de taifas*, che provocarono nel 1145 l'intervento degli Almohadi, già affermatisi in Africa del nord. Gli Almohadi conquistarono progressivamente la S. musulmana; solo Maiorca resistè fino al 1202. Per alcuni decenni essi fronteggiarono i cristiani, travagliati a loro volta da discordie interne. Ma nel 1212 le forze cristiane si unirono e li batterono a Las Navas de Tolosa: mentre gli Almohadi si frammentavano in regni minori (tra cui Valenza e Murcia), Ferdinando III di León e Castiglia conquistava Cordova (1236) e Siviglia (1248), assoggettando Murcia (1241); Giacomo I di Aragona s'impadroniva di Maiorca (1229) e Valenza (1238). Ca. il 1270 rimaneva ai musulmani solo il Regno di Granada.

6. *Il Regno di Granada (1232-1492).* – Questo Stato, che si estendeva sulla costa da Gibilterra fin oltre Almeria, si mantenne a lungo autonomo, seguendo una politica di equilibrio tra gli Stati cristiani e i Marīnidi, che avevano soppiantato nel Marocco gli Almohadi nel 1269 ed occupato qualche punto della costa spagnola (Tarifa, Algeciras, Ronda). I cristiani, dopo aver inutilmente tentato di battere Granada in unione con i Marīnidi (1309), riuscirono ad espellere questi ultimi tra il 1340 e il 1344. Gibilterra fu presa nel 1462. Finalmente i re cattolici, dopo l'unione nelle monarchie, attaccarono i musulmani nel 1481 e nel 1492 ultimarono la conquista entrando a Granada. Ai musulmani rimasti sotto i re cristiani (*moriscos*) fu garantita in un primo tempo la libertà religiosa; ma ben presto vennero misure di persecuzione, l'ordine di conversione o d'esilio (1502) e finalmente l'espulsione, con decreto di Filippo III (1609).



(da Ars Hispaniae, V, Madrid 1948, fig. 419)

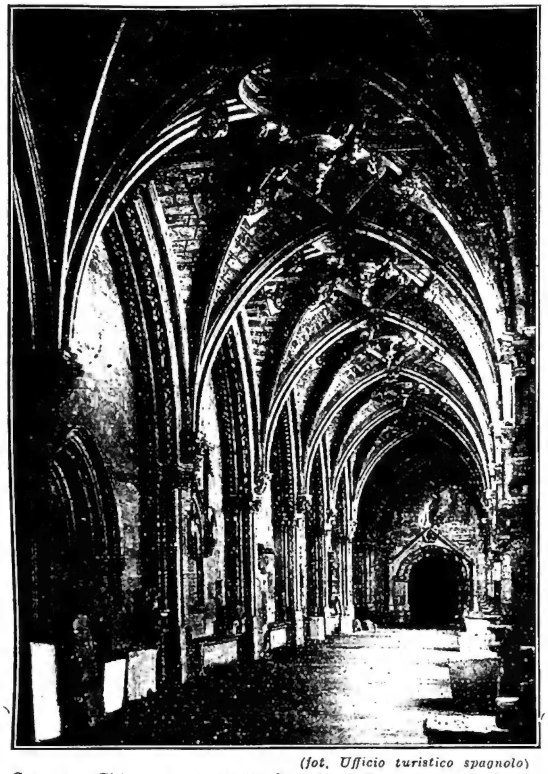
SPAGNA - Interno della cupola della Cattedrale (fine XII-inizio XIII sec.) - Salamanca.

BIBL.: oltre alle storie generali dell'islām (v.): R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110*, nuova ed. di E. Lévi Provençal, 3 voll., Leida 1932; A. Gonzáles Palencia, *Historia de la España musulmana*, 3ª ed., Barcellona 1932; E. Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I. *De la conquête à la chute du califat de Cordoue (710-1031 J. C.)*, Cairo 1944 (fondamentale); id., *La civilisation arabe en Espagne*, nuova ed., Parigi 1948; C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, Buenos Aires 1946; J. de las Cajigas, *Los mozárabes*, 2 voll., Madrid 1948; id., *Los mudéjares*, ivi 1948. Per le dinastie di origine africana: H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, 2 voll., Casablanca 1949-1950, v. indice.

Sabatino Moscati

IV. STORIA ECCLESIASTICA. – 1. *Le origini fino alle invasioni dei popoli germanici.* – L'apostolo s. Paolo parla del suo proposito di predicare in S. (*Rom.* 15, 24. 28), e pochi anni più tardi ne fa testimonianza il papa s. Clemente (*Cor.* 1, 5, 6), ricordando il viaggio di s. Paolo « fino ai confini dell'Occidente », espressione allora adoperata per indicare la S.; il *Fragmentum Muratorianum* lo asserisce espressamente; ci manca però ogni particolare sull'opera sua. Non è invece provata storicamente la predicazione dell'apostolo s. Giacomo, e non se ne ha menzione anteriore al sec. VII. Perciò con s. Paolo, e non con s. Giacomo, vanno messi in relazione i sette « uomini apostolici », la cui realtà storica viene ogni giorno più accettata dalla critica: Torquato, Ctesifonte, Secondo, Indalecio, Cecilio, Esichio e Eufrasio, i quali avrebbero governato le prime sette sedi episcopali.

S. Ireneo nel sec. II (*Adv. haer.*, I, 10) e Tertulliano al principio del sec. III (*Adv. Iud.*, 7) accennano genericamente alle fiorenti cristianità della S. Nel 250 s. Ci-



(fot. *Ufficio turistico spagnolo*)
SPAGNA - Chiostro gotico della Cattedrale (fine sec. XIV). - León.

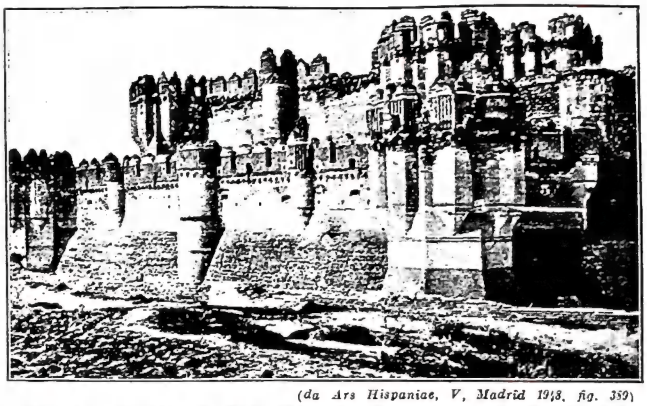
priano cita concretamente (*Ep.*, 67) le diocesi di León-Astorga, Merida e Saragozza, e allude ad altre sedi episcopali; quella di Tarragona compare negli Atti di s. Fruttuoso. Al Concilio di Elvira (ca. 304) appaiono le sedi di 19 vescovi, dei 24 sacerdoti che vi assistettero, alcuni almeno erano delegati di vescovi che non avevano potuto assistere. È noto che le persecuzioni imperversarono in S. Durante quella di Decio (250), apostatarono Basilide e Marciale, vescovi di León-Astorga e Merida, che ottennero il « libellus pacis » e contro di loro reagì con energia la Chiesa spagnola; in quella di Valeriano (257-58) soffrirono il martirio il vescovo di Tarragona, Fruttuoso (v.), con i diaconi Augurio ed Eulogio. Della persecuzione di Diocleziano si conserva una lunga lista di martiri, attestati soprattutto dagli inni di Prudenzio e dagli atti contenuti nel *Passionario ispanico*; tali sono, p. es., Emeterio e Celedonio di Calahorra, Giusta e Rufina di Siviglia, gli « innumerevoli » di Saragozza, le due Eulalie di Merida e Barcellona, Vincenzo, Sabina e Cristeta di Avila, ecc. Degli 81 canoni del Concilio di Elvira alcuni rivelano ancora un ambiente di persecuzione.

La Chiesa spagnola si sviluppa liberamente ed ampiamente dopo la pace: 6 vescovi spagnoli assistono al Concilio di Arles, nelle Gallie, l'a. 314; il vescovo di Cordova, Osio (v.), presiede nel 325 quello ecumenico di Nicea e l'a. 343 prende parte, insieme con altri 5 spagnoli, e quello di Sardica. Lasciarono scritti Gregorio vescovo di Elvira (v.), uno dei sostenitori del movimento luciferiano, e Potamio vescovo di Lisbona (v.) compromesso nella controversia ariana; Giovenco e Prudenzio, i poeti più rappresentativi del cristianesimo del sec. IV, il chierico Bachiario del nord-est della penisola e s. Paciano di Barcellona, scrittore antinovaziano. Il movimento ascetico-eretico, con a capo Priscilliano (v.), provocò una dura crisi nella Chiesa spagnola nella seconda metà del secolo; si diffuse più ampiamente nella regione del nord-est e provocò l'energica repressione della gerarchia. Il movimento e la repressione continuarono nella prima metà del sec. V fino all'estinzione (primo Concilio di Braga [561]); contemporaneamente fioriva l'ascetismo ortodosso.

2. *L'invasione dei popoli germanici, alani, vandali, svevi e visigoti.* – L'a. 409 creò in S. un clima di terrore descritto dal cronista Idacio, vescovo di Aquasflavias (Chaves), che paralizzò in parte la vita della Chiesa: parte del clero, come Orosio di Braga, fuggì in Africa, e lo stesso fecero alcuni vescovi, ma la maggioranza sopportò tutti i pericoli per la difesa e l'assistenza dei propri fedeli (s. Agostino, *Ep.*, 168); ne diede esempio il già citato Idacio. All'inizio del sec. VI il Regno visigoto abbraccia la Narbonense e la S., eccettuato il nord-est della penisola, occupato dagli Svevi. Questi, alla loro entrata in S. erano pagani; nel 448 si convertirono al cattolicesimo, con il re Rekhiario, forse per la predicazione di s. Toribio di Astorga; ma il successore Remismundo trascinò il suo popolo all'arianesimo (465) predicato dal monaco Ajace, venuto dalla corte dei Visigoti. Ritornarono però al cattolicesimo al tempo di Carriarico o Teodomiro (558-70), grazie a s. Martino di Braga, che ebbe una grande influenza nella corte e celebrò due importantissimi concili. Nel 583 furono sottomessi da Leovigildo e molti abbracciarono nuovamente l'arianesimo ufficiale dei Visigoti per abbandonarlo poi definitivamente nel III Concilio di Toledo (589). I Visigoti invece erano ariani per la predicazione di Ulfila; sino dal loro soggiorno nella valle del Danubio erano costituiti in Chiesa nazionale, organizzata probabilmente secondo le divisioni militari del popolo visigoto (Schubert). Generalmente furono tolleranti con i cattolici: Eurico ed Alarico II esiliarono alcuni vescovi, piuttosto per motivi politici; Leovigildo (568/572-586) fu l'unico che perseguitò duramente il cattolicesimo: castigò con l'esilio e la confisca dei beni alcuni vescovi e chierici e facilitò il passaggio dal cattolicesimo all'arianesimo, sopprimendo l'obbligo di farsi ribattezzare (580): vi furono diversi apostati, fra cui, Vincenzo vescovo di Saragozza. Uno dei migliori difensori della fede fu Masona di Merida, che più tardi presiedette il III Concilio di Toledo. Nel 583, per influsso della sposa Ingunda e di s. Leandro di Siviglia, si convertì al cattolicesimo Ermenegildo (v.); la sua ribellione contro il padre sembra aver avuto in prevalenza carattere politico e non fu approvata dalla Chiesa; vinto, fu decapitato nel 585 dopo essersi rifiutato di ricevere la comunione da un vescovo ariano; per questo è venerato come martire (s. Gregorio Magno, *Dial.*, III, 31). Recaredo, successore di Leovigildo, si convertì al cattolicesimo e con lui, almeno moralmente, tutto il popolo visigoto, come si proclamò ufficialmente nel Concilio III di Toledo (589). A s. Leandro di Siviglia va il merito di questa conversione.

L'organizzazione della Chiesa era già ben definita dal principio del sec. V; aveva cinque province ecclesiastiche e in un dato periodo sei, mentre, nel Regno svevo, si formarono le due distinte province di Braga e di Lugo; in tutta l'età visigota si contano 77 vescovi, inclusi i dodici della Narbonense. Si celebrarono concili nazionali, provinciali e diocesani, di carattere anzi tutto disciplinare: nel II Concilio di Toledo (527), si trova la prima prescrizione sull'educazione del clero nelle scuole vescovili, che più tardi saranno consacrate nel Concilio IV di Toledo (633). Una parte della provincia di Cartagine, occupata dai Bizantini, non poté seguire l'andamento generale. Si mantenne costante relazione con Roma, l'Oriente e le Gallie, e nei primi tempi con Cartagine. Il cristianesimo si trovava già profondamente radicato, benché si conservassero ancora numerose tracce di paganesimo. Con la conversione dei Visigoti al cattolicesimo, comincia uno dei secoli più gloriosi per la Chiesa in S. I Concili nazionali acquistarono una importanza straordinaria, anche dal punto di vista politico. Alla realizzazione dell'unità perfetta tra Chiesa e Stato collaborarono i re, che nell'arianesimo erano stati arbitri supremi della religione, e grandi figure ecclesiastiche, come s. Leandro e s. Isidoro di Siviglia, s. Braulio, s. Ildefonso, s. Giuliano di Toledo influenzati dall'ideale di Bisanzio.

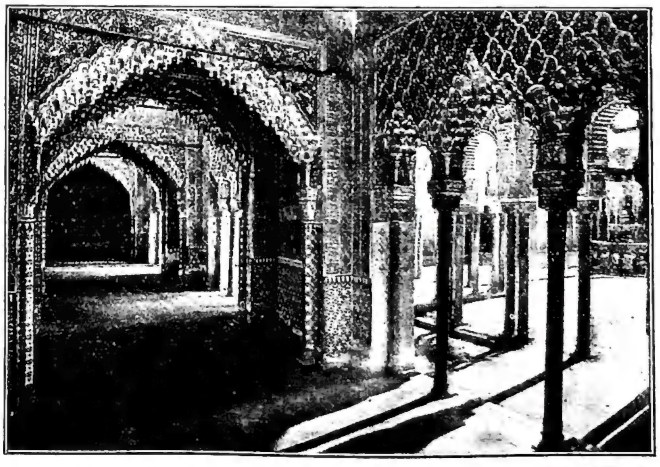
Si ebbe allora quella serie di concili generali che regolarono la disciplina ecclesiastica con l'intervento anche del re che li convocava, e proponeva nel « tomus » gli argomenti civili e religiosi da trattare, assieme con alcuni magnati. I vescovi quali delegati dei re vigilavano i giudici civili nell'amministrazione della giustizia; sebbene il re stesso intervenisse nella loro elezione che un Concilio definisce « sacra regalia » (599). Il metropolitano di Toledo acquistò autorità di primate, con il diritto di presentare al re e consacrare i vescovi di tutto il Regno, nel Concilio XII di Toledo (681). Il clero ebbe privilegi ed immunità. Acquistò una importanza grande anche il monachesimo; s. Isidoro scrisse una regola per il governo dei monasteri e due ne scrisse s. Fruttuoso, che inoltre fondò cenobi in tutto l'Occidente della penisola. Nel sec. VII appaiono i doppi monasteri che dovevano moltiplicarsi nei secoli seguenti. Nel medesimo periodo si organizzò la liturgia, che ricevette più tardi il nome di visigotica o mozarabica (v.), o meglio ancora quello di ispana; nel Regno degli Svevi, per lo meno fino all'annessione al Regno visigotico, si seguiva in parte la liturgia romana, comunicata nel sec. VI dal papa Vigilio al vescovo Profuturo di Braga. Non vi fu nessuna eresia importante; ma l'errore più grave della Chiesa ispano-visigotica fu quello di avere esercitato forte pressione per indurre gli Ebrei ad abbracciare la fede. La legislazione dei Concili spagnoli, raccolta nella collezione canonica Hispana, influì molto nel medioevo, e soprattutto nei concili e capitolari carolingi.



(*da Ars Hispaniae, V, Madrid 1948, fig. 389*)

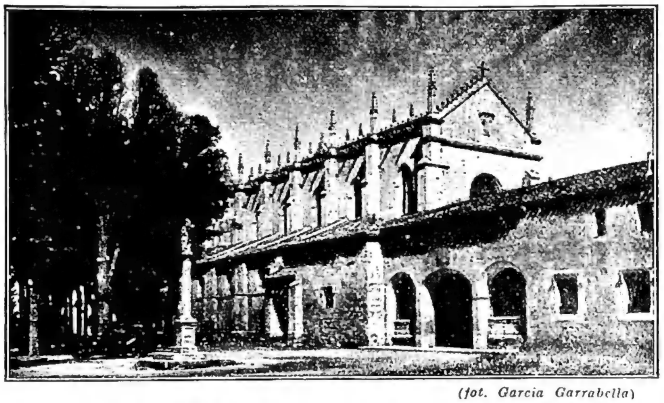
SPAGNA - Castello di Coca (Segovia). Arte ispano-moresca (sec. XV).

3. *La invasione degli Arabi nel 711.* – Provocò nuove condizioni di vita alla Chiesa. Nella parte dominata da loro, in generale vi fu tolleranza: si conservò la organizzazione in tre province con 29 vescovi, non senza però interferenze arabe nella elezione dei prelati e nel governo delle diocesi. 'Abd ar-Raḥmān II e Muḥammad I perseguitarono i cristiani nel sec. IX, provocati dallo zelo eccessivo di alcuni di questi, che fu causa di divisioni: s. Eulogio di Cordova, i cui scritti sono la fonte più importante per questa età, fu il martire più illustre. Un altro personaggio importante fu Alvaro Paulo, del quale si conserva parte della corrispondenza. Nella Chiesa mozarabica sorse, nel sec. VIII, l'eresia adozianista, difesa prima da Elipando di Toledo e poi da Felice di Urgel, e combattuta da Beato di Liebana ed Eleuterio di Osma, e definitivamente annientata dai teologi franchi, diretti da Alcuino. Nella stessa epoca sorse l'errore di Nigezio, che identificava le tre persone della S.ma Trinità, con David, Gesù e s. Paolo; fu combattuto da Elipando di Toledo e da Saulo di Cordova e condannato da due Concili di Siviglia nel 782 e 785. La Chiesa mozarabica continuò nella stessa tolleranza, senza che le mancasse una certa facilità di comunicazione con la S. cristiana e con le altre Chiese e conservando interamente la struttura e le istituzioni visigotiche, fino alla fine della « Riconquista », nel sec. XV. Maggiormente soffrì l'organizzazione e la vita interna della Chiesa nella parte settentrionale della penisola. Molti vescovi e monaci fuggendo dall'invasione passarono in Francia, portandovi quello spirito e cultura visigotica, che tanto influsso vi ebbero nell'ambito culturale; alcuni di essi divennero figure di prim'ordine nella Chiesa carolingia, come s. Pirminio e S. Benedetto di Aniane, Claudio, vescovo di Torino, Prudenzio Galindo, vescovo di Troyes, Teodulfo, vescovo di Orléans, e Agobardo vescovo di Lione. Molti altri vescovi, chierici e fedeli, si rifugiarono nelle montagne del nord e collaborarono efficacemente nel lavoro della « riconquista » e nella ripopolazione dei territori devastati dalle scorrerie arabe e dalle battaglie con gli eserciti cristiani. La « riconquista » ebbe fin dal principio un ben definito carattere nazionale e religioso, che tendeva alla restaurazione politica dello scomparso Regno visigotico. Il nucleo fondamentale fu la regione asturiana, con la capitale prima a Oviedo e poi (914) a León, dove Ordoño I eresse un vescovato. A dare un maggior impulso al carattere religioso della lotta contribuì moltissimo la devozione e il culto dell'apostolo s. Giacomo di Compostella, a partire dal sec. IX, quando la notizia della scoperta del suo sepolcro commosse gli spiriti e fece sì che subito esso divenisse meta di pellegrinaggio, non solo per gli spagnoli, ma anche per le altre nazioni europee; s. Giacomo divenne, infatti, il patrono della S. e l'ispiratore della liberazione dai Mori, e « Santiago y cierra Espana » fu il grido di guerra nella crociata contro i musulmani. Lo spirito religioso invase come mai il popolo cristiano; mentre contro il rilassamento del clero e la simonia reagivano i Concili che si riunivano abbastanza frequentemente, secondo la tradizione visigotica, ed il rilevante numero di santi vescovi e monaci: come martiri si considerano i sacrificati da Almanzor (al-Manṣūr) in Cardeña e in S. Cugat del Valles. Superato il naturale isolamento in cui le condizioni della riconquista li collocava, cominciano ad intensificarsi i contatti con il papato nel sec. IX e più ancora nel sec. XI; a partire da Alessandro II i papi incominciano a considerare la lotta spa-



(*fot. Alinari*)

SPAGNA - Sala di Giustizia e Cortile dei Leoni dell'Alhambra (1333-54). Granata.



(fot. Garcia Garrabella)

SPAGNA - Facciata della Certosa di Miraflores (2ª metà del sec. XV) - Burgos.

gnola contro i Mori di interesse generale per la cristianità e pensano di organizzare crociate; Gregorio VII estende alla S. la sua politica centralizzatrice ed aspira a mettere i Regni di Catalogna, di Aragona e di Navarra sotto la sovrana dipendenza della S. Sede. Però la sua attività è diretta soprattutto alla riforma della Chiesa ed alla unificazione liturgica con Roma, soprattutto per mezzo dei legati pontifici e dei monaci cluniacensi, che entrano prima in Catalogna e poi in Aragona e in Navarra, in Castiglia ed in Léon, dove il monastero di Sahagún diventa il centro della riforma ecclesiastica, decisamente appoggiata dai re.

Non si conseguì tutto questo senza grande resistenza da parte della Chiesa spagnola: gli ultimi ad accettar la riforma furono gli abitanti della Castiglia e di León, che alla fine l'accettarono nel Concilio di Burgos del 1080.

Nel 1085, con la riconquista per opera di Alfonso VI, la sede di Toledo riacquista l'autorità primaziale; il suo primo arcivescovo fu D. Bernardo, abate cluniacense di Sahagún, che diede un impulso straordinario alla riforma; cluniacensi sono anche i vescovi di Braga, Osma, Siguenza, Zamora, Salamanca, ecc. Nel 1100 il vescovo di Compostella, Diego Gelmirez, mira ad innalzare il prestigio della sua sede ed ottiene che divenga metropolitana, attentando anche ai diritti di Toledo, sebbene questi fossero ripetutamente confermati dal Papa; contesa, questa, durata per secoli e in cui intervengono anche Braga, Siviglia e Tarragona. L'intervento dei papi, decisivo sino dal sec. XI, non cessa più per rafforzare il potere politico di Castiglia nella suprema direzione effettiva della « riconquista », alla quale cooperano insieme con gli ordini militari stranieri, soprattutto quelli spagnoli di Santiago, Calatrava e Alcantara (sec. XII; v. ORDINI CAVALLERESCHI). Sotto il Regno di S. Fernando, in Castiglia (1217-52), e di Giacomo I in Aragona e Barcellona (1213-76) praticamente si conclude la restaurazione ecclesiastica spagnola con cinque province (Toledo, Compostella, Braga, Siviglia e Tarragona) e cinquanta diocesi, cinque delle quali esenti. Nello scisma di Occidente i Regni spagnoli presero partito per i papi di Avignone in seguito alla legazione di Pietro di Luna, che diventò Benedetto XIII, ma si allontanarono da lui durante il Concilio di Costanza quando apparve evidente la sua ostinazione.

La vita religiosa tuttavia aveva guadagnato in estensione ed osservanza; nel 1183 arrivano in Castiglia i monaci cistercensi ed i loro monasteri furono presto numerosi, ed alcuni di essi raggiunsero grande importanza e splendore con il favore dei re, come Veruela e « Las Huelgas » presso Burgos; nel 1218 s. Pietro Nolasco fondò l'Ordine della Mercede per il riscatto degli schiavi; contemporaneamente furono introdotti i Francescani, e i Domenicani fondati da s. Domenico di Guzman; questi religiosi furono nominati inquisitori contro le eresie da Gregorio IX, il quale nel 1232 introdusse l'Inquisizione nell'Aragona, dietro consiglio di s. Raimondo di Peñafort, per reprimere il movimento albigese. Questo si fece sentire maggiormente a Léon, ma per poco (1216-1232). La legislazione contro gli eretici era la stessa in Castiglia ed in Aragona ma solo in quest'ultimo Regno era un tribunale proprio della Chiesa, il quale si estese poi sotto i re cattolici a tutta la S. La cultura acquistò uno splendore nuovo ed a Toledo si organizzò, sotto la direzione dell'arcivescovo D. Raimondo (1126-52), la famosa « Scuola dei traduttori », la quale mise alla portata degli studiosi cristiani i tesori della fiorentissima cultura araba, con la collaborazione di Giovanni di Siviglia, Domenico Gundisalvo, Hermann di Carinzia e Gerardo da Cremona; Alfonso VIII istituì nel 1212 il primo Studio generale a Palencia, e vi fece venire maestri dalla Francia e dall'Italia; Alfonso IX nel 1220 fondò sulla scuola cattedrale e su varie monastiche lo Studio di Salamanca, che nel 1254 fu dichiarato da papa Alessandro IV uno dei quattro Studi generali del mondo. Alfonso X il Saggio, fondò poi quelli di Siviglia (1254) e Alcalá (1293). Fra i nomi più gloriosi di questa epoca, figurano quelli di Rodrigo Jimenez Di Rada, arcivescovo di Toledo (1247), fr. Pietro Nicolas e Alfonso di S. Maria, l'arcivescovo di Toledo Gil Alvarez de Albornoz, pacificatore degli Stati Pontifici, che fondò a Bologna il Collegio di S. Clemente per studenti spagnoli, ecc. Nel Regno di Aragona fu Giacomo I colui che diede maggior impulso alla cultura; basti ricordare Arnaldo di Villanova, enciclopedico e in parte eretico, Raimondo Lull, poeta, teologo e missionario, Raimondo Martin, domenicano, filosofo ed apologista, ed il canonista s. Raimondo di Peñafort. Giacomo II fondò l'Università di Lerida (1300), Pietro IV quelle di Huesca e di Perpignano (1354); più tardi sorsero quelle di Gerona (1446) e Saragozza (1474). Nel 1468 compare la tipografia a Barcellona, nel 1474 a Valenza. La cultura spagnola di questa età è caratterizzata dalla traduzione e diffusione degli autori ispano-arabi, come Algazel, Avicenna, Averroè e Maimonide, e, attraverso questi, degli antichi classici greci, soprattutto di Aristotele e della sua scuola.

4. « *L'età d'oro* ». – Sotto il regno dei re cattolici (1474-1516), finita la riconquista ed ottenuta l'unità politica e religiosa, incomincia nella Chiesa una riforma vigorosa e definitiva, si inizia l'evangelizzazione del Nuovo Mondo e fiorisce nella cultura il movimento umanistico-rinascimentale. Si prepara insomma il meraviglioso dischiudersi del secolo d'oro della S. La riforma religiosa cominciò dal clero secolare e concretamente dalla gerarchia: a questo scopo i re cattolici si opposero decisamente alla nomina dei vescovi da parte del papa senza la loro presentazione, e alla loro ferma politica in questa materia si deve se da allora le sedi spagnole furono in genere rette da prelati di alto valore morale e si rimediarono in gran parte gli abusi. I re ebbero diritto di patronato dal 1483 per il Regno di Granata e dal 1523 per tutta la S.

Il Concilio nazionale di Siviglia del 1478, convocato dai re, ed altri Concili posteriori dettarono norme per la moralità del clero; e la regina Isabella in modo speciale promosse gli interessi della Chiesa, consigliata da persone di valore come il card. D. Pietro Gonzalez de Mendoza e dal confessore, Hernando di Talavara, poi arcivescovo di Granada. Più efficacemente l'aiutò nella riforma Ximenes di Cisneros (v.), francescano, confessore a cominciare dal 1595, che riformò prima i conventi del suo Ordine e più tardi quelli domenicani, agostiniani e carmelitani, con poteri ottenuti dai papi Alessandro VI e Giulio II. Per provvedere all'integrità della fede i re decretarono nel 1492 l'espulsione dalla S. dei giudei, mossi dal timore dell'influenza delle loro dottrine; l'espulsione dei « moriscos » si ebbe più tardi: al tempo di Filippo II (1568-70) e di Filippo III (1609-11). Per identico motivo teologico i re cattolici estesero a tutta la S. il tribunale dell'Inquisizione (v.) contro gli eretici e i giudaizzanti, che Sisto IV innovò

SPAGNA

(*prop. Enc. Catt.*)

1. *Confini di Stato* – 2. *Confini di circoscrizione ecclesiastica* – 3. *Ferrovie.*

nel 1478 d'accordo con le leggi dell'antica Inquisizione romana; cominciò a funzionare nel 1481 a Siviglia. Nel 1487 la si introdusse in Catalogna, nonostante l'opposizione degli abitanti; nel 1490, a Mallorca.

Nel 1492 Colombo scoprì l'America, compreso ed assunto in una impresa nazionale dai re cattolici, che nel Nuovo Mondo, oltre alla conquista di nuove terre, cercarono anche di diffondere la fede di Cristo. I papi concessero ai re il diritto di patronato universale per le Indie, quasi potestà delegata, con il grave obbligo di inviare missionari e vescovi e di provvedere in tutti i sensi per le Chiese d'America. Questo diritto durò fino alla metà del sec. XIX.

Anche la vita culturale ricevette dai re un impulso vigorosissimo, che durò nei regni successivi, dando alla S. nelle scienze teologiche ed umane quella egemonia che già possedeva nell'ordine politico; il migliore aiuto dei re fu, anche qui, il Cisneros (m. nel 1617), che fondò l'Università di Alcalá, il centro più potente dell'umanesimo spagnolo, riproducendo nei suoi statuti quelli dell'Università di Parigi, e facendo venire da questa città i migliori maestri di arte e teologia, tutti spagnoli; l'opera più importante fu allora la *Poliglotta Complutense* (1502-1514); importantissima fu anche la stampa di un gran numero di opere dei migliori autori spirituali, stampa che influenzò la splendida fioritura ascetico-mistica del secolo d'oro. Ma il rinnovamento della teologia si dovette alla scuola di Salamanca con alla testa, dal 1526, Francesco de Vitoria (v.); rese sistematica la sua dottrina Melchiorre Cano (1546-52) e continuò la sua opera Domenico di Soto (1494-1560); della profondità della teologia spagnola si ebbe testimonianza al Concilio di Trento e si manifestò per mezzo del magistero di teologi spagnoli nelle Università europee. Dal 1525 si erigevano le prime università in America (Méjico, S. Domingo, Lima).

Nel frattempo in S. continuava la riforma degli Ordini religiosi (s. Pietro di Alcantara, s. Teresa, s. Giovanni della Croce), se ne fondavano dei nuovi per opera di s. Ignazio di Loyola, di s. Giovanni di Dio, di s. Giuseppe di Calasanzio. I due unici centri di protestantesimo che avessero una qualche importanza, a Valladolid e Siviglia (1459-60) furono presto debellati, come più tardi le deviazioni ascetico-mistiche degli «alumbrados» (v.); fiorivano intanto le scuole ascetico-mistiche dei Francescani, con Bernardino di Laredo (m. nel 1565) e Francesco di Osuna (m. nel 1540), dei Domenicani, con Fr. Luigi di Granada (m. nel 1582), dei Carmelitani con le gigantesche figure di s. Teresa (m. nel 1582) e s. Giovanni della Croce (m. nel 1591) e dei Gesuiti con s. Ignazio di Loyola (m. nel 1556), Alonso Rodriguez (m. nel 1616), Luigi della Palma (1614), Alvarez de la Paz (m. nel 1620) e Luigi de la Puente (m. nel 1624); altri autori importanti furono pure il benedettino Garcia di Cisneros, per il suo influsso su s. Ignazio, il b. Giovanni d'Avila, s. Tommaso di Villanova e fr. Luigi di León.

5. *La decadenza.* – Con Filippo III (1598-1621) insieme con quella politica incomincia la decadenza religiosa. Mancava a quei re quella purezza dell'ideale religioso che aveva animato i loro predecessori sino a Filippo III, e i larghissimi privilegi di cui quei predecessori si erano serviti per il bene della Chiesa, furono invece strumento per ostacolarne l'attività e la libertà. Con la dinastia dei Borboni si aprono in S. le porte alle idee dell'enciclopedismo e dell'illuminismo; la peggiore letteratura francese inquina anche una parte del clero; la maggior parte dei primi ministri e dei favoriti che governano la S., come Macanaz, Roda, Aranda e Urquijo, che portarono fino alle sue ultime conseguenze la ideologia regalistica, erano enciclopedisti. Il vescovo di Cartagena, card. Belluga, ottenne che si firmasse nel 1737 un Concordato che morì prima di essere applicato; solo dopo molte difficoltà si ottenne da Benedetto XIV il Concordato nel 1735, che riconosceva in tutta la sua estensione il patronato reale, con insignificanti concessioni da parte dello Stato. Carlo III, per suggestione del ministro Aranda, Gran Maestro della Massoneria, espulse i Gesuiti nel 1767 e fu l'ambasciatore spagnolo a Roma che maggiormente influì su Clemente XIV per

(fot. Gudiol)

SPAGNA - La chiesa dell'Incarnazione, opera di Juan Gómez de Mora (1611-16) - Madrid.

strappargli il breve di estinzione generale della Compagnia di Gesù nel luglio 1773. Il clero continuava ad essere molto numeroso e rispettato dal popolo, ma l'apostolato era poco attivo, salvo alcune eccezioni, come quella del grande predicatore missionario popolare, b. Diego da Cadice, cappuccino; erano in completa decadenza le scienze ecclesiastiche, eccetto nel campo della storia ecclesiastica, in cui compirono un lavoro immenso il p. Burriel (m. nel 1762) e il p. Florez (m. nel 1775) che pubblicò la *España Sagrada*, continuata più tardi da altri. Una gran parte del clero, alto e basso, parteggiava per le nuove idee gianseniste e regaliste.

Ciò nonostante il cattolicesimo continuava a vivere nel popolo, che nella guerra d'indipendenza contro Napoleone (1808-13) difese con la patria le sue idee religiose; però nel frattempo trionfavano nelle corti di Cadice, grazie alla Costituzione del 1812, le idee della Rivoluzione Francese, furono soppressi più della metà dei 2128 monasteri, con 77.000 religiosi e fu proclamata la libertà di stampa e l'abolizione dell'Inquisizione. Queste misure, completamente impopolari, furono abrogate da Fernando VII nel 1814, che instaurò un esagerato assolutismo; una rivoluzione militare gli fece giurare la Costituzione di Cadice nel 1820 con tutte le sue conseguenze: fu espulsa la Compagnia di Gesù, restaurata da Pio VII ed ammessa in S. poco prima, e si ruppero le relazioni con la S. Sede. Nel 1823 si restaurò il regime assolutista con l'intervento della Francia (i 100.000 figli di s. Luigi). Contribuì a riscaldare gli animi la guerra dinastica fra carlisti e liberali: questi rinnovarono nel 1835 le misure contro i monasteri, aggravarono quelle concernenti le libertà ecclesiastiche e dettarono le leggi di disammortizzazione, in virtù delle quali si confiscava una gran parte dei beni della Chiesa; sono altre prove della sanguinaria persecuzione che soffriva la Chiesa: i conventi bruciati, i religiosi assassinati a Madrid nel 1834 e nell'anno seguente a Saragozza, Murcia, Barcellona ecc. e l'esilio di vari vescovi. Nel 1851 si ottenne di poter firmare un Concordato per il quale si dichiarava la religione cattolica unica in S., si faceva una nuova divisione e circoscrizione delle diocesi, la Chiesa rinunziava ai beni disammortiz-

(fot. Mas)

SPAGNA - Facciata e porta principale della Parrocchia di S. Michele (1672) - Jerez de la Frontera (Cadice).

zati, mentre lo Stato si obbligava a dotare il culto, il clero, ecc.; conservando per il re un illimitato diritto di patronato. Negli aa. 1854-56 (biennio liberale) si fa più crudele la persecuzione: le rivolte del 1868 e degli anni seguenti rendono praticamente inutile il Concordato; nel regno di Alfonso XII (1874-85) si proclama la libertà di coscienza ed i protestanti svolgono attiva propaganda. Negli anni successivi, fino all'avvento della Repubblica del 1931, con l'alternarsi al Governo dei partiti liberali e conservatori e con le conseguenti ripercussioni nella vita della Chiesa, la situazione si fa più difficile per la divisione tra le forze cattoliche e lo stesso clero nell'Ordine politico-religioso (tradizionalisti ed integristi), divisione che non riescono a curare neppure i più grandi pensatori come Jaime Balmes (m. nel 1848) e Donoso Cortés (m. nel 1853) né le buone intenzioni di alcuni governanti. Non mancano abili apologisti come Menéndez Pelayo (m. nel 1912) e Vázquez de Mella (m. nel 1928), né grandi apostoli popolari, fra i quali s. Antonio Maria Claret (m. nel 1880) ed il gesuita Padre Tarín (m. nel 1910) prototipo di missionario popolare; si fondano istituti come la Università ecclesiastica di Comillas (1890) ed il Collegio Spagnolo di Roma (1892), che contribuiscono al risorgere dei Seminari. Nei primi decenni del sec. XX si alternano le grandi manifestazioni popolari di fede cattolica e gli atti di persecuzione dei governi liberali e massonici. La dittatura militare di Primo de Rivera (1923-30) portò con sé anni di prosperità politica ed economica e di pace religiosa; nel 1931 si stabilì la Repubblica, il cui carattere settario si manifestò dopo poche settimane con i conventi bruciati (maggio 1931) a Madrid, Malaga ed altre città; poco dopo si votò una Costituzione laica persecutrice, si sciolse la Compagnia di Gesù, si espulse il cardinale di Toledo, si dichiararono beni nazionali tutti i beni ecclesiastici. Nel 1933 vi fu una breve reazione cattolica comandata dal deputato José Maria Gil Robles, ma nel febbr. 1936 ritornarono al potere le forze rivoluzionarie che misero come norma di vita il disordine e l'assassinio.

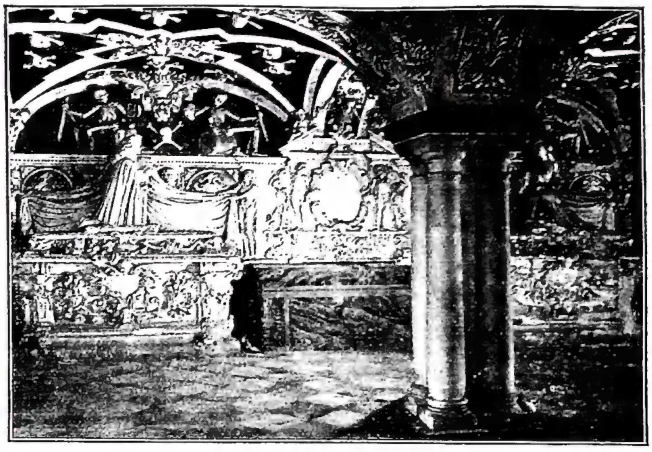
5. *La restaurazione religiosa.* – La reazione definitiva, anticipata dell'assassinio di Calvo Sotelo, capo dei monarchici, fu il « Movimento Nazionale », comandato dal generalissimo Francisco Franco: la guerra che durò dal 1936 al 1939 ebbe il carattere non solo di insurrezione militare e di guerra intestina, ma di reazione religiosa in difesa della religione cattolica e della civiltà cristiana, come la sentì la maggior parte degli spagnoli e come l'Episcopato dichiarò solennemente nella lettera collettiva del 1937. Morirono, « martiri nel senso vero di questa parola », come disse Pio XI, assassinati dai rossi, 11 vescovi, ca. 4200 sacerdoti del clero secolare e 2500 religiosi con 45 religiose e moltissimi altri secolari condotti a morte per il solo fatto di essere cattolici. Il nuovo Stato soppresse le leggi di persecuzione del regime anteriore e le sostituì con una legislazione nettamente cattolica; preparando un nuovo Concordato con la S. Sede si sono firmati vari accordi particolari relativi alla presentazione dei vescovi, sovvenzioni del governo ai Seminari e alle Università Pontificie, restaurazione del Tribunale della Rota Spagnola, clero castrense ed esenzione militare del clero.

BIBL.: E. Flórez, *España Sagrada*, Madrid 1747 sgg. (*Indice*, Gonz. Palencia, Madrid 1918); J. S. Aguirre, *Coll. maxima concil. omnium Hisp. et Novi Orbis*, 2ª ed., Roma 1753-55; J. Villanueva, *Viage literario a las igl. de Esp.*, Madrid 1803 sgg.; *Coll. Can. Hispana:* PL 84; V. de la Fuente, *Hist. eclesiást. de Esp.*, 2ª ed., Barcellona 1855-74; P. B. Gams, *Kirchengesch. v. Sp.*, 3 voll., Ratisbona 1862-79; V. de la Fuente, *Hist. de las Universid... en Esp.*, Madrid 1884-89; J. Becker, *Relación diplomáticas entre Esp. y la S. Sede durante el s. XIX*, ivi 1908; H. Finke, *Acta Aragonensia*, 3 voll., Barcellona 1908-22; A. de la Torre, *La Univers. de Alcalá*, in *Rev. de Archivos*, 20 (1909), p. 412 sgg.; 21 (1910), pp. 48 sgg., 251 sgg., 405 sgg.; A. Cánovas del Castillo, *Hist. de la decadencia esp. desde Felipe III hasta Carlos II*, Madrid 1911; J. Gafo, *Las Cortes y la Constitución de Cadiz*, in *La ciencia Tomista*, 5 (1912), pp. 63-70, 228-47; 7 (1913), pp. 428-40; 8 (1914), pp. 372-91; J. Vives, *Bibliogr. hispánica de ciencias eclesiást.*, Barcellona 1920 sgg.; A. Pérez Goyena, *Las escuelas teolog. esp.*, in *Razón y Fe*, 65 (1923), pp. 57-72, 215-35; P. de Leturia, *Die hl. Stuhl u. das span. Patronat in Amerika*, in *Hist. Jahrb.*, 46 (1926), pp. 1-71; A. Pérez Goyena, *Boletin de Historias eclesiásticas de Esp.*, in *Est. Ecl.*, 5 (1926), pp. 423-35; 6 (1927), pp. 171-85; P. Kehr, *Papsturkunden in Sp.*, 2 voll., Berlino 1926-28; F. Baer, *Die Juden im christl. Spanien*, Vienna 1929; Z. Garcia Villada, *Hist. ecl. de Esp.* (fino al 1085), Madrid 1926-36; A. K. Ziegler, *Church and State in Visigothic Spain*, Washington 1930; J. Pérez de Urbel, *Los monjes esp. en la Edad Media*, Madrid 1933-34; R. Garcia y Garcia de Castro, *Los apologistas españoles (1830-1920)*, ivi 1935; J. Vincke, *Staat u. Kirche in Sp. während des späten Mittelalt.*, in *Röm. Quartalschr.*, 43 (1935), pp. 35-53; P. Jobit, *Les éducateurs de l'Esp. moderne*, Parigi 1936; J. Vincke, *Docum. selecta mutuas civitatis arago-cathalaunicae et Ecclesiae relationes illustrantia*, Barcellona 1936; C. Bayle, *El mundo católico y la carta colectiva del episcopado esp.*, in *Razón y Fe*, 114 (1938), pp. 241-261; A. de Castro Albarrán, *La Gran Victima. La iglesia esp., mártir de la revolución roja*, Salamanca 1940; A. Ferrua, *Agli albori del cristianesimo nella Spagna*, in *Civ. Catt.*, 1940, IV, pp. 421-31; J. Madoz, *Un decenio de estudios patrist. en Esp.*, in *Rev. Esp. de Teol.*, 1 (1941), pp. 919-62; J. Perez de Urbel, *El monasterio en la vida esp. de la Edad Media*, Barcellona 1942; *Guida de la Iglesia y de la A. C. esp.*, Madrid 1943; D. Mansilla, *La Curia rom. y el reino de Castilla en un momento decisivo de su hist. (1061-85)*, Burgos 1944; V. D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid 1944; P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, ivi 1945; *D.* Mansilla, *Iglesia castellanoleonesa y Curia romana en tiempos del Rey S. Fernando*, ivi 1945; B. Llorca, *La Inquis. en Esp.*, Barcellona 1946; D. Ramos Pérez, *Historia de la colonización esp. en América*, Madrid 1947; M. Menéndez Pelayo, *Hist. de los heterodoxos esp.*, ed. nazionale, ivi 1947 sgg.; I. de la Cagigas, *Los mozárabes*, ivi 1947; *Bularío de la Inquis. esp.*, Roma 1949; J. Descola, *Hist. de l'Esp. chrétienne*, Parigi 1951; J. Madoz, *Segundo decenio de est. sobre Patristica esp.*, Madrid 1951. Gustavo Fernández Alonso

V. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – Prima dell'avvento della Repubblica, la condizione giuridica della Chiesa ed i rapporti tra la S. Sede ed il governo spagnolo erano regolati dal Concordato del 1851, e da una serie di decreti emanati per chiarire diversi articoli. Il regime repubblicano non volle riconoscere il Concordato, anzi emanò leggi ostili alla Chiesa. In seguito a ciò, il Concordato fu dalla S. Sede considerato decaduto.

Salito al potere il generale Franco, la S. Sede mantenne il suo punto di vista, e, in attesa di stipulare un nuovo Concordato, si addivenne alla firma di alcuni *convenii*, che regolano alcune delle più importanti materie che interessano le due parti.

Il primo di essi fu stipulato nel giugno 1941 e riguarda la provvista delle sedi vescovili. Al governo è concesso l'esercizio del privilegio di presentazione, che differisce in modo sostanziale dall'antico diritto di patronato. La nunziatura apostolica, previa intesa con il ministro degli Esteri, presenta alla S. Congregazione romana competente una lista di almeno sei candidati. Di essi la Congregazione forma una terna, da cui il capo di Stato sceglie la persona, che ritiene più idonea per la nomina. Tale nomina, come è naturale, è fatta unicamente dalla suprema autorità ecclesiastica, come ad essa sola spetta giudicare delle attitudini dei candidati a reggere una diocesi. I neo-eletti prestano giuramento al capo dello Stato, con una formola analoga a quella fissata nel Concordato italiano.



(*fot. Mas*)

SPAGNA - « Panteón de los Condes de Buenavista » (fine del sec. XVII). Malaga, chiesa della Vittoria.

Il *convenio*, inoltre, contiene l'impegno del governo a non emanare leggi su materie miste o su materie che siano di interesse per la Chiesa, senza previa intelligenza con la S. Sede; stabilisce che siano iniziate subito le pratiche per stabilire le norme da osservarsi nella provvista dei benefici non concistoriali; richiama in vigore i primi quattro articoli del Concordato del 1851.

In forza dei medesimi, la religione cattolica « cum omnibus iuribus ac praerogativis quibus potiri debet iuxta legem Dei et canonicas sanctiones » è la religione dello Stato (art. 1); l'istruzione nelle università, collegi, scuole pubbliche e private sarà conforme alla dottrina cattolica, e gli Ordinari diocesani hanno diritto di vigilare al riguardo anche sulle scuole pubbliche (art. 2); i ministri del culto avranno la debita assistenza da parte dello Stato nell'adempimento del loro ministero (art. 3); vescovi e clero godranno piena libertà in tutto ciò che riguarda il diritto e l'esercizio dell'autorità ecclesiastica (art. 4).

Il *convenio* relativo alla provvista dei benefici non concistoriali fu firmato il 15 giugno 1946. La provvista di tali benefici appartiene all'autorità ecclesiastica (art. 1). Alcuni privilegi, tuttavia, sono concessi allo Stato, in quanto è prevista nella nomina dei parroci la notificazione al governo dei candidati per sapere se ci siano difficoltà di ordine politico generale (art. 2), e nella nomina di alcune dignità dei Capitoli metropolitani, cattedrali e collegiali, del cappellano maggiore delle cappelle reali di Toledo, Granada e Siviglia e dei cappellani e beneficiati minori delle medesime, la comunicazione di terne al capo dello Stato, da parte dell'Ordinario, per la scelta e la presentazione alla S. Sede del nominando (art. 3); per altri benefici poi è stabilita l'alternativa per la provvista, e sempre con il metodo della terna da prepararsi dall'autorità ecclesiastica (artt. 3 § 3; 5 § 3).

L'8 dic. 1946 veniva firmato un terzo *convenio*, con il quale sono determinati i contributi economici dello Stato ai seminari ed alle università ecclesiastiche. Notevole in tale accordo l'art. 7, il quale riconosce le università ecclesiastiche erette dalla S. Sede.

Un quarto *convenio*, infine, firmato il 5 ag. 1950, regola la giurisdizione castrense e l'assistenza religiosa alle forze armate. La nomina del vicario castrense, che avrà dignità di arcivescovo (art. 2), sarà fatta secondo le norme in uso per la nomina dei vescovi (art. 2); la sua giurisdizione, come quella dei cappellani, che saranno nominati dal vicario (art. 5), è personale (art. 7), assimilata a quella parrocchiale (art. 8) ed è cumulativa con quella dell'Ordinario (art. 9). L'accordo riconosce poi l'esenzione dal servizio militare ai chierici e religiosi, professi o novizi, conforme alle norme del Diritto canonico. Speciali norme regolano il servizio militare dei medesimi in tempo di guerra (artt. 13 e 14). Oltre ai quattro accordi citati, c'è un complesso di leggi ed ordinanze ministeriali che riguardano altri aspetti della condizione giuridica della Chiesa in S.

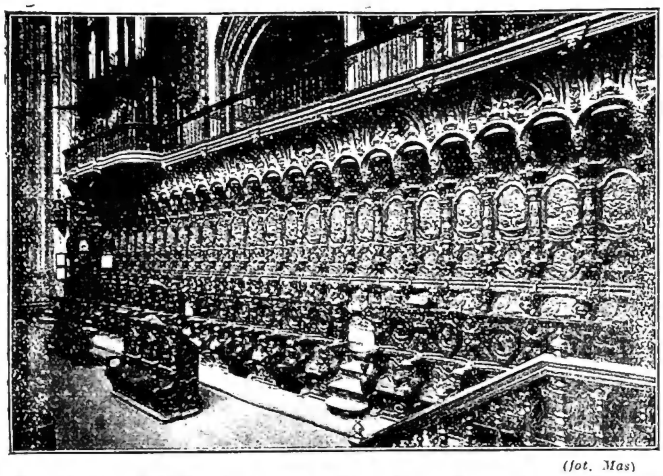
Il governo, in ogni circostanza, ha proclamato che, conformemente alle credenze della nazione, riconosce la Chiesa cattolica come società perfetta, con la pienezza dei suoi diritti, con la sua gerarchia, con le sue istituzioni, delle quali rispetta le prerogative ed i privilegi.

I vescovi godono piena libertà di pubblicare quanto ritengono opportuno per il governo spirituale dei propri fedeli. Vescovi e parroci sono membri di diritto di speciali giunte che riguardano importanti campi d'attività, quali la beneficenza e l'insegnamento. Le Congregazioni religiose, soppresse dal governo repubblicano, furono reintegrate, con legge del 2 febbr. 1939, con i diritti ed i privilegi ad esse spettanti. Con un decreto del 3 maggio 1938 veniva inoltre ristabilita in S. la Compagnia di Gesù.

Con ordinanza del Ministero degli interni, in data 9 marzo 1940, fu posto nuovamente in vigore il calendario cattolico e prescritta l'osservanza dei giorni festivi fissati dal CIC, più alcuni altri, particolarmente cari al popolo spagnolo. Con legge del dic. 1938, in deroga alla legge della Repubblica sulla secolarizzazione dei cimiteri, fu devoluta alla Chiesa e alle parrocchie la proprietà dei medesimi. La legge del 9 nov. 1939 ha ristabilito il bilancio del culto e del clero, relativo agli aiuti finanziari che lo Stato si impegna a dare al clero per il sostentamento e per le necessità del culto. Somme furono stanziate per la ricostruzione delle chiese devastate dalla guerra civile e per i seminari.

Particolari facilitazioni economiche, quali la franchigia postale, telegrafica e telefonica e viaggi gratuiti sulle ferrovie, sono accordate ai vescovi. Una ordinanza ministeriale del 17 genn. 1940 si occupa dei sacerdoti divenuti inabili. Esenzioni fiscali sono accordate ai beni ecclesiastici. Sono stati ristabiliti nelle carceri i cappellani, soppressi sotto la Repubblica, ampliando il campo della loro opera assistenziale a favore dei reclusi.

Diversi decreti e leggi sono stati emanati per ristabilire la dignità cristiana del Matrimonio, regolandolo in armonia con i sacri canoni. Il 12 marzo 1938 una ordinanza del Ministero di giustizia riconosceva la validità dei matrimoni canonici, celebrati durante l'esistenza della legge repubblicana, anche se non fosse preceduto o seguito il rito civile, autorizzandone la trascrizione nel registro di stato civile; dichiarava nulli i matrimoni civili, contratti da persone ordinate *in sacris* o legate da voti religiosi solenni; rimetteva in vigore, fino all'emanazione di nuove norme, le disposizioni stabilite in materia matrimoniale nell'art. 42 del Codice civile, secondo il quale esistono nella S. due forme di matrimonio: il canonico,



(Jot. Mas)

SPAGNA - Coro della Cattedrale, opera di Pedro Duque Cornejo (1753) - Cordova.

da celebrarsi da tutti coloro che professano la religione cattolica, e il civile. Per contrarre quest'ultimo, una ordinanza del Ministero di giustizia richiede la prova documentata della acattolicità dei due o di uno dei contraenti, o nel caso che tale prova non si possa avere, la dichiarazione di non aver ricevuto il Battesimo, dalla cui esattezza sono la validità e gli effetti del matrimonio civile.

Il divorzio, instaurato dalla Repubblica con legge del 2 marzo 1932, è stato abolito con la legge del 23 sett. 1939. Con essa sono tornate in vigore le disposizioni del Codice civile, che non ammette il divorzio nemmeno per i matrimoni contratti in forma civile. A complemento di detta legge furono promulgate diverse disposizioni transitorie, intese a salvaguardare la dignità del matrimonio canonico e l'indissolubilità del vincolo. Notevole, tra le altre, quella che riconosce piena efficacia giuridica nel fòro civile alle sentenze di nullità emesse dai tribunali ecclesiastici, ed alle risoluzioni pontificie di rato e non consumato, avvenute durante l'esistenza della legge del divorzio o dopo di essa.

La S. mantiene relazioni diplomatiche con la S. Sede, con il rispettivo accreditamento di un nunzio apostolico e di un ambasciatore. Ippolito Rotoli

VI. LETTERATURA. – Venuta meno, con l'invasione araba (711), l'unità faticosamente raggiunta nel periodo visigotico, mentre i musulmani dominavano nel sud della penisola materialmente e culturalmente, gli Ispanici sottomessi formarono una civiltà intermedia (civiltà mozarabica) fondendo elementi della tradizione latino-ispanica con quelli dei nuovi dominatori. Altri, sfuggiti alla dominazione, continuarono invece la civiltà del periodo visigotico e, organizzatisi anche militarmente, iniziarono la « reconquista ». Anche la lingua va lentamente evolvendosi : al mozarabico (misto di latino volgare e arabo) delle zone conquistate si contrappongono nelle regioni libere, o meno direttamente influenzate dagli Arabi, il leonese, l'aragonese, il castigliano; ma ben presto, per il predominio assunto dalla Castiglia nella lotta della riconquista e per la sua maggiore e più importante produzione letteraria il castigliano predomina sulle altre differenziazioni linguistiche della penisola.

La produzione in castigliano si apre con uno dei capolavori della letteratura spagnola, il *Cantar de mío Cid*, di autore anonimo, scritto verso la metà del sec. XII e pervenutoci per mezzo di un manoscritto che Menéndez Pidal ritiene del 1307. La metrica del poema è irregolare, ma predominano i versi formati da due emistichi di sette o più sillabe e con assonanza. Sono narrate, in tre canti, le imprese di Rodrigo Díaz de Vivar, detto il Cid Campeador, che, vissuto all'epoca di Alfonso VI di León e Castiglia, fu da questi esiliato e si lanciò alla conquista di territori in possesso degli Arabi, fino a impadronirsi di Valenza. Gli avvenimenti storici sono seguiti minuziosamente e si inseriscono solo pochi episodi leggendari relativi al matrimonio delle due figlie del Cid con gli infanti di Carrión. La storia del Cid, con il tempo, si rese sempre più leggendaria nelle relazioni delle cronache (*Crónica Najerense*, *Chronicon mundi*, *De rebus Hispaniae*, *Primera crónica general*, ecc.) tanto da formare una leggenda eroica, quasi un mito del Cid, la cui esistenza storica era posta in dubbio. L'indagine scientifica e filologica cominciò solo nel sec. XVII con Fray Prudencio de Sandoval e può dirsi conclusa con i recenti studi di Menéndez Pidal. La figura del Cid è stata considerata come una delle migliori espressioni dell'anima spagnola e nel poema si sono spesso sottolineate le caratteristiche ispaniche. La storicità e la cura attenta del particolare, il concetto dell'onore, la fedeltà al re mitigata da un certo spirito di indipendenza, la celebrazione della vita guerresca, l'amore alla famiglia, il sentimento di umanità, lo spirito religioso, la malinconia predominante nell'eroe sono parse tutte qualità che, distaccando l'epica spagnola da quella francese, mettevano in luce il carattere nazionale.

Indubbiamente l'epica fiorì rigogliosamente in S., ma, oltre il poema del Cid, restano solo frammenti di altri due poemi (quello dei sette infanti di Lara e quello sul re Rodrigo) e relazioni in prosa tramandate dalle cronache (*Chronica Gothorum*, *Silense*, *Najerense*, *Crónica de Veinte Reyes*, *I e III Crónica general*).

Gli eroi cantati dai poemi epici furono oggetto anche di canti popolari, brevi poemi che per la loro trasmissione orale andarono accorciandosi sempre più e riducendosi alle parti essenziali, mentre anche il tono epico veniva gradualmente trasformandosi in lirico-romanzesco. A tali poemetti brevissimi fu dato il nome di *romances* e la loro produzione si continua durante tutto lo svolgimento della letteratura spagnola. Si sogliono raggruppare in due grandi categorie, a loro volta distinte secondo l'argomento trattato in *romances* antichi o popolari e moderni o artistici, comprendendo in quest'ultima categoria quelli prodotti dal sec. XVI in poi e da autori (Lope de Vega, Góngora, ecc.) che avevano intento propriamente artistico. I *romances* furono raccolti in varie antologie, costituendo il famoso *Romancero español*.

Quasi contemporaneamente si iniziava la produzione di una letteratura religiosa, che, derivando dai Vangeli apocrifi e dalle leggende, era rafforzata dai numerosi esempi francesi e anglo-normanni da cui riprendeva anche la struttura metrica dell'enneasillabo (*Libro dels Tres Reis d'Orient*, *Vida de s. Maria Egipciaca*).

Così anche è parallela a quella europea – e specialmente francese – la produzione dei *debates* di cui però si hanno scarsi esempi (*Disputación del alma y el cuerpo*, *Denuestos del agua y el vino*) molto legati ai loro modelli. Un maggiore interesse per i suoi motivi realistici e satirici presenta solo la *Disputa de Helena y María* scritta in dialetto leonese. A questo periodo appartiene anche il più antico documento del teatro spagnolo : il *Misterio* o *Auto de los Reyes Magos*, semplicissima azione scenica della visita dei Magi, in cui si accennano tenui motivi realistici e una certa vivacità; con esso ci si trova già di fronte a un grado di evoluzione teatrale abbastanza avanzato, che lascia supporre una precedente produzione, senza che se ne siano trovate finora in S. tracce significative; sembra però sicura l'esistenza di un teatro popolare e laico, parallelo a quello religioso e che la legge e la Chiesa cercavano invano di soffocare. Il mondo popolare appare in ciò in opposizione a quello colto, ma è inevitabile

ammettere una influenza del secondo sul primo. Il problema è particolarmente importante per ciò che riguarda la produzione, rigogliosa nei secc. XIII e XIV, del « mester de clerecía » e del « mester de juglaría ».

La definizione di *mester de clerecía* va intesa come « impiego, occupazione propria dei chierici », collegando la parola « impiego » al concetto medievale di poesia per cui l'*art de trobar* era considerata tecnica del verso e dell'immagine poetica e non ispirazione o superamento della realtà. I poeti di questo gruppo « de clerecía » si considerarono colti, raffinati, e se a volte si rivolsero al popolo, lo fecero con una sorta di degnazione, sapendo di dirigersi a un pubblico di cultura inferiore. Le loro opere hanno tutte un fondo di cultura e arrivano spesso a una pedante ostentazione di erudizione. La prima produzione del « mester de clerecía » è il *Libro de Alixandre* recentemente datato al 1201-1202; seguono altre di interesse storico-dottrinario (*Libro de Apolonio*; *Poema de Yesuf*; *Vida de s. Ildefonso*), distinguendosi tra tutti per il loro valore artistico i *Miraclos* di Gonzalo de Berceo (v.) e il *Poema de Fernán González*. Caratteristica comune a tutte queste opere è l'uso della *cuaderna vía* (alessandrini uniti in tetrastrofi monorrimi). Il *Poema de Fernán González*, scritto tra il 1250-66, ha, come quello del Cid, una grande fedeltà storica (si ricordino i particolari della descrizione della battaglia di Hacinas), ma idealizza la figura dell'eroico fondatore del *condado* di Castiglia ed erede spirituale del retaggio visigotico. Del « mester de juglaría » – come di ogni produzione tipicamente giullaresca dovuta all'improvvisazione o tramandata oralmente – non si conservano monumenti; se ne vedono alcune tracce in qualche parte del libro dell'Arcipreste de Hita.

Tutto il mondo culturale del sec. XIII si raccoglie intorno alla grande figura di Alfonso X il Saggio ([v.] 1221-1284), che dalle angosciose situazioni politiche create dalla sua debolezza si rifugiò nello studio e nella poesia.

Il sec. XIV, sconvolto dalle lotte fratricide e dinastiche in cui stava naufragando l'ideale della riconquista, si esprime violentemente nella esuberanza dell'Arcipreste de Hita (v. RUIZ, JUAN), nello scetticismo dell'infante Juan Manuel e nel duro sarcasmo di López de Ayala. Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, è considerato come l'ultimo rappresentante del « mester de clerecía » per quanto si avvicini anche al « mester de juglaría ». Juan Manuel converte in pessimismo l'ironia di lui, ma ha ancora fiducia nell'intelligenza umana. Attraverso le sue opere (*Libro del caballero e del Escudero*, *Libro de los Estados*, *Conde Lucanor*, ecc.) egli insegna l'arte di imporsi attraverso la sicura conoscenza del mondo; medita sul problema religioso ed afferma la supremazia del cristianesimo su qualsiasi altra credenza, ma il suo spirito, lungi dalla carità evangelica, appare indurito dall'orgoglio della sua casta e dalle vicende che lo hanno spinto a combattere spietatamente. Pero López de Ayala (v.) che aveva, anche egli, partecipato alle lotte del suo tempo, portò dalle sue esperienze un disgusto infinito, una completa sfiducia nel mondo e nell'umanità. Fluivano intanto e andavano acclimatandosi temi di cavalleria che arrivavano dalle altre nazioni. Era stato già tradotto il *Roman de Troie*, e tutte le leggende del Ciclo bretone appaiono generalmente conosciute; si scrive allora la *Historia del caballero Cifar*, con largo influsso di didatticismo cristiano; si traduce l'*Amadís*; ma si tratta ancora di esempi sporadici e non di una profonda assimilazione.

La lirica vive stentatamente rifugiandosi in un appartamento ideale e inseguendo ancora ideali trovadorici che nell'ambiente portoghese e in don Denis trovavano la realizzazione del loro sogno di cortesia. Tra i poeti che scrissero in castigliano (composizioni raccolte nel 1445 da Juan Alfonso de Baena nel canzoniere che da lui prende nome) Villasandino e Imperial segnano la tendenza verso la poesia allegorica e l'imitazione dantesca. La *Danza de la muerte* di anonimo riporta all'allegoria la visione macabra e sconsolata della vita. Enrique de Villena, precorrendo gli umanisti, vagheggia il mondo mitologico (*Los doce trabajos de Hércules*, traduzione dell'*Eneide*) ma si abbandona alla magia e alle scienze occulte e i suoi libri sono condannati.

(da Ars Hispaniae, II, Madrid 1947, fig. 192)

SPAGNA - Particolare di una lastra marmorea strigilata detta « de las orantes » (secc. IV-V), ritrovata nella necropoli paleocristiana di Tarragona.

La vita si rende ancor più violenta e drammatica e gli autori più importanti di quell'età sembrano rifuggirla aspirando all'umanesimo. Juan de Mena (v.), scrivendo il suo *Laberinto*, si immerge nel ricordo dell'ambiente umanistico frequentato durante la permanenza in Italia. Iñigo López de Mendoza, marchese di Santillana, con gli stessi intenti di Mena ottiene risultati pregevoli ma non uguali. Dante e Petrarca furono i suoi modelli rispettivamente nella *Comedieta de Ponza* e nei *Sonetos fechos a lo itálico modo* e in opere di minore importanza (*Infierno de los Enamorados*, *Triumphete de amor*, ecc.) ma interessante è il suo tentativo di adattare metri italiani al castigliano. Fresche e vivaci sono invece le sue poesie popolareggianti intitolate *Serranas*. Oltre Dante e Petrarca anche Boccaccio esercitò notevole influenza in S. La sua *Fiammetta* fu modello del *Siervo libre de amor* di Juan Rodríguez de la Cámara; il *Decamerone* e il *Corbaccio* influirono direttamente su Diego de S. Pedro, autore de *La Cárcel de amor*, e sul più famoso Alfonso Martínez de Toledo, arciprete di Talavera, autore del *Corbacho o reprobación del amor mundano*. È questa un'opera allegra, spigliata, che vuole insegnare a fuggire il peccato ma che si disperde compiaciuta e ironica nella esemplificazione di ciò che si deve evitare. La cronaca, pur non annoverando figure pari a López de Ayala, torna ad avere anche in questo secolo momenti efficaci per mezzo di un nipote dello stesso Ayala, Fernán Pérez de Guzmán (*Mar de Historias*) che, dopo aver descritto le grandi figure della antichità, vuole additare per mezzo dei personaggi più recenti esempi venerabili di virtù. Altre cronache (come quella famosa detta « di Juan II », dovuta a vari autori) approfondiscono l'atteggiamento storico, fornendo ricchissimo materiale per la ricostruzione della vita e dei costumi dell'epoca. Durante il regno di Enrico IV, Alfonso de Palencia satireggia i suoi contemporanei (*La batalla campal de los perros y de los lobos*); Gomez Manrique cerca invece di costruire un mondo poetico idealizzato e scrive la seconda opera del teatro spagnolo, ricordando la Passione in audaci simbolizzazioni. Suo nipote, Jorge Manrique, chiude l'angoscia del suo pe-

(*da Ars Hispaniae, II, Madrid 1947, fig. 427*)

SPAGNA - Simboli degli Evangelisti a lato della Croce. Rilievo su lamine d'oro nel fondo della cassetta reliquiario regalata da Fuela II nel 910 alla cattedrale di Oviedo, conservata nel Tesoro della medesima.

riodo nelle desolate *Coplas a la muerte del maestre don Rodrigo*, in cui con rara perfezione formale esprime la sconfortante vanità di ogni cosa umana e mostra lo stoico atteggiamento dell'uomo forte dinanzi all'inevitabile.

Con l'avvento al trono di Isabella la Cattolica, dopo che fu superata da lei l'accanita avversione del partito contrario nella battaglia di Toro (1476), anche per la letteratura si apre un nuovo periodo. Fioriscono gli studi umanistici, che hanno il loro massimo rappresentante in Antonio de Nebrija, ma si rivolgono subito all'argomento religioso. La maggiore produzione dell'umanesimo spagnolo è la *Biblia Poliglota* promossa dal card. Cisneros, fondatore dell'Università di Alcalá de Henares. La stessa aspirazione all'umanesimo comincia ad affiorare e precisarsi anche nella produzione poetica (Iñigo de Mendoza e Ambrosio Montesinos) per diventare vivace e schietta in Juan del Encina. A lui si deve un'interessante traduzione delle *Bucoliche*, fatta con propositi umanistici e preconcetti medievali, e, più ancora, un'elaborazione dell'*auto* che dalle forme antiche rivestite di elementi bucolici (*Autos* della Natività e della Passione) per influenze rinascimentali arriva alla più densa e libera manifestazione dell'*Egloga de Cristino y Febea* e alla commedia italianeggiante *Plácida y Victoriano*. Ormai i nuovi tempi sembrano incalzare da ogni parte così che, nonostante il ritorno di Lucas Fernández alla forma del *debate* e dell'*auto* religioso, sorge il capolavoro del Rinascimento spagnolo, la *Celestina*. L'opera, attribuita tutta o in parte a Fernando de Rojas, è giunta attraverso l'edizione del 1499 in sedici atti e, nell'edizione sivigliana del 1502, in ventun atti. Oltre a quello della paternità, è quindi dibattutissimo il problema della rappresentabilità dell'opera, e del fine a cui era destinata dall'autore. Se però la libertà di divisione e la mancanza di unità possono ricordare la quasi sicura ignoranza da parte dello scrittore della poetica aristotelica o possono far pensare a una voluta libertà di divisione, è fuor di dubbio la drammaticità intensa di tutta l'opera che si accentra verso la soluzione tragica. Il dramma di Calisto e Melibea è immerso in una idealizzazione neoplatonica venata e accentuata dalla vivida realtà di alcuni tocchi. Gli elementi tipicamente spagnoli che appaiono nella tragicommedia non intaccano l'essenza dell'opera che è, insieme alla lirica di Garcilaso, l'unico momento in cui la S. segue pienamente la via del Rinascimento italiano.

Con l'avvento di Carlo V al trono, la parentesi di serenità apertasi nella letteratura dei re cattolici si continua ancora per poco con Boscán e Garcilaso, per poi chiudersi completamente. L'epoca dell'Imperatore appare come il preludio del periodo aureo della letteratura spagnola; correnti di pensiero, di passioni e nuove tendenze letterarie vi si agitano in modo complesso e violento. Juan Boscán e Garcilaso de la Vega rappresentano il trionfo della lirica petrarcheggiante e rinascimentale. Al primo – uomo di limitate possibilità artistiche – si deve l'adattamento di metri italiani (canzone, sonetto, ottava, ecc.) alla lingua spagnola in modo perfetto e definitivo; a Garcilaso va la gloria di aver animato queste forme con il soffio dell'arte. Egli fu il prototipo del Rinascimento spagnolo e sembrò racchiudere in sé tutte le doti vagheggiate da Baldassar Castiglione per il suo perfetto cortigiano. La sua poesia si effonde in completa armonia di suoni e di sentimenti (si ricordino la *Egloga I* e *III* e i sonetti), senza urti violenti, né passioni angosciose, o pensieri di morte, in una musicale stilizzazione in cui ogni contorno è sfumato. L'imitazione dei modelli italiani si nobilita nella rielaborazione personale e nella perfetta eleganza di lingua e di metri. Questa ideale oasi di Rinascimento contrasta con la vitalità dinamica e battagliera delle altre manifestazioni letterarie. Erasmo suscita violenti polemiche (celebri quelle con Luis de Carvajal e Diego López de Zúñiga) e appassionati seguaci (Alonso de Valdés, Alonso de Virués, Juan Vergara, ecc.); s. Ignazio di Loyola fonda la sua Compagnia e scrive gli *Esercizi spirituali* e la *Autobiografia*; gli storiografi commentano entusiasti le imprese di Carlo V (Pero Mexía, Luis de Avila y Zúñiga, ecc.) e commemorano le conquiste delle terre americane (Francisco López de Gómara, Bernal Diaz del Castillo, Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo). Antonio de Guevara cerca di comporre ogni dissidio in un saggio e blando stoicismo infiorato di espressioni retoriche (si ricordi il famosissimo *Reloj de los Principes*) ed aspira a un'ascetica modesta ma umana e cordiale (*Monte Calvario* e *Oratorio de Religiosos*). L'anonimo autore del *Lazarillo de Tormes* con una vena di erasmismo, ma senza asprezze polemiche, si augura anch'egli un mondo migliore in cui l'uomo sia rivalutato e in cui i valori terreni e divini raggiungano un armonico equilibrio. La breve operetta inizia il genere che dal tipo del protagonista fu detto picaresco. Per la prima volta l'anonimo autore pone l'accento su un mondo plebeo che soffre e si dibatte, ma egli non cerca rimedi ai mali che segnala e si chiude nella comprensione affettuosa e aristocratica che si esaurisce nel sorriso e nell'arguzia. Nel teatro Torres Naharro ripresenta ancora atteggiamenti erasmiani (*Comedia Jacinta*), ma dimostra di aver appreso la lezione che poteva dargli il teatro italiano di cui ebbe esperienze nel suo lungo soggiorno romano. Così il portoghese Gil Vicente introduce nel suo mondo medievale gli elementi derivati dall'ambiente rinascimentale.

Amplissima è la produzione dei libri di cavalleria che si sogliono raggruppare in due cicli: quello degli Amadigi e quello dei Palmerini. Riprendono e rinnovano la tradizione bretone e l'esempio più tipico lo presenta Garci Rodríguez de Montalbo pubblicando nel 1508 l'*Amadís*. Le leggende antiche offrono lo spunto e parte del materiale dell'intreccio novellesco, ma lo spirito e gli ideali sono completamente diversi. Nell'*Amadís* come nel *Palmerín* l'atteggiamento epico domina, ma non si muta in sentimento. *Amadís* era il risultato di una serie di adattamenti a luoghi e circostanze diverse, e al tempo

stesso era l'espressione del suo secolo fantasioso più che realistico, agitato e inquieto. Le varie tendenze manifestatesi durante il regno di Carlo V trovano la loro soluzione e la loro migliore espressione nella « Edad de Oro » in cui si suole comprendere il periodo che va dalla abdicazione dell'Imperatore (1556) alla fine del Seicento.

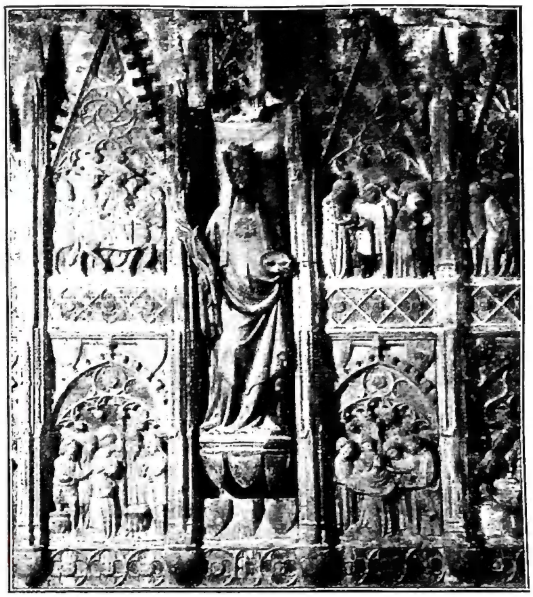
Il poema pastorale è l'ultima e stanca espressione del Rinascimento italianeggiante, una moda forzata che si esaurisce rapidamente. È da notare che il capolavoro del genere – la *Diana* di Jorge de Montemayor – è di un portoghese che scrive in castigliano. Una maggiore vivacità di rappresentazione è nella *Diana Enamorada* di Gil Polo, animata dall'entusiasmo dell'autore che gode nel ritrarre alcuni paesaggi.

Anche nella lirica Fernando de Herrera riprende i modelli petrarchisti, ma non riesce a ricostruire l'atmosfera armoniosa creata da Garcilaso. Non può conciliare il mondo rinascimentale con la sua tendenza religiosa e finisce con l'immergersi in un contrasto violento che genera un dolore angoscioso e oscuro. La Torre, Figueroa, Aldana, Medrano ripetono, anche se con le personali varianti, lo stesso atteggiamento. Contemporaneamente, Luis de León (1527?-91) supera la posizione drammatica per giungere alla divina solitudine dell'uomo giusto, a quella che il Vossler chiama « nostalgia della vita eterna » (cf. *Noche serena*). Luis de Góngora y Argote (1561-1627) pur sentendo a volte – specie nelle *Soledades* – la malinconia, vi reagisce non rifugiandosi come Luis de León nella religione, ma costruendo un mondo ideale che si dissolve nella esasperata percezione di ogni elemento fornito dalla natura circostante. La nuova forma poetica di Góngora – detta culteranesimo o cultismo – generò nei contemporanei un'accanita opposizione e pochi seguaci (principali Juan de Tassis conde Villamediana, Pedro Soto de Rojas, Sor Juana Inés de la Cruz). I critici posteriori additarono in lui il prototipo del seicentismo e del più gonfio e retorico barocco, ma attualmente l'opera gongorina è stata rivalutata sia nella critica (Dámaso Alonso) sia nel gusto poetico generale. Il problema religioso agitato nell'epoca dell'Imperatore si risolve nella *Edad de Oro* con una poderosa affermazione cattolica che trova la sua più aperta manifestazione letteraria nella vastissima produzione ascetico-mistica. Questa suole raggrupparsi secondo le principali scuole (agostiniana, domenicana, francescana, ignaziana, carmelitana). I maggiori rappresentanti sono Juan de Avila, Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Luis de Granada, Juan de los Angeles e, eccelsi fra tutti, s. Teresa de Avila (v.) e s. Giovanni della Croce (v.).

Nella prosa con intenti più propriamente letterari domina, sintesi del genio spagnolo, la figura di Miguel de Cervantes ([v.] 1547-1616).

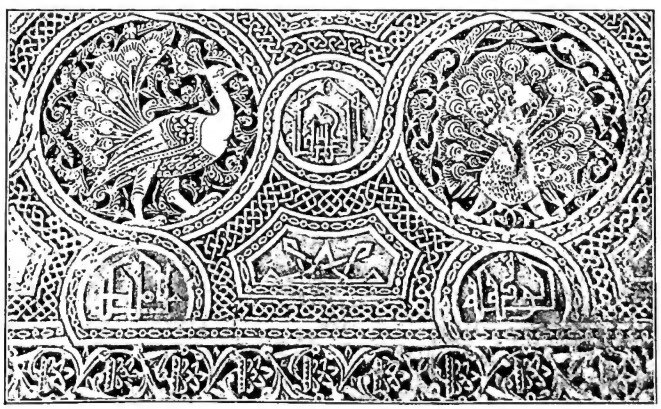
Infranto il mondo della cavalleria, riportata l'attenzione sui valori umani, l'onda dello sconforto – sublimata da Cervantes – non riesce a mantenersi nella stessa altezza e si abbatte verso il pessimismo. Il picaro, negazione dell'eroismo e dell'ideale, diventa il protagonista di questo triste dramma. Il Lazarillo si incupisce e si chiude nella desolazione, diventa Guzmán de Alfarache. Con questo titolo Mateo Alemán pubblicò la sua opera, modello di lingua castigliana e prototipo della produzione picaresca. Il racconto delle innumerevoli e drammatiche vicende di Guzmán è alternato a disquisizioni moraleggianti attribuite allo stesso protagonista, che perciò è presentato colto. Il pessimismo più sconfortato si attenua appena nella rassegnazione stoica e cristiana, ma l'opera non riesce a liberarsi dell'incubo pesante del dolore a cui pare condannata l'umanità. Il picaro diventa quasi il pretesto intorno a cui ruota tutto il mondo spirituale e culturale degli ultimi anni del sec. XVI e della prima metà del sec. XVII. Nella fedeltà con cui è ritratto questo mondo consiste il realismo della *novela picaresca*, più che nella descrizione di ambienti e figure. Vi si ritrovano quindi l'ossequio alle teorie aristoteliche e rinascimentali, l'influenza senechiana, la tendenza satirica, il problema religioso, mentre nel fondo si agitano angosciosamente i sintomi preannunciatori della decadenza. Il genere fu imitato da autori di gran lunga inferiori all'Alemán (Espinel, Salas Barbadillo, Castillo Solórzano, Esteban González), decadendo rapidamente verso le forme di una storia, spesso prolissa, di avventure da bassifondi o trasformandosi in un pesante centone di insegnamenti morali appena uniti dalle avventure di un giovane servo (cf. *El donado hablador Alonso* di Jerónimo de Alcalá Yáñez), strana versione *a lo divino* di un genere ormai esaurito. È però da ricordare anche nel periodo meno felice della picaresca una delle produzioni migliori: *El Buscón* di Francisco de Quevedo y Villegas (v.) in cui la satira prende il sopravvento e nasconde l'amarezza.

Nello stile di Quevedo si suol vedere un modello della corrente concettista che, opponendosi al cultismo di Góngora, voleva continuare la tradizione classica non portando violente innovazioni, ma interessandosi solo



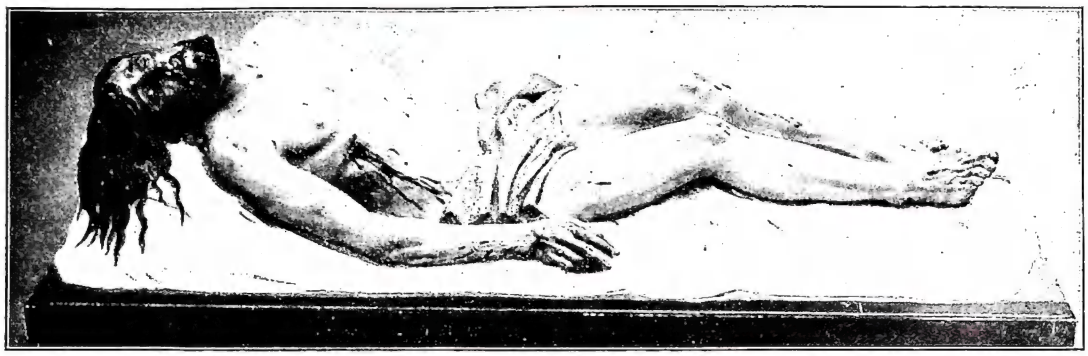
(*fot. Mas*)

SPAGNA - Retablo di S. Lucia (sec. XV) - Lérida, chiesa di S. Lorenzo.



(*da Ars Hispaniae, IV, Madrid 1949, fig. 321*)

SPAGNA - Decorazione in stucco del chiostro di S. Fernando nel monastero di Las Huelgas (1230-60) - Burgos.



(fot. Orbis)

SPAGNA - Cristo morto, opera di José Planes (sec. XX).

di curare il contenuto. Tale indirizzo è, in parte, precisato da Baltasar Gracián (v.) che nella *Arte y agudeza de ingenio* forma il « codice dell'intellettualismo poetico ». Troppo preso dal pensiero, egli disprezza il vuoto di immagini prive di meditazione e arriva a suggerire un elenco dei vari tipi di *agudezas* che si possono applicare nello scrivere. Se a tale genere si devono le esagerazioni degli *equivoquistas*, gli si deve anche il merito di una delle creazioni più originali del Seicento spagnolo, il *Criticón*. Nelle sue precedenti opere Gracián aveva costruito rigidamente, quasi freddamente logico il suo mondo spirituale e il suo eroe. Individualista, forte del suo sapere e della sciocchezza altrui, l'uomo di Gracián non ha alcuna debolezza sentimentale, alcuna illusione; lotta contro il destino e contro il mondo, sicuro di raggiungere la vittoria con la sua volontà e la sua arte. Perciò ha anche una politica infida che ammette la simulazione e l'inganno. Questa dura visione del mondo sembra placarsi nel *Criticón*, dove l'*héroe* trova infine la sua consolazione nella certezza dell'immortalità. Gracián fu coinvolto dalla critica negatrice dell'arte seicentesca, fin quando Schopenauer non intraprese la rivalutazione della sua opera.

Di fronte alle figure eccezionali che si son venute segnalando, la storiografia della *Edad de Oro* non presenta produzioni eccessivamente interessanti, pur notandosi le opere dei gesuiti Ribadeneyra e Mariana (*Historia eclesiástica del Scisma del Reino de Inglaterra* e *Historia de España*), e, più tardi, quelle di Saavedra Fajardo (*Corona Gótica, Castellana y Austriaca*, ecc.). Molto meno si distingue l'epica con la *Araucana*, di Ercilla (in cui pure si possono notare pregi di colorito e vivacità descrittiva) e i poemi di Balbuena e di Hojeda, il quale ultimo si volge a un genere di epica sacra, trattando in *La Cristiada* la Passione di Cristo. Invece la *Edad de Oro* si manifesta con eccezionale esuberanza nel campo teatrale. Dai timidi ed incerti tentativi di Encina e Torres Naharro si passa al grande teatro secentesco con tappe brevissime e rapidissime che possono segnalarsi in Juan de la Cueva, che continua a sviluppare la tendenza classicheggiante, e in Lope de Rueda che riafferma una tradizione di schietto e popolareggiante realismo. Con Cervantes si è già non solo di fronte ad opere di notevole pregio (*El trato de Argel, El cerco de Numancia, Ocho Comedias* e soprattutto *Ocho entremeses*), ma anche nel vivo della polemica sul teatro. Il popolo spagnolo partecipò compatto alla vita teatrale; le rappresentazioni si facevano nelle piazze e poi nei *corrales*, senza alcuna comodità e senza apparato scenico, ma vi assistevano con lo stesso entusiasmo volgo, nobiltà e reali. Nell'epoca di Filippo IV tale passione trionfa per l'aperta protezione del Re, così che personaggi della Corte non disdegnano di partecipare alla rappresentazione in veste di attori. Nel teatro si discutono problemi estetici e teologici; si riporta la storia del passato e soprattutto quella del presente, poiché anche le opere che per il loro argomento si riferiscono ad avvenimenti antichi hanno lo spirito e gli interessi del Seicento. Nel teatro si odono anche le forme metriche più varie dalle facili *coplas* dei *romances* a complete composizioni liriche od epiche dai metri complicati e solenni. In una parola, il teatro del Seicento è tutta la vita della S., che sente drammaticamente le sue vicende politiche, i suoi ideali, la sua religione, e che ha il bisogno di vedersi, un po' per ammirarsi e molto per sentirsi vivere nella sua intensa realtà. Forse il Rinascimento non aveva prodotto un grande teatro in S. perché voleva mantenersi legato a ristretti concetti di imitazione classica, ciononostante servì di preparazione. I classicisti, dando al concetto aristotelico di mimesi la più ampia interpretazione, preparano la base essenziale per la produzione secentesca. Ed infatti, quando la polemica si accende di fronte alle innovazioni di Lope de Vega e, più ancora, dei suoi seguaci, non si condannò il principio di *verdad humana* sancito da Lope, ma le esagerazioni che da tale principio allontanavano. Lope de Vega ([v.] 1562-1635) riassunse i principi della sua riforma teatrale in *El arte nuevo de hacer comedias* (1601). Egli comprese che il teatro spagnolo precedente si era dibattuto tra la tendenza erudita verso le forme classiche e la esigenza di rimanere vicino alla vita del popolo, e decisamente optò per questa. Ammise quindi come unica regola la naturalezza e la spontaneità, derivando da ciò la necessità dello studio dei caratteri, dell'ambiente e l'interesse per argomenti e problemi di attualità. La sua enorme produzione drammatica (ca. 1500 opere) può dividersi in due grandi gruppi: opere ad argomento religioso (*autos* e *dramas sacros*) e opere profane o di *capa y espada*, intendendo questo termine nel senso più largo. Le prime non eccellono in modo particolare poiché la religiosità di Lope, fervida e indiscussa, non genera conflitti profondi e si risolve spesso in atteggiamenti lirici soffusi di tenerezza. Rappresentano però un'interessante evoluzione del genere, quasi la tappa preparatoria e indispensabile per giungere a Calderón. I drammi e le commedie profane sono esuberanti di vitalità, e costituiscono, nel loro insieme, il quadro più completo della vita spagnola nella *Edad de Oro*. Se alcuni elementi e problemi di attualità richiamano molto direttamente all'epoca dell'autore, non va tuttavia dimenticata l'universalità e la umanità di alcuni personaggi che ancor oggi si presentano in tutta la loro primaverile freschezza. Sulla scia di Lope è Gabriel Téllez, più conosciuto con lo pseudonimo di Tirso de Molina ([v.] 1584?-1648), che limita ma approfondisce il suo campo di interessi. Le sue commedie diventano acuti e vivaci studi di caratteri – specie femminili – mentre si attenuano i problemi sociali agitati da Lope de Vega.

A lui sono attribuite due tra le opere maggiori di tutto il teatro spagnolo: *El Burlador de Sevilla* (o *Don Juan Tenorio*) e il *Condenado por desconfiado*. Già il Farinelli notò come i due drammi riflettano gli aspetti dello stesso problema del libero arbitrio: a don Juan, condannato per eccesso di fiducia nella pietà divina, fa riscontro Pablo che si perde per sfiducia. Nelle due opere il concetto teologico costituisce la tesi, ma a questa si intrecciano motivi profondamente umani che fanno dei

protagonisti due prototipi dell'umana natura. Il contrasto che è in entrambi tra le esigenze della vita e della ragione e quelle dell'oltretomba si risolve in Enrico che sa infine svalutare il mondo e credere nell'eternità.

Tirso entra nell'intimo dell'anima umana, sfruttando tutti gli elementi che aveva accumulato nella sua giovinezza disprezzata di figlio naturale, nei suoi viaggi in terra di S. e d'America, nella vita cortigiana e negli anni di preparazione teologica e di meditazione religiosa. I suoi drammi sono al culmine di quella lenta e graduale preparazione che permetterà al popolo spagnolo di ascoltare la voce di Calderón. Pedro Calderón de la Barca ([v.] 1600-81) non si ferma alla trattazione di problemi sociali né alla descrizione di ambienti, ma indaga le cause che hanno prodotto quei problemi e quegli ambienti e ne trova la soluzione nel campo religioso. Ma la religione è presentata non nell'asprezza del dibattito polemico, bensì con un senso di nobile cavalleria che può far immaginare Calderón come paladino del cristianesimo. Abbondano gli elementi decorativi, la ricerca di dinamismo, la tendenza alla personificazione e stilizzazione, la musicalità nel verso. Nella numerosa schiera di seguaci più o meno diretti di Lope de Vega sono da ricordare in modo particolare grandi commediografi e drammaturghi come Guillén de Castro, Montalbán, Mira de Amescua, Vélez de Guevara e soprattutto Juan Ruiz de Alarcón che, mentre semplifica alquanto lo sviluppo della azione, accentua lo studio dei caratteri (*La verdad sospechosa*, *Las paredes oyen*, ecc.) e l'attenta osservazione del particolare, giovandosi anche di uno stile raffinato ed accurato. Tra i seguaci di Calderón sono da annoverarsi Francisco de Rojas Zorrilla che riporta i problemi dell'onore coniugale (*Cada cual lo que le toca*) e dei doveri verso la monarchia (*No hay ser padre siendo rey*) con una visione più ampia ed umana di quella data dai suoi contemporanei; Agustín Moreto y Cavaña, raffinatissimo, elegante, acuto psicologo, che approfondisce e cesella i suoi temi sottolineandoli con ricorsi musicali ed effetti scenici (p. es., *Lo que puede la aprensión*, *La confusión de un jardín*); Brances Candamo, che porta la realtà in un campo di pura fantasia. Continua e rafforza la tradizione degli *entremeses* Quiñones de Benavente, vivacissimo e burlesco, fertile di trovate umoristiche e di acuti tratti realistici. La fine degli *Austrias* (Carlo II muore nel 1700), l'avvento dei Borboni con Filippo V spezzano quel senso di supremazia intellettuale, in cui si era chiusa la S. della *Edad de Oro* e portano l'influenza diretta della cultura francese. Il problema dell'illuminismo e dell'enciclopedismo sembra rivoluzionare la S.; la borghesia vuole affermarsi; la scienza diventa il centro di ogni interesse e scuote la fede religiosa. Cerca di inserire il movimento nella cultura tradizionale, liberata di molti e diffusi errori, il benedettino Benito Jerónimo Feijóo ([v.] 1676-1764). Già celebre maestro, pubblica il *Teatro crítico* come sintesi di un'intera vita di raccoglimento e di studio metodico. Scienziato più che letterato, si servì della letteratura per esporre le sue dottrine; lo stile delle sue opere chiaro, tagliente, procede dignitosamente sobrio e classicamente composto, solo indulgendo a qualche breve inciso che apre un nuovo orizzonte nell'efficacia di una rievocazione o nel balenio di un'intuizione. Esclusivamente critica e teorica è invece l'opera di Ignacio de Luzán (*La poética o reglas de la poesía*) in cui la visione amplissima che della cultura aveva il Feijóo si riduce a una fredda e rigida sottomissione della poesia all'etica, anche se a volte lo scrittore riesce a manifestare il suo gusto raffinato e la sua sensibilità in uno stile sobrio, elegante e in alcune acute osservazioni. Alla sua estetica – ispirata in gran parte a quella di Boileau – si rifà il maggior autore teatrale del Settecento spagnolo, Leandro Fernández de Moratín, contorta figura di timido scontento ed astioso, attivo partigiano dei Francesi nel periodo napoleonico. Fu autore della fresca commedia *El sí de las niñas*, che resta come modello di equilibrio e buon gusto e di una vivace sensibilità realistica. Iriarte e Samaniego sono i satirici che, imbevuti di cultura francese, imitano La Fontaine con finezza e sensibilità, apportando anche qualche innovazione. Juan Pablo Forner dà invece alla sua satira un tono molto più violento e aspro, riuscendo, a volte, pesante e monotono. Si rivolge soprattutto alla critica letteraria e nelle sue *Exequias de la lengua castellana* spera nella risurrezione della letteratura spagnola che aveva appassionatamente difesa nella *Oración apologética*. A questa corrente critica si ricollegano Juan Francisco de Masdeu, Gregorio Mayans y Siscar, Juan Andrés, Arteaga, distaccandosi tra tutti Gaspar Melchor de Jovellanos, poeta e drammaturgo mediocre, ma vivace critico d'arte (*Elogio de las bellas artes*) che unisce ad idee liberali l'amore per un saldo cattolicesimo.

(*fot. Thomas*)

SPAGNA - Il Salvatore benedicente tra angeli. Frammento di baldacchino dipinto nel sec. XII - Vich, Museo episcopale.

Riappare in questo secolo anche la *novela picaresca*, in una elaborazione presentata da Torres Villaroel nella sua *Vida* in cui, quasi *picaro* egli stesso, descrive molte avventure e numerosi personaggi con spirito ameno. Vi aggiunge l'apporto di un'erudizione arruffata e capricciosa e di uno spirito satirico, acuto e mordente. Questo si manifesta anche nei *Sueños morales*, in cui con evidenti ricordi di Quevedo sono ritratti i costumi madrileni. Tendenze analoghe dimostra il gesuita José Francisco de Isla con il suo ridanciano e satirico *Fray Gerundio*. È questo un *picaro* che si offre sorridendo alla critica, riunendo in sé tutti i mali della sua epoca e soprattutto i difetti del peggiore barocco caduto nel ridicolo delle stantie predicazioni sacre. Con una tecnica di violenti contrasti, che ricerca i migliori effetti nel susseguirsi di scene in cui il realismo viene esagerato fino al grottesco e al fantastico, il de Isla cerca di fondere la migliore tradizione castigliana con il nuovo orientamento critico del suo tempo.

L'influenza del neoclassicismo può dirsi conclusa con Manuel José Quintana, enfatico, solenne, freddo cantore della libertà e del progresso, ma critico abbastanza acuto e migliore evocatore delle biografie di spagnoli celebri. Con Meléndez Valdés, Nicasio Alvarez de Cienfuegos, Alberto Lista si ha il preromanticismo spagnolo, che forma il gusto per una poesia più intima e raccolta di quella neoclassica e che favorisce la tendenza verso la malinconia, il tenebroso, l'introspezione. Lentamente ci si avvia al Romanticismo, ma questo si acclimata male in S. e, pur contando una produzione abbondante, risponde più a un'amorevole ma spesso enfatica rivalutazione della tradizione, che a una necessità di rinnovamento di pensiero e quindi di espressione artistica. Mentre la lirica offre una decorosa se non entusiasmante manifestazione nella poesia di Espronceda, e la narrativa, invece, si disperde ed avvilisce in pesanti romanzi ispirati a Walter Scott o ad Alessandro Dumas, il teatro presenta la migliore produzione del Romanticismo spagnolo in drammi di fama indiscussa come *La fuerza del sino* del Duque de Rivas, il *Don Juan Tenorio* di Zorrilla, *El Trovador* di García Gutiérrez. Molto più modesto nei suoi intenti, ma dotato di sano equilibrio e di una notevole *vis comica* è Bretón de los Herreros. Con il neoroman-

(*Ist. Anderson*)
SPAGNA - *Adorazione del S.mo Sacramento*, dipinto di C. Coello (1624-35) - Madrid, Escuriale.

ticismo anche il teatro cade nella retorica dei drammi di Echegaray, né offre migliori frutti il teatro realistico di Tamayo y Baus. Non si sollevano di molto da tale decadenza i lirici postromantici (Bécquer, Campoamor, Núñez de Arce) per cui si comincia ora a mitigare un ingiustificato entusiasmo critico.

Giunto ormai ai suoi ultimi anni, l'Ottocento presenta il romanziere Pedro de Alarcón, con il brioso *Sombrero de tres picos*; l'interessante, anche se disuguale Juan Valera (a cui si deve il celebre romanzo *Pepita Jiménez*) e soprattutto José María de Pereda che nei suoi romanzi principali (*Peñas arriba* e *Sotileza*) e nelle sue novelle riportò l'ambiente della regione santanderina velandolo della malinconia penetrante di chi saluta un mondo che va scomparendo. La figura di Pérez Galdós (v.) non ancora messa sufficientemente in rilievo dalla critica, riassume le vicende storiche e spirituali del secolo dall'epica lotta contro Napoleone allo sconforto dell'ultimo decennio. Pittore di Madrid, nelle sue numerosissime opere, fa una rassegna dei tipi più vari e caratteristici, ma soprattutto di quelli più umili e dolenti. Il realismo della sua arte sobria e vigorosa ne incide i volti, formando una galleria di indimenticabili ritratti, e mentre afferma che l'intima essenza dell'uomo è il dolore, sostiene anche la fiducia nella bontà umana che quel dolore rende tollerabile. A cavallo dei due secoli, ma decisamente protesa verso il Novecento è la generazione dei modernisti, che, scevra delle preoccupazioni religiose del contemporaneo e omonimo movimento europeo e nordamericano, tende a rinnovare la poesia con la ricerca e la valutazione di nuovi elementi formali. Rubén Darío, nicaraguese, è l'iniziatore del movimento e a lui si devono interessanti innovazioni metriche, ma la personalità di Ramón del Valle Inclán si impone a tutti i suoi compagni di fede estetica (Manuel Machado, Ramón Jiménez, Villaespesa, Ardavín, Pemán) per la perfezione formale delle sue opere – specie quelle della prima maniera tra cui le famosissime *Sonatas* – e per il mondo concitato e abnorme delle sue opere drammatiche e degli *Esperpentos*. Particolare interesse offrono gli uomini della cosiddetta *Generación* del '98. Con tale denominazione Azorín chiamò gli autori che, fioriti intorno all'anno della disfatta spagnola a Cuba, di fronte al generale abbattimento, tornarono decisamente, attraverso una critica acuta e spesso severa, alla rivalutazione della loro terra e dei caratteri nazionali. Tale nome di *Generación* ormai convalidato dall'uso, è però convenzionale e *a posteriori*, poiché i vari scrittori, diversi per intenti artistici e per interessi spirituali, agirono in modo del tutto indipendente e personale. Si suole vedere in Angel Ganivet il precursore della *Generación* poiché egli, nel suo *Idearium Español* medita sul problema nazionale e si augura la rinascita. Miguel de Unamuno è il grande filosofo del suo gruppo. Nei saggi più celebri (*En torno al casticismo*, *La vida de Don Quijote y Sancho*, *La agonia del cristianesimo*, ecc.) affronta il problema della religione (che risolve in modo esistenzialistico) e della sua nazione, affermando il valore della infra-historia. Antonio Machado, cantore della Castiglia (*Soledades*, *Campos de Castilla*, ecc.), crea un mondo fluido nelle sue sensazioni esteriori, ma volto a una intimità sognante che accoglie le voci più tenui e dissolve il dramma nel pianto. Pío Baroja riporta nei suoi romanzi coscienze tormentate dall'esistenzialismo, ma più spesso personaggi dolorosi, vivi della sua terra, ricordando in parte Pérez Galdós. José Martínez Ruiz (Azorín), brillante saggista e descrittore del paesaggio spagnolo, si disperde poi in una artificiosa ricerca di novità formale e nel desiderio – per lui poco opportuno – di fare filosofia. Sempre nei primi anni del Novecento il teatro è rinnovato da Jacinto Benavente (*La Malquerida*, *Señora ama*, *Los intereses creados*, ecc.); la critica letteraria da M. Menéndez y Pelayo e da R. Menéndez Pidal; la saggistica a sfondo filosofico da J. Ortega y Gasset (*Glosario*).

L'ultimo ventennio appare esuberante di nuove forze. García Lorca ha già ottenuto fama mondiale per le sue opere teatrali (*Bodas de sangre*, *Yerma*, *La casa de Bernarda Alba*, ecc.) e poetiche (*Canciones*, *Romancero gitano*, ecc.), ma accanto a lui attendono e meritano più ampio riconoscimento di quello che è stato loro dato finora in Europa Rafael Alberti, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Vicente Aleixandre. Il romanzo e la novellistica si rinnova con Juan Antonio Zunzunegui (*La Ulcera*, *Las ratas del barco*, ecc.), mentre nuove personalità di giovanissimi si affacciano anche nella lirica, come Valverde e Ridruejo, ricche di interessi e di promesse.

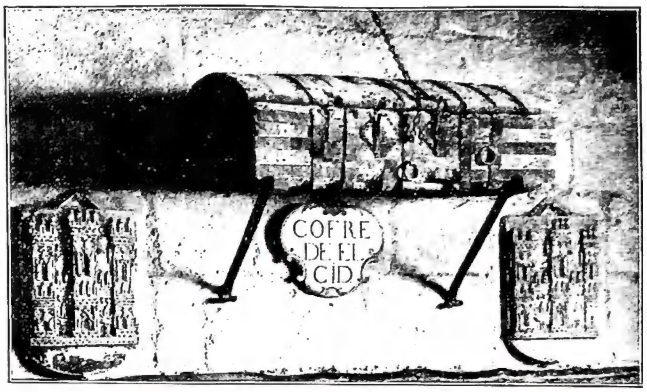
BIBL.: il repertorio bibl. più completo e aggiornato è quello, non ancora interam. pubbl., di J. Simon, *Bibl. de la literat. hispan.*, Madrid 1950 e sgg. La stor. letter. più ampia e più ricca di documentaz., ma farraginosa, di difficile consultaz. e attualmente non rispondente per la parte moderna, è quella di J. Cejador y Frauca, *Hist. de la lengua y literat. castellana*, 16 voll., Madrid 1915-22. Negli ultimi anni sono state pubblicate storie letterarie: J. M. Blecua, *Hist. literaria española*, Saragozza 1946-47, 2 voll.; J. Hurtado - A. González Palencia, *Hist. de la lengua española*, 6ª ed., Madrid 1949; A. Valbuena Prat, *Hist. de la literatura española*, 3ª ed., Barcellona 1951.

Guido Mancini

VII. ARCHEOLOGIA. – 1. *Periodo paleocristiano* – Nonostante che l'inizio e lo sviluppo della cristianizzazione della S. fin dai primissimi secoli sia assai confermata, i documenti monumentali sicuri non cominciano prima del sec. IV. Con la predicazione apostolica (la venuta di s. Paolo è un fatto storico) si formano e si sviluppano le comunità cristiane, le quali erano già molte e ben organizzate nel sec. III, con la gerarchia, le loro chiese e cimiteri; si ricordino, p. es., i martiri di Tarragona (259), s. Fruttuoso vescovo, e i diaconi Augurio ed Eulogio, nei cui Atti autentici si parla pure di un lettore e di una numerosa comunità; è per altro ben noto il rimprovero di s. Cipriano (*Ep.*, 67) contro il vescovo Marziale, che attesta l'esistenza di cimiteri cristiani nella metà del sec. III; sembra pure che il celebre can. 36 del Concilio Illiberitano, dove furono rappresentate varie diocesi, confermi l'esistenza anteriore di edifici sacri decorati con pitture. Non si è conservato però alcun ricordo monumentale di questi tempi. Alcune iscrizioni del sec. III, con formole indifferenti, pubblicate come probabilmente cristiane, restano dubbie e non recano note caratteristiche.

2. *Monumenti architettonici.* – Dopo la Pace di Costantino tutti i centri cristiani dovettero avere le loro chiese, sia adattate in anteriori fabbriche, sia costruite sul

tipo basilicale, ma purtroppo i vestigi di esse venuti in luce sono scarsi. I monumenti cristiani primitivi della S. ebbero a soffrire molto dalle invasioni barbariche, la prima nel 260 e la seconda nel 414 attestata da Paolo Orosio dopo la penetrazione visigota del 409 (*Hist. adversus paganos*, VII, 22-28). Le 49 *Composizioni* di Prudenzio (24 relative al Vecchio Testamento e 25 al Nuovo) furono scritte per essere poste come testo esplicativo delle relative scene del ciclo biblico decorante una delle basiliche della S., probabilmente in Saragozza (J. P. Kirsch, *Le Dittochaeum de Prudence et les monuments de l'antiquité chrétienne*, in *Atti del II Congresso internaz. di arch. crist.*, Roma 1904, p. 127 sgg.). Prudenzio nel *Peristephanon* indica alcune chiese assai sontuose costruite sui sepolcri dei martiri; della basilica di S. Engrazia di Merida (inno III) dice che aveva il pavimento musivo come un prato pieno di fiori, marmi preziosi nell'atrio e soffitto dorato; di questo santuario, identificato con la chiesa della martire fuori le mura della città, non restano altro, forse, che due capitelli corinzi in marmo sorreggenti l'arco trionfale della chiesa attuale. Parimenti, nell'inno IV, allude al cassettonato aureo della Basilica eretta sulla tomba di s. Fruttuoso a Tarragona; i resti di questa, venuti in luce nello scavo del cimitero cristiano, hanno rivelato che era a tre navate separate da colonne, probabilmente con bema e con abside semicircolare, pavimentata con musaico di grandi tessere di marmo e con sepolcri, alcuni coperti da musaico; misura 30 × 19 m.; aveva intorno monumenti sepolcrali, uno dei quali, accanto all'abside, comunica con la navata laterale sinistra.



(fot. G. Garrabella)

SPAGNA - Cofano con cimeli del Cid (sec. XIII), conservato nella cattedrale di Burgos.

Vestigia di chiese basilicali, di sviluppo posteriore e con evidenti relazioni con i monumenti africani, sono stati trovati nelle Isole Baleari, presso la località di Manacor (Maiorca); sono a tre navate separate da pilastri, con abside rettangolare; due di esse, di S. Maria e di S. Peretó, avevano musaici pavimentali; simile è quella di Son Bou (Minorca), recentissimamente scoperta, ma ha l'abside internamente semicircolare. Altre chiese meno solenni sono ad una sola navata; tale quella detta « cella memoriae » di Ampurias (Gerona), datata del sec. IV-V, che è un'aula di 14 × 5.50 m. con abside semicircolare e con nartece che ha ingresso laterale; sotto il pavimento aveva sepolture. Sono posteriori quelle di Elche (Alicante) e Jativa (Valencia), di pianta quadrata, la prima con abside inscritta nella costruzione, la seconda senza abside; rappresentano l'influsso orientale, venuto forse attraverso il dominio bizantino e che si svilupperà negli edifici visigoti. La cosiddetta « casa-basilica », con doppia sala absidata di Merida è probabilmente adattazione di un edificio anteriore.

Merita attenzione particolare l'insieme architettonico di Centcelles (Tarragona), senza dubbio il più importante della S. e di destinazione funeraria; i ruderi occupano un'area di ca. 90 × 20 m. e il nucleo centrale è formato da due costruzioni unite, esteriormente quadrate ed interiormente circolare la prima e più conservata, quadrilobata la seconda; la prima è coperta da cupola decorata da musaici, dei quali si conservano resti interessantissimi.

Quanto ai cimiteri dovettero essere aree sopraterra; tradizioni antiche parlano di cimiteri sotterranei a Gerona e Saragozza, ma non sono state confermate da alcuna scoperta. I cimiteri all'aperto avevano tombe e monumenti di varie forme, che vanno dai tipi più semplici e poveri agli edifici più o meno monumentali. Se ne ha un esempio caratteristico nel cimitero di S. Fruttuoso a Tarragona (v.), scoperto nel 1923 bene esplorato e studiato.

3. *Scultura.* – Oltre una piccola statua del Buon Pastore del sec. VI, conservata nel Museo di Siviglia, la S. possiede una serie relativamente ricca di sarcofagi decorati con rilievi storiati, la cui importanza consiste specialmente nel fatto che essi segnalano officine di artisti locali. Gli schemi di decorazione non sono differenti da quelli del mondo romano: campi di strigili verticali od ondulati soli o misti a rilievi istoriati, o rilievi in tutta l'ampiezza delle fronti, con le scene in fregio o separate da colonnine od alberi; non c'è alcun esempio a due ordini sovrapposti. Si possono raggruppare in vari centri o regioni. Il gruppo più importante e numeroso è quello di Tarragona, con ben quindici pezzi, completi o frammenti notevoli. Oltre quello della facciata della Cattedrale, del tempo teodosiano, e un frammento simile, gli altri, trovati negli scavi del cimitero cristiano, appartengono all'officina locale e sono del sec. V; tagliati quasi tutti in calcare del paese, come altri anteriori e pagani più o meno decorati, presentano uno schema simile: nel centro, la cartella per l'iscrizione posata su un basamento, campi di strigili ai lati e figure all'estremità; gli strigili sono ampi e poco profondi, posti in due direzioni opposte, formando nodo centrale caratteristico; è schema paragonabile con i sarcofagi trovati a Cartagine; i quadri istoriati recano figure di oranti, il sacrificio d'Isacco e personaggi, forse Apostoli, con rotolo nelle mani e sotto cortinaggio. Lo stile dei rilievi – figure allungate ma corrette, e pieghe nelle vesti strette e profuse – presenta nella sua uniformità elementi di mani diverse e di una interessante evoluzione.

Il gruppo della regione nord-centrale della Catalogna è integrato da sei sarcofagi di Gerona, uno di Ampurias e due di Barcellona; per lo stile sono piuttosto affini a quelli della Francia meridionale. I sei di Gerona si conservano nella chiesa di S. Felice, fuori le antiche mura della città; essa fu costruita probabilmente sopra un antico cimitero dal quale verrebbero i sarcofagi; tra i temi, comuni ai rilievi dei sarcofagi cristiani, sono da notare la storia di Susanna descritta in cinque episodi, che occupano tutta la fronte; G. Cristo sopra un leone, allusione, forse, alle parole del salmo 90, 13: « conculcabis leonem et draconem ». Quello di Ampurias (nel Museo provinciale di Gerona) ha la figura del Buon Pastore tra le rappresentazioni delle stagioni, geni alati e scene di vendemmia e raccolta delle olive; per il tempo – sec. IV come gli anteriori – si può considerare cristiano, benché la figura del Buon Pastore non sia sicura. I due di Barcellona, uno con due campi di strigili tra i rilievi, e l'altro a fregio, hanno le solite scene.

Il gruppo di Valencia, con tre esemplari nella città, uno di Hellin (Albacete) ed un frammento di Denia, non è così uniforme; di quelli di Valencia, semplici e con strigili, uno ha, nel centro, il solito simbolo della Risurrezione di Cristo, ma con qualche singolarità; è una croce gemmata con due colombe sulle braccia e due agnelli sotto, in luogo dei soldati. Il sarcofago di Hellin (Accademia della Storia, Madrid) ha le scene separate da pilastrini: nei tre spazi centrali è G. Cristo acclamato da quattro Apostoli; il frammento di Denia ha una decorazione simile.

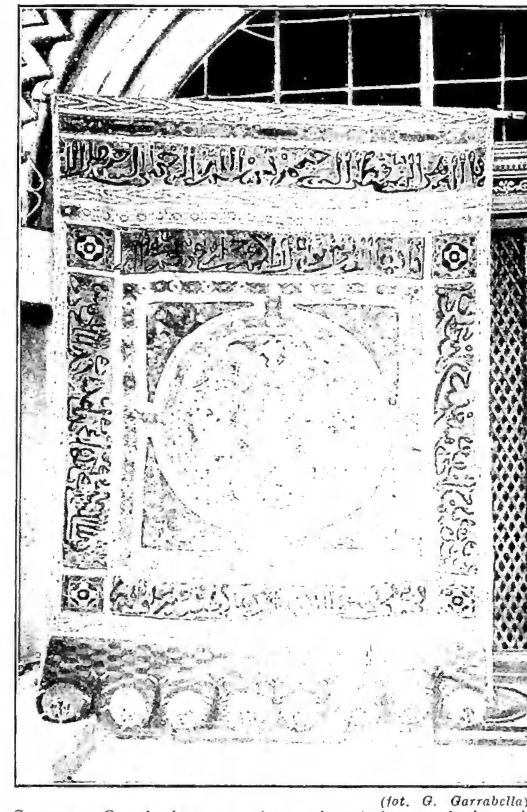
Il gruppo di Saragozza è costituito dai due sarcofagi della cripta di S. Engrazia, nella detta città, ed uno di Castiliscar. Di quelli di Saragozza, il più importante ha le

scene anche nelle facciate laterali, e negli angoli cariatidi che sorreggono la cornice; nel centro si vede una figura femminile tra due Apostoli, elevata verso il cielo da una mano divina; questa scena si è voluta interpretare da alcuni come rappresentazione dell'Assunzione della Vergine, ma potrebbe essere l'anima della defunta. Nomi iscritti sulle varie figure, con lettere antiche, forse contemporanee, intendono identificare i personaggi, ma spesso arbitrariamente. Il sarcofago di Castiliscar (Saragozza), adoperato come altare, come anche gli altri due, è un esemplare stilisticamente isolato ed assai originale, proveniente da officina spagnola; nella scena della moltiplicazione dei pani, i sette cesti si sono convertiti in anfore, quasi fosse avvenuta una confusione con il miracolo di Cana.

I sarcofagi che si raggruppano intorno a Toledo sono tre completi e due frammenti, provenienti da quattro distinte località e senza affinità stilistiche; i due frammenti (di Erustes e Toledo, Puerta del Sol) appartennero a fronti con campi di strigili e scene tra colonnine, gli altri sono a fregio; due di Layos (Toledo), con le scene solite provenienti, probabilmente, da officine spagnole, ed uno di Puebla Nueva (Toledo), più singolare, con i dodici Apostoli e G. Cristo nel centro, assiso in alta cattedra, separati da colonne, tutti con forte inclinazione verso destra; avevano i nomi scritti nella cornice superiore con lettere contemporanee. Nella regione nord-occidentale è un sarcofago di Astorba, simile al primo di Layos, ed un altro di Villanueva de Lorenzana (Lugo) – con strigili a forma di 3 – del sec. v. Della regione di Merida, così abbondante in iscrizioni ed altre memorie cristiane, non si conserva altro che un frammento di coperchio con le scene di Noè e di un banchetto, ed un sarcofago liscio con una corona dipinta nel coperchio. Resti sono anche scarsi nella regione della Betica; un sarcofago a Martos (Jaén) con le scene separate da colonne, e quello di Berja (Almeria) in cui si vedono i due Prìncipi degli Apostoli davanti ad un personaggio seduto con un diadema sulla testa; due frammenti di Palacios (Siviglia) e di Cordova hanno scene, tra le colonne, il primo, e campi di strigili e rilievi, il secondo. Altri tre sarcofagi, del sec. IV inoltrato, trovati a Covarubias (Burgos), Carteya (Cadige) e Prado (Siviglia) potrebbero essere cristiani ma non hanno che temi profani.

4. *Musaici.* – Non si conservano pitture con temi cristiani, ma i musaici sono relativamente abbondanti; tra i pavimentali, i più antichi si sono trovati in edifici non sacri, come quello della villa di Fortunatus a Fraga (Huesca) e di Estrada (Huesca), il primo con il monogramma di Cristo e l'altro, assai rozzo, con pani, pesci, svastiche, dischi, fiori, ecc. Nelle chiese accennate di S. Peretó e S. Maria (Mallorca) e di Elche (Alicante), si trovarono musaici non anteriori al sec. v con decorazione geometrica e con scene del Vecchio Testamento, in quella di Elche, con iscrizioni indicanti il posto dei ministri e dei fedeli. Nella cupola di Centcelles (v. TARRAGONA) con musaici conservati solo in parte, i temi sono funerari: scena di caccia, le stagioni, Daniele fra i leoni, la nave di Giona, i tre fanciulli nella fornace e forse Noé; le scene vengono separate da colonne come in una fronte di sarcofago: sono del sec. IV. Più interessante ancora è la serie di musaici tombali, ristretti alla metà orientale della penisola e paragonabili a quelli dell'Africa cristiana, con i quali formano un insieme geografico chiuso. Se ne conservano tre frammenti a Tarragona, tra i quali è bellissimo quello di Optimus, con la figura del defunto e iscrizione metrica; un gruppo assai notevole di Montecillas (Huesca), i più simili agli africani; uno ad Alafaro (Logrono), uno a Denia (Valencia) e parecchi a Menacor (Maiorca), tutti questi con solo l'iscrizione e temi decorativi.

5. *Periodo visigotico.* – Mentre le diverse province spagnole, quasi tutte profondamente romanizzate, restarono in relazione con la Metropoli ed in contatti con le province vicine, le tradizioni artistiche indigene, specie dell'Africa, ebbero un influsso poco importante sui monumenti. Ma con le invasioni dei barbari, e soprattutto dal sec. v con il dominio visigotico, restarono centri isolati,



(fot. G. Garrabella)

SPAGNA - Stendardo preso ai musulmani durante la battaglia di «Las Navas de Tolosa» (1212), conservato nel monastero di Las Huelgas - Burgos.

prima, e dopo la maggioranza delle regioni furono staccate quasi totalmente dalle eredità classiche; l'influsso germanico, però, è notevole soltanto nelle arti minori (fibule aquiliformi) e quasi nulla nell'architettura e scultura: si intensificarono gli influssi della tradizione indigena (arco a ferro di cavallo, disegni geometrici profondamente tagliati, corde, ecc.) e quelli orientali arrivati attraverso l'Africa bizantina. Così si formarono centri di cultura sulle coste del Mediterraneo, principalmente nella Betica, ed anche nella Lusitania, da dove l'arte monumentale visigotica irradiò verso Toledo e, dopo, in tutta la penisola.

6. *Architettura.* – Già si è notato questo influsso orientale-africano nelle chiese basilicali delle Baleari: altre simili sono state segnalate a Tarrassa (Egara) ed a Cabeza de Griego (Cuenca), questa con la pianta quasi quadrata, ma a tre navi, come quella di Algezares (Murcia), con absidi semicircolare, portico e piscina battesimale. Quelle di S. Pietro di Alcantara (Malaga), Alcacerejos (Cordoba) e Casa Herrera (Merida) hanno due absidi opposte e portico laterale; la seconda con grande battistero che ha, nell'ingresso della cappella absidale, l'arco a ferro di cavallo. Due più orientali, S. Cugat de Vallés (Barcellona) e Fraga (Huesca), hanno una sola abside a ferro di cavallo.

Del sec. VII inoltrato si conservano varie chiese, tutte costruite con blocchi di pietra ben tagliati, con abside quadrata, archi a ferro di cavallo ed abbondantemente decorate sia all'interno che all'esterno. Esistono due tipi di pianta: basilicale e cruciforme; sono di tipo basilicale quelle di S. Juan de Baños (Palencia) che conserva l'iscrizione della fondazione, dell'a. 661, S. Pietro de Balsemao (al nord del Portogallo) e S. Maria de Quinta-

(da Ars Hispaniæ, I, Madrid 1947, fig. 299)

(da Ars Hispaniæ, V, Madrid 1948, fig. 493)

(fot. Mas)

A sinistra: LA DAMA DI ELCHE. Scultura in pietra del sec. IV, trovata a La Alcudia - Madrid, Museo del Prado. *Al centro:* S. PIETRO E S. PAOLO. Particolare della scultura della Camera santa (sec. XII) - Oviedo, Cattedrale. *A destra:* S. GIOVANNI BATTISTA, scultura in legno di Pedro de Mena (1658-62) - Malaga, coro della Cattedrale.

(fot. Murray Keyes - Nuova York)

(fot. Grassi)

(fot. Thomas)

In alto a sinistra: ADORAZIONE DEI MAGI, dipinto di ignoto spagnolo del sec. XV - Nuova York, Coll. Kress. *In alto a destra:* S. BERNARDINO CHE ASSISTE UN FERITO. Particolare del polittico di S. Bernardino, dipinto di G. Figuerra e R. Thomas (1455-56) - Cagliari, Museo nazionale. *In basso:* CRISTO IN TRONO E STORIE DELLA VITA DI S. LORENZO. Antependio in legno dipinto del sec. XI - Vich, Museo episcopale.

(fot. Mas)

(fot. Mas)

(fot. Gudiol)

(fot. Gudiol)

In alto a sinistra: SALITA AL CALVARIO. Particolare dell'affresco di Giovanni Olivieri (1330) - Pamplona, refettorio della Cattedrale. *In alto a destra:* S. CATERINA. Particolare del retablo dei ss. Caterina, Lorenzo e Prudenzio, eseguito da Juan de Levi (1392-1404) - Tarazona, Cattedrale, Cappella dei cardinali. *In basso a sinistra:* APPARIZIONE DI S. LEOCADIA A S. ILDEFONSO. Dipinto di F. Gallego (sec. XV). Retablo di S. Ildefonso - Zamora, Cattedrale. *In basso a destra:* ULTIMA COMUNIONE DI S. GIUSEPPE CALASANZIO. Particolare del dipinto di Goya (1820) - Madrid, chiesa di S. Antonio.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: S. MARIA EGIZIACA - Roma, Galleria Borghese.
A destra: S. AGNESE - Dresda, Pinacoteca.

nilla de las Viñas (Burgos), questa con nave traversa e ricca decorazione, anche con rilievi figurati, ma molto rozzi, datata del sec. VIII.

Parallelamente si sviluppa il tipo cruciforme, come la cappella funeraria di S. Fruttuoso di Braga (Portogallo), della metà del sec. VII, il cui prospetto esteriore ricorda assai quello del mausoleo di Galla Placidia a Ravenna; nelle chiese di S. Pietro de la Mata (Toledo) dedicata al tempo di Wamba (672-81) e S. Comba de Bande (Orense) la pianta cruciforme iscritta in una pianta quadrata, con celle, forse monacali, negli spazi fra la croce e il quadrato; questa forma si ritrova ancora più sviluppata nella chiesa di S. Pietro della Nave (Zamora), del sec. VIII, nella quale i bracci della croce sporgono fuori del rettangolo. La decorazione interna di queste chiese è ricchissima, specie nell'ultima, con due capitelli in forma di piramide tronca rovesciata, ornati con le scene del sacrificio d'Isacco, Daniele fra i leoni e busti di Apostoli, con iscrizione.

7. *Scultura.* – Nella scultura visigotica i temi sono prevalentemente decorativi: disegni geometrici, cordati, intrecci, tralci ondulati, fiori, frutti, animali, uccelli, pesci, vasi ansati con colombe, nicchie con croci o monogrammi, con le aste molto allargate, e fiancheggiati da palme od anche da angeli; si trovano, come si è già accennato, nei muri delle chiese, cornici, transenne, stipiti, pilastri, mattoni ed altri elementi architettonici. I centri principali di sviluppo sono a Merida, Toledo, Cordova, da dove passarono i tipi un po' da per tutto, ma meno nella parte orientale. Anche sui sarcofagi si trovano rilievi istoriati e qualche volta in capitelli e lastre. Tra i sarcofagi sono da ricordare quello di Briviesca (Burgos) ed altri due della stessa regione (Cameno e Poza de Sal), procedenti dalla stessa officina, con decorazione nelle quattro facciate; e quelli di Ecija ed Alcaudete, nella regione meridionale, tutti in stile orientale; quasi tutte le scene sono del Vecchio Testamento, non sempre identificabili per la singolarità; è notissimo quello di Ecija (Siviglia), nel quale figurano il sacrificio d'Isacco, Daniele tra i leoni, e, nel centro, il Buon Pastore, con iscrizioni greche.

8. *Arti minori.* – Oltre le fibule aquiliformi ed i fermagli in metallo, qualche volta preziosi ed incrostati di vetri a colori, importati dai Visigoti e dai quali derivano simili gioielli spagnoli, hanno un interesse singolare le corone e croci votive, trovate nei celebri Tesori di Guarrazar (Toledo) e Torredonjimeno (Jean), di metalli preziosi e con gemme, sontuose e ricchissime, tutte con iscrizioni che hanno i nomi di donatori accompagnati quasi sempre dalla parola VITA. Interessanti sono i vasi o piccole anfore ed i piatti liturgici, spesso ansati, in argento con iscrizioni simili; sono uguali a quelli orientali, specialmente dell'Egitto, da dove sarebbero stati importati, ma altri sono evidentemente fabbricati in S.

9. *Epigrafia.* – Le iscrizioni anteriori alla metà del sec. IV sono scarsissime; potrebbero essere cristiane alcune del sec. III con testo indifferente, specie quelle con le formole « memoria illius » o « posuit memoriam », che dalla metà del sec. IV si trovano insieme con simboli ed espressioni cristiane, come " receptus ", " recessit ", con o senza " in pace ". Dalla metà del sec. V e durante tutto il tempo visigotico, i formulari prendono caratteristiche particolari nelle varie regioni. Nella provincia citeriore, dove le iscrizioni sono scarsissime, tranne la città di Tarragona che è il centro più ricco ed antico della S., si conserva più costante la romanità: non vi si trova la datazione per l'èra ispanica e solo il consolato, nelle 6 o 7 datate (la più antica del 393 e le altre del sec.V); i formulari sono vari, più frequenti " hic requiescit " o " quiescit ", ma anche con esempi di " hic iacet ", " recessit ", " perivit ", " redivit in pace " (Cartaginense), " depositus ", " vixit in pace ", " quiescet ", " requiescet ", " quiescat "; come formole notevoli sono da notarsi 4 esempi di Tarragona con allusione alla Risurrezione: « sperans resurrectionem a Deo », e lodi singolari; nei musaici tombali di Coscojuela si trova la frase « sepulchrum adornavit ». Per la S. occidentale è caratteristica comune e frequente la datazione secondo l'èra spagnola e l'uso dell'appellativo « famulus Dei », portata dai Visigoti dalla Francia, e, dal sec. VI, « famulus Christi ». Nella Lusitania, con centri importanti a Merida, Mertola e Beja, la formola propria è « requievit in pace », ma non senza esempi di « recessit, receptus in pace », nelle più antiche, e « obdormivit » o « decessit in pace »; dopo la metà del sec. V, lo schema più generale è: « N. Famulus Dei (Christi) – vixit annos (annis) tot – requievit in pace (Domini, Domini nostri Jesu Christi) die (dalla metà del VI, sub die)... Era... ».

Come decorazione è frequente una corona che circonda il testo con monogramma o croce nella parte superiore. Come formole notevoli sono da ricordarsi quelle relative alla penitenza: « N. penitens; accepta poenitentia, requievit.... ».

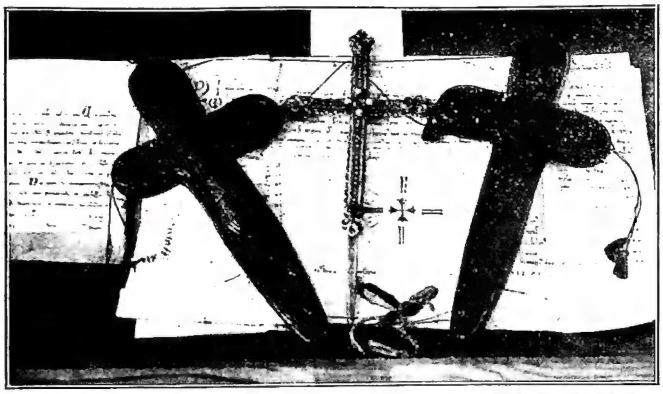
La Betica, regione assai presto ed intensamente romanizzata, è la più ricca, benché nessun centro singolare abbia tante iscrizioni come Tarragona o Merida. Lo schema caratteristico è, come nella Lusitania, ma con la formola « recessit in pace », invece di « requievit in pace »; ha pure esempi di « receptus in pace, quiescit – requiescit in pace, hic requiescit », ecc.; « defunctus est, mortuus, obiit, migravit », ecc.; la varietà *sub die* per la data della morte è solo frequente nel Convento Cordubense, dove si trova più presso l'appellativo « famulus Christi ». Si trovano anche allusioni alla penitenza: « in coena Domini accepit penitentiam... cum penitentia recessit », alla Risurrezione: « credo quod Redemptor meus vivit... », ed al Battesimo. Vengono spesso decorate da monogrammi o croci dentro corone o cerchi e fiancheggiati da colombe.

Le iscrizioni metriche non sono molto numerose, ma importanti per la storia, perché quasi tutte sono di personaggi della gerarchia ecclesiastica. Le scarse iscrizioni in greco appartengono quasi tutte alle province della Betica e della Lusitania. Più interessanti sono le iscrizioni monumentali, specie su edifizi sacri, differenti dalle altre del mondo romano; in queste si fa memoria della costruzione, restauro o, in caso, della dedicazione dell'edificio, ma non vi si nota la data relativa; nelle spagnole, invece, si trovano le indicazioni liturgiche relative alla consacrazione, il nome del dedicante, e tutte hanno il giorno, che sempre cade in domenica. Sono anche di grande interesse per la storia del culto dei santi le liste di reliquie, deposte nell'altare o conservate nella chiesa; si devono considerare posteriori all'a. 600, perché le iscrizioni dedicatorie datate non si hanno prima di questa data; i due gruppi sono meno abbondanti nella S. orientale. Anche le iscrizioni monumentali civili hanno carattere religioso, sia per monogrammi, sia per espressioni sacre. Altri gruppi vengono formati dai calendari liturgici, iscrizioni su oggetti votivi – quasi sempre con la formola « ille offeret » – e su diversi gioielli, con il nome in vocativo e le parole « vivas » o « vita »; simili iscrizioni sono anche sui mattoni e tegole, oppure con il ricordo « salvo illo ».

Il sistema di datazione per l'èra spagnola, la quale comincia, come è noto, 38 anni prima dell'èra cristiana, e che è la esclusiva delle iscrizioni delle regioni occidentali, è la stessa che si trova dal sec. III in alcune iscrizioni pagane nelle regioni Asturica e Cantabra, indicata con la formola « aera cos. »; in questa regione sarebbe nato questo sistema di datazione e da qui si propagò nelle regioni vicine: a Merida, dal sec. IV, alle province di Lusitania, Betica e Gallaecia, dalla fine del sec. V, ed alla parte occidentale della Cartigense, dalla metà del sec. VI.

Una singolarità paleografica che si trova nelle iscrizioni occidentali ed anche nei manoscritti fino al sec. XII, è il numerale XL, con le lettere in nesso speciale.

BIBL.: R. Chabas, *El sepulcro de Severina. Mosaico descubierto en Denia (España)*, in *Atti del II Congr. intern. di archeol. crist.*, Roma 1900, pp. 149-50; J. R. Melida, *La escultura hispana cristiana de los primeros siglos de la Era*, Madrid 1908; J. Rubió, *Troballa d'una basilica crist. primitiva a les immediacions del Port de Manacor*, in *Anuari de l'Istitut d'Estudis Catalans*, 3 (1909-10), pp. 361-77; id., *Basilica crist. primitiva en el Paratge de Son Peretó a Manacor, ibid.*, 6 (1915-20), pp. 737-46; J. R. Melida, *Excavaciónes de Merida*, in *Junta Superior de excavaciónes y antigües memoria*, 4 (1917); id., *Arquelogia española*, in *Labor*, 4ª serie, 1929, pp. 189-90; M. Gómez Moreno, *Iglesias mozarabes*, Madrid 1919; id., *Arquitectura española*, ivi 1925; M. Macias, *Epigrafia romana de la ciudad de Astorga*, in *Boletin de la Comisión arqueol. provincial de monumentos de Orense*,



(fot. G. Garrabella)

SPAGNA - Croce di « Las Navas de Tolosa », conservate nel Monastero di Las Huelgas - Burgos.

1922-26, p. 80 sgg.; Gudiol, *Les primeres manifestacions de l'art cristià*, in *Analecta sacra Tarraconensia*, I (1925), pp. 309-13; Carriazo, *El sarcofago crist. de Berja*, in *Arch. esp. de arte y arquelogia*, 1925, pp. 197-211; J. Wilpert, *Cattura e comparsa dei Principi degli Apostoli davanti a Nerone*, *ibid.*, 1926, pp. 1-9; id., *Sarcofagi*, v. indice; J. E. Uranza, *Un sarcofago romano-crist. en Castiliscar*, in *Boletin de la Comision monumental de Navarra*, 1927, pp. 286-87; A. Del Castillo, *Los descubrimentos de S. Eulalia de Bóveda*, in *Boletin R. Academia Gallega*, 1927, pp. 165-68 e 1928, pp. 322-26; J. Vives, *Un sarcofago romà-cristià a Castiliscar*, in *Analecta sacra Tarraconensia*, 4 (1928), pp. 269-70; Roca Lletjos, *Les darreres troballes epigràfiques lleidatanes*, in *Vida Lleidatana*, 1928, pp. 36-39; A. Carbonell, *Nota sueltas sobre hallazgos arquelogicos efectuados en la prov. de Cordoba*, in *Boletin R. provincial de Cordoba*, 1928, pp. 133-38; Vidal, *Excavaciones a S. Maria del Cami*, in *Nostra Terra*, 1928, pp. 229-31; P. Beltran, *Hallazgo de lapidas romanas*, in *Anales del Centro de cultura valenciana*, 1928, pp. 90-96, 169-70; V. Lamperez, *Historia de la arquitectura crist. española*, I, Madrid 1930; J. Perez de Barradas, *Excavaciones en la Colonia de S. Pedro de Alcántara*, in *Labor*, 1930, memoria n. 106; id., *La basilica paleo-crist. de Vega del Mar*, in *Archivo español de arte y arqueologia*, 1932, pp. 53-72; H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIe siècle*, Parigi 1932; A. Calzada, *Hist. de la arquitectura española*, Barcellona 1933; E. Junyent, *I monumenti crist. di S. studiati in questi ultimi anni*, in *Atti del III Congres. intern. di Arch. crist.*, Città del Vaticano 1934, p. 225 sgg.; id., *Modalità delle chiese crist. di S.*, in *Atti del IV Congres. intern. di archeol. crist.*, II, ivi 1940, pp. 279-89; J. Martinez, *S. Olalla necropolis visigoda de Herrera de Pisueona*, Madrid 1935; J. Vivès, *Inscripc. crist. de la Esp. romana y visigoda*, Barcellona 1942; P. Batlle Huguet, *Arte paleocristiano : Ars Hispaniae, Historia universal de l'arte hispánico*, II, Madrid-Barcellona 1947, p. 181 sgg. (con abbondante bibl.) e pp. 421-22; F. Camprubi, *El monumento paleocrist. de Centcelles (Tarragona)*, Barcellona 1953.

Pietro Batlle Huguet

VIII. ARTE SACRA. – Nel periodo paleocristiano, sulle dominanti strutture classiche, ereditate da Roma imperiale, si avvertono innesti orientali e precisamente musulmani, come gli archi a ferro di cavallo che compaiono fin dal sec. II in talune stele funerarie. Ma una tipica impronta medievale fu conferita all'edilizia religiosa dal sec. V all'VIII, per opera dei Visigoti che arricchirono le forme romane di ornamenti esuberanti e policromi. Lo attesta in particolar modo la chiesa basilicale di S. Giovanni di Baños (Palencia), consacrata verso il 660, dove le decorazioni plastiche, con pietre a taglio obliquo, accoppiano agli influssi bizantini motivi visigoti. Benché ricordate da s. Isidoro di Siviglia, le decorazioni pittoriche di tale periodo sono dovunque scomparse.

Documentano invece il gusto visigotico nell'arte applicata le preziose oreficerie del Museo di Cluny, a Parigi, fra cui le croci e corone votive con pietre dure e paste vitree, incastonate in alveoli metallici e provenienti da Guarrazar (Toledo). Dopo la travolgente invasione dei Mori, effettuatasi nel sec. VIII, si ebbe al nord della penisola iberica, e precisamente nelle Asturie, un centro di fertile attività cristiana, contrassegnata da due tipi diversi di costruzioni chiesastiche, che presentano la comune particolarità della camera sopra la cappella maggiore, adibita a rifugio e in cui si entra soltanto da una finestra alta. Al primo tipo appartengono chiese dove si conserva la tradizione classica, ma con elementi affini al gusto carolingio, e vi si notano speroni, contrafforti e la navata di transetto (ad es.: S. Giovanni di Pravia [780] e Santullano di Oviedo). Del secondo tipo, fiorito sotto Ramiro I (842-50), fanno parte costruzioni di modello orientale che preannunziano lo stile romanico, con il loro accentuato sviluppo in altezza, le vôlte semicilindriche e le pareti interne alleggerite da archi ciechi su colonne agili. Basterà citare S. Maria di Naranco, presso Oviedo, di pianta rettangolare, S. Michele di Lillo e S. Cristina a Lena. In entrambi i tipi di chiese figurano rilievi caratteristici, che assumono una certa finezza, derivata probabilmente da oreficerie e sculture in avorio, nei monumenti di origine ramirense. Benché limitato a pochi decenni, è da ricordare, dopo lo sviluppo dell'arte islamica nel califfato di Cordova, quello dell'arte detta mozarabica, dai mozarabi o cristiani sottomessi, che raggiunse il suo splendore massimo nella zona di Léon ma si diffuse pure in Galizia, nelle Asturie, in Castiglia, in Aragona e in Catalogna. Sono elementi cordovani, negli edifici di cotesto stile, gli archi a ferro di cavallo e le vôlte ad archi incrociati, mentre rammentano Bisanzio i capitelli corinzi e le transenne di pietra nelle finestre. Appartengono tutte al sec. X: S. Maria di Melque (Toledo), S. Michele di Celanova (Orense) e l'ornatissimo S. Michele di Escalada (Léon) che è l'esemplare più cospicuo. Le manifestazioni plastiche, in assenza di figure umane, ebbero il loro maggiore impiego nell'intaglio dell'avorio e mirabili appaiono le stilizzazioni di animali nella serie dei codici, quali la *Bibbia Hispalensis* (metà del sec. X). Agli inizi del sec. XI risalgono le prime costruzioni romaniche, cioè le chiese di Caserres, Tabernoles e Cardona. E qualche anno dopo, con l'introduzione della riforma cluniacense nei monasteri, dovuta al re di Navarra Sancho il Maggiore (1025), il nuovo stile europeo si diffuse rapidamente anche in S. Singolari esempi di esso sono, nella seconda metà del sec. XI, il portico detto *Pantheon reale* in S. Isidoro a Léon, che accusa influenze lombarde, bizantine e normanne e vanta stupende figurazioni nei capitelli, e la cattedrale di Iaca, a tre navate e transetto, con un bellissimo sistema di vôlte e ornamentazioni plastiche di gusto più classico che bizantino.

Tra i maggiori monumenti dell'età romanica, non solo nella penisola, è la cattedrale castigliana di Santiago di Compostella (1105), adorna di preziose sculture nella *Puerta de las Platerias* e nel *Portico de la Gloria*. Influssi musulmani si avvertono negli avori della cassa di S. Millan (Museo archeologico di Madrid) e nella grande arca della Camera Santa di Oviedo, in argento dorato. Fra i documenti pittorici di questo periodo si ricordano, in Castiglia, le scene bibliche e venatorie a S. Baduel di Casillas de Berlanga e, in Catalogna, quelle della chiesa mozarabica di Pedret. Più tardi, nelle pitture della cattedrale di Urgel e di S. Clemente di Tahull appaiono manifesti rapporti stilistici con la scultura della Francia meridionale.

Già nel sopra citato *Portico de la Gloria* a Santiago di Compostella, che fu eseguito fra il 1168 e il 1188, compaiono i primi archi ogivali del gotico e nel medesimo periodo si hanno analoghi innesti di codesto stile sulle membrature romaniche, per iniziativa soprattutto dell'ordine cistercense, a Poblet e a Santas Creus in Catalogna; caratteristiche, inoltre, le cattedrali gotiche, dall'aspetto militaresco, di Avila e di Tuy (Galizia). Ma

fu per opera dei Francescani e dei Domenicani, sotto il regno di Ferdinando III il Santo, cugino di s. Luigi IX re di Francia, che si affermò l'architettura ogivale, nella prima metà del sec. XIII, con la cattedrale di Burgos, arieggiante le forme francesi, e con quella imponente di Toledo dai lievi accenti moreschi; è da ritenersi un esemplare sporadico, poi, la Cattedrale posteriore, e di un gusto per nulla iberico, di Léon con la sua tendenza a rendere quasi eteree le masse, a somiglianza di quella di Beauvais in Francia. Come in altre parti di Europa, l'edilizia gotica in S. ebbe corso anche durante i secc. XV e XVI, smarrendo via via lo slancio inventivo ma non la perfezione tecnica, come dimostrano le cattedrali di Salamanca e di Segovia. La scultura duecentesca, specie sulle facciate chiesastiche, assurse ad alto livello qualitativo, sì da rivaleggiare con quella francese, decadde nel Trecento e riacquistò prestigio nel secolo successivo anche per l'apporto di valenti maestri francesi, tedeschi, fiamminghi ed italiani, che non tardarono ad acclimatarsi nel paese ospitale. A Valenza, sui primi del Quattrocento, operava Giuliano Fiorentino, seguace del Ghiberti; Juan de la Huerta collaborava con il celebre Claus Sluter a Digione, e a Pamplona si trova il borgognone Janin de Lome. Tipico prodotto della scultura spagnola, in questo periodo, furono, inoltre, gli altari (a Tarragona, a Burgos, nella certosa di Miraflores e, più tardi, a Siviglia e a Toledo) e gli stalli corali, fra cui memorabili quelli, in stile gotico fiorito, di S. Tommaso ad Avila e di Célanova (Galizia) e gli altri, figurati, di León, Ciudad Rodrigo, Plasencia e Toledo. La pittura segue ancora gli arcaismi romanici nel sec. XIII e il primo maestro castigliano a noi noto è Antonio Sanchez di Segovia che decorava nel 1262 la cappella di S. Martino nella cattedrale vecchia di Salamanca. Ma verso la prima metà del Trecento recavano un nuovo soffio figurativo i pittori senesi, a cui succedevano il fiorentino Gherardo di Jacopo Starnina (la sua maniera è visibile nella cattedrale di Toledo) e l'anonimo, italianissimo autore del polittico della certosa di Porta Coeli (ora nel Museo di Valenza). E verso la metà del '400 Dello di Nicola, detto Nicola Fiorentino, dipingeva l'altare nella cattedrale di Salamanca. Qualche anno prima, anche i modi fiamminghi avevano conquistato spiritualmente la S. ad opera del grande Jan van Eyck, e, quindi, di Lluis Dalman, spagnolo pensionato in Fiandra, fin che Jaime Baço Jacomart, pittore del re Alfonso V, realizzava la fusione dello stile italiano con la tecnica fiamminga, aprendo nuove vie all'arte della sua terra.

Con l'avvento del re Ferdinando d'Aragona e di Isabella di Castiglia (1472), favorita dalla raggiunta unità nazionale, aveva origine una tendenza di trapasso, detta *stile Isabella*, che risente del gotico fiorito, ma non manca di motivi moreschi. I suoi monumenti architettonici sono la chiesa di S. Giovanni de los Reyes, a Toledo, il castello del Real de Manzanares (Madrid) e il Collegio di S. Gregorio a Valladolid. Fra i pittori, pur nel dominante gusto fiammingo, s'impongono, alla Corte di Burgos, l'italianizzante Rodrigo di Osana, Bartolomeo Bermejo di Cordova, dall'aspro realismo iberico; Alejo Fernandez, più evoluto e delicato, e Pedro Berruguete, castigliano, che dopo aver operato ad Urbino, accanto a Giusto di Gand, dipinse in Toledo e in Avila con robusto colore. Verso la fine del Quattrocento anche la Catalogna possedeva uno squisito colorista: Jame Huguet.

Sebbene in ritardo, lo stile della Rinascenza italiana trovò fruttifera accoglienza in Castiglia per merito del card. d. Pedro Gonzales de Méndoza, che fondava nel 1491 il Collegio di S. Croce a Valladolid. Durante il Cinquecento avanzato seppe assorbire brillantemente i ritmi classici, desunti dall'Italia, Pedro Machuca, che eresse il Palazzo di Carlo V nell'Alhambra di Granata.

(fot. Felici)

SPAGNA - Ordinazione di oltre 800 sacerdoti nello stadio di Barcellona, in occasione del Congresso Eucaristico Internazionale del 1952.

Nel campo plastico si ricordano la tomba del predetto card. Méndoza, nella cattedrale di Toledo, e le altre scolpite più tardi dai fiorentini Domenico di Alessandro Fancelli (ad Avila, a Granata, ad Alcalá) e Pietro Torregiani, a Siviglia. Di scarsa importanza furono allora i pittori venuti dall'Italia; risultò proficua, invece, l'educazione italiana per il sopra citato Pedro Machuca, che assimilò atteggiamenti da Michelangelo e dal Correggio, per i due leonardeschi Fernán Yánez de la Almedina e Fernán Llanos, per l'allievo di Michelangelo Alonso Berruguete, che fu soprattutto scultore. Da menzionare, inoltre, a Siviglia, il correggesco Luis de Vargas; a Valenza, il raffaellesco Juan de Juanes, nonché il solitario arcaicizzante Luis de Morales, detto il *Divino*, per i suoi soggetti religiosi, trattati con pia tenerezza.

Durante il sec. XVI non mancò neppure una fioritura d'arte con evidenti caratteri nazionali. Preceduto dal cosiddetto stile Ximénez (a ricordo del card. Jiménez de Cisneros che lo promosse, con elementi italiani, su fondo gotico, e tecniche e reminiscenze moresche), lo stile *plateresco* (da *plateros* = orafi) si distingue per l'abbondanza degli ornati e delle minute squisitezze, sì da soffocare la purezza della linea architettonica. Se ne fece assertore un altro presule: don Alonso de Fonseca, arcivescovo di Santiago e di Toledo (m. nel 1534), a cui si deve l'erezione della casa della Salina e del Collegio arcivescovile, a Salamanca, e della facciata e del cortile dell'Università di Alcalá. Emersero fra gli architetti di codesta tendenza Alonso de Covarrubias, Pedro Gumiel e Diego de Siloe; fra gli scultori, oltre al più vigoroso, dinamico e drammatico, cioè Alonso Berruguete, Vasco de Zarza, Damiano Forment e il francese barocchegiante Juan de Juni. Una vigorosa ripresa di classicismo italianizzante si ebbe sotto il regno di Filippo II (1563-1584) le cui preferenze estetiche, determinate da uno spirito ardente di riforma cattolica si cristallizzano nelle severe armonie dell'Escorial, costruito da Juan de Herrera. In esso rifulgono l'altare bronzeo e i mausolei di Leone e Pompeo Leoni e i tesori pittorici colà radunati da quel sovrano e dovuti alla grande triade veneta: Tiziano, Veronese, Tintoretto e all'insigne ritrattista Alonso Sanchez Coello (1532-88), discepolo di Antonio Moro. Alla morte di Filippo II (1598) erano attive le scuole pittoriche di Madrid, Toledo, Siviglia e Valenza, mentre la scultura prosperava principalmente a Valladolid e a Granata.

Notevoli la tendenza realistica, affine al caravaggismo, che Francesco Ribalta iniziava a Valenza e le attività sivigliane del forte naturalista Francisco de Herrera il Vecchio, del dotto Francisco Pacheco e del venezianeggiante Juan de Roelas. Ma uno splendore ben più vivo e durevole s'effondeva dalla pittura di Toledo, dove

il geniale Domenico Theotocopuli, detto *il Greco*, impersonava l'anima mistica della S. anticipando, nel colorito e nei particolari compositivi, le manifestazioni dell'espressionismo moderno. A Valladolid, illanguidita la tradizione classica dei Leoni, prendeva consistenza, ad opera del gallego Gregorio Fernandez, il realismo della illustre scuola plastica castigliana. Codesto maestro, m. nel 1636, è noto soprattutto per le sue scene della Passione (*pasos*), eseguite in gruppi di figure lignee che avevano un ufficio processionale. Una tendenza più classica e dolce manifestava in Andalusia l'altro scultore eminente Juan Montanes (m. nel 1649).

In pieno periodo barocco, il Regno di Filippo IV (1621-65) segnava la massima fioritura dell'arte iberica, per lo meno nell'ambito della pittura da cavalletto.

Manifestazioni cospicue di quel gusto architetto nico, cui diedero l'opera loro Sebastian Herrera Barunevo, Pedro de la Torre e Francisco Herrera il Giovane, rimangono il Pantheon dello Escorial, costruito in gran parte dall'italiano G. B. Crescenzio, la cappella di S. Isidoro a Madrid, il *Sagrario* della cattedrale e la *Carità* di Siviglia, la navata della certosa di Granata ecc. Nella scultura emerse Alonso Cano, a cui seguirono, con analogo stile, Pedro de Mena (m. nel 1688) e José de Mora (m. nel 1724). La scuola pittorica di Madrid fu dominata da un vero genio: Diego Velazquez, che tuttavia non ha lasciato la sua impronta più valida nelle opere di carattere sacro. Ne seguirono l'attività continuandone l'accentazione realistica G. B. Martinez del Mazo (m. nel 1667), che divenne poi genero del maestro, Antonio Puga e Juan de Pareja; a Valenza fiorirono Francesco Ribalta, Gerolamo Giacinto Espinosa e il vigoroso Giuseppe Ribera, prima di trasferirsi a Napoli, dove assunse il nomignolo di *Spagnoletto*; a Granata si distinse Alonso Cano, già citato fra gli scultori, e nella scuola di Siviglia operò con infaticabile vena e profondo spirito religioso, tipicamente iberico, Francisco Zurbaran.

I caratteri nazionali si attenuarono nella seconda metà del sec. XVII, sotto il regno di Carlo II; meritano menzione, comunque, le esuberanti e decorative forme architettoniche di José Churriguera, le sculture emotive di Pedro Roldan, le opere pittoriche di Juan Carreño de Miranda, ottimo ritrattista, detto il van Dick spagnolo, Francisco de Herrera il Giovane, già menzionato quale architetto, e Claudio Coello, a Madrid, mentre alla scuola sivigliana appartengono l'intenso Juan de Valdes Leal e Bartolomeo Esteban Murillo, realista nei soggetti di genere e creatore nel campo sacro di seducenti tipologie che ebbero una immensa popolarità in tutto il mondo cattolico fino alle soglie del secolo attuale.

All'inizio del Settecento, salito al trono Filippo V di Borbone, schiere di artisti francesi, in particolare architetti e pittori, si installarono alla Corte di Madrid e ne seguì una generale stasi delle genuine virtù figurative, le quali ebbero una ripresa sotto Fernando VI e meglio ancora sotto Carlo III (1759-88), con l'erezione del nuovo Palazzo reale, su disegni del messinese Filippo Juvara, e la venuta a Madrid del veneziano G. B. Tiepolo e del boemo Antonio Raffaele Mengs. Le tendenze neoclassiche di quest'ultimo influirono sul pittore aragonese Francesco Bayeu, maestro e, quindi, cognato del grande colorista Francesco Goya, che seppe, fra l'altro, interpretare quasi tutte le inclinazioni etniche dell'anima spagnola, ma non lo spirito religioso, sebbene alle sue scarse opere sacre non difettino originali virtù espressive. Il neoclassicismo edilizio ebbe un rappresentante notevole in Ventura Rodriguez, autore della cappella del Pilar a Saragozza e della chiesa di S. Vittoria a Cordova, e alla medesima tendenza s'ispirarono gli scultori Luis Salvador Carmona e Ferreiro.

Ancora nei primi decenni del sec. XIX l'arte spagnola partecipava al più vivo fermento innovatore europeo, con le creazioni pittoriche e acquafortistiche di Goya, ma, in seguito, specie sotto l'aspetto religioso, essa rimase chiusa nell'eclettismo accademico, sfruttando motivi recenti, cinquecenteschi e barocchi, sebbene taluni pittori del tardo Ottocento, come la dinastia dei Madrazo, Mariano Fortuny (m. nel 1874) e i più recenti Ignazio Zuloaga e Gioacchino Sorolla y Bastida acquistassero fama internazionale. A costoro si riallaccia in parte José Gutierrez Solana (n. nel 1885 e m. nel 1945) a cui non si possono negare virtù narrative singolari e vigorose suggestioni di misticismo iberico.

BIBL.: J. D. Passavant, *Gesch. der christl. Kunst in Spanien*, Lipsia 1853; V. Lamprerez y Romac, *Historia de la arquitect. crist. españ. en la Etad Media*, Madrid 1908 (Bilbao 1930); E. Tormo, *Desarrollo de la pintura españ. en el siglo XVI*, Madrid 1902; J. R. Melida, *La escultura hispano-crist. en los primeros siglos de la era*, Madrid 1908; K. Justi, *Miscell. aus drei Jahrh. span. Kunstlebens*, Berlino 1908; V. von Loga, *Die span. Plastik*, ivi 1910; id., *Die Malerei in Spanien*, ivi 1923; A. Whittlesey, *The Renaissance architect. of Central and Northern Spain*, Nuova York 1920; A. L. Mayer, *Gesch. der span. Malerei*, Lipsia 1922; id., *Mittelalterl. Plastik in Spanien*, Monaco 1923; id., *El estilo gotico en España*, Madrid 1927; E. Camps, *Arquitect. crist. primitiva visigoda y asturiana*, ivi 1923; H. Kehrer, *Span. Kunst von Greco bis Goya*, Monaco 1926; O. Schubert, *Barock in Spanien*, Madrid 1926; A. de Bernete, *Hist. de la pintura españ. en el siglo XIX*, ivi 1926; P. Lafond, *La sculpture espagn.*, Parigi 1928; P. Paris, *La peinture espagn. depuis les orig. jusqu'au début du XIXe siècle*, ivi 1928; Ch. R. Post, *A hist. of Spanish Painting*, Cambridge Mass. 1930; M. de Lozoya, *Hist. del arte hisp.*, Barcellona 1931; E. Lambert, *L'art gotique en Espagne au XIIe et XIIIe siècles*, Parigi 1931; M. Gomez Moreno, *La escultura del Renasc. en España*, Berlino 1931; id., *El arte romanico español*, Madrid 1934; id., *Breve hist. de la escultura españ.*, ivi 1935; E. Lafuente, *La pintura realista españ.*, Barcellona 1934; B. Beva, *Hist. of Spanish Architect.*, Londra 1938; Ars Hispanica, *Hist. univer. del arte hisp.*, Madrid 1946; J. Dominguez Bordona, *La miniatura españ.*, Monaco-Barcellona s. a.; J. Lessaigne, *La peinture espagnole de Velasquez à Picasso*, Ginevra 1952. Alberto Neppi

IX. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – L'insegnamento primario è stato ordinato dalla legge del 1945. Esso comprende la scuola materna (dai 2 ai 4 anni di età); la scuola dei pargoli (dai 4 ai 6); la scuola elementare obbligatoria (dai 6 ai 12) a cui segue eventualmente il corso d'avviamento professionale (dai 12 ai 15). L'insegnamento secondario è imperniato sul baccellierato, diviso in inferiore di quattro anni, e superiore che aggiunge altri due anni. Vi si giunge mediante due rispettivi esami. Vi sono anche scuole del magistero, chiamate *normales*, e scuole per specialità tecniche (*Institutos laborales*). Ai corsi universitari si premette un anno di preparazione o ingresso da compiersi nei centri di secondo insegnamento. Tali sono le norme della nuova legge del 1953. L'ordinamento universitario segue le ordinanze emanate nel 1943.

Durante più di un secolo il monopolio statale più assoluto ha regnato nell'insegnamento spagnolo. La Chiesa poteva bensì insegnare, ma tutti i suoi alunni dovevano sottostare agli esami, testi e programmi dello Stato. Soltanto il regime di Franco ha introdotto la parificazione dei centri della Chiesa che ancora urta contro la mentalità di alcuni intellettuali, specialmente fra i professori statali. La parificazione è un fatto nella scuola primaria e nel baccellierato. Il tribunale per gli esami è composto per il baccellierato inferiore da un preside, insegnante statale, da due professori dell'alunno e da due ispettori. Per il baccellierato superiore il preside del tribunale è un professore di università. I convitti della Chiesa per baccellierato devono accettare un 10% di alunni stipendiati dallo Stato, la cui ammissione però deve essere approvata dal rettore del collegio.

In tutti i gradi dell'insegnamento statale, comprese le università, v'è scuola obbligatoria di religione dalla quale vengono dispensati i non cattolici. Attorno alle principali università vi sono i *Colegios Mayores*, ossia convitti universitari in cui non mancano il cappellano e la disciplina morale e religiosa. I parroci hanno diritto di visitare le scuole primarie site nelle proprie parrocchie e di spiegarvi il catechismo.

L'ordinanza 9 dell'ordinamento universitario riconosce il diritto della Chiesa di fondare proprie università; ma finora non è stata accordata la parificazione che all'« Instituto Católico de Artes e Industrias » di Madrid, diretto dai Gesuiti. Altri istituti universitari non parificati vengono tenuti dalla Chiesa a Madrid (Collegio Mayor de S. Pablo, Instituto de Leon XIII per scienze sociali); Bilbao (diritto e commercio); Barcellona (chimica, bio-

logia); Escorial (diritto). La Chiesa ha inoltre le sue Università Pontificie di Comillas (v.) e Salamanca. Dal 1951 un comitato nazionale di vescovi tutela i diritti della Chiesa nell'insegnamento.

Le statistiche del 1951-52 davano alla Chiesa 2890 scuole primarie con 507.651 alunni di cui 261.834 gratuiti contro 70.121 scuole dello Stato con ca. 2.500.000 alunni. Invece ca. il 70% degli alunni di baccellierato frequenta i collegi della Chiesa in numero di ca. 120.000. - Vedi tavv. LXVI-LXXI.

Bibl.: I. Errandonea, *En defensa de la ley de Franco sobre segunda enseñanza*, in *Razón y Fe*, 127 (1943), pp. 102-106, 197-205, 312-30; J. Ibañez Martín, *Diez años de servicios a la cultura española*, Madrid 1939-49; *Anuario de la enseñanza primaria, curso 1951-52*, ivi 1952. Ignazio Ortiz de Urbina

SPAGNOLETTO, Jusepe de Ribera, detto lo. - Pittore, n. a Jativa (Spagna) il 12 genn. 1588, m. a Posillipo (Napoli) il 2 sett. 1652.

Adolescente, a Valenza fu attratto dalle opere di Francesco Ribalta, principale esponente della pittura valenzana del tempo, il quale contemperava l'innato realismo con l'insegnamento dei Carracci da lui osservati durante un viaggio in Italia. Anche il R. si recò presto in Italia; prima a Roma, dove per la vita scapigliata ricevette il nome di Spagnoletto, e poi, nel 1616, dopo aver viaggiato nell'Italia settentrionale (a Parma, a Padova e altrove) ed aver ammirato il Correggio, Tiziano, il Veronese (di cui risulta che copiasse un dipinto a Padova) e gli altri veneti, si stabilì a Napoli e vi sposò la figlia di un pittore locale e godette la protezione del viceré duca d'Osuna, e dei suoi successori. Nel 1626 fu eletto membro della romana Accademia di S. Luca. La tendenza naturalistica, a cui l'aveva indirizzato il Ribalta, si rafforza in Italia a contatto con la pittura del Caravaggio che egli peraltro interpreta personalmente, con una inusitata ricchezza di pasta cromatica, attinta forse alla pittura del Bassano, nell'ostentata contraffazione dei più minuti e sensuali particolari (cf. le figure dei pastori nell'*Adorazione dei pastori* [1650] del Louvre). A ciò egli aggiunge una illuminazione veemente e drammatica, in corrispondenza dei temi trattati, nei quali l'enfasi appassionata ed il cupo ascetismo (tipica la *S. Maria Egiziaca* della Galleria Borghese di Roma) di rado si alternano al pietismo barocco di provenienza bolognese. Alla scuola emiliana peraltro egli si accosta per le tonalità bionde e trasparenti di carattere correggesco di certi suoi dipinti, quali la *S. Agnese* di Dresda (1641), per le ritmiche eleganze di talune figure ispirate alla bellezza accademica del Reni, come l'*Adone morto* della Gall. naz. d'arte antica in Roma, l'*Apollo e Marsia* di Bruxelles, il *S. Sebastiano* dell'Ermitage, nonché per l'imbambolata dolcezza di certe Madonne.

Tali lineamenti stilistici dello S. appaiono compiutamente definiti sin dalle prime opere (i dipinti Osuna per la collegiale di Osuna in Andalusia, 1616; e quelli con le *Storie della vita di s. Ignazio* nel Gesù Nuovo di Napoli, nei quali predomina un correggismo temperato da modi veneti) e non subiscono mutamenti sostanziali nel corso della sua feconda attività. Creatore di personaggi vigorosamente realistici, che egli rappresenta interi o a mezza figura, isolati nel campo del quadro (*Archimede*, 1630, Madrid, Prado; *S. Pietro*, *Diogene*, Dresda; *S. Maria Egiziaca*, 1641, Montpellier, Museo, affine a quella citata della Gall. Borghese di Roma; il *Pie' storto*, 1642, Parigi, Louvre), egli raggiunge il suo capolavoro nei potenti dodici *Profeti* della certosa di S. Martino a Napoli (1638-1643). E sebbene di rado si induca a composizioni complesse, tuttavia dà anche in questo campo opere notevoli quali il *Martirio di s. Andrea* del Museo di Budapest (1628) ed il famoso *Martirio di s. Bartolomeo* (1630) del Prado. Da ricordarsi sono pure : *Il Sileno ebbro* (1626, Napoli, Pinacoteca), il *S. Gerolamo con l'Angelo* (ivi), la *Pietà* (1637) e la *Comunione degli Apostoli* (1651), nella certosa di S. Martino : opere che contribuirono ad affermare l'influsso dello S. sulla pittura napoletana del 1600 ed in particolare sullo Stanzione, su Andrea Vaccaro, su Francesco Francanzano, su G. B. Ruoppolo. - Vedi tav. LXXII.

Bibl.: A. L. Mayer, *Ribera Jusepe*, in Thieme-Becker, XXVIII (1934), pp. 232-36, con bibl.; M. Legendre - E. Harris, *La peinture espagnole*, Parigi 1937, p. 36 e passim; [S. Ortolani], *La mostra della pitt. napol. dei secc. XVII-XIX*, Napoli 1938, p. 32 sgg.; J. Goudiol, *Spanish painting, Toledo Museum of Arts*, Londra 1941, p. 83 sgg.; D. Fitz Darby, *The gentle Ribera, painter of the Madonna and the Holy Family*, *ibid.*, 29 (1946), p. 153 sgg.; H. Bédarida, *Ribera et l'art italien de la Contre-Réforme*, in *A travers l'art italien du XVe au XXe siècle*, Parigi 1949, pp. 135-52; P. Guinard-J. Baticle, *Hist. de la peinture espagn. du XIIe au XIXe siècle*, ivi 1950, pp. 77 sgg., 165-66. Amalia Mezzetti

SPAGNUOLO (Spagnoli), Battista (*Baptista Mantuanus*), beato. - N. a Mantova il 17 apr. 1448, m. ivi nel 1516.

Dopo aver frequentato gli studi a Padova e altrove, entrò nell'Ordine carmelitano, di cui fu eletto generale nel 1513. Buon umanista e letterato; nel suo tempo fu stimato un nuovo Virgilio e riscosse l'ammirazione, fra gli altri, di Erasmo e di Pico della Mirandola, con il quale era in cordiale amicizia. Furono celebri le sue *Eglogae*, in stile virgiliano, e soprattutto le *Parthenicae*, esametri dedicati alla Vergine e ad alcune sante. Nelle sue composizioni ricorre di frequente l'intento parenetico, con esplicite deplorazioni per la corruzione dell'ambiente curiale romano. Il suo culto fu confermato da Leone XIII il 17 dic. 1885. Festa il 20 marzo.

Bibl.: G. Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VI, Modena 1790, pp. 958-60; F. Gabotto, *Un poeta beatificato*, in *Ateneo veneto*, 16ª serie, I (1892), p. 3 sgg.; W. Zabughin, *Un beato poeta*, Roma 1918. Altra bibl. in V. Turri-U. Renda, *Diz. storico-critico della letter. ital.*, Torino 1941, p. 1014. Antonio Cistellini

SPAHN, Peter. - Uomo politico tedesco, n. il 22 maggio 1846 a Winkel nel Rheingau, m. il 31 ag. 1925 a Bad Wildungen.

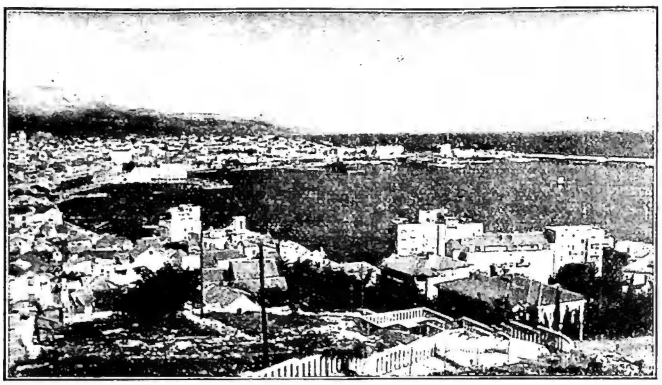
Entrò nella magistratura nel 1874 quale giudice a Marienburg, e per vari gradi raggiunse l'ufficio di presidente della Suprema Corte regionale di Francoforte sul Meno nel 1910. Nel 1882 iniziò la sua attività parlamentare nelle file del Centro, e ne divenne una delle figure più rappresentative. Membro della Camera dei deputati prussiani dal 1882 al 1900, del Reichstag dal 1884 al 1917, della Camera Alta nel 1917-18, non rinunziò alla vita politica dopo l'abdicazione di Guglielmo II e fece parte, durante la Repubblica di Weimar, dell'Assemblea nazionale che elaborò la nuova Costituzione, e poi dei diversi parlamenti che si succedettero fino alla sua morte. Oltre ad avere incarichi politici di particolare rilievo (dal 1912 al 1917 fu presidente del gruppo parlamentare del Centro), partecipò attivamente all'azione legislativa; dal 1891 fece parte della commissione preparatoria del nuovo codice civile, di cui fu anche presidente; dall'ag. 1917 al nov. 1918 fu ministro della Giustizia e nel 1919 insieme ad altri delegati venne incaricato dal Centro a trattare con i socialdemocratici per la conclusione di un *modus vivendi* sull'attribuzione delle più alte cariche statali.

Tra i suoi scritti si ricordano : *Das Eherecht im Entwurf des bürgerlichen Gesetzbuches* (1890); *Die Verwaltung des Vermögens der Kirche* (1891); *Verwandtschaft und Vormundschaft nach dem bürgerlichen Gesetzbuch* (1900).

Bibl.: *Deutsches Zeitgenossenlex.*, Lipsia 1905, col. 1388; K. Hoeber, s. v. in LThK, IX, coll. 698-99; C. Severing, *Mein Lebensweg*, I, Colonia 1950, passim. Silvio Furlani

SPALATO (Split), diocesi di. - Città e diocesi della Croazia (Jugoslavia). La diocesi ha una superficie di 3668 kmq. con una popolazione di 306.340 ab. dei quali 285.400 cattolici; è divisa in 7 decanati comprendenti 146 parrocchie e 6 cappellanie indipendenti servite da 153 sacerdoti diocesani e 94 regolari; ha un seminario, 14 comunità religiose maschili e 31 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 385).

S. sorse, come l'erede dell'antica Salona (v.), non lontano da questa, ed i primordi di S. vanno cercati nella vita municipale svoltasi entro il perimetro del Palazzo di Diocleziano, il quale dopo la morte dell'Imperatore divenne bene pubblico e abitato da una popolazione venuta in gran parte dalla vicina Salona. Entro le sue mura visse l'Imperatore detronizzato Giulio Nepote. I fuggiaschi di S. si salvarono in parte, passando nel vicino



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SPALATO, DIOCESI di - Il porto.

Palazzo, che non aveva subìto la sorte della metropoli dalmata, altri invece cercarono un rifugio provvisorio su alcune isole dalmate adiacenti. Passato il pericolo imminente, rientrarono anche questi sulla terra ferma, e fecero parte della popolazione della nuova città, che cominciò a chiamarsi S., con il nome, cioè, che era in uso già da secoli (basandosi sulle preziose informazioni offerteci dalla famosa *Tabula Peutingeriana*) come toponimo su questa piccola penisola, ove doveva esistere un piccolo villaggio ancora dai tempi della colonizzazione greca della Dalmazia. Questo nucleo della città posteriore, che racchiude ancora oggi da 3000 a 4000 ab. dell'odierna città, rimase entro le mura turrite del Palazzo sino al sec. XII; da allora cominciò a svilupparsi verso ponente, dove si creò in seguito un altro importante centro di vita medievale della città.

S. fa parte in quest'epoca del tema bizantino di Dalmazia. La città bizantina, avendo pure una popolazione romana, o illirica romanizzata, era circondata dalla popolazione croata, che in Dalmazia, nel corso di due secoli successivi, aveva organizzato un forte Stato indipendente. Ben presto quindi fra la popolazione della città bizantina e quella slava dei territori adiacenti cominciò un benefico processo di assimilazione che ebbe per conseguenza il cambiamento graduale, ma costante, dello strato etnico della città. Incorporate le città bizantine della Dalmazia al territorio croato, anche S. venne a far parte dello Stato croato nei secc. X e XI (con una interruzione nella prima metà del sec. XI quando ne prese possesso il doge Pietro II Orseolo). In questo periodo S. godeva di una autonomia simile a quella delle città della Dalmazia romana, ed era presieduta da un priore.

Con l'estinzione della dinastia dei Trpimirovići e la morte dell'ultimo re croato Zvonimir, dopo aspre lotte con invasori ungheresi che terminarono con trattative (i cosiddetti *Pacta conventa* del 1102), il trono croato passò ai re d'Ungheria in unione personale. S. riconobbe allora il potere dei re d'Ungheria e Croazia, continuando a godere un'autonomia completa nell'organizzazione municipale che prese la forma delle ormai classiche comunità medievali dalmate. È questa l'epoca di massima floridezza della città riguardo alla vita economica (sono da notarsi le piccole monete d'argento coniate a S., dette comunemente « spalatini »), l'arte, l'attività edilizia ecc. Nel 1420 S. insieme con altra parte del territorio dalmato passò sotto Venezia, e vi rimase sino alla caduta della Repubblica nel 1797, governata da un nobile veneto. Molte famiglie veneziane si stabilirono allora a S. e nei suoi dintorni, ed a loro è dovuto l'abbellimento della città estesasi ormai fuori del Palazzo. Un'intera serie di palazzi in stile gotico fiorito, ancor oggi in gran parte conservati, adornò le vie e le piazze dell'antica e della parte nuova della città. In base al Trattato di Campoformio (1797) S. fu occupata dall'Austria, nel 1806 Napoleone l'incorporò prima al Regno Italico (1806-1809) e dopo alle Province Illiriche (1809-13). Una seconda occupazione austriaca finì ca. un intero secolo dopo (1813-1918); allora la città entrò a far parte del nuovo Stato degli Slavi del sud (Jugoslavia).

La Chiesa di S. è l'erede di Salona, che prima della distruzione di quella città era metropolitana per tutta la Dalmazia. Organizzata da Giovanni da Ravenna, che fu il primo arcivescovo di S., nel corso del sec. VII, essa ereditò e mantenne il primato fra le altre diocesi della Dalmazia sino al 1828, quando, con la bolla di Leone XII *Locum Beati Petri*, divenne semplice diocesi suffraganea di Zara.

La Chiesa di S. dovette avere considerevole parte nella conversione della popolazione slava della Dalmazia, grazie ai rapporti con i primi principi. Dopo i due Concili tenuti a S. (nel 925 e nel 928), che avevano all'ordine del giorno la questione di primato sul territorio croato, in competizione col vescovo croato di Nona, l'arcivescovo di S. si assicurò la giurisdizione metropolitana e cominciò a chiamarsi *Primas Dalmatiae et Croatiae*. Il territorio dipendente dall'arcidiocesi di S. a poco a poco diminuì con la creazione di alcune nuove diocesi (Antivari e Ragusa, nel sec. XI) o con la formazione di altre arcidiocesi (Zara), sotto la giurisdizione delle quali passarono alcuni suffraganei dell'arcivescovo di S. (Veglia, Ossero e Arbe). Infine, la creazione di una nuova diocesi a Lesina (nel 1147) diminuì ancor più la stessa diocesi di S., con la perdita delle due isole dalmate, Lesina e Brazza. Una nuova diminuzione ebbe luogo durante le incursioni dei Turchi sul territorio dalmato; quando esse cessarono, S. riacquistò i territori perduti.

Mediante la bolla citata del 1828, fu abolita la diocesi di Traù, il territorio della quale venne in massima parte annesso alla diocesi di S. La diocesi di Macarsca invece, in base alla stessa bolla, fu associata alla diocesi di S., sì che da quel tempo il vescovo di S. è nello stesso tempo anche vescovo di Macarsca (*episcopus Spalatensis et Macarensis, olim Salonitanus*).

Il mausoleo di Diocleziano (v. SALONA) convertito in chiesa cristiana già nel sec. VII, subito dopo l'organizzazione della Chiesa di S., è oggi la Cattedrale dedicata alla B. Vergine Assunta. Il patrono della diocesi e della città di S. è s. Doimo, vescovo e martire, la cui festa cade il 7 marzo. Le più importanti chiese e conventi della città di S.: sono la chiesa e il convento di S. Francesco alla marina (la cui fondazione è nella tradizione attribuita allo stesso Santo), la chiesa della Madonna delle Grazie a Paludi, con il convento dei Francescani, la chiesa della Madonna della Salute, con il convento dei Francescani (parrocchiale), la chiesa della Madonna del Carmine, con il convento dei Cappuccini (parrocchiale), la chiesa di S. Domenico, con il convento dei Domenicani, la chiesa di S. Croce (parrocchiale); altre chiese di alto interesse storico ed artistico. Infine, il Seminario vescovile e il Seminario teologico completano la serie delle istituzioni ecclesiastiche della città.

Fra i più importanti e noti arcivescovi di S. si ricordano: Giovanni da Ravenna, organizzatore della Chiesa di S., Lorenzo il Dalmata, amico e persona di fiducia del re croato Zvonimir (sec. XI), Lorenzo Zane, nipote di papa Eugenio IV e patriarca titolare di Antiochia, Marcantonio de Dominis, fisico, poi eretico (sec. XVII), Stefano Cupilli, che Innocenzo XII definì « un altro s. Francesco di Sales », P. Bizza, noto collaboratore del Riceputi (*Illyricum sacrum*).

I più notevoli artisti di S. sono: lo scultore A. Buvina, autore dei battenti del Duomo, T. Arcidiacono, cronista medievale, autore della *Historia Salonitana* (sec. XIII), Marco Marulić (Marulo), umanista filosofo e poeta. A S. hanno lavorato molti artisti dalmati e stranieri, i quali hanno lasciato vivissime tracce della loro attività.

S. possiede numerosi monumenti e opere d'arte di varie epoche e stili, oltre il Palazzo di Diocleziano, primo

fra tutti l'imponente campanile romanico. S. ha moltissime istituzioni scientifiche e culturali, come l'Istituto di oceanografia, l'Alta Scuola per gli insegnanti di scuole medie, vari musei (archeologico, delle antichità croate, etnografico, civico, della Marina, di storia naturale), e gallerie (d'arte, di Meštrović, del Tesoro del Duomo). Importantissimo è il Museo archeologico, fondato nel 1821, contenente i monumenti e il materiale proveniente dagli scavi di Salona. A S. nel 1894 fu tenuto il I Congresso internazionale di archeologia cristiana. - Vedi tav. LXXIII.

BIBL.: fonti: *Statuta et leges civitatis Spalati*, Zagabria 1878; Mica Madio, *Historia*, in *Programma del Ginn. super. di Zara*, Zara 1878, pp. 3-61; T. Arcidiacono, *Hist. Salonitana*, Zagabria 1893. Studi: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, III, Venezia 1765; F. Carrara, *Arch. capitolare di S.*, Spalato 1844; L. Jelić, *Guida di S. e Salona*, Zara 1894; C. M. Ivekovic, *Dalmatiens Architektur und Plastik*, 8 voll., Vienna 1910-27; Ch. Segvic, *Chronologie des évêques de Salone, suivie de la chronologie des évêques de S.*, in *Anal. Bolland.*, 33 (1914), pp. 265-73; V. Novak, *Le plus ancien manuscrit dalmate, l'Evangeliarum Spalatense. Etude paléographique sur une école d'écriture semi-onciale du VIIIe siècle*, in *Bull. di arch. e storia dalmata*, 46 (1923), pp. 1-88; G. Marcocchia, *Lineamenti della stor. di S.*, in *Riv. dalmatica*, 9 (1927), p. 13 sgg. Una serie di articoli di F. Bulić in *Bullett. di arch. e stor. dalmata*, 21 (1898), p. 113 sgg.; 29 (1906), p. 3 sgg.; 30 (1907), p. 160 sgg.; 31 (1908), pp. 86 sgg., 111 sgg., 188 sgg.; G. Niemann, *Der Palast Diocletians in S.*, Vienna 1910; H. Leclercq, *Dioclétien (palais de)*, in DACL, IV, 1, coll. 1003-34; A. Dudan, *La Dalmazia nell'arte italiana*, 2 voll., Milano 1921-1922, passim; F. Bulić, *Kaiser Diokletians Palast in Split*, Zagabria 1929; A. Selem, *Tommaso Arcidiacono e la stor. mediev. di S.*, 2ª ed., Zara 1933; Lj. Karaman, *Umjetnost u Dalmaciji (XV-XVI s.)*, Zagabria 1933; E. Dyggve, *History of Salonitan Christianity*, Oslo 1951. Vinko Brajević

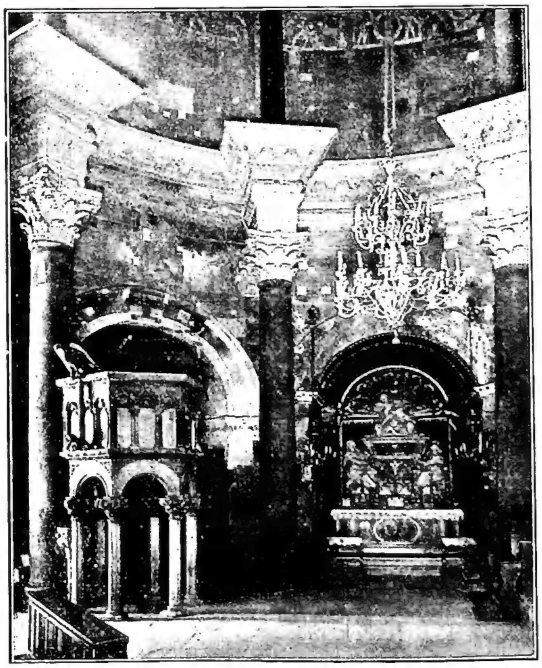
SPALDING, MARTIN JOHN. - Apologista e arcivescovo, n. a Bardstown (Kentucky, Stati Unit.) il 23 maggio 1810, m. a Baltimora il 7 febbr. 1872.

Entrato nel St. Mary's College di Lebanon (Kentucky) nel 1821, v'insegnò matematica a 14 anni, prese i gradi nel 1826 e studiò filosofia e teologia nel Seminario di Bardstown. Nel 1830 entrò, a Roma, nel Collegio di Propaganda Fide, ove si laureò in teologia con la difesa pubblica di 256 tesi. Ordinato sacerdote nel 1834, ritornò a Bardstown come parroco della Cattedrale ed editore del *Catholic Advocate*, fondato nel 1835. Fu vicario generale a Louisville (1844), coadiutore *cum iure successionis* (1848) e vescovo (1850) di Louisville. Ivi consacrò la Cattedrale (1852) e istituì scuole per ragazzi; a Lovanio aprì il Collegio Americano (1857); combatté con conferenze e scritti contro il *Know-Nothing Movement* e il sistema di scuola laica allora in voga. Successe a mons. Kenrick nella sede arcivescovile di Baltimora (1864), presiedette il secondo Concilio plenario (1866), che approvò il suo progetto di fondare un'università cattolica. Partecipò alle celebrazioni del centenario del martirio di s. Pietro a Roma (1867). Invitò il futuro card. Herbert Vaughan ad evangelizzare i negri (1871) e aiutò il p. Hecker a fondare a Nuova York la *Catholic Publication Society*. Fu membro, al Concilio Vaticano, della Commissione per la fede e della Commissione per i postulati. Deciso sostenitore dell'infallibilità pontificia, redasse una memoria dove preferiva una definizione implicita del dogma piuttosto che una esplicita. Subito dopo la definizione del dogma, indirizzò una pastorale alla sua archidiocesi per spiegarne il contenuto.

(da L. S., Opere, Milano 1825)
SPALLANZANI, LAZZARO - Ritratto. Incisione di C. Rampoldi.

Notevoli i suoi lavori apologetici: *Evidences of Catholicity* (serie di conferenze tenute dal 1844 al 1848); *History of the Reformation* (1840).

BIBL.: J. L. Spalding, *The Life of the most rev. M. J. Spalding*, Nuova York e Baltimora 1873; id., *The apologetic of M. J. S.*, Washington 1951. Massimo Cogliati



(fot. Stühler)
SPALATO, DIOCESI di - L'interno della Cattedrale (ex Mausoleo di Diocleziano), con l'altare di S. Doimo.

SPALLANZANI, LAZZARO. - N. il 12 sett. 1729 a Scandiano (Reggio Emilia), m. il 12 febbr. 1799 a Pavia. Dopo gli studi di grammatica a Scandiano compì gli studi di filosofia a Reggio, presso i Gesuiti, nel 1747 si trasferì a Bologna per studiarvi giurisprudenza, secondo la volontà del padre.

Cominciò intanto a frequentare il salotto della celebre Laura Bassi, e innamoratosi degli studi scientifici riuscì ad ottenere il permesso del padre per seguire il suo genio. Non trascurò però le lingue italiana, latina e greca, tanto che nel 1755 (aveva intanto vestito l'abito dei Sacerdoti di Maria; prese anche gli Ordini maggiori, ma non si sa quando) si recò ad insegnare logica, metafisica e greco nel Collegio di Reggio (l'antico Seminario); nella stessa città, due anni dopo, ebbe la cattedra di fisica e matematica all'Università (fondata nel 1753). Nel 1763 passò a Modena ove insegnò greco e matematica nel Collegio S. Carlo, fisica e filosofia all'Università; nel 1769 fu chiamato alla cattedra di zoologia della Università di Pavia che tenne fino alla morte, rifiutando gli inviti di altre città, tra cui Padova e Parigi.

Le sue più importanti ricerche sono di biologia animale, fra cui il famoso *Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema dei Signori di Needham e Buffon* (Modena 1765), con il quale entra in campo decisamente contro la teoria della generazione spontanea, al quale saggio aggiunse poi esperienze e fatti nuovi nelle *Lettere* (1767) e nella *Prolusione* (1770); nel 1776, nel I vol. degli *Opuscoli di vita animale e vegetale*, riprende e coordina tutta la questione, ribattendo molti argomenti oppostigli. Nel secondo di questi opuscoli espone una lunga

serie di ricerche sugli spermatozoi dell'uomo e dei vertebrati, e nel II vol. delle *Dissertazioni* studia la fecondazione in molti animali e lo sviluppo dell'uovo ed espone belle esperienze sulla fecondazione artificiale (che ottenne anche nel cane). Curioso notare che nonostante queste esperienze, con cui provava la necessità dello sperma fecondatore per lo sviluppo delle uova, egli sia stato un preformista ovista, abbia cioè ritenuto che il futuro essere è già preformato nell'uovo degli animali. E cercò di studiare la questione anche nelle piante, ma senza notevoli risultati. Altro campo di studio fu per lui quello delle rigenerazioni; fin dal 1768, a Modena, lo S. aveva dato alle stampe un *Prodromo di un'opera da imprimersi sulle riproduzioni degli animali*, ma solo nel 1783 uscirono i *Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri*, che non rappresenta ancora la definitiva conclusione delle ricerche, non mai pubblicata. Ciò nonostante la sua affermazione che le lumache sono capaci di rigenerare la testa destò un grande scalpore e tutta una fioritura di critiche e di controcritiche, tanto che nel 1768 l'Accademia di Francia nominò una apposita commissione, che confermò pienamente « questo nuovo miracolo della storia naturale ». Fu allora che S. uscì nel famoso detto : « sperimentare comunque è mestiere di tutti; sperimentare a dovere fu e sarà sempre mestiere di pochi ». Eseguì anche ricerche sulla circolazione; scoprì la circolazione capillare sia negli animali a sangue freddo che in quelli a sangue caldo; dimostrò la contrattilità del bulbo arterioso nella rana; la inesistenza di bolle d'aria nel sangue circolante, e vide anche i globuli bianchi che però non interpretò esattamente. Altro suo monumento scientifico furono le ricerche sulla digestione e sulla respirazione, queste pubblicate postume da Jean Senebier, bibliotecario ginevrino (*Memorie sulla respirazione*, Milano 1803), confermando sperimentalmente e luminosamente l'ipotesi di Lagrange e stabilendo la dottrina della respirazione interna dei tessuti.

Fra le opere minori vanno citate le relazioni dei suoi viaggi scientifici : 1781, 1782 e 1783 sulle coste del Tirreno e dell'Adriatico, con osservazioni sui « piantanimali » o zoofiti (pennatule, madrepore, gorgonie, coralli, di cui sostiene l'animalità) e sulla geologia e la paleontologia; 1785 a Costantinopoli, con osservazioni nei più vari rami delle scienze, dalla mineralogia alla meteorologia, dalla zoologia alla storia dei costumi dei popoli visitati; nelle Due Sicilie, con descrizioni delle ascensioni sull'Etna e sul Vesuvio e dei fenomeni vulcanici (1788-89); nell'Appennino modenese, ove descrisse le salse di Reggio di Querzola, i fuochi di Barigazzo e il petrolio di Monte Zirbio (1792). Da notare ancora le lettere sopra il sospetto di un nuovo senso nei pipistrelli (Torino 1794) in cui studia la facoltà di orientamento di questi animali anche al buio e privi di vari sensi (vista, olfatto); le ricerche sull'elettricità delle torpedini, di cui descrisse il muscolo falcato e le sue connessioni nervose; sulla riproduzione delle anguille, annoso problema non completamente risolto e sulla reviviscenza degli animaletti dei muschi dei tetti (Rotiferi e Tardigradi) dopo il disseccamento.

Giustamente lo S. fu definito il « Galileo della biologia », ed i suoi scritti rivelano anche un raro senso grammaticale ed una notevole piacevolezza di stile, per cui restano magnifici esempi di ricerca scientifica.

Bibl.: G. B. Venturi, *Storia di Scandiano*, Modena 1822; A. Zona, *Nel primo centenario della morte di L. S.*, Reggio Em. 1900; P. Capparoni, in *Profili bio-bibliografici di medici e naturalisti*, Roma 1928; Municipio di Reggio E., *Onoranze a L. S. nel 2° centen. della nascita*, Reggio 1929; F. Lanzoni, *L. di Borbone e L. S. in un celebre dibattito*, in *Aurea Parma*, 20 (1936).

Celso Guareschi

SPARAGANA, Ludovico. - Ufficiale pontificio, n. a Monte S. Giovanni (Frosinone) il 30 marzo 1813, m. in Roma il 21 ag. 1885.

Volontario nella fanteria pontificia il 25 apr. 1831, prese parte ai fatti d'arme di quell'anno e del seguente, distinguendosi poi, con il grado di tenente, nel corso della campagna del 1848. Nel 1859, allorché gli Austriaci lasciarono in preda alla rivoluzione le Legazioni, il maggiore S. si condusse da soldato fedele raggiungendo fra grandi difficoltà, con l'intero suo battaglione, Pesaro e contribuendo a ristabilire l'ordine in alcuni centri delle Marche.

Tra il maggio ed il sett. 1860 fece parte della colonna de Pimodan (v.), che sbaragliò a Grotte di Castro i garibaldini dello Zambianchi (v.), e combatté valorosamente con le truppe indigene a Castelfidardo. Posto in seguito al comando del reggimento fanteria di linea, concorse attivamente alla salvaguardia ed al riacquisto del viterbese nell'autunno del 1867. Tenente colonnello comandante del battaglione Cacciatori, diresse il 20 sett. 1870, con slancio e perizia, la difesa delle mura di Roma fra Porta Portese e Porta S. Pancrazio, ritirandosi, quindi, a vita privata.

Bibl.: A. M. Bonetti, *Venticinque anni di Roma capitale d'Italia e suoi precedenti (1875-95)*, Roma 1896, v. indici; A. Vigevano, *La fine dell'esercito pontif.*, ivi 1920; id., *La campagna delle Marche e dell'Umbria*, ivi 1922; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938; id., *Materiali per una stor. dell'esercito pontif.*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 18 (1941), p. 47 dell'estr.

Paolo Dalla Torre

SPARTANI. - Nei libri dei *Maccabei* si legge con sorpresa che Giudei e S. si consideravano « fratelli ». In *II Mach.* 5, 9 si accenna appena ad una relazione amichevole, mentre in *I Mach.* 12, 1-23; 14, 20-23 si parla di una vera alleanza conchiusa da Ionathan (v.) e rinnovata dal fratello Simone (v.). In occasione della conclusione dell'alleanza l'autore riporta non solo la lettera di Ionathan (12, 6-18), ma anche un curioso documento più antico, la lettera del re Areo al sommo sacerdote Onia (12, 19-23). In questo documento si afferma che gli S. hanno appreso da una « scrittura » di essere « fratelli » con i Giudei in quanto discendenti di Abramo; perciò Areo propone una specie di comunanza di beni. Ionathan nella sua lettera si riferisce espressamente a tale documento, comunica notizie sommarie, richiede il rinnovo di tale fratellanza, il cui sentimento non sarebbe venuto mai meno fra i Giudei, presenta gli ambasciatori diretti a Roma per rinnovare l'alleanza.

La singolarità di questi testi ha sollevato un grande problema di critica storica. Alcuni, per eludere in parte la difficoltà, hanno parlato di S. dell'Asia Minore (Hitzig) o di Cirene (Büchler); altri (Kautzsch, Wilamowitz-Moellendorf, Willrich) rigettano come falsificati tutti questi documenti od almeno parte di essi. A. Momigliano rigetta quanto riguarda l'alleanza promossa da Ionathan, mentre Bickermann si limita a ripudiare la lettera di Areo, su cui convergono i maggiori dubbi.

Quanti riconoscono l'autenticità dei documenti segnalano il re Areo I (309-265 a. C.) come corrispondente del sommo sacerdote Onia I. Si è tentato di spiegare la « parentela » con varie ipotesi ingegnose. Ma poté trattarsi di una semplice leggenda sorta nelle colonie giudaiche, a Sparta od in qualche città ellenistica. La menzione nella Bibbia non le conferisce nessuna autorità particolare; poggia solo sulla fede di Areo. La proposta comunanza dei beni va intesa forse come un'espressione enfatica per accentuare lo spirito di amicizia. La lettera di Areo fu suggerita probabilmente, oltre che da una certa affinità fra i due popoli, da motivi pratici che ora sfuggono. La lettera di Ionathan si spiega bene con la sua politica di cercare alleanze ed appoggi diplomatici. L'esistenza del documento di Areo, e l'importanza che ancora godeva la città libera di Sparta, spiegano il suo gesto.

Bibl.: G. Wernsdorf, *Commentatio historico-critica de fide historica Machabaeorum*, Breslavia 1741, pp. 140-71; H. J. E. Palmer, *De epistolarum, quas Spartani atque Iudaei invicem sibi misisse dicuntur, veritate*, Darmstadt 1828; E. Beurlier, *Lacédémoniens*, in DB, IV, coll. 7-10; A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Roma 1930, pp. 141-70; F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Parigi 1949, pp. 231-33.

Angelo Penna

SPARZIANO, ELIO. - Uno dei sei scrittori della *Storia Augusta*.

A lui si debbono le vite: di Adriano, condotta sull'autobiografia di quell'Imperatore o su altre fonti (cf. capp. 1, 3, 5, 7, 16 e *Vita Ael. Veri*, 3); di Elio Vero diretta a Diocleziano, nel prologo della quale dichiara esser suo proposito scrivere la vita anche di coloro che furono soltanto Cesari o principi, senza giungere al trono imperiale; di Didio Giuliano; di Settimio Severo; di Pescennio Nigro; di Caracalla; di Geta, quest'ultima dedicata a Costantino.

(da B. S., La politica della destra, Bari 1910)

SPAVENTA, BERTRANDO - Ritratto.

BIBL.: v. STORIA AUGUSTA. Nicola Turchi

SPAUR, CARLO von. - Diplomatico bavarese, n. il 4 genn. 1794, m. il 26 ott. 1854 a Firenze. Conte di Winckel e Laudeck, iniziò la carriera diplomatica quale segretario di legazione a Berlino ed a Francoforte. Quindi passò a Roma, prima come incaricato d'affari e poi come ministro.

Nel sett. 1833 si unì in matrimonio con Teresa Giraud (n. in Roma ai primi del sec. XIX, m. presso Innsbruck il 27 marzo 1873), nipote del commediografo Giovanni Giraud e vedova dell'archeologo inglese Edoardo Didwell, una delle donne più brillanti della Roma di allora. Il conte fu assai ben visto da Gregorio XVI, poi da Pio IX. Dopo l'assassinio di Pellegrino Rossi (15 nov. 1848) una ulteriore permanenza a Roma del Pontefice si presentava oltremodo rischiosa, sicché prese forma nella mente dello S. il disegno di convincere il Papa a lasciare Roma, dove era praticamente prigioniero nel suo Palazzo e dove la sua libertà d'azione era stata del tutto annullata dagli avvenimenti susseguitisi negli ultimi mesi. Messosi pertanto in contatto con il proprio ambasciatore, Martinez de la Rosa, e con l'ambasciatore di Francia, duca d'Harcourt, che ne approvarono il progetto di far allontanare il Papa da Roma, riuscì a convincere lo stesso Pontefice alla segreta partenza. La sera del 24 nov., mentre l'Harcourt, che aveva chiesto udienza al Pontefice, distoglieva l'attenzione delle guardie, con il fingere di essere trattenuto, nell'interno dell'appartamento, in una accesa discussione con Pio IX, il Papa, vestito da semplice sacerdote, usciva da una porta secondaria del Quirinale e saliva su una carrozza che lo portò nei pressi del Colosseo, dove lo attendeva il conte S. Salito sulla vettura di lui, uscirono insieme da Porta S. Giovanni, e raggiunsero Ariccia. Ivi li aspettava la contessa S. insieme con il figlio, con Liebl, aio del ragazzo, e due servitori. Il Pontefice e lo S. cambiarono di nuovo carrozza ed il mattino dopo giunsero felicemente a Mola di Gaeta, dove li attendeva il card. Antonelli, precedentemente giunto insieme con il segretario della legazione spagnola. Subito lo S. fu incaricato da Pio IX di portare a Ferdinando II in Napoli una sua lettera, in cui gli chiedeva ospitalità nel Regno. Per ringraziarlo della sua assistenza Pio IX gli conferì la Gran croce dell'Ordine Piano e nominò suo figlio cavaliere dell'Ordine di Cristo. Nel 1851, durante una sua visita a Torino, lo S., noto come persona assai gradita a Pio IX, fu pregato da Vittorio Emanuele II a farsi interprete presso il Papa delle buone intenzioni di giungere ad un *modus vivendi* per la soluzione delle controversie pendenti con la S. Sede. Qualche anno dopo, mentre stava per recarsi a Merano, S. venne a morte.

BIBL.: T. Spaur, *Relaz. del viaggio di Pio IX a Gaeta*, Firenze 1851; A. Reumont, *Therese Gräfin S.*, in *Biograph. Denkblätter*, Lipsia 1878, pp. 265-86; L. Simeoni, *La fuga di Pio IX a Gaeta nella relaz. del ministro di Baviera conte S.*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 19 (1932), pp. 253-63 (Atti del XIX Congr. sociale di Modena); G. De Chambrun, *Un projet de séjour en France du pape Pie IX*, in *Revue d'hist. diplomatique*, ott-dic. 1936; G. Mollat, *La fuite de Pie IX à Gaëte*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 35 (1939), pp. 266-82; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, I, Roma 1944, pp. 77, 85; id., *Relazione inedita di Sebastiano Liebl sulla fuga di Pio IX a Gaeta*, in *Misc. Pio Paschini*, II, Roma 1949, pp. 421-51.

Silvio Furlani

SPAUR, FRANCESCO. - Preposito generale dei Somaschi, di nobile famiglia tridentina, già prete secolare; entrato nell'Ordine somasco vi rifulse per virtù e zelo, governando parecchi orfanotrofi.

Fondò in Roma la casa di S. Biagio in Montecitorio (1573) alla quale era annessa la cura degli orfanotrofi di S. Maria in Aquiro e dei SS. Quattro Coronati. Fu secondo preposito generale dell'Ordine (1571-74) e con il favore di s. Carlo Borromeo aperse parecchie case e orfanotrofi, e codificò le Regole che la Congregazione doveva tenere nell'accettare e dirigere gli orfanotrofi secondo le tradizioni provenienti dal fondatore s. Girolamo Miani. Dopo aver più volte rifiutato la nomina a vescovo suffraganeo del principato di Trento, morì in concetto di santità nel 1585.

BIBL.: E. Bernardi, *P. G. F. Sporo*, in *Eco del Seminario di Trento*, 9 (1936), pp. 19-23, 35-39, 52-54, 67-70, 83-86, 99-101, 116-19. Marco Tentorio

SPAVENTA, BERTRANDO. - Filosofo, n. a Bomba (Chieti) il 26 giugno 1817, m. a Napoli il 20 febbr. 1883.

Allievo del Seminario di Chieti, poi insegnante nel Seminario di Montecassino (1838-40), ricevette gli Ordini sacri (1840) e si stabilì a Napoli dove da O. Colecchi venne indirizzato allo studio della filosofia moderna, soprattutto di Kant e di Hegel. Nel 1846 aprì una scuola di filosofia che il successore di Galluppi (v.) all'Università fece chiudere, per le idee professate da S. Questi allora (1848) si fece precettore del figlio del generale Pignatelli e insieme con lui, nel 1849, passò a Firenze. Nel 1850 lasciò l'abito sacerdotale, causa la maturata crisi filosofico-religiosa, e si trasferì a Torino, dove trovò ambiente favorevole ai suoi sentimenti politici, e invece contrasti per la dissonanza tra il suo crescente laicismo e l'ambiente religioso e filosofico. In questi anni pubblicò gli *Studi sopra la filos. di Hegel* (in *Riv. ital.*, 1850, pp. 1-78) e i *Principi della filos. pratica di G. Bruno* (in *Atti dell'Accad. di filos. italica*, Genova 1854, ristamp. in *Saggi di critica filos., politic., e relig.*, Napoli 1867, pp. 139-75). Visse della sua opera di pubblicista scrivendo su giornali e riviste e prese posizione contro il pensiero cattolico circa la libertà d'insegnamento (gli scritti pubblicati nel 1851 sul *Progresso* vennero raccolti da G. Gentile nel volume *La libertà d'insegnamento*, Firenze 1920). Polemizzò pure contro *La civiltà cattolica*, con articoli sul *Cimento*, e nel quotidiano *Il Piemonte* (raccolti dal Gentile con il titolo *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e XIX*, Roma 1911). Dopo un breve insegnamento a Modena e Bologna ottenne la cattedra di filosofia a Napoli. Qui sviluppò il suo pensiero esponendo Hegel (scritti riuniti dal Gentile nel volume *Scritti filosofici*, Napoli 1900), e sistemando il proprio punto di vista speculativo, con il volume (incompiuto) *Principi di filosofia* (ivi 1861, integrato e ristampato dal Gentile con il titolo *Logica e metafisica*, Bari 1911), e con gli studi sull'etica di Hegel (ristampati da Gentile con il titolo *Principi di etica*, Napoli 1904). Scrisse inoltre su Bruno e Campanella (*Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Venezia 1928), su Gioberti (*La filosofia del Gioberti*, 2ª ed., Napoli 1883) e soprattutto gli studi raccolti dal Gentile nei voll. *Da Socrate a Hegel* (Bari 1905) e *La filos. ital. nelle sue relazioni con la filos. europea* (ivi 1908; nuova ed. scolastica a cura di G. Gentile, Firenze 1937; di G. Tarozzi, Torino 1937; di E. Vigorita, Napoli 1938). Membro del

Consiglio Superiore dal 1861 e deputato al Parlamento nella X, XI e XII legislatura, lo S. nell'ultimo periodo della sua vita fondò il *Giornale napoletano di filos. e lettere* « lottando contro l'indirizzo positivistico » negatore della metafisica (cf. *Esperienza e metafisica*, edito da D. Jaja, Torino 1888).

S. mirò a ripensare criticamente Hegel (v.) e insieme rinnovare la dialettica mediante una valorizzazione del pensiero umano, inteso non come il punto di arrivo, ma come il punto di partenza presente fin dalla prima categoria della logica. Di qui il suo singolare approfondimento della logica hegeliana, anche in rapporto a una concezione dell'esperienza, capace di superare i punti di vista parziali dell'hegelismo e del positivismo (v.). Egli riconosce la necessità della metafisica (con cui va integrato il pensiero kantiano); ma metafisica non significa trascendenza, bensì, piuttosto, affermazione del trascendentale. La posizione dello S. fu spesso polemica e chiarificatrice, più che originale; tuttavia va notato il suo notevole influsso sull'attualismo (v.) gentiliano. Egli intese di reinserire la filosofia italiana nella filosofia europea: mantenendo la sua originalità e nazionalità e chiarendo la sua efficacia nel pensiero europeo già fin dal Rinascimento, in cui Bruno preluderebbe a Spinoza, Campanella a Cartesio, mentre Vico sostituirebbe alla metafisica dell'essere la metafisica della mente. La filosofia italiana ebbe nuovo rilievo nel sec. XIX, subendo tuttavia l'influsso del pensiero germanico, con Galluppi « kantista suo malgrado », Rosmini, scopritore dell'« unità dello spirito », e Gioberti.

Bibl.: G. Gentile, *B. S.*, Firenze 1920 (pp. 201-215 bibl. degli scritti di S.); id., *B. S. nel I° centen. delle sua morte*, in *Annali della R. Scuola normale sup. di Pisa*, 1934, pp. 165-84; id., *B. S. e la riforma dell'hegelismo*, in *Origini della filos. ital.*, III, parte 2ª, Messina 1922; E. Guastalla, *La fortuna di B. S. nell'idealismo attualist.*, in *Arch. di stor. della filos.*, 3 (1934), pp. 334-46; F. Alderisio, *L'esigenza realist. nell'idealismo di B. S.*, *ibid.*, 4 (1935), pp. 99-132; I. Pellegrini, *Nazionalità e universalità della filos. nel pensiero di B. S.*, Firenze 1938; E. Vigorita, *B. S.*, Napoli 1938.

Luigi Pelloux

SPAVENTA, Silvio. - Patriota e giureconsulto, n. a Bomba (Chieti) il 10 maggio 1822, m. a Roma il 21 giugno 1893, fratello del filosofo idealista Bertrando, di cui sentì molto l'influenza.

Studiò a Chieti, poi a Montecassino e a Napoli, ove si avviò agli studi giuridici. Ostile al governo borbonico, propugnò, mediante il suo giornale il *Nazionale* e una setta, da lui fondata, il federalismo, quale primo passo per l'unità d'Italia. Per tale sua attività fu condannato alla pena di morte, commutata poi nell'ergastolo. Dopo sette anni al bagno di Ventotene (1848), fu esiliato. A Londra suscitò negli animi degli esponenti liberali vivo interesse per le vicende italiane. Tornato in Italia, dopo l'unione del Regno delle Due Sicilie all'Italia, ebbe l'incarico di dirigere a Napoli la polizia (1860-61). Eletto deputato al Parlamento, con il suo pensiero contribuì a rafforzare la posizione della destra storica. Ebbe importantissimi incarichi di governo, tra cui quello di segretario generale degli Interni (1864), consigliere di Stato, ministro dei Lavori Pubblici (1876).

Da F. Crispi, esponente della sinistra, fu nominato presidente della 4ª Sezione del Consiglio di Stato, alla cui creazione aveva contribuito con il suo pensiero sulla giustizia amministrativa. Propugnò infatti l'istituzione di una difesa giurisdizionale per quel vasto numero di diritti e interessi, lesi dagli atti del governo, ritenuti illeggittimi dagli interessati, che erano rimasti privi di qualsiasi tutela del genere con la riforma operata dalla legge del 20 marzo 1865, invocando l'esempio di altri paesi, che avevano trovato tutela nei tribunali del contenzioso, appositamente istituiti. Fu così creata la IV Sezione del Consiglio di Stato con funzioni giurisdizionali; Sezione che, per opera sua, acquistò molto credito e sulla quale si fonda l'organismo della giustizia amministrativa tuttora in vigore. Fu nominato senatore il 15 dic. 1889.

Bibl.: R. de Cesare, *S. S. e i suoi tempi*, in *Nuova Antologia*, 3ª serie, 46 (1893), pp. 29-60; F. P. Gabrieli, s. v. in *Enc. Ital.*, XII, pp. 709-710; F. Battaglia, s. v. in *Dizionario politico ital.*, IV, p. 331; P. Romano, *S. S.*, Bari 1942.

Francesco Ercolani

SPAZIO. - Nell'accezione comune è il luogo nel quale si immaginano i corpi e i movimenti. Esso comporta alcune distinzioni fondamentali. S. *reale* è lo s. nella sua realtà oggettiva; lo s. considerato dalla fisica è il luogo dei corpi con le loro proprietà fisico-chimiche; lo s. *ideale* è l'idea astratta di estensione; lo s. *immaginario* è l'immagine di una estensione sussistente senza corpi; lo s. geometrico è quello studiato dalla geometria, luogo dei corpi geometrici.

I. Filosofia. – 1. *Cenni storici.* – Un luogo o s. affermarono i Pitagorici (Aristotele, *Phys.*, IV, 6, 213 b 22-27). Parmenide identifica il vuoto, cioè lo s., con il non-essere: « L'essere (il pieno) è, il non-essere (il vuoto) non è » (H. Diels, *Die Fragm. d. Vors.*, Berlino 1934-36, fr., 6, v. 1-2). Zenone formula la prima aporia dello s. (luogo, τόπος): se tutto è nello s., anche lo s. è in un altro s. e così via (Aristotele, *Phys.*, IV, 1, 209 a 23); Leucippo e Democrito sostengono che il non-essere, cioè il vuoto (κενόν) esiste e rende possibile la molteplicità e il moto degli atomi (Aristotele, *Met.*, I, 4, 985 b 8-9). Aristotele parla del luogo (τόπος), definito come la parte dello s. occupata dal corpo (*Phys.*, IV, 1). Epicuro, come Democrito, ammette lo s. vuoto e infinito, nel quale sono infiniti atomi (*Epist. a Erod.*, 41-42, ed. E. Bignone, Bari 1920; cf. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 951 sgg.). Secondo Proclo, lo s. è costituito di luce finissima (Simplicio, *Phys.*, 142 a, 143 b; ed. H. Diels, Berlino 1882-95). S. Tommaso, che sostiene la teoria aristotelica del luogo, afferma « non fuisse locum aut spatium ante mundum » (*Sum. Theol.*, q. 46, a. 1, ad 4), cioè lo s. dipende dalla realtà corporea. La stessa dottrina in Suárez: « Quatenus hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi, distincti a corporibus, mihi videtur esse ens rationis... sumpto fundamento in ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia » (*Disp. Met.*, d. 51, s. 1, n. 12).

Nella filosofia moderna Descartes identifica lo s. (estensione) con la materia: « Revera enim extensio in longum latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa quae constituit corpus » (*Princ. philos.*, II, 10); differiscono solamente « in nostro modo concipiendi » (*ibid.*, II, 12). Questo s. è indefinito, perché non si possono immaginare i suoi limiti (*ibid.*, II, 21). Secondo Spinoza, lo s. (estensione) è un attributo della sostanza divina (*Ethica*, parte 1ª, prop. 15, schol.). P. Gassendi, riprendendo Epicuro, afferma lo s. « non pendere a corporibus corporeumque adeo accidens non esse » (*Phys.*, sez. 1ª, l. I; ed. Lione 1658, t. I, p. 182); ma lo s., infinito, improdotto, indipendente da Dio, immobile, incorporeo, non è sostanza: « vox incorporei nihil aliud sonet, quam negationem corporis, corporearumve dimensionum; non autem positivam ullam naturam » (*ibid.*, p. 183). I. Newton, dall'esperienza meccanica delle forze centrifughe del moto rotatorio, deduce l'esistenza dello s. assoluto, indipendente dai corpi: « Spatium absolutum, natura sua absque relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile » (*Philos. naturalis principia mathematica*, Amsterdam 1723, p. 6; cf. p. 9). Newton suggerisce che Dio « non est aeternitas vel infinitas, sed aeternus et infinitus; non est duratio vel spatium, sed durat et adest... exsistendo semper et ubique durationem et spatium, aeternitatem et infinitatem constituit » (*ibid.*, p. 483). Clarke, discepolo di Newton, da tali premesse deduce che « lo s. e la durata non sono fuori di Dio: sono nelle conseguenze immediate e necessarie della sua esistenza; senza le quali egli non sarebbe eterno e presente dappertutto » (*Quatrième replique de M. Clarke*, n. 10; ed. Dutens, Ginevra 1768, t. 1°, parte 2ª, p. 136). G. Leibniz oppone che « se lo s. infinito è l'immensità di Dio... bisognerà dunque dire che ciò che è nello s. è nell'immensità di Dio e per conseguenza nella sua essenza » (*Cinquième écrit de M. Leibniz*, n. 4, ed. cit., p. 151). « Come sarebbe accettabile l'opinione che i corpi passeggiano nelle parti dell'essenza divina? » (*ibid.*, n. 50;

ed. cit., p. 154). Secondo Leibniz lo s. è « quelque chose de purement relatif.... un ordre de coéxistences (*Troisième écrit de M. Leibniz*, n. 4; ed. cit., p. 121). Lo s. è il complesso delle reciproche posizioni dei corpi (cf. *Cinquième écrit de M. Leibniz*, n. 47; ed. cit., pp. 151-53). Tuttavia, a causa dell'antinomia del continuo (v.), Leibniz afferma che lo s. è un fenomeno; ma *phoenomenon bene fundatum, phénomèn réel*. Per G. Locke lo s. è un'idea semplice, dataci dalla percezione della distanza tra due oggetti (s. propriamente detto) o tra parti di uno stesso corpo (estensione propriamente detta). Contro R. Descartes, Locke è favorevole a uno s. in senso newtoniano, indipendente dai corpi (*An essay concerning human understanding*, l. II, cap. 13; cf. nn. 16, 17). Per Berkeley invece lo s. non può essere assoluto, ma solo relativo ai corpi (*Treatise on the principles of human knowledge*, n. 110 sgg.), quindi, come questi, è un'idea. In Hume l'idea dello s. o della estensione non è altro che « l'idea di punti visibili e tangibili distribuiti con un certo ordine; ne segue che non possiamo avere nessuna idea del vuoto, ossia di uno s. in cui non sia niente di visibile o tangibile » (*Treatise on human nature*, l. I, parte 2ª, sez. 5ª, n. 1; trad. it. di A. Carlini, Bari 1926, pp. 77-78).

E. Kant si interessò dapprima all'antinomia leibniziana del continuo (cf. *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, monadologia physica*, 1756). Nel *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768), parla di uno s. assoluto « non puramente ideale » (trad. it. di P. Carabellese, Bari 1923, p. 208). Il *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) contiene la dottrina definitiva dello s., quale sarà ripetuta nella *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Kant afferma che « lo s. non è un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne...; è una rappresentazione necessaria *a priori*, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne...; non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura » (*Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari 1924, pp. 66-67). « Noi possiamo quindi solo dal punto di vista umano parlare di s., esseri estesi, ecc. Ma se usciamo fuori dalla condizione soggettiva... l'idea di s. non significherebbe più nulla » (*ibid.*).

Per G. Hegel la natura è la prima estrinsecazione dell'idea distendentesi nello s. e nel tempo. Lo s. è la esteriorità del tutto astratta, senza differenza determinata, è l'essere fuori di sé: « La prima o immediata determinazione della natura è l'universalità astratta nella sua esteriorità; la cui indifferenza priva di mediazione è lo s. » (*Encicl.*, trad. it. di B. Croce, Bari 1923, p. 204). Secondo G. Gentile « la natura, regno dell'esistente... si è rappresentata appunto come l'insieme degl'individui coesistenti nello s. e successivi nel tempo » (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze 1938, p. 112). Perciò lo s. è la stessa molteplicità dei positivi reciprocamente escludentisi: « Una pura molteplicità immediatamente data è s. » (*ibid.*, p. 116); la quale molteplicità viene inverata nell'unità dialettica dello spirito (*ibid.*, p. 127).

2. *Conclusioni.* – La nozione di s. assoluto nel senso di Gassendi e di Newton, esistente indipendentemente dai corpi e loro luogo necessario, ha origine dalla nostra immaginazione, ma risulta inconsistente. Illogicamente Newton, dalle forze centrifughe di un corpo in rotazione deduce lo s. assoluto, come termine reale di riferimento del moto rotatorio; il quale può invece riferirsi a tutto l'universo, come notavano G. Berkeley (*De motu*, n. 64, ed. Fraser, I, Londra 1871, p. 524) e E. Mach (*I principi della meccanica*, Milano-Roma 1929, pp. 242-46). Altri pongono lo s. assoluto come condizione della possibilità di posizione e movimento di un corpo isolato; così L. Eulero, C. Flammarion, C. G. Neumann, ecc. (cf. D. Nys, *La notion d'éspace*, Lovanio 1930, pp. 28-29). Ma non è dimostrato che la posizione e il movimento siano necessarie condizioni della realtà materiale. Inoltre lo s. assoluto, come osservarono Leibniz (*loc. cit.*) e Berkeley (*Treatise on the principles of human knowledge*, n. 117), implica attributi divini e pertanto coinvolge la negazione della trascendenza di Dio.

Le concezioni soggettivistiche dello s. o sono proposte per superare particolari difficoltà intrinseche alla nozione di s., o sono conseguenza di concetti metafisici più generali. Con lo s. fenomenale Leibniz tenta evitare l'antinomia del continuo (v.). Kant non ha cura di distinguere lo s. reale da quello immaginario (cf. *Critica della ragione pura*, ed. cit., p. 66 sgg.). Si comprende allora come, attribuendo allo s. reale le proprietà dello s. immaginario, l'autore del criticismo giudichi lo s. reale assurdo e ricorra alla forma *a priori*. Gratuita è l'affermazione kantiana che la geometria come scienza necessaria sia possibile solo ammettendo la forma *a priori* dello s. (*op. cit.*, p. 52, 69): il valore di universalità e necessità delle proposizioni geometriche è infatti sufficientemente fondato dal carattere astratto della rappresentazione dello s. Pertanto lo s. reale va inteso come la estensione reale dell'universo, o, in altri termini, lo stesso universo reale, astraendo da ogni proprietà fisico-chimica e considerando solo la sua realtà dimensiva. Lo s. reale non è quindi destinato dall'estensione reale dei corpi, di cui è un particolare aspetto. Intendendo per dimensione la direzione secondo la quale, per uno spostamento, un ente geometrico esce tutto da se stesso e dà luogo a un altro di genere diverso (punto-linea, linea-superficie, superficie-volume; cf. Aristotele, *De An.*, I, 4, 409 a 4; Euclide, *Elementi, Termini*, nn. 2, 3, 5, 6, ed F. Enriques, Roma 1925, p. 1 sgg.), lo s. reale ha tre dimensioni; non esiste infatti il quarto spostamento generatore di un ente geometrico diverso dal volume (cf. F. Enriques, s. v. *Dimensioni*, in *Enc. Ital.*, XII, pp. 849-50).

Lo s. reale non è dilatabile o condensabile, né eterogeneo (cioè diverso nei diversi punti), né curvo: proprietà, queste, fisiche, da cui lo s. reale prescinde; e che non sono concepibili, se non supponendole in uno s. non condensabile e rettilineo.

II. Matematica. – Lo s. geometrico è lo s. considerato dalla geometria, luogo delle figure geometriche. Venne comunemente identificato con lo s. immaginario, che possiede le proprietà dello s. reale. Così lo intese Euclide e tutta la geometria antica (s. euclideo). Nello studio critico dei princìpi di Euclide, specialmente del V postulato (per un punto ad una retta passa una sola parallela), per opera specialmente di G. Saccheri, S. J. (*Euclides ab omni naevo vindicatus*, Milano 1733), di G. F. Gauss, N. I. Lobačevskij, G. Bolyai (cf. C. Fano, *Geometria non euclidea*, Bologna 1935, p. 1 sgg.), si arrivò a costruire una geometria perfettamente coerente nella quale il V postulato era sostituito da un altro: per un punto ad una retta passano infinite parallele. B. Riemann costruì una terza geometria in cui era mutato ancora il V postulato: per un punto ad una retta non passa nessuna parallela. Queste geometrie non euclidee conducono alla nozione di s. curvo: lo s. di Lobačevskij ha curvatura negativa, quello di Riemann ha curvatura positiva. Lo s. euclideo risulta a curvatura nulla. Da qui ancora la nozione di s. a 4 dimensioni, di cui alcune curve (s. non-euclidei) o no (s. pseudo-euclideo) rispetto a una quarta: p. es., in modo analogo la superficie sferica è a 2 dimensioni curve rispetto a una terza (raggio finito), il piano è a 2 dimensioni non curve rispetto a una terza (raggio infinito). Ma si può anche pensare uno s. a 4 dimensioni diversamente curve tra di loro con curvatura variabile da punto a punto; analogamente, p. es., una superficie può avere curvatura variabile da punto a punto.

Nella geometria analitica le funzioni possono avere una rappresentazione spaziale; come le funzioni a 1, 2, 3, variabili, sono rappresentate rispettivamente nello s. a 1 (linea), 2 (piano), 3 (s. comune euclideo) dimensioni, così le funzioni a 4, 5, ... n. variabili possono rappresentarsi nello s. a 4, 5, ... n. dimensioni. Le quali possono essere diversamente curve tra di loro. In tal modo sono sorte le teorie degli iperspazi.

Per lo studio del calcolo dei funzionali si fu indotti alla creazione di s. astratti, nei quali le variabili sono linee, superfici, funzioni, ecc. Si ottengono così gli s. metrici, lineari, topologici, ecc. Tra di essi sono s. a infinite dimensioni, p. es., lo s. hilbertiano, che è euclideo a infinite dimensioni.

La quarta dimensione e la curvatura spaziale sono inimmaginabili e perciò, siccome « in mathematicis oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem » (s. Tommaso, *In Boetium de Trin.*, q. 6, a. 2), non hanno significato di realtà (cf. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Parigi 1949, p. 329 sgg.). Gli iperspazi sono concepibili solo analogicamente allo s. euclideo; valgono come enti ideali con fondamento nella realtà, senza interne contraddizioni e perciò sono oggetto di studio della geometria. A maggior ragione ciò vale per gli s. a 5, 6, ... n. dimensioni e per gli s. astratti.

III. Fisica. – Lo s. fisico è lo s. considerato dalla fisica, nel quale sono i corpi con le loro proprietà chimico-fisiche. Fino al principio del presente secolo, lo s. fisico era stato assunto come euclideo, indipendente dal movimento e dalle proprietà della materia. La teoria della relatività (v.) di A. Einstein introdusse la materia e le sue proprietà nella struttura dello s. Dalla relatività ristretta, in forza di un nuovo concetto di simultaneità (v. tempo), fondato sul postulato che la luce corre a velocità costante (ca. $3{,}10^{10}$ cm/sec) per tutti i sistemi di riferimento in moto inerziale, risulta che lo s. è relativo al sistema di riferimento: quindi un regolo di lunghezza K, in moto rispetto a un osservatore, diventa lungo $K\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$ cioè si accorcia, non per cause fisiche, ma per la stessa contrazione dello s. nella direzione del moto relativo, restando non contratto nelle altre direzioni. Inoltre per qualche loro somiglianza, s. e tempo furono collegati insieme da H. Minkowski (1908) in un universo (*Welt, cronotopo*) a 4 dimensioni, di cui tre spaziali, x, y, z, e la quarta temporale $c\sqrt{-1}\,t$ (v. universo). Nella teoria della relatività generale, per il principio di equivalenza, secondo cui un sistema accelerato può ritenersi equivalente a uno in riposo in un campo di gravitazione, lo s.-tempo si incurva. Nel vuoto lo s.-tempo è euclideo a 4 dimensioni; dove c'è materia ed energia è riemaniano a 4 dimensioni; p. es., un raggio di luce si incurva passando vicino a una stella. Estendendo queste considerazioni a tutta la realtà materiale, si deduce che tutto lo s.-tempo è incurvato su se stesso secondo la geometria riemaniana; ciò che risolve, con la concezione di uno s. finito ma illimitato (come una superfice sferica è finita ma senza limiti), la questione dell'estensione dell'universo. Interpretando la legge di gravitazione della relatività generale $G_{\mu\nu} = \lambda g_{\mu\nu}$, nella quale $G_{\mu\nu}$ indica l'attrazione newtoniana, e $\lambda g_{\mu\nu}$ la dispersione cosmica proporzionale alla distanza, si proposero diversi modelli dello s. fisico (universo): quello di A. Einstein, secondo cui l'universo ha le proprietà della superficie di una ipersfera a 4 dimensioni, con raggio fisso e contiene materia distribuita uniformemente; quello di W. De Sitter, secondo cui l'universo ha le proprietà della superficie di una ipersfera a 5 dimensioni con raggio immaginario ed è vuoto di materia: in esso due punti materiali si allontanano continuamente tra di loro. Oltre a queste due soluzioni statiche dell'equazione gravitazionale, ci sono soluzioni intermedie dinamiche. Quella proposta da A. Friedmann (1922) e da G. Lemaître (1927) ammette che il raggio dell'universo cresce con il tempo e ciò dà luogo a un accrescimento di tutte le grandezze, come le figure disegnate sulla superficie di un palloncino di gomma che si gonfia. Ciò spiegherebbe (effetto Doppler-Fizeau) lo spostamento verso il rosso, osservato nelle righe spettrali delle nebulose extra-galattiche come effetto di un allontanamento indicato dalle equazioni della relatività generale (cf. A. Eddington, *The expanding universe*, Cambridge 1933; G. Lemaître, *L'univers*, Lovanio 1950). Si comprende come sia possibile, secondo queste teorie, calcolare l'estensione dell'universo e la quantità di materia in esso contenuta.

Per costruire una geometria dell'universo più generale, si pensò di introdurre nella struttura dello s., oltre il campo gravitazionale, anche i campi elettromagnetici in una teoria unitaria; venne così ancora ampliato il concetto di s. Tentativi del genere furono fatti da H. Weyl, A. Eddington e, a diverse riprese, da A. Einstein (*The meaning of relativity, 3rd ed. including the generalized theory of gravitation*, Princeton 1950), con diverso successo.

Lo s. della relatività non può avere valore di realtà oggettiva. Infatti la contrazione dello s. deriva dal postulato della costanza della velocità della luce, che non si può dire sperimentalmente dimostrato per il fatto che le esperienze di Michelson e altri, per quanto precise, ebbero risultato negativo. L'omologazione dello s. con il tempo nell'universo di Minkowski è evidentemente solo formale per l'insopprimibile diversità tra s. e tempo. Indimostrato è pure il valore oggettivo del principio di equivalenza, ovvio del resto dal punto di vista matematico, e incerte sono le prove sperimentali della relatività generale. È chiaro inoltre che le teorie unitarie dei campi sono tentativi di sintesi. Infine la condensazione e la curvatura sono proprietà della materia, che non vanno attribuite allo s.: infatti l'una e l'altra non si possono comprendere e non possono esistere se non presupponendo l'immutabilità metrica e la rettilineità spaziale (cf. P. Landucci, *Lo s. e la fisica moderna*, Roma 1935, pp. 160-62).

Del resto se l'esperienza conferma le conclusioni della relatività, segue che questa è una buona teoria fisica, non necessariamente che essa abbia significato di verità oggettiva. Pertanto lo s. della relatività è uno s. fisico-matematico, ente logico con fondamento nella realtà, simbolo che riassume, in una geniale geometrizzazione della fisica, le proprietà osservabili della materia. Esso sintetizza, nelle esperienze che lo confermano, la lettura degli strumenti di misura, senza pretendere di esprimere la natura delle cose, secondo l'indirizzo della scienza sperimentale moderna, diretta verso l'osservabile in quanto tale.

Bibl.: oltre le opere citate, cf. per la filosofia: Aristotele, *Physica*, IV; s. Tommaso, *In Phys. Aristotelis commentaria*; H. Poincaré, *Dernières pensées*, Parigi 1924, cap. 3; F. Enriques, *Probl. della scienza*, Bologna 1925, p. 151 sgg.; E. Meyerson, *La déduction relativiste*, Parigi 1925; M. Schlick, *Raum und Zeit in der gegenw. Physik*, Berlino 1925; L. Urbano, *Estudio crítico de las teorias relativ.*, Madrid 1926; D. Nys, *La notion d'espace*, Lovanio 1930; P. Landucci, *Lo s. e la fisica moderna*, Roma 1935; J. Moreau, *L'espace chez Aristote*, in *Giorn. di metafis.*, 4 (1949), pp. 351-60, 525-42; J. Favard, *Espace et dimension*, Parigi 1950; W. Hellpach, *Dimensionen in Raum und Zeit*, in *Philosoph. natur.*, 1 (1950), p. 179 sgg. Per la matematica: F. Enriques, *S. e tempo davanti alla critica moderna*, in *Quest. riguardanti la matemat. element.*, II, Bologna 1925, p. 429 sgg. Per gli s. non euclidei: H. Weyl, *Mathematische Analyse des Raumproblemes*, Berlino 1923; F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, ivi 1926; M. Boucher, *Essai sur l'hyperespace*, Parigi 1927; K. Menger, *Dimensionstheorie*, Lipsia-Berlino 1928; M. Frèchet, *Les espaces abstraits*, Parigi 1928; G. Fano, *Geometria non euclidea*, Bologna 1935 (buona bibl.); N. Bourbaki, *Eléments de mathématique*, Parigi 1939; Per la fisica: esistono innumerevoli opere sulla relatività: M. V. Laue, *Die Relativitätstheorie*, Brunswick 1912; A. Eddington, *Space, time and gravitation*, Londra 1920; A. Einstein, *Sulla teoria speciale e generale della relat.*, Bologna 1921; H. Weyl, *Raum. Zeit. Materie*, Berlino 1921; A. Eddington, *The mathematical theory of gravitation*, Cambridge 1923; P. Straneo, *Teoria della relat.*, Roma 1924; A. Einstein, *Sur la structure cosmologique de l'espace*, Parigi 1933; G. Armellini, *Trattato di astron. siderale*, III, Bologna 1936; G. J. Whitrow, *The structure of universe*, Londra 1949; G. Giorgi, *Dallo s. alla materia*, in *Riv. di filos. neosc.*, 42 (1950), pp. 154-58; P. Couderc, *L'expansion de l'univers*, Parigi 1950; M. Sansoni, *La teoria unitaria di Einstein*, in *Sophia*, 19 (1951), p. 193 sgg.; P. Jordan, *Neuere Gesichtspunkte der kosmologischen Theorienbildung*, in *Philos. Jahrbuch*, 61 (1951), p. 8 sgg.

Roberto Masi

SPECIANO, Cesare. - Vescovo e nunzio, n. a Cremona nel 1539, m. ivi il 20 ag. 1607.

Primo canonico della Metropolitana milanese con s. Carlo Borromeo di cui fu molto amico. Inviato a Roma ebbe varie cariche, poi Pio V lo assegnò quale consultore alla nunziatura di Madrid e Gregorio XIII lo creò vescovo di Novara nel 1584. Fu poi nunzio presso Filippo II per due anni, e nel 1591 Gregorio XIV lo trasferì al vescovato di Cremona.

Poco dopo Clemente VIII lo inviò a Praga come legato all'imperatore Rodolfo II e qui rimase dal 1592 al 1598 svolgendo intensa attività per l'istruzione ecclesiastica e per la conversione degli utraquisti e degli ussiti. Tornato a Cremona, si dedicò alla cura delle anime e fondò un collegio di Gesuiti. Scrisse un'opera (*Propositioni christiane*) stampata dal Muratori nel 1735.

Bibl.: Ughelli, IV, pp. 617 e 726; Pastor, X e XI, v. indici; N. Mosconi, *Le Propositioni cristiane morali e civili di C. S.*, in *Convivium*, 3 (1931), pp. 347-63; id., *La nunziatura del cremonese C. S. negli anni 1586-88 alla corte di Filippo II*, Cremona 1939.

Michelangelo Mendella

SPECIE. - Entità biologica, cui l'isolamento fisiologico consente da un lato di trasmettere nei discendenti il complesso dei caratteri ereditati dagli antenati, caratteri comuni ai vari fenotipi o razze che la compongono, e dall'altro le impedisce di mescolarsi con altri complessi affini. Secondo questa descrizione una specie non si mescola con un'altra, in ciò diversificando dalle razze che la compongono, le quali possono mescolarsi tra loro mediante incrocio. La specie è una realtà sentita dall'uomo. L'autore della Genesi afferma che Dio, creando le piante e gli animali, ordinò alla terra di germinare le prime ed alle acque di produrre i secondi, ciascuno secondo la sua specie.

Lo zoologo, quando studia gli organismi inferiori, pur non riuscendo ancora ad afferrare le differenze intime di ciascun protoplasma, che sono indubbiamente di natura chimica, non può dubitare della esistenza di quelle, quando vede depositarsi in ciascuna forma specifica prodotti organici ed anche inorganici, come sali di costituzione differente e vede che la diversità non si limita alla elaborazione di sostanze chimiche determinate, ma che ciascuna di queste assume un aspetto fisico diverso da specie a specie, da uno ad altro gruppo di specie. Nei batteri la specie si manifesta nel comportamento biologico; gli stessi *virus* filtrabili che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, esigono per moltiplicarsi la presenza di cellule viventi, dimostrano la loro specificità con le reazioni svariate che provocano nell'organismo, animale o vegetale, che li ospita. Questi fatti sembrano provare che non esiste vita senza specie e che, presumibilmente, le specie sorsero fino dall'origine della vita, nel senso che il protoplasma o sostanza vivente non si sia organizzato in maniera uniforme, ma in maniera specificamente diversa, fino da principio. La teoria del differenziamento specifico del protoplasma, successivo all'affermarsi della vita sulla terra, non sembra potersi sostenere di fronte ad un esame obiettivo dei fatti.

Non basta che la nozione di specie sia fondata su differenze più o meno sensibili fra gli organismi; bisogna che queste differenze separino, gli uni dagli altri, gruppi di individui somiglianti, discesi da un solo individuo per apogamia o partenogenesi, oppure da una coppia di individui di sesso diverso, per anfigonia, capaci di trasmettere i loro caratteri ai discendenti. Perché sia possibile attribuire a un gruppo di organismi che offrono caratteri comuni la denominazione di « specie », la trasmissione ereditaria delle differenze costituisce dunque una condizione necessaria, ma non però sufficiente. Un precursore di Linneo, John Ray, vissuto nella seconda metà del XVII sec. afferma nella sua *Historia plantarum* che i caratteri di una specie conservano in perpetuo la loro natura attraverso i genitori o semi e non possono essere prodotti da semi di altra specie. Linneo, fino dal 1738, confermò la perpetuità della specie, affermando che questa entità è stata creata da Dio : *species tot sunt quot diversas formas ab initio produxit infinitum Ens.* Pose in tal modo il principio che egli stesso attenuò nella 12ª ediz. del suo *Systema Naturae*, dove riconobbe l'esistenza di varietà di piante derivate da cause accidentali, come clima, suolo, temperatura, venti, ecc. e limitò la creazione primitiva a poche forme le quali, mescolandosi, avrebbero poi prodotto le specie esistenti attualmente.

Da Linneo ai nostri giorni il concetto di specie è andato sempre più precisandosi, specialmente in ciò che concerne le condizioni riconosciute come necessarie perché un gruppo di organismi, simili tra loro, possa essere distinto da altri gruppi più o meno affini ed essere considerato come specie.

Una prima difficoltà è quella che deriva dalla contraddizione inerente al fatto che i caratteri specifici sono essenzialmente ereditari, e tuttavia possono subire modificazioni. La specie si trasmette di generazione in generazione, ma è altrettanto provato che cause intrinseche ed estrinseche possono determinare nei discendenti modificazioni ora effimere ed ora stabili.

Nella valutazione di queste od anche semplicemente in quella dei caratteri specifici, che è quanto dire nei criteri di distinzione specifica, entra in campo un elemento convenzionale e soggettivo che varia da uno ad altro studioso in rapporto con la natura degli organismi studiati. S'è già detto che le specie reagiscono diversamente all'azione dell'ambiente : ora, fra l'ambiente e le piante esistono rapporti talmente stretti da rendere impossibile la loro assimilazione a quelli che esistono fra animali ed ambiente. La pianta è, per così dire, legata al suolo e non può sottrarsi all'azione fisico-chimica del terreno né a quella del clima, mentre l'animale è del tutto indipendente dal terreno e dalla sua costituzione fisico-chimica e può sottrarsi, con la migrazione e con il letargo, all'azione del clima.

L'apprezzamento dei caratteri specifici degli animali non può essere condotto con criteri uniformi per tutti i gruppi, ed è facile rendersi conto che quelli adottati nella valutazione delle differenze fra gli Insetti, non possono essere gli stessi che valgono per distinguere i Celenterati, ovvero l'una o l'altra classe di Vertebrati. Per evidenti ragioni di necessità le specie sono fondate in massima parte su caratteri morfologici, ora interni ed ora esterni, caratteri che variano peraltro non solo da gruppo a gruppo, ma anche da autore ad autore.

Sotto un aspetto più generale, da Buffon in poi, è stato adottato quale mezzo di distinzione dei caratteri specifici, il criterio fisiologico della interfecondità, nel senso che tutte le forme che dànno luogo a prodotti fecondi, anche se morfologicamente differenti, appartengono alla medesima specie, mentre costituiscono specie distinte quelle che non sono feconde fra loro o che producono ibridi sterili. Questo criterio fisiologico è di applicazione assai rara, perché esige la realizzazione di una prova sperimentale molto difficile, specialmente quando si tratta di animali. Inoltre fra la completa interfecondità e la sterilità esiste una serie di condizioni intermedie : 1) due forme interfeconde in ambiente sperimentale, non lo sono in quello naturale : *a*) per completa separazione delle aree da esse abitate; *b*) per mancanza di contemporaneità nella maturazione delle cellule germinali; *c*) per mancanza di attrazione reciproca o addirittura per ripulsione; *d*) per ostacoli meccanici all'accoppiamento o alla penetrazione dello spermio nell'uovo. 2) Due forme che si accoppiano naturalmente o artificialmente, producono ibridi fecondi nel sesso omozigotico e sterili nell'altro, eterozigotico. In questo si formano : *a*) cellule germinali incapaci di fecondare o di essere fecondate (negli uccelli uova piccole o anche normali, ma non fecondabili); *b*) non si formano cellule germinali (negli uccelli completa infertilità della femmina ibrida); *c*) la sterilità del sesso eterozigotico scompare nel primo reincrocio; *d*) la sterilità del medesimo scompare nel secondo reincrocio; *e*) la sterilità del medesimo scompare nel terzo reincrocio. 3) Le condizioni suddette possono essere accompagnate in ognuno dei due sessi da parasterilità, vale a dire da produzione statisticamente ridotta di cellule germinali mature e con-

seguentemente di pochi esemplari che raggiungono lo stato adulto. 4) Gl'ibridi sono sterili in ambo i sessi. 5) Gl'ibridi vitali appartengono soltanto al sesso omozigotico e sono ugualmente sterili.

Tutte queste condizioni dimostrano che la definizione della specie, fondata sulla fecondità e sterilità degli ibridi non è, da sola, così assoluta come si potrebbe credere a prima vista ed è pertanto opportuno attenuarla, tenendo conto subordinatamente di qualche elemento non fisiologico. Va peraltro affermato che tutta la sistematica è stata praticamente fondata sulla valutazione morfologica.

Infatti se è facile distinguere una specie da una razza, quando si tratti di animali domestici e di piante coltivate, il cui numero è estremamente limitato, è altrettanto difficile distinguere le specie che si trovano in natura, perché l'esperienza ha potuto soltanto in pochi casi stabilirne l'identità. Ne deriva la necessità di ammettere che accanto a poche specie realmente esistenti come tali ed a noi note, ne esista una miriade che noi consideriamo come specie nella sistematica, perché in base a differenze di forma o di comportamento, il naturalista presume che esse siano specie reali, mentre possono non essere tali. Queste specie possono essere indicate col nome di *specie sistematiche*, nel senso che tali sono considerate nel sistema e senza certezza alcuna che esse siano veramente distinte nella realtà. Sono specie provvisorie, secondo l'espressione del botanico De Vries, in attesa che una esperienza futura confermi o neghi la loro natura di specie.

Premesso che la conoscenza della specie reale cioè realmente esistente rappresenta, nella quasi totalità dei casi, una aspirazione da raggiungere, si può affermare che in vari casi non esiste affatto coincidenza tra l'affinità fisiologica e quella morfologica.

La specie fu considerata da Linneo come l'entità biologica reale e fu da lui posta a base del suo *Systema Naturae* e della sua nomenclatura binomia. Secondo questa, ogni specie è designata con due nomi, indissolubili sotto l'aspetto specifico, giacché il secondo nome che si riferisce alla specie non ha alcun valore, dissociato dal primo che corrisponde al genere.

Va notato peraltro che mentre la specie si riferisce ad una entità che si presume esistere realmente, il genere è un aggregato soggettivo, che esprime affinità di varie specie fra di loro, senza che alcun fatto preciso ci dia la possibilità di definirne la vera natura e l'estensione.

Attualmente la nomenclatura è trinomia : il primo nome è sempre quello del genere, il secondo si riferisce dunque alla specie ed il terzo alla sottospecie o razza. Il genere è per solito anche oggi quell'entità fondata in special modo su affinità morfologiche, valutate secondo criteri soggettivi e personali di ogni autore e corrisponde generalmente alla specie linneana; la specie è l'entità reale, fisiologicamente più o meno separata dalle altre affini a mezzo di interfecondità incompleta o di parasterilità; la sottospecie o razza, designata col terzo nome, è forma sostanzialmente genotipica, legata a territorio geografico od ecologico determinato.

Con l'avvento della genetica sperimentale, il concetto di specie ha tuttavia acquistato un significato anche più preciso. I caratteri specifici sono l'estrinsecazione di geni allineati nei cromosomi e che si influenzano gli uni con gli altri e subiscono a loro volta l'influenza di uno o più fattori esterni, donde l'apparizione di fenotipi, che sono altresì il risultato di interazioni di fattori di ambiente e di fattori genetici. Giova ricordare che molte piante posseggono parecchi fenotipi per il colore dei fiori, secondo che esse fioriscono a temperature medie, alte o basse, che le farfalle che hanno due generazioni annuali offrono due fenotipi stagionali di colore, uno primaverile e un'altro estivo-autunnale, in rapporto con la temperatura elevata o bassa o, nei paesi tropicali, in rapporto con la stagione secca o con quella delle piogge.

La genetica moderna ha inoltre dimostrato che molti fenotipi, ai quali si suole attribuire carattere specifico, sono il risultato di incroci e che questi, secondo che sono in stato omozigotico (puro) o eterozigotico (impuro) sono stabili o instabili. Nel primo caso le specie possono essere considerate reali, perché assicurano alla loro discendenza, in condizioni uniformi di ambiente, la continuità fenotipica, ossia del loro aspetto esteriore. Le leggi di Mendel, e specialmente il principio della separazione dei caratteri negli ibridi e quello della indipendenza dei geni, esplicano, come è dimostrato dall'esperienza e dall'indagine statistica, il meccanismo di questo fenomeno, il quale è d'altronde condizionato dall'isolamento territoriale e geografico. È evidente che lo stato omozigotico di un fenotipo risultante da ibridazione, non può determinarsi né conservarsi là dove permanga la possibilità di ulteriori incroci con altri fenotipi affini. Tale è il caso delle piante coltivate separatamente e isolatamente e degli animali allevati in regime cellulare. In natura l'isolamento più caratteristico è quello offerto dalle isole, specialmente se appartenenti allo stesso arcipelago (Hawai, Galapagos, Antille, ecc.). Esempi dell'effetto dell'isolamento geografico sul differenziamento delle forme, è dato anche da montagne e rispettivamente da valli isolate, da oasi desertiche ecc. ecc.

Esiste anche un isolamento ecologico, dovuto a una differente maniera di reagire dell'organismo a distinti ambienti climatici, come il deserto, la foresta, la savana e alle differenti altitudini sul livello del mare di tali formazioni geologiche e vegetali.

Questi fenomeni sono particolarmente evidenti quando le forme considerate sono interfeconde e possono essere dunque considerate come razze della medesima specie. Ci troviamo in presenza di una razza ogni volta che la esperienza dimostra che una popolazione di fenotipi, animali o vegetali, è composta di individui omozigotici per caratteri che si contrappongono ai corrispondenti (alleli) di altra popolazione di fenotipi più o meno affine a quella precedentemente considerata. « Razza può essere definita una popolazione che conserva il proprio fenotipo, riproducendosi allo stato omozigotico in ambiente uniforme ». L'espressione « razza » è sostanzialmente sinonima di quella di sottospecie, o specie elementare o giordanone, dal botanico francese Jordan, che considera come specie gruppi di individui che differiscono l'un dall'altro per caratteri poco accentuati. Anche le razze possono essere geografiche o ecologiche, secondo che si tratta di genotipi che si conservano allo stato omozigotico per effetto di isolamento geografico e che si dicono anche razze locali; ovvero sono forme dovute a particolari norme ereditarie di reazioni alla natura del suolo o del clima. L'origine di tali razze, tanto geografiche quanto ecologiche, va cercata, almeno in parte, in condizioni nuove determinate da incrocio, ma in maggioranza a mutazioni : nell'uno e nell'altro caso la loro stabilizzazione è subordinata all'intervento di agenti isolatori e selezionatori e principalmente alla riproduzione consanguinea. Per comprendere in che cosa consista una mutazione agli effetti della formazione di una nuova razza o sottospecie ed, eventualmente, di una specie, occorre avere sempre presente quanto abbiamo già detto e cioè che il fenotipo, cioè il complesso dei caratteri somatici che individuano un gruppo omogeneo di organismi, è dovuto ad un complesso di particelle elementari : i geni, allineati nei singoli cromosomi. L'esperienza ha dimostrato che durante la maturazione delle cellule germinali, agenti esterni, come cambiamenti di temperatura e di umidità, agenti chimici, radiazioni, possono provocare la caduta o lo spostamento di uno o più geni determinati in un singolo cromosomo, oppure cambiamenti nella struttura di uno o più cromosomi e finalmente cambiamenti nell'assetto generale del corredo cromosomico. Queste mutazioni geniche e rispettivamente cromosomiche e genomiche, sono responsabili di cambiamenti stabili del genotipo e conseguentemente del fenotipo. Si tratta però di solito di piccole specie, di quelle che abbiamo indicate come specie elementari o giordaniane, sorte nella cerchia di un'unica specie *collettiva* o *linneana*, intendendo con questa espressione alludere alle specie istituite da Linneo, grandi specie collettive, che comprendono di solito

un numero talvolta grandissimo di piccole specie elementari.

I biologi hanno voluto anche sperimentare se altri criteri, oltre quelli sui quali ci siamo intrattenuti, possono avere valore per individuare le specie, ma i risultati sono stati negativi. I criteri citologici, specialmente quelli che riguardano il numero e la forma dei cromosomi, non hanno dato risultati positivi, giacché spesso il numero di questi è il medesimo in gruppi molto differenti di animali, oppure appartiene a tutte le specie di una medesima famiglia (cavallette); in altri casi razze della stessa specie hanno numero doppio, triplo o quadruplo di quello esistente nella razza primitiva. Anche i criteri chimici e sierologici valgono piuttosto a distinguere razze e stirpi della medesima razza, che non specie da specie. Notevoli affinità sierologiche sono state riscontrate tra alcune scimmie e l'uomo, ma nessuno pensa che queste forme appartengano alla medesima specie.

Da quanto è stato esposto risulta che la definizione che abbiamo dato della specie è quella che corrisponde meglio alle nostre conoscenze sull'argomento, ma le difficoltà di realizzare od accertare sperimentalmente quanto riguarda l'interfecondità o l'amissia rende la predetta definizione più teorica che pratica.

Dato il numero enorme di specie note e la necessità di classificarle sistematicamente, gli zoologi sono costretti a non limitarsi alla difficile e spesso impossibile sperimentazione fisiologica ed a tener conto di altri caratteri morfologici, geografici, ecologici e di comportamento.

Bibl.: v. zoologia. Alessandro Ghigi

SPECIE (filosofia): v. predicabili.

SPECIE CONSACRATE (delitto contro le). - La profanazione dell'Eucaristia è un sacrilegio, una ingiuria reale verso Dio. Già anticamente costituiva un gravissimo delitto, per il quale era stabilita, nonostante la minore età del reo, la consegna al braccio secolare, nel cui fòro era contemplata la pena di morte. Per i chierici era inoltre prevista la pena della degradazione reale.

Il CIC enumera varie specie di questo delitto: *qui species consecratas abiecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinuerit* (can. 2320).

Innanzi tutto si deve trattare di Specie di pane o di vino validamente consacrate, anche se in parte minima. Perché si abbia il delitto non è necessaria nel delinquente la fede nella Eucaristia; è sufficiente che egli sia battezzato e cosciente.

Abicere significa gettar via, spargere, versare irriverentemente le Specie in luogo profano, anche se non sordido, come in terra, sul pavimento, fuori della chiesa, ecc. Non è richiesto il fine cattivo; basta solamente il fatto dell'effusione o del gettito delle S. c. in luogo inadatto, perché il fine cattivo è già implicito nell'atto che si compie. *Abducere* si dice di chi trasferisce le S. c. dal proprio in altro luogo. Così *abducit* chi estrae dal tabernacolo, dalla pisside, dall'ostensorio, dalla bocca, e nasconde le S. c. *Retinere* si dice di chi conserva le S. c. presso di sé, ossia in tasca, in casa o altrove, ovvero presso altri, sia occultamente che pubblicamente, sia gratuitamente che dietro compenso.

Nel caso dell'addurre e del ritenere, tra gli estremi del reato è richiesto lo scopo cattivo (*ad malum finem*), la profanazione, cioè, dell'Eucaristia; ad es., l'uso delle S. c. a scopo di maleficio, di sortilegio, di divinazione, ecc. *Abicere*, *abducere* e *retinere* costituiscono tre delitti e quindi importano una triplice pena (cf. can. 2244 §§ 1-2), eccettuato il caso in cui i tre atti siano così strettamente legati tra loro da potersi considerare un unico atto.

Secondo il can. 2320 chi commette il delitto in ciascuna delle figure descritte: *a*) è sospetto d'eresia (cf. can. 2315); *b*) incorre nella scomunica *latae sententiae* riservata *specialissimo modo* alla Sede Apostolica; *c*) è *ipso facto* infame d'infamia di diritto; *d*) se chierico, è inoltre soggetto alla deposizione *ferendae sententiae* (cf. can. 2207).

Bibl.: per la storia: G. Pertile, *Storia del dir. pen. ital.*, Milano 1905, p. 194; per il diritto vigente, cf. i commenti al can. 2320. Angelo Criscito

SPECOLA VATICANA: v. vaticano.

SPECULAZIONE. - Operazione finanziaria nella quale il guadagno, in misura generalmente assai superiore al normale rispetto al capitale impiegato e alla durata dell'operazione stessa, non deriva da una produzione di beni, ma da una eccezionalmente favorevole oscillazione di prezzi. L'operatore ne profitta, avendola preveduta, oppur cogliendola a volo prima degli altri e ad esclusione di altri, ovvero determinandola artificiosamente e dolosamente.

Spesso, infatti, chi specula si induce a comprare e poi a vendere, o viceversa, perché viene in possesso di notizie che altri non hanno circa le cause di improvvise ascese o cadute di prezzo che subiranno certi terreni, o merci, o titoli, oppure l'oro o una data valuta estera: ovvero le intuisce. Se in tal caso a lavorare è ancora l'intelligenza, e vengono premiati l'iniziativa e il rischio, negli altri è soltanto questione di furberia, di prontezza e di audacia. Talora, infatti, le notizie e gli allarmi vengono sparsi ad arte, o vengono fatte incette di merci allo scopo preciso di ingenerare preoccupazioni o pànico, e di conseguenza un fluttuare di prezzi in misura imprevista e imprevedibile, tale da consentire rapidi e ingenti guadagni a chi è pronto e preparato a coglierli prima che la verità si riveli e l'equilibrio si ristabilisca. Operazioni di questo genere non sono infrequenti particolarmente nelle Borse valori, dove costituiscono il reato di *aggiotaggio* (v.), punito dal Codice e condannabile prima di tutto nel campo etico. Tollerato è invece, nelle Borse stesse, il « contratto a termine » nonostante che, consentendo di vendere titoli che non si posseggono e di acquistare con denaro di cui non si dispone, si presti a facili manovre di s. al rialzo e al ribasso. Uno spirito speculativo sano e misurato giova a tonificare il mercato ed invoglia il capitale ad affrontare impieghi brevi e rischiosi, dove o quando anche un alto tasso d'interesse non riuscirebbe ad attrarli. Ma se la s. si fa temeraria, e viene tentata con vasti mezzi e con assenza di scrupoli, essa è sovente causa di confusione e di rovine, intimidisce il capitale invece di incoraggiarlo, inclinando verso l'organizzazione sistematica di artificiose alterazioni di prezzi. Ciò eccita lo spirito di avventura a scapito della operosità intelligente, e contribuisce a mantenere la vita economica in una irrequietezza poco favorevole al suo sano sviluppo.

Intesa in un senso ancora più largo la s. è un poco di tutti, specialmente del ceto commerciante il cui mestiere comporta appunto di dover prevedere i prezzi e i gusti di domani: onde, praticamente, nell'atto di commercio, ma in certa misura anche in quello produttivo, c'è sempre un contenuto speculativo, vale a dire un elemento di rischio coscientemente affrontato, che la realtà s'incarica poi di risolvere in un successo o in un insuccesso.

Tale istinto di s. è nel fondo dello spirito umano, sicché assai difficilmente l'uomo rinuncia al tentativo di conseguire un profitto d'eccezione che prometta di mutare rapidamente la propria situazione personale o familiare: e ciò con tanto maggiore accanimento quanto più rilassato è il costume morale, e più stentati e inadeguati sono i guadagni consentiti dalla normale vita di lavoro e di risparmio. Onde si assiste, in tempi difficili, a vaste frenesie per il giuoco di borsa, per i giuochi d'azzardo, le lotterie e i concorsi-pronostici, sportivi e pubblicitari.

Un elemento speculativo composto di coraggio e di speranza, su base di realtà e di logica, è implicito in ogni iniziativa, ed è congenito in quella caratteristica dote degli uomini e dei popoli generosi e dinamici che si chiama spirito d'intraprendenza. Purtroppo, se le forze morali non siano salde e operanti, rischiano di passare per spirito d'intraprendenza, che è una virtù, ogni tentativo temerario, ogni audacia sfrontata e ogni malsano spirito d'avventura e di rapina.

Bibl.: R. Laschi, *La delinquenza bancaria*, Torino 1899; A. De Pietri Tonelli, *La Borsa*, Milano 1928; L. Amoroso,

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

SPECULUM HUMANAE SALVATIONIS - Cristo schernito, miniatura di scuola tedesca che orna un codice ms. dello *Speculum* del sec. XIV - Karlsruhe, Biblioteca, ms. 79.

Contributo alla teoria mat. della dinamica..., Torino 1932; G. Del Vecchio, *Lezioni di economia applicata*, parte 1ª, Padova 1937; M. Baronci, *Far quattrini*, Roma 1941. Mario Baronci

SPECULUM HUMANAE SALVATIONIS (« Specchio dell'umana salvezza »). - Esposizione della storia dell'umana Redenzione in 45 capitoli di versi rimati, abbellita di miniature e poi di xilografie (scene simboliche tratte anche dalla storia profana), e arricchita di passi della cosiddetta *Biblia pauperum* (v.).

Opera dell'inizio del sec. XIV, attribuita a domenicani di Strasburgo o al certosino Ludolfo di Sassonia (v.), divulgata in moltissimi esemplari manoscritti (ca. 300), non pochi dei quali ornati di nastri miniati con sopra iscrizioni. Queste decorazioni risentono profondamente dello stile fiammingo e le scene simboliche si trovano riprodotte anche sulle vetrate di alcune chiese della Renania.

Le sue prime edizioni sono considerate come il primo esempio di stampa illustrata da xilografie.

BIBL.: J. Lutz, *Les verrières de l'ancienne église de St-Etienne à Mulhouse*, Lipsia 1906; id. e P. Perdrizet, *S. h. s.*, 2 voll., Parigi 1907-1909; P. Perdrizet, *Etude sur le S. h. s.*, ivi 1908. Felice da Mareto

SPECULUM PERFECTIONIS. - Operetta dovuta ad un frate minore della tendenza degli spirituali, scritta all'inizio del sec. XIV, ritenuta una delle fonti della spiritualità francescana, scevra com'è d'artificio letterario, soffusa di sentimento e di umanità francescana.

Paul Sabatier, primo editore (*Speculum perfectionis, seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima, auctore Fr. Leone*; con apparato critico, Parigi 1898) l'attribuiva a fr. Leone, compagno di s. Francesco; i critici però sono su ciò discordi (cf. Ilarino da Milano, in recensione a *Lo specchio di perfezione*, volgarizzato da F. Pennacchi, in *Collect. Franc.*, 13 [1943], pp. 310-11). Per il suo intrinseco pregio, l'opera già è stata ripetutamente tradotta e edita in varie lingue; Quaracchi 1901, a cura del p. Leonardo Lemmens; Assisi 1905; Parigi 1911; Londra s. a. (con prefazione del p. Cuthberto da Brighton); Friburgo 1922; testo latino e inglese con studio critico, Manchester 1928-31; Milano 1943.

BIBL.: V. Facchinetti, *S. Francesco d'Assisi nella storia, nella leggenda e nell'arte*, Milano 1926, pp. XX-XXII; D. Sparacio, *Storia di s. Francesco d'Assisi*, Assisi 1928, p. 18. Felice da Mareto

SPEDALIERI, NICOLA. - Apologeta e pubblicista, n. a Bronte (Catania) il 6 dic. 1740, m. a Roma il 26 nov. 1795.

Compì i primi studi nel Seminario di Monreale, dove, ordinato sacerdote, insegnò filosofia, matematica e teologia. Trasferitosi a Roma (1773), fu ammesso nell'Arcadia con diploma gratuito e vi assunse, secondo la consuetudine di quella istituzione, il nome di Melanzio Alcioneo, tenendovi frequenti dissertazioni. Coltivò pure la musica, la pittura e la poesia. Da Pio VI fu creato canonico beneficiato della Basilica Vaticana. Morì improvvisamente (si parlò perfino di avvelenamento) e fu sepolto nella demolita chiesetta dei SS. Michele e Magno, dove lo ricordava un'epigrafe dell'amico mons. Nicolai. Nel 1903 gli fu eretta nella piazzetta di S. Andrea della Valle una grande statua di bronzo (opera di Mario Rutelli), su ispirazione di un comitato di esponenti massoni (promotore il conterraneo Cimbali) i quali però, svisandone, come fu poi dimostrato, per ignoranza, la figura e il pensiero, vollero esaltare così un preteso carattere rivoluzionario del « prete giacobino », quale lo S. non fu mai, suscitando contrasti e aspre polemiche, che, con evidente imbarazzo dei malcauti promotori, ristabilirono la verità. Il monumento, per ragioni di viabilità, è stato trasferito nel 1951 nella piazzetta Sforza Cesarini.

La fama dello S. è legata alla sua vasta produzione apologetica. Nell'*Analisi dell'esame critico del sig. Nicola Freret sulle prove del cristianesimo* (Roma 1778) egli difende la verità e l'autenticità dei libri del Nuovo Testamento; e nella *Confutazione dell'esame critico del cristianesimo fatto dal sig. E. Gibbon* (ivi 1784) dimostra l'assurdità delle teorie razionalistiche sull'origine del cristianesimo. Alcune sue tesi, censurate a Monreale come sospette di eresia, furono invece, dietro suo ricorso, approvate dalla Curia Vaticana e pubblicate (1772) con il titolo *Propositionum theologicarum specimen*, ecc. In Roma aveva pure iniziato una *Historia* delle Paludi Pontine di cui Pio VI aveva iniziato il prosciugamento. Il lavoro rimasto incompiuto per la morte dell'autore, venne poi stampato, tradotto in italiano e ampliato, dall'amico mons. Nicolai.

L'opera maggiore, che suscitò al suo apparire discordie e polemiche, specialmente per la reazione dei giansenisti e delle corti europee, è: *Dei diritti dell'uomo libri sei nei quali si dimostra che la più sicura custode dei medesimi nella società civile è la religione cristiana* (Assisi 1791). Esaurita in breve la 1ª ed., uscita a Roma ma con la falsa data di Assisi per accordi con lo stesso Vaticano, si raggiunse presto la quarta, mentre quasi tutte le corti europee si affrettarono a proscriverla. In essa lo S., oltre a combattere il deismo (v.), l'ateismo (v.) e la cosiddetta « religione naturale », che avevano trionfato con il sorgere della Rivoluzione Francese, difende il cattolicesimo anche contro il giansenismo (v.) e la massoneria (v.), imperante dove più, dove meno, a sostegno appunto dell'assolutismo e del dispotismo dei prìncipi riformatori. Con uno stile limpido ed elegante l'A. dimostra che alla proclamazione dei diritti deve seguire una valida tutela dei medesimi, possibile soltanto nella dottrina cristiana, dove diritti e doveri si fondono insieme nel carattere sacro della personalità individuale. L'opera destò tuttavia viva opposizione in molti ambienti cattolici, che accusarono lo S., ma senza solido fondamento, di avere preso a modello il Rousseau (v.). Nel l. I lo S. sostiene che la sovranità risiede nel popolo, il quale la depone tuttavia nelle mani dei prìncipi e dei governanti che ne sono soltanto i deposi-

tari. Non pochi autori moderni (V. Mangano, V. Schilirò, E. Martire) ritengono e non a torto che lo S. rappresenti una autentica fonte di quella dottrina sociale e politica che fu in seguito sviluppata da altri scrittori cattolici, donando impulso e vita alla Democrazia Cristiana (v.).

Bibl.: T. Mamiani, *Lo S.*, a cura di G. Cimbali, Roma 1894; E. Masi, *N. S.*, Bologna 1894; G. Cimbali, *N. S. pubblicista e riformatore del sec. XVIII*, 2 voll., 2ª ed., Città di Castello 1906; id., *L'Antispedalieri, ossia despoti e clericali contro la dottrina di N. S.*, Torino 1909; V. Schilirò, *N. S. e la filos. del diritto*, Catania 1939; id., *I diritti dell'uomo di N. S.*, ivi 1940; A. Schibuola, *N. S. e il cattolicesimo liberale*, Forlì 1940. Valerio Mario

SPEE von LANGENFELD, Friedrich. - Gesuita, poeta e scrittore spirituale ascetico, n. il 25 febbr. 1591 a Kaiserwerth, m. a Treviri il 7 ag. 1635.

Entrato nell'Ordine il 22 sett. 1610, e ordinato sacerdote nel 1622, si dedicò prima al ministero con grande successo, specialmente durante la guerra dei Trent'anni, convertendo parecchi paesi al cattolicesimo, quindi all'insegnamento della filosofia e della teologia morale a Colonia, Paderborn e Treviri. Morì curando gli appestati. Lo S. fu poeta di delicatissimi sentimenti e di profonda spiritualità.

Il suo capolavoro è il *Trutznachtigal* (Colonia 1649), che ebbe molte riedizioni, una anche a cura di Cl. Brentano (1817); ed il *Guldene Tugendbuch*, che Leibnitz definì « uno dei più solidi e commoventi libri di devozione ». Di grande valore fu pure la sua opera *Cautio criminalis* (Rinteln 1631) in condanna dei processi contro le streghe.

Bibl.: Sommervogel, VII, coll. 1424-31; H. Cardauns, *F. S.*, Francoforte 1884; E. Wolff, *Das deutsche Kirchenlied des 16. u. 17. Jahrh.* (*Deutsche Nationalliter.*, 31), Berlino, 1890, pp. 229-470; T. Ebner, *S. und die Hexenprozesse seiner Zeit*, Monaco 1898; H. Schachner, *Naturbilder in S. Dichtungen*, Berlino 1906; A. Jungbluth, *Beiträge zur Dichtersprache S.*, Bonn 1906; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten*, II, II, Friburgo i. Br., 1913, 745-66; E. Schröder, *Die Cautio criminalis*, in *Literat. Jahrb. der Görresges.*, 3 (1928), pp. 134-50; I. Ruttenauer, *Ein Verkünder der Hoffnung, der Seelsorger F. v. S.*, in *Geist u. Leben*, 22 (1949), pp. 248-57; F. v. S., *Ein lebendiger Martyrer*, Friburgo in Br. 1951. Arnaldo M. Lanz

(*fot. Enc. Catt.*)

Spedalieri, Nicola - Ritratto. Incisione di P. Bombelli, premessa ai *Dei diritti dell'uomo*, Assisi 1791 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

SPENCER, Herbert. - Filosofo inglese, n. a Derby il 27 apr. 1820, m. a Brighton l'8 dic. 1903. Appartenente a famiglia cólta, ebbe in essa la sua completa istruzione. Dapprima ingegnere delle ferrovie, lasciò questa occupazione nel 1845 per dedicarsi agli studi.

(*da H. S., Autobiography, Londra 1904*)

Spencer, Herbert - Ritratto.

Esordì come scrittore di politica e di economia (dal 1848 al 1853 fu uno dei redattori di *Economist*) e solo nel 1855 pubblicò la sua prima opera filosofica, *Principles of sociology*, alla quale seguirono *Progress, its law and cause* (1857) e il prospetto del suo *Sistema di filosofia sintetica* (*A system of synthetic philosophy*, *Program* [1860]), di cui il I vol., *First principles* (1862; 6ª ed. 1899) resta il documento fondamentale: le opere successive (*Principles of biology*, 2 voll., 1864-67; 2ª ed. 1898; *Principles of psychology*, 2 voll., 1870-72; 5ª ed. 1890; *Principles of sociology*, 4 voll., 1876-85; *Principles of ethics*, 4 voll., 1879-93; ecc.) sono un'applicazione delle tesi principali in esso contenute. Anche gli *Essays* (2 voll., 1858-63) e l'*Autobiography* (2 voll., 1904, postuma) vanno tenuti presenti. S. è considerato, a ragione, il maggiore pensatore del positivismo (v.) inglese; tuttavia, valutato in se stesso il suo pensiero difetta di vigore filosofico, di senso critico e di finezza speculativa. L'« ottimismo » dello S., la sua entusiastica fiducia nel « progresso », la sua dogmatica accettazione dell'« evoluzione » (v.) come principio metafisico e il suo scientismo (v.) denunziano una carenza di attitudine speculativa e un'ingenuità critica che hanno fatto precocemente e irrimediabilmente invecchiare la sua vasta e quasi enciclopedica opera.

Evoluzione e *progresso* sono i due principi-base del positivismo spenceriano: di qualunque cosa si tratti (dello sviluppo della terra o della società, di quello dell'industria o della letteratura, ecc.), « il fondo di ogni progresso è la stessa evoluzione che va dal semplice al complesso attraverso successive differenziazioni ». « Evoluzionismo metafisico », dunque, secondo il quale l'evoluzione è principio cosmico e causa prima di ogni progresso. « Legge della evoluzione » è il passaggio della materia da uno stato di « dispersione » a uno di « integrazione » o di « concentrazione »; la determinazione fondamentale del processo evolutivo è la « differenziazione » o passaggio « dall'omogeneo all'eterogeneo ». L'evoluzione è, secondo S., « un'integrazione di materia e una concomitante dissipazione di movimento, durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita e incoerente a una eterogeneità definita e coerente e il movimento conservato soggiace a una trasformazione parallela » (*First principles*, § 145). Quando l'evoluzione ha raggiunto il suo culmine, cioè il massimo di differenziazione e il massimo di concentrazione, si determina il processo opposto della « dissoluzione », la quale però non preoccupa l'ottimismo dello S., in quanto la dissoluzione è inizio di un'altra evoluzione. Il processo evolutivo umano porta alla realizzazione di una sempre maggiore armonia tra la natura spirituale dell'uomo e le sue condizioni di vita; e qui risiedono la sua perfezione e la sua piena felicità. Ma, per S., il principio dell'evoluzione vale solo per conoscere e sistemare i fenomeni di esperienza o il dominio del « conoscibile » o della *scienza*, al di là del quale vi è l'*Inconoscibile*, dominio della *religione*, regno

del mistero inaccessibile, che noi « ignoriamo e ignoreremo ». Lo S. fa suo l'agnosticismo (v.) di Hamilton (v.) e di Mansel (v.), derivato dalla scuola scozzese (v.) e di esso si serve per indicare il punto d'incontro e di conciliazione tra religione e scienza. Secondo questa teoria, non solo la scienza, ma anche la religione si ferma di fronte al mistero (all'Assoluto, all'Incondizionato); tutte le credenze religiose (compreso il cristianesimo) intorno all'assoluto non dicono nulla che possa essere logicamente dimostrato e scientificamente provato; c'è una forza misteriosa, causa di tutti i fenomeni, assolutamente inconcepibile per l'uomo, ignota insieme alla scienza e alla religione. Tale forza misteriosa l'uomo può rappresentarsela solo per mezzo di simboli. Affermazioni, queste dello S., evidentemente erronee e superficiali. Mentre proclama Dio inconoscibile, egli lo identifica con una forza immanente alla natura. La conclusione poi che anche la religione, come la scienza, si arresta di fronte all'Inconoscibile è fondata sul presupposto accettato *a priori*, dogmaticamente, dell'impossibilità della Rivelazione. A parte questo, la dottrina spenceriana è intrinsecamente inconsistente se religione e scienza s'incontrano di fronte al mistero dell'Inconoscibile e l'una e l'altra dispongono delle stesse vie e degli stessi mezzi insufficienti a penetrarlo, è annullata la distinzione tra fede religiosa e conoscenza scientifica, cioè la distinzione tra i due regni del « conoscibile » e dell'« inconoscibile ». Il problema dell'incontro della religione con la scienza non ha allora più senso, dato che le vie dell'una sono naturali come quelle dell'altra; tutt'al più si tratta di due modi umani di porre il problema dell'Assoluto, ma in tal caso non si parla più di religione, ch'è identificata con un grado inferiore della coscienza umana (quello dell'ignoranza), di fronte a quello superiore della scienza, che se non altro conosce il fenomenico. Si è così fuori del concetto di religione, che, per mancanza di esperienza religiosa lo S. non ha saputo cogliere nella sua autenticità.

Manifestazione dell'Inconoscibile sono i fenomeni, dominio della scienza. L'io e il non io (soggetto e oggetto) sono raggruppamenti « persistenti » di fenomeni, effetti condizionati della Causa incondizionata; cioè, pur essendo sconosciuto il rapporto tra l'Inconoscibile e i fenomeni, può supporsi una corrispondenza ipotetica (*realismo trasfigurato*, cf. *First princ.*, § 50). La differenza tra filosofia e scienza, per S., è solo di grado di unificazione : la filosofia realizza una conoscenza completamente unificata, la scienza solo parzialmente. Dove la scienza si ferma, comincia la filosofia, non nel senso che quest'ultima abbia un oggetto e un metodo propri, ma nell'altro (che è negazione del contenuto e dell'autonomia della filosofia) che, essendo questa la conoscenza nel suo più alto grado di generalità, pone come suo punto di partenza i principi generali (indistruttibilità della materia, continuità del movimento, persistenza della forza) a cui è pervenuta la scienza. Ora questi principi si fondano sulla legge dell'evoluzione; dunque la filosofia è soltanto teoria dell'evoluzione. A questo punto, non restava allo S. che applicare dogmaticamente (e facendo un fascio di spirito e materia, di Dio e natura, ecc.) il principio evolutivo alle varie scienze : biologia, psicologia, sociologia, etica, religione. E così tutto il sistema è costruito su un'ipotesi (l'evoluzione nel senso di Darwin [v.]), che non è dimostrata vera né dalla scienza, né dalla filosofia.

La biologia è lo studio dell'evoluzione dei fenomeni organici : la vita consiste in un « adattamento » (attraverso cui si formano e si differenziano gli organi) sempre più completo delle condizioni interne a quelle esterne; l'ereditarietà conserva e accumula i mutamenti organici individuali. Nell'uomo, anche la coscienza è una forma di adattamento (S. ammette una sostanza spirituale inconoscibile); pure la ragione è una forma del processo evolutivo. Ci sono sì nozioni *a priori* (indipendenti dall'esperienza), ma solo per l'individuo, non per la specie; prodotto dell'esperienza accumulata, trasmessa per ereditarietà. Anche la sociologia è studio o descrizione (e qui lo S. si allontana dalla sociologia del Comte [v.]) dello sviluppo evolutivo della società; fissare gli ideali o le mete di questo sviluppo compete alla morale. S. sostiene che lo sviluppo sociale dev'essere lasciato completamente libero, affidato solo alla sua forza spontanea, senza interventi dello Stato (che fa tutto male), senza forzare l'evoluzione e anticiparla, che è disturbarla e ostacolarla con gravi conseguenze (perturbazioni sociali, guerre ecc.). S. è per la difesa di tutte le libertà individuali. Oggetto della morale è la condotta dell'uomo che, nell'evoluzionismo biologico dello S., significa adattamento progressivo dell'uomo alle sue condizioni di vita; pertanto la vita migliore è quella più adatta alle sue condizioni : il bene si identifica col piacere (edonismo, utilitarismo [v.]). Però S. ammette un sentimento di obbligazione (v.) morale, che è tale per l'individuo, non per la specie; cioè è il risultato del processo evolutivo, per cui la coazione (che si è sperimentata utile) diventa interiore (autonoma) e non esteriore. Con l'evoluzione questo sentimento di dovere o di obbligazione morale scomparirà : « le azioni più elevate, richieste per lo svolgimento armonico della vita, saranno così comuni come ora lo sono quelle inferiori a cui ci spinge il semplice desiderio » (*The principles of ethics*, § 46). A questo stadio dell'evoluzione la coincidenza del benessere del singolo con quello altrui produce l'accordo finale tra egoismo e altruismo. Anche la pedagogia (*Education, intellectual, moral and physical*, 1861; *Essays on education*, 1911, postuma) è fondata sugli stessi principi. Bisogna insegnare ciò che è utile a realizzare migliori condizioni di vita; l'importanza delle cognizioni è data pertanto dai bisogni che esse soddisfano secondo il loro grado di urgenza, e quindi dai bisogni relativi : 1) alla nostra conservazione; 2) all'allevamento dei figli; 3) al mantenimento dell'ordine sociale; 4) agli ozi da riempire per soddisfazione dei nostri gusti. Le scienze biologiche, psicologiche e sociali soddisfano i primi tre gradi di bisogni; il quarto, soddisfatto dall'istruzione umanistica, è un lusso e non una necessità. Affermazione, questa, che conferma la scarsa sensibilità dello S. per i problemi dello spirito.

Bibl.: quasi tutti gli scritti principali dello S. furono tradotti in ital. tra il 1901 e il 1907 (Milano). O. Gaupp, *H. S.*, Stoccarda 1897, trad. it., Palermo 1911; P. Carus, *Kant and S.*, Chicago 1889; G. Vidari, *S. e Rosmini*, Milano 1899; G. Sergi, *La sociologia di H. S.*, Roma 1903; G. Solari, *L'opera filosofica di H. S.*, Bergamo 1904; E. Thouvergez, *H. S.*, Parigi 1905; J. Thomson, *H. S.*, Londra 1907; W. D. Hudson, *H. S.*, ivi 1909; E. Parisot, *H. S.*, Parigi 1911; D. Modotti, *S.*, Udine 1912; A. Stadler, *H. S.s Ethik*, Lipsia 1913; G. Allievo, *La psicolog. di H. S.*, 2ª ed., Torino 1914; H. Elliot, *H. S.*, Londra 1917; M. Jarger, *H. S.s Prinzipien d. Ethik*, Amburgo 1922; J. Rumney, *H. S.s sociology*, Londra 1934; E. Diaconide, *Etude critique sur la sociologie de H. S.*, Parigi 1938. Ampia bibl. per sezioni in Überweg, V, pp. 187-89. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 571-82.

Michele Federico Sciacca

SPENER, PHILIPP : v. PIETISMO.

SPENGLER, Oswald. - Filosofo, n. il 29 maggio 1880 a Blankenburg, m. l'8 maggio 1936 a Monaco di Baviera. Studiò matematica e filosofia a Monaco e Berlino. Insegnò matematica a Monaco.

Nell'opera sua più nota, ma dilettantesca e superficiale, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., 1918-22, spinge alle estreme conseguenze lo storicismo del Dilthey (v.) : le strutture storiche si succedono fatalmente (senza significato e senza scopo, come le famiglie della fauna e della flora) e i valori che esprimono tramontano e passano come i fiori e le foglie (relativismo assoluto). Ogni « civiltà » è caratterizzata da una « forma », costituisce un « universo formale », che abbraccia tutte le manifestazioni di un'epoca (arte, filosofia, religione, scienza, ecc.), nasce, fiorisce e muore. La civiltà occidentale è « faustiana » e la sua legge è la « forza ». Questa civiltà, espressa soprattutto dalla Germania, è destinata fatalmente al tramonto. S. scriveva ciò dopo la sconfitta della Germania nella prima guerra mondiale, che vide il crollo del pangermanesimo e dell'ideale politico di Bismarck (v.). Con l'avvento del nazismo S. vide di nuovo

nella Germania l'erede della civiltà faustiana (*Jahre der Entscheidung*, I, *Deutschland u. die Weltgeschichtl. Entwicklung*, Monaco 1933).

Bibl.: K. Schück, *S.s Geschichtsphilos.*, Karlsruhe 1921; A. Messer, *S. als Philosoph*, Stoccarda 1922; L. Giusso, *O. S. e la dottrina degli universi formali*, Napoli 1935; W. Vogel, *S.s Staatsmännisches, Denken*, Monaco 1942. Ampia bibl. con elenco delle opere in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 583-85. Michele Federico Sciacca

SPENSER, Edmund. - Poeta inglese, n. a Londra nel 1552, m. ivi il 16 genn. 1599, dopo aver trascorso gran parte della vita in Irlanda, come colonizzatore e diplomatico.

In lui si assommano i movimenti del Rinascimento e della Riforma protestante, in una vasta produzione poetica, che rappresenta la pastorale (*The Shepheardes Calender*, 1579), la lirica di carattere petrarcheggiante (i sonetti dal titolo *Amoretti* [1595], e numerose liriche di carattere amoroso, fra cui un *Prothalamion* e un *Epithalamion*), la lirica filosofico-religiosa (*Hymnes in honour of Love and Beauty*, 1596) e la poesia epica. In quest'ultimo campo il suo poema (*The Faerie Queene*, 1590-96) che sta accanto a quelli dell'Ariosto e del Tasso, ha un carattere allegorico-pedagogico, intendendo il poeta rappresentare le virtù dell'uomo magnanimo di Aristotele, allo scopo di « formare un *gentleman*, vale a dire una persona nobile nella disciplina virtuosa e gentile ». Lo fa narrando le gesta di Arturo e dei cavalieri della corte di Gloriana (la regina Elisabetta). Dei 24 libri progettati (ciascuno di 12 canti) soltanto 6 sono stati compiuti, dedicati alle leggende della santità, della temperanza, della castità, dell'amicizia, della giustizia e della cortesia. Contro il punto di vista tradizionale, si è sostenuto di recente che le deviazioni dall'anglicanesimo ortodosso di S. hanno origine piuttosto cattolica che calvinista.

Bibl.: ed.: *Works*, a cura di E. Grenlaw, C. G. Osgood e F. M. Padelford, 8 voll., Baltimora 1932 sgg. Studi: W. R. Renwick, *E. S.: an essay on Renaissance poetry*, Londra 1925; A. C. Judson, *The life of E. S.*, Baltimora 1945; V. K. Whitaker, *The religious basis of S.'s thought*, Oxford 1950. Alberto Castelli

SPERANDIO di Mantova. - Scultore e incisore, figlio dell'orafo romano Bartolomeo di S. Savelli, n. a Mantova nel 1431, m. ivi nel 1504. Trasferitosi a Ferrara vi acquistò rinomanza come incisore e scultore specie in terracotta. Fu anche a Faenza, a Bologna, a Padova (1494) e quindi a Venezia (1496) ove si fermò qualche tempo in qualità di fonditore della Repubblica.

(*fot. Alinari*)
Sperandio di Mantova - Ritratto di Giovanni II Bentivoglio. Rilievo in marmo - Parigi, Museo del Louvre.

Le sue medaglie si distinguono come appartenenti a sei periodi: Ferrara (1460-77), Faenza (1477-78), Bologna (1478-90), Ferrara (1490-95), Mantova (1495-96), Venezia (1496-1504). I periodi migliori furono quelli di Ferrara e di Mantova con le medaglie degli Este e dei Gonzaga. Come scultore fu in special modo noto per i bassorilievi in marmo e in terracotta. Di essi uno raffigurante Ercole d'Este è a Ferrara e due, dello stesso soggetto, uno in terracotta ed uno in marmo, al Louvre. Bello il sepolcro di Alessandro V modellato in terracotta nel S. Francesco di Bologna del 1482. Esistono anche terracotte dipinte da lui a Berlino e a Londra, al Victoria and Albert Museum, ove sono un ritratto e un bassorilievo con l'immagine di Eleonora d'Este. Tipica la placchetta con la *Deposizione di Cristo*, di cui esistono più esemplari a Parigi, ed una placchetta con la *Risurrezione* ora a Berlino. Alla sua attività d'architetto va assegnato il modello per la ricostruzione del campanile di S. Petronio a Bologna.

Bibl.: Venturi, VI, pp. 84-95; VIII, II, p. 447 sg.; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XXXII, pp. 334-35; J. B. Supino, *La scultura in Bologna nel sec. XV*, Bologna 1910, p. 113; G. F. Hill, s. v. in Thieme-Becker, XXXI, pp. 359-60. Emilia Durini

(*fot. Alinari*)
Speranza - La s. Panello della porta sud del battistero di S. Giovanni con rilievi di A. Pisano (1330-36) - Firenze.

SPERANZA. - Il significato primigenio del termine ἐλπίς è desiderio; sperare è tendere verso un oggetto che ci appare come un bene. La s., considerata nel piano naturale, è il desiderio di un bene futuro, arduo, ma possibile (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 40, a. 2). Suoi elementi essenziali sono il desiderio e la fiducia. È la tensione di chi non è ancora tutto quello che deve essere, ma ha coscienza insieme della sua imperfezione e della sua perfettibilità.

La s. cristiana presenta la medesima struttura: ma la tensione supera la nativa capacità dell'uomo, spingendosi fino al possesso eterno di Dio. Per questo è

(fot. Alinari)

SPERANZA - La s. Particolare degli affreschi di Andrea del Sarto nel chiostro dello Scalzo (1514-26) - Firenze.

essenzialmente un suo dono. Infusa nell'anima del battezzato come qualità permanente, insieme con la virtù della fede, la s. è, sotto il soffio della Grazia attuale, il principio di quella santa inquietudine, che stimola l'uomo, oltre la sua debolezza e le sue colpe, a superarsi continuamente fino a raggiungere il fine supremo.

I. OGGETTO E MOTIVO DELLA S. CRISTIANA. – Oggetto principale della s. cristiana sono i tesori dell'eredità incorruttibile, la beatitudine suprema nel possesso eterno di Dio. Conseguentemente la s. cristiana si estende a tutti i mezzi necessari a ciascuno per raggiungere la stessa beatitudine (*Rom.* 5, 2; *I Io.* 3, 2). Anche i beni terreni possono cadere nell'orbita del suo raggio, ma solo nella misura e nel modo con cui Iddio li ordina alla nostra salute. Perciò è sempre Iddio che stimola i nostri desideri ed alimenta la nostra attesa. Per elevarci tanto su di noi e protenderci verso di lui, noi non possiamo far calcolo sulle nostre forze e sull'aiuto delle creature, ma far leva su di lui, sulla sua bontà, sulla sua onnipotenza ausiliatrice e sulle sue divine promesse: questi i motivi della nostra s. presi tutti insieme, piuttosto che l'uno o l'altro preso isolatamente, come la bontà riguardo a noi (Scoto, Suárez), l'onnipotenza ausiliatrice di Dio, ossia l'onnipotenza e misericordia (Prümmer), o la fedeltà alle promesse, considerate in se stesse come motivi unici.

Per questo a base della s. sta la fede, nell'onnipotenza di Dio, nella sua volontà salvifica e nella sua indefettibile bontà. E come la fede si incontra in Cristo, così la s. culmina in lui: egli è la nostra s. (*I Tim.* 1,1; *Col.* 1,26-27). In lui Iddio ha riassunto e ha mantenuto tutte le sue promesse, svelando e attuando il suo disegno salvifico. Se per tutti noi non ha risparmiato il suo figliuolo, come non ci dona ogni cosa con lui? (*Rom.* 8,32). Nel Cristo noi siamo stati salvati (*Rom.* 5, 10; cf. anche *Eph.* 2, 12 sgg.; *II Cor.* 5,18 sgg.). La sua Risurrezione è sicura garanzia della nostra (*I Cor.* 6,14; cf. anche *Eph.* 1, 18-20). Uniti a lui come membra al capo, noi siamo già in un certo senso nella gloria, poiché non c'è « nessuna dannazione per coloro che sono in Cristo Gesù. Chi crede in lui ha già la vita eterna » (*Io.* 3, 18, 36; *Rom.* 9,33; 10,11).

II. VALORE E NECESSITÀ DELLA S. – 1. *Il valore della s.* – È immenso per quello che dà e per quello che promette. La s. cristiana dà all'uomo un nuovo grado di vita, potenziandone al massimo la natura ed il valore. L'anima protendendosi verso il futuro, in Dio, respira già, pregustandola, l'aria beata di Dio. Non solo. Le promesse divine conferiscono all'uomo la massima sicurezza, gli dànno quasi il senso dell'onnipotenza: « io posso ogni cosa in colui che mi dà forza » (*Phil.* 4, 13). Solo su questo terreno può fiorire la vittoriosa persuasione che resiste e trionfa di fronte ai compiti più ardui. Di qui l'invitta fermezza nella prova, la sicura fiducia che l'aiuto divino non sarà mai inferiore alla sua violenza. Di qui la certezza che nulla potrà separarci dall'amore di Dio (*Rom.* 8, 38). Di qui infine la trasformazione del dolore nella letizia cristiana, che trae alimento dalla stessa sofferenza e che si rinnova ogni giorno nell'attesa del Signore vicino.

Ciò non toglie però che egli abbia ad attendere alla sua salvezza « in timore e tremore » (*Eph.* 6, 5), cosciente della propria fragilità e defettibilità. Anzi codesto timore completa la sicurezza, preservando immune la confidenza in Dio dalla menomazioni e che la leggerezza e l'imperfetta valutazione delle cose potrebbe arrecarle

2. *Necessità della s.* – Senza la s. la nostra vita soprannaturale non avrebbe senso. È la Grazia il seme della gloria, ed il seme è, per definizione, promessa, aspettazione principio. D'altra parte la nostra attesa sarebbe ingiustificata e assurda, se non riposasse sulle promesse di Dio e sull'aiuto di Cristo. Per questo la s. cristiana, fatta di desiderio e di fiducia, è indispensabile per conseguire la salvezza: in essa noi siamo stati salvati (Conc. Trid., sess. VI, capp. 6-7, *de iustif.*: Denz-U, 798,800) e l'Apostolo ci ammonisce di indossare come elmo la s. della salute (*I Thess.* 5,8), di essere gioiosi nella s. (*Rom.* 12,12) e di vivere piamente in questo mondo nell'aspettazione della beata s. (*Tit.* 2, 13). Per questo stesso motivo non esiste condizione di vita e grado di santità da cui la s. debba o possa essere esclusa. Né la s. può essere intesa, come è parsa ad alcuni, aspettazione disinteressata di un'eternità, in cui trionferà l'amore, quasiché il desiderio e l'attesa della propria felicità costituissero un calcolo incompatibile con lo stato dei perfetti. Tra gli acattolici Kant (v.) è uno degli apostoli dell'amore puro.

L'amore ordinato di sé non è incompatibile con il più perfetto amore di Dio; anzi il primo condiziona in un certo senso il secondo, non essendo possibile l'amore dell'oggetto, se il soggetto non ama se stesso. Del resto codesto amore trova la sua piena giustificazione nell'adeguazione perfetta della volontà umana con la volontà divina. Dio vuole la nostra felicità. È continuo nel Vangelo e nella predicazione degli Apostoli il richiamo amoroso e premuroso alla mercede copiosa dei cieli, alla retribuzione dell'eredità, alla corona incorruttibile che attende gli atleti dello spirito (cf. *Mt.* 5, 12; *Lc.* 12, 5; *I Cor.* 9, 24; *Col.* 3, 24). Pertanto il cosiddetto amore disinteressato, inteso come atteggiamento abituale ed esclusivo dello spirito, oltre ad essere psicologicamente assurdo, è teologicamente erroneo. Per questo la Chiesa lo ha condannato. La prima condanna in materia è quella del maestro Eckart (v. ECCARDO), che fu tra i primi maestri dell'amore puro (Denz-U, 508). Il Concilio Tridentino, contro i protestanti, confermò l'onestà delle azioni umane che vengono compiute sotto il miraggio dell'eterna mercede (sess. VI, cap. 16, can. 31: Denz-U, 841; sess. VI, cap. 11: Denz-U, 804). Alessandro VIII con la condanna di una proposizione respinse la dottrina giansenista, rinnovata da alcuni teologi di Lovanio, che pretendevano far derivare la s. unicamente dall'amore di benevolenza (D. Viva, *Damnatae theses, ad prop. 10 Alexandri VIII*, III, Napoli 1708, n. 17). Seguì da parte di Innocenzo XI la condanna del quietismo (v.) di Michele Molinos (Denz-U, 1227-32), parzialmente rinnovato dal Fénelon ([v.]; Denz-U, 1327, 1332).

3. *Soggetto della s.* – Soggetto della s. teologica è la volontà : suo soggetto infatti sono i beni soprannaturali, che non si possono conseguire se non mediante la volontà (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 18, a. 1). Da ciò segue che l'atto della s. è libero; sebbene l'uomo infatti voglia necessariamente la beatitudine in astratto considerata, liberamente poi la colloca nell'uno o nell'altro oggetto. Soggetto prossimo capace dell'atto e dell'abito della s. sono tutti gli uomini viatori e le anime purganti. Sono incapaci di s. i dannati e i beati, almeno per rispetto all'aiuto della Grazia e delle condizioni indispensabili. Nell'eretico formale, ad es., la virtù della s. non può restare, non essendo possibile la coesistenza della s. senza la fede. I peccatori invece, per sé (a meno che il peccato non si opponga alla s.) sono capaci di s. (Conc. Trid., sess. VI, cap. 6 : Denz-U, 798). Nelle anime del purgatorio la s. rimane, perché sebbene per essi la beatitudine sia certa, è tuttavia futura e di arduo conseguimento, dovendo raggiungersi attraverso le pene (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 18, a. 3).

III. Peccati contro la s. – Contro la s. si può peccare direttamente : per difetto e per eccesso. 1) Pecca per difetto tanto colui che non aspira piú alla vita eterna, quanto chi disperi di raggiungerla. Il primo atteggiamento può essere determinato o dall'incredulità o dall'eccessivo attaccamento ai beni di questa terra. La disperazione, invece, è il più delle volte determinata dalla sfiducia. Dalla disperazione propriamente detta va distinto lo scoraggiamento, non solo quando pesa involontariamente sull'anima come tentazione o come malattia, ma anche quando è accolto nella volontà : esso infatti non è la rinunzia, ma il rallentamento della s. Può dipendere o dall'intiepidimento della fede e dalla pusillanimità dello spirito. Tuttavia lo scoraggiamento, se non dominato, può gradualmente degenerare in disperazione.

2) Alla s. si oppone, per eccesso, la presunzione (v.).

Bibl.: cf. i trattati di teol. dogm. e morale *de virtutibus infusis*; cf. inoltre : E. Dublanchy, *Désespoir*, in DThC, IV, coll. 620-622; *Espérance, ibid.*, V, coll. 605-76; A. D. Sertillanges, *Les vertus théologales*, II. *L'espérance*, Parigi 1913; C. Spicq, *La révélation de l'espérance dans le N.-T.*, ivi 1930; B. Bartmann, *La nostra fede nella Provvid.*, Brescia 1932; R. Garrigou-Lagrange, *La Provvid. e la confidenza in Dio*, Torino 1933; R. Raitz von Frentz, *Analyse der Hoffnung*, in *Scholastik*, 9 (1934), pp. 553-563; C. Gay, *Vita e virtù crist. considerate nello stato religioso*, I, Padova 1937, pp. 261-348; C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung*, in *Natur und Übernatur*, Friburgo in Br. 1937; S. Ramirez, *De certitudine spei*, in *La ciencia tomista*, 5 (1938), pp. 184 sgg., 353 sgg.; F. Amiot, *L'enseignement de st Paul*, Parigi 1938; V. Mc Nabb, *S. buona*, Milano 1939; F. Tillmann, *Il maestro chiama*, 3ª ed., Brescia 1945, pp. 136-51; A. Charue, *La « I Petr. » message de l'espérance*, in *Collat. Namurc.*, 31 (1947), pp. 75-96; G. M. Coulon, *De certitudine spei sec. s. Thomam. Fontes et doctrina*, Washington 1947; S. Soubigou, *La vertu de l'espérance*, in *La pensée catholique*, 1949, fasc. IX, pp. 31-47; E. Ranwez, *L'espérance*, in *Revue dioc. de Namur*, 5 (1950), pp. 119-35; autori vari, *S.* (con vari sottotitoli), in *Tabor*, 9 (1951), pp. 197-266; M. Fraeyman, *Est autem fides sperandarum substantia rerum*, in *Collationes Gandav.*, 2ª serie, 1 (1951), p. 35 sgg.; id., *Essentialia de spe christiana in Theologia Paulina, ibid.*, 2 (1952), pp. 38-43. Pietro Palazzini

SPERGIURO. - 1. *Nozione e moralità.* – In senso specifico è s. soltanto il giuramento peccaminoso per difetto di verità nel suo oggetto e cioè il giuramento sul falso; prescindendo dalla presenza o meno di altre deficienze morali.

In questo senso – l'unico che qui interessa – lo s. è sempre colpa grave contro la virtù della religione (v.), anche se la menzogna che si volle confermare col giuramento è per se stessa colpa lieve contro la virtù della veracità. Difatti è sempre grave l'irriverenza fatta a Dio quando lo si invoca come testimone di una menzogna.

La gravità dell'irriverenza è evidente almeno in chi ebbe davvero la volontà di chiamare Dio in testimone della sua affermazione ed affermò coscientemente il falso. Si dà il caso di chi – specialmente se sotto l'altrui provocazione – recitò sul falso la formula giuratoria, ma senza avere la volontà interiore di invocare Dio quale testimone della sua menzogna, pronunciando in tal caso giuramento finto. Anche in questo caso si tratta di s. secondo la sentenza comune tra i cattolici, per la seguente ragione. L'adorazione, che da ogni giuramento s'innalza a Dio, non deriva tanto dalla volontà di chi giura quanto dal fatto che coloro i quali odono pronunziare una formola giuratoria necessariamente sono tratti a riconoscere in essa – qualunque sia l'interiore intenzione di chi la pronunzia – una sua pubblica professione di fede nella assoluta verità e veracità di Dio, e tale professione di fede, oggettivamente connessa ad ogni formola giuratoria, quando questa è recitata sul falso, rappresenta una forma di idolatria (v.) simulata. E questa è sempre colpa grave. Tanto vero che chiunque venisse a scoprire il falso non esiterebbe a vedere in quella formola giuratoria un grave insulto fatto a Dio; senza chiedersi affatto quale sia stata la volontà di chi giura il falso. Quella formola suonerebbe come una bestemmia (v.) indiretta, che è sempre colpa grave. Chi, prevedendo lo s. di una persona, tuttavia ne provoca il giuramento, anch'egli pecca di s., per ragione della cooperazione alla colpa altrui; salvo che sia costretto ad esigere il giuramento o per obbligo di ufficio o per una ragione proporzionatamente grave : la sua cooperazione è allora soltanto materiale.

2. *Oggetto ed effetti.* – L'oggetto dello s. è il falso; non nel significato oggettivo di errore, ma nel significato soggettivo di menzogna. Sì che non è s. il giuramento su affermazione falsa, ma creduta vera; così, viceversa, è s. il giuramento su affermazione vera, ma creduta falsa e giurata come menzogna. Quando per la necessità di occultare agli altri il proprio pensiero è lecito l'uso della restrizione mentale, è lecito pure confermarla con giuramento. È chiaro, non essendovi allora menzogna, non può esservi neppure s. Il grado di certezza richiesta, perché una affermazione possa essere giurata, dev'essere proporzionata alla gravità dei motivi inducenti al giuramento. Ma in generale anche per il giuramento è sufficiente quella certezza morale che basta alla sicurezza degli ordinari rapporti umani. Nel giuramento promissorio la verità consiste solo nella esistente volontà di adempiere gli obblighi derivanti, per giustizia o per fedeltà, dalla promessa giurata. Il loro adempimento effettivo, secondo la comune sentenza contro il parere di pochi autori, non vi fa parte. Se però non costituisce s., resta la colpa contro la religione a causa del giuramento violato.

In forza del principio giuridico *iuramentum sequitur naturam actus cui adiicitur* (can. 1318), dallo s. sorgono gli obblighi anche di religione soltanto e nella misura in cui sorgono dalla promessa gli obblighi della giustizia o della fedeltà. Che se lo s. è anche giuramento finto, non produce nessuna obbligazione religiosa, senza per altro influire per nulla sugli effetti della promessa. In ogni caso poi, anche quando per difetto di qualche elemento richiesto *ad validitatem*, né giuramento né promessa producono le relative obbligazioni, in forza della legge naturale che vieta di ledere in qualunque modo gli interessi altrui, debbono essere riparati gli eventuali danni, che, intervenendo il dolo, vanno interpretati a norma del can. 1321.

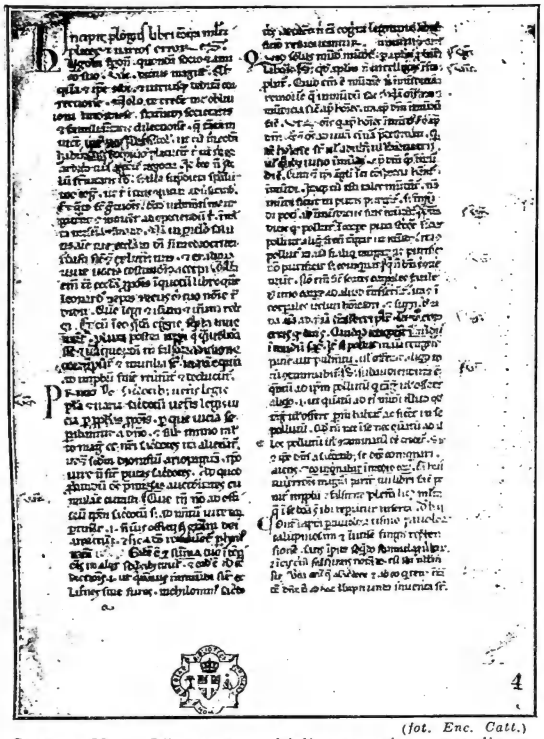
Le pene canoniche contro lo s. in genere sono sanzionate nel can. 2323; per lo s. giudiziale nel can. 1743 § 3. Per il diritto penale italiano lo s. è delitto rilevante soltanto a carico delle parti in giudizio ai sensi dell'art. 371.

Bibl.: cf. i trattati di teologia morale *de religione*, e i commenti al CIC, cf. ancora sotto giuramento. E in specie v. R. Heinzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Lipsia 1902; M. Calamari, *Ricerche sul giuramento canonico*, in *Rivista di storia del dir. ital.*, 11 (1938), pp. 127 sgg., 420 sgg. Leonardo Azzollini

SPERONE D'ORO (Ordine Pontificio della Milizia aurata) : v. ordini equestri pontifici.

SPERONI, Ugo. - Civilista ed eretico piacentino del sec. XII. Studiò diritto romano a Bologna prima del 1145; ne fu maestro e giurisperito ed esercitò l'officio di giudice.

Non c'è difficoltà a identificarlo con l'omonimo console di Piacenza negli aa. 1164, 1165, 1171, qualificato



(fot. Enc. Catt.)

SPERONI, UGO - *Liber contra multiplices et varios errores*, di maestro Vacario, contenente la confutazione dell'*Adversus antichristum* dello S. - Biblioteca Vaticana, cod. Chigiano A. V. 156, f. 4 r (sec. XII).

nel 1161 come giudice nella Corte imperiale, il quale nella lunga vertenza giudiziaria circa i diritti sul ponte piacentino del Po contro il monastero bresciano di S. Giulia sostenne il Comune, con l'appoggio dell'Imperatore, in contrasto con le autorità ecclesiastiche sia locali sia della Curia romana. È probabile che anche queste animosità antiecclesiastiche e lo spirito ghibellino abbiano influito sulla sua evoluzione ereticale. Avanti il 1177 scrisse un libro, molto violento: *Adversus antichristum*, contro l'Ordine sacerdotale e la religione vigente. Se ne conosce il contenuto solo attraverso la confutazione del celebre maestro Vacario (v.), suo ex-compagno d'università, a cui S. l'inviò in esame.

S. attacca il sacerdozio e la gerarchia cattolica, dichiarandoli esautorati a causa della cattiva condotta di cui gratuitamente afferma essere infamati tutti i loro rappresentanti; essi non sono pertanto in grado di santificare gli altri con i Sacramenti e i riti liturgici. S. passa quindi ad eliminare con varie argomentazioni il Battesimo (non ammettendo, inoltre, il peccato originale), l'Eucaristia come comunione, come sacrificio e come culto, ritenendola una materializzazione idolatrica; la confessione orale, l'Ordine come sacerdozio e come gerarchia con la conseguente divisione della Chiesa in chierici e laici; respinge la dottrina della giustificazione dichiarando inutili le opere e le osservanze esterne di qualunque genere, riduce la religione ad uno spiritualismo tutto interiore, basato sulla cosiddetta giustizia intrinseca. Ritiene necessaria la santità per essere veri cristiani e giusti dinanzi a Dio e salvarsi, ma la fa consistere in una giustificazione interiore e permanente, nella quale si trovano fissati in modo stabile e passivo coloro che sono predestinati secondo un immutabile decreto di Dio, il quale nella presenzialità della sua scienza li considera come giusti, mondi, santi anche quando esteriormente commettono peccati e perseverano nella colpa. Nel predestinato, anche attualmente peccatore, sono sufficienti il desiderio della purezza, il dolore mentale, ossia interiore, dei peccati, la fede in Gesù Cristo, la comunione amorosa con lui, ecc.; ma anche questi atti sono ritenuti da Dio come sempre esistenti e in azione nei suoi eletti. Non risulta chiaramente quale posto S. riservi, nella sua economia salvifica, alla redenzione di Gesù Cristo; gli speronisti ritengono che i buoni ascesero alla gloria celeste anche prima dell'avvento di Gesù.

GLI SPERONISTI. – Dal 1185 ca. andarono costituendo una setta ereticale, che si mantenne distinta durante la prima metà del sec. XIII. Lo spiritualismo tutto interiore e incontrollabile di S. non avrebbe dovuto favorire un'associazione con tratti esterni come presso altri gruppi a base ascetica; infatti, nota un controversista, gli s. posseggono beni e vivono nello stato matrimoniale. Però il loro fondatore ammetteva il banchetto commemorativo dell'Ultima Cena di Gesù, la necessità, per quanto solo formalistica, del Battesimo d'acqua, alcune altre azioni esterne come il predicare, il salmeggiare e la preghiera collettiva, sebbene le considerasse senza merito ed efficacia santificatrice.

BIBL.: F. Güterbock, *Piacenzas Beziehungen zu Barbarossa auf Grund des Rechtsstreits um den Besitz des Poüberganges*, in *Quellen und Forschungen aus italien. Arch. und Biblioth.*, 24 (1933), p. 62 sgg.; Ilarino da Milano, *L'eresia di U. S. nella confutazione del maestro Vacario*, Città del Vaticano 1945; T. Kaeppeli, *Une Somme contre les hérétiques de st. Pierre Martyr (?)*, in *Arch. Fratr. Praedicat.*, 17 (1947), pp. 305, 332-33; E. Nasalli Rocca, *Dottrine ereticali in Piacenza nei secc. XII-XIII*, in *Boll. stor. piacent.*, 42 (1947), pp. 1-9. Ilarino da Milano

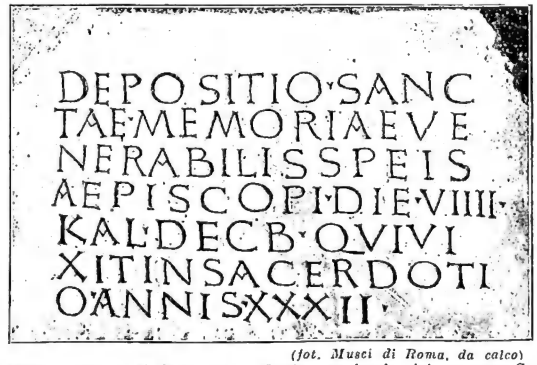
SPES, vescovo di SPOLETO. - N. sul finire del sec. IV, governò la Chiesa di Spoleto per 32 anni, dal 420 al 452 ca.

Della sua vita e della sua attività non resta che una sua iscrizione metrica dettata in onore del martire Vitale da lui ritrovato ed al quale dedicò un altare nella chiesa di Terzo della Pieve. S. si dichiara *Dei servus*. Fu sepolto nella chiesa cimiteriale dei SS. Apostoli, dove fu ritrovato il suo epitaffio. Il suo corpo, nel sec. VIII, a quanto pare, fu trasportato ad Aquisgrana. Nel nuovo *Proprium* della diocesi di Spoleto la festa di S. ricorre il 4 dic.

BIBL.: G. B. de Rossi, *L'elogio metrico di s. Vitale martire fatto da S. vescovo di Spoleto*, in *Bull. di arch. crist.*, 2ª serie, 2 (1871), pp. 94-116; id., *Pergamena epigrafica entro un reliquiario dei tempi di Carlo Magno in Aquisgrana*, *ibid.*, 1878, pp. 153-58; Lanzoni, pp. 437 sg., 444; C. Pietrangeli, *Spoletium*, Roma 1939, pp. 79-80. Agostino Amore

SPESE. - Sotto il nome di *expensae* (s.) si suole indicare nella terminologia teologico-giuridica la ripartizione di determinati oneri di ordine finanziario.

L'argomento tocca per sé varie materie; i contratti, in cui per legge, consuetudine e convenzione è fissato il soggetto che deve sostenere l'onere del trapasso di proprietà, di manutenzione, di riparazioni, ecc.; il possesso di buona, dubbia e mala fede (v. FEDE [BUONA e CATTIVA]) per quanto concerne i di-



(fot. Musei di Roma, da calco)

SPES, vescovo di SPOLETO - Titolo sepolcrale del vescovo S., ritrovato nella chiesa dei SS. Apostoli - Spoleto, Museo civico.

ritti per conservazione e miglioramenti della cosa; il culto e i luoghi sacri, per determinare il soggetto cui devono essere assegnate le s. (cf. cann. 1186, 1296, 1469, 1477, 1523). In materia di dispense matrimoniali il termine ha una accezione specifica per indicare le s. di cancelleria e di posta, in opposizione di altre imposte (*componenda, tasse, agenzia* : cf. can. 1056).

I. Le s. nel diritto processuale canonico. – L'argomento acquista un particolare rilievo nelle cause contenziose, ove la sentenza o il decreto che pone fine alla causa deve anche determinare la ripartizione degli oneri che il corso della procedura ha imposto al tribunale giudicante e ai suoi aiutanti (nelle cause penali deve provvedere la stessa autorità pubblica, trattandosi di interesse comune). Qui si dicono s. (con esattezza, *della lite* o *processuali*) le somme pecuniarie cui il tribunale ha diritto contro le parti nella definizione d'una causa per vari titoli: onorario dovuto al tribunale, ai componenti, procuratori, avvocati; indennità ai periti e testi (cf. cann. 1664, 1787, 1805, 1808), s. di cancelleria e posta, trascrizione, versione e verifica di documenti e strumenti. Possono essere *necessarie* (il minimo richiesto per sciogliere la causa a termine di legge), *utili* (facilitano più o meno la causa : ad es., s. per l'assunzione di due avvocati, cf. can. 1656), *superflue* (non aventi parte determinante o facilitante : stampa di documenti, trascrizione di documenti, ecc.). Alcuni inseriscono le s. di lusso (*voluttuarie*) che in qualche modo servono alla causa, ma non la favoriscono direttamente (fotografie di documenti [bastando copia autenticata], uso di aereo o auto per testi). Da quanto si è detto appare la legittimità e necessità delle s., nonostante l'amministrazione della giustizia sia gratuita (can. 1908).

Determinare la quantità delle s. nelle cause ecclesiastiche è compito dei vescovi adunati in concilio o adunanza provinciale (can. 1909); in mancanza supplisce la consuetudine o il decreto del giudice; per sicurezza questi può esigere all'inizio della causa un deposito o cauzione (can. 1909). E se una parte per provata povertà (non nel senso volgare, ma canonico) non è in grado di incontrare tutte o parte delle s., può chiederne l'esenzione (v. patrocinio gratuito) o la riduzione (cann. 1914-16). Una norma pratica possono avere i vescovi per fissare la cifra (norma che è obbligatoria per i tribunali regionali nelle cause matrimoniali) nella prassi della S. Rota, diminuendone in proporzione la quota (cf. *Normae*, 29 giugno 1934, cap. 8, in AAS, 26 [1934], pp. 487-91; 31 [1939], pp. 622-25; 32 [1940], p. 307).

Delicato problema è fissare la persona che deve pagare le s. Si può partire da principi diversi con conclusioni diverse : la s. devono pagarsi da chi agì con mala fede, provata, non presunta; oppure dal vinto, giuridicamente colpevole; oppure la rifusione delle s. si considera elemento necessario socialmente per la piena difesa dei diritti, e quindi da dividersi equamente fra le parti. In diritto canonico si seguirono vari indirizzi. Attualmente si segue una via di mezzo, con quattro ipotesi. 1) Il soccombente agì con buon fondamento e buona fede, trattandosi di causa ardua e difficile; allora si dà luogo a compensazione equa o distribuzione delle s. fra le parti; il principio si applica pure nelle cause in cui le parti soccombettero parzialmente entrambe, nelle cause fra consanguinei o affini, e per altre giuste cause da stimarsi prudentemente dal giudice (can. 1911; si ha ampia libertà di decidere). 2) Il soccombente agì senza buon fondamento, ma in buona fede o almeno con non evidente mala fede, per negligenza nello studiare il proprio diritto; allora pagherà solo le s. (can. 1910). 3) Il soccombente agì con temerarietà (evidente mala fede, ostilità, ecc.); pagherà le s. e risarcirà l'altra parte dei danni subiti (can. 1910). 4) Il soccombente agì con frodi e inganni (documenti falsi, testi comprati); subirà inoltre l'azione penale.

Determinare nelle singole cause l'ammontare delle s. e il soggetto sostenitore spetta al giudice nella sentenza (can. 1873); l'omissione non invalida la sentenza; e si procederà a parte come in una causa incidentale. In genere la sentenza fissa il soggetto; con atto esecutivo susseguente si determina la quantità. Condannate più persone alle s., l'obbligazione singola è in solido o *pro rata*, secondo la loro parte. Si impugna la sentenza riguardo alle s. direttamente con ricorso entro 10 giorni allo stesso giudice per la revisione o riforma; indirettamente, appellando dalla sentenza intera (can. 1913).

II. Le s. nel diritto processuale italiano. – Il Cod. di proc. civile ital. (artt. 90-98) ha alcuni punti di contatto col CIC con sfumature secondarie : gli atti compiuti o richiesti da una parte durante il processo sono a carico di chi li chiede (e che in alcuni casi deve anticipare le s. relative [artt. 90, 98; attuazione art. 38 sg.]). Il giudice nella sentenza condanna il soccombente al rimborso delle s. a favore dell'altra parte insieme con gli onorari della difesa; può escludere dalla ripetizione la parte vincitrice, se ritiene le s. eccessive o superflue; si dà luogo a compensazione in caso di mutua soccombenza o per altri giusti motivi e in caso di transazione, salvo esplicita intesa contraria. In caso di mala fede o colpa grave la condanna tocca non soltanto le s., ma anche i danni subiti (art. 96). Se le parti soccombenti sono più, viene condannata ciascuna in proporzione del rispettivo interesse; in caso di interesse comune la condanna è solidale (art. 97). Accomunati alla parte soccombente possono essere personalmente gli eredi, curatori, rappresentanti ecc. (art. 94).

Bibl.: commentatori delle Decretali, l. II, tit. 27 *de sententia et re iudicata*; dopo il CIC i commentatori dei cann. cit., p. es., Wernz-Vidal, VI, nn. 643-56; M. Lega - V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, III, Roma 1941, pp. 49-75; C. Bernardini, *Expensae*, in *Apollinaris*, 4 (1931), pp. 373-77.

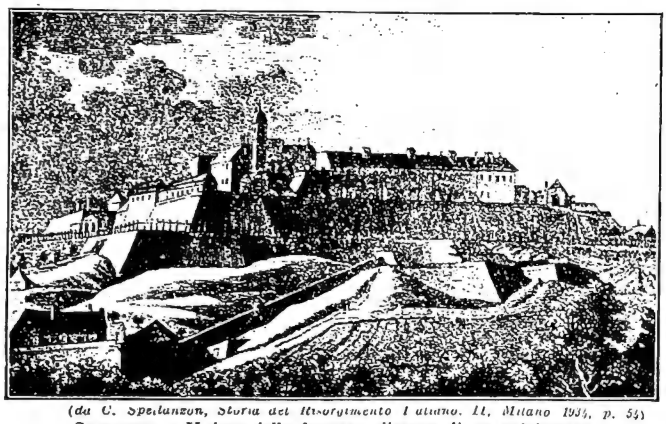
Sisinio da Romallo

SPETTACOLO : v. cinematografo; divertimento; sport; teatro.

SPEZI, Pio. - Romanista ed in particolare cultore di storia e dello studio delle chiese di Roma, n. in Roma il 1° ott. 1861, m. ivi il 2 genn. 1940.

Docente di storia successivamente nei Licei di Ceccano, Teramo, Potenza, Roma, per più di 40 anni dedicò ogni sua energia a raccogliere, con vigoroso metodo scientifico, materiale da servire alla redazione di una completa bibliografia relativa alle chiese di Roma, da utilizzare, oltre che per la storia delle singole chiese esistenti e scomparse, per la risoluzione di problemi di topografia e di toponomastica. Carattere essenziale del suo lavoro è stato lo studio comparativo dei diversi cataloghi pervenutici delle chiese romane dal sec. V al XVII prendendo per base i quattro cataloghi fondamentali, quello di Cencio Camerario, l'Anonimo francese, l'Anonimo di Torino ed il catalogo del Signorili. Lo S. poté così stabilire con tavole sinottiche la messa a punto dell'onomastica e della topografia di ciascuna chiesa e redarre indici alfabetici in corrispondenza alle schede da lui compilate, facendo ricorso a tutti gli scritti che per qualsiasi motivo si sono occupati delle chiese di Roma; il risultato di questa indagine forma la prima parte della bibliografia dello S. La seconda parte è formata dalla bibliografia speciale; in essa figurano per ogni chiesa le diverse fonti ed i relativi studi ed informazioni. Quale fosse il metodo di lavoro dello S. poté già rilevarsi nella prima pubblicazione : *Bibliografia metodico-analitica delle chiese di Roma, Saggio della lettera A* (Roma 1928; estratto dal *Bollettino di bibliografia romana* diretto da C. Galassi-Paluzzi). Dopo la morte dello S. fu edito il I vol. di : *Le Chiese di Roma nei XX secoli del cristianesimo. Bibliografia, topografia toponomastica* (ivi 1940), che comprende l'introduzione, le fonti e la bibliografia generale degli stampati (pp. 43-233) e dei manoscritti (pp. 235-43). Recentemente la sig.ra Giovannelli-Recchi ha dato in deposito al Pont. Istituto di archeologia sacra le 34.000 schede messe insieme dallo S.

Fu anche esimio studioso dell'opera di G. G. Belli del quale scoprì 121 sonetti inediti tra le carte di mons. Tizzani (v.) conservate nella Biblioteca dei Canonici Regolari Lateranensi in S. Pietro in Vincoli. Fra i suoi saggi storici poi si ricordano *Gli agnelli di S. Agnese*, in *La vita italiana*, 2 (1894), e *Pio V e i suoi tempi* (Roma 1904).



(da C. Spellanzon, *Storia del Risorgimento e dell'unità*. II, Milano 1934, p. 54)
SPIELBERG - Veduta della fortezza, disegno di un prigioniero.

BIBL.: G. R. Ansaldi, *Mem. sull'opera dello S.*, in *Office des Instit. d'arch. et d'hist. de l'art*, Parigi 1934, pp. 59-70; id., *La figura romana di P. S.*, in *Roma*, 18 (1940), pp. 294-303 con l'elenco degli scritti. Gioacchino Mancini

SPEZIA, LA: v. LUNI (LA SPEZIA), SARZANA, DIOCESI di.

SPIEGEL, FERDINAND AUGUST. - Vescovo, n. il 25 dic. 1764 nel castello di Canstein (Vestfalia), m. il 2 ag. 1835 a Colonia. Cadetto di una famiglia baronale, abbracciò lo stato ecclesiastico e nel 1799 divenne decano del duomo a Münster, alla morte del principe elettore di Colonia Massimiliano Francesco Saverio Giuseppe d'Asburgo, che era anche vescovo di Münster.

Durante la vacanza della sede S. si oppose ad un tentativo prussiano di procrastinare l'elezione del nuovo vescovo, ma dopo la secolarizzazione accettò il fatto compiuto dell'occupazione prussiana, collaborò con lo Stein, incaricato del riordinamento amministrativo della regione, e si legò a lui di viva amicizia, rimasta inalterata fino alla morte. Tanta era la stima e la considerazione in cui lo Stein teneva lo S., che nel 1807 intendeva proporne la nomina alla direzione della sezione cattolica presso il Ministero dei culti e nel 1810, ed anzi in una lettera a Hardenberg, lo indicava per coadiutore dell'arcivescovo di Breslavia, Hohenlohe. Dopo l'annessione di Münster all'Impero francese (1810), Napoleone ve lo nominò vescovo il 14 apr. 1813. Tale nomina non ebbe l'approvazione di Pio VII e lo S. si limitò ad amministrare la diocesi quale vicario capitolare, trovandosi in gravi difficoltà per l'opposizione di Clemente Augusto Droste-Vischering, il quale era stato eletto amministratore nel 1808 ed aveva lasciato l'incarico per imposizione dell'Imperatore. Dopo la caduta di Napoleone dovette rinunciare all'amministrazione di Münster, ma riuscì a diventare l'uomo di fiducia del cancelliere di Stato Hardenberg nelle questioni religiose. Sostenitore di una Chiesa nazionale tedesca, come il suo amico Wessenberg, S. fu chiamato nel 1817 a far parte del Consiglio di Stato prussiano. Nominato nel 1824 arcivescovo di Colonia, si occupò assai attivamente del riordinamento della sua diocesi e del Duomo, nonché del ristabilimento dell'autorità spirituale nei vescovadi renani e vestfalici; non seppe rinunciare al passato, nutrito com'era stato fin dalla giovinezza di principi illuministici, che continuarono ad influire in modo determinante sulle sue opinioni teologiche. Desideroso di trovare punti di accordo tra scienza e religione, tra ragione e fede, non seppe scorgere i pericoli derivanti alla Chiesa dalle dottrine di Hermes (v.). Egualmente le sue tendenze episcopaliste, intente ad eliminare nei limiti del possibile le ingerenze dirette della S. Sede nel governo della sua diocesi, assai male lo consigliarono nella grave questione dei matrimoni misti, dove l'abilità diplomatica del Bunsen riuscì a carpirne la buona fede, portandolo ad aderire alla Convenzione del 19 giugno 1834, conclusa dall'arcivescovo con il governo prussiano all'insaputa del Pontefice ed in diretto contrasto con il breve *Literis altero abhinc anno* di Pio VIII del 1830.

BIBL.: H. Brück, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh.*, I-II, Magonza 1887-88, passim; W. Schneider, *Freiherr vom Stein und Erzbischof Graf von S. Ein Briefwechsel*, in *Deutsche Rundschau*, 211 (1927), pp. 201-20; 212 (1927), pp. 31-47; H. Bastgen, *Graf S. und der Heilige Stuhl*, in *Römische Quartalschrift*, 39 (1931), pp. 507-605; F. Schnabel, *Storia relig. della Germania nell'Ottocento*, trad. it., Brescia 1944, passim; F. Lauchert, s. v. in LThK, IX, coll. 722-23, con bibl.; M. Braubach, *Die Lebenskronik des Freiherrn Franz Wilhelm von S.*, Münster 1952, passim. Silvio Furlani

SPIELBERG. - Castello della città di Bruna (Brünn, Brno) in Moravia (Cecoslovacchia), famoso nella storia del risorgimento per essere servito da carcere ai condannati dei processi politici del Lombardo-Veneto, fra cui si annoverano principalmente Silvio Pellico, Pietro Maroncelli, Federico Confalonieri, Pietro Borsieri, Giorgio Pallavicino, Gabriele Rosa e il francese Alessandro Andryane. La sua fama si deve in modo particolare – come è ben noto – alle *Mie Prigioni* del Pellico.

Occorre specialmente ricordare che l'imperatore Francesco I era convinto che i patrioti italiani, cospirando contro di lui, avessero violato al tempo stesso le leggi della morale cristiana ed era sinceramente preoccupato della loro eterna salute: la prigionia doveva essere quindi, secondo la sua opinione, non soltanto il castigo meritato da chi aveva attentato alle istituzioni, ma anche e soprattutto un efficace mezzo di redenzione spirituale, un incentivo alla « conversione ». Che questa dovesse poi manifestarsi, sul piano pratico, con nuove rivelazioni in merito alle congiure alle quali i condannati avevano partecipato, sta a confermare la pericolosa ed arbitraria, anzi unilaterale, commistione fra sacro e profano che fu deteriore caratteristica comune di tutte le antiche dinastie cosiddette di « diritto divino » e quindi anche del regime absburgico. Sta di fatto comunque che l'Imperatore si preoccupò costantemente che i prigionieri potessero soddisfare ai loro doveri religiosi (la S. Messa era celebrata regolarmente nella cappella del carcere da padri cappuccini), fece fornire loro libri di pietà e nominò dei sacerdoti che avessero cura delle loro anime. Dapprima fu l'agostiniano p. Battista Vorthey (1823), quindi d. Stefano Paulowich-Lucich ([v.]; 1823-27), d. Giorgio Wrba (1827-28) e finalmente d. Vincenzo Ziack. Tranne il Paulowich – che non portò nel delicato incarico sufficiente tatto, perché più ligio al trono che non all'altare –, tutti furono eccellenti direttori spirituali dei prigionieri, secondo concordemente affermano quanti fra essi hanno lasciato memorie autobiografiche della loro detenzione.

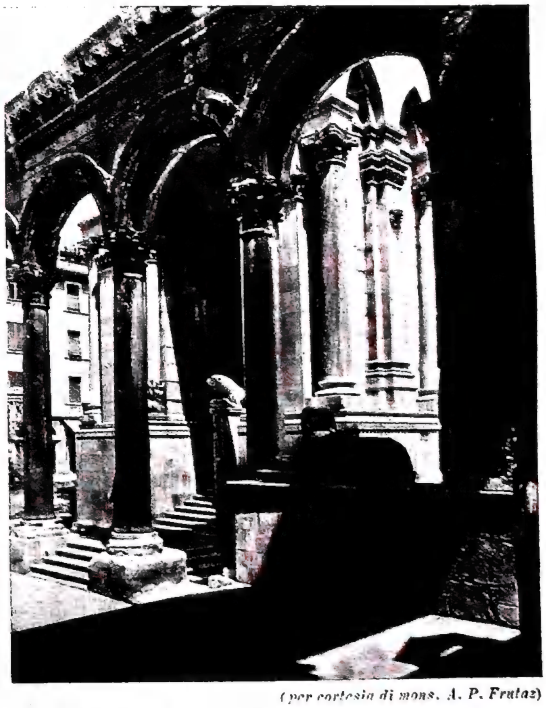
I detenuti politici italiani che decedettero allo S. in numero di cinque, spirarono tutti con i carismi di religione, compresi Silvio Moretti, che in gioventù aveva abbandonato lo stato sacerdotale, e Giovanni Vincenti, che nel corso della vita errabonda aveva aderito al calvinismo. Ad Alessandro Andryane fu impartito il Battesimo *sub conditione* per essere egli nato in Francia nel colmo della Rivoluzione.

Il Paulowich riferì spesso all'Imperatore che la maggior parte dei detenuti non si era convertita « abbastanza ». E se in altro – e più sostanziale – senso si può concordare con lui, in quanto non tutti, restituiti a libertà, perseverarono nell'osservanza di quelle pratiche religiose a cui si erano riavvicinati nel carcere, resta, tuttavia, altrettanto vero che il Pellico, il Confalonieri, il Pallavicino, il Solera, il Villa, l'Oroboni e molti altri uscirono dallo S., o vi morirono, riconciliati con la fede della loro gio-

(fot. Enit)

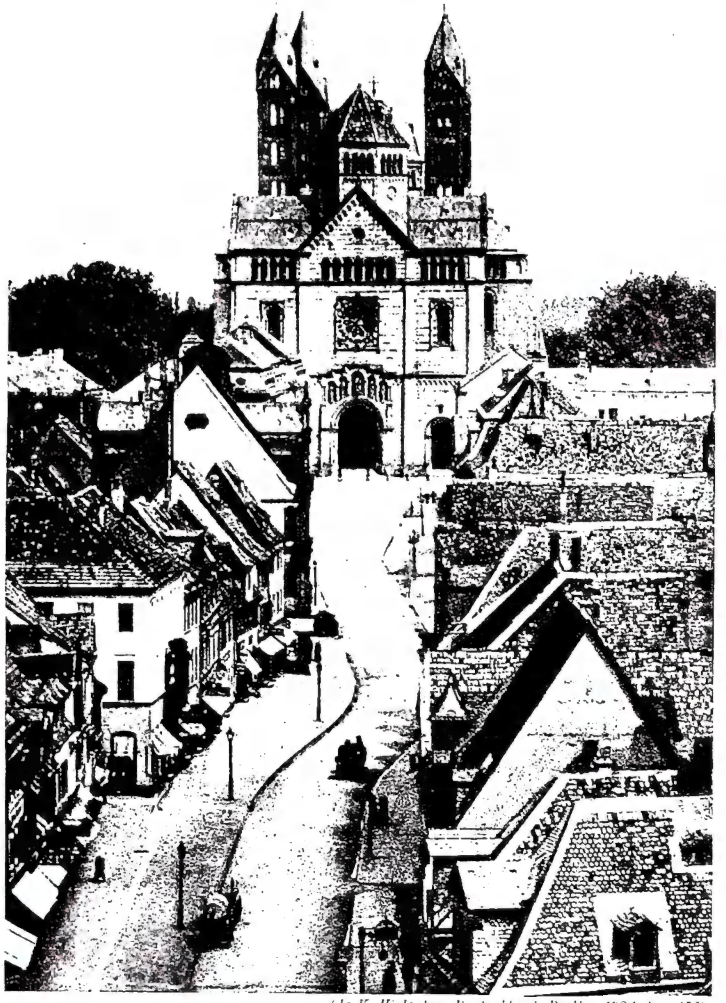
(fot. Enit)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

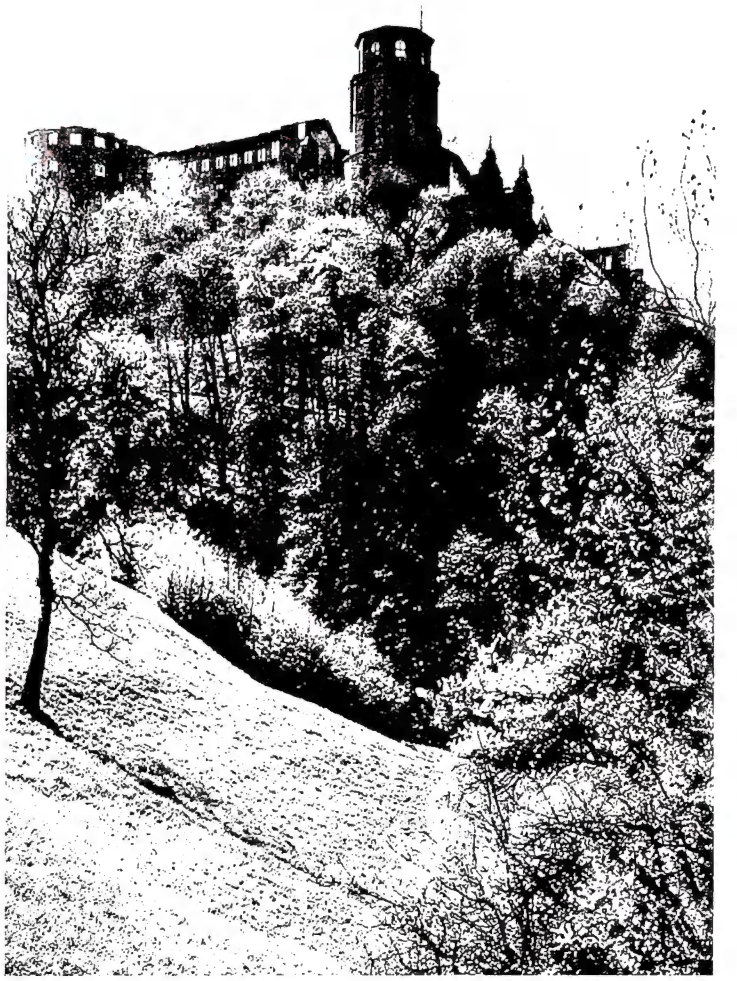


(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto a sinistra: CAMPANILE ROMANICO DEL DUOMO, ricostruito dal 1898 al 1909 - Spalato. *In alto a destra:* MURA PERIMETRALI del Palazzo di Diocleziano - Spalato. *In basso a sinistra:* PORTALE DEL BATTISTERO DELLA CATTEDRALE, già tempio di Esculapio nel Palazzo di Diocleziano - Spalato. *In basso a destra:* PORTALE D'INGRESSO DELLA CATTEDRALE, già Mausoleo di Diocleziano, sotto il campanile ricostruito dal 1898 al 1909. In primo piano si vedono le colonne e gli archi del peristilio, ed una sfinge egiziana - Spalato.



(da K. Hielscher, Deutschland, Berlino 1924, tav. 159)



(da K. Hielscher, op. cit., tav. 122)

A sinistra: LA CATTEDRALE (sec. XI).
A destra: VEDUTA DEL CASTELLO (sec. XIII con trasformazioni dei secc. XVI-XVII).

vinezza, rinnegando le massime ateistiche dalle quali si erano lasciati traviare nel tempo della attività rivoluzionaria. Non tutti, certamente, raggiunsero le altezze spirituali del Pellico: ma per la maggior parte di essi il periodo trascorso allo S., tra le afflizioni materiali e morali del durissimo regime carcerario, segnò effettivamente un ritorno alla fede e l'inizio di una vita sinceramente cristiana.

BIBL.: R. U. Montini, *I confessori*, cap. 5 del vol. III di *Documenti e Studi* del Comit. naz. di Studi spielberghiani, in corso di stampa. Renzo U. Montini

SPIERA, FRANCESCO. - Protestante italiano ritornato al cattolicesimo, n. a Cittadella nel 1502, ivi m. nel 1548. Avvocato nella sua città, denunziato all'Inquisizione di Venezia quale detentore di libri eretici e sospetto di eresia, si confessò pentito davanti al Tribunale e fece solenne abiura nella chiesa di S. Marco a Venezia e nella parrocchiale di Cittadella.

Secondo quanto si propagò negli ambienti protestanti, ritornato a casa avrebbe provato un intenso rimorso dell'abiura fatta, per cui sarebbe caduto in profonda disperazione, per aver commesso con ciò il peccato imperdonabile contro lo Spirito Santo. Nonostante il richiamo degli amici all'universalità della Grazia e le cure dei medici a Padova, egli sarebbe morto nella disperazione, anzi, secondo alcuni, suicida.

Nella relazione redatta dall'arciprete di Cittadella lo S. risulta deceduto di morte naturale, e non più cosciente di sé negli ultimi istanti. Fu il Vergerio (v.) a fare del caso S. un episodio di propaganda eretica; egli anzi disse ch'era stato proprio quel caso a spingerlo ad abbandonare la Chiesa; ne scrissero poi Matteo Gribaldi e Enrico Sesto, che si dissero testimoni oculari della vicenda. Calvino ne trasse occasione per condannare il « nicodemismo » italiano, la leggerezza francese e la debolezza tedesca nella fede.

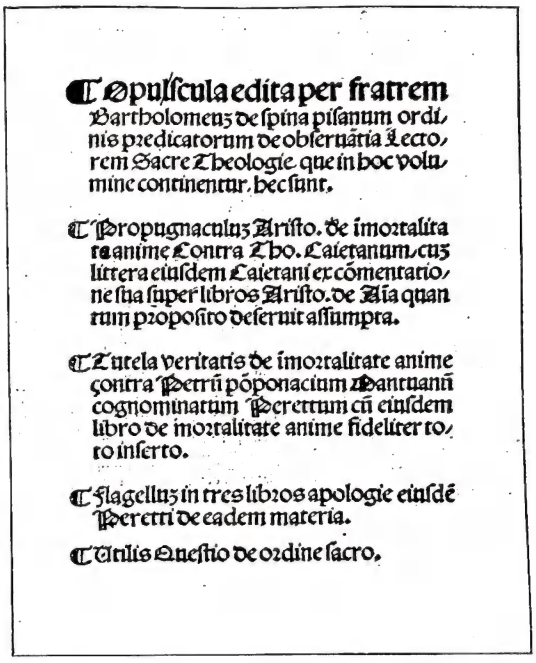
BIBL.: *Epist. di Giorgio Siculo alli cittadini di Riva di Trento contro il mendacio di Fr. S.*, Bologna 1550; P. P. Vergerio, *La Historia di M. F. S.*, s. l. 1551, altra ed. in *Bibliot. della Riforma*, Firenze 1883; C. S. Curione, *Historia Spieriae*, Basilea 1555 (con la storia del Vergerio, l'*epistula* del Gribaldi, la lettera di Calvino, l'*Exemplum memorabile H. Sesto auctore*, e altri scritti); P. Paschini, *Pier Paolo Vergerio il giovane e la sua apostasia*, Roma 1925, p. 146 sg.; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1940, pp. 58, 61, 64-65, 153. Mario Bendiscioli

SPILLMANN, JOSEPH. - Gesuita, storico e narratore popolare, n. a Zug (Svizzera) il 22 apr. 1842, m. a Lussemburgo il 23 febbr. 1905.

Entrato nell'Ordine il 22 sett. 1862, ordinato sacerdote nel 1874, fu dal 1875 collaboratore, e, dal 1880 fino alla morte, redattore del periodico *Stimmen aus Maria Laach*, dove trattò particolarmente argomenti di storia ecclesiastica. Frutto di questa cooperazione, oltre agli articoli, è l'opera: *Geschichte der Katholikenverfolgung in England 1535-1681* (5 voll., Friburgo in Br. 1901-10), ricca di documentazione archiviale e anche inedita. Attese pure efficacemente al periodico *Die Katholischen Missionen*, fondato dal p. R. Cornely nel 1873, di cui fu direttore per 20 anni. A questa attività si devono i 6 voll. di viaggi: *Rund um Afrika*, *Durch Asien* (2 voll.), *Über die Südsee* (Australia e Oceania), *In der neuen Welt* (2 voll.), dove sono vivacemente narrate la geografia, le scoperte, l'evangelizzazione delle varie nazioni, e inoltre 20 voll. di racconti missionari della collezione *Aus fernen Landen*; a questi, altri romanzi più sostenuti si devono aggiungere, di cui principali: *Die Wunderblume von Woxindon* (2 voll., 1893, 13ª-14ª ed. 1923); *Lucius Flavus* (2 voll., 1898, 16ª ed. 1926); *Kreuz und Chrysanthemum* (2 voll., 1902, 8ª ed. 1920); *Tapfer und Treu* (2 voll., 1897, 16ª ed. 1930); *Um das Leben einer Königin* (2 voll., 1900, 14ª ed. 1923); notevole in modo particolare il racconto storico sul segreto della Confessione, tradotto in 10 lingue, *Ein Opfer des Beichtgeheimnisses* (1896, 40ª ed. 1937). Romanzi e racconti sono raccolti in edizione popolare (14 voll., Friburgo in Br. 1920-28).

(da Die Katolischen Missionen, ottobre 1904-settembre 1905, tav. contro il frontespizio)
SPILLMANN, JOSEPH - Ritratto.

BIBL.: A. Baumgartner, *Erinnerungen an P. J. S.*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 69 (1905), pp. 1-22; E. Staehelin, *Der Jesuitenorden und die Schweiz*, Basilea 1923, pp. 142-43.
Celestino Testore


Opuſcula edita per fratrem Bartholomeū de ſpina piſanum ordinis predicatorum de obſeruātia Lectorem Sacre Theologie que in hoc volumine continentur. hec ſunt.

Propugnaculū Ariſto. de imortalitate anime Contra Tho. Caietanum cuius littera eiuſdem Caietani ex cōmentario ne ſua ſuper libros Ariſto. de Aia quarum propoſito deſeruit aſſumpta.

Tutela veritatis de imortalitate anime contra Petrū pōponacium Mantuanū cognominatum Peretrum cū eiuſdem libro de imortalitate anime fideliter toto inſerto.

Flagellus in tres libros apologie eiuſdē Peretri de eadem materia.

Utilis Queſtio de ordine ſacro.

(fot. Enc. Catt.)
SPINA, BARTOLOMEO - Frontespizio degli *Opuscula*, Venezia, per i tipi di G. de Gregoriis, 1519 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

SPINA, ALFONSO LOPEZ de. - Frate minore, già israelita, dotto teologo, illustre per pietà e dottrina, efficace predicatore, rettore dello Studio minoritico di Salamanca e vescovo Thermopolitanus (1491); m. ca. il 1491 nel convento Palentino della provincia della Concezione.

Ebbe notevole successo una sua opera, ordinata a premunire i fedeli contro gli eretici, dal titolo *Fortalitium fidei* (Strasburgo s. a. [ca. 1471]; Basilea s. a. [ca. 1475]; Norimberga 1485, 1594, 1525; Lione 1487 e 1511), giudicata « opus eruditum, splendido titulo, voce barbara, et divinarum rerum cognitione praestanti ». Lasciò pure manoscritti: *Sermones de excellentia nostrae fidei*; *Tractatus de fortuna dicatum Joanni Castellae Regi*; *Sermones 22 de nomine Jem.*

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, p. 14; Sbaralea, pp. 26-30; A. Teetaert, *Spina (Alphonse de)*, in DThC, XIV, II, coll. 2477-79.
Felice da Mareto

SPINA, BARTOLOMEO. - Teologo domenicano, n. a Pisa nel 1475, m. a Roma nel 1546.

Lettore di filosofia e teologia, insegnò per oltre vent'anni negli Studi generali dell'Ordine di Bologna e Verona. Nel 1526 fu nominato professore dell'Università di Padova e si schierò apertamente contro il Pomponazzi e il Gaetano nella dibattutissima questione dell'immortalità dell'anima. Seguace del tomismo, fu anche avversario del Catarino specialmente nella dottrina della Grazia e della giustificazione. Nel 1542 Paolo III, che stimava la sua profonda scienza, lo nominò maestro del S. Palazzo e lo scelse come suo teologo di fiducia nelle varie questioni dibattute in quel periodo di preparazione del Concilio, e nella prima fase del Concilio di Trento. Lasciò anche un discreto numero di scritti filosofici e teologici.

BIBL.: Quétif-Echard, II, p. 126; A. Walz, *Gli inizi domenic. al Concilio*, in *Il Concilio di Trento*, 2 (1943), p. 211 sgg.; id., *Die Dominikaner und Trient*, in G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient*, II, Friburgo in Br. 1951, p. 491 sgg.

Piero Sannazzaro

SPINA, GIUSEPPE. - Cardinale, n. il 12 marzo 1756 a Sarzana, m. il 13 nov. 1828 a Roma. Studiò legge a Pisa ed a Roma, dove entrò a far parte della Corte pontificia e fu nominato da Pio VI referendario della Segnatura. Ordinato sacerdote nel 1796, accompagnò il Pontefice nella via dell'esilio, ne fu il maggiordomo e nel 1799 a Valenza, in punto di morte, gli somministrò gli ultimi Sacramenti.

Durante il viaggio da Roma in Francia era stato consacrato il 30 sett. 1798 arcivescovo titolare di Corinto. Morto Pio VI, ritornò in Italia e recò ai cardinali riuniti in Conclave a Venezia l'anello del pescatore del defunto Pontefice. Nel 1800, a richiesta di Napoleone che lo aveva conosciuto l'anno antecedente a Valenza, di ritorno dalla spedizione d'Egitto, si recò a Parigi con l'incarico di condurre le trattative per la conclusione di un concordato. I negoziati, iniziati con il Bernier nel nov., si trascinarono inutilmente per alcuni mesi, perché il governo francese quando sembrava raggiunto un accordo rimetteva tutto in discussione con l'intento di procurarsi con tale tattica dilatoria la maggior somma di vantaggi a scapito della S. Sede e della Chiesa cattolica. Lo S. salvaguardò con accortezza e tenacia gli interessi della S. Sede, ma al momento in cui sembrava tutto concluso, il Bonaparte propose un testo nuovo, inaccettabile per lo S., legato a precise istruzioni. Solo la venuta a Parigi del card. Consalvi condusse in porto le trattative. Al ritorno lo S. accompagnò a Roma le spoglie di Pio VI. Creato il 29 marzo 1802 cardinale, fu nel maggio successivo nominato arcivescovo di Genova, dove si dimostrò sempre sollecito del bene dei suoi diocesani, pur talvolta piegandosi a transazioni verso l'Imperatore con l'intento di evitare una rottura con le autorità costituite ed un conseguente peggioramento delle condizioni religiose nella diocesi. Per questo, probabilmente, nel 1810 assistè al matrimonio religioso di Napoleone con Maria Luisa d'Austria, stando fra i cardinali rossi. Nel 1811 partecipò anche al Concilio nazionale di Parigi, dove appoggiò la proposta di richiedere la liberazione del Papa relegato a Savona, consigliando di non porre esplicitamente tale richiesta, pur inserendola nel processo verbale. Dopo la restaurazione dello Stato della Chiesa lo S. rinunciò all'arcivescovato, divenne nel 1816 legato a Forlì, poi nel 1818 a Bologna fino al 1824. Durante la legazione di Bologna quale plenipotenziario pontificio partecipò ai Congressi di Lubiana e di Verona. A Lubiana ribadì la neutralità della S. Sede nella questione napoletana e rifiutò sostanzialmente di approvare l'invasione del Regno da parte dell'Austria; a Verona invece si oppose, insieme ai rappresentanti di altri Stati della penisola, alle pretese egemoniche del Metternich sull'Italia, contribuì a far naufragare il progetto per una commissione centrale di polizia e sventò temporaneamente il concentramento della posta della penisola nelle mani dell'Austria.

BIBL.: Moroni, LXVIII, pp. 280-85; E. Consalvi, *Mémoires*, introd. e note di J. Crétinau-Joly, Parigi 1864 (ora edite nell'originale ital. a cura di M. Nasalli Rocca di Corneliano, Roma 1950), passim. Sulle trattative del Concordato cf. I. Rinieri, *Il Concordato tra Pio VII ed il Primo Console*, Roma 1902, passim; F. D. Mathieu, *Le Concordat de 1801*, Parigi 1907, passim. Sull'attività di S. durante la restaurazione ed ai Congressi di Lubiana e Verona cf. *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, 1820-21, vol. IV; *La Rivoluzione napoletana, il suo Parlamento e la reazione europea*, V, parte 2ª, Bologna 1931, passim; J. H. Brady, *Rome and the Neapolitan revolution of 1820-21*, Nuova York 1937, pp. 77-103; M. Petrocchi, *La restaurazione romana (1815-23)*, Firenze 1943, passim; S. Furlani, *La questione postale italiana al Congresso di Verona*, in *Nuova riv. stor.*, 32 (1948), pp. 38-49.

Silvio Furlani

SPINELLI, FRANCESCO. - Sacerdote, fondatore delle Adoratrici del S.mo Sacramento, n. a Milano il 14 apr. 1853, m. a Rivolta d'Adda (diocesi di Cremona) il 6 febbr. 1911.

Appena ordinato sacerdote a Bergamo (1875), in un viaggio a Roma, mentre pregava in S. Maria Maggiore, sentì un forte impulso interiore a fondare una Congregazione di suore che adorassero il S.mo Sacramento in riparazione delle ingiurie di cui era oggetto. Tornato a Bergamo, predicando a S. Gervasio d'Adda, s'incontrò con la serva di Dio Caterina Comensoli, che già meditava lo stesso disegno, e fondò nel 1882 la Congregazione delle Adoratrici, che però all'adorazione doveva congiungere anche le opere di apostolato.

Dopo i primi ottimi successi, i debiti rilevanti, contratti senza alcuna sua colpa morale, per la fondazione di altre case, lo obbligarono nel 1889 a separarsi dall'Istituto e a uscire di diocesi. Accolto amorevolmente dal vescovo di Cremona, fu inviato come direttore spirituale alla casa da lui fondata a Rivolta d'Adda, dove nel 1895 istituì una nuova Congregazione di Adoratrici, separata del tutto da quella di Bergamo, ma conservando il fine, le Regole e l'abito della prima fondazione. Le pene e le contraddizioni subite dallo S. attirarono sul nuovo Istituto le benedizioni del cielo con la sempre crescente creazione di altre case. La causa di beatificazione dello S. fu introdotta a Roma il 25 genn. 1952.

BIBL.: P. G. Borgonovo, *Il p. F. S.*, Milano 1939; AAS, 44 (1952), pp. 638-40; E. Lingiardi, *A quarant'anni dalla santa morte. Il ven. F. S. verso la gloria degli altari*, in *La vita cattolica* (Cremona), 5 febbr. 1953, p. 4.

Celestino Testore

SPINELLI, NICCOLÒ. - Giurista, n. forse a Giovinazzo tra il 1320 ed il 1325, m. a Pavia (?) dopo il 1396.

Insegnò prima all'Università di Padova verso il 1350-1351, poi a Bologna. Fu inviato da Giovanni d'Oleggio, signore di Bologna, al card. Albornoz dall'1 al 23 sett. 1355. Nel 1357 si recò, per conto della città, dal Papa per ottenere la revoca dell'interdetto. Nel 1360 rappresentò ad Avignone Giovanna I d'Angiò. Favorì la restaurazione del dominio pontificio in Bologna. Dal 1360 collaborò con l'Albornoz e per un certo periodo fu suo rappresentante ad Avignone. In ricompensa dei suoi servigi ebbe il castello di Montenovo. Fu avvocato della Camera Apostolica intorno al 1365 ed agente di Giovanna I d'Angiò presso il Pontefice nel 1366. In seguito a quest'ultimo incarico chiuse definitivamente la sua scuola di Bologna. Nel febbr. 1367 appare in un documento con il titolo di gran cancelliere del Regno di Napoli. Fu inviato da Urbano V a trattare con i Fiorentini (1367), per ottenere l'appoggio di Firenze al Papa, che si proponeva di venire in Italia, ma non ottenne risultati soddisfacenti. Siniscalco di Provenza nel 1370, capitano generale del Piemonte nel 1372, plenipotenziario, prima pontificio e poi angioino al Congresso di Sarzana (1378). In occasione dello scisma appoggiò gli avversari di Urbano VI, fautori di Clemente VII. Catturato da Carlo di Durazzo, quando questi imprigionò Giovanna I d'Angiò, fu custodito in Castel dell'Ovo insieme con quest'ultima (1381). Ciò segnò il crollo della sua fortuna; alla confisca dei beni, seguì la bolla del 4 ag. 1383 con cui era dichiarato decaduto da alcuni vicariati in Romagna e nelle Marche. Nel sett. 1383 era libero, a Taranto, presso Luigi d'Angiò; si recò poi in Francia (1384) e vi si trovava nell'inverno 1394-95. Lasciò, infine, gli Angioini e passò alla corte dei Visconti, dove morì.

Bibl.: G. Romano, *N. S. da Giovinazzo diplomatico del sec. XIV*, in *Arch. stor. per le province napol.*, 24 (1899), pp. 84-121, 351-400; 25 (1900), pp. 157-94, 276-334, 408-61; 26 (1901,) pp. 33-80, 223-81, 401-62, 471-542. Giuseppe Coniglio

SPINOLA, famiglia. - Una delle quattro maggiori case di Genova. Nella città tenne il potere in nome dei marchesi Obertenghi ai quali si andò sostituendo. Guido fu console fra il 1102 e il 1121, e da lui derivarono molteplici rami, dei quali furono i principali quelli di Lucoli e di S. Luca, dove gli S. ebbero torri e case. Nelle fazioni interne tennero per i ghibellini contro Fieschi e Grimaldi e verso il 1265-66 costituirono con i Doria una diarchia, e con loro condivisero le sorti nelle lotte susseguenti; lottarono contro Venezia e poi contro Filippo Maria Visconti, fornendo ammiragli e condottieri alla Repubblica. Fra loro furono scelti dogi biennali, senatori, ambasciatori.

Dal ramo di S. Luca uscì Ambrogio S., ritenuto il maggior uomo d'arme dell'età sua; n. a Genova nel 1569, combatté per la Spagna prima nei Paesi Bassi contro Maurizio di Nassau (1602-1609; poi 1621-27), quindi in Italia nella guerra per la successione di Mantova e fu governatore di Milano; m. a Castelnuovo Scrivia il 25 sett. 1630.

Alla Chiesa la famiglia S. fornì illustri prelati; primo fra essi Agostino, vescovo di Perugia dal 19 dic. 1509 al 1529 quando rinunciò in favore del fratello Carlo; creato cardinale il 3 maggio 1527 alla vigilia del sacco di Roma, fu nominato camerlengo l'8 giugno 1528, nel 1529 ebbe il governo dell'Urbe in assenza del Papa, che accompagnò a Bologna nel 1532; tenne in amministrazione i vescovati di Savona (dal 17 luglio 1528) e di Alatri (10 maggio 1535) sino alla morte che lo colse in Curia il 18 ott. 1537.

Filippo, fu referendario di Segnatura, vescovo di Bisignano (8 febbr. 1566) poi Nola (9 marzo 1569), cui rinunciò quando il 12 dic. 1583 fu creato cardinale, su proposta di Rodolfo II imperatore, e aderì alla parte spagnola; m. a Roma il 20 ag. 1593.

Orazio, anch'egli di parte spagnola, da referendario fu nominato arcivescovo di Genova il 20 dic. 1600, legato di Ferrara nel 1606, fu creato cardinale l'11 sett. 1606 e m. a Genova il 24 giugno 1616 con fama di grande severità.

Agostino II, n. a Genova, da protonotario apostolico fu creato cardinale diacono da Paolo V l'11 genn. 1621, fu successivamente vescovo di Tortosa (5 marzo 1623), di Granata (7 sett. 1626), arcivescovo di Compostella (23 ott. 1630), di Siviglia (16 genn. 1645), dove m. nel febbr. 1649.

Gian Domenico, uditore di Camera fu creato cardinale da Urbano VIII il 19 genn. 1626; arcivescovo di Acerenza e Matera il 13 nov. 1630, poi vescovo di Luni-Sarzana (26 apr. 1632) quindi Mazara (1° dic. 1636), dove m. l'11 ag. 1646.

Giulio, referendario di Segnatura, fu nominato nunzio a Napoli il 4 ott. 1653, arcivescovo di Laodicea il 14 genn. 1658, nunzio all'Imperatore il 10 luglio 1665; creato cardinale il 15 febbr. 1666 fu pubblicato solo il 7 marzo 1667; vescovo di Nepi e Sutri (il 2 giugno 1670) poi di Lucca (8 nov. 1677), m. in Curia nel marzo 1691.

Suo nipote Giovanni Battista, n. a Madrid il 21 sett. 1615, fu nunzio a Nimega, arcivescovo di Matera nel 1648, poi di Genova nel 1664, cui rinunciò quando il 1° sett. 1681 fu da Innocenzo XI creato cardinale di S. Cecilia; era ancora governatore di Roma, quando sul principio del 1687 si acuirono le controversie con la Francia per le franchigie del quartiere francese. M. a Roma il 4 genn. 1704. Fu suo nipote Niccolò, n. in Spagna il 20 febbr. 1659, chierico di Camera sotto Innocenzo XII, nunzio a Firenze poi in Polonia, uditore di Camera, creato cardinale da Clemente XI il 16 dic. 1715; m. a Roma il 12 apr. 1735. Contemporaneo a lui fu Giorgio genovese, n. il 16 giugno 1667, vicelegato di Ferrara, governatore di Civitavecchia, Viterbo e Perugia, inquisitore di Malta nel 1703, commendatore di S. Spirito, arcivescovo di Cesarea e nunzio a Barcellona dal 1711-13 poi a Vienna (1713-20), dove fu durante la guerra contro il Turco nel 1715-16; fu creato cardinale da Clemente XI il 29 nov. 1719. Innocenzo XIII lo volle segretario di Stato; i Francesi si opposero che lo fosse sotto Clemente XII. Fu legato a Bologna e m. a Roma il 17 genn. 1739.

Giovanni Battista II, n. a Genova il 6 luglio 1681, chierico di Camera nel 1722, governatore di Roma per sei anni, cardinale diacono di Clemente XII il 28 sett. 1733; m. vescovo di Albano il 21 ag. 1753.

Girolamo, n. a Genova il 15 ott. 1713; fu nunzio a Madrid che lasciò dopo essere stato creato cardinale il 24 sett. 1759, lasciando relazioni scritte sulle condizioni ecclesiastiche di quel Regno. Nel Conclave del 1775 fu tenacemente avversato da Vienna e da Madrid. M. a Roma il 22 luglio 1784.

Ugo Pietro, n. a Genova il 23 giugno 1791; fu delegato apostolico a Macerata (1823-26), nunzio a Vienna, donde ritornò dopo creato cardinale nel luglio 1832. Legato a Bologna nel 1833 e poi nel 1842-44, ed in occasione dei tumulti politici per reprimere i quali costituì una commissione straordinaria presieduta dal colonnello Freddi. Fu quindi prodatario sino alla morte che lo colse a Roma il 24 genn. 1858 (E. Michel, in *Diz. Ris. naz.*, IV, Milano 1937, p. 332).

Bibl.: Pastor, IV-XIV. Su Ambrogio S. cf. la bibl. citata in I. Lefèvre, *S. et la Belgique*, Bruxelles 1947.

Pio Paschini

Agostino, n. a Genova nel 1677; compiuta la sua prima educazione nel Collegio S. Giorgio di Novi Ligure dei Somaschi, ne abbracciò la Regola, e presto accupò nell'Ordine le cariche più importanti, oltre l'insegnamento della filosofia e della teologia.

Fu teologo del card. Giuseppe Renato Imperiale, legato a Carlo III re di Spagna; rettore del Collegio clementino di Roma e viceprocuratore generale nella Curia romana. Nel 1716 fu eletto vescovo di Aiaccio e nel 1722 traslato alla sede di Savona. M. il 16 ott. 1755. Nel 1718 convocò il Sinodo ad Aiaccio in cui emanò molte sapienti leggi. A Savona sostenne con fermezza le libertà ecclesiastiche, meritandosi gli elogi di Benedetto XIII; riformò il Seminario, emanando le *Constitutiones pro seminario episcopali* (Milano 1738) modellate su quelle di s. Carlo Borromeo, ma ricche di esperienza personale e di sani criteri di attualità. Per tutto il clero pubblicò varie notificazioni pastorali, raccolte nel *Monitum spirituale* (ivi 1740), tendenti soprattutto ad organizzare l'insegnamento della dottrina cristiana ai fanciulli, l'amministrazione dei Sacramenti e la santificazione delle feste.

Bibl.: M. Tentorio, *Mons. A. S.*, in *Il Collegio di S. Giorgio*, Novi Ligure, marzo 1949.

Marco Tentorio

Carlo, beato. – Gesuita, missionario e martire, n. a Genova nel 1564, dal ramo degli S. di Tassarolo, m. a Nagasaki il 10 sett. 1622.

Entrato nell'Ordine nel 1564 e inviato in Giappone nel 1597, non riuscì a raggiungere le meta che dopo sette anni di avventure. Arrivato, infatti, al Capo di Buona Speranza, una avaria alla nave indusse il capitano a rifare la rotta verso Lisbona; ma, assaliti dai pirati inglesi, i viaggiatori furono portati in Inghilterra. Di là, lo S. riuscì a imbarcarsi travestito per Lisbona, donde, dopo un anno di attesa, salpò di nuovo e raggiunse il Giappone nel 1602. Vi lavorò 20 anni di seguito, con grande successo di conversioni, finché nel 1618 fu arrestato, per l'editto anticristiano dell'imperatore Daifusama, e trasportato con altri compagni nelle prigioni di Omura. Dopo 4 anni di stenti e di malattia, subì il martirio del rogo a Nagasaki sulla collina chiamata dei martiri, dove un'altra schiera l'aveva preceduto nel 1597. Fu beatificato, con 204 altri martiri giapponesi. Festa l'11 sett.

Bibl.: gli *Anal. Boll.*, 6 (1887), pp. 52-72 pubblicano una lettera ined. dello S., una bibl. aggiornata e un elenco completo, al possibile, delle lettere edite e ined. Vite: F. Ambrogio Spinola,

VITA
DEL PADRE
CARLO SPINOLA
della Compagnia
DI GIESV'
Morto per la Santa Fede
nel Giappone.
Scritta dal P. Fabio Ambrosio Spinola
dell'istessa Compagnia.
IN BOLOGNA, MDCXLVII.
Per l'Herede di Vittorio Benacci.
Con licenza de' Superiori.
ROMA

(fot. Enc. Catt.)

SPINOLA, FAMIGLIA - Frontespizio della *Vita del P. Carlo S.*, scritta dal p. F. Ambrogio S., Bologna 1647 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

corona reale, pronunziata a Genova nella chiesa di S. Caterina alla presenza del Doge e delle autorità (1638).

Scrisse la biografia del p. Carlo S., martire della fede in Giappone (Roma 1628), poi beatificato, della ven. madre Maria Vittoria, fondatrice dell'Ordine dell'Annunziata (Genova 1649), e del p. Sopranis gesuita. Ma la sua celebrità è dovuta soprattutto ai suoi libri di meditazioni, specialmente sopra la vita di Gesù, distribuite per tutti i giorni dell'anno, dall'Avvento alla festa della S.ma Trinità e dalla S.ma Trinità sino alla prima domenica di Avvento (Genova 1652, 1653) e sulle feste di N. Signora e dei santi principali di tutto l'anno. Le suddette meditazioni furono poi ridotte in compendio (Venezia 1673) ed ebbero grande diffusione. Anche delle sue prediche quaresimali fu fatta una pubblicazione a Genova nel 1667, dedicata all'imperatrice Eleonora.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1448-52. Arnaldo M. Lanz

SPINOLA y MAESTRE, MARCEL. - Cardinale, arcivescovo di Siviglia, n. a S. Fernando (dioc. di Cadice) il 14 genn. 1835, m. a Siviglia il 22 genn. 1906.

Già laureato in giurisprudenza, rinunciò al diritto di primogenitura, per abbracciare la vocazione ecclesiastica. Nel 1871, parroco a S. Lorenzo in Siviglia, si diede con premura a fondare opere in favore del popolo, aprendo asili e scuole per le fanciulle e case per gli orfani e le orfanelle. Fu eletto ausiliare dell'arcivescovo il 16 dic. 1880; nel 1884 passò alla sede di Coria, nel 1886 a quella di Malaga e finalmente nel 1895 a quelle di Siviglia.

Oratore fecondo e zelante, partecipò a tutti i Congressi cattolici di Spagna, diede impulso ai circoli operai dell'arcidiocesi, perorò al Senato la causa del riposo domenicale e le relazione fra lo Stato e la Chiesa, continuando sempre a dimostrare la sua paterna generosità in soccorso di ogni necessità e di ogni sventura.

BIBL.: [P. Silva], *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 1906, I, p. 104.

Celestino Testore

SPINOZA, BARUCH de. - Filosofo, n. in Amsterdam il 24 nov. 1632 da una famiglia israelita d'origine portoghese, m. all'Aia il 21 febbr. 1677. Rappresenta la massima e più coerente espressione del razionalismo moderno, cartesiano, matematico, fenomenistico, che egli conduce logicamente alle estreme conclusioni razionalistico-monistiche, non ostacolato da motivi pratici, come Malebranche e pure Leibniz (v.), e sta nella piccola schiera dei grandi filosofi moderni.

I. VITA ED OPERE. – S. trasse dalla forte educazione ebraica quell'incombente e assorbente senso del divino, che gli è caratteristico. Fu quindi introdotto alla filosofia ebraica, neoplatonico-medievale, dal celebre Rabbi Morteira: onde gli venne la concezione panteistica del divino. Ma una tale concezione – ove Dio e il mondo sono risolti in unità di natura – non è in alcun modo coerente con una Rivelazione, che presuppone la trascendenza divina. Di questo l'acuto intelletto di S. dovette accorgersi tosto; mentre la sua lineare volontà gli impediva di aderire a una religione, di cui non era razionalmente convinto. Onde rifiutando egli ogni pratico compromesso, fu solennemente scomunicato dalla Sinagoga, che l'aveva avviato al rabbinato, il 27 luglio 1656; e quindi pure esiliato dalle autorità protestanti di Amsterdam, come blasfematore della Scrittura. S. si ritirò prima nei dintorni di Amsterdam, poi a Leida e di là all'Aia (1664). A ventiquattr'anni, senza patria, famiglia, salute, ricchezze, S. rimarrà isolato anche religiosamente. Gli altri fatti più notevoli nella sua formazione spirituale e speculativa sono il suo discepolato presso Francesco van den Ende e la sua partecipazione ad alcuni ambienti cristiano-protestanti d'Olanda. Da van den Ende S. apprese anzitutto la scienza e la filosofia cartesiana, che gli sarà strumento prezioso per la sistemazione razionale della sua fondamentale intuizione mistico-panteistica, e quindi il latino e un po' di greco. Gli ambienti religiosi olandesi che S. frequentò propugnavano un cristianesimo senza dogmi e a contenuto essenzialmente moralistico (Collegianti, Menoniti, ecc.): da cui dipende la sua sostanziale conoscenza del cristianesimo, e, almeno in parte, la sua filosofia religiosa. All'infuori di questi, si può dire che altri fatti esteriori non si incontrano nella breve e intensa vita di S. Ai suoi limitatissimi bisogni materiali provvedeva essenzialmente con la preparazione di lenti ottiche, per microscopi e telescopi, assai ricercate a causa della loro perfezione; e anche con qualche piccolo aiuto dallo scelto gruppo di ammiratori, amici e discepoli. Ma rifiutò ogni condizione che avesse potuto limitare o turbare la sua quiete speculativa e indipendenza scientifica (il ricco legato testamentario di Simone de Vries; la pensione vitalizia offertagli dal gran Condé; la cattedra all'Università di Heidelberg, propostagli dall'elettore palatino Carlo Ludovico, fratello della principessa Elisabetta, ammiratrice di Descartes). Come osserva Pascal, pare che egli avesse capito – a differenza del mondano Leibniz – come «tutti i mali vengono dal non saper stare in riposo in una camera».

Minato da una tisi ereditaria, dopo qualche mese di degenza S. si spense quietamente a soli 44 anni. I suoi risparmi furono appena sufficienti a pagare i pochi insignificanti debiti contratti durante la malattia. La debole salute non impedì a S. di essere un grande pensatore: anzi ne sarebbe stata – secondo il contemporaneo Pascal – una condizione necessaria. Un altro tratto caratteristico della personalità di S. è la sua concezione etica della filosofia, come risolutrice del problema della vita, onde anche la rigorosa coerenza della sua vita alla sua filosofia; ma nello stesso tempo il suo fermo convincimento che la risoluzione di tale problema ultimo non sia possibile se non teoreticamente, con la contemplazione razionale e intellettuale della Realtà eterna e infinita (cf. l'esordio al *De intellectus emendatione* e l'appendice al l. IV dell'*Ethica*). Ma poiché all'intelletto dell'uomo non è dato vedere concretamente la razionalità del mondo, per la imponente presenza del male di negazione e di privazione, a S. fu necessaria una tremenda forza d'animo onde vincere umanamente questa duplice resistenza del male che viene a sfociare nell'orgoglio spirituale.

Le opere di S. sono relativamente poche ma profondamente meditate, sintetiche e contenenti, anche se

Vita del p. C. S., Roma 1628; con correz. ed aggiunta, a cura di G. Boero, ivi 1869; G. Boero, *Della gloriosa morte di CCV bb. Martiri nel Giappone*, ivi 1867; L. Pagès, *Hist. de la religion chrétienne au Japon, depuis 1598 jusqu'à 1651*, 2 voll., Parigi 1870-71, v. indici.

Celestino Testore

FABIO AMBROGIO. – Scrittore ascetico e predicatore, n. a Genova il 3 ott. 1593, m. ivi il 28 ag. 1671.

Entrato nella Compagnia di Gesù (1610), fu professore di filosofia e di S. Scrittura, predicatore, rettore del Collegio Germanico a Roma e 4 volte della Casa professa di Genova. Tra le sue orazioni furono celebri quella *in Parasceve ad Urbanum VIII*, tenuta in Vaticano (1626), e della

alcune incompiute, un compiuto sistema filosofico. Le principali sono l'*Ethica, more geometrico demonstrata*, in 5 ll. (postuma, Amsterdam 1677) che contiene il suo sistema filosofico ed è il suo capolavoro; e il *Tractatus theologico-politicus*, pubblicato anonimo (Amburgo 1670) che contiene la sua filosofia religiosa e politica. L'elenco delle opere (filosofiche) comprende inoltre *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae* (Amsterdam 1663); *Tractatus de intellectus emendatione*, incompiuto (postumo, ivi 1677); *Tractatus politicus*, incompiuto (postumo, ivi 1677); *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate*, ritrovato nel secolo scorso, scritto originalmente in latino ma di cui restano due versioni olandesi (ed. di E. Böhmer, Halle 1852); *Epistulae*, assai accresciute nelle edizioni più recenti e assai importanti per intendere il suo pensiero.

II. Pensiero. – Le fonti del pensiero spinoziano sono in sostanza quattro: *a*) la religione ebraico-ortodosso-teistica; 2) la speculazione ebraico-neoplatonico-panteistica; 3) la filosofia cartesiana in particolare: 4) il pensiero moderno in genere (Bruno, Hobbes, ecc.). Ignorato e disprezzato per ca. un secolo dopo la sua morte, il pensiero di S. interessò e influenzò particolarmente e potentemente la cultura tedesca dopo Kant (Lessing, Goethe, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer), fornendo all'idealismo l'elemento metafisico monistico, naturalmente filtrato attraverso la critica kantiana.

a) *Dio*. – La teologia, ossia la metafisica spinoziana è contenuta sostanzialmente nel I l. dell'*Ethica* (*De Deo*). Da Dio S. vorrebbe dedurre razionalmente, logicamente, geometricamente tutto il reale. *Dio* come è l'unica causa, è l'unica sostanza (*Ethica*, l. 1, defin. 3). La *sostanza* divina è eterna e infinita, ossia sopratemporale ed esplicantesi in un numero infinito di perfezioni o *attributi* infiniti. Di tali attributi però l'intelletto umano, nonostante possa realizzare la sua identificazione con l'intelletto divino, ne conosce due soli: lo spirito e la materia, la *cogitatio* e l'*extensio*. Le quali, da sostanze diminuite com'erano in Descartes, sfociano nel monismo spinoziano ad attributi dell'unica sostanza. Il pensiero e l'estensione sono espressioni diverse e irriducibili della sostanza assoluta, ma unificate, corrispondenti in essa grazie alla dottrina spinoziana del parallelismo psicofisico. Qui sorge il problema esegetico-critico del rapporto tra sostanza e attributi, particolarmente discusso dall'Erdmann e dal Fischer, anzitutto sulla base della defin. 3ª del I l. dell'*Ethica*. La sostanza e gli attributi costituiscono la *natura naturans*. Dalla *natura naturans* (Dio) procede il mondo delle cose, ossia i *modi*: che sono modificazioni degli attributi e che S. chiama *natura naturata*. I modi poi si distinguono in primitivi e derivati. I modi *primitivi* rappresentano le determinazioni più immediate e universali degli attributi e sono eterni e infiniti: ad es., nell'attributo pensiero l'*intellectus infinitus* e nell'attributo estensione il *motus infinitus*. I modi *derivati* rappresentano a lor volta le modificazioni dei modi primitivi, e sono temporali e finiti: ad es., le varie anime e i vari corpi umani, che non sono sostanze, ma complessi di modi derivati (elementari) del pensiero e dell'estensione. La legge del *parallelismo* psico-fisico, che governa il mondo degli attributi, regge conseguentemente tutto il mondo dei modi primitivi e derivati: per così dire, ogni corpo ha un'anima (mens) come ogni anima ha un corpo, che costituirebbe il contenuto fondamentale del conoscere di quella (mens = idea corporis: cf. *Ethica*, l. II, prop. 13). Ossia a ogni modo d'essere e d'operare nella estensione corrisponde un modo d'essere e d'operare nel pensiero: «ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» (*ibid.*, prop. 7). Nessuna azione è possibile tra l'anima e il corpo, come pensava anche Descartes, e come S. sostiene fino in fondo. La suprema legge dell'unica e universale realtà spinoziana è la *necessità* (v.). Come tutto è necessario nella *natura naturans* (ossia il rapporto tra la sostanza e gli attributi), tutto è altrettanto necessario nella *natura naturata* (ossia il rapporto tra i vari modi nell'àmbito dei rispettivi attributi) e ugualmente necessario è il legame che unisce tra loro la *natura naturans* e la *natura naturata*. Dio è razionalmente necessitato non solo nella sua vita interiore, ma necessariamente si manifesta (si determina) nel mondo, in cui a sua volta tutto è necessitato, la materia e lo spirito, l'intelletto e la volontà.

(da B. S., L'Etica, a cura di E. Troilo, Milano s. a.)

Spinoza, Baruch de - Ritratto.

Le interpretazioni principali del monismo spinoziano si possono distinguere in emanatistica e acosmica. Per l'interpretazione emanatistica (ad es., Delbos), accanto alla *natura naturans* (sostanza e attributi) starebbe la *natura naturata* (modi primitivi e derivati), anche se connesse tra loro dalla necessità dell'emanazione. Per l'interpretazione acosmica (ad es., Camerer) la *natura naturata* sarebbe (ontologicamente) risolta nella *natura naturans*, con il passaggio dalla conoscenza illusoria, sensibile, alla conoscenza vera, razionale. L'interpretazione più attendibile sembra quella panteistico-emanatistico-causale (per i rapporti della *natura naturata* con la *natura naturans*), ove però ha parte anche la concezione panteistico-acosmico-razionale (per quanto concerne la *natura naturans* in sé).

b) *L'uomo*. – Nel II l. dell'*Ethica* S. considera lo spirito umano (*De mente*), o meglio l'uomo integrale, anima e corpo: perché, per il suo parallelismo psicofisico, non sarebbe possibile considerare l'anima e il corpo separatamente. Non occorre ripetere che per S. l'uomo non è una sostanza. Ma la cosiddetta anima non è che un complesso di modi derivati elementari dell'attributo pensiero dell'unica sostanza. E così il corpo non è che un complesso di modi derivati elementari dell'attributo estensione della sostanza stessa. L'uomo, anima e corpo, risulta disciolto in un complesso di fenomeni psicofisici. Pure negando l'anima e le sue facoltà, S. riconosce varie attività psichiche, teoretica e pratica, ciascuna sdoppiata in grado sensibile e grado razionale. Per quanto riguarda la conoscenza sensibile (*imaginatio*), essa sarebbe, come tale, tutta soggettiva. Nel senso che la conoscenza sensibile non dà la natura della cosa conosciuta ma una rappresentazione, ove risulterebbero confuse le qualità dell'oggetto conosciuto e del soggetto conoscente; e disposte tali rappresentazioni in un ordine frammentario e irrazionale (associazione, memoria, ecc.). Onde, se essa conoscenza sensibile viene considerata come assoluta, si ha l'errore (cf. *Ethica*, l. II, prop. 35). La conoscenza razionale è distinta in due gradi: generale e particolare. La conoscenza razionale generale dà gli attributi (e i modi primitivi) nella loro universalità. L'ordine fornitoci dalla conoscenza razionale particolare non è altro che la sostanza divina, la quale abbraccia razionalmente nella sua unità gl'infiniti attributi e gl'infiniti modi che la determinano. E da questa conoscenza intuitiva (mistica) discende necessariamente la suprema felicità e virtù (cui la conoscenza razionale-generale era avviamento); come dalla limitazione della conoscenza sensibile necessariamente discende il dolore e la passione, data l'universale corrispondenza spinoziana di teoretico e pratico (*ibid.*, coroll. della prop. 49). In realtà questa sapienza generatrice di felicità finisce ad essere una rassegnazione di fronte alla necessità universale, più o meno razionale.

Dato il parallelismo psico-fisico, non occorre dire che la conoscenza per S. non è costituita dal rapporto della

mente con la cosa, ma dal rapporto della *mens* del soggetto conoscente con la *mens* dell'oggetto conosciuto; mentre parallelamente a questo rapporto nell'ordine del pensiero avviene uno specifico rapporto nell'ordine dell'estensione. E la conoscenza, l'idea vera non consisterà nell'adeguazione a un ideato, a una cosa (*adaequatio mentis et rei*), ma nell'adeguazione all'ordine logico delle idee nel divino attributo pensiero, cui corrisponde parallelamente l'ordine fisico degli ideati nel divino attributo estensione (*ibid.*, def. 4 e prop. 3).

c) La morale. – Il problema morale è trattato nei ll. III-V dell'*Ethica*. Nel III l. (*Dell'origine e della natura delle passioni*) S. fa una storia naturale delle passioni, ossia considera le passioni teoreticamente, scientificamente, non praticamente, moralisticamente. Il filosofo deve « humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere », come S. si esprime energicamente nel proemio al l. III. In lui poi questo atteggiamento rigidamente scientifico vien favorito dalla sua concezione universalmente deterministica della realtà, per cui il meccanismo delle passioni umane è necessario come il meccanismo fisico-matematico, e le passioni possono essere trattate con la stessa serena indifferenza che linee, superfici, figure geometriche. E così S. cerca di ricostruire, dedurre il mondo delle passioni da alcune passioni fondamentali, derivate alla lor volta dalla natura umana. Dopo aver dato un sistema del meccanismo delle passioni, nel l. IV (*Della schiavitù umana o della forza delle passioni*), S. illustra particolarmente la schiavitù dell'uomo soggetto alle passioni. Servaggio che è necessariamente connesso all'errore della conoscenza sensibile : per cui l'uomo considera le cose finite come assolute e quindi cozzanti tra loro e con lui, e pertanto viene a trovarsi fatalmente in una condizione di passività di fronte ad esse. Allora la liberazione sarà necessariamente connessa alla conoscenza razionale, vera : la realizzazione della quale però non dipende dal libero arbitrio umano – che S. nega – ma dalla particolare natura onde i singoli individui sono originalmente forniti. « L'insensato non è obbligato a vivere secondo le leggi della ragione, più che il gatto non possa essere obbligato a vivere secondo le leggi della natura del leone » (*Tractatus theologico-politicus*, cap. 16). Se la liberazione dalle passioni dipende dalla conoscenza razionale, bisogna però tener presente che la pura conoscenza (la conoscenza astratta) non può aver efficacia sulle passioni (le quali sono concrete) se non a condizione di divenire pratica, affettiva essa stessa : poiché solo la passione può vincere la passione, come solo una conoscenza (vera) può inverare una conoscenza (falsa) (*Ethica*, V, prop. 42).

Data questa morale spinoziana – eudemonistica, monistica, razionalistica – è naturale che essa non sia assolutamente ascetica, nonostante l'inganno che può derivare dal disprezzo di S. per il mondo empirico : non in sé, perché sostanzialmente è divino, ma unicamente come vien presentato dall'illusione della conoscenza sensibile, dalla quale soltanto dipende il male, morale e fisico, come metafisico (*Ethica*, IV, scolio della prop. 45).

Nel V e ultimo l. dell'*Ethica* (*Della potenza dell'intelletto o della libertà umana*) S. illustra particolarmente la condizione del sapiente il quale, ormai libero dal servaggio delle passioni e dall'ignoranza, ha realizzato la felicità e la virtù insieme con la conoscenza razionale. Poiché la felicità e la virtù dipende dalla scienza, dalla conoscenza razionale intuitiva, che è poi la conoscenza delle cose in Dio, il saggio qui pervenuto amerà necessariamente Dio, il quale è causa della sua felicità e potenza : *amor Dei intellectualis*, ossia la gioia accompagnata dalla causa razionale che la produce : Dio. Questo amore dell'uomo verso Dio viene ricambiato da Dio all'uomo : non come tra due persone, perché la personalità è esclusa dalla metafisica di S., ma nel senso che l'uomo è identico panteisticamente a Dio : e dunque l'amore degli uomini verso Dio è identico all'amore di Dio verso se stesso (*ibid.*, V, coroll. della prop. 36). Arrivato alla conoscenza e alla vita razionale, il saggio vive già nell'eternità, nel senso che ha conoscenza eterna dell'eterno. Quanto all'immortalità dell'anima, questa viene naturalmente esclusa da S. come sopravvivenza personale, perché persona e memoria appartengono all'*imaginatio*. L'immortalità allora non potrà essere intesa che come l'eternità delle idee vere, le quali appartengono alla stessa divina sostanza. Onde immortali, ossia eterni, o per massima parte immortali, saranno le anime o i pensieri dei sapienti, ossia dei filosofi. Laddove all'anima e ai pensieri del volgare, quasi limitato alla conoscenza e alla vita sensibile, è riservata la quasi totale nullificazione nel sistema razionale della sostanza divina.

d) Politica e religione. – S. ha esaminato particolarmente il problema politico e religioso nel *Tractatus theologico-politicus*, considerando lo Stato e la Chiesa come mezzi irrazionali per l'avvento della razionalità (cf. specialmente il cap. 16, e pure 6 e 20). Le azioni fatte – o tralasciate – in vista delle pene o dei premi temporali ed eterni, minacciati e promessi dallo Stato e dalla Chiesa, dipendono dal timore e dalla speranza : che per S. sono passioni irrazionali, ma servono alla tranquillità del saggio e all'addestramento del volgare. Nello stato di natura, precedente l'organizzazione *politica*, gli uomini si trovano in guerra perpetua, in una lotta di tutti contro tutti. È l'egoismo stesso il quale spinge gli uomini ad unirsi, accordarsi tra loro in una specie di patto sociale, per cui promettono di rinunciare a ogni violenza, giovandosi reciprocamente. Ma il solo patto non basta, se non è provvisto di una forza capace a sostenerlo, poiché per esso gli uomini non hanno cessato di essere più o meno irrazionali; e il diritto senza forza non ha efficacia. Allora i componenti debbono cedere a un potere centrale la forza di cui dispongono, dando ad esso l'incarico e il modo di proteggere i diritti di ciascuno. Solo così lo Stato risulta veramente costituito. Senonché lo Stato, il governo, il sovrano può far tutto ciò che vuole : ne ha la potenza e dunque ne ha il diritto, trovandosi egli ancora nello stato di natura, da cui i sudditi sono usciti. Lo Stato però non può essere il dominatore supremo, perché non rappresenta il fine supremo dell'uomo. Il suo fine supremo è conoscere Dio mediante la ragione e agire conformemente, onde sarà la ragione norma suprema della vita umana. L'ufficio dello Stato è di aiutare l'uomo nel conseguimento razionale di Dio. Quindi se lo Stato si mantenesse nella violenza e irrazionalità primitiva, ostacolando lo svolgimento razionale della società, i sudditi – se più razionali e dunque più potenti di lui, per il parallelismo psicofisico – gli si ribelleranno necessariamente ed esso cadrà. Mancandogli la forza gli verrà meno anche il diritto. E dalla sua rovina dovrà sorgere uno Stato più conforme a ragione. Così S. dallo Stato naturalistico ricava lo stato razionale.

L'altro grande istituto irrazionale al servizio della razionalità è, secondo S., la *religione* : la quale rappresenta un surrogato della filosofia per il volgo. Il contenuto della religione positiva, rivelata, è razionale, ma è assolutamente irrazionale la forma. Perché la conoscenza razionale di Dio decade in una rivelazione mitica; l'azione razionale, la quale dovrebbe discendere dalla conoscenza razionale con la stessa necessità onde la luce emana dal sole, decade nel comandamento divino eteronomo. Ossia la religione positiva, rivelata, rappresenta sensibilmente, simbolicamente, in maniera adatta alla mentalità popolare, le verità razionali filosofiche su Dio e sull'uomo, che possono giovare al bene di quest'ultimo, concretandole nei dogmi. Quindi ciò che vale di essi non è, secondo S., la formulazione esteriore, ma il contenuto morale; né si deve cercare in essi sensi metafisici arcani, perché il loro scopo è essenzialmente pratico; indurre cioè alla sommessione a Dio e all'amore del prossimo, nell'unificazione finale di tutti e di tutti in Dio.

BIBL.: edd. : *Opera*, a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg 1923-24; *Oeuvres*, trad. franc. e annotaz. di C. Apphun, 3 voll., Parigi 1904; *Ethica*, a cura di G. Gentile, Bari 1915; *Chronicon Spinozanum*, fond. dalla *Societas Spinozana* nel 1920, Aja 1921 sgg. - Studi: J. Caird, *S.*, Edimburgo 1888; F. Rauch, *Quatenus doctrina quam S. de fide exposuit cum tota eiusdem philosophia cohaeret*, Tolosa 1890; V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de S. et dans l'histoire du spinozisme*, Parigi 1893; A. Godfernan, *De S. psychologiae physiologicae antecessore*, ivi

(da F. Witte, *Tausend Jahre deutscher Kunst am Rhein, II, Lipsia s. a., tav. 22*)

SPIRA (SPEYER), DIOCESI di - Secchiello di rame per l'acqua benedetta con rilievi (1ª metà del sec. XI) - Spira.

1894; P. L. Couchoud, *Benoît de S.*, ivi 1902; K. Fischer, *S., Leben, Werke und Lehre*, 5ª ed., Heidelberg 1909; S. von Dunin-Borkowski, *Der junge De S.*, Monaco 1910; id., *S. nach dreihundert Jahren*, Berlino-Bonn 1932; id., *Aus den Tagen S. s*, 3 voll., Münster 1932; F. Pollock, *S., his life and philosophy*, 3ª ed., Londra 1912; T. Camerer, *Die Lehre S. s*, Stoccarda 1914; F. E. Jacobi, *Lettere sulla dottrina dello S.*, Bari 1914; V. Delbos, *Le spinozisme*, Parigi 1916; L. Brunschwieg, *S. et ses contemporains*, ivi 1923; A. Guzzo, *Il pensiero di S.*, Firenze 1924; C. Apphun, *S.*, Parigi 1927; P. Bruner, *Probleme der Theologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und S.*, Heidelberg 1928; P. Siwek, *L'âme et le corps d'après S.*, Parigi 1930; vari autori, *S. nel IV centenario della nascita* (num. straordinario della *Riv. di filos. neoscol.*), Milano 1934; T. Moretti-Costanzi, *S.*, Roma 1945; G. Rensi, *S.*, Milano 1945. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 605-606.

Umberto A. Padovani

SPIRA (SPEYER), DIOCESI di. - Città e diocesi della Germania nel Palatinato. Ha una superficie di 5964 kmq. con una popolazione di 1.218.165 ab. dei quali 558.231 cattolici, distribuiti in 307 parrocchie servite da 529 sacerdoti diocesani e 46 regolari; ha un seminario, 7 comunità religiose maschili e 273 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 407).

Sugli inizi del cristianesimo e sui primi vescovi di S. dal sec. IV al VI non si hanno notizie sicure; nel Concilio di Parigi del 10 ott. 614 fu presente il vescovo Ilderico (MGH, *Concilia*, I, p. 192). La lista regolare si ha dal vescovo Basino in poi (m. nel 782); nel periodo carolingio alcuni vescovi furono anche abati di Wissenburg. Il vescovo David figura tra quelli a cui fu indirizzata una lettera del papa Zaccaria il 1° maggio 748; il vescovo Gebeardo è ricordato in una lettera di papa Nicola I (858-63). La serie dei vescovi dalla fine del sec. XI è in MGH, *Scriptores*, XIII, p. 219, ed è riprodotta da L. Duchesne in *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, 2ª ed., Parigi 1910, pp. 163-66. Tra i vescovi recenti si ricordano mons. Giov. von Geissel (1836-41) poi arcivescovo di Colonia, il benedettino Daniele Bonifazio von Haneberg (1872-76) e Michele von Faulhaber (1911-17), poi arcivescovo di Monaco e Frisinga e cardinale.

S. fu molto beneficata dai re Sigeberto III nel 653, Childerico II (664-66), Carlomagno (782), dall'imperatore Ottone I nel 969; gli imperatori della dinastia salica ebbero sepolture nella Cattedrale; ricchi doni ebbe la diocesi da Corrado II nel 1032; da Enrico III nel 1056 e da Enrico IV negli aa. 1063-65, 1074, 1086, 1087, in cui donò le abbazie di S. Lamberto, di Lintburch, di Eschinewage e di Hornbach a Blisenzove in diocesi di Metz. Perciò i vescovi di S. furono sempre favorevoli al l'Impero, tanto che il papa Gregorio VII chiamò a Roma nel 1074 il vescovo Enrico I e lo sospese nel febbr. 1075.

La diocesi comprese quattro arcidiaconati; fino al 1803 S. fu suffraganea di Magonza; in detto anno venne soppressa e, ripristinata nel 1817, divenne suffraganea di Bamberga, dopo che i confini della diocesi furono limitati alla sinistra del Reno, cioè a un quarto della sua antica superficie.

La Cattedrale dedicata a Maria S.ma e a s. Stefano è già ricordata in una carta del re Childerico II (MGH, *Diplomata Merovingica*, XXVII, n. 28). La nuova Cattedrale fu iniziata da Corrado II nel 1030 e, pur non essendo compiuta, venne dedicata nel 1061 (MGH, *Scriptores*, XIII, p. 732). Il papa Vittore II il 28 ott. 1056 vi aveva seppellito l'imperatore Enrico e il Duomo divenne luogo di sepoltura imperiale. Ma nel sec. XIII, dubitandosi della sua consacrazione, il vescovo Federico di Bolanden nel 1281 riconsacrò la Cattedrale. Questa soffrì parecchi incendi e venne quasi distrutta in quello del 1689; ma venne sempre restaurata; essa costituisce uno dei più cospicui prodotti dell'architettura romanica per l'imponente sua pianta e il suo sviluppo; è a due absidi contrapposte, offre reminiscenze lombarde nelle loggette esterne, nelle cupole e nei campanili. A S., al tempo del vescovo Gunther von Henneberg (1146-61), si recò s. Bernardo a predicare la Crociata.

L'Archivio vescovile è ricco di documenti e diplomi. La Biblioteca della Cattedrale andò distrutta da un incendio nel 1689; quella episcopale, molto ricca, fu dispersa alla fine del sec. XVII dai Francesi.

LA CHIESA COLLEGIATA DI S. GERMANO. – Quantunque gli *Annales Spirenses* scrivano che il re Dagoberto avrebbe dato a monaci la chiesa di S. Germano (MGH, *Scriptores*, XII, p. 82), non si hanno notizie sicure di questa chiesa fino al sec. XII, in cui si hanno gli arcidiaconi quali preposti a tale collegiata che fu saccheggiata nel 1422 e nel 1462; essa venne trasferita alla chiesa di S. Maurizio nel 1468 e poi distrutta nel 1794. Il suo Archivio è oggi in quello di Monaco (A. Pfeiffer-F. Klinom, *Das Statutenbuch des St. German-und St. Moritzstiftes*, in *Palatina-Almanach*, 1925, pp. 21-25).

LA CHIESA DI S. MARIA. – In Hördt, dell'Ordine di S. Agostino, fu fondata da un tale Ermanno al tempo di Enrico III. I beni e i diritti di tale chiesa furono confermati nel 1155 dal papa Innocenzo II e dall'imperatore Federico I; essa fiorì fino al sec. XIV. Nel 1525 fu rovinata e soppressa poi dall'elettore Palatino dal 1557; nel 1625 il vescovo ne trasferì la fondazione alla parrocchia di Philippsburg. Nell'Archivio di Karlsruhe si conservano alcuni documenti della chiesa: tra questi il privilegio di Innocenzo II (I. Baumann, *Zur Geschichte von Hördt*, Speyer 1909; G. Buindo, *Zur Geschichte der Propstei Hördt*, in *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte*, 6 [1930], pp. 93-96).

BIBL.: F. X. Remling, *Gesch. der Bischöfe zu Speyer*, Magonza 1852-54; id., *Neuere Gesch. der Bischöfe von Speyer*, ivi 1867; Eubel, I, p. 460; II, p. 265; III, p. 322; IV, p. 320; V, p. 362; O. Riedner, *Die geistl. Gerichtshöfe zu Speier im Mittelalt.*, Paderborn 1915; L. Grünenwald, *Die goldene Handschr. von Speyer*, in *Pfälz. Museum*, 40 (1923), pp. 108-16; id., *Schenkungen der Salischen Kaiser an die Kirchen in Speyer*, in *Palatina*, 1925, n. 42 sgg.; L. Mezzetti, *Die verfassungsrechtl. Stellung des Bistums und der Stadt Speyer zur Zeit des Bischofs Berngер von Entringen (1224-32)* in *Mitteil. der hist. Vereins der Pfalz*, 48 (1927); H. Schreibmüller, *Name und Herkunft des Speyerer Bischofs Hermann (1075-90)*, in *Pfälz. Museum*, 43 (1927), pp. 93-95; K. Kloe, *Die Wahlkapitulationen der Bischöfe zu Speyer, 1272-1862*, Speyer 1928; id., *Dom und Bistum Speyer. Literaturnachweis*, in *Pfälz. Museum*, 47 (1930), pp. 157-74; E. Carlebach, *Stadt und Bistum Speyer im Laufe der Jahrh.*, Heidelberg 1932; H. Weigert, *Die Kaiserdome Speyer, Mainz und Worms*, Berlino 1933; A. Brackmann, *Germania Pontif.*, III, Berlino 1935, p. 88 sgg.

Enrico Josi

DIETE DI S. – Due furono le diete imperiali tenute a S. e presiedute da Ferdinando fratello di Carlo V, che ebbero speciale importanza nelle vicende religiose della Germania nel sec. XVI. Nella prima, del 1526, fu deciso: «Fino alla riunione di un concilio o d'un'assemblea nazionale sulle materie concernenti l'Editto pubblicato... alla Dieta di Worms (1521) abbiamo risoluto e deciso all'unanimità di vivere con i nostri sudditi, di governare e di comportarci in modo che ciascuno di noi spera e pensa poter rispondere davanti a Dio ed a sua maestà imperiale». Ma i principi luterani interpretavano questo testo nel senso di avere piena libertà di «riformare» in senso luterano la religione nei loro territori.

Nella Dieta del 1529 (15 marzo-7 apr.) si intese metter fine a questo modo d'agire procedendo in senso opposto e fu presentata una « Proposizione imperiale » con la quale si avvertivano i prìncipi che era loro proibito permettere o favorire innovazioni religiose « sotto pena di perdere i loro Stati, diritti, libertà e privilegi ». Dopo aspre discussioni si adottarono tre decisioni : 1ª che avesse pieno valore la condanna inflitta a Lutero a Worms nel 1521; 2ª che non si dovesse assolutamente sopprimere la Messa; 3ª che non si usasse da uno Stato contro un altro la forza sotto pretesto di religione. Quest'ultima colpiva, senza nominarlo, il landgravio d'Assia.

Gli Stati luterani non si piegarono alle decisioni della maggioranza ed elevarono solenne protesta, trasformata poi il 25 apr. in « Strumento d'appello »; di qui la loro qualifica di protestanti, che divenne comune per coloro che si separarono dall'unità della Chiesa (v. PROTESTANTESIMO). - Vedi tav. LXXIV.

BIBL.: J. Kühn, *Die Gesch. des Speyrer Reichstags 1529*, Lipsia 1929. Pio Paschini

SPIRA, GIOVANNI e VINDELINO da (JOHANN und WINDELIN von SPEYER). - Nome di due fratelli tedeschi tipografi, emigrati a Venezia ed ivi operanti dal 1469 al 1477.

GIOVANNI fu il prototipografo di Venezia con le due edizioni delle *Epistolae familiares* di Cicerone e la *Naturalis historia* di Plinio, impresse nel 1469 per le quali ottenne un privilegio per la durata di 5 anni. Iniziò anche la stampa del *De civitate Dei* di s. Agostino, che lasciò interrotta per la morte avvenuta verso la fine dello stesso anno.

Gli successe il fratello VINDELINO che, nel 1470, ultimò la suddetta edizione iniziando l'attività tipografica durata fino al 1477. Stampò numerose opere tra cui sono le edizioni prìncipi di alcuni classici latini : Tacito, Sallustio, Prisciano (1470), Plauto, Tibullo (1472); quelle delle *Rime* del Petrarca (1470), la *Genealogia deorum* del Boccaccio (1472), la notissima *Bibbia* volgarizzata di Niccolò Mallermi in 2 voll. (1471) e una pregevole edizione della *Commedia* di Dante con il commento già attribuito a Benvenuto da Imola, del quale è autore invece Jacopo della Lana. Documenti comprovano che, posteriormente al 1473, V. fu associato con Giovanni da Colonia.

BIBL.: G. Castellani, *La stampa in Venezia*, Venezia 1889; G. Ludwig, *Contratti fra lo stampador Zuan di Colonia e i suoi socii*, ivi 1902; Prince d'Essling, *Les premiers ornements xylographiques dans les livres de Venise*, in *La Bibliofilia*, 8 (1906-1907), pp. 121-29; K. Haebler, *Die deutschen Buchdrucher des XV. Jahrh. im Auslande*, Monaco 1924, pp. 24-39. Giannetto Avanzi

SPIRIDIONE, santo. - Vescovo di Trimitunda (Cipro), vissuto nel sec. IV.

Prima di entrare nella carriera ecclesiastica fu pastore di greggi ed ebbe moglie. Non si hanno molti particolari della sua vita. Nel Concilio di Nicea (325) si fece notare per il suo spirito combattivo contro l'arianesimo. Nella Chiesa greca, che lo onora del titolo di « taumaturgo », gode di un culto molto popolare. La sua festa liturgica è celebrata il 12 dic. In tale circostanza al Pireo, la cui Cattedrale è dedicata precisamente a s. S., si tengono tre giorni di feste. Anche ad Atene, nel quartiere dello stadio, si hanno manifestazioni religiose popolari. Il suo corpo si venera oggi a Corfù.

BIBL.: Rufino, *Hist. eccl.*, I, 3-5; BHL, 7831; BHG, 1647; *Synax. Constantinop.*, p. 303; *Martyr. Romanum*, p. 583. Martiniano Roncaglia

SPIRITISMO. - Nel tentativo di dare una spiegazione ai fenomeni oggetto della metapsichica (v.), notevole e particolarmente seguita sin dai primi tempi, dopo le rivelazioni e le « sedute » delle sorelle Fox (Hydesville, U.S.A., 1848), è l'ipotesi spiritica, secondo la quale i fenomeni paranormali, sia di ordine psichico che fisico, sarebbero dovuti alle anime disincarnate dei defunti. L'interpretazione spiritica dei fenomeni metapsichici, particolarmente di quelli che per lo più si allontanano dalla normalità e che, ammessi veri, più difficilmente sopportano una spiegazione scientifica (ectoplasmia, telecinesi, chiaroveggenza [v.] premonitoria di eventi futuri), è stata in ordine cronologico la prima a essere avanzata, sia perché una spiegazione a base antropologica poteva più facilmente dare ragione dell'apparenza finalistica e intelligente dei fenomeni, sia per la naturale tendenza della mente umana a volgersi, nell'incomprensione dei fenomeni più oscuri e complessi, verso le spiegazioni animistiche e meravigliose.

(da A. Lehmann, Aberglaube und Lauberei, Stoccarda 1925, tav. I, fig. 2)
SPIRITISMO - Una presunta materializzazione.

Infatti la signora Fox e le sue figlie svolsero le prime esibizioni dei nuovi fenomeni in forma spiritistica, immaginando di intavolare la conversazione con presunti spiriti (1877). « Sei forse uno spirito ? » interrogò la signora Fox; « Se tale sei batti due colpi ». La pronta obbedienza del presunto disincarnato, il racconto « tiptologico » da lui fatto della sua età e della sua uccisione in quella stessa casa, fu il primo passo dei cordiali rapporti tra gli spiriti e la famiglia Fox, fu l'inizio ufficiale della fede e della spiegazione spiritistica delle manifestazioni metapsichiche. Sulla stessa strada, un illustre fisico, William Crookes, dedicatosi, con tecnica assai criticabile dal lato scientifico, a esperienze spiritiche, ammise la natura spiritica di un'assai discutibile materializzazione (fantasma di Katie King per opera della medium Fiorenza Cook, 1874). Un altro scienziato di fama, Oliver Lodge, negli anni che seguirono la prima guerra mondiale, affermò la sua convinzione di esser entrato in rapporto, nel corso di sedute spiritiche, con il figlio Raimondo, morto in guerra (O. Lodge, *Raymond or Life and Death*, 12ª ed., Londra s. a.). Si tralascia di parlare di altre presunte materializzazioni proclamatesi spiriti di disincarnati (fantasma di Bien-Boa con la medium Marta Béraud e il controllo del Richet, ecc.).

La principale fonte di affermazioni e la più larga copia d'informazioni e basi di sviluppo dell'ipotesi spiritica dei fenomeni metapsichici ci vengono dalle parole dei « medium » in « trance » o dai loro scritti vergati, nelle stesse condizioni, con il mezzo della « scrittura

automatica ». Si è qui nel campo della cosiddetta metapsichica soggettiva, manifestazione in cui rientrano molti fenomeni certamente dell'ordine naturale (v. CHIAROVEGGENZA). I « messaggi d'oltre tomba », che gli spiritisti affermano di ricevere con i suddetti mezzi, sono serviti, particolarmente ai più autorevoli di essi, a mettere insieme tutta una costruzione di credenze e di precetti che costituiscono un vero « credo », una specie di religione in cui vengono dogmaticamente rivelati i misteri dell'essenza di un Essere creatore, i suoi rapporti con i mondi e le creature, le gerarchie e la costituzione di queste, i loro destini e sviluppi futuri, le norme di vita cui gli incarnati debbono attenersi.

Tra tali pontefici della « rivelazione » spiritica va considerato massimo Leone Ippolito Denizart Rivail, generalmente noto con lo pseudonimo di Allan Kardec, nato a Lione nel 1804. Egli affermando un gran numero di comunicazioni spiritiche, avute principalmente per mezzo della scrittura automatica di un notevole numero di « medium » alle sue dipendenze, si proclama investito della missione di fondatore di una nuova vera religione, la spiritica, che dovrà annullare e sostituire tutte le altre. La dottrina di Allan Kardec, nella folla di affermazioni e costruzioni quanto mai arbitrarie, confuse, contrastanti, spesso puerilmente ridicole e in se stesse contraddittorie, affermate dai singoli spiritisti come genuine rivelazioni delle anime disincarnate, dà l'impressione di un qualcosa di più pienamente elaborato, grazie alle particolari note di indole e di preparazione culturale scientifico-filosofica del Rivail, già allievo del Pestalozzi nella scuola di lui a Iverdun in Svizzera e insegnante da parecchi anni, dotato di una natura eccezionalmente fantastica.

La dottrina spiritista del Kardec è esposta diffusamente nella sua opera : *Le livre des esprits selon l'enseignement donné par les Esprits supérieurs à l'aide de divers mediums* (17ª ed., Parigi 1869). I caposaldi di essa sono : Dio è eterno, immutabile, unico, onnipotente, giusto, buono, creatore di tutte le cose animate e inanimate, materiali e immateriali; gli spiriti possono temporaneamente incarnarsi vivendo sulla terra dopo aver assunto il particolare involucro temporaneo rappresentato dal corpo, la cui distruzione, per opera della morte, pone lo spirito nuovamente in libertà; l'uomo è costituito dalla parte materiale (corpo) analoga agli animali, dalla porzione immateriale (anima), dal principio intermedio e di collegamento tra le due parti (perispirito) di natura semimateriale; distrutto il corpo dalla morte, il perispirito persiste formando allo spirito un corpo etereo o astrale, normalmente non percepibile dagli incarnati, salvo che in condizioni particolari (apparizioni spiritiche), in cui può divenire perfettamente sensibile; esiste una gerarchia di spiriti, dai superiori, più intelligenti, buoni, vicini a Dio, ai meno buoni, imbroglioni e chiacchieroni (folletti o spiriti leggeri), per gradi fino agli infimi e più malvagi, pieni delle nostre peggiori passioni e vizi, contenti delle cattive azioni; gli spiriti non posseggono una condizione stabile, ma tendono alla perfezione, passando da una gerarchia inferiore a una superiore con periodi intermedi di reincarnazione, a volte con valore di espiazione, a volte di missione; in rapporto a ciò tutti avremmo avuto precedenti esistenze (metempsicosi) o sulla terra o in altri mondi, sempre però con reincarnazioni sotto specie umana; ogni spirito disincarnato può venire in rapporto con gli uomini viventi, sia spontaneamente sia dopo evocazione; la morale spiritica si riassume nel fare il bene e non il male, secondo la massima « fare agli altri quel che vorremmo fosse fatto a noi »; non esiste colpa che non possa esser perdonata, ogni cosa essendo espiata nelle vite che si susseguono; il libero arbitrio è ammesso.

Le rivelazioni spiritiche largite dal Kardec contengono, inoltre, punti negativi in cui vengono demolite credenze di altre religioni, in particolare dogmi della religione cristiana e cattolica, contro cui si scatena il più violento attacco e il maggior odio della dottrina spiritica. Viene così negata la Trinità, la divinità di Cristo (considerato soltanto un grande spirito), e dei Sacri Testi, l'esistenza del Purgatorio e dell'Inferno; bersaglio prediletto è la Chiesa cattolica e il Papa, destinati a scomparire per opera della « religione spiritica ». La dottrina del Kardec, che da principio assunse grande sviluppo e autorità nel mondo degli spiritisti, è andata man mano, dopo la morte del suo compilatore, perdendo autorità e universalità; attualmente i seguaci dello s. sono divisi da diversità di credenze, spesso contraddittorie anche nei punti più sostanziali; da ciò numerose « confessioni » che dalle posizioni più vicine alle dottrine cristiane vanno alle più anticristiane, abbracciando le più eterogenee e ingarbugliate forme a ispirazione buddhistica e paganeggiante. Dallo studio degli atti dei vari congressi spiritisti nazionali o internazionali (Londra 1928, Barcellona 1934, ecc.) appare chiaramente una tale incertezza, varietà, confusione di dottrine e credenze dello s. attuale.

La dottrina spiritica elaborata da Allan Kardec (e lo stesso può affermarsi di tutte le successive variazioni) a un esame critico appare chiaramente inconsistente ed empia. *Inconsistente* : infatti, essa non è una costruzione originale e razionale, ma un'accozzaglia di elementi eterogenei e contrastanti tra loro, presi dalle più disparate religioni e costruzioni filosofiche (v. BUDDHISMO; REINCARNAZIONE; RELIGIONI, STUDIO COMPARATO delle; TEOSOFIA). Le sue affermazioni, sedicenti rivelate, non si appoggiano ad alcuna autorità di valore assoluto o dimostrato, salvo la gratuita affermazione di esser comunicate da spiriti viventi nell'aldilà. Tali presunti messaggi vorrebbero trovare in se stessi la loro giustificazione; al contrario, il loro esame critico li dimostra tali da non sorpassare il livello di una normale (spesso meschina) intelligenza umana, contraddittori, il più delle volte di livello morale assai basso; alcuni elementi in essi contenuti, acquisiti dalla parola o dalla scrittura automatica del « medium », che potrebbero apparire a prima vista estranei e superiori al contenuto della coscienza di lui, bene studiati possono facilmente essere spiegati con fenomeni dell'ordine naturale (v. CHIAROVEGGENZA; METAPSICHICA). D'altra parte l'esistenza e l'ordinario intervento di spiriti disincarnati nelle manifestazioni spiritiche non è provato dalle vantate materializzazioni e dai fenomeni di telecinesi, eventi assai rari nelle sedute medianiche, insufficentemente controllati, assai spesso inquinati dalle frodi, mentre esistono serie ragioni per negare l'attribuzione delle manifestazioni spiritiche alle anime disincarnate (v. A. Zacchi, *L'uomo*, II, Roma 1921, pp. 445-56). In sostanza, le prove dell'origine soprannaturale delle dottrine spiritiche si perdono miseramente in un circolo vizioso : le affermazioni dovrebbero esser sostenute dall'autorità preternaturale degli spiriti; viceversa, della loro esistenza, natura, missione non si dà altra dimostrazione all'infuori delle loro stesse affermazioni, unica prova della natura e dell'autorità dei rivelatori. *Empia* : infatti, la dottrina spiritica è negatrice della vera essenza di Dio (v.) e dei suoi attributi, quali sono postulati dalla retta ragione e la Rivelazione (v.) ci fa conoscere; mira a distruggere la divinità del Figlio di Dio e l'origine, la natura, il magistero della Chiesa (v.) e della religione cattolica, fondata sulla parola e sui miracoli di Cristo, dei profeti, dei santi. Chi volesse ammettere per veri alcuni fatti assolutamente preternaturali (se pure ne esistano), che si asserisce essersi svolti nel corso delle manifestazioni medianiche, e volesse accettarli come dimostrazione dell'origine ultraterrena della rivelazione spiritica, in rapporto a tutta l'ispirazione antireligiosa che imbeve le dottrine spiritiche, sarebbe costretto ad ammettere nello svolgimento di tali fatti l'intervento di spiriti di natura diabolica.

Sotto l'aspetto morale, lasciando impregiudicata la questione sulla natura dei fatti medianici (il cui valore preternaturale molti autori moderni, anche del campo cattolico, negano del tutto), l'interpretazione spiritica delle manifestazioni metapsichiche e la loro pratica, allo scopo di porsi in comunicazione con spiriti disincarnati, rappresenta colpa grave d'idolatria e superstizione. Per tale ragione sin dal Vecchio Testamento simile pratica è stata condannata, dichiarata degna della pena di morte (*Deut.* 18, 9-12; *Levit.* 20, 6; 27) e a volte direttamente punita da Dio con la più grande severità.

Nei riguardi del magistero della Chiesa cattolica, le dottrine dello s., per essere un'accozzaglia di errori contro

la Rivelazione, i dogmi, la dottrina dei Sacramenti, ecc., cadono a una a una automaticamente sotto la condanna degli errori e delle eresie comparse nel corso dei secoli lungo il cammino della Chiesa. Ciò spiega come la Chiesa sia stata cauta nell'ammettere la prassi dello s., anche quando si ammanti di intenzioni pseudo-scientifiche. Un decreto del S. Uffizio del 4 ag. 1856 dichiara illecita, ereticale e scandalosa la pratica di evocare le anime dei morti, riceverne responsi, ecc.; la dichiarazione della S. Penitenzieria (1° febbr. 1882) dichiara illecito l'assistere, anche passivamente, alle consultazioni o ai giuochi spiritici; la cost. *Officiorum ac munerum* del 25 genn. 1897, di Leone XIII (tit. I, c. 5, n. 12), proibisce l'edizione, la lettura o il ritenere dei libri in cui s'insegna o si raccomanda il sortilegio, la divinazione, la magia, l'evocazione degli spiriti e simili superstizioni; la risposta del S. Ufficio (1° apr. 1898) dichiara illecita l'evocazione dei trapassati anche sotto forma di scrittura automatica e sia pure con la protesta di escludere ogni accordo con lo spirito maligno; la scomunica *latae sententiae* (costituzione di Pio IX, *Apostolicae Sedis*) a quelli che difendono e pubblicamente diffondono o prestano fede agli errori della setta spiritica; infine, la S. Congr. del S. Uffizio in una risposta del 24 apr. 1917 al quesito: « Se sia lecito, con l'intervento di un cosiddetto medium, o senza alcun medium, servendosi o non servendosi dell'ipnotismo, assistere a qualsivoglia manifestazione spiritistica, anche a quelle che presentano apparenza di onestà e di pietà, sia interrogando le anime o gli spiriti, sia ascoltando le risposte sia solo guardando, magari con la riserva tacita o espressa di non volere aver nulla a che fare con gli spiriti maligni », rispose negativamente. La risposta fu approvata dal papa Benedetto XV. Vedi anche il CIC, can. 2325, circa le pene contro quelli che esercitano la superstizione. La convenienza e la gravità delle suddette proibizioni e pene della Chiesa, nei riguardi dello s. e di quelli che lo praticano, riceve la sua alta motivazione non solo dal grave rischio che in tali pratiche corre il tenore della fede e della morale (il contenuto delle dottrine spiritiche e le circostanze che accompagnano le sedute spiritiche oltre che esser contrastanti la legge di Dio, sono assai spesso causa diretta di azioni immorali); ma rappresentano anche una sapiente cautela di ordine materiale, insegnando largamente l'esperienza i gravi danni nell'ordine fisico e mentale e i disordini sociali di cui è padre lo s.

Ciononostante, la sapienza della Chiesa, non volendo porre un ostacolo al progresso della vera scienza, e ammettendo che nella oscura massa dei fenomeni medianici possa contenersi qualche fenomeno dell'ordine naturale, sia pure d'aspetto inconsueto e straordinario nella sua manifestazione, degno di esser studiato e conosciuto, salva ogni protesta di collaborazione sia pure materiale e di accettazione di metodi o interpretazioni spiritiche, permette ai veri scienziati che esplicitamente lo chiedano, anzi a volte addirittura li invita a portare le loro indagini su tutto quell'insieme di fatti che costituiscono l'oggetto di studio della metapsichica, per discriminare in essi gli eventuali fenomeni veramente preternaturali e soprannaturali da quelli dovuti a un inconsueto svolgersi delle forze di natura o soltanto inscenati dalla malafede degli interessati.

Bibl.: G. G. Franco, *Lo s.*, Roma 1907; G. Antonelli, *Lo s. e i fenomeni medianici*, ivi 1907; G. Giovannozzi, *Il mondo invisibile*, Firenze 1921; A. Zacchi, *Lo s. e la sopravvivenza dell'anima*, Roma 1922; C. M. de Heredia, *Spiritism and common sens*, Nuova York 1922; W. Mackenzie, *Metapsich. moderna*, Roma 1923; G. Leonardi, *Spiriti*, Padova 1930; G. Antonelli, *Medicina pastoralis*, II, 5ª ed., Roma 1932; H. Thurston, *La Chiesa e lo s.*, Milano 1937; J. Garezzo, *De moderno occultismo et de scientiis occultis in Italia* (*Natura et moralitas*), Casalmonferrato 1941; H. Price, *A caccia degli spiriti*, Milano 1947; R. P. Santilli, *S.*, Pinerolo 1952; F. M. Palmés, *Metapsichica e s.*, Roma 1952; v. anche bibl. alle voci CHIAROVEGGENZA E METAPSICHICA.

Giuseppe de Ninno

SPIRITO. - Corrisponde al greco πνεῦμα e νοῦς, e al latino *spiritus* e *mens*. Etimologicamente significa « soffio », « alito » (vi si riferiscono le espressioni « s. vitale » e « s. animali » usate da Bacone e Cartesio [v.]) e presenta quindi una derivazione analoga a quella di anima (v.). Usato come sinonimo di anima, significa principio vitale in genere; ma spesso è identificato con l'anima razionale (p. es., nella scolastica, in Cartesio, in Leibnitz [*Monad.*, 82-83]) o anche con il pensiero (v.), e allora si oppone al sensibile. In un senso derivato si parla dello s. di una dottrina, di un libro ecc. per indicare l'idea centrale o il principio animatore, che spesso si oppone alla « lettera ».

In Platone e in Aristotele lo s. comincia ad acquistare il senso di essenza immateriale, inestesa, incorruttibile, immortale, quantunque permangano incertezze ed oscurità anche nello stesso Aristotele, dal quale il πνεῦμα è ancora concepito materialisticamente (qualcosa di mezzo tra il corpo, σῶμα e l'anima, ψυχή). Per gli Stoici il πνεῦμα è materia sottile; nell'uomo è una scintilla del πνεῦμα divino o ragione creatrice (λόγος σπερματικός: Stobeo, *Ecl.*, I, 374), che è principio attivo, l'universo vivente; però Seneca (*Epist.*, 65, 22) oppone s. a carne, e Marco Aurelio identifica il pneuma o alito spirituale con l'anima incorporea (*Ric.*, II, 2). Neopitagorici e neoplatonici distinguono nettamente (e ciò giova a precisare il concetto di s.) tra corpo, anima (ψυχή) e s. (νοῦς), che Plotino (v.) definisce come l'unità avente in sé la molteplicità (*Enn.*, V, 9, 6). Così lo s. viene a indicare il principio creatore.

A parte il significato teologico che ha nel Nuovo Testamento (soprattutto in s. Paolo), la filosofia cristiana eredita (e ne arricchisce il significato) il concetto di πνεῦμα come anima vivificatrice immateriale distinta dalla ψυχή (Ireneo, *Hef.*, V, 12, 2). Origene (v.), che distingue anche lui tra ψυχή e πνεῦμα fa di quest'ultimo il principio del giudizio del bene e del male, del vero e del falso (*De princ.*, III, 1-5); e s. Agostino (v.), che distingue tra *ratio* e *intelligentia* (inerenti alla *mens*), identifica lo *spiritus* con la facoltà di formare, combinare e dissociare le *similitudines corporales* (*De Gen. ad litt.*, XIX, cap. 23, n. 49), frutto dell'attività dell'anima. Invece, quando lo usa nel significato biblico (*De anima et eius origine*, II, cap. 2, n. 2) non lo distingue dalla *mens*. Alla filosofia cristiana sono dovuti la precisazione e l'approfondimento della distinzione tra s. e corpo e il nuovo e più complesso significato del concetto di s. (v. SPIRITUALISMO).

Nella filosofia moderna, da un lato Cartesio fa della sostanza spirituale (*res cogitans*) l'opposto della *res extensa* (*Principia*, I) e Spinoza uno degli attributi della Sostanza divina, costitutivo della sua essenza, in quanto Dio è *res cogitans* e *res extensa* (*Eth.*, parte 2ª, *De mente*, propos. I-II); e, dall'altro, l'empirismo (v.), identifica lo s. con l'insieme delle rappresentazioni e per conseguenza nega che sia sostanza (Hume, *Treatise of human nature*, parte 4ª, sez. 5ª e 6ª). Sulla base del concetto kantiano (v. KANT) di Io trascendentale, di cui le forme *a priori* sono modi di funzionamento, l'idealismo trascendentale dà al concetto di s. una portata gnoseologico-metafisica, opponendolo alla materia (antitesi tra unità del pensiero e molteplicità empirica) e alla natura (antitesi tra l'Io creatore e le cose create, tra l'Io che è libertà e la necessità). Lo S., inteso come Egoità (Fichte) o come pensiero assoluto (Hegel), principio attivo impersonale, è creatore della realtà totale. Solo ad esso spetta l'immortalità e non agli io empirici. Con il Gentile (v.) il Pensiero puro dello Hegel si fa Pensiero in atto, dialettica di pensante e pensato. E così è distrutto il concetto di sostanza spirituale e lo s. si adegua alla natura. Il termine *esprit* ha ancora un significato suo proprio in Pascal (v.) di molteplicità di prospettive di conoscenza (pluralismo gnoseologico) o di attitudini speciali: *esprit de géométrie*, *esprit de finesse*, ecc. (*Pensées*, ed. Brunschvicg, 1-4).

Bibl.: oltre alle voci degli autori citati, cf. A. Lalande, *Esprit*, in *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 289-90; G. Verbeke, *L'évolution de la doctr. du pneuma du stoicisme à st Augustin*, Lovanio 1945. Michele Federico Sciacca

SPIRITO e CARNE. - Antitesi dell'antropologia biblica tra il perituro e il durevole nell'uomo, analoga all'antitesi tra uomo e Dio già chiara in *Is.* 31,3.

Nel linguaggio psicologico etico del Nuovo Testamento, due elementi compongono l'uomo: uno esterno

e uno interno (*Mt.* 15, 17-20); il primo, il corpo (σῶμα), cui è connessa la vita animale (ψυχή), è senza importanza morale, e può considerarsi in sé indifferente per la giustificazione e la salvezza (*I Cor.* 6, 12-13), mentre il secondo, sede dei pensieri e sentimenti (καρδία, νοῦς), è dinanzi a Dio fondamentale e decisivo. « L'uomo esteriore » volge alla corruzione, « l'uomo interiore » all'eternità (*II Cor.* 4, 16-18); essendo « c. e sangue », l'uomo esteriore è escluso dal Regno di Dio (*Mt.* 16, 17; *I Cor.* 15, 50).

Al primo, derivato dal vecchio Adamo, è connesso il peccato, e la morte che ne è lo « stipendio » (*Rom.* 5, 12-21; 6, 23); vi porta rimedio il nuovo Adamo, Cristo, che nel Battesimo rinnova l'uomo, immergendolo nel suo mistero di morte e risurrezione (*ibid.* 6, 1-13). Ma rimane nell'uomo quaggiù, drammatica, la lotta tra l'uomo esterno e l'uomo interno, tra l'uomo vecchio del peccato e l'uomo nuovo della giustizia (*ibid.* 7, 5-25). Il primo, detto il « corpo del peccato, della morte » (*ibid.* 6, 6; 7, 24), che tende alla disgregazione morale e fisica, è di solito detto « c. » nel senso peggiorativo che già appare in *Gen.* 6, 3. 12 (cf. *Is.* 40, 6; *Eccli.* 14, 18; *I Cor.* 1, 29) e che era diffuso tra gli stoici. La « c. » è la natura umana abbandonata a sé, quindi fragile, perché priva di Dio, e mortifera, perché viziata dal peccato che vi annida il suo germe, la concupiscenza (*Io.* 1, 13); è connessa al peccato per origine e per tendenza (*Rom.* 6, 12-18, 13). L'opposto della c., o materia animata (σάρξ) racchiudente la ψυχή, era l'invisibile dinamismo dell'uomo detto « s. » (πνεῦμα; *I Cor.* 5, 5); la « c. fragile » resiste allo « s. pronto » (*Mt.* 26, 41; *Mc.* 14, 38) in cui Dio o lo S. di Dio (*Sap.* 1, 6-7; *Iob* 10, 12; *Prov.* 8, 31) opera con misteriosa efficacia (*Io.* 3, 6-8; 6, 64). Il dualismo s.-c. (πνεῦμα-σάρξ) è una delle grandi antitesi della predicazione paolina.

Alla « c. di peccato » (*Rom.* 8, 3) si oppone lo πνεῦμα (« s. ») : *ibid.* 8, 1-15; *Gal.* 5, 13-25. La c. con i suoi vizi e concupiscenze (*Gal.* 5, 24) è l'antagonista, spesso personificato, dello s. (*ibid.* 5, 17). Lo s., che è fondamentalmente il divino Spirito Santo, nell'intimo dell'uomo rigenerato è lo s. nuovo immesso da Dio (predetto da *Ez.* 11, 19-20; 36, 26-27; cf. *Ps.* 50, 12), che costituisce l'uomo nuovo o creatura nuova (*Eph.* 4, 22-24; *Col.* 3, 9-10; *II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15); rimuove « il corpo della c. » o carnale (*Col.* 2, 11).

Il termine s. è usato 145 volte da s. Paolo; benché il senso generale sia indubbio, il senso preciso di s. è discutibile ca. 70 volte, essendovi intima compenetrazione tra il principio pensante dell'uomo (detto s. in *I Cor.* 2, 11; 5, 3; 7, 34; ecc.) o il suo modo di pensare (*ibid.* 2, 12 « s. del mondo »; ecc.), e l'attività dello Spirito Santo nell'uomo (*ibid.* 14, 12. 32; *I Thess.* 5, 19; *II Thess.* 2, 2 : i carismi) o l'uomo sotto l'influsso dello Spirito Santo (*I Cor.* 14, 14-16; « con il vostro s. » : *Gal.* 6, 18; *Phil.* 4, 23; *II Tim.* 4, 22; *Philem.* 25), e la persona dello Spirito Santo. Tipico caso dell'intersecarsi di questi tre aspetti semantici è *Rom.* 8, 2-16, ove s. ricorre 17 volte nelle varie accezioni, difficilmente precisabili; la Volgata sisto-clementina vi scrive *Spiritus* con la maiuscola solo 4 volte, mentre R. Cornely intende lo Spirito Santo 11 volte; in *Gal.* 5, 16-25 la Volgata, su 7 casi, considera *Spiritus* nome proprio una volta sola, R. Cornely mai, J. B. Lightfoot sempre. In generale, le espressioni « Spirito di Dio, Spirito del Cristo, Spirito Santo » sono equivalenti per designare la Persona divina; ma « Spirito Santo » indica piuttosto talora il suo influsso o carisma (*Act.* 6, 5; 10, 38; 11, 24; 13, 52; *II Cor.* 6, 6); il criterio più sicuro è di esaminare se allo Spirito vengono attribuite funzioni personali o se viene distinto dalle altre due Persone divine. Rivale della c., lo s. è, più che la Persona dello Spirito santificatore, la sua azione nell'anima o, meglio, l'anima stessa da lui vivificata.

Nel Nuovo Testamento, il divino Spirito personale è la forza che presiede all'Incarnazione, alla fondazione e allo sviluppo del Regno di Dio (*Lc.* 1, 15. 35. 41. 67; 2, 25-27; *Mt.* 3, 16; 4, 1; 10, 20; 12, 28; *Lc.* 4, 1. 14; *Io.* 14, 17; 16, 7-15). Gli *Atti degli Apostoli* rilevano costantemente l'azione dello Spirito divino, sommo dono messianico (*Act.* 2, 17) nella Chiesa primitiva (*Act.* 1, 2, 8; 2, 2-33; 4, 8; 8, 17-19; 10, 44-47; ecc.; *I Cor.* 12-14).

S. Paolo, specialmente, insegna con insistenza che lo Spirito divino si riflette nello s. che, all'interno di ogni cristiano, è il principio dinamico di una vita soprannaturale : è un dono celeste ed è lo s. umano trasformato, è la giustificazione ontologica nell'adozione divina, arra di vita eterna (*Rom.* 5-8). Nello stile paolino, la vita *in Christo* si identifica con la vita « nello s. ». Onde l'esortazione continua a vivere secondo lo s. e a fuggire la vita della c. da cui i battezzati sono stati « lavati, santificati, giustificati » (*I Cor.* 6, 11). Come nella pneumatologia giovannea, in s. Paolo lo s. è in rapporto intimo con la vita; è fonte di vita; « non dobbiamo vivere secondo la c.; perché se vivete secondo la c., morrete; ma se fate morire mediante lo s. le opere del corpo (Volg. : « c. »), vivrete » (*Rom.* 8, 12-13). La vitalità dello s. si comunicherà nella risurrezione finale anche al corpo dei fedeli (*I Cor.* 15, 44), i quali sono con Cristo un solo corpo e un solo s. (*Eph.* 4, 4).

Gli uomini sono pertanto divisi in due categorie : i carnali, gli spirituali. « Quelli che vivono secondo la c. (κατὰ σάρκα) tendono alle cose della c., ma quelli che vivono secondo lo s. (κατὰ πνεῦμα) tendono alle cose dello s.; l'impulso della c. è morte, invece l'impulso dello s. è vita e pace » (*Rom.* 8, 5-6). L'irriducibile antagonismo tra c. e s. è descritto anche da *Gal.* 5, 16-17 (« la c. ha desideri opposti a quelli dello s. », e viceversa); 6, 8. Con la c. sono connessi la legge mosaica con la « lettera che uccide » (*II Cor.* 3, 6), il giudaismo e la sua circoncisione esterna (*Rom.* 2, 29; *Gal.* 4, 29), il peccato, la morte; con lo s. la fede in Cristo, la santità, la vita. Lo s. si oppone, di conseguenza, alla vita naturale della c., la ψυχή, e s. Paolo contrappone l'uomo « animale » (ψυχικός) all'uomo « spirituale » (πνευματικός) : il primo segue « la sapienza di questo secolo », il secondo « la sapienza misteriosa di Dio » (*I Cor.* 2, 10-3, 3).

Il contrasto tra giudaismo e cristianesimo è sintetizzato in *II Cor.* 3, 17 : la legge mosaica (« lettera ») è servitù che conduce alla morte, mentre il cristianesimo è « s. » ossia libertà (dal velame mosaico), che conduce alla vita. Perciò non bisogna conoscere nulla, neppure Cristo, secondo la c. (*II Cor.* 5, 16; J. Dupont [v. bibl.], pp. 180-86). L'antinomia « lettera-s. » (*Rom.* 2, 27-29; 7, 6; *II Cor.* 3, 6. 7. 17) è trasposta al culto « in s. » opposto al culto esteriore giudaico (*Io.* 4, 24).

Presso gli antichi pensatori greci, specialmente stoici, lo πνεῦμα (soffio caldo, igneo) ha quattro significati fondamentali : divino, psichico, divinatorio, dinamico. *a*) È la divinità immanente, che si identifica con l'anima del mondo. *b*) È il principio vitale degli animali e l'*hegemonikón* dell'anima umana (in Seneca lo *spiritus sacer* che designa la facoltà razionale, come il δαίμων di Posidonio, è considerato una particella del soffio divino che attraversa il cosmo). *c*) È l'ispirazione dei profeti, connessa da Crisippo, Posidonio, Plutarco con il soffio che si sprigiona dalla terra. *d*) È una forza divina che si comunica all'uomo per dirigerne la vita e per fargli compiere azioni che oltrepassano il suo potere naturale. Quest'ultimo significato si eleva in *Sap.* e Filone a designare una realtà trascendente, un dono divino, che nella rivelazione del Nuovo Testamento, specie in s. Paolo, assurge a una partecipazione della vita divina nell'intelletto e nel volere. Il cristianesimo, fiancheggiato dal platonismo rappresentato da *Sap.* e Filone fino a Origene e a s. Agostino, è stato il fattore principale dell'evoluzione della pneumatologia antica nel più puro senso spiritualistico, perché ha applicato il termine πνεῦμα alla divinità trascendente e all'anima immortale. A torto H. Leisegang (*Pneuma Hagion*, Lipsia 1922, pp. 5, 32 sgg.) afferma che la pneumatologia di Luca e Paolo è di origine ellenistica, basata principalmente sul πνεῦμα προφητικόν di Filone e sul πνεῦμα μαντικόν di Plutarco. A differenza della concezione stoica e neo-platonica, lo πνεῦμα neotestamentario trascende il mondo materiale, al quale anzi si oppone totalmente per esprimere una categoria concettuale anteriormente ignota: il soprannaturale nel superamento morale della natura inferma.

BIBL. (dell'ultimo trentennio) : W. Schauf, *Sarx. Der Begriff « Fleisch » beim Apostel Paulus unter besonderen Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, Monaco 1924; F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; H. von Baer, *Der*

(da V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits des bibl. pub. de France, Parigi 1937, tav. 10)

SPIRITO SANTO - Raffigurazione dello S. S. sotto sembianze umane. Disegno del *Pontificale* di Sherburne o di s. Dunstano (fine sec. X) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 943, f. 6v.

heilige Geist in den Lukasschriften, Stoccarda 1926; P. Gaechter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 53 (1929), pp. 345-408; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga 1930, pp. 159-74, 263, 331-75; D. Bonhöffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlino 1930, pp. 85-123; E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus* (*Untersuchungen zum N. T.*, 23), Lipsia 1932; O. Moe, *Vernunft und Geist im N. Test.*, in *Zeitschr. f. system. Theol.*, 11 (1933-34), pp. 351-91; P. Van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahwé dans l'A. Test.*, in *Revue des sciences phil. et théol.*, 23 (1934), pp. 553-87; id., *L'Esprit de Jahwé, source de vie dans l'A. Test.*, in *Revue biblique*, 44 (1935), pp. 481-501; id., *L'Esprit de Jahwé et l'alliance nouvelle dans l'A. Test.*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 13 (1936), pp. 201-20; id., *Sagesse et Esprit dans l'A. Test.*, in *Revue biblique*, 47 (1938), pp. 23-49; id., *L'esprit de Jahwé, principe de vie morale dans l'A. Test.*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 16 (1939), pp. 457-67; J. Pascher, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh. 6, 61-65*, in *Theol. Quartalschrift*, 117 (1936), pp. 301-21; J. Bonsirven, *Chair*, in DSp, fasc. VIII (1939), coll. 439-49; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Friburgo in Br. 1939, pp. 159-231; A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Parigi 1942, pp. 84-87; F. Puzo, *Significado de la palabra πνεῦμα en s. Pablo*, in *Estudios bíblicos*, 2 (1942), pp. 437-60; J. W. Martin, « *Spirit* », *in the 2d chapter of I Cor.*, in *Cath. Bibl. Quart.*, 5 (1943), pp. 381-95; T. Plassmann, *Spirit and life, ibid.*, pp. 6-16; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à st Augustin*, Parigi-Lovanio 1945, pp. 387-409, 508-44; C. Oomen, *Het bijbelgetuigenis over Christus den levengevenden geest*, Brugge-Brussel 1946; J. Enciso, *Manifestaciónes naturales y sobre-naturales del Espíritu de Dios en el Antiguo Test.*, in *Estudios bíblicos*, 5 (1946), pp. 351-80; R. Koch, *Der Gottesgeist und der Messias*, in *Biblica*, 27 (1946), pp. 241-66, 376-403; id., *Geist und Messias. Beitrag zur bibl. Theol. des A. T.*, Vienna 1950; F. Asensio, *El espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos*, 6 (1947), pp. 5-33; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de st Paul*, Lovanio-Parigi 1949, pp. 151-86; B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est* (*II Cor. 3, 17a*), Roma 1951; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de st Paul*, Parigi 1951, pp. 209-23, 241-42. Antonino Romeo

SPIRITO SANTO. - Nome della terza Persona della S.ma Trinità. La dottrina cattolica sullo S. S. è riassunta nell'enciclica di Leone XIII *Divinum illud munus* (8 maggio 1895), completata, per quanto riguarda l'azione santificatrice dello S. S., dall'encicl. *Mystici Corporis* di Pio XII (29 giugno 1943).

I. LA RIVELAZIONE. – Nel Vecchio Testamento si trovano numerosi testi che sembrano riferirsi allo S. S. (Spirito di Jahweh, Spirito di Dio): p. es., in *Gen.* 1, 2; 41, 38; *Ex.* 31, 3; *Num.* 27, 18, e più spesso nei libri profetici, Isaia annunzia l'effusione dello Spirito sul Messia (*Is.* 41, 1; 42, 1 sgg.; principalmente 11, 1-2, testo divenuto classico per l'enumerazione dei doni dello S. S.) e su tutto il suo popolo (*Is.* 32, 15; 44 sgg.), come si espressero in seguito *Ez.* 37, 12 e *Ioel* 2, 28-29. Il valore di queste testimonianze è diversamente valutato. Alcuni, come A. Palmieri (DThC, V [1913], col. 683) vi trovano una rivelazione chiara dello S. S., benché riservata a pochi. Generalmente si ritiene che i testi del Vecchio Testamento, considerati da se stessi, siano pura adombrazione del mistero cristiano: gli stessi autori ispirati non potevano conoscere il senso pieno delle parole loro ispirate da Dio, senso che risulta soltanto alla luce del Nuovo Testamento. Infatti, il giorno della Pentecoste, s. Pietro citò il testo di Gioele (*Act.* 2, 17) e molti Padri e scrittori dei primi cinque secoli si fondarono volentieri nell'autorità del Vecchio Testamento (J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 6ª ed., Parigi 1927, pp. 552-58). Ma anche essi avevano per completare i testi antichi quelli del Nuovo Testamento, dove esplicitamente si parla dello S. S., onde a ragione s. Tommaso ne poté attribuire la rivelazione all'insegnamento di Gesù Cristo (*Sum. Theol.*, 2ª-2ae, q. 174, a. 6).

Nel Nuovo Testamento, dai sinottici fino al Vangelo di s. Giovanni, passando per gli *Atti*, le *Epistole* di s. Paolo e l'*Apocalisse* (J. Lebreton, *op. cit.*, I, pp. 330-41, 373-78, 422-42, 471-72, 529-40) ricorre spesso la parola: πνεῦμα = = Spirito, alcune volte adoperata in senso largo e generico, altre invece determinata dall'articolo o dalle susseguenti appellazioni per designare concretamente lo S. S.: lo Spirito (τὸ πνεῦμα), S. S. (τὸ ἅγιον πνεῦμα), Spirito di Dio, Spirito di Cristo, Spirito del Figliuolo, Spirito di colui che risuscitò Gesù, Spirito di verità, Spirito di sapienza, Paraclito, Promesso dal Padre, Amore, Dono. Queste due ultime denominazioni, insieme a quella di S. S., rimangono come i nomi propri per eccellenza della terza Persona (cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª, q. 36, a. 1; q. 37, a. 1; q. 38, aa. 1 e 2).

Il Nuovo Testamento offre sullo S. S. un'ampia dottrina, che si può ridurre ai seguenti punti: 1) divinità dello S. S. A prescindere dal cosiddetto « comma Johannaeum » (*I Io.* 5, 7), sulla cui portata rimane aperta la discussione (cf. T. Ayuso, *Nuevo estudio sobre el « Comma Iohannaeum »*, in *Biblica*, 28 [1947], pp. 83-112, 216-35), sono da consultare i grandi testi trinitari, dove lo S. S. è collocato nella stessa linea del Padre e del Figlio e da essi distinto. Tali sono il comando dato agli Apostoli: « Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » (*Mt.* 29, 19); la teofania al Giordano: « Et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum et vox de caelo facta est: Tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi » (*Lc.* 3, 22; cf. *Mt.* 3, 16-17; *Mc.* 1, 10-11); la distribuzione delle Grazie: « Divisiones vero Gratiarum sunt, idem autem Spiritus, et divisiones ministrationum sunt idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus » (*I Cor.* 12, 4-6); nonché la formola di benedizione con la quale s. Paolo si congeda dai fedeli di Corinto: « Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen » (*II Cor.* 13, 13). A questi testi sono

da aggiungere molti altri, principalmente le parole di Cristo sul Paraclito nell'Ultima Cena (*Io.* 15-16).

2) La processione dello S. S. dal Padre e dal Figlio viene parimenti affermata. Lo S. S. è chiamato « Spirito del Padre » (*Mt.* 10, 20); « Spirito di Dio » (*I Cor.* 2, 12) appunto perché dal Padre eternamente procede, come espressamente si legge nel discorso dell'Ultima Cena : « Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit » (*Io.* 15, 26).

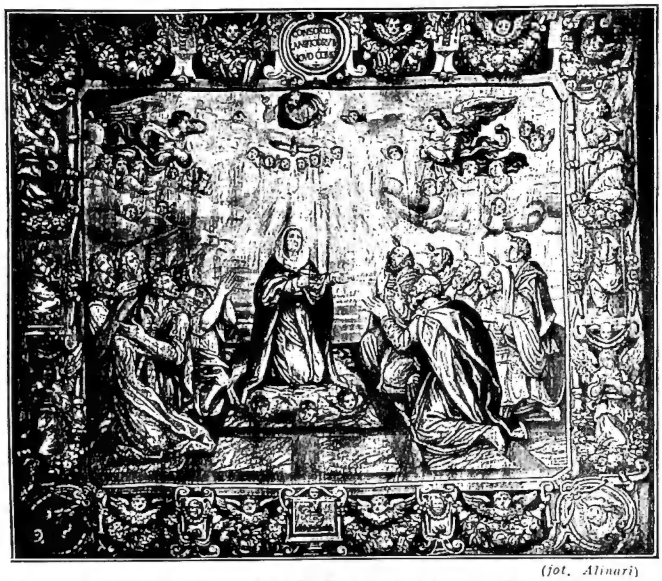
Riguardo alla processione dal Figlio, non mancano alcuni tra i cattolici i quali troppo facilmente asseriscono che essa non si trova formalmente, ma solo virtualmente nel Nuovo Testamento. Così in tempi antichi l'arcivescovo di Milano Pietro il Grossolano nella sua disputa costantinopolitana del 1113 (PL 162, 915 D) e recentemente A.-M. Dubarle (in *Russie et chrétienté*, 4ª serie, 2 [1950], pp. 234-42), il quale giunge ad escludere dal senso letterale della Scrittura non solo la processione dello S. S., ma anche la generazione eterna del Figlio. Ma già s. Ilario di Poitiers (*De Trinitate*, VIII, 20 : PL 10, 250) scriveva a proposito della processione dello S. S. dal Figlio negli Evangeli : « Non enim in incerto Dominus reliquit ». Con lui molti Padri greci e latini la trovano espressa nelle parole : « Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra » (*Gal.* 4, 6); « Si quis autem Spiritum Christi non habet hic non est eius » (*Rom.* 8, 9; cf. *Act.* 5, 9; 16, 15; *II Cor.* 3, 17; *Phil.* 1, 19). Alla luce di questi testi s. Basilio si meravigliava come Eunomio potesse rifiutare di ammettere la processione « ab utroque » : « Quomodo igitur Spiritus causam Unigenito soli attribuat... cum Apostolus modo Christi, modo Dei Spiritum dicat ? » (*Contra Eunomium*, II, 34 : PG 29, 652). Tra i Latini è sufficiente ricordare s. Agostino : « Nec possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat; neque enim frustra Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur » (*De Trinitate*, IV, 29 : PL 42, 908; cf. *Tract. in Joannem*, 99 : PL 35, 1888 sg.). Più chiare e concludenti, e pertanto più frequentemente ricordate da quanti espongono la dottrina neotestamentaria sulla processione, sono le parole di Gesù Cristo : « Ille me clarificavit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt, propterea dixi : quia de meo accipiet et annuntiabat vobis » (*Io.* 16, 14-15; il greco, al versetto 15, usa il presente : ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει). S. Ilario di Poitiers per dimostrare che lo S. S. procede dal Padre e dal Figlio, ricorre a questo testimonio (*De Trinitate*, VIII, 20 : PL 10, 251-52), che diventò l'argomento classico durante la controversia antifoziana. Si sogliono anche citare i testi dove si parla della missione temporale dello S. S. (*Io.* 14, 16 ; 14, 26; 15, 26; 16, 7; *Lc.* 24, 49; *Act.* 2, 33; *Tit.* 3, 6) la quale presuppone la dipendenza quanto all'origine della Persona inviata da quella che l'invia. Compendio di tutta la dottrina del Nuovo Testamento sulla processione dello S. S. è la frase dell'*Apocalisse*, che mostra lo S. S. come un « fluvium aquae vivae, splendidum tamquam crystallum, procedentem de throno Dei et Agno » (*Apoc.* 22, 1; cf. J. Lebreton, *op. cit.*, I, p. 538).

3) Allo S. S. è specialmente attribuita l'opera della santificazione : nel discorso dell'Ultima Cena (*Io.* 14-16) Gesù parlò ai suoi Apostoli dello S. S. che doveva rimanere perpetuamente con essi e portare a compimento l'opera di rinnovazione spirituale da lui incominciata, la quale per speciali titoli appartiene allo S. S., apportatore della Grazia : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis » (*Rom.* 5, 5) e con essa il dono della divina filiazione (*Rom.* 15, 16). Ma insieme con i doni ci si dà anche lo stesso S. S., come dono per eccellenza, il quale abita dentro di noi : « An nescitis quia membra vestra templa sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo ? » (*I Cor.* 6, 19; cf. *Rom.* 8, 11; *II Cor.* 6, 16). Questa azione santificatrice dello S. S. non riguarda soltanto i singoli fedeli, ma anche la vita della Chiesa in specie, mediante le Grazie sacramentali, ad incominciare dal Battesimo (*Io.* 3, 7), come insegna Leone XIII nell'enciclica sullo S. S. facendo suo il pensiero di s. Tommaso : « Come il cuore esercita un influsso occulto, così al cuore viene paragonato lo S. S., il quale invisibilmente unisce e vivifica la Chiesa » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 8, a. 1 ad 3).

II. La dottrina dei Padri e del magistero ecclesiastico. – S. Ireneo riflette la dottrina dei primi scrittori cristiani, quando afferma : « Ecclesia... ab Apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum Patrem omnipotentem... et in unum Jesum Christum Filium Dei... et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit » (*Adv. Haer.*, I, 10, 1 : PG 7, 549). Infatti s. Clemente Romano, la *Didaché*, Aristide, s. Ignazio martire, s. Policarpo, s. Giustino, s. Teofilo Antiocheno, asseriscono la divinità dello S. S., riferendosi alla formola ed al simbolo del Battesimo, come fanno, p. es., Origene (*De principiis*, I, 3, 2 : PG 11, 147) e Tertulliano (*De Baptismo*, 5 : PL 1, 1314), il quale vi trova la confutazione del primo errore contro la divinità dello S. S. che fu il monarchianismo sabelliano (*Adv. Praxeam*, 2, 30-31 : PL 2, 157, 196). Il pacifico possesso, nel quale si trovava la fede nello S. S., appare dalla breve frase del Simbolo apostolico : « Et in Spiritum Sanctum Paraclitum »; nonché dalla formola del Simbolo niceno : « Credimus... et in Spiritum Sanctum ». Invece il Costantinopolitano adopera le frasi : « Credimus... et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas » formola più completa, che mette in rilievo la uguaglianza dello S. S. con il Padre e con il Figlio, rispondendo alle polemiche sostenute nella seconda metà del sec. IV contro gli avversari della divinità dello S. S. e della sua consustanzialità con le altre due persone della S.ma Trinità. Con il progredire dell'influsso della filosofia nel pensiero cristiano si era sviluppata, principalmente ad Alessandria, la tendenza subordinazionista, cristallizzatasi prima nell'errore degli ariani sul Verbo, poi, dopo il trionfo dell'ortodossia a Nicea, tra i semiariani capeggiati da Eunomio e Macedonio, conosciuti sotto il nome di pneumatomachi, appunto perché combattevano la consustanzialità divina dello S. S. Contro di essi i Padri scrissero le loro opere sullo S. S. tra le quali emergono le lettere di s. Atanasio a Serapione (*Epistulae ad Serapionem*, I, III, IV : PG 26, 525-608, 624-76), i trattati di s. Basilio (*Contra Eunomium* : PG 29, 653-70; *Liber de Spiritu Sancto* : PG 32, 67-218) e quelli del fratello suo s. Gregorio Nisseno (*De Spiritu Sancto adversus pneumatomachos macedonianos* : PG 45, 1301-34; *Contra Eunomium* : PG 45, 243-1122), e di Didimo Alessandrino (*De Spiritu Sancto*).

Eunomio cercò di avallare la sua eresia con la formola tradizionale sulla processione dello S. S. « Dal Padre per il Figliuolo » ritenendo lo S. S. creato dal Figliuolo. Ciò spinse i difensori dell'ortodossia a mettere in primo piano la questione della processione, per la quale si servirono di espressioni diverse, però tutte concordi nella sostanza, cioè nell'attribuire al Padre ed al Figliuolo l'origine dello S. S. Gli scrittori greci antiocheni e più tardi i siri orientali si contentarono delle parole evangeliche : *Ex Patre procedit*, che il Simbolo di Teodoro di Mopsuestia interpretò in senso esclusivo, come fecero anche i nestoriani, p. es., Babai Magno (*Liber de Unione*, in *Corpus Script. Christ. Orient.*, 61, pp. 25, 26). I monofisiti siri completarono la formola evangelica aggiungendo : *Ex Patre procedit et ex Filio accipit*, come si legge in Filosseno di Mabbug (*De Trinitate*, in *Corp. Script., Christ. Orient.*, 2ª serie, 27, p. 174).

Ma i Padri, tanto greci quanto latini, avevano già cercate altre formole per esprimere in maniera più determinata la dottrina evangelica della processione dello S. S. La più antica è : « Dal Padre per il Figlio »; nell'Occidente l'adopera già Tertulliano (*Adv. Praxeam*, 4, 8 : PL 2, 159, 163) e rimane fino a s. Ilario di Poitiers (*De Trinitate*, XII, 57 : PL 10, 470); nell'Oriente si trova in Origene (*Comment. in Io.*, II : PG 14, 132), nei Cappadoci (s. Basilio, *Liber de Spiritu Sancto*, 43, 45 : PG 32, 148, 149; s. Gregorio Nazianzeno, *Carmina* : PG 37, 632;



(*fot. Alinari*)

SPIRITO SANTO - La discesa dello S. S. Arazzo del 1596 - Como, Cattedrale.

s. Gregorio Nisseno, *Ad Abladium quod non sint tres dii*: PG 45, 133; *Contra Eunomium*, l. I: PG 45, 4, 16) ed in s. Cirillo Alessandrino (*De adoratione in Spiritu et veritate*, I: PG 68, 148). Accanto a questa formola si trova nel sec. IV l'altra: « Dal Padre e dal Figlio », che ricorre in s. Gregorio Nisseno (*De oratione dominica*: PG 46, 1109, secondo i codici più antichi; cf. J. Beccos, *Orat. Synodalis*, 3-5: PG 141, 289), in s. Epifanio (*Ancoratus*, 9: PG 43, 31) e nello stesso s. Cirillo, il quale la ritiene identica all'altra più classica: « Per Filium »: « Si quidem est Dei et Patris et Filii, ille qui substantialiter ex utroque, nimirum ex Patre per Filium profluens Spiritus » (*loc. cit.*: PG 68, 148; cf. *De recta fide ad reginas*: PG 76, 1408). Mentre i Greci conservarono il « Per Filium », s. Agostino fece trionfare nell'Occidente latino il « Ex Patre et Filio », che egli aveva adoperato nei suoi scritti (*Tract. in Io.* 99, 6, 8: PL 35, 1888-89; *Contra Maximinum*, II, 14: PL 42, 770; *De Trinitate*, XV, 26-27: PL 42, 1095-96, ecc.).

Il Simbolo dello pseudo-Atanasio, composto in Occidente nel sec. V, dà in compendio tutta la dottrina ormai fissata dai Padri: « Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia et Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas... Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens » (Denz-U, 39).

III. CONTROVERSIE CON I BIZANTINI. – Il primo conflitto sulla processione dello S. S. si determinò tra la fazione di Teodoro di Mopsuestia e quella di s. Cirillo Alessandrino. Così avvenne difatti nella disputa di questo ultimo con Teodoreto di Ciro (Cirillo Aless., *Apologeticum contra Theodoretum*: PG 76, 422) il quale difendeva la formola: « Dal Padre solo », formola subito relegata ai soli nestoriani, finché non venne risuscitata da Fozio nella Chiesa bizantina. Più molesta diventò la polemica fra Latini e Bizantini del sec. IX. Le due espressioni: « dal Figlio », « per il Figlio », secondo s. Cirillo e secondo il suo avversario Teodoreto sono in realtà equivalenti; ma l'uso incominciò a differenziarle. Nel Simbolo pseudo-atanasiano si notano sfumature specificamente latine, quando nel designare le due persone che sono principio dello S. S. si usa la medesima preposizione: *a*, mentre i Bizantini si servono sempre di più della preposizione ἐξ per il Padre, e di διά per il Figlio. Inoltre adopera per ambedue le persone il verbo: « procedere », corrispondente al greco ἐκπορεύεσθαι che i Bizantini, eccettuato s. Giovanni Damasceno, adoperano soltanto nel parlare della processione dal Padre. Ciò spiega la meraviglia suscitata a Costantinopoli dalla versione greca della lettera di s. Martino, nella quale trovarono la frase: ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται (*Epist. ad Marinum*: PG 91, 136), e perché più tardi il futuro pontefice Zaccaria, nel tradurre in greco i dialoghi di s. Gregorio Magno, dove l'autore ha: « Spiritus a Patre semper procedat et a Filio » (*Dialog.*, II, 38: PL 66, 204) scrisse: ἐκ τοῦ Πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει (cf. PG 102, 369). Non si tratta di una questione puramente verbale. Per conservare la proprietà del Padre anche nella spirazione attiva che gli è comune con il Figlio, i Bizantini si abituarono sempre di più, discostandosi dai Padri alessandrini, a riservare la nozione di causa = αἰτία al Padre solo, senza determinare la ragione della processione dello S. S. dal Figlio, che Leonzio bizantino nominò διαπορθμευτήν cioè « transvettore » dello S. S. (*Adversus Nestorianos*, II, 20: PG 86, 1485). Del resto Leonzio ha molti testi in favore della dottrina retta sulla processione dello S. S. raccolti da M. Jugie (v. *De processione*, *cit.* in bibl., pp. 173-75). D'altra parte i Latini incominciarono ben presto a dimenticare nella pratica la dichiarazione di s. Agostino: « Ex Patre principaliter » (*De Trinitate*, XV: PL 42, 1081) e si irrigirono sul: « Ex Patre Filioque », fino al punto di riguardare qualsiasi altra formola come falsa, non esclusa quella greca: « Ex Patre per Filium », contro la quale si scagliano i Libri carolini ([v.] PL 98, 117 sgg.).

Fozio, durante la sua ribellione contro Roma, allargò il dissidio. Nella sua enciclica dell'867, e più tardi nella *Mystagogia*, attaccò la formola latina secondo la mente dei carolini, non già per vendicare il « Per Filium », che suo zio il patriarca s. Tarasio aveva inserito nella sua professione di fede al II Concilio di Nicea, da lui infatti neppur nominata, ma per difendere la formola: « dal Padre solo », portando così d'un solo colpo fino alle ultime conseguenze l'opinione falsa che si è visto affiorare tra i Greci.

Nella polemica greco-latina sulla processione dello S. S., che dura fino ai giorni nostri, hanno preso parte innumerevoli scrittori (cf. Jugie, *Theol. dogm. cit.* in bibl.); è sufficente accennare alle forme diverse che prende la controversia attraverso i secoli. Fozio le diede un tono dialettico: moltiplicò senza fine gli argomenti di ragione, riassunti nei sillogismi del suo discepolo Niceta di Bisanzio, per mettere in rilievo le assurde conseguenze logiche della formola latina, ossia la duplicità di principio e di spirazione e la confusione tra le Persone divine; invece trascurò totalmente i testi dei SS. Padri. Quando, alla fine del sec. XI, sotto Alessio I Comneno, trionfò in Bisanzio la teologia positiva e patristica, i Padri presero il primo posto nella discussione con i Latini, non senza vantaggio. Infatti gli autori fecero molta attenzione sulla formola: « dal Padre per il Figliuolo », la quale non può essere interpretata esclusivamente della missione temporale, ma si riferisce anche alla processione eterna dello S. S., principalmente nel testo classico del Damasceno: « Lo Spirito che per il Figliuolo procede dal Padre » (*De Fide orthodoxa*, I, 12 bis: PG 94, 849). Alcuni, come Niceforo Blemmida e Giovanni Beccos, riconobbero in queste parole la dottrina cattolica; altri si videro costretti a concedere al Figlio una certa qual parte nella spirazione attiva, pur escludendo il dogma cattolico. Così fecero i patriarchi di Costantinopoli Georgio Ciprio nel sec. XIII e Gennadio II (Giorgio Scholarios) nel sec. XV; Adamo Zoirnikavio nel sec. XVIII; e nella seconda metà del sec. XIX Janišev, Bolotov e gli altri fautori delle Confe-

renze di Bonn (1874-75). Finalmente, oggi la controversia, senza abbandonare del tutto gli argomenti dialettici e patristici si attiene di preferenza alla S. Scrittura, la quale fu senza dubbio il tema principale dei colloqui interconfessionali tenuti a Le Saulchoir, nel genn. 1950, intorno al *Filioque* (*Le « Filioque »*, in *Russie et chrétienté*, 4ª serie, 2 [1950], pp. 123-244).

Contemporaneamente, a pari passo, ma in senso inverso, si sviluppò la risposta dei Latini. All'inizio i nostri autori si trincerarono dietro gli argomenti biblici e patristici, dove la vittoria era sicura e facile, senza troppo avventurarsi nel campo avversario della dialettica. Tale fu il modo usato dal monaco di Corbie, Ratramno (v.), nella sua replica a Fozio, e dopo di lui dai nostri controversisti, finché s. Anselmo non architettò il sistema latino della processione dello S. S. rapidamente portato a compimento dagli scolastici del sec. XIII. Come al Concilio di Bari la dialettica anselmiana riportò il trionfo nella Magna Grecia, così anche a Costantinopoli durante i secc. XIII-XIV gli argomenti di s. Tommaso d'Aquino impegnarono il sottile ingegno dei Bizantini (v. M. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia s. Thomae de processione Spiritus Sancti* [*Studi e testi*, n. 116], Città del Vaticano 1945). La dottrina dell'Aquinate, sparsa nelle sue opere, accuratamente compilata nel suo opuscolo *Contra errores Graecorum*, aprì la via alle solenni definizioni del 1274 a Lione e del 1439 a Firenze (Denz-U, 460, 691) sulla processione dello S. S. dal Padre e dal Figlio come da un unico principio e in virtù di un'unica spirazione, con l'aggiunta della sostanziale identità tra la formola greca: *per Filium* e la formola latina: *ex Patre Filioque*.

IV. La speculazione teologica. – A partire da s. Anselmo incominciò nell'Occidente il cosiddetto « concetto latino » intorno al quale si sviluppò tutto un sistema non meno solido che complesso sull'augusto mistero della S.ma Trinità. In esso s'inquadra la speculazione teologica sullo S. S. (v. TRINITÀ, S.MA).

Tra i problemi che i nostri autori si propongono sullo S. S., il centrale e maggiormente importante riguarda la dichiarazione più approfondita sulla natura della processione. I Padri greci parlarono ampiamente della generazione del Verbo, ma si fermarono dinanzi alla processione dello S. S., contentandosi di dire che essa è ineffabile (s. Basilio, *Liber de Spiritu Sancto*, 18, 46: PG 32, 151). Lo stesso s. Agostino si limitò ad alcuni timidi accenni alla fine del suo grande trattato trinitario (*De Trinitate*, XV, 17, 19: PL 42, 1080, 1086). Gli scolastici invece si diffusero nell'illustrare la processione per via di volontà e di amore, e la costituzione intima dell'unico principio *quod* e *quo* dello S. S., sollevando e risolvendo una moltitudine di questioni secondarie (cf. J. Slypij, *De principio spirationis in S.ma Trinitate*, Leopoli 1926), le quali abbondano nei libri dei teologi più antichi. I moderni si occupano particolarmente dei rapporti dello S. S. con i fedeli, esaminando la natura stessa dell'inabitazione dello S. S. nell'anima dei fedeli, che Pio XII chiama giustamente « mistero inscrutabile » (enciclica *Mystici Corporis*: AAS, 35 [1943], p. 231) e le relazioni intime tra lo S. S. e la Chiesa, che lo S. S. santifica, nella quale risiede come ospite divino, anzi ne è l'anima (cf. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici*, Roma 1932; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, II, Parigi 1950, pp. 472-574).

Bibl.: in primo luogo occorre ricordare i manuali teologici nel trattato *De Deo Trino* e fra essi P. Galtier, *De S.ma Trinitate in se et in nobis*, Parigi 1933; I. Rabeneck, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes*, Friburgo in Br. 1949; J. M. Dalmau, *De Deo Uno et Trino*, in *S. Theol. Summa*, II, Madrid 1952, pp. 11-443; nonché le opere di teologia orientale: M. Jugie, *Theol. dogm. Christ. Orient.*, I, Parigi 1926, pp. 154-222, 286-310; II, ivi 1933, pp. 296-501; M. Gordillo, *Comp. theol. orient.*, 3ª ed., Roma 1950, pp. 100-36. Inoltre, per illustrare i diversi punti occorre consultare: Th. de Régnon, *Etudes de Théol. positive sur la S. Trinité*, IV, Parigi 1898; Th. Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes nach den griech. Vätern des IV. Jahrh.*, Friburgo 1910; A. Palmieri, *Esprit Saint*, in DThC, V (1913), coll. 676-829; J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité des origines au Conc. de Nicée*, I, 6ª ed., Parigi 1927, II, ivi 1928; M. Jugie, *De Processione Spiritus S. ex fontibus Revelat. et sec. Orient. dissidentes*, in *Lateranum*, nuova serie, 2 (1946, nn. 3-4); P. Galtier, *Le S. Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Roma 1946; id., *L'habitation en nous des Trois Personnes*, ivi 1950; A. Segovia, *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciónes trinitarias griega y latina*, in *Estud. eclesiást.*, 21 (1947), pp. 435-78; I. Trütsch, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theol. recentiores*, Trento 1949. Si vedano le voci: CORPO MISTICO; DONI DELLO SPIRITO SANTO; FILIOQUE; FOZIO; GIOVANNI DAMASCENO; INABITAZIONE DI DIO NELL'UOMO; PROCESSIONE.

Maurizio Gordillo

(*fot. Anderson*)

SPIRITO SANTO - Adorazione dello S. S., attribuito a Domenico Tintoretto (1560-1635) - Roma, Galleria Colonna.

V. Iconografia. – Le raffigurazioni iconografiche dello S. S. si sono sviluppate anzitutto in quella complessa della S.ma Trinità, poi in quelle del Battesimo, dell'Annunciazione e della Pentecoste.

Sin dal sec. X si usò raffigurare talvolta la S.ma Trinità sotto le forme umane di tre identiche persone virili. Tale uso durò fino al sec. XVI. Come esempio può citarsi una *Incoronazione della Vergine*, dipinta da Hans Holbein il vecchio (sec. XV), nel Museo di Augusta. Le raffigurazioni dello S. S. sotto la forma corporea umana non sono però regolari, e vennero definitivamente vietate dalla Chiesa con la costituzione di Benedetto XIV del 1° ott. 1745. Come raffigurazioni regolari sono riconosciute quelle simboliche, dove lo S. S. viene raffigurato con il simbolo della colomba. Si ricorda che, parallelamente alle raffigurazioni della S.ma Trinità sotto la forma di tre identiche persone, si notavano altre di un diverso concetto iconografico e cioè quelle dove il solo Padre Eterno e Cristo hanno le forme corporee umane, mentre lo S. S. è rappresentato con il simbolo della colomba; così raffigurò Raffaello la S.ma Trinità in un affresco in S. Severo a Perugia (1504) e nella *Disputa del S.mo Sacramento*. La raffigurazione dello S. S. nella seconda delle Stanze Vaticane (1509) sotto forma di colomba trae le sue origini dall'iconografia del Battesimo di Cristo perché il Vangelo (*Io.* 1, 32) precisa la partecipazione dello S. S. in quella scena sotto forma di colomba scesa dal Cielo e libratasi sul capo di Gesù. E ciò sin dalle origini dell'arte cristiana (affresco nel cimit. di S. Callisto: v. ill. vol. II, col. 1010). E pure sotto la forma simbolica della colomba veniva per analogia indicata la presenza dello S. S. nelle raffigurazioni dell'Annunciazione, sin da quando cioè dal

tardo medioevo, questa presenza divina veniva indicata nelle illustrazioni iconografiche del sacro Mistero. La figurazione dello S. S. sotto questa forma simbolica deve considerarsi come sola ammissibile pure per le immagini dell'Adorazione dello S. S. Un quadro attribuito a Domenico Tintoretto, nella Galleria a Roma, dà una eccellente immagine di tale adorazione. Lo S. S. viene raffigurato non sotto la forma di una colomba, ma sotto quella di lingue ignee solo quando si tratta di illustrare la scena della sua scesa nella Pentecoste sulla Vergine e gli Apostoli. Tale uso si stabilì già nell'arte medievale; la si vede, ad es., in una miniatura della Bibbia carolingia di S. Paolo e fu mantenuta dall'arte della Rinascita e dell'età barocca.

Tuttavia è da notare che anche in alcune raffigurazioni della Pentecoste si riscontra la forma simbolica della colomba dello S. S., ad es., in una miniatura dell'Evangeliario siriaco del monaco Rabbūlā (Firenze, Bibl. Laurenziana) dell'anno 586.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 221-39; A. Fabre, *L'iconogr. de la Pentecôte*, in *Gazette des beaux arts*, 1923. V. illustrazioni alla voce PENTECOSTE. Witold Wehr

SPIRITO SANTO, DIOCESI di. - Suffraganea di S. Sebastiano di Rio de Janeiro, nello Stato di S. S. in Brasile.

Ha una superficie di 45.000 kmq. con una popolazione di 730.000 cattolici. Consta di 39 parrocchie, servite da 35 sacerdoti diocesani, e 39 regolari. Vi sono 3 comunità religiose maschili e 6 femminili. Eretta con decreto della S. Congregazione Concistoriale del 15 nov. 1895, per smembramento della diocesi di Niteroi, elevando a cattedrale la chiesa di Nostra Signora della Concezione della Prainha di Vitoria, suo primo vescovo fu mons. Giovanni Nery. Titolare della diocesi è nostra Signora della Penha e della cattedrale N. S. Ausiliatrice.

BIBL.: *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 135; *Ann. Pont. 1952*, p. 386. Virginio Battezzati

SPIRITUALI. - Corrente estremista sorta nell'Ordine francescano, organizzata e operante dal 1274 ca. fino al 1318.

I. ORIGINE E CARATTERI. – Nei loro scritti gli S. non si chiamano mai con questo nome: esso sembra avere avuto origine dal popolo del mezzogiorno della Francia. L'estensione geografica del movimento spirituale va ristretta originariamente alle province francescane delle Marche e della Toscana in Italia, e di Provenza in Francia. Difficile determinare concretamente in che consistesse il movimento, anche perché non è unitario. Elemento fondamentale è osservare rigidamente la povertà e la Regola francescana secondo l'esempio personale di s. Francesco, respingere le interpretazioni pontificie che ne adattavano l'applicazione alla evoluzione dell'Ordine, e seguire il cosiddetto « uso povero » anche delle cose permesse. Non meno marcate sono tuttavia le idee contro la scienza, specie profana, e la tendenza alla vita eremitica; caratteristico l'attaccamento al testamento di s. Francesco che già Gregorio IX aveva dichiarato non obbligante, ed il fanatico fervore per le idee gioachimitiche. A ciò, nei momenti di maggiore difficoltà, si aggiunse la tendenza separatista, mirante a costituire una famiglia indipendente dall'Ordine.

Prima del 1274, si hanno precedenti nella corrente di quei frati « zelanti » che già ai tempi di s. Francesco e soprattutto sotto i generali successivi, specie frate Elia (v.), Crescenzio da Jesi, Giovanni da Parma (v.), in stretto legame con alcuni dei compagni del Santo, come frate Leone, condividevano con loro le idee sul primitivo ideale dell'Ordine francescano. Da parte della generalità più equilibrata dell'Ordine, la *Comunità*, furono mal visti e spesso perseguitati.

II. I VARI GRUPPI DI S. – Se ne conoscono tre distinti secondo le tre regioni sopra nominate: Marche, Toscana, Provenza.

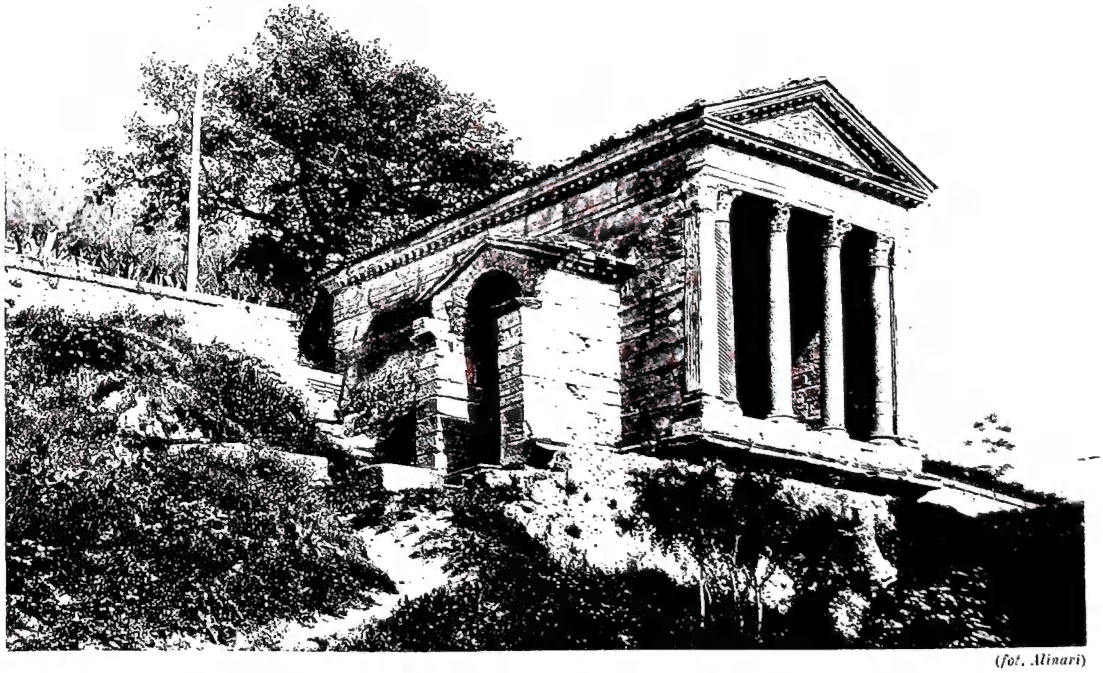
1. *Gli S. delle Marche.* – È la fazione più importante e quella su cui si è meglio informati. L'origine prossima si fa generalmente risalire al 1274, quando si sparse la voce che il Pontefice, nel Concilio di Lione, aveva in animo di riformare gli Ordini religiosi, specie i Mendicanti, con il dare anche ad essi la proprietà. Alcuni frati delle Marche affermarono immediatamente che non avrebbero mai accettata tale riforma. Non avendo essa avuto seguito, i più se ne disinteressarono, ma alcuni continuarono nelle proprie idee, ed i superiori li segregarono per un anno (fra' Trasmundo, Pietro, poi Liberato da Macerata e Tommaso da Tolentino) e li dispersero poi in vari eremitori a compiere penitenza per un triennio. Cresciuti nel frattempo i proseliti, i superiori, in un convegno di cinque provinciali (1280 ca.), decisero di sottoporli a processo condannandoli come eretici al carcere. Da questo momento è con loro anche il loro storico Angelo Clareno (v.). Furono liberati dal ministro generale Raimondo Godefroy nel 1290, che li inviò missionari nell'Armenia minore, ove il re Aitone II aveva chiesto evangelizzatori. Questo re elogiò per lettera i missionari al Capitolo generale del 1292. Ma perseguitati dai frati di Terra Santa, dovettero tornare in Italia. Eletto nel 1294 Celestino V, ottennero da lui d'esser sottratti all'obbedienza dell'Ordine, cambiando l'abito e prendendo il nome di Poveri eremiti di papa Celestino, sotto la protezione del card. Napoleone Orsini. La separazione fu disapprovata dagli S. di Provenza e contrariata dalla Comunità. Bonifacio VIII sospese tutti i privilegi del predecessore e tolse così la base giuridica all'esistenza della nuova Congregazione. Abbandonata l'Italia nel 1295 ca., si rifugiarono in Acaia ove ebbero due anni di pace in una piccola isola presso l'Eubea. Dopo altre vicende dovettero tornare nuovamente in Italia e stanziarsi nel Regno di Napoli, ove l'Inquisizione ne colpì un gran numero facendoli espellere dal Regno. Si rifugiarono nei dintorni di Roma, ove nel 1308 subirono un nuovo processo da cui pare fossero rimandati liberi ed ebbero un po' di pace, fino al Concilio di Vienna, ove il Clareno, loro capo, si recò per ottenerne il riconoscimento.

2. *Gli S. di Provenza.* – Questa seconda fazione è legata in maniera particolare alla figura di Pietro Olivi (v.) e alla grande questione sulla povertà, disputata durante il Concilio di Lione. I precedenti dello spiritualismo in Provenza vanno legati ancora a Ugo de Digna, forse più per il suo gioachimismo che per le idee sulla povertà. Le dottrine dell'Olivi, ardente spirituale per la povertà e l'uso povero, come anche per le idee gioachimitiche, furono condannate più volte nell'Ordine mentre egli era in vita, e dopo la sua morte (1298) i suoi scritti furono dati alle fiamme. I suoi discepoli lo venerarono come un santo, ma le sue teorie furono nuovamente chiamate in causa nel Concilio di Vienne ove si svolse la grande questione della povertà. Essa fu provocata da una petizione dei Narbonesi in favore degli S. e da un colloquio avuto con Clemente V dal famoso medico Arnaldo da Villanova (v.), che indusse anche il re Carlo II di Napoli a scrivere al generale in loro favore. Clemente V, uditi segretamente i capi degli S. di Provenza e Ubertino da Casale (v.), il 14 apr. 1310 costituì una commissione cardinalizia per esaminare la questione mediante la bolla *Dudum ad Apostolatus*, assai benigna agli S. che la considerarono un trionfo. Allora la Comunità protestò per mezzo di Bonagrazia da Bergamo (v.), in pubblico concistoro il 1° marzo 1311. La lite fu accompagnata da una colluvie di opuscoli polemici dalle due parti, e particolarmente dalla penna rovente di Ubertino da Casale. La soluzione pontificia fu un compromesso: a favore degli S. emanò la decretale *Exivi de Paradiso* (6 maggio 1312), nuova interpretazione della Regola francescana più ligia delle precedenti al suo spirito; e per la Comunità emanò la costituzione dogmatica *Fidei catholicae fundamentum*, che condanna alcune idee attribuite all'Olivi, senza nominarlo. Con ciò la lite in Curia era terminata ma nell'Ordine continuarono le agitazioni e le persecuzioni.

3. *Gli S. di Toscana.* – Formano un gruppo di minore importanza; erano già organizzati alla fine del sec. XIII quando dimorarono a Firenze Pietro Olivi ed Ubertino da Casale. Nei primi anni del 1300 furono anche essi sottoposti a pene e processi di cui però si sa poco. Durante il Concilio di Vienne, pendente ancora la

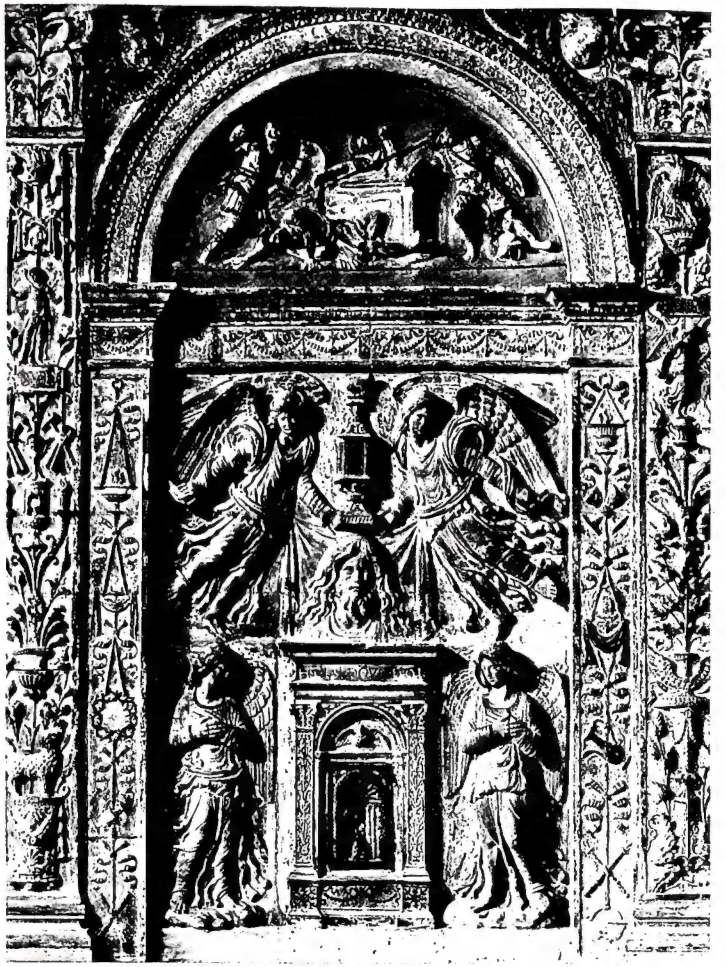
(fot. Enit)

(fot. ed. Angeli Terni)

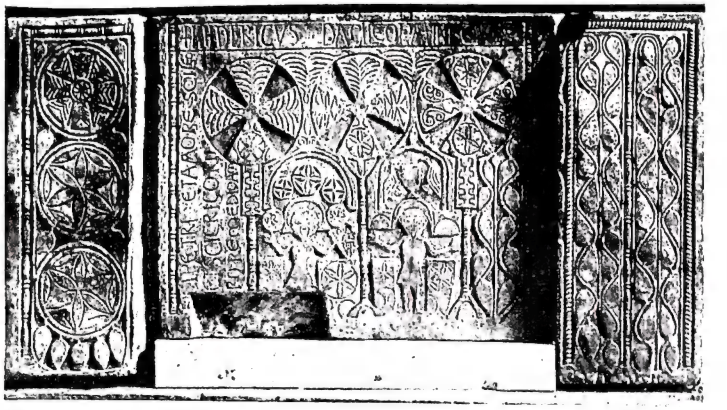


(fot. Alinari)

In alto a sinistra: FACCIATA DEL DUOMO, consacrato nel 1198 con portico di Ambrogio da Milano e Pippo di Antonio da Firenze (1491). Il musaico è di Solsterno (1207) - Spoleto. *In alto a destra:* FACCIATA DI S. PIETRO con sculture e decorazioni cosmatesche (secc. XII-XIII) - Spoleto. *In basso:* TEMPIETTO DI S. SALVATORE (sec. V) presso le fonti del Clitunno - Spoleto.



(*fot. Alinari*)



(*per cortesia del prof. E. Josi*)

(*fot. Alinari*)

A sinistra: TABERNACOLO attribuito a Benedetto da Rovezzano (1523) - Spoleto, Pinacoteca comunale. *In alto a destra:* PALIOTTO con iscrizione dedicatoria del duca Ilderico, opera di Orso (739-40) - Ferentillo, abbazia di S. Pietro in Valle. *In basso a destra:* BASSORILIEVO IN MARMO, con storie di s. Biagio (sec. X) proveniente dall'ex chiesa di S. Niccolò. Lunetta con croce tra tralci di vite (sec. XII) proveniente, con i due leoni, da una delle chiese distrutte per l'erezione della chiesa di S. Niccolò - Spoleto, Museo civico.

questione della separazione dell'Ordine, essi per conto proprio se ne staccarono impadronendosi con la violenza dei conventi di Arezzo, Carmignano, Asciano, mentre alcuni fuggivano in Sicilia, ove anche gli altri, dopo processi e scomuniche, li raggiunsero, trovando una tacita protezione nel re Federico II. Costretti ad andarsene, si dispersero parte in Tunisia, parte in Calabria (ca. 1317).

III. La fine degli S. – Mentre Clemente V si era mostrato favorevole agli S., Giovanni XXII fin dalla sua elezione pensò di estinguere questo movimento. Chiamati alla Corte i capi, Angelo Clareno e Ubertino da Casale, il primo fu incarcerato, ma poi liberato per essersi ben difeso con la *Epistula excusatoria*; il secondo il 1° ott. 1317 otteneva di passare ai Benedettini. Gli S. di Provenza comparvero innanzi al Papa il 25 maggio 1317 in numero di 64. Il 7 ott. usciva la bolla *Quorumdam exigit*, con cui si obbligavano a tornare all'obbedienza dell'Ordine. Venticinque si opposero, ma tratti davanti all'Inquisizione, 21 ritrattarono le proprie idee, e gli altri quattro che vi persistettero furono consegnati al braccio secolare il 7 maggio 1318. Il 30 dic. del 1317 la bolla *Sancta Romana* condannava e dichiarava eretici gli S. d'Italia dipendenti da Angelo Clareno, e la *Gloriosam Ecclesiam* del 23 genn. 1318 faceva lo stesso con gli S. di Toscana. Dopo queste bolle di condanna gli S. passano a far parte del movimento dei Fraticelli maggiormente sviluppatosi qualche anno dopo in seguito alla questione teoretica sulla povertà sotto Giovanni XXII.

Bibl.: fonti: K. Eubel, *Bullarium Franc.*, V, Quaracchi 1898; L. Oliger, *Expositio Regulae Fr. Min. auct. Angelo Clareno*, ivi 1912; id., *Fratris Bertrandi de Turre processus contra Spirituales Aquitaniae (1315)*, etc., in *Arch. Franc. hist.*, 16 (1923), pp. 323-55; V. Doucet, *Angelus Clarinus. Apologia pro vita sua*, *ibid.*, 39 (1946), pp. 63-200. Letteratura: F. Ehrle, *Die Spiritualen. Ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu Fraticelle*, in *Arch. für Liter. und Kirchengesch.*, 1-4 (1885-18); René de Nantes, *Hist. des Spirituels*, Couvin-Parigi 1909; K. Balthasar, *Gesch. des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne (1311)*, Münster in V. 1911; E. Müller, *Das Konzil von Vienne*, ivi 1934, pp. 236-86; F. M. Delorme, *La Confessio fidei du frère Mathieu de Bouzigues*, in *Etud. francis.*, 49 (1937), pp. 224-40; L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels francisc.*, s. l. 1948; L. Oliger, s. v. in DThC, XIV, II, coll. 2522-43 con ricca bibl. Alberto Ghinato

SPIRITUALISMO. - Termine filosofico ambiguo e di significato non facilmente definibile, data la varietà di accezioni. Inoltre, sotto questo nome è possibile riunire dottrine metafisiche, morali, psicologiche ecc. anche opposte, alcune delle quali, approfondite, si dimostrano negative dello spirito come tale. Ci si limita qui ad esaminare le principali accezioni e a dare un orientamento teoretico valido a distinguere il vero dal falso. Vanno insieme consultate le voci: anima; intelletto; spirito; spirituale.

C'è una forma spontanea di s., in certo senso istintiva nell'uomo: lo spirito è al di sopra della natura, lo spirituale del materiale. Su questa esperienza comune, molto indicativa, si esercita la riflessione, alla quale si presenta per primo il problema del rapporto tra spirito e natura. Secondo come tale problema viene risolto (metafisicamente, s'intende), cioè secondo il rapporto che si stabilisce (d'identità, di opposizione, ecc.) si arriva a conclusioni spiritualistiche o materialistiche, naturalistiche, ecc. diverse o distinte secondo il modo come si concepiscono lo spirito (v.), la natura (v.), la materia (v.).

Vi è uno s. che può chiamarsi assoluto: tutto è spirito (monismo [v.], opposto a quello materialistico; « tutto è materia »). In questo senso, l'idealismo trascendentale si è definito come s. assoluto: la natura è un momento dialettico dello Spirito sempre in esso risolto; la cosiddetta materia è un puro « fenomeno » o un grado inferiore che resta superato dal movimento stesso dello Spirito (questa dottrina è comune a tutte le forme di panteismo [v.] acosmico, che risolvono e annullano il mondo in Dio). Ma, se ben si considera, questo s. radicale è, in fondo, naturalismo (v.) assoluto e anche animismo (v.), sia pure filosoficamente più maturo di quello antico e rinascimentale (Telesio [v.], ad es.). Infatti, la « spiritualizzazione » della natura e della materia, data l'adeguazione perfetta tra natura e spirito (inevitabile in ogni concezione immanentista), si risolve nella « naturalizzazione » dello Spirito. Può sembrare paradossale, ma il monismo spiritualistico dell'idealismo moderno è, in fondo, monismo materialistico; tanto è vero che Marx (v.) derivò il suo da Hegel (v.). Lo s. assoluto, in questo senso, muove non dallo Spirito (metafisicamente), ma dalla Natura concepita inizialmente come pensiero incosciente che dall'interno la travaglia. Nell'antichità greca lo stoicismo (v.), ad es., presuppone questo monismo originario e finale (che è materialistico), espresso da Virgilio poeticamente nel celebre verso « Mens agitat molem ». Nell'idealismo moderno la sua forma più coerente e significativa la trova in Schelling (v.): la Natura è la preparazione della coscienza; essa inconsciamente lavora a produrla; pertanto l'io non è che un prodotto della Natura, in cui il pensiero incosciente, che essa è, diviene cosciente: la Coscienza non è che la Natura stessa al massimo del suo autopotenziamento e la Natura non è che la Coscienza depotenziata, la preistoria dello spirito; la Natura è Spirito visibile, lo Spirito è Natura invisibile (*Aggiunta [1803] alle Idee sulla filos. della Natura*, 1797). « Il compito di tutta la scienza è costruire il sorgere di un prodotto fissato (*Introduz. all'abbozzo di un sistema della filos. della natura*, 1799, § 6). Tutto, dal punto di vista della Ragione assoluta (« indifferenza totale del Soggettivo e dell'Oggettivo ») è uno ed indivisibile. Al difuori della Ragione « semplicemente una e uguale a se stessa » « non vi è nulla »; e nulla è un essere fuori dell'Identità assoluta, che è « tutt'uno con la Ragione ». In sé non vi è « nessuna antitesi tra il Soggetto e l'Oggetto », ma solo « differenza quantitativa »; « l'Identità assoluta non è causa dell'Universo, ma è l'Universo stesso » (coeterno ad essa), e « quanto alla sua essenza » è « in ogni parte dell'Universo la stessa » (*Esposiz. del mio sistema filos.*, 1801, §§ 1-33). Il movimento della ragione (della filosofia) è d'« indifferenziare », di procedere dal differenziato all'identico, cioè riassorbire il mondo nell'Assoluto che è lo Spirito o la Natura, indifferentemente. E così, come si diceva, lo s. assoluto, nell'idealismo dello Schelling (ma anche in quello logico di Hegel e « attuale » del Gentile [v.]), è assoluto naturalismo, o monismo naturalistico, di cui lo spirito e la materia sono due forze che equilibrano l'espansione della natura; che è come dire che la Natura indifferenziata « apparisce » come materia e come spirito (v. anche *Sistema dell'Idealismo trascend.*, 1800, sez. III, c. II, C, II). Una forma diversa di s. assoluto è l'« immaterialismo » di Berkeley (v.): esistono realmente solo degli spiriti; la materia non ha altra esistenza che quella d'« essere percepita » (*Dialoghi tra Hylas e Philonous*, 1713, D. 1).

Lo s., ad eccezione della forma monistica, importa sempre una concezione dualistica: spirito e corpo (s. psicologico); vita spirituale e natura animale (s. morale e sociologico, a seconda che si considera il singolo o la società); sostanza spirituale e sostanza materiale o estesa (s. ontologico) o meccanismo e vita; spirito o carne (s. religioso nel senso cristiano). Non basta però la dualità perché la dottrina si definisca spiritualista; è necessario ancora ammettere: *a*) l'indipendenza dello spirito dal corpo o dalla natura; *b*) la sua inderivabilità dalla materia; *c*) la sua supremazia sul corpo. Naturalmente, dal modo come s'intende la dualità (come opposizione, eterogeneità, ecc.) dipende il modo d'intendere i rapporti tra spirito e corpo, spirito e natura. È qui, può dirsi, il banco di prova di ogni teoria spiritualistica: *a*) dualismo radicale tra spirito o anima e corpo o materia? In tal caso, si compromette l'unità del composto umano: l'opposizione ontologica tra spirito e corpo inevitabilmente porta a dare all'uno attributi opposti a quelli dell'altro, a fare di essi due nemici in perenne conflitto; *b*) dualità sì, ma intesa in modo tale da non compromettere l'unità sostanziale che è ogni singolo uomo? Questa dottrina può presentare il pericolo (come in Aristotele) di rendere dubbia la distinzione ontologica tra spirito e corpo (e, per con-

seguenza, l'immortalità personale dell'anima), ma ha il vantaggio di non opporre l'uno all'altro, di non rendere inspiegabile il loro rapporto e di non spingersi fino a negare alla materia ogni positività, a farne il « non essere o l'assolutamente informe ». La tesi *a*) si può definire, in senso largo, « platonica »; quella *b*) « aristotelica », purché si tenga presente che vi può essere s. platonico, pur senza accettare il rigido dualismo ontologico di Platone (v.), ad es., s. Agostino (v.), come pure vi può essere s. aristotelico, pur senza incorrere nei pericoli del naturalismo, ad es., s. Tommaso (v.). Con ciò è già indicata la forma di s. che, criticamente approfondita, risulta la sola vera ed autentica; precisamente lo s. ontologico (che è poi anche psicologico, morale, sociologico, pedagogico, estetico ed anche religioso) che è proprio della tradizione cristiana, agostiniana e insieme tomista, il quale, razionalmente fondato, si trova in armonia con la verità rivelata, in quanto si fonda su una metafisica (anch'essa rigorosamente razionale, non però « razionalistica ») teistica e creazionista.

Ciò posto, a rigor di termini, forse non si può parlare di s. vero e proprio prima del cristianesimo, che fece conoscere, attraverso la Rivelazione (di fatto, non di diritto) i concetti di creazione e di spirito, come sostanza personale, creata da Dio. Nella filosofia greca lo spirito o è concepito ancora materialisticamente (v. SPIRITO) o come un'entità impersonale (anima), intesa come un elemento eterno immanente (o che entra in contatto) della natura fisica ed umana; dunque psichismo: la ψυχή è il principio (cosmico) della vita e, come tale, è eterno; si trova nella natura (« Anima del Mondo ») e si manifesta in diversi gradi (come anima o vita vegetativa nelle piante, sensitiva negli animali, razionale negli uomini), di cui il superiore include quello o quelli inferiori. In questo senso, il primo a considerare esplicitamente l'Intelletto (νοῦς) come principio metafisico di tutte le cose è Anassagora (v.); ma, appunto, il νοῦς anassagoreo è « forza » fisica, « la più leggera (λεπτότατον) e più pura (καθαρώτατον) di tutte le cose, di cui è l'anima » (ψυχή), la conoscenza e l'ordine (p. 12, Diels); in breve, il νοῦς è « il principio del movimento », che scuote la materia inerte provocando « la separazione delle cose tutte » (ivi, p. 13). Dunque, il νοῦς è principio « animato » (psichismo) e non spirituale ancora, che risolve un problema di ordine « fisico »; non è ancora spirito o coscienza, tanto che l'« intelligenza » non è la sua qualità primaria e meno ancora la sua essenza. Di ciò si avvidero Platone (*Fed.*, 976-85) ed Aristotele, il quale, come Platone, rileva che Anassagora si serve del νοῦς solo « come di un meccanismo nel processo costitutivo del mondo » (*Met.*, I, 985 a).

Attraverso Socrate (v.), lo s. è formulato, per la prima volta, in maniera esplicita e netta, da Platone con il dualismo dei due mondi, il sensibile o delle cose e l'intelligibile o delle Idee. Dualismo: *a*) metafisico, tra l'Essere (idee) e il divenire (le cose); *b*) cosmologico, tra il Demiurgo, « fabbricatore » del mondo, e la materia eterna; *c*) psicologico, tra l'anima intellettiva e il corpo; *d*) etico, tra il fine dell'anima (la contemplazione delle Idee) e quello del corpo (attaccamento alle cose sensibili). Il dualismo platonico, influenzato anche da credenze religiose (orfico-pitagoriche), non solo compromette, fin quasi a renderli inesplicabili, i rapporti tra l'anima e il corpo (e dunque l'unità del composto umano), ma non oltrepassa del tutto lo psichismo e il cosmologismo. Infatti, anche per Platone vi è un'« Anima del Mondo » (generata dal Demiurgo e perciò non appartenente al mondo intelligibile, *Timeo*, 35a e 37a), a cui è dato un duplice movimento senza essere essa direttamente la causa del movimento stesso (come prima nel *Fedro*, 245 c). L'anima propria dell'uomo, immortale perché « simile » o « affine » alle Idee (*Fed.*, 79-c-e), è concepita come un « demone » o un'entità in sé, che cade in un corpo, senza formare con esso un'unità: l'immortalità personale dell'anima è compromessa (v. soprattutto *Fedone* e *Repub.*, l. X). Lo s. platonico è portato a queste conseguenze dalla concezione della materia (χώρα ἀνάγκη), intesa come negatività pura e principio del male e della corruzione. Ciò posto, l'attività spirituale è tutta impegnata a fuggire dal « carcere » (σῆμα) del corpo (σῶμα), per elevarsi al Bello in sé (*Convito*), al Bene in sé (*Repubblica*), all'Essere in sé (*Sofista*), in breve, al mondo delle Idee o della pura Verità (*Fedone*); Eros, si appaga solo quando l'anima s'innalza alla « scienza sola » del Bello in sé, lontanissima dalle mortali verità (*Convito*, 210 c, 211 c; ed anche *Repub.*, l. X, ecc.). La vera filosofia « non è propriamente che purificazione di ogni passione. E la temperanza, la giustizia e la fortezza e la scienza medesima non sono che purificazione » (*Fed.*, 69 c). Così lo s. metafisico si presenta coerentemente come s. gnoseologico, estetico, morale e politico (lo Stato inteso come società etico-religiosa, avente fini superstorici e supersociali). Ma la sua difficoltà principale è di svalutare il mondo sensibile senza riuscire a spiegarlo e di nullificarne quasi la realtà (significativo il « mito della caverna » nel VII della *Repub.*), come pure di non risolvere il problema antropologico, dato che l'uomo è unità di anima e corpo, distinti ma non separati. Anche il problema teologico resta compromesso: il Demiurgo (Dio) è sì Intelligenza, ma metafisicamente limitata dalla preesistenza delle Idee e della materia; ed è solo intelligenza « ordinatrice » della materia sul modello delle Idee. Platone lo chiama « ottimo », « padre », « artefice sapiente », « provvidenza » ecc. (*Timeo*, 34b, 42e, 46b, 28c, 29a, 48d, ecc.), ma resta sempre un Dio puramente cosmologico. Si è che il vero oggetto della teologia platonica non è il Demiurgo ma il Mondo Intelligibile delle Idee, cioè il Divino impersonale, a cui infatti tendono tutte le cose (*Fed.*, 75b) e non solo l'uomo. Ma a parte queste ed altre difficoltà, Platone è il padre dello s. come tale in quanto per primo ne ha precisato i caratteri e la complessa problematica; soprattutto, malgrado lo psichismo notato, ha scoperto, una volta per tutte, che lo spirito è essenzialmente attività intellettiva, il cui oggetto è la Verità trascendente o Idea. Perciò Platone è anche il fondatore del vero « umanesimo » nel senso più forte: l'uomo è fatto per i valori intellettivi e, non solo il Vero, ma anche il Bene, e il Bello sono valori teoretici, il cui possesso è il fine della vita di ogni uomo e dunque anche il fine dell'educazione, che perciò non può essere che « umanistica », cioè spiritualistica.

Aristotele (v.) cerca di eliminare le difficoltà del dualismo platonico ma l'accentuazione naturalistica della sua filosofia è a discapito dell'essenza spiritualistica datale dal suo maestro. Tuttavia, lo s. con lo Stagirita si avvantaggia su due punti: *a*) l'anima non è separata dal corpo, ma ad esso unita (concetto di « sinolo »); *b*) Dio è Intelletto, che è « vita eterna » e perciò Dio « è un essere vivente, eterno, perfetto, di modo che gli appartengono la vita e il tempo continuo, eterno » (*Met.*, 1072 b, 26). Però Aristotele resta: *a*) oscuro ed indeciso intorno all'immortalità dell'anima personale (sembra che l'anima razionale sia una forma immanente al mondo, che si differenzia nei singoli individui umani); e *b*) non oltrepassa la concezione cosmologica di Dio, Motore immobile del mondo fisico (*Met.*, 1072, 3; 1072 b, 14). Però, in Aristotele il teismo (necessario allo s. come tale) è più speculativamente fondato che non in Platone. Sotto questo ed altri aspetti, lo Stagirita rappresenta il culmine del pensiero precristiano. Plotino, infatti, sotto l'influenza anche di Aristotele e degli Stoici, rinnova le difficoltà dello s. platonico, senza risolverle; anzi, accentua il distacco tra l'Uno e il mondo sensibile come la negatività della materia e compromette la trascendenza di Dio con il principio (panteistico e acosmistico) dell'emanazione.

Solo lo s. cristiano riesce a risolvere le difficoltà interne al pensiero platonico-aristotelico. La chiave di tale soluzione è il principio di creazione: nulla è prima o coetaneo a Dio; il mondo è creazione di Dio, come pure lo spirito di ogni uomo come singolo. Dio creatore è Intelligenza personale, Spirito che è anche Volontà e perciò Amore, oltre che Verità (*Ego sum veritas*). Il principio teologico non è più inteso cosmologicamente come nella filosofia greca e perciò lo s. risulta ben altrimenti fondato. D'altra parte, il principio creazionistico dà al corpo (e alla materia, in quanto anch'essa creata da Dio con un suo ordine) la sua positività e ne fa un bene, anche

se inferiore allo Spirito; e così anche l'unità del composto umano risulta diversamente e meglio fondata. Lo s. qui trova tutta la sua anima di verità, utilizzando quanto di vero avevano scoperto i Greci, che è recuperato ed inverato.

Padre dello s. cristiano è s. Agostino (v.). Alla ragione che gli chiede: « cosa vuoi conoscere », Agostino risponde: « Dio e l'anima » e nient'altro (*Soliloquia*, l. I, cap. 2); solo in quanto riferito all'uomo, in cui trova il suo significato, Agostino si occupa del problema del mondo. Da qui l'essenziale carattere « spiritualistico » (e perciò « umanistico » e « cristiano » perché l'umanesimo autentico e completo è solo quello cristiano) del suo pensiero e non più « cosmologico ». Né l'anima, per Agostino, è essenzialmente *voluntas*; è anzitutto *intellectus* (« intellectum valde ama »); e Dio è la Verità e la fonte illuminante della *mens* umana. L'uomo è anima ed è corpo; anima in un corpo a cui dà vita: non si può intendere e perciò definire l'uomo senza tener conto dell'una e dell'altro. Né l'uomo è due sostanze separate: « l'uomo è sostanza, composta (*constans*) di anima e di corpo » ed è uomo sia in mente che in carne. Però né l'essenza del corpo diventa quella dell'anima, né l'essenza dell'anima quella del corpo: fanno un solo uomo senza essere la stessa cosa. Com'è evidente, qui Agostino, sulla base del principio di creazione, si allontana dalla posizione platonica delle due sostanze e rifiuta la dottrina della materia fonte di tutti i mali e del corpo come male, pur ammettendo che il corpo, se non dominato dall'anima di cui è strumento, possa essere un impedimento alla realizzazione del bene. Però lo stato perfetto dell'uomo non è nella separazione dell'anima dal corpo, ma nella loro unione e collaborazione per il bene dello spirito e, dopo la rottura causata dalla morte, nella loro riunione con la risurrezione della carne (*De quantitate animae*, cap. 12, n. 22; *De Trin.*, l. XV, cap. 7, n. 11; *De anima et eius origine*, l. IV, cap. 2, n. 3; *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 3, n. 5; *Sermo* 154, cap. 10, n. 15). E così è messa in luce un'altra caratteristica fondamentale dello s. cristiano rispetto a quello greco: quest'ultimo è dottrina della disincarnazione dello spirito, l'altro dell'incarnazione, in senso filosofico (dell'anima nel corpo, a cui è unita) e teologico (incarnazione di Dio in Cristo).

Non sembra che s. Tommaso (v.) discordi o dissenta da s. Agostino: il mondo dipende da Dio, che gli dà l'esistenza (solo Dio esiste di per se stesso: *Sum. Theol.*, 1ª, q. 3, a. 3-4; q. 44, a. 1); il composto umano è « unità sostanziale » di anima e corpo. All'anima è essenziale l'intelletto principio di tutta la vita psichica; ma, siccome la funzione intellettiva è « superorganica » (ha come oggetto le forme intelligibili), consegue che essa può essere compiuta in modo autonomo, cioè anche quando l'anima si è disgiunta dal corpo. Pertanto l'anima è preminente sul corpo e può sussistere da esso separata, anche se aspira a ricostruire l'unione col corpo, che, come insegna la fede, avverrà con la risurrezione della carne (*Sum. Theol.*, 1ª, qq. 75-78; *De ente et essentia*, cap. 6, ecc.).

Le forme posteriori di s. sono o una deviazione o un approfondimento di questa posizione fondamentale dello s. greco-cristiano. Nel Rinascimento lo s. ritorna sotto la forma di psichismo; con Cartesio (v.), anche per l'influenza di dottrine scientifiche, sotto quella platonica del dualismo radicale di anima (*res cogitans*) e materia (*res extensa*), cioè come dualismo delle due « sostanze », aventi attributi apposti (pensiero e libertà, da un lato; ed estensione e meccanismo, dall'altro). Si profila così il dualismo di « natura » e « spirito », di « meccanismo » e « vita », che travaglia tutto il pensiero moderno fino a Kant. In questo senso, ad eccezione delle coscienze umane e di Dio, la concezione cartesiana della natura è materialistica e prepara, pur differendo certo da quello di Epicuro (v.) o del Gassendi (v.), il materialismo tipico dell'Illuminismo (v.). D'altra parte, Cartesio, col dualismo delle due sostanze (*Principi della filos.*, l. I, § 53), riapre il problema del rapporto tra anima e corpo e provoca, da un lato, la soluzione monistica dello Spinoza (v.) e, dall'altro, quella occasionalistica del Malebranche (v.) e l'altra ambigua del Leibniz (v.), il cui monadismo, che vuole essere spiritualistico, può anche interpretarsi in senso naturalistico. Bisogna però subito aggiungere che per il Leibniz la materia non è più una sostanza (come anche per Spinoza) e il mondo non è un insieme di fenomeni meccanici e geometrici. Il corpo dell'uomo è composto da un'infinità di monadi, dominate dalla monade-anima (*Principi della natura e della grazia*, §§ 3-4). Al razionalismo moderno bisogna però riconoscere il merito, a parte i suoi errori, di avere approfondito lo spirito come coscienza (*cogito*), che non è un dato, ma principio di conoscenza e di unificazione consapevole, coscienza di sé, autocoscienza. Ma lo stesso razionalismo, da una parte, apre la via alla identificazione di « intellettuale » e di « spirituale » e, dall'altra, alla concezione dello spirito come pura attività (e non più come sostanza), consistente, come essenza, nei legami o rapporti intellettuali con cui unifica l'esperienza. Ciò compromette l'immortalità personale dell'anima ed apre la via all'idealismo trascendentale, per il quale sono immortali, non i singoli io, ma solo il Pensiero eterno o l'Io assoluto. Già Kant (v.) limita la conoscenza dell'anima solo alle sue funzioni (alla « trascendentalità ») e nega ogni dimostrazione razionale della sua immortalità (*Crit. della Rag. pura*, p. II; *Dialettica trascendentale*, l. I, cap. 1, § 2); l'idealismo trascendentale da Fichte (v.) a Gentile (v.), che tutto deduce, attraverso processi incoscienti e coscienti, dal Pensiero assoluto, che si fa nel divenire stesso della natura e della storia ed è questo stesso divenire, il cui esito è la conquista che l'Assoluto fa di se stesso nella trasparenza dell'Idea tutta dispiegata (Hegel), da un lato, nega l'immortalità e la personalità dell'anima (« la sola immortalità, alla quale si possa pensare,... è l'immortalità dell'Io trascendentale »: Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Bari 1924, p. 128, 4ª ed.) e dall'altro, identifica Dio con lo stesso Io penso e questo con la Storia (immanenza assoluta). E così è perduto lo s., e le cosiddette « filosofie dello spirito » ([v.] come, p. es., quella di Croce), sono, in fondo, filosofie della natura, una volta che vi è adeguazione tra mondo e spirito, anzi identità (monismo), Idealismo assoluto e positivismo assoluto, in questo senso, s'identificano. Ma l'idealismo, soprattutto quello del Gentile, ha approfondito il concetto di autocoscienza (lo Spirito come pensare in atto ed autoctisi); e tale concetto, in quanto ha di vero, va recuperato ed inverato nello s. classico-cristiano, anche per i suoi notevolissimi contributi allo s. pedagogico, come attesta il *Sommario di pedagogia* (1912) dello stesso Gentile. In generale, il pensiero moderno da Cartesio ad Hegel e posthegeliano (ad eccezione delle correnti che si sono mantenute nella linea della metafisica classica) ha perduto o alterato il concetto di spirito e i principi dello s., anche se il razionalismo prekantiano, il criticismo di Kant e le correnti idealistiche postkantiane abbiano conservato allo spirito la sua preminenza e sostenuto energicamente che gli atti spirituali (intellettivi e volontari) non sono affatto spiegabili interamente con i fenomeni fisiologici, secondo la pretesa ingenua e grossolana del naturalismo antico e recente. È stato anche mantenuto il dualismo (di origine cartesiana) tra « natura » o meccanismo e « spirito » o libertà nell'originale e profonda elaborazione che il Kant ne fa nella *Critica della ragion pratica*, che poi l'idealismo, da Fichte al Gentile elabora ulteriormente in una concezione in cui l'Io penso è assunto a principio metafisico di tutto il reale in quanto tale. L'antitesi tra natura e spirito è ripresa, da un punto di vista originale, anche dal Bergson (v.) come opposizione tra lo spirito e la necessità geometrica e la spazialità (*L'évolution créatrice*, cap. 3) o tra « intuizione e « intelletto », o ancora tra morale e religione « dinamica » e morale e religione « statica » (*Les deux sources de la morale et de la religion*).

Ma lo s. classico cristiano ha trovato un suo ulteriore sviluppo ed inveramento nello s. italiano della prima metà del sec. XIX da un punto di vista pedagogico con Capponi (v.), Tommaseo (v.), Lambruschini (v.) ecc. e soprattutto filosofico con il Rosmini (v.), più che con il Gioberti (v.), che lo snatura in una forma di ontologismo (v.) e di panteismo (v.), influenzati dallo Hegel (notevole, dal punto di vista psicologico, il contributo dello s. fran-

cese della stessa epoca, soprattutto quello di Maine de Biran [v.]; di nessun interesse teoretico quello dell'eclettismo del Cousin [v.] e della sua scuola). Il Rosmini conserva tutti i concetti essenziali dello s. (unità di corpo e spirito e supremazia ed autonomia di quest'ultimo; Dio creatore e trascendente, e rapporto analogico tra Dio e il creato ecc.), ma, in pari tempo, risolve i problemi posti dal pensiero moderno (e soprattutto quelli dello spirito come coscienza ed autocoscienza e della fondazione critica della metafisica), per cui tutto l'universo, attraverso l'uomo, ha il suo vertice in Dio: nel tendere a Dio l'uomo ama veramente se stesso, è libero e attua tutta l'infinita potenza del suo spirito. Nell'aspirazione e nel possesso di Dio risiedono il fine ultimo della vita integrale e l'umana beatitudine e « qui riposa l'estrema eccellenza del creato » (*Principi di scienza morale*, c. III, a. IV). Un ulteriore sviluppo lo s. classico-cristiano, attraverso Agostino e Rosmini, ha avuto nello s. cristiano (v.) italiano contemporaneo, nella francese « Philosophie de l'esprit » di Lavelle e Le Senne, oltre che in qualche esistenzialista cristiano, come il Marcel.

BIBL.: per gli aut. cit. vedi le voci corrispondenti (e anche ANIMA; IDEA; INTELLETTO, SPIRITO; ecc.), v. pure le principali storie della filos. (Windelband, Höffding, De Ruggiero, ecc.). Per la filosofia postkantiana: A. Aliotta, *Linee di una concez. spiritualistica del mondo*, in *La cultura filos.*, 7 (1913), nn. 2-5; F. Olgiati-A. Carlini, *Neoscolastica, Idealismo, S.*, Milano 1933; A. Aliotta, *Il nuovo pluralismo e il problema di Dio*, 22ª ed., Napoli 1946; M. F. Sciacca, *Il secolo XX*, 2ª ed., ivi 1947; id., *La filos. ital. nell'età del Risorgim.*, Milano 1948; id., *La filos. oggi*, 2 voll., 2ª ed., Milano 1953. Michele Federico Sciacca

SPIRITUALISMO CRISTIANO. - Una delle correnti principali della filosofia italiana contemporanea. È detto « s. » perché gli è essenziale il concetto di « spirito » (v.), com'è essenziale all'attualismo (v.) del Gentile (v.), dal quale provengono quasi tutti i suoi rappresentanti. Ma proprio l'assunzione dello « spirito », in tutta la sua integralità, porta dentro di sè la critica dell'attualismo e di ogni idealismo immanentista, in quanto l'attività spirituale è costituita da elementi che ne spingono il dinamismo alla trascendenza (v.) teistico-cristiana. Pertanto lo s. c. è ancora idealismo, ma non soggettivismo (v.); idealismo trascendentista od oggettivo, d'ispirazione platonico-agostiniana.

Soprattutto vuole essere una concezione integrale della filosofia e della vita, un integrale e autentico umanesimo. Movimento costruttivo, esso si richiama alla filosofia cristiana tradizionale con decise preferenze per quel filone di essa che va da Agostino (v.) a Rosmini (v.). Lo s. c. rivendica pertanto la priorità originaria dello spirito sul mondo esterno, dello Spirito trascendente ed assoluto che è Dio e dello spirito finito che è ogni uomo. Non quindi, un movimento di « reazione » ma di approfondimento critico delle esigenze fondamentali del pensiero moderno e contemporaneo, di una critica spinta al massimo delle sue possibilità, affinché del pensiero (v.) disveli l'autenticità e dell'uomo il destino supremo. Dal 1936 al 1943 suo organo fu la rivista *Logos*; dal 1946 il *Giornale di metafisica*, diretto dallo Sciacca, a cui sono aggiunte la rivista *Filosofia*, diretta da A. Guzzo, e collezioni scientifiche.

Iniziatore dello s. c. può considerarsi Armando Carlini (n. nel 1878), già professore nell'Università di Pisa, che ne ha posto i problemi e le esigenze; ma appunto perché l'iniziatore, egli ne rappresenta il momento iniziale, ancora troppo legato all'idealismo trascendentale e soprattutto al Kant (v.) e al suo concetto di trascendentalità. Perciò il Carlini si trova costretto a non poter uscire dal momento soggettivo dell'esigenza e a risolvere i problemi della metafisica (esistenza di Dio e immortalità dell'anima) con un atto di fede. Le tappe della sua ricerca speculativa sono segnate dalle opere *La vita dello spirito* (Firenze 1921); *La religiosità dell'arte e della filosofia* (ivi 1934); *Il mito del realismo* (ivi 1936); *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, (Roma 1942). Il Carlini, ponendo l'*atto* del Gentile come atto in se stesso, fuori del rapporto soggetto-oggetto e del dialettismo logico in cui resta prigioniero, come problema, l'atto in sé (« ciò che ognuno di noi è per se stesso », *La religiosità dell'arte*, p. 103), ritiene che la soluzione di esso esiga, oltre all'atteggiamento *critico* (filosofia) anche quello *dogmatico* (religione), oltre al « pensiero », la « fede ». E in termini kantiani: l'esigenza della trascendenza di Dio nasce dal problema del trascendentale, non più considerato in rapporto con il mondo dell'esperienza conoscitiva, e quindi vòlto all'esteriorità, ma « considerato in sé e per sé, nella sua vita interiore, come pura interiorità. Sorge, così, in Kant, il problema spiritualistico, ch'è un problema morale e religioso insieme » (*Il mito*, ecc., p. 19). Nell'atto di pura spiritualità, nell'atto cioè che è coscienza di sé, l'uomo non solo trova ragione del mondo dell'esperienza e della storia, « ma trova anche ragione di quella più profonda e originaria realtà che, sola, dà valore al mondo dell'uomo, ed è perciò trascendente pur immanendo nell'atto umano. A questa trascendenza immanente può giungere il pensiero, solo se sorretto e integrato dalla fede; e vi può giungere la fede, rispettosa del valore dell'uomo e del suo mondo, solo se guidata e integrata dal pensiero » (*ibid.*, pp. 49-51). L'atto dell'autocoscienza (v.) compie così una duplice funzione: come trascendentale, per cui rende possibile il mondo dell'esperienza storica e come problema esso stesso di pura interiorità, che può avere una soluzione in un atto di fede. Il Carlini si è impegnato in un problema che non ha speranza di soluzione: trarre dalla trascendentalità kantiano-idealistica, che è forma *a priori* la cui validità è limitata all'esperienza, la trascendenza teista. Perciò egli è costretto a rinunziare alla metafisica e ad « aggiungere » alla sua filosofia kantiana la fede religiosa.

L'« idealismo » di Augusto Guzzo (n. nel 1894), professore nell'Università di Torino, è di più diretta ispirazione platonico-agostiniana. Il pensiero è invalicabile (dunque idealismo), ma è pensiero *qualificato*: il pensiero di un mondo, il pensiero che contiene o attesta che un mondo è; dunque, un idealismo che è l'opposto di quello che fa « porre » il mondo dal pensiero (*Verità e realtà* [Torino 1925]; *Giudizio e azione* [Venezia 1928]). Possono così individuarsi nello s. del Guzzo tre problemi fondamentali: 1) nulla c'è fuori del pensiero, ma conoscere non significa vanificare l'oggetto, bensì realizzarlo; 2) lo spirito è essenzialmente eticità, ma è guidato da un ideale *universale e obbligatorio* che è libero di attuare o no; 3) questo ideale è la verità *in interiore homine*, la voce di Dio che suona nella nostra coscienza, che ci dà l'esistenza e a sé ci chiama. Così i tre problemi della conoscenza, della morale, della religione sono tre aspetti dell'unico problema che è la realtà spirituale nel suo determinarsi, nel suo divenire e nel suo essere (*Idealismo e cristianesimo* [2 voll., Napoli 1936]; *Sic vos non vobis* [2 voll., ivi 1939-40]; *La filosofia domani* [1943]; *L'Io e la ragione* (Brescia 1947]; *Moralità* [ivi 1950]). Per il Guzzo l'universale è nel particolare, ma non s'identifica con esso: il dovere è in ogni azione doverosa senza risolversi in essa; il vero « guida » la ricerca, ma non è « prodotto » dalla ricerca (la verità è *mater* e non *filia temporis*). Il vero inside nelle singole idee vere, ma nessuna di queste è *il* vero, bensì *un* vero. È questa « quell'aporia che è il pensiero, che non è tale senza *la* verità ed è pensiero solo se non è esso stesso la verità » (*Idealismo e cristianesimo*, I, p. 269). Ora, se per idealismo s'intende quella filosofia che risolve tutta la realtà nell'atto del pensiero e identifica il bisogno dell'Assoluto con la totale immanenza di esso nell'esperienza umana, questo idealismo, che è anti-idealismo e positivismo, non si accorda con il cristianesimo. « Se l'uomo è un bisogno d'Assoluto che si esprime in una esperienza e perciò si rinnova, in questo bisogno d'Assoluto, l'uomo non è Assoluto... ma è dell'Assoluto » (*ibid.*, II, p. 255). Tuttavia anche nelle sue ultime opere il Guzzo sembra ancora ancorato al principio della trascendentalità, e a un'esigenza morale (oltre che a un volontarismo di origine scotista-cartesiana: gli intelligibili sono creati da Dio *ex decreto*) che lasciano perplessi circa la possibilità di fondare criticamente una metafisica.

Anche Felice Battaglia (n. nel 1902), professore nell'Università di Bologna, è pervenuto recentemente, attraverso un'autocritica dell'idealismo, a una sua forma di s. c. (*Il valore nella storia* [Bologna 1948]; *Il problema morale nell'esistenzialismo* [2ª ed. ivi 1949]). Conchiuso l'itinerario idealistico, il logicismo dello spirito (Gentile), ripercorso a fondo, al Battaglia appare naturalismo (*La mia prospettiva filosofica* [Padova 1950], p. 54). Il ciclo logico dell'idealismo, come quello di ogni filosofia immanentista, è umano e solo umano, essendo per esso la filosofia solo mondanità e coscienza della mondanità.

Ma il finito e il mondano, assolutizzati dalle filosofie immanentiste, non appagano: il circolo del microcosmo (v.) che compendia e riassume il macrocosmo e del macrocosmo che svolge e dispiega il microcosmo, per cui, in definitiva, il cosmo naturale adegua lo spirito e lo spirito trova nel mondo la sua adeguazione, presenta una frattura, uno squilibrio e cioè l'inadeguazione dello spirito alla natura. Proprio per questa inadeguazione si esce dal naturalismo (v.) e ci si avvia alla fondazione dello spiritualismo. Ecco allora, dentro il concetto stesso di spirito, farsi legittima l'istanza religiosa. Nel Battaglia il passaggio dall'idealismo immanentista allo spiritualismo teistico è dato dal problema del *valore* (v.), o meglio della giustificazione spiritualistica del valore che il B. recupera attraverso la critica del concetto crociano e gentiliano di storia (v.). Perché il valore sfugga alla morte, bisogna che esso fugga « l'immanenza di un tutto logicizzato e razionalizzato, impersonale e trascendentale » (*Il valore nella storia, cit.*, p. 149). La dualità è interna all'atto, che è inscindibilmente coscienza dell'essere suo e del dover essere. Proprio per il valore la storia acquista un significato che la trascende: essa non è più per sé ma per l'altro, per la coscienza personale e morale che, pur realizzandosi nella storia, si riferisce a un centro irradiante di valori, che è Dio o il Valore assoluto.

« Idealismo cristiano » e poi « s. c. » e più recentemente « metafisica della persona », con influenze idealistiche ed esistenzialistiche (oltre che giobertiane), ha definito la sua filosofia Luigi Stefanini (n. nel 1891), professore nell'Università di Padova. « L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra persone » (*La mia prospettiva, ecc.*, p. 205). Dunque punto di partenza per ogni dimostrazione è l'esperienza che io ho di me stesso, in quanto l'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza. E l'io è *persona* (v.). Se si perde il senso della primalità dello spirito nell'intima esperienza di ogni singolo, non lo si recupera più. « Nessuna metafisica si costruisce se il suo primo capitolo non è psicologico » (*ibid.*, p. 209). Evidentemente non si tratta di soggettivismo. Infatti la persona, che non si esaurisce nell'esperienza sensibile, si fa discorso, mediazione, ragione (v.). Ma bisogna evitare il pericolo che la ragione si faccia spettacolo a se medesima, « ragione ragionata » (procedimento logico impersonale e costante) che prende il posto della « ragione ragionante ». Ben più che « unità », la persona è « unicità »: una realtà irrepetibile, inconfondibile. Ma questa unicità non significa assolutezza: io persisto, malgrado la mia finitezza, nell'essere, ma non sono l'essere. Di questa sua metafisica della persona lo Stefanini ha fatto ampie applicazioni all'estetica (v.), al problema sociale ecc. (*La metafisica dell'arte* [Padova 1948]; *La metafisica della persona* [ivi 1949]).

Né il Battaglia, né lo Stefanini, sembra, vanno oltre il motivo esigenziale e psicologico, insufficiente a fondare una metafisica (v.) e a dare una risposta veramente filosofica. Perciò lo Sciacca, superata la fase esigenziale e della trascendentalità da cui dovrebbe nascere la trascendenza (*Linee di uno spiritualismo critico* [Roma 1936]; *Problemi di filosofia* [ivi 1940]), negli ultimi suoi scritti teoretici (*Filosofia e metafisica* [Brescia 1949]; *Intériorité objective* [1951]), ha tentato di recuperare, attraverso una elaborazione personale di Agostino e di Rosmini e un approfondimento dell'attualismo gentiliano dentro lo s. c., il momento ontologico (dell'essere) e quello intellettualistico, convinto che le posizioni antintellettualistiche, puramente esigenziali e fideiste, restano ai margini della vera problematica dello s. c. che lavora a costituirsi come filosofia dello spirito e metafisica della verità e dunque su basi razionali, ma di una ragione colta nella concretezza della persona e nella totalità e integralità della vita spirituale.

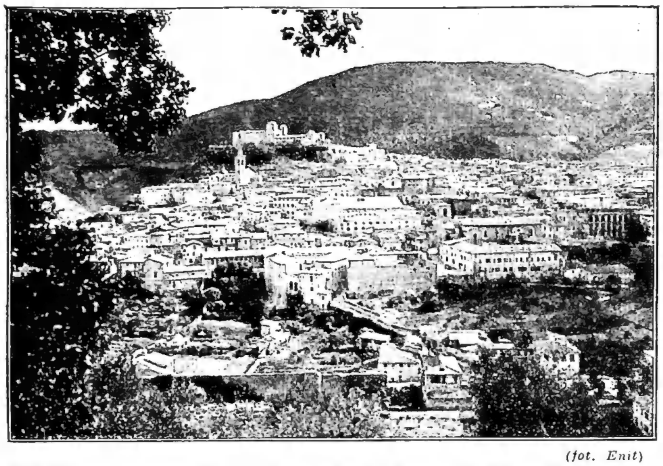
BIBL.: studi generali: M. F. Sciacca, *Il sec. XX*, II, 2ª ed., Milano 1947, pp. 605-85, 873-89 (ampia bibl.); G. Bontadini, *Dall'idealismo al problematicismo*, Brescia 1947, passim; M. T. Antonelli, *Momenti e problemi di uno s. c.*, in *Riv. rosminiana*, 44 (1950), pp. 81-85, 161-70, 274-80 e 45 (1951), pp. 17-33; N. Incardona, *Problematica interna dello s. c.*, Milano 1952. In particolare: S. Alberghi, *Sul pensiero di M. F. Sciacca*, in *Riv. rosm.*, 43 (1949), pp. 176-90; id., *Sul pensiero di A. Guzzo, ibid.*, 44 (1950), pp. 16-32; id., *Sul pensiero di A. Carlini, ibid.*, pp. 86-106; id., *Sul pensiero di L. Stefanini, ibid.*, 46 (1952), pp. 81-101; A. Guzzo - R. Crippa - F. Arata, *M. F. Sciacca*, Torino 1951 (bibl. completa). Michele Federico Sciacca

« SPIRITUS PARACLITUS ». – Enciclica del papa Benedetto XV, pubblicata il 15 sett. 1920 (AAS, 12 [1920], pp. 385-422 e Denz-U, nn. 2186-2188) per celebrare il 15° centenario della morte di s. Girolamo (v.), d'importanza basilare per la scienza biblica cattolica. Occupa un posto intermedio tra la *Providentissimus Deus* (v.), del 18 nov. 1893, e la *Divino afflante Spiritu* (v.), del 30 sett. 1943, e dà la piena soluzione della questione biblica.

Se la *Providentissimus* elimina i tentativi di limitare l'ispirazione (v.) delle S. Scritture, se la *Divino afflante Spiritu* dà ampio respiro per le ricerche metodiche intorno agli agiografi o « autori strumentali » della Bibbia ed ai generi letterari (v.) da essi usati, la *S. P.* dà la più energica affermazione della verità assoluta, totale, indefettibile, della Bibbia. Elimina la distinzione tra l'elemento religioso detto primario e l'elemento umano detto secondario, sostenendo che l'inerranza (v.), effetto primario dell'ispirazione, si estende semplicemente a tutto ciò che, sotto l'assistenza dello Spirito Santo, l'autore strumentale ha voluto affermare, insinuare, dire. Elimina poi la distinzione altrettanto infelice tra la verità assoluta e la verità relativa o anche economica fra le diverse parti della Bibbia. La verità relativa è quella che non è verità in sé, ma soltanto quanto alle idee sorpassate di quei tempi. Di conseguenza la *S. P.* condanna la teoria delle apparenze storiche, che era stata oggetto di lunghe discussioni anche fra i cattolici, e risolve la controversia circa l'interpretazione di un passo della *Providentissimus*. Mette in guardia contro altri tentativi di minare la verità assoluta della Bibbia con l'esagerazione di principi in sé giusti, come la supposizione troppo avventata e troppo estesa di citazioni implicite (v.), di narrazioni storiche solo in apparenza (p. es., *midhrāš*, racconti popolari, romanzi ecc.), di generi letterari incompatibili con la verità integrale della Parola di Dio, o di opinioni concernenti l'origine di certi libri biblici (specialmente del IV Vangelo) che ne diminuiscono l'autorità umana e ne distruggono l'autorità divina: sarebbe in errore chi dicesse che s. Giovanni mescola i detti e fatti di Gesù con proprie vedute personali o con quelle di un'altra generazione cristiana.

Finiti gli ammaestramenti dogmatici, già preceduti da parecchi decreti della Commissione biblica, la *S. P.* esorta tutti ad un grande amore verso la parola di Dio, parla delle virtù intellettuali e morali richieste per il suo studio, raccomanda la lettura quotidiana della Bibbia da parte dei fedeli e dà utilissimi consigli per la predicazione: i pastori debbono nutrire il gregge, in tutte le peripezie della vita, d'un cibo spirituale attinto massimamente dal senso letterale della Bibbia. Con ciò l'enciclica incoraggia i movimenti biblici sorti in Austria, Brasile, Canadà, Francia, Germania, Spagna, Svizzera ed altrove, e iniziati anche in Italia; specialmente promuove la Pia Società di S. Girolamo (v.).

L'enciclica *S. P.* ha valore speciale per il tempo presente, in cui la verità assoluta della Bibbia viene aggredita più aspramente che mai: *a*) con l'eliminazione della mitologia (tale sarebbe il cristianesimo nei suoi misteri; v.



(fot. Enit)

SPOLETO, ARCIDIOCESI di - Veduta della città, con la Rocca e gli eremi di Monteluco.

STRAUSS, D. F.) di R. Bultmann (v. VANGELO), che tanto assilla il protestantesimo mondiale; *b*) con l'eliminazione persino di ogni messaggio centrale (*kerygma*) della Bibbia, intrapresa dal teologo svizzero F. Buri; *c*) con l'eliminazione dei misteri (Sacramenti) dal testo neotestamentario fatta da Markus Barth, figlio del noto Karl Barth. Si tratta nei tre casi di un ultimo attacco del razionalismo e mitismo moderno contro la verità della Bibbia. Si vogliono cancellare dalla Bibbia: le verità trascendenti, il messaggio della croce e risurrezione, i Sacramenti fondamentali per la nuova vita dei figli diletti di Dio (p. es., facendo credere con artifici dialettici che nel Nuovo Testamento non vi sia alcun passo che parli del Battesimo in quanto è Sacramento). Di fronte a tali tentativi realmente sovversivi la *S. P.*, che potrebbe dirsi l'inno cattolico alla Verità assoluta ed intangibile della Bibbia, è un richiamo continuo all'ordine: cioè che la Bibbia contiene una verità al di sopra dei sogni temerari del mitismo attuale, al di sopra dell'orgoglio razionalistico.

BIBL.: A. Vaccari, *Venticinque anni dopo l'enciclica «Prov. Deus»*, in *Civ. Catt.*, 1918, IV, pp. 371-74; 1919, I, pp. 278-90, 364-72 (espone la preistoria dell'enciclica; quanto al p. Lagrange [v.], che per un periodo aveva, come altri, difeso le apparenze storiche, cf. *Revue bibl.*, 36 [1919], pp. 593-600); W. Drum, *The encicl. « S. P »...*, in *The homil. and pastoral rev.*, 21 (1920, I), pp. 278-90; P. Haeuser, *Die Hieronymusenzykl. « S. P. »*, Ratisbona 1921; J. Huby, *L'étude de l'Ecrit. Sainte d'après.... « S. P »*, in *Etudes*, 156 (1921), pp. 1-13; F. Valente, *S. Girolamo e l'encicl. « S. P. »*, Roma 1921; J. Linder, *Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach... « S. P. »*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 46 (1922), pp. 254-277; J. M. Vosté, *De Scripturarum veritate iuxta recentiora Eccles. docum.*, Roma 1924; A. Lemonnyer, *Apparences histor.*, in DBs, I (1928), coll. 588-96; H. Höpfl, *Crit. bibl.*, in DBs, II (1934), coll. 232-40; G. Courtade, *Lettres encycl., ibid.*, V (1952), coll. 375-87.

Pietro Nober

«SPLENDOR PATERNAE GLORIAE». - Inno delle Lodi per il lunedì, composto da s. Ambrogio.

La luce del giorno abbaglia il poeta e lo trasporta a quella spirituale, a Cristo, splendore della eterna gloria, e a lui eleva devota preghiera perché dal Padre ottenga la grazia della perseveranza nel bene, la fuga del peccato e la purezza del pensiero.

BIBL.: L. Biraghi, *Inni sinceri di s. Ambrogio*, Milano 1862, p. 113; G. S. Pimont, *Les hymnes du Brév. romain*, I, Parigi 1874, pp. 139-53; F. Vanderstuyf, *Les hymnes de l'Ordinaire au Brév. romain*, ivi 1912, pp. 70-73.

Silverio Mattei

SPOGLIO, DIRITTO di: v. POSSESSO.

SPOKANE, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Washington (Stati Uniti). La diocesi di S. (*Spokanensis*) fu eretta da papa Pio X il 17 dic. 1913 per sembramento di Seattle ed è situata nella parte orientale di Seattle; essa comprende una superficie di 30.192 migliaq.

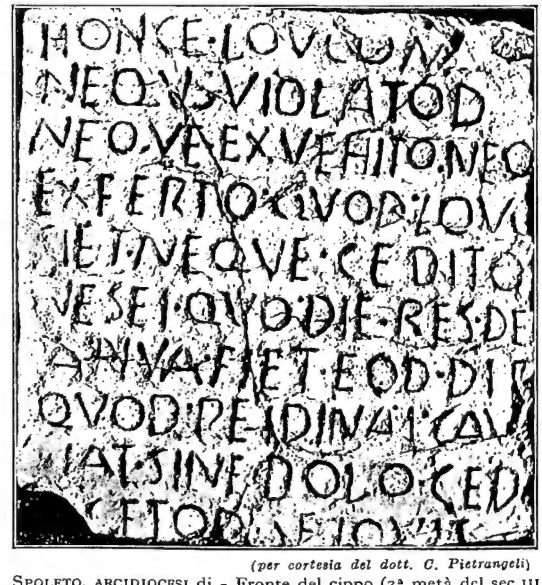
La tribù degli indigeni Spokani fu evangelizzata dal padre De Smet e dai suoi successori, specialmente dal p. G. B. Cataldo (v.), considerato il fondatore di S. città, verso il 1841, dimodoché una grande parte della tribù è cattolica.

La popolazione totale della diocesi (censimento del 1950) è di 487.172 ab. dei quali 49.972 (1951) sono cattolici. Vi sono 148 sacerdoti diocesani (76 religiosi: Domenicani, Francescani, Gesuiti), 50 parrocchie, 17 cappelle, 55 missioni, 9 congregazioni femminili (412 suore), 41 seminaristi, 1 scolasticato (112 gesuiti), l'Università (Gonzaga University College of Arts, diretta dai Gesuiti), 1 collegio, 2 orfanotrofi, e 7 ospedali.

BIBL.: *The Official Catholic Directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 558-60; AAS, 6 (1944), p. 187; Th. Boemer, *The Catholic Church in the United States*, St. Louis-London 1950, p. 338 sg.

Gastone Carrière

SPOLETO, ARCIDIOCESI di. - L'arcidiocesi di S. comprende un vasto territorio situato nelle province di Perugia, Terni e Rieti; confina con le diocesi di Todi, Terni, Rieti, Norcia e Foligno. Ha 110.000 ab., dei quali 108.900 cattolici, 173 parrocchie con 144 sacerdoti diocesani e 75 regolari. Vi sono 13 case di Ordini e congregazioni religiose maschili e 43 femminili; nel capoluogo è la Casa generalizia della Congregazione delle Suore della S. Famiglia. Ha il Seminario minore (il maggiore è in Assisi); patrono è s. Ponziano martire, la cui festa ricorre il 14 genn. Fu immediatamente soggetta alla S. Sede e fu la prima diocesi umbra ad essere eretta in arcidiocesi nel 1820. L'arcivescovo di S. è abate commendatario perpetuo di S. Croce di Sassovivo e come tale ha diritto di nomina di alcuni titolari di parrocchie esistenti in altre diocesi.



(per cortesia del dott. C. Pietrangeli)

SPOLETO, ARCIDIOCESI di - Fronte del cippo (2ª metà del sec. III a. C.; legge sacra per la tutela di un bosco sacro a Giove), trovato nel 1876 nella facciata di S. Quirico - Spoleto, Museo civico.

I. Storia. – La storia di S. per l'epoca anteriore alla conquista romana presenta la massima incertezza a causa della scarsità di notizie: si sa solo che fu centro umbro e se ne hanno le tracce nella acropoli, mentre pare possa escludersi ogni soggezione agli Etruschi.

I Romani vi dedussero nel 241 a. C. una colonia, che si dimostrò poi tra le più fedeli poiché appena pochi anni dopo, nel 217 a. C., Annibale fu qui arrestato nella sua marcia verso Roma: questo episodio famoso, nonostante il silenzio di alcune fonti, è ormai ammesso dai maggiori storici moderni. Nel 90 a. C. la colonia divenne municipio ed ebbe durante tutto l'Impero vita fiorente come dimostrano i numerosi resti di costruzioni di questa epoca. La sua importanza crebbe in età costantiniana e soprattutto durante la guerra greco-gotica, quando per la sua posizione naturale la città costituì un valido ed assai conteso caposaldo: ed il coronamento di questa ascesa fu la scelta che nel 570 i Longobardi ne fecero come sede di un ducato.

Sull'origine della cattedra episcopale spoletina scarseggiano notizie e l'esame delle fonti richiede molta circospezione a causa delle frequenti inquinature e interpolazioni. Nessuno dei martiri che la tradizione e le fonti attribuiscono alla città (Gregorio, Ponziano, Sabino, Concordio sono i principali) fu vescovo e il primo presule di cui si ha notizia certa fu Caecilianus (353), ma buone probabilità sussistono in favore di un Laurentius detto « Illuminator » che sarebbe vissuto alla fine del sec. III e in tal caso questa potrebbe essere l'epoca di nascita della cattedra episcopale spoletina, mentre invece la propagazione e diffusione della fede nell'Umbria si vuole far risalire addirittura ad epoca apostolica o subapostolica. La tradizione, ma senza fondamento, vorrebbe primo vescovo spoletino un s. Brizio consacrato dagli Apostoli. Tra i più antichi sono noti i vescovi s. Spes (fine sec. IV), detto il Damaso dell'Umbria, e Achilles (sec. V) che edificò la chiesa di S. Pietro *extra moenia*. Per riflesso della crescente influenza politica di S. anche la giurisdizione della diocesi si estese e varie sedi vescovili vicine cessarono e furono incorporate a quella spoletina che divenne in tal modo vastissima: Bevagna, Norcia, Trevi, Spello, e per qualche tempo Terni e Rieti.

(da M. Salmi, La basilica di S. Salvatore di Spoleto, Spoleto 1951, tav. 25)

Spoleto, arcidiocesi di - Croce gemmata. Affresco del sec. VIII nell'abside della basilica di S. Salvatore - Spoleto.

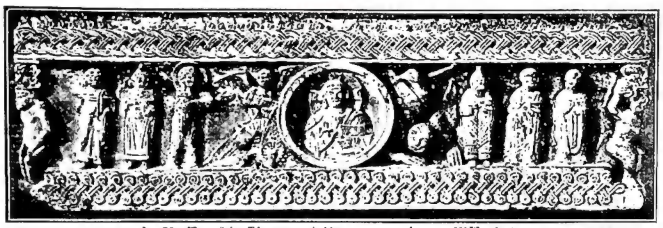
(da M. Salmi, La basilica di S. Salvatore di Spoleto, Spoleto 1951, tav. I)

Spoleto, arcidiocesi di - Facciata della basilica di S. Salvatore (sec. IV).

Ma ben più vasta era la giurisdizione del duca longobardo quando i confini del Ducato raggiunsero il Musone verso la Pentapoli, il Tevere verso la Tuscia, l'Aterno, il lago di Fucino e l'Aniene verso Benevento e il Ducato Romano. Per l'importanza strategica del territorio soggetto, per la distanza da Pavia che favoriva l'autonomia del suo duca e soprattutto per la vicinanza con Roma nelle cui vicende la fazione spoletina ebbe sovente ad interferire, fu questo il periodo più glorioso della città che passò dai Longobardi ai Franchi e vide poi i suoi duchi Guido e Lamberto cingere dall'889 all'898 la corona di re d'Italia e imperatori.

Dopo il sec. X le alterne vicende delle lotte tra Papato e Impero ebbero ripercussioni in S. che oscillò ora verso l'una parte ora verso l'altra, ma con prevalenza verso il Papato, in specie al tempo della contessa Matilde, fino al 1155, che fu l'anno fatale per la città che, ribellatasi a Federico Barbarossa, fu da questo distrutta e oltre a perdere i suoi splendidi monumenti non si risollevò più alla passata grandezza; la prevalenza della parte ghibellina portò in quegli anni sulla cattedra spoletina un vescovo scismatico, Witeclino, e a capo del Ducato uomini fedeli all'Impero.

Dopo l'avvento di Innocenzo III, il Ducato, ridotto ormai a confini modesti comprendenti la bassa Umbria e la Sabina, passò definitivamente alla Chiesa che vi inviò i suoi Rettori, mentre si sviluppava vigoroso il libero Comune; e per sede dei Rettori, verso la metà del sec. XIV, il card. Albornoz eresse la poderosa Rocca che fu baluardo inespugnabile a difesa dello Stato della Chiesa. Nei secc. XV-XVI i Rettori furono spesso parenti dei papi (Lucrezia Borgia, 1499-1501), successivamente furono protonotari apostolici e referendari di segnatura. Nel 1798 S. fu capoluogo del Dipartimento del Clitunno e suc-



(da U. Tarchi, L'arte cristiano-romanica nell'Umbria e nella Sabina, Milano 1937, tav. 223)

SPOLETO, ARCIDIOCESI di - Sarcofago di s. Isacco Siro (sec. VI). Al centro la figura di Cristo col nimbo cruciforme, benedicente alla maniera greca, tra simboli degli evangelisti e figure di monaci.

cessivamente, dopo la breve restaurazione, nel 1809, capoluogo del vastissimo Dipartimento del Trasimeno. Fu poi fino al 1860 capoluogo di una Delegazione pontificia.

A reggere l'importante diocesi furono sovente chiamati nei secc. XVII-XVIII anche cardinali (1608-17 Maffeo Barberini, poi Urbano VIII). Nel 1586 le fu staccata la Pieve Torina unita a Camerino, nel 1772 Spello unita a Foligno e nel 1820 Norcia eretta nuovamente a sede vescovile; in compenso S. fu elevata a sede arcivescovile ed il suo arcivescovo ebbe il titolo di abate commendatario perpetuo di S. Croce di Sassovivo: dal 1827 al 1832 resse l'arcidiocesi Giovanni Mastai Ferretti, poi Pio IX. Ad antica famiglia spoletina appartenne Annibale della Genga, Leone XII (1823-29).

II. MONUMENTI. – Una storia così ricca e varia spiega come S. ed il suo territorio vantino oggi un notevole complesso di monumenti. Sono tra i più importanti di epoca romana, oltre a cospicui resti di mura di varie epoche e a una ricca messe di epigrafi in gran parte raccolte nel Museo civico, l'arco di Druso e Germanico (23 d. C.), il teatro (inizio del sec. I d. C.), il ponte Sanguinario (I sec. d. C.), l'anfiteatro (II sec. d. C.), la casa detta di Vespasia Polla (inizio del sec. I d. C.).

Ad età paleocristiana risalgono la basilica di S. Salvatore ed il tempietto del Clitunno, nei dintorni della città: secondo i più autorevoli studiosi d'arte la datazione di questi due monumenti è da ascriversi alla fine del sec. IV-inizio del V per la Basilica e al sec. V inoltrato per il tempietto.

Notevole è il complesso dei monumenti romanici. Anzitutto il Duomo, nel quale Gregorio IX canonizzò (1232) s. Antonio da Padova: sorto su una più antica chiesa, l'attuale costruzione risale al sec. XII (la torre campanaria è del sec. X), ma il portico è rinascimentale (sec. XV) e l'interno è stato completamente rifatto nel sec. XVII; conserva tuttora nel catino dell'abside l'ultimo affresco di Filippo Lippi che qui morì e fu sepolto. Importanti sono anche S. Pietro per la facciata ornata di sculture del sec. XII, S. Gregorio (sec. XI) recentemente ripristinata, S. Domenico (sec. XII), SS. Giovanni e Paolo (sec. XI) nella quale si conserva un affresco attribuito al Cavallini che è uno dei primi raffiguranti s. Francesco, S. Giuliano (sec. XI), nei pressi del Monteluco, che fu in ogni tempo focolare di asceti e ne conserva numerosi eremi, S. Eufemia (sec. XII).

Tra i monumenti civici, del massimo interesse è il Ponte delle Torri, il più caratteristico di S., e la Rocca costruita, per volontà del card. Albornoz, da Gattapone da Gubbio intorno alla metà del sec. XIV. Di minore rilievo sono i monumenti delle epoche successive quando S. aveva perduto gran parte della sua importanza. La città è tuttora un vivo centro di studi ed è nota la sua Accademia degli Ottusi, la cui fondazione risale, secondo la tradizione, al Pontano, e presso la quale è costituito un Centro Italiano di studi sull'Alto medioevo.

La città è dominata a sud-est dalla verde mole del Monteluco (814 m.), antica selva di elci secolari che fu «lucus sacer» in età romana e, successivamente, rifugio di asceti fin dal sec. IV: tra i più noti s. Giovanni d'Antiochia e s. Isacco (v.) siro che testimoniano interessanti rapporti con l'Oriente. Sulla vetta, s. Francesco edificò nel 1218 un piccolo convento ampliato poi da s. Bernardino da Siena e in epoche successive; questo convento e, lungo le pendici del monte, numerosi eremi, oggi trasformati in villini, hanno ospitato nel corso dei secoli gran numero di visitatori che vi trovarono riposo e serenità, e tra i quali si ricordano, oltre ai santi già nominati, s. Bonaventura, s. Antonio da Padova, il b. Leopoldo da Gaiche, Paolo III, Pio IX, Clarice Orsini, Michelangelo.

Tra i centri più importanti della arcidiocesi sono: Trevi (v.), Bevagna (v.), Montefalco, che nella chiesa di S. Francesco conserva un ciclo pittorico della vita del santo di Benozzo Gozzoli, un presepio del Perugino e numerose altre opere di pittori umbri del Rinascimento; il santuario della Madonna della Stella, eretto nella seconda metà del sec. XIX, e l'abbazia di S. Pietro in valle di Ferentillo, fondata dai duchi di S. nel sec. VIII. - Vedi tavv. LXXV-LXXVI.

BIBL.: opere di carattere generale: una bibliografia assai ampia trovasi in C. Pietrangeli, *Spoletium*, Roma 1939, pp. 13-14; si veda inoltre: A. Sansi, *I duchi di S.*, Foligno 1870; id., *Storia del Comune di S.*, I, ivi 1879, II, ivi 1884, III, ivi 1886; L. Fausti, *Le Scuole e la cultura a S.*, Spoleto 1943. Per la storia religiosa: G. F. Leoncilli, *Hist. Spolet. per episcoporum seriem digesta*, ms. autografo del sec. XVI presso la Bibliot. comun. di S.; Ughelli, I, pp. 161-63; Cappelletti, IV, p. 327 sgg.; Eubel, I, p. 461; II, p. 265; III, p. 322; IV, p. 321; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 5-17; L. Fausti, *Le chiese della diocesi di S. nel XIV sec*, in *Arch. per la Stor. eccles. dell'Umbria*, I (1913), pp. 129-216; Lanzoni, I, p. 436 sgg.; G. Antonelli, *L. Fausti*, in *Boll. della Deput. di storia patria per l'Umbria*, 40 (1943), con bibl. completa di questo storico ecclesiastico locale. Per i monumenti e gli archivi: A. Sansi, *Docum. storici ined. tratti dall'arch. comun. di S.*, Foligno 1861; id., *Docum. storici ined. in sussidio allo studio delle memorie umbre*, ivi 1879; P. Laureti, *In morte di Giuseppe Sordini*, in *Atti della Accad. Spoletina*, Spoleto 1917, pp. III-VIII, con bibl. del maggiore archeologo spoletino; L. Fausti, *Le pergamene dell'Arch. del duomo di S.*, in *Arch. per la Stor. eccles. dell'Umbria*, 4 (1919), p. 287 sgg.; C. Bandini, *La Rocca di S.*, Spoleto 1933; C. Pietrangeli, *C. Bandini*, in *Boll. della Deput. di storia patria per l'Umbria*, 36 (1939) con bibl. dello studioso spoletino; A. P. Frutaz, *Il tempietto del Clitunno in un editto del card. C. Rezzonico*, in *Riv. di arch. crist.*, 18 (1941), pp. 245-264; G. Antonelli, *Le più antiche carte (sec. XI) del monastero di Sassovivo*, in *Benedictina*, 2 (1948), pp. 95-158; id., *La chiesa collegiata di S. Gregorio Maggiore in S. e in docum. pont. del suo arch.*, in *Atti del V Convegno naz. di Storia dell'architettura* (in corso di stampa); M. Salmi, *La basilica di S. Salvatore di S.*, Firenze 1951; A. Rambaldi, *Nuove epigrafi latine a S.*, in *Bull. comm. arch. com.*, 73 (1949-50; in corso di stampa). Per Montefalco: v. *Boll. Montefalco*, 1937-40, con bibl.; Cottineau, II, coll. 3079-80.

Giovanni Antonelli

SPONSA CHRISTI, COSTIT. DI PIO XII: V. MONASTERO. *La disciplina vigente per i m. femm. di clausura.*

SPONSALI. - Sono l'atto con il quale le parti si obbligano reciprocamente a contrarre in seguito matrimonio fra di loro, ossia la promessa bilaterale di matrimonio, che può precederne, pur senza essere prescritta, la celebrazione: «mutua futuri matrimonii promissio».

I. DIRITTO. – L'istituto ha i suoi precedenti nella *sponsio* che, nei diritti antichi, era la promessa fatta al futuro marito dal padre della figlia destinata alle nozze, e che poi, con il progredire del costume, si trasformò nel consenso dato dalla interessata stessa al matrimonio da contrarsi in seguito. Nel diritto romano il contenuto degli s. viene definitivamente a fissarsi nell'accordo dei fidanzati sulla loro futura unione. Questo accordo non importava peraltro obbligazione giuridica di contrarre effettivamente il matrimonio, in omaggio al principio: *in contrahendis nuptiis libera potestas esse debet* (C. V, 1, 5, 6); e quindi si dichiarò priva di effetto anche la clausola penale, cioè il patto col quale si stipulava il pagamento di penalità nel caso di inadempienza.

Nel diritto germanico, invece, gli s., fissati in un formale contratto, che l'infrangere ingiustificatamente importava danno patrimoniale, costituivano elemento essenziale del matrimonio, che effettivamente si contraeva come rapporto di diritto mediante gli s. (*despon-*

satio) e aveva esecuzione con la conseguente *traditio sponsae*. Nel diritto canonico l'istituto andò man mano assumendo fisionomia propria distinguendosi dal diritto romano come da quello germanico; e ciò reagendo contro la caratteristica degli s. romani di non produrre obbligazione giuridica di contrarre matrimonio, con l'insistere sulla mutua obbligazione che è l'effetto naturale della promessa spontanea e con l'istituire un impedimento di pubblica onestà (v.) nei rapporti con i consanguinei in primo grado dei fidanzati; nonché distinguendo se il consenso sponsalizio era volto a un matrimonio futuro o presente. Si distinse così tra gli *sponsalia per verba de futuro*, cioè la promessa matrimoniale concernente il futuro, e gli *sponsalia per verba de praesenti*, cioè l'effettiva conclusione del vincolo, quando nel consenso era contenuta la volontà di dare senz'altro vita con esso al matrimonio.

Dato poi che gli s. sono un atto disponente e preparatorio al Sacramento del Matrimonio, il diritto canonico li avocò alla giurisdizione della Chiesa, come ancora Pio VI definiva alla prop. 58 della bolla *Auctorem fidei* contro il Sinodo di Pistoia (Denz-U, 11, 1558).

L'importanza degli s. nel diritto della Chiesa fu grandissima nel periodo anteriore al Tridentino; fra i loro effetti più caratteristici era quello di dar vita senz'altro al matrimonio quando tra i promessi aveva luogo la *copula carnalis*. Questa faceva presumere, *iuris et de iure*, un pieno e attuale consenso matrimoniale, per cui gli *sponsalia de futuro* si convertivano senz'altro in *sponsalia de praesenti*, cioè in matrimonio, senza il necessario intervento di alcuna solennità (v. MATRIMONIO).

In seguito, fattasi sempre più netta la distinzione fra gli s. e il matrimonio, e scomparso l'istituto del matrimonio presunto come effetto dell'unione carnale dei fidanzati, l'importanza degli s. va sempre diminuendo, finché nel diritto vigente l'istituto si riduce essenzialmente, con criteri analoghi a quelli accolti nelle legislazioni civili, ad una obbligazione morale di contrarre il matrimonio, limitando gli effetti dell'inadempienza ingiustificata a dare azione contro lo sposo per il risarcimento dei danni. Perciò la dottrina giuridica relativa agli s., di notevole importanza per il passato, come quella relativa alla promessa di matrimonio in genere, ha ora perso gran parte del suo interesse pratico. Il che è anche dovuto, oltre che al carattere facoltativo dell'istituto, alla rigorosa disciplina formale stabilita in materia dal diritto vigente per la validità del contratto.

Il CIC ne tratta molto brevemente nel can. 1017. In questo si stabilisce che la promessa di matrimonio, tanto unilaterale quanto bilaterale o sponsalizia, è irrita *pro utroque foro*, se non sia stata fatta mediante scrittura firmata dalle parti e, inoltre, o dal parroco o dall'Ordinario del luogo, o da almeno due testimoni. Se entrambe le parti o anche una sola di esse non sappia o non possa scrivere, è richiesto per la validità della scrittura che se ne faccia menzione nella medesima e inoltre deve intervenire un altro testimone che sottoscriva l'atto insieme col parroco o con l'Ordinario o coi due altri testi di cui sopra (can. 1017 §§ 1 e 2).

La necessità rigorosa della forma scritta per la validità del contratto di promessa era stata introdotta come norma di diritto universale, quanto agli s., dal decreto *Ne temere* del 2 ag. 1907. Il CIC la estese, come si è visto, anche alla promessa unilaterale. Queste norme valsero ad eliminare gli inconvenienti creati dalla libertà lasciata dal diritto anteriore circa la forma del contratto e la relativa prova (va ricordato, quanto alla forma, come autori anche relativamente recenti ritenessero, sulla base del *Cap. un. de despons. impub. in* 6°, che « *sola taciturnitas in filiis signum est sufficiens ad sponsalia de futuro ineunda, si eorum parentes pro eis praesentibus et non contradicentibus palam sponsalia stipulentur* »).

Gli effetti della promessa di matrimonio, sia unilaterale, sia bilaterale o sponsalizia, sono i seguenti: l'obbligo per il promittente o i promittenti di contrarre il matrimonio nel tempo stabilito o nel più breve tempo ragionevolmente possibile; l'obbligo della fedeltà reciproca; l'invalidità della promessa di matrimonio dei promittenti verso terze persone.

Tuttavia, l'obbligo dei promittenti di contrarre il matrimonio, se li vincola sotto peccato grave, non dà in alcun caso azione giudiziaria per chiedere la celebrazione, né fa sorgere alcun altro effetto canonico, salva l'azione (la quale è *mixti fori*, cioè di competenza sia ecclesiastica che civile, *Resp.* 2-3 giugno 1918, Commiss. interpret. aut. CIC), nel caso di inadempimento ingiustificato della promessa valida, per ottenere il risarcimento dei danni (can. 1017 § 3). Sono stati così dal CIC grandemente ridotti, rispetto alla disciplina precedente, gli effetti giuridici degli s., che hanno anche cessato di produrre l'impedimento dirimente di pubblica onestà (v.) che prima avevasi coi consanguinei in primo grado dell'altra parte. Nessun'altra norma, oltre quelle ricordate relative alla forma e agli effetti, detta il CIC in ordine al contratto di promessa di matrimonio. Esso passa pertanto sotto silenzio quanto concerne la capacità delle parti e le cause di scioglimento del contratto.

Per supplire a tale silenzio la dottrina, quanto alla capacità delle parti, suole in genere richiamare i requisiti comuni a qualsiasi contratto; ma le opinioni differiscono nella determinazione concreta dell'età in cui le parti possono contrarre validamente la promessa. Alcuno ritiene che per la validità della promessa basti l'età di sette anni, come si affermava nel diritto antico, purché i promittenti abbiano l'uso della ragione, che è presunto; altri pensa invece che non possano contrarre la promessa di matrimonio, in analogia con gli altri contratti, i minorenni, il che, se si ritenga la nozione di minorenne quale posta dal can. 88 § 1, non può certamente essere esatto, poiché se i minori non sono esclusi dallo stesso matrimonio entro certi limiti (can. 1067), non vi sarebbe ragione di accogliere un criterio più restrittivo per gli s.; altri ancora, con opinione che pare più attendibile, richiedono nel promittente almeno la pubertà, o l'età richiesta per il matrimonio dal can. 1067 § 1.

Ovviamente, è necessario poi che tra i promittenti non sussistano impedimenti non suscettibili di dispensa. Il caso sembrerebbe diverso nell'ipotesi di impedimenti dispensabili e quando le parti abbiano apposta alla promessa la clausola subordinante l'atto alla concessione della dispensa; però, nella pratica, più volte, *ante codicem*, gli s. contratti in tali condizioni furono dichiarati invalidi.

Quanto allo scioglimento dall'obbligo di adempimento della promessa, esso può aver luogo per giuste cause. Nel silenzio del CIC la dottrina considera come tali: il mutuo consenso; il sopravvenire di un impedimento dirimente non dispensabile; la dispensa del Pontefice; l'ingresso in religione, o nello stato chiericale, o la pronunzia di voti perpetui di una delle parti. Queste cause producono *ipso facto* lo scioglimento del contratto.

Dànno il diritto di rescinderlo ad una delle parti i fatti – sopravvenuti o scoperti – costituenti una sostanziale modificazione della situazione esistente all'atto della promessa, e che se fossero stati noti o preveduti allora non l'avrebbero fatta contrarre, quali il mutamento notevole *in bonis corporis, animi*, nella condizione sociale od economica, ecc., oppure il comportamento colpevole dell'altra parte (*violatio factae promissionis*). Arnaldo Bertola

II. CONSIDERAZIONI MORALI SUGLI OBBLIGHI DEI FIDANZATI. – *Nei rapporti con i genitori.* – Nel contrarre gli s. i figli sono tenuti ordinariamente a chiedere il consiglio dei genitori, trattandosi di una deliberazione di così ampio rilievo, che può avere ripercussioni su tutta la loro vita. Giustamente Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* raccomanda perciò ai figli « che trattandosi di eleggere il futuro coniuge, i figli non trascurino di chiedere il prudente consiglio dei genitori e non ne facciano poco conto, affinché con la loro più matura visione ed esperienza delle cose evitino perniciosi errori in materia e nell'imminenza del matrimonio attirino su di sé la divina benedizione del IV Comandamento » (AAS, 22 [1930], p. 586).

Non esiste però un vero obbligo di seguire tale consiglio, a parte il rispetto sempre dovuto ai genitori. D'altra parte i genitori non possono costringere al matrimonio i loro figliuoli, ma solo indurveli per ragionevoli motivi, dando suggerimenti anche sulla scelta della persona. L'attitudine più severa di alcuni antichi moralisti va giudicata

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
SPONTINI, GASPARE - Ritratto.

nell'ambiente del tempo, quando la scelta del coniuge dipendeva più dai genitori che dai futuri sposi. 2. *Nei mutui rapporti.* - Oggi la maggiore libertà concessa agli interessati, meglio rispondente ai diritti di natura, importa anche la necessità di farsi personalmente un'idea più completa possibile del carattere e doti psichiche e morali del futuro coniuge, e della possibilità della mutua armonia. Perciò la necessità di frequenti incontri. Ciò non autorizza però a fare a meno della vigilanza dei genitori. I contatti frequenti possono portare alla conoscenza delle qualità o difetti manifesti, ma non di quelli occulti. Per questi vi è obbligo di manifestare spontaneamente quei difetti o vizi che rendano il matrimonio dannoso o alla prole o all'altra parte o ad ambedue, come malattie veneree, tisi, ecc. oppure sotto certi rilievi inutile, ad es., sterilità, ecc. Se non si vuole arrivare alla manifestazione di simili difetti, vi è l'obbligo di recedere dagli s.

Difetti, che rendano il matrimonio solo meno desiderabile, ma non nocivo o inutile, non vi è obbligo di manifestarli: ad es., i peccati della vita precedente.

In rapporto alla castità i fidanzati rimangono nella condizione di non-sposati fino al momento delle nozze e quindi hanno comuni doveri con tutti i celibi e nubili. Non esiste per i fidanzati nessun diritto ad esigere atti carnali di qualunque specie, né perfetti né imperfetti (v. LUSSURIA). Sono solo loro consentite le mutue manifestazioni di affetto in base alle consuetudini cristiane del luogo. Anche se da ciò provengano commozioni veneree involontarie, non vi è peccato, purché non siano acconsentite. Si comprende però come l'affetto crescente, la familiarità, la necessità di trovarsi insieme e queste manifestazioni di affetto, sia pur lecite in sé, costituiscono una occasione e pericolo di peccato. Occorrono perciò le necessarie cautele per rendere il pericolo da prossimo a remoto (v. OCCASIONE DI PECCATO); e soprattutto è consigliabile incominciare il fidanzamento soltanto quando vi sia la possibilità di sposarsi entro un tempo ragionevolmente breve.

BIBL.: oltre i testi di teologia morale e di diritto canonico sul matrimonio, cf. A. Vermeersch, *De virtute castitatis et de vitiis contrariis*, 2ª ed., Roma 1921, nn. 290-99; A. Esmein-R. Genestal, *Le Mariage en droit canonique*, I, 2ª ed., Parigi 1929, pp. 151-211; P. A. M. Dannanin, *De promissione matrimon. ad normam can. 1017 CIC*, in *Angelicum*, 7 (1931), pp. 305-75; F. Claeys Boúúaert, *De interpret. can. 1017 CIC*, in *Ius pontif.*, 11 (1931), p. 125 sgg.; F. M. Cappello, *De obligatione orta ex valida promissione matrim.*, in *Period. mor. can. lit.*, 21 (1932), pp. 88-101, 220-32; D. Bizzarri, *Per la storia dei riti nuziali in Italia*, in *Studi di storia del diritto italiano*, Torino 1937, pp. 609-23; B. Kurtscheid, *De effectibus iuridicis sponsalium secundum ius vigens ecclesiast. et civ.*, in *Apollinaris*, 11 (1938), pp. 36-70; F. Blaton, *De reddendis donis sponsalitiis*, in *Collat. Gandav.*, 25 (1938), p. 15 sgg.; id., *Defectus occulti suntne ante matrim. manifestandi?*, *ibid.*, 24 (1937), pp. 202-204; P. Andrieu-Guitrancourt, *De sponsalibus primaevae Eccles. et de iuramento adnexo medii aevi tempore*, in *Apollinaris*, 9 (1939), pp. 219-42; F. Ter Haar, *Casus conscientiae*, 2ª ed., Torino 1939, pp. 114-26.
Andrea Gennaro

SPONTINI, GASPARE, LUIGI, PACIFICO. - Musicista, n. il 14 nov. 1774 a Majolati (Jesi) e m. ivi il 24 genn. 1851.

A Roma esordì come autore di opere teatrali; nel 1803 a Parigi ottenne grandi successi con la *Vestale* (1807) e con il *Fernando Cortez* (1809); nel 1810-12 fu direttore d'orchestra del Teatro d'opera italiano. Nel 1820 direttore dell'Opera di Berlino, dove fece rappresentare con successo altre sue opere e da dove nel 1841 riparti amareggiato da contrarietà e invidie. Dopo alcuni anni di soggiorno a Parigi, nel 1850 si ritirò nella natia Majolati.

Oltre la carriera di compositore teatrale è notevole la sua attività in favore della riforma della musica sacra, di cui è importante testimonianza il «Rapporto intorno alla riforma della musica da Chiesa» scritto nel genn. 1839 al Primicerio della Congr. di S. Cecilia. In esso lo S. si dimostra sdegnato e scandalizzato per aver trovato, dopo lunga assenza dall'Italia, introdotta quivi nelle chiese la musica da teatro, con quanto in esso si contiene di lascivo e di impuro; propone anzitutto di far emendare i musicisti in mala fede legandoli con un giuramento di fedeltà alla rettitudine e alla santità del comporre musica espressamente per il tempio, senza copiare e plagiare spartiti di melodrammi; propugna poi l'erezione in Roma di una Biblioteca o Stabilimento di musica ecclesiastica, capace di fornire copie calcografiche delle musiche approvate dalla apposita Commissione; dichiara infine, necessaria ed urgente l'istituzione dovunque di scuole di canto per i giovanetti, simili a quelle ideate da s. Gregorio Magno.

La benemerenza di S. fu di eccezionale portata, poiché egli, compositore di sole opere teatrali, fu il primo che sentì e propugnò l'urgenza di una riforma della musica sacra e le sue proposte concrete, presentate a Gregorio XVI, che lo insignì per esse del titolo di conte di S. Andrea, saranno fra i più importanti precedenti storici del *motu proprio* del b. Pio X (1903).

BIBL.: G. Tebaldini, *G. S., Discorso commemorativo per il III cinquanten. della nascita*, Recanati 1924; C. Radiciotti, *S. a Berlino*, Ancona 1925; C. Bouvet, *S.*, Parigi 1930; R. De Rensis, *Non dimenticate G. S.*, in *La nuova Italia musicale*, 5 (1932), pp. 5-8; L. Ronga, *G. S. (1774-1851)*, in *La Rassegna musicale*, 21 (1951), pp. 1-14.
Luisa Cervelli

SPORER, PATRITIUS. - Moralista francescano, n. a Passavia verso la prima decade del sec. XVII, m. ivi il 29 maggio 1683. Entrato nell'Ordine nel 1637, insegnò filosofia ad Augusta (1644) e a Passavia (1649), teologia a Dettelbach (1653-65) e quindi a Passavia, fu penitenziere ad Augusta ed a Passavia (1645-53) e predicatore della cattedrale di Passavia (1652-53).

È autore di pregevoli opere di teologia morale: *Tirocinium theologiae moralis*, in tre voll. con titoli propri (Würzburg 1660-61), frutto delle sue lezioni a Dettelbach; *Seraphim moralis. Amor Dei super omnia theologico-practice explicatus* (ivi 1662), lavoro in collaborazione e risultato delle dispute pubbliche sull'amore divino; *Tirocinium sacramentale practicum* (Salisburgo 1681-82) in 4 voll., edito postumo col titolo *Theologia moralis sacramentalis*; *Theologia moralis super decalogum* (ivi 1685-87), in 6 voll.; le due opere unite insieme col titolo di *Theologia moralis super decalogum et Sacramenta* con due supplementi (ivi 1721); edd. recenti e aggiornate a cura di I. Bierbaum (Paderborn 1899-1901; 1901-1905). Le opere morali in cui lo S. segue il probabilismo, per la loro profondità, chiarezza ed erudizione, ebbero il migliore successo e furono ripetutamente citate da s. Alfonso de' Liguori.

BIBL.: Sbaralea, III, p. 284; P. Minges, *Geschich. der Franziskaner in Bayern*, Monaco 1896, p. 227; A. Götzelmann, *Das Studium marianum theol. im Franziskanerkloster zu Dettelbach*, in *Franziskan. Studien*, 6 (1919), p. 346 e passim; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1937, p. 256; *Anal. Francisc.*, VIII, Quaracchi 1946, pp. 563-65 (elenco completo delle opere e delle edizioni).
Gaudenzio Melani

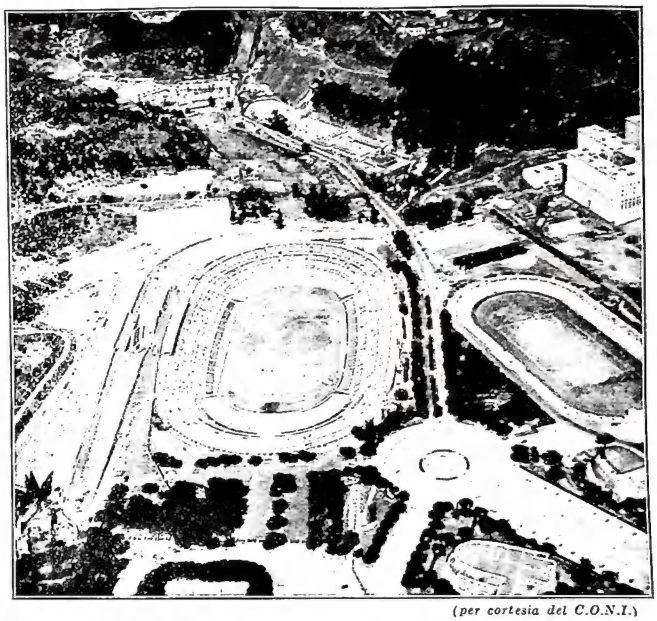
SPORT. - Termine inglese entrato nell'uso corrente della lingua; deriva dal più antico *disport*; questo, a sua volta, dal francese antico *desport* affine all'italiano *diporto* (*Decamerone*, VIII, 7); cf. latino tardo *disportare*, *desportare* dal classico *deportare*.

Nel suo significato primitivo ha valore di distensione, ricreazione, svago. E, infatti, la diffusione del termine, relativamente recente (sec. XIX), sta, in senso

generico, a designare giuochi, esercizi di forza e di destrezza, individuali o collettivi, praticati di solito all'aperto. Con il sec. XX, particolarmente dopo il primo conflitto mondiale, il termine ha assunto gli aspetti più vari, spesso contrastanti tra loro, nulla o poco conservando in comune con il valore del primitivo significato e degli antichi esercizi, per cui, in atto, non è possibile esprimerlo con un'unica esatta definizione.

Il Mosso (*Mens sana in corpore sano*, Milano 1903, p. 97) aveva proposto di rendere il termine « s. » con la parola « agonistica », di origine greca, che indubbiamente è più affine all'intimo significato attuale di s.; ma la proposta non ebbe seguito.

Oggi il « fenomeno » s. esiste almeno sotto un quadruplice aspetto: *a*) come « stato d'animo ». Milioni di individui, di ogni razza, di ogni fede religiosa, sotto ogni forma di governo, affollano, come spettatori, i ritrovi sportivi per ammirare e seguire le vicende dei propri « campioni », vedendo condensarsi nella lotta degli « atleti » l'istinto di primato tanto vivo nella maggioranza degli individui. Una stampa diffusissima e tutta una nuova letteratura mantengono viva questa « tendenza », che ha, se non altro, il grande merito di distrarre, in genere, milioni di uomini per innocue manifestazioni.



(per cortesia del C.O.N.I.)

SPORT - Nuovo Stadio Olimpico visto dall'aereo in direzione longitudinale da sud a nord, inaugurato il 17 maggio 1953 - Roma, Foro Italico.

b) Come « diporto »: cioè come reazione all'affermarsi sempre più della civiltà meccanica e come antidoto al lavoro giornaliero mediante una pratica sistematica di attività ginniche al fine di sviluppare le capacità muscolari e svagare lo spirito. È questa la più diffusa categoria di sportivi, la più sana, che comprende tutte le classi sociali, che va dagli escursionisti ai praticanti di veri e propri esercizi ginnici, senza alcuna idea di « affermazione ». È l'attività che viene consigliata a tutti; particolarmente a chi, raggiunta la maturità, vuol conservare quel certo benessere fisico tanto desiderato. Questa attività fisica, perché possa dare quei benefizi voluti, va scelta secondo le proprie esigenze (biotipologiche), tenendo conto sempre degli « stati di salute », e non secondo le proprie tendenze, come comunemente avviene.

c) Come « dilettantismo »: cioè per l'affermazione della propria personalità per un ideale più alto; all'elemento « diporto » viene aggiunto il carattere « agonistico », ossia lo « spirito combattivo » nelle prove sportive, la « aspirazione al primato » e la « specializzazione ». Il dilettantismo è l'espressione più pura dello s., e trova la sua più alta manifestazione nelle Olimpiadi (v. sotto). L'attività dilettantistica è quella che maggiormente ha presa sui giovani, e, purché sia preservata l'integrità fisica e morale dei praticanti, va incoraggiata e diffusa, in quanto l'agonismo, quando è « etico », è un elemento attivo nel processo educativo; e infatti l'atletica leggera, che del dilettantismo è la regina, quando viene praticata con criteri bio-psicopedagogici fa parte dell'educazione fisica, così come tanti altri s. (v. EDUCAZIONE, X. *L'E. fisica*).

d) Come « professionismo »: è l'agonismo esasperato, che sovente genera imprese audaci e generose per l'onore della bandiera o di altri ideali, ma che talvolta degenera in un acrobatismo per il miraggio di forti guadagni o di grande fama. Questi sportivi praticano l'arte del loro esercizio utilizzando tutte le qualità del proprio corpo senza alcun riguardo per esso, spesso esagerando errori della natura a danno di quell'equilibrio che dovrebbe essere la mèta costante di ognuno.

Molto ha contribuito al diffondersi del professionismo sportivo il sorgere di una vera e propria industria sportiva. Macchina e uomo, perfezione tecnica e bravura e intelligenza umana, fusi in un tutto armonico, segnano il continuo progredire di alcuni importanti aspetti della civiltà contemporanea.

I. LE ATTIVITÀ SPORTIVE. – Le attività cosiddette sportive sono molte, la maggior parte di esse si ricollegano alle molteplici tradizioni di tutti i popoli.

Si dà qui uno schema delle attività sportive più note nel campo internazionale, riportando contrassegnate con un asterisco quelle che vengono praticate in occasione dei Giuochi Olimpici.

1. *S. acquatici.* – *Canoa** (maschile: canotto monoposto m. 1000, canotto biposto m. 1000, canotto monoposto m. 10.000, canotto biposto m. 10.000; canotto canadese monoposto m. 1000, canotto canadese biposto m. 1000, canotto canadese monoposto m. 10.000, canotto canadese biposto m. 10.000; femminili: canotto monoposto m. 500). *Canottaggio** (singolo, doppio, due senza [timoniere], due con [timoniere], quattro senza, quattro con, otto). *Nuoto** (maschile: m. 100 stile libero, m. 400 s. l., m. 1500 s. l., m. 200 rana, m. 100 dorso, staffetta 4 × 200; femminile: m. 100 s. l., m. 400 s. l., m. 200 rana, m. 100 dorso, staffetta). *Tuffi** (maschili e femminili: dal trampolino, dalla piattaforma). *Pallanuoto** (*water-polo*). *Vela** (categoria: m. 6 S. I., m. 5,50, « dragoni », « stelle », « finn »). *Motonautica* (nelle varie categorie). *Pesca. Caccia subacquea. Sci acquatico.*

2. *S. dell'aria.* – Gli s. aeronautici (con o senza motore) hanno assunto negli ultimi decenni uno sviluppo notevole. Basta scorrere le tabelle dei primati di velocità e di distanza raggiunti dai moderni aerei a reazione, e da quelli in altezza degli aerostati stratosferici, per rendersi conto dell'enorme progresso realizzato nella preparazione dei mezzi e degli uomini. Il *paracadutismo*, che con l'*acrobazia aerea* rappresenta una vera scuola di ardimento, è la più recente recluta dello s. dell'aria. L'*aereomodellismo* ha appassionati cultori, particolarmente tra i giovani.

3. *S. atletici.* – *Atletica leggera**: maschile (*corse:* m. 100, m. 200, m. 400, m. 110 ostacoli, m. 400 ostacoli, staffetta 4 × 100 e 4 × 400, m. 800, m. 1500, m. 3000 con siepi, m. 5000, m. 10.000, maratona; *salti:* in alto, in lungo, con l'asta, triplo; *lanci:* disco, peso, giavellotto, martello; *marcia:* 10 km., 50 km.; *decathlon*); femminile: (*corse:* m. 100, m. 200, m. 80 con ostacoli, staffetta

4 × 100; *salti:* in alto e in lungo; *lanci:* disco, peso, giavellotto).

*Atletica pesante. – Lotta stile libero** (categoria: mosca, gallo, piuma, leggeri, welters, medi, medio-massimi, massimi); *lotta greco-romana** (categoria: mosca, gallo, piuma, leggeri, welters, medi, medio-massimi, massimi); *sollevamento pesi** (categoria: gallo, piuma, leggeri, medi, medio-massimi, massimi). Altri esercizi dell'atletica pesante sono: *lotta giapponese* o *Jiu-Jitsu*; *lotta irlandese* (*Glima*); *lotta svizzera* (*Schwingen*); *lotta turca* (*Türk Güreschi*).

*Ginnastica**: maschile (anelli, cavallo con maniglia, corpo libero, parallele, salto del cavallo, sbarra, individuale complessiva e gara a squadre); femminile (piccolo attrezzo, corpo libero, parallele, salto del cavallo, trave, individuale complessiva e gare a squadre).

*Pentathlon moderno** (corsa ippica con 15 ostacoli, scherma, tiro con la pistola su sagoma d'uomo, nuoto m. 300 stile libero, corsa campestre di ca. 4000 m.).

4. *S. di combattimento. – Pugilato** (categoria: mosca, gallo, piuma, leggeri, welters leggeri, welters, welters pesanti, medi, medio-massimi, massimi). *Scherma** (maschile: fioretto, sciabola e spada, individuale e a squadra; femminile: fioretto). *Pugilato francese* (*savate*). *Tiro** (pistola libera, piccione artificiale, carabina libera, alla sagoma, al cervo in corsa, piccola carabina, carabina piccolo calibro). *Tiro con l'arco. Tiro al piattello. Caccia. Tauromachia* (*corrida*).

5. *S. equestri.* – Le corse ippiche comprendono le gare di cavalli attaccati o montati (galoppo, trotto, concorso con ostacoli* ecc.). *Polo.*

6. *S. invernali. – Disco sul ghiaccio** (*Hockey*). *Guidoslitta** (*bob*): skeleton, a due, a quattro. *Pattinaggio**: maschile, femminile, coppie, velocità m. 500, m. 1500, m. 5000, m. 10.000. *Sci**: fondo, gran fondo, salto, discesa, discesa femminile, slalom femminile, combinata alpina femminile.

7. *S. meccanici. – Automobilismo* (su strada e su pista) nelle varie categorie. *Ciclismo**: le gare ciclistiche possono essere in linea, in pista, ad inseguimento, a cronometro, a tappe (Giro d'Italia, « Tour de France », ecc.). Le prove olimpiche sono: velocità, inseguimento a squadre, m. 1000 cronometro, m. 2000 tandem, corsa su strada. Una combinazione tra il ciclismo e la corsa podistica è la *ciclo-campestre. Motociclismo* (su strade e su pista) nelle varie categorie.

8. *S. da turismo. – Alpinismo* (escursionista, ascensionista, rocciatore, ecc.). *Campeggio.*

9. *Giuochi sportivi.* – Bocce. Calcio* (*Foot-ball Association*). Golf. Hockey sul prato*. Palla a basi (*Base-ball*). Pallacanestro* (*Basket-ball*). Pallacorda (*Lawn-tennis*). Palla a mano (*Hazenà*). Palla a martello (*Croquet*). Palla a sfratto. Palla a spatola (*Cricket*). Pallaovale (*Foot-ball Rugby*). Pallavolo (*Volley-ball*). Tamburello. Tennis da tavolo (*Ping-pong*). Tiro alla fune. Volata, ecc.

II. Le Olimpiadi. – Nell'antichità la massima espressione degli esercizi atletici veniva data dalle manifestazioni etico-religiose dei giuochi: particolarmente celebri gli Olimpici (v. GIUOCHI).

Nell'epoca moderna, per iniziativa del barone Pierre de Coubertin (1863-1937), nel 1892 fu lanciata l'idea di ripristinare i Giuochi Olimpici come la più grande manifestazione sportiva moderna del dilettantismo mondiale. L'iniziativa ebbe successo, e nel 1896 ad Atene con 13 nazioni partecipanti si ebbe la prima Olimpiade moderna. Da quella data, salvo le interruzioni del 1916, 1940 e 1944 dovute a ragioni belliche, la manifestazione si è ripetuta di quattro anni in quattro anni: nel 1900 (Parigi), 1904 (St-Louis), 1908 (Londra), 1912 (Stoccolma), 1920 (Anversa), 1924 (Parigi), 1928 (Amsterdam), 1932 (Los Angeles), 1936 (Berlino), 1948 (Londra) e l'ultima, la XV (la numerazione cronologica computa anche quelle non effettuate) ha avuto luogo nel 1952 a Helsinki con la partecipazione di rappresentanze di 70 nazioni. Dal 1924 (Chamonix) a seguito dell'iniziativa presa nel 1921 a Losanna in occasione del Congresso del Comitato Olimpico Invernale, si disputano anche i « giuochi invernali », che di quattro anni in quattro anni si sono ripetuti nel 1928 (St-Moritz), 1932 (Lake Placid), 1936 (Garmisch), 1948 (St-Moritz), 1952 (Oslo). Le prove ammesse alle manifestazioni olimpiche sono riportate sopra contrassegnate con asterisco.

III. L'organizzazione. – Quasi tutte le attività sportive sono organizzate in federazioni nazionali che, in genere, a loro volta aderiscono a federazioni internazionali e ciò allo scopo di meglio coordinare e sviluppare i problemi inerenti alle singole attività sportive. In Italia il Comitato Olimpico Nazionale Italiano (C.O.N.I.) sorse, ad opera di un gruppo di entusiasti, nell'anno 1908, in occasione della IV Olimpiade (Londra), per coordinare le attività delle federazioni sportive in vista d'ogni Olimpiade, e nel 1927 subì una riforma sostanziale divenendo « la Federazione delle Federazioni ». Con la legge del 16 febbr. 1942 n. 426 e le successive modifiche apportate dal R.D.L. 2 ag. 1943 n. 704 e del D.L. 11 maggio 1947 n. 362, il C.O.N.I. attraverso le federazioni sportive « olimpiche » e « non olimpiche » provvede alla conservazione, al controllo ed all'incremento del patrimonio sportivo nazionale; coordina e disciplina l'attività sportiva comunque e da chiunque esercitata; ha il potere di sorveglianza e di tutela su tutte le organizzazioni che si dedicano allo s. e ne ratifica, direttamente o per mezzo delle federazioni sportive nazionali, gli statuti ed i regolamenti, appronta gli atleti ed i mezzi idonei per le Olimpiadi e per tutte le altre manifestazioni sportive nazionali o internazionali, con riguardo alla preparazione olimpionica o per il raggiungimento di altre finalità. Per il movimento sportivo cattolico in Italia v. CENTRO SPORTIVO ITALIANO (C.S.I.); FEDERAZIONE ASSOCIAZIONI SPORTIVE CATTOLICHE ITALIANE (F.A.S.C.I.).

Bibl.: per cenni storici ed un completamento di bibliografia, v. EDUCAZIONE, X. *L'e. fisica*; GINNASTICA. M. Jerace, *Gli s. nella scienza e nell'educazione*, Torino-Roma 1905; E. N; Gardiner, *Greek athletic sports and festivals*, Londra 1910; *Gesch. des S. aller Völker u. Zeiten.*, a cura di G. A. E. Bogeng, 2 voll., Lipsia 1926; A. Peters, *Psycologie des S.*, ivi 1927; B. Schröder, *Der S. im Altertum*, Berlino 1927; L. Ferretti, *Il libro dello s.*, Roma e Milano 1928; E. Servadio, *Considerazioni sullo s.*, in *Esercito e nazione*, 6 (1931), pp. 542-45; M. Horst, *S.*, in *Staatslex.*, IV, coll. 1787-90; L. Gedda, *Lo s.*, Milano 1931; A. Herlitzka, *Valutaz. fisiol. degli atleti*, Bologna 1931; *Storia degli s.*, diretta da A. Franzoni, 3 voll., Milano 1933; A. Herlitzka, *Educaz. fisica ed atlet.*, ivi 1934; F. I. M. S., *Atti del Congr. internaz. di medic. dello s., Torino-Roma 1933*, Roma 1934; G. Titta Rosa - F. Ciampitti, *Prima antologia degli scrittori sportivi*, Lanciano 1935; F. I. M. S., *Atti del 2° Congr. naz. di medic. dello s., Bologna 1935*, Bologna 1936; G. Flesch, *S. e fatica*, Roma 1936; G. Lambertini, *I muscoli degli atleti*, Bologna 1936; A. Hirn, *Für und wider den S. in der Pubertät der Mädchen*, Erlangen 1938; U. Cassinis, *Fisiopatologia dello s.*, Roma 1939; J. Dauven, *Technique du s.*, Parigi 1948; G. Brera, *Atletica leggera*, Milano 1949 (interessante tutta la collezione d'educazione fisica e s. della editrice Sperling e Kupfer, Milano); *Rassegna retrospettiva dello s.*, a cura dell'editore A. Amoroso, Milano 1951; L. Ferretti, *Olimpiadi*, ivi 1952; D. Martucci, *L'Italia alla XV Olimpiade*, Roma 1953.

Michele Di Donato

IV. Problemi religiosi e morali. – Le molteplici attività ginnico-sportive ora descritte, avendo come oggetto, una parte non indifferente della educazione dell'uomo, pongono, oltre ai problemi valutati dalle varie scienze positive, anche altri problemi di indole religiosa e morale, la cui soluzione è necessaria per un retto orientamento e per il conseguimento di un fine che sia degno della persona umana, considerata sotto il duplice suo aspetto, naturale e soprannaturale. Ora, soluzione e norme adatte vengono offerte dalla fine analisi dell'argomento, contenuta nel discorso di S. S. Pio XII al « Congresso scientifico nazionale dello s. e dell'educazione fisica » pronunziato l'8 nov. 1952 (AAS, 44 [1952], pp. 868-76).

Gli elementi che concorrono all'esercizio dell'arte – e ad un'arte si può egregiamente paragonare l'attività sportiva – sono tre: lo strumento, l'artista, l'utilizzazione dello strumento; essi debbono, come per ogni altra attività, adeguarsi nel loro esercizio al fine o ai fini da conseguire.

Ora, il fine prossimo dello s. è di educare e fortificare il corpo dal lato statico e dinamico; fine più remoto è l'utilizzazione, che l'anima deve poter fare del corpo per lo sviluppo esteriore ed interiore e quindi per il perfezionamento della persona; il fine supremo, che è proprio della persona umana e quindi comune ad ogni sua attività, è di avvicinare l'uomo a Dio e procurarne l'eterna felicità. Nel nostro caso, poi, lo strumento è il corpo; l'artista è l'anima ad esso congiunta in unità di natura; l'utilizzazione è l'esercizio della ginnastica e dello s. Di qui deriva logicamente tutta una serie di insegnamenti preziosi.

a) *Il corpo.* – Alle meraviglie di struttura e di forme, di funzioni, d'istinti e di energie, che lo rendono un incantevole capolavoro di bellezza, di armonia e di vitalità, il pensiero religioso e morale aggiunge ancora un carattere sacro. Formato, infatti, dal limo della terra, vivificato dall'anima spirituale e immortale, esso fu dal Creatore innalzato alla dignità di tempio di Dio stesso, presente nell'anima, di una presenza tutta particolare, mediante la Grazia soprannaturale, e destinato definitivamente a partecipare alla felicità eterna dell'anima, a cui fu sulla terra unito (*I Cor.* 6, 13-20; 15,42-43). Tuttavia nel composto umano non ha il primo, ma l'ultimo posto, appartenendo il primato all'anima. Va dunque stimato, rispettato, curato e rinvigorito, ma non divinizzato, come non va divinizzata né la razza, né il sangue, né alcun altro presupposto od elemento somatico.

Inoltre, come conseguenza del peccato originale, gli istinti e le forze del corpo tendono a prevalere sulla retta ragione, trascinando al male. Ora, se vi sono forme di s. che con la loro severità concorrono a raffrenare gli istinti, altre ve ne sono che li risvegliano con forza violenta o con le seduzioni della sensualità. E vi sono anche le circostanze ambientali, un nudismo né necessario né conveniente, un esibizionismo di gesti e di pose, che inoculano il veleno. Per cui il senso religioso e morale oppone il suo veto a tale maniera di praticare lo s.

b) *L'anima.* – Senza l'anima, lo s. sarebbe soltanto un vano agitarsi di membra, un'ostentazione di bellezze caduche e una soddisfazione effimera; l'anima è il fattore principale e determinante nei movimenti delle membra, nei vari spostamenti agili e avveduti, nelle strette dei muscoli. Perciò lo spirito religioso e morale importa ed esige: 1) che nella estimazione dello s., nei giudizi sulla persona degli atleti, nell'ammirazione delle loro imprese si osservi la gerarchia dei valori e quindi il maggior pregio non sia dato ai muscoli della persona, ma alla persona che meglio sa dominarli e sottometterli all'impero dello spirito; 2) che in caso di conflitto, non si sacrifichino al vantaggio del corpo gli interessi superiori e intangibili dell'anima (probità, giustizia ed equità, integrità morale e pudore naturale, cura doverosa della vita, della sanità, degli interessi della famiglia e della professione, della fama e dell'onore); 3) che la gioia di possedere forze robuste e capacità di riuscita e di vittoria non venga stimata né l'unico, né il principale elemento dell'agire e quindi né la ginnastica, né lo s. vengano elevati a scopo supremo della vita.

c) *La pratica.* – Per l'esercizio pratico dello s. occorrerà ricordare che, alla pari di qualunque altra attività, deve assoggettarsi e rispettare la legge naturale e le leggi positive della Chiesa e dell'autorità competente; per conseguenza: 1) si deve santificare il giorno del Signore, adempiendo ai propri obblighi religiosi; 2) ricordare e non preterire gli obblighi familiari, che devono anteporsi alle credute esigenze dello s. e delle associazioni sportive; 3) non esporre sconsideratamente a seri pericoli la vita e la sanità proprie o altrui. Il che, se vale per tutte le forme sportive, a maggior ragione deve valere per l'agonismo, soprattutto professionale, che facilmente può degenerare fino alla brutalità.

Rispettato, così, accuratamente il contenuto religioso e morale dello s., questo si inserirà nella vita come elemento di equilibrio, di armonia e di perfezione, come valido sussidio nell'adempimento degli altri doveri, oltre che come fiorire della sanità fisica e psichica a servizio dello spirito. - Vedi tav. LXXVII.

BIBL. v. alla voce GINNASTICA. Celestino Testore

SPORTELLI, CESARE, venerabile. - Predicatore redentorista, n. a Mola di Bari il 19 giugno 1701, m. a Pagani il 19 apr. 1730. Divenuto avvocato del fòro napoletano, fu procuratore del principe del Vasto.

Insieme alla piissima madre Barbara Pavia aiutò finanziariamente mons. T. Falcoia, vescovo di Castellamare di Stabia, per far venire dallo Stato pontificio nel Regno le Maestre Pie di S. Lucia Filippini. Nel 1732 si aggregò a s. Alfonso M. de' Liguori, che stava fondando i Missionari Redentoristi, e gli restò costantemente fedele tra le defezioni e le persecuzioni di quegl'inizi.

Sacerdote nel 1737, attese con zelo alla salvezza delle anime più abbandonate delle campagne irpine e salernitane; si prodigò anche nel predicare agli ecclesiastici e claustrali con frutti copiosi. Contribuì alla costruzione dei collegi di Pagani e Materdomini come rettore e consultore generale. Lasciò oltre un centinaio di lettere di contenuto prevalentemente ascetico, e varie note preziose per la storia primitiva dei Redentoristi. Nonostante le premure di s. Alfonso per la beatificazione del suo eroico discepolo, la causa fu introdotta soltanto nel 1891.

BIBL.: Arch. della Postulaz. generale C. SS. R., *Autografi del p. S.*; A. De Risio, *Croniche della Congr. del S.mo Redentore*, IV, Palermo 1858; A. Tannoia, *Notizie della vita del p. S.*, Roma 1893; *Acta beatificationis et canonisationis*, ivi 1899; M. De Meulemeester, *Bibliogr. génér. des écrivains rédempt.*, II, Lovanio 1935, p. 406; C. Henze, *Epistolae vener. servi Dei C. S.*, Roma 1937. Oreste Gregorio

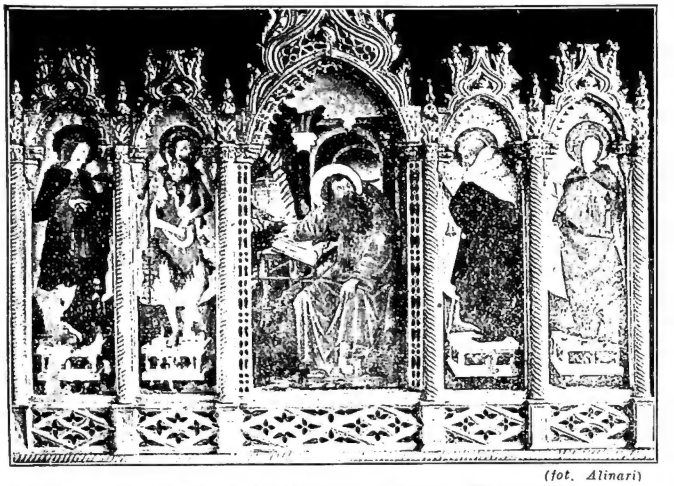
SPOTORNO, GIOVANNI BATTISTA. - Barnabita, n. in Albisola superiore il 27 ott. 1788, m. a Genova nel 1844.

Barnabita nel 1806, insegnò matematica, giurisprudenza e teologia a Macerata e a Roma. Si rifiutò di prestare giuramento di fedeltà al governo francese che aveva occupato Roma, e ne ebbe la perdita della cattedra e il confino a Chiavari, dove attese a riordinare la biblioteca di quella Società economica. Caduto l'Impero napoleonico, riprese l'insegnamento a Livorno e a Bologna. Rientrato a Genova nel 1819, vi diresse il Collegio barnabita di S. Bartolomeo, poi assunse la sopraintendenza delle scuole pubbliche della città, la prefettura della Biblioteca civica e l'insegnamento dell'eloquenza latina nella Università. Lo S. fu insieme pubblicista di chiaro nome e diresse *Il Ligustico*, organo della scuola classicista contro il movimento romantico, sostenendovi lunghe ad aspre polemiche. Collaborò altresì all'*Archivio storico italiano*, e datosi ad illustrare le glorie cittadine, annotò gli *Annali genovesi* del Giustiniani, pubblicò una nutrita serie di *Elogi di liguri illustri*, scrisse quattro volumi di *Storia letteraria della Liguria*, una *Storia dell'antica pittura genovese* ed una apprezzata *Storia dei Longobardi*. Ma il suo argomento favorito fu sempre Cristoforo Colombo, di cui documentò i natali genovesi in un libro di larga risonanza. Tradusse, commentò e confutò in più punti la vita del grande navigatore scritta da Washington Irwing e finalmente diede alle stampe un ponderoso *Codice diplomatico colombo-americano*.

BIBL.: G. Canale, *Necrologio di G. B. S.*, Genova 1844; L. Grillo, *G. B. S.*, in *Elogi di liguri illustri*, III, 2ª ed., Torino 1846, pp. 308-88; N. Spotorno, *Nell'inaugurazione del busto al p. G. B. S.*, Savona 1894. Renzo U. Montini

SPRENGER, JACOB. - Teologo domenicano, zelante promotore del Rosario, n. nel 1436 ca. a Rheinfelden, m. il 6 dic. 1495 a Strasburgo. Dal convento osservante di Basilea, ove entrò nel 1452, fu trasferito a Colonia ove s'immatricolò all'Università nel 1467, e vi fu professore dal 1478; vicario nel 1471 e priore nel 1472 del convento di Colonia e provinciale di Germania nel 1488-95, S. fu uno dei sostenitori della riforma regolare.

Inquisitore per le arcidiocesi di Colonia, Treviri e Magonza, aiutò poco felicemente Enrico Institoris per il *Malleus maleficarum* (Strasburgo 1487). Sua gloria è la fondazione della famosissima prima Confraternita del Rosario in Germania, a Colonia, l'8 sett. 1475. La sua figura



(fot. Alinari)
SQUARCIONE, FRANCESCO - S. Girolamo con altri santi - Padova, Museo civico.

con il berretto dottorale, è dipinta nella tavola rosariana, oggi a S. Andrea di Colonia, ai piedi di s. Domenico e della Madonna. Lasciò un *Rosenkransbüchlein* (Hain 1491) e un *Sterbebüchlein* (1476), uno e l'altro in nuova ed. in *Kölner Pastoralblatt*, 1897, p. 19 sgg. e 1898, p. 276 sgg.

BIBL.: J. Hansen, *Quellen u. Untersuch. zur Gesch. des Hexenwahns*, Bonn 1901, pp. 360-407, 682; G. Löhr, *Beiträge zur Gesch. des kölner Dominik. Klosters im Mittelalter*, in *Quellen u. Forschungen*, XVI-XVII, Lipsia 1920-22; id., *Die Teutonia im 15. Jahrh., ibid.*, XIX, ivi 1924; id., *Die Theol. Disputationen.. an der Univ. Köln, ibid.*, XXI, ivi 1926, passim.; *Archiv. Fratr. Praed.*, 18 (1948), pp. 299-302; 19 (1949), pp. 215-16, 226-28, 249, 242 e *Die Kölner Dominikanerschule*, Friburgo 1946, pp. 70, 80-81. Angelo Walz

SPRINGFIELD-ILLINOIS, DIOCESI di. - Diocesi e città dello Stato di Illinois (U.S.A.). L'attuale diocesi di S. fu creata da Pio IX il 29 luglio 1853 a Quincy, per smembramento di Chicago, poi dallo stesso Papa trasferita ad Alton il 9 genn. 1857 e finalmente da Pio XI a S. il 26 ott. 1923 con decreto della S. Congregazione Concistoriale.

Al momento della sua fondazione, la diocesi di Chicago, dalla quale fu smembrata, copriva tutto lo Stato d'Illinois. La popolazione della diocesi era composta in gran parte di Tedeschi venuti da Cincinnati e stabiliti a Quincy, Teutopolis e Germantown. I cattolici svizzeri fondarono Highland e gli alsaziani Ste-Marie. La costruzione delle ferrovie attirò un buon numero d'Irlandesi. Quando mons. Enrico Damiano Juncker (1857-68) prese possesso della diocesi di Alton, vi trovò 58 chiese, 30 stazioni, 28 sacerdoti ed una popolazione cattolica di ca. 50.000 anime. Oggi la popolazione totale (censimento 1950) è di 969.006 ab. di cui 114.943 cattolici. Vi sono 364 sacerdoti diocesani (139 religiosi: redentoristi, francescani, oblati di Maria Immacolata, S. Cuore di Gesù, terziari francescani della S. Croce), 138 parrocchie, 74 cappelle, 36 missioni, 1 seminario (66 seminaristi), 6 scolasticati (119 studenti), 1 università (Quincy University, diretta dai Francescani), 1 collegio, 1 orfanotrofio, 15 ospedali, 19 congregazioni femminili e 1160 suore.

BIBL.: F. H. Zabel, *Alton*, in *Cath. Enc.*, I, pp. 367-68; AAS, 15 (1923), p. 587; *The Official cath. direct., 1950*, Nuova York 1950, pp. 561-65; Th. Boemer, *The Cath. Church in the Un. States*, St-Louis-Londra 1950, p. 229 sgg.
Gastone Carrière

SPRINGFIELD - MASSACHUSETTS, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Massuchusetts (Stati Uniti). La diocesi di S., Mass. (*Campifontis*), suffraganea di Boston, fu eretta il 28 giugno del 1870 nella parte centrale ed occidentale del Massachusetts, con una superficie di 4320 migliaq.

Alcuni fra i primi puritani del centro e dell'ovest del Massachusetts divennero cattolici. Vi furono parecchi acadiani a Worcester nel 1755, ma gli ultimi tornarono nel Canadà verso il 1767. Nel 1830 il rev. Giacomo Fitton celebrò la prima Messa a Chicopee; il 7 luglio 1834 iniziò a Worcester la prima chiesa della diocesi e nel 1836 ne divenne il primo parroco. Il primo pastore residente nella parte ovest del Massachusetts fu il rev. Giovanni D. Brady, in carica a Chicopee nel 1841. Il 28 giugno 1870 mons. Patrick T. O' Reilley fu nominato primo vescovo di S., e sotto la sua guida la popolazione aumentò da 80.000 a 200.000, i sacerdoti di 43 a 196; il vescovo edificò 45 chiese.

Oggi (dopo la fondazione della diocesi di Worcester, per smembramento di S.) la diocesi copre una superficie di 2822 migliaq., con una popolazione totale (censimento 1950) di 637.507 ab. dei quali 296.286 sono cattolici. Vi sono 445 sacerdoti diocesani (149 religiosi di 8 diverse congregazioni, 122 parrocchie, 8 cappelle, 18 missioni, 19 congr. femm., 1057 suore), 4 scolasticati, 1 collegio, 3 orfanotrofi, 4 ospedali.

BIBL.: *The Official Catholic Directory 1950*, Nuova York 1950; Th. F. Cummings, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 236-38; Th. Boemer, *The Catholic Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, p. 265. Gastone Carrière

SQUARCIONE, FRANCESCO. - Pittore padovano, n. nel 1397, m. nel 1468.

Sarto e ricamatore, si dedicò nel 1429 alla pittura e fu il fondatore di una scuola che raccolse giovani pittori, fra i quali A. Mantegna, da lui adottato, M. Zoppo, G. Schiavone. Di fronte ad un'usurpata fama di caposcuola della pittura rinascimentale padovana, la figura dello S. fu ridotta a quella di animatore intelligente e entusiasta raccoglitore di oggetti d'arte, ma di pittore mediocre grazie agli studi del Kristneffer, del Fiocco, ed alle documentazioni di E. Rigoni. Di lui pittore rimangono il polittico con *s. Girolamo e quattro santi* (1449-52, Museo civico di Padova), ancora goticizzante, di debole modellato e chiaroscuro appiattito, la *Madonna col Bambino* della Galleria di Berlino, firmata, ma ove la critica legge la collaborazione dello Schiavone. Gli è attribuito il *ritrattino di Federico II* agli Uffizi, tanto gotico da esser ritenuto da taluni del Vecchietta.

Bibl.: A. Moschetti, s. v. in Thieme-Becker, XXXI (1937), p. 420 (con bibl. completa). Luisa Mortari

SQUILLACE, DIOCESI di - Città e diocesi in provincia di Catanzaro. Ha una superficie di oltre 960 kmq. con un popolazione di 124.452 ab. quasi tutti cattolici, distribuiti in 61 parrocchie, servite da 122 sacerdoti diocesani e 24 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 18 femminili (*Ann. Pont. 1953*, pp. 408-409).

Le origini della città sono antichissime. Il Barrio la dice fondata dagli Ausoni o dagli Enotri, abitata dagli Ateniesi e infine colonizzata dai Romani. Ricevette la fede cristiana fin dai primissimi tempi, poiché dell'esistenza della sede vescovile si ha notizia fin dal sec. v. Il primo presule di cui ricorre il nome è Gaudenzio, che intervenne al Sinodo di papa Ilario nel 465 (Mansi, VII, 959). Due dei suoi successori sarebbero stati trucidati, come sembrerebbe da una decretale di papa Gelasio del 496. Ma il Minasi dubita che il misfatto sia avvenuto a S., che allora era governata da Cassiodoro. Il vescovo Zaccheo sottoscrisse coraggiosamente il Costituto di papa Vigilio, sfidando le ire dell'imperatore Giustiniano, nel 551. S. Gregorio Magno ricorda spesso la chiesa di S., alla quale trasferì Giovanni, esule di Lissi-

tania in Dalmazia nel 592; ma contro di lui prese le difese del « Vivarium » di Cassiodoro. Ultimo vescovo latino è Agostino, che intervenne al Concilio di papa Martino nel 649 (Mansi, X, 866; Harduin, *Acta Concil.*, III, Parigi 1715, 691). I successori sono di rito greco fino a Teodoro Mesimeiros, che accolse s. Brunone e al quale i Normanni diedero un successore latino nel 1096.

Come tutte le diocesi della Calabria, S. in origine era soggetta a Roma. Nel sec. VIII fu aggregata alla metropoli di Reggio, eretta in quel tempo dai Bizantini. Tuttavia ebbe l'esenzione da Urbano II (PL 151, 219) e da Pasquale II nel 1110 (Jaffé-Wattenbach, 6259); ma il papa Alessandro III la riconobbe come suffraganea di Reggio nel 1165 (Jaffé-Wattenbach, 11239). Nel Provinciale di Albino è esente, mentre presso Cencio Camerario è suffraganea di Reggio. Dal tempo di Innocenzo III in poi non risulta più tra le diocesi immediatamente soggette. L'erezione della diocesi di Catanzaro nel 1121 fu fatta a spese di quella di S.; per la diocesi di Taverna e la *Chronica Trium Tabernarum*, v. CATANZARO.

S. non solo ha dato i natali a Cassiodoro, ma ha anche ospitato i due monasteri da lui fondati, il Castellese e il « Vivarium », l'ultimo dei quali era un'accademia, in cui si coltivavano le scienze e le arti, soprattutto la scrittura. Ha anche ospitato s. Brunone e il discepolo e successore Lanuino, che fondarono la certosa di S. Stefano del Bosco, detta poi Serra S. Bruno, che anche oggi conserva le reliquie del fondatore. Si devono ancora ricordare i diversi monasteri basiliani sparsi nel suo territorio, tra cui S. Maria de Veteri Squillaci, S. Maria de Carra, S. Gregorio di Staletti, S. Basilio di Torre Spatola, che fu illustrato da S. Basilio di Montepaone. A Guardavalle poi, presso Stilo, nacque il card. Guglielmo Sirleto (v.). A Stignano, altro casale di Stilo, nacque il domenicano Tommaso Campanella (v.).

BIBL.: Ughelli, IX, pp. 586-625; G. Fiore, *Calabria Illustrata*, II, Napoli 1763, pp. 314-21; D. Feudalio, *Scylacenorum Antistitum accurata series chronol.*, ivi 1783; anon., s. v. in *Enc. dell'Ecclesiastico*, ivi 1845, pp. 1012-16; G. Minasi, *Le chiese di Calabria*, ivi 1896, pp. 335-36; F. Fabre, *Liber Censuum*, II, Parigi 1910, p. 243; H. Laurent, in *Riv. di st. d. Chiesa in Italia*, 2 (1948), p. 279; Cottineau, II, col. 3081; Eubel, I, pp. 461-62; II, p. 265; III, p. 322; IV, p. 321. Francesco Russo

SRBIK, HEINRICH von. - Storico austriaco, n. il 10 nov. 1878 a Vienna, m. il 16 febbr. 1951 ad Ehrwald (Tirolo).

Allievo dell'Istituto storico austriaco, iniziò la sua attività di storico con uno studio sui rapporti tra Stato e Chiesa nell'Austria medievale (*Die Beziehungen von Staat und Kirche während des Mittelalters*, Innsbruck 1904), in cui indagò la questione, allora assai dibattuta, sull'immunità del clero nell'Austria dei Babenberger e degli Asburgo, dimostrandola non corrispondente al vero. Professore all'Università di Graz nel 1912 (nel frattempo aveva curato la raccolta dei trattati, conclusi fra il 1526 ed il 1722, dall'Austria con i Paesi Bassi), passò nel 1922 a quella di Vienna, pubblicando *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch* (2 voll. 1925); egli vide nel cancelliere il solerte difensore dell'Europa centrale contro le tendenze centripete della Francia e della Russia, e l'accorto guardiano dell'equilibrio e della pace continentale.

(per cortesia del prof. M. Petrocchi)
SRBIK, HEINRICH von - Ritratto.

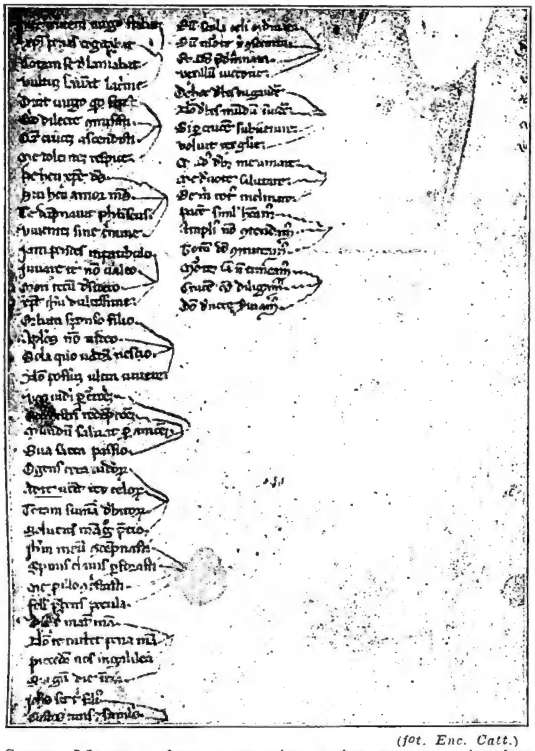
L'instabilità politica ed economica del dopoguerra lo convinse della necessità di una unione tedesco-austriaca; si fece pertanto promotore di una concezione unitaria della storia tedesca (*Gesamtdeutsche Geschichtsauffassung*), che rivalutasse il singolo positivo apporto dell'Austria, della Prussia e degli Stati minori tedeschi all'unità tedesca, così come essa si venne formando attraverso i secoli; e nei quattro volumi della *Deutsche Einheit* (Monaco 1935-42) egli stesso ricostruì la vicende del popolo tedesco, nei suoi diversi rami, dall'alto medioevo alla guerra fratricida del 1866. Durante l'occupazione hitleriana dell'Austria (1938) fu fautore del Terzo Reich per cui, dopo la restaurazione della Repubblica Austriaca nel 1945, fu privato della cattedra. Pose mano quindi, nella solitudine di Ehrwald, a una storia della storiografia tedesca dall'umanesimo in poi (*Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Monaco-Salisburgo 1950-51), il cui II vol. uscì postumo.

BIBL.: C. Antoni, *H. von S. e l'unità della stor. tedesca*, in *Studi germanici*, 2 (1937), pp. 46-75; F. Valsecchi, *H. von S. e la sua concez. unitaria della stor. ted.*, in *Riv. stor. ital.*, 5ª serie, 2 (1937), pp. 45-69; M. Petrocchi, *Situazione di von S.*, in *L'uomo e la stor.*, Bologna 1944, pp. 123-27; S. Furlani, *H. von S.*, in *Nuova rivista storica*, 35 (1951), pp. 166-72; W. Näf, *H. von S.*, in *Hist. Zeitschrift*, 173 (1952), pp. 95-101. Silvio Furlani

STABAT MATER. - Sequenza nota in molte redazioni, da messali e libri liturgici (una trentina ca. tra la metà del sec. XIV e la fine del XV) e da manoscritti; a queste vanno aggiunti per antichità e autorevolezza due testi, uno inserito negli *Annales Genuenses* di Giorgio Stella (sec. XIV) e uno che si legge nel *Rosarium Sermonum* di Bernardino de' Busti (sec. XV).

Primo problema dunque quello della ricostruzione critica del testo, alla cui soluzione sarà ben difficile addivenire, se si presumesse raggiungere il testo originario: anche solo le poche redazioni messe a confronto dal Tenneroni e dall'Ermini (meno di una dozzina) oscillano tra una quarantina e un centinaio di versi. Si pensi poi, come giustamente scrive l'Ermini, che nel medioevo gli scritti di letteratura liturgica furono ben di rado connessi ai loro autori, e che anzi spesso « una celebre sequenza non è che un'accorta variazione o riduzione d'una o più sequenze anteriori, compiuta da uno scrittore di ingegno poetico originale », e soggetta a sua volta, senza soluzione di continuità, a posteriori variazioni e riduzioni. Tale appunto è il caso dello *S. M.*; in pratica però la

(fot. Enit)
SQUILLACE, DIOCESI di - Veduta del golfo.



(fot. Enc. Catt.)

STABAT MATER - *Ante crucem virgo stabat*, sequenza ricordata fra le fonti del testo attuale dello S. M. Cod. Vat. lat. 2423, f. 1v (sec. XIII-XIV) - Biblioteca Vaticana.

tradizione liturgica, che il popolo stesso ha contribuito ad instaurare, ha dalla sua evidenti ragioni di antichità, di concisione, di coerenza stilistica e formale. Essa è rappresentata dalla versione che Benedetto XIII volle accolta, nel 1727, nel Messale romano: ed è, con il *Veni Creator*, il *Lauda Sion*, il *Victimae paschali* e il *Dies irae*, la quinta delle sequenze che vi sono rimaste e, confrontata con le versioni analoghe o più vicine, si presta a ben pochi emendamenti congetturali e sempre di secondaria importanza.

Quanto all'autore, fra i molti cui lo *S. M.* viene attribuito (Giovanni XXII, s. Bernardo, s. Bonaventura, Innocenzo III, Gregorio IX) solo Iacopone (v.) da Todi ha raccolto, specie per merito dell'Ermini, un notevole numero di suffragi tra gli studiosi, anche perché a lui lo attribuiscono, tra gli altri, due codici del sec. XIV e l'edizione di Brescia del 1495. Però i raffronti stilistici con le altre poesie di Jacopone dànno risultati piuttosto incerti e discutibili, e forse per questo i più recenti e qualificati studiosi della lirica jacoponica (quali M. Casella, N. Sapegno, L. Russo) non si pronunciano sulla attribuzione dello *S. M.* o la accennano di sfuggita. Comunque è indubbio che il tono generale e l'atteggiamento sentimentale della sequenza corrisponde a quello di varie poesie ed espressioni del poeta di Todi, e che essa ben si addirebbe, dal punto di vista psicologico, agli ultimi anni della vita di lui (1303-1306).

È indubbio, soprattutto, che lo *S. M.* s'inserisce armonicamente in una lunga e ricca tradizione (dalle collezioni del Blume, del Dreves, del Mone, del Daniel, dello Chevalier sono stati additati non meno di 134 inni che hanno per argomento la *Compassio Mariae*), sintetizzandola e sublimandola con il sigillo dell'arte di un poeta che alla commozione sincera e profonda, non lontana, a tratti, dal rapimento della mistica contemplazione, ha saputo unire un linguaggio semplice, scorrevole, eppur denso di ben collocate reminiscenze scritturali. Alla semplicità dell'eloquio corrisponde quella del metro: la strofa esastica, denominata *versus caudatus tripertitus*, composta di due membri paralleli, ciascuno di due ottonari piani e un senario sdrucciolo, rimanti *aab, ccb*.

Si tratta di uno sviluppo e di una semplificazione del tetrametro trocaico catalettico latino, usatissimo nel medioevo in composizioni sacre e profane, il quale dapprima spezzatosi in due versi (a causa della forte cesura mediana che lo caratterizzava), sul tipo del *Pange lingua* (schema *ab ab ab*, dove *b* rappresenta sempre il verso sdrucciolo) poté poi offrire il destro ad altre combinazioni, una delle quali, e tra le più fortunate, è quella dello *S. M.*, che osserva ormai le nuove leggi del ritmo di tipo discendente, con percussione sulle sedi dispari, come era quello del tetrametro trocaico classico.

All'unità del periodo ritmico corrisponde, nello *S. M.*, l'unità del periodo logico: vale a dire che il pensiero si presenta, in ogni strofa, armonicamente svolto e concluso in sé, pur con graduale efficacissimo passaggio dall'esordio, in cui prevale la rappresentazione (st. 1-4), alla parte centrale, in cui il poeta ardentemente invoca, con espressioni riboccanti d'affetto e di mistico fervore, di essere fatto partecipe della *passio Unigeniti* e della *compassio Mariae* (st. 5-18), e alla parte conclusiva, in cui egli implora la salvezza della propria anima (st. 19-20). Un componimento, insomma, di alto valore lirico e religioso, che la Chiesa fece ufficialmente suo, accogliendo non solo una tradizione liturgica già da lungo tempo instaurata e diffusa (pur con notevoli varianti, lo *S. M.* si trova inserito nei messali francescani dell'inizio del sec. XIV, nel Messale di York del 1390 e in quello di Breslavia del 1414), ma anche il desiderio dei fedeli, che di quel canto avevano ormai fatto una delle più sincere e commosse espressioni del proprio amore e della propria devozione verso la *Mater dolorosa*.

BIBL.: N. Gihr, *Die Sequenzen des röm. Messbuches, dogmatisch und aszetisch erklärt*, 2ª ed. Friburgo in Br. 1900, pp. 62-94; A. Tenneroni, *Jacopone da Todi, lo S. M. e Donna del Paradiso*, Todi 1887; A. Morini, *Origini del culto all'Addolorata*, Roma 1893; E. Wechssler, *Die romanischen Marienklagen*, Halle 1893; G. Puchen, *Jacopone da Todi frère mineur de st. François*, Parigi 1914; F. Ermini, *Lo S. M. e i pianti della Vergine nella lirica del medio evo*, Città di Castello 1916.

Ruggero M. Ruggieri

STABIA: v. CASTELLAMMARE DI STABIA.

STABILIMENTI DELLO STRETTO: v. MALESE, FEDERAZIONE.

STABLUM, EMANUELE. - Medico, n. a Terzolas (Trento) il 10 giugno 1895, m. a Roma il 16 marzo

(per cortesia del dott. Rino Cavalieri)

STABLUM, EMANUELE - Ritratto.

1950. Entrò fra i Concezionisti nel 1911. Laureatosi in medicina e chirurgia nell'Università di Napoli (1931), fu (dal 1932) direttore sanitario e (dal 1941) superiore dell'Istituto dermopatico dell'Immacolata di Roma.

Scrisse principalmente articoli di argomento medico su *Cronache dell'IDI* (Istituto dermopatico Immacolata), pubblicazione mensile da lui fondata nel 1946 (*Apostolato medico*, 2 [1947], n. 4; *Tumori della pelle*, 3 [1948], nn. 4-5; *L'orticaria*, 4 [1949], n. 1). Uomo di vasta cultura e di particolare attitudine alla sperimentazione, perfezionò scientificamente il metodo terapeutico delle dermopatie, ereditato dal p. A. Ludovico Sala (v.), e lo completò con nuovi prodotti (Depurativo IDI – Lilial neve, ecc.). Si occupò principalmente della cura della psoriasi, della vitiligine, ecc.

BIBL.: *Fr. E. S.*, in *L'osservatore romano*, 18 marzo 1950, p. 3; *Cronache dell'IDI*, 5 (1950), nn. 3-4 interamente a lui dedicati. Rino Cavalieri

STADION, CHRISTOPH. - Vescovo, n. nel marzo 1478 di famiglia nobile della Svevia a Schelklingen, m. a Norimberga il 15 apr. 1543.

Studiò a Tubinga (1490) e Friburgo in Brisgovia, ebbe la laurea di diritto a Ferrara, nel 1507 divenne canonico di Augusta quindi decano e vescovo il 20 apr. 1517. Fu ritenuto come il più dotto dei principi-vescovi della Germania. Obbedendo alle prescrizioni del Concilio Lateranense V si propose il riordinamento della diocesi, tenne un Sinodo nel 1517 e nel 1518 ne ordinò la visita; nell'ott. 1520 si decise a pubblicare la bolla papale contro Lutero, vincendo le dubbiezze suscitate in lui dalle divisioni penetrate in Augusta. In occasione della Dieta d'Augusta nel 1530, prese parte alla grande processione del *Corpus Domini* cui assistette anche Carlo V. Lo S. era però ben disposto ad un'intesa con i protestanti. Si moveva infatti nella corrente di Erasmo di Rotterdam, da lui messo al di sopra dei grandi teologi dell'antichità e ammirato quale maestro di vita spirituale.

Patrocinò apertamente la concessione del calice ai laici, la soppressione del digiuno, il matrimonio dei preti e la liturgia in lingua tedesca, per cui fu ripreso dal nunzio Morone ad Hagenau nel giugno 1540; però gli promise nel 1542 di provvedere alla riforma della diocesi, pur esagerandone le difficoltà. Infatti in molte parti il protestantesimo vi era penetrato largamente: nel palatinato di Neuburg, nella contea di Öttingen, nelle città imperiali di Dinkelsbühl, Memmingen, Nördlingen e nella città episcopale, dov'era giunto con impronta zwingliana. Morì dopo avere accolto il mese precedente l'inviato papale Otto di Truchsess che doveva succedergli nel vescovato.

BIBL.: Pastor, IV, p. 265; V, pp. 37, 56, 259, 438 sgg., 458; H. Jedin, *Storia del Conc. di Trento*, I, Brescia 1949, pp. 130, 249, 303, 385. Pio Paschini

STAËL, ANNE-LOUISE-GERMAINE de. - Di famiglia calvinista d'origine ginevrina, figlia del famoso ministro di Luigi XVI, J. Necker, n. a Parigi il 22 apr. 1766, m. ivi il 4 luglio 1817, andata sposa nel 1786 al barone Erik Magnus de S.-Holstein, ministro di Svezia alla corte di Francia, il quale si separò formalmente da lei nel 1797. Fin dai primi anni della Rivoluzione Francese prese posizione per i « costituzionali », o liberali, i cui circoli facevano capo al suo salotto; si trovò per questo in aperto contrasto con i giacobini del Terrore prima e con Napoleone poi. Dopo le dimissioni del padre dal ministero, visse con lui a Coppet sul lago di Ginevra e vi preparò i suoi primi saggi letterari ispirati alla morbosa sensibilità del tempo.

Il matrimonio le permise di vivere a Parigi durante il primo periodo rivoluzionario, fino al sett. 1792. Fu a Londra per quattro mesi, all'inizio del 1793, e poi di nuovo a Coppet. Pubblicò allora le sue prime *Réflexions politiques sur le procès de la Reine* (1793) *et sur la paix* (1794-95); il suo costituzionalismo si veniva intanto chiarendo, grazie pure all'incontro con Benjamin Constant (v.). Nel 1800 usciva il suo saggio *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, panorama della letteratura europea considerata come espressione della società. È del 1802 un tentativo di « romanzo di passione », *Delphine*. Alla fine del 1803 la polizia napoleonica le ingiunse di lasciare Parigi: seguirono dieci anni di peregrinazioni (Germania e Italia), interrotte da lunghi soggiorni a Coppet e concluse, nel 1812-13, da un avventuroso viaggio in Russia e poi in Inghilterra (la S. riassunse le sue esperienze di esule in *Dix années d'exil*).

Frutto di un viaggio in Italia fu il romanzo *Corinne ou de l'Italie* (1807): l'immagine manierata dell'Italia, oltre che ad un sincero entusiasmo, si ispira alle concezioni estetiche con le quali M.me de S. era venuta in contatto attraverso la conoscenza di Goethe e dei corsi di Schelling e Schlegel. Con essi e con Jacobi ebbe nuovi contatti a Monaco e a Vienna, nell'inverno 1807-1808; un più lungo soggiorno a Coppet le diede agio di comporre il suo capolavoro *De l'Allemagne* (Parigi 1810), subito sequestrato per l'implicita vigorosa professione di fede nella libertà che conteneva. La visione dell'umanità e dello spirito tedeschi che quasi vi si identificava con la nuova sensibilità e la nuova poetica più direttamente legate alle tradizioni medievali e cristiane d'Europa, quelle romantiche, ebbe subito vasta risonanza e procurò alla S. la fama maggiore. Ritornata dall'Inghilterra sul continente, M.me de S. si tenne un poco in disparte dalle attive polemiche costituzionali dei Cento giorni e della restaurazione; attese tuttavia a riordinare il frutto della propria esperienza politica nelle *Considérations sur la Révolution Française* (pubbl. postume nel 1818 dal genero, duca de Broglie). Ritornata in Italia, nell'inverno 1815-16, pubblicò sulla rivista *Biblioteca italiana* una *Lettera sulle traduzioni* (e sulla loro utilità per il rinnovamento delle lettere italiane) che accese in Italia la più viva polemica romantica.

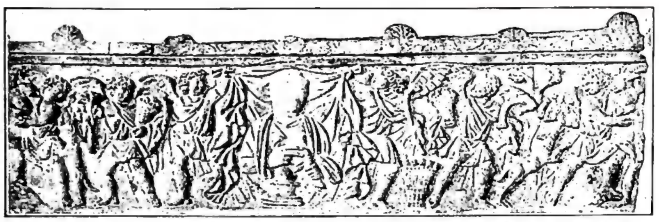
BIBL.: una rassegna bibl. delle opere è stata curata da P. E. Schazmann, Parigi 1938. - Studi: M. Souriau, *Les idées morales de M.me de S.*, Parigi 1910; E. Othon, *Les idées morales, philosophiques et pédagogiques de M.me de S.*, ivi 1910; P. Gautier, *M.me de S.*, ivi 1914; J. A. Henning, *L'Allemagne de M.me de S. et la polémique romantique*, ivi 1929; B. Munteano, *Les idées politiques de M.me de S.*, ivi 1931; M. Ruini, *La Signora di S.*, Bari 1931; C. Pellegrini, *M.me de S.*, Firenze 1938; O. Taxis-Bordogna, *M.me von S.*, Lipsia 1939. Enzo Bottasso

STAGIONI. - Il tema delle S., per la sua portata allegorica, interessò fin dalle origini l'arte cristiana (v. PERSONIFICAZIONI).

In un secondo tempo esso si articolò e confuse in quelli più complessi, ma conseguenti, dello Zodiaco e dei Mesi. Il punto, da cui procede ogni ulteriore sviluppo, è indicato da un avorio paleocristiano conservato nel Tesoro della cattedrale di Milano. L'*Agnus Dei* è iscritto in una ghirlanda di frutti che mutano quattro volte nel giro, significando il succedersi delle S. ed esaltando, nel cerchio che non ha principio e non ha fine, l'eternità del simbolo che incorniciano: ma qui la materia decorativa è sentita ancora nella sua realistica scansione di volumi e goduta al di fuori d'ogni grafia didascalica.

Avanzando nel tempo questa tendenza è sopraffatta dall'intenzione allegorica: alla stilizzazione allusiva diventa sufficiente il segno calligrafico. Solo vivono i significati didascalici e il tema delle S. è assorbito nei ritmi complicati e generici dei calendari ecclesiastici. Tale processo si compie nella miniatura bizantina. Il motivo conta per il suo riferimento alla parabola della vita umana, vale a dire per le analogie ovvie e di origine letteraria, ad es., fra la primavera e la giovinezza, fra l'estate e la maturità, ecc. Così trasformato esso viene restituito dalla miniatura alle arti figurative del periodo romanico, come si può constatare osservando un affresco nella cripta del duomo di Anagni. Intorno ad un uomo nudo collocato al centro di una vòlta appaiono quattro piccole teste nimbate, che recano le didascalie: *Ver humidum et calidum - estas calida et sicca - Autumnus frigidus - Hiems humidus*.

Il richiamo figurato alle caratteristiche delle S. e dei Mesi, congiunto generalmente con l'illustrazione delle attività umane, riacquistò un senso completo quando la Chiesa s'adoperò per riportare i fedeli alle attività agresti,



(per cortesia del prof. E. Josi)

STAGIONI - Sarcofago pagano con i geni delle s., proveniente dal cimitero di Pretestato (sec. IV) - Roma, Museo Lateranense.

assumendosi anche un compito educativo : le stesse fondamentali nozioni meteorologiche indispensabili al buon esito d'ogni attività campestre venivano attinte in chiesa e ciò fornì un pretesto a rappresentarle, come un promemoria permanente. Ma il motivo piacque ed ebbe successo soprattutto per l'alto significato morale e teologico; come glorificazione del lavoro, nel quale è in atto l'aspirazione dell'umanità a quella perfezione e pienezza di vita fisica ed intellettuale, che è la prima radice della redenzione. Si veda come questa concezione trovi la sua consacrazione nel doppio ciclo delle sculture e pitture del battistero di Parma, dove vige un altro parallelismo medievale, quello secondo cui alle quattro S. corrispondono i quattro Evangelisti, così come ai dodici mesi corrispondono i dodici Apostoli. Ivi, infatti, di un completo ciclo scultoreo comprendente le quattro S. e i dodici Mesi, sistemati forse in origine in un unico fregio, rimangono i due altorilievi della Primavera e dell'Autunno, gerarchicamente esaltati nelle proporzioni maggiori e nella presentazione frontale o di scorcio, rispetto a quelli dei Mesi, iscritti di profilo.

Negli affreschi delle lunette all'interno, le S. sono raggruppate a due a due e il loro significato particolare è trasceso nella ricorrenza di un ritmo quaternario insistito in tutta la decorazione (i quattro fiumi dell'Eden, le quattro dimensioni, ecc.). In questo àmbito allusivo si collocano le analoghe figurazioni cicliche dei portali delle Cattedrali francesi ed italiane anche nel periodo gotico, da Notre Dame di Parigi al duomo di Cremona, da S. Martino di Lucca alla cattedrale di Messina.

L'arte del rinascimento toglie al tema il suo rapporto rigorosamente allegorico. Esso viene assunto nuovamente per il suo valore d'occasione decorativa, in cui se una allusione sussiste è al vario modo nel quale si configura l'ideale platonico del bello nelle vicissitudini umane e nelle variazioni del tempo.

Se nei vari Libri d'Ore della miniatura fiamminga e francese prevale l'interesse documentario e illustrativo e il senso delle S. diviene cronaca e sentimento dei vari accorgimenti con cui l'uomo sa difendersi e sfruttare le mutazioni meteorologiche e i loro effetti naturali, per contro nella scultura e pittura italiana del Quattrocento persiste il gusto della personificazione ideale che raramente scade al solo episodio narrativo. Gli esempi tipici di questo modo si offrono spontaneamente alla memoria nel classico esempio della *Primavera* di S. Botticelli, e più ancora nel gruppo delle S. eseguito da artisti della scuola ferrarese, già nella chiesa di S. Domenico a Ferrara, e ora disperso fra la collezione Strozzi (Firenze), la Gemäldegalerie (Budapest) e il Kaiser-Friedrich Museum (Berlino). Il momento più alto è raggiunto nell'Autunno di quest'ultima raccolta, variamente attribuito (Galasso, Francesco del Cossa) : una figura assorta di giovane donna, saldamente piantata, brandendo gli arnesi da lavoro e sostenendo alcuni tralci, da cui pendono succosi grappoli, domina, come una divinità pagana, un chiaro paesaggio popolato di piccole figure. Il tema subordinato dei Mesi e dei segni zodiacali ha ampio sviluppo negli affreschi di Palazzo Schifanoia a Ferrara (Tura, F. del Cossa, E. de Roberti) che riassume, nel suo complesso, il gusto metafisico delle allegorie umanistiche.

Il distacco da ogni intenzione religiosa è qui ormai definitivo. Lo sviluppo del tema nell'arte del Cinquecento porgerà altri esempi artisticamente elevati, come le statue di A. Vittoria a Villa Pisani (Montagnana), del Francavilla e Caccini sul Ponte S. Trinita (Firenze), e le gustose interpretazioni pittoriche di Paolo Veronese a Maser, dove la personificazione delle S. viene riportata alla coincidenza con le divinità pagane che le rappresentavano nei miti classici (ad es., la Primavera è personificata da Venere, l'Estate da Cerere, l'Autunno da Bacco, ecc.).

Analogamente nell'adattamento scenografico dei giardini il tema si confonde spontaneamente con la rievocazione delle divinità classiche; e sono chiamate in causa specialmente Cerere, Pomona, Flora, Proserpina (esempi un po' dovunque da Villa d'Este di Pirro Ligorio [Tivoli] a Villa Aldobrandini di Giacomo della Porta [Frascati] alle Ville Palladiane del Veneto, alla settecentesca Villa Barbarigo di Valsanzibio [Padova]). È evidente che qui la personificazione non coincide con una esigenza culturale e il dato iconografico si riduce a un puro pretesto, ad un gioco di riferimenti ambientali, in funzione emblematica ed allusiva.

Nel Seicento tuttavia il motivo ebbe alcune riprese con l'ampio respiro che vi aveva impresso il Veronese nei suoi arditi scorci aerei; ma gli artisti puntarono soprattutto sugli stimoli sensori (per cui l'allegoria diviene cifra di effetti esclusivamente fisici : impeto solare nell'estate, incombere di nubi gravide di piogge nell'autunno, ecc.), particolarmente nei cicli pittorici genovesi di Palazzo Bianco (D. Piola) e di Palazzo Rosso (G. de Ferrari), e in quelli di Ciro Ferri nella villa Falconieri a Frascati.

Il Settecento si attenne ad una elezione di riferimenti puntuali analoghi a quelli che avevano distinto la miniatura fiamminga : le S. furono visualizzate negli atteggiamenti che esse suggeriscono agli uomini. Così G. D. Tiepolo celebrò l'Estate con tenue poetica intinta di esotismo, in affreschi come il *Riposo dei contadini* nella villa Valmarana (Vicenza); il Van Loo e i fratelli Valeriani nelle fasi della *Caccia di Diana* nel Castello di Stupinigi personificarono la Primavera, l'Estate, l'Autunno.

L'Ottocento abbandonò le personificazioni e concentrò l'attenzione sugli aspetti paesistici e ambientali di ciascuna S. Soprattutto gli impressionisti francesi si misurarono in ricerche cromatiche e illuministiche dalle quali appare ormai lontana l'intenzione illustrativa. L'intero ciclo delle S. fu eseguito con molte varianti dal Sisley che ottenne il miglior esito nella Primavera della Nationalgalerie di Berlino (1874). Ma non c'è forse pittore che non abbia nel corpo della sua produzione più di un pezzo che s'intitoli alle S.; basterà ricordare l'*Estate* di Cézanne della collezione Liebermann (Berlino) e per l'Italia l'*Inverno* di P. Fragiacomo nella Galleria d'arte moderna di Roma e la *Primavera alpina* del Segantini nella Galleria d'arte moderna di Milano. - Vedi tav. LXXVIII.

BIBL.: A. Colasanti, *Le S. nell'antichità e nell'arte crist.*, in *Riv. d'Italia*, 4, 1901, p. 669 sgg.; P. D'Ancona, *L'uomo e le sue opere nelle figuraz. ital. del Medioevo*, Firenze 1923; R. Van Marle, *Iconographie de l'art profane au Moyen Age et à la Renaissance*, L'Aia 1932; G. Bazin, *Le livre des Saisons*, Ginevra 1946.

Riccardo Averini

STAHL, FRIEDERICH JULIUS. - Giurista e uomo politico, ebreo convertitosi al luteranesimo, n. a Monaco di Baviera il 16 genn. 1802, m. a Bad-Brückenau il 10 ag. 1861.

Scrisse varie opere, fra cui : *Das monarchische Prinzip* (1845), *Was ist Revolution?* (1852), *Der christlische Staat* (1858), *Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche* (1863), e, principale, *Die Philosophie des Rechts in geschichtlicher Aussicht* (1830-37; vers. it., *Storia della filosofia del diritto*, 2 voll., Torino 1853). In questa ultima opera, dimostrata l'inaccettabilità delle teorie filosofiche kantiane e idealistiche sull'essenza del diritto e dello Stato, lo S. riprende la concezione tradizionale : l'autorità ha il suo fondamento in Dio, e quindi in una norma superiore sia al principe che al popolo. Il principe perciò, solo responsabile davanti a Dio, e pur identificandosi con il po-

tere stesso dello Stato, deve esercitare tale potere, condizionato com'è al bene morale dei membri della comunità, con la collaborazione dei rappresentanti dell'aristocrazia, della Chiesa nazionale e delle autarchie locali.

Tale concezione fu fatta propria dal partito conservatore prussiano, da lui capeggiato.

BIBL.: essenziali: R. Michniewicz, *S. und Bismark*, Berlino 1913; H. Schmidt, *F. J. Stahl über die deutsche Nationalstaatsidee*, Breslavia 1914; K. Guggenberger, s. v., in LThK, IX, col. 765 (con altra bibl.). Michele Lecce

STALIN, IOSIF VISSARIONOVIČ (Džugašvili). - Uomo di Stato russo, n. a Gori, piccolo villaggio del Caucaso, da un calzolaio georgiano, il 21 dic. 1879. Dal 1893 al 1899 studiò nel seminario ecclesiastico « ortodosso » di Tiflis, dove accesosi d'entusiasmo per l'idea socialista svolse segretamente attività rivoluzionaria. In seguito, la sua principale occupazione consistè nel dedicarsi all'azione politica in favore del partito socialdemocratico russo dei lavoratori, a cui apparteneva già dal 1898.

Nei lavori di genere letterario o teoretico non riusciva così bene come nell'esecuzione di audaci progetti Rivoluzionari sul tipo degli assalti alle prigioni, delle famigerate espropriazioni per provvedere il denaro necessario al partito, e simili. Tale attività gli fruttò due volte il carcere e sei volte la deportazione in Siberia, donde egli seppe fuggire per ben cinque volte, ma dové ritornarvi, per esserne poi liberato solo in occasione della Rivoluzione del febbr. 1917.

Dopo la Rivoluzione d'ott., S. cercò di salire lentamente verso posti sempre più importanti, all'ombra amica di Lenin che l'apprezzava come energico esecutore dei suoi propositi: fu infatti commissario del popolo per gli affari delle nazionalità nel 1917, nel 1919 fu commissario del popolo per il controllo dei lavoratori e dei contadini, membro del Politburò e dell'Orgburò, e finalmente, a partire dall'XI Congresso del partito, segretario generale del Comitato centrale del partito comunista. Con abilità egli si servì di questa posizione-chiave, per occupare a poco a poco l'intero apparato del partito con persone fidate: fu un lavoro sistematico e di freddo calcolo, consistente nel preporre uomini a sé devoti agli uffici di compilazione delle liste dei candidati, nel mandare in regioni lontane le persone sospette prima che avessero luogo le elezioni, nel nominare alla direzione della stampa comunisti di provata fede, ecc. Il colpo apoplettico sopravvenuto a Lenin subito dopo l'XI Congresso del partito gli fu intanto assai propizio. Proprio poco prima della sua morte, Lenin aveva espresso nel suo famoso *Testamento* la propria indignazione per la piega presa dagli avvenimenti ed aveva violentemente biasimato S. Ma poiché anche altri capi del partito vi erano stati criticati, questo documento non fu mai pubblicato dalla direzione del partito.

Il primo avversario che S. eliminò nella lotta per il potere fu Trotzkij. Alla teoria trotzkista della *rivoluzione permanente* egli oppose quella, che si suole attribuire a Lenin, cioé la teoria della possibilità del socialismo anche in un solo Stato, la quale teneva in maggior conto il fatto che le masse erano stanche della guerra e della rivoluzione, e quindi poteva essere facilmente messa in pratica. Nella lotta contro Trotzkij, S. fece lega con Zinov'ev e con Kamenev (la *Trojka*) e in seguito con Kalinin, Tomskij, Rykov e Kuibyšev (la *Semjorka*). Silurato Trotzkij, egli nel XIV Congresso del partito, tenutosi verso la fine del 1925, la ruppe con Zinov'ev e Kamenev, i quali costituirono con Trotzkij il blocco dell'opposizione di sinistra. Mediante una nuova lega con Bucharin, Rykov e Tomskij, gli riuscì in due anni di vincere questa pericolosissima opposizione nell'interno del partito: nell'ott. 1927 Trotzkij e Zinov'ev vennero esclusi dal Comitato centrale, inoltre per voto unanime dei partecipanti al XV Congresso del partito Trotzkij ne fu espulso il 18 dic. di quell'anno ed esiliato nel Turkestan con altri dieci suoi partigiani il 19 genn. 1928. Ma quando S. non molto tempo dopo, sotto la pressione della peggiorata situazione politica con i paesi esteri e del pericolo d'una guerra, tracciò il primo piano quinquennale dando corso all'industrializzazione e collettivizzazione e attuando perciò proprio quei piani per cui Trotzkij era stato perseguitato, fu inevitabile la rottura con Bucharin, Rykov e Tomskij, e si formò la terza ed ultima opposizione, quella di destra, contraria alla collettivizzazione forzata e all'abolizione della *Nep*. Però la penetrazione degli elementi favorevoli a S. nell'intero apparato del partito era così avanzata, che quest'opposizione poté esser superata senza molta fatica. Il XVI Congresso del partito segna la vittoria sull'opposizione di destra e insieme il trionfo pieno del nuovo indirizzo: tutti i discorsi furono tenuti da fiancheggiatori di S., non si udì più una sola parola da parte dell'opposizione, ma solo attestati di sottomissione recitati dagli avversari vinti, dei quali i più furono giustiziati nei grandi processi spettacolari dal 1936 al 1938. Allora S. si poté dedicare senza ostacoli all'attuazione dei suoi piani. Dopo l'industrializzazione, egli aveva imposto nel quinquennio 1930-35 ai riluttanti contadini la collettivizzazione delle terre, e nel 1936, introducendo la nuova Costituzione dell'U.R.S.S., proclamò la realizzazione del socialismo, prima tappa verso il comunismo. Il patto di non aggressione, concluso con Hitler nel 1939, contribuì essenzialmente allo scoppio della seconda guerra mondiale. L'assalto proditorio sferrato da Hitler contro l'Unione Sovietica, il suo errore tattico di scendere in campo non solo contro il regime bolscevico ma anche contro il popolo russo, e finalmente l'effettivo aiuto materiale che veniva dagli Alleati, tutto seppe scaltramente utilizzare S., per trarre il maggior profitto dalla vittoria sulla Germania. Con gli accordi di

(fot. Anderson)

STAGIONI - La Primavera. Dipinto su tela di Cosmè Tura (2ª metà del sec. XV) - Londra, Galleria nazionale.

Yalta e di Potsdam, e con la sovietizzazione dei territori occupati dall'Armata Rossa nell'Europa orientale, l'Unione Sovietica ottenne un'estensione territoriale e un'importanza politica mai prima raggiunta dalla Russia. I caratteri distintivi della politica di S. negli anni successivi alla guerra sono: divisione del mondo in due sfere d'influsso nettamente separate con la cosiddetta « cortina di ferro »; scatenamento d'una campagna ideologica contro il cosmopolitismo, contro il complesso d'inferiorità di fronte alla cultura borghese e in favore d'uno sciovinismo sovietico e perfino russo; sforzo d'accrescere il prestigio sovietico nei paesi ad ovest della cortina di ferro mediante il cosiddetto « Movimento per la pace »; inasprimento della dittatura del partito in tutti i settori della vita, non escluso quello culturale e scientifico; e infine la propaganda o, quanto meno, la permissione d'un vero culto verso la persona del Grande Capo. S., a tenore d'un comunicato ufficiale del governo sovietico, morì il 5 marzo 1953.

Sul terreno ideologico, l'importanza di S. fu dai sovietici agguagliata a quella di Marx, di Engels e di Lenin. In realtà bisogna dire che, quanto al materialismo dialettico (v.), egli si contentò di sistemare le dottrine di Engels e di Lenin. Quanto al materialismo storico (v.), S. giunse invece a sconvolgere la concezione materialistica della storia sostenuta da Marx, a causa del grande rilievo dato all'influsso che le soprastrutture culturali eserciterebbero di riflesso sulla base economica. Dal momento che il partito comunista in qualità di istituzione politica fa parte anch'esso della soprastruttura, ne segue logicamente che la dittatura del partito o quella personale di S. ricevono una base teoretica. Anche in altri punti decisivi S. si scostò da Marx. Rigettò il principio marxista dell'uguaglianza come « un non-senso reazionario piccolo borghese, degno d'una setta primitiva di asceti, ma non di una società socialista organizzata marxisticamente »; all'internazionalismo marxista sostituì fin dal 1934, con accenni sempre più marcati, il patriottismo sovietico russo; mise da parte la teoria della graduale scomparsa dello Stato sottolineando la necessità di potenziarlo, finché dura il pericolo dell'accerchiamento capitalista; alla direzione collettiva dello Stato sostituì la sua dittatura personale. Se Lenin permetteva ancora opposizioni e libere discussioni all'interno del partito ed esortava a non versare sangue fraterno, S. invece sradicò ogni opposizione nell'interno del partito con sanguinose « epurazioni », legò l'operaio alla fabbrica e il contadino al *kolchoz*, e introdusse il passaporto per l'interno, il libretto di lavoro e punizioni gravi contro i trasgressori della disciplina del lavoro.

Si deve concedere che S. ha ottenuto parecchio con questi metodi: di un paese economicamente retrogrado egli ha fatto una grande potenza economica e militare, che occupa uno dei primi posti nel mondo. A ciò bisogna però opporre l'enorme prezzo sborsato: la collettivizzazione forzata negli anni 1932-34 provocò una carestia che costò la vita di alcuni milioni d'uomini (3 milioni, secondo le dichiarazioni del commissario del popolo Petrovskij; 5 milioni, secondo i calcoli prudenti dell'organo menscevico *Socialističeskij Vestnik*; 8 milioni soltanto in Ucraina, secondo le affermazioni di Bolitzkij, capo della G. P. U.). D. Dallin e B. Nilolaevskij calcolano a ca. 12 milioni i condannati ai lavori forzati (cf. *Forced labor in Soviet Russia*, New Haven 1947). Nei dieci anni della liquidazione dell'Opposizione (1929-39) furono fucilati ca. un milione di persone, tra cui non c'erano solo i nemici di classe. Durante la « epurazione » degli anni 1937-38 morirono fucilati o furono fatti scomparire in altri modi: 5 dei 7 presidenti dell'ultimo Comitato esecutivo centrale, 9 degli 11 ministri centrali dell'U.R.S.S., 43 dei 53 segretari delle organizzazioni centrali del partito, il 90% dei capi comunisti stranieri che vivevano esuli a Mosca, il 54% dei generali, la maggior parte dello stato maggiore della G. P. U., la maggior parte degli incaricati di elaborare la nuova costituzione, ecc. Dei 22 membri del Comitato centrale del partito in carica nell'ott. del 1917 sopravvissero alle « epurazioni » soltanto S. e la compagna Kollontai, 17 erano stati fucilati o assassinati, solo Lenin era morto di morte naturale, mentre Dzeržinskij e Uritzkij erano morti misteriosamente.

Riguardo alla religione, né presso Marx né presso Engels né presso Lenin si possono trovare così poche dichiarazioni sfavorevoli come presso S. Inoltre nei suoi scritti si trova poco di esplicito contro la religione; la sua dichiarazione più nota è quella fatta ad una delegazione di operai americani nel 1927: « Il partito non può essere neutrale nei riguardi della religione..., poiché esso si schiera per il progresso scientifico, mentre i pregiudizi religiosi sono contro la scienza ». Tuttavia, dal tempo delle anticheche persecuzioni romane, non mai il cristianesimo è stato costretto ad una così dura lotta per l'esistenza, come quella impostagli nel nome di quest'uomo.

BIBL.: opere: I. V. Stalin, *Sočinenija* (« Opere »), Mosca 1946 sgg. (ed. it. in corso di pubblicazione presso le edizioni Rinascita); id., *Voprosy leninizma* (« Questioni del leninismo »), 11ª ed., Mosca 1947 (trad. it. di P. Togliatti in 2 voll., Roma 1945); id., *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Torino 1948; id., *Il marxismo e la linguistica*, Roma 1952; id., *Problemi economici del socialismo nell'URSS*, ivi 1952. Studi: B. Souvarine, *Staline. Aperçu historique du bolchévisme*, Parigi 1935; L. Trotzky, *S.* (postumo), Nuova York 1944; anon., *Iosif Vissarionovič Stalin* (*Kratkaja biografija*), Mosca 1945; S. Labin, *S. il Terribile*, Milano 1950; G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Vienna 1952, pp. 235-59; id., *Giuseppe S., demone dell'antireligione*, in *Civ. Catt.* del 14 marzo 1953, pp. 601-17; L. Fischer, *Vita di S.*, trad. it., Roma 1952; id., *The life and death of S.*, Londra 1953.

Gustavo Andrea Wetter

STAMPA. - Sotto il profilo morale e giuridico, che qui in modo particolare interessa, e nel suo significato più generale, il termine indica quanto e in qualsiasi forma viene pubblicato mediante l'arte tipografica, per esprimere e propagare con la parola scritta o con l'immagine il pensiero umano. In senso più ristretto esso viene usualmente riferito al giornalismo (v.), ossia a tutta quella complessa attività pubblicistica, cui è stato attribuito anche il nome di quarto potere. La libertà della s. riguarda in modo prevalente questa attività, ma la questione si pone per tutte le pubblicazioni. La rilevanza speciale, data al giornalismo nella sua discussione, dipende dal suo maggiore influsso nella formazione dell'opinione pubblica (v. PUBBLICA OPINIONE) e dalla sua conseguente importanza politica, particolarmente in regime democratico.

I. LIBERTÀ DI S. E CENSURA ECCLESIASTICA. – La libertà di s. non è che un aspetto della libertà di pensiero e di parola, o meglio della libertà senza specificazioni, considerata in una sua particolare manifestazione, nella facoltà ad essa inerente di comunicare le proprie idee, opinioni e concezioni mediante l'uso della parola, in questo caso scritta.

Sebbene nell'antichità il problema non si presentasse negli stessi termini, in cui è venuto a configurarsi dopo l'invenzione della s., non mancano tuttavia, particolarmente nella legislazione romana, esempi che possono essere istruttivi ancora oggi.

Nella Chiesa si deve a Sisto IV, così benemerito per l'arte della s., l'introduzione della *censura praevia*, riconfermata e posta in atto da Alessandro VI nel 1492 (v. INDICE DEI LIBRI PROIBITI). Qui importa soprattutto vedere quali siano i fondamenti giuridici della questione, che va guardata e sotto il profilo generale della libertà e sotto quello della Rivelazione.

La Chiesa ha ricevuto il mandato divino d'insegnare quanto Cristo ha insegnato, e per conseguenza il dovere di mantenere puro da ogni contaminazione di errore il deposito della verità rivelata, la cui integrale accettazione è condizione necessaria alla salute eterna, e il diritto d'invigilare affinché non venga corrotto. Questo dovere e questo diritto stanno a fondamento delle misure preventive da essa adottate, con le quali inoltre tende ad assicurare il conseguimento del suo fine istituzionale, la *salus animarum*, e la sua unità sociale, che riposa sul vincolo della comune fede. La libertà non viene con esse né menomata, né compressa. Individualmente rimane in potere di ciascun credente seguire o no le sue indicazioni; social-

mente la sua azione si risolve in una chiarificazione degli obblighi, che incombono sul credente, per il fatto stesso della sua volontaria appartenenza alla società soprannaturale fondata da Cristo. Se in ogni complesso sociale la libertà rimane limitata dal fine specifico, cui esso tende, e dalle sue leggi interne, tanto più ciò deve essere ammesso rispetto alla Chiesa, nel cui seno la libertà di s. deve sottostare all'esigenza dell'unità della fede, suo principio costituzionale, e alle necessità della salvezza, suo fine essenziale.

II. LIBERTÀ DI S. E CENSURA GOVERNATIVA. – Alquanto più complessa si presenta la questione riguardo alla società civile.

La libertà di s. venne per la prima volta affermata in Inghilterra nel 1695, quando i Comuni ricusarono di approvare le misure restrittive vigenti, aggravate in modo particolare dal *Licensing Act* del 1662. Il concetto passò con i coloni nell'America del Nord, dove ottenne la sua prima formulazione legislativa. Il *Bill of rights* accolse un emendamento alla Costituzione federale, presentato dalla Virginia e da altri Stati, e questo incluse nella Costituzione. Con esso venne interdetta qualsiasi legge, che potesse restringere la libertà di parola e di s. Il principio venne in Europa affermato nella Dichiarazione dei diritti del 1789 (art. 11); ebbe formulazione giuridica nella Costituzione del 1791 e in quella del 1793. Esso è penetrato in quasi tutte le costituzioni moderne. Lo Statuto di Carlo Alberto del 4 marzo 1848, all'art. 4, dichiarava che « la s. è libera, ma una legge ne reprime gli abusi ». Lo Statuto promulgato da Pio IX il 14 marzo 1848 seguì il moto iniziato dalla Rivoluzione Francese, in quanto con l'art. 11 aboliva la censura preventiva o politica per la s., sostituendola con le misure repressive da stabilirsi dalla legge. Sulla stessa falsariga è continuato a muoversi il pensiero giuridico contemporaneo, del quale è espressione più recente la dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo approvata dall'Organizzazione delle Nazioni Unite (v. DIRITTI DELL'UOMO).

L'esame dei testi costituzionali anche più recenti palesa come essi portino invariabilmente congiunte e l'affermazione della libertà di s. e la determinazione di alcune restrizioni, per impedirne gli abusi, o fissate col riferimento alla morale e al buon costume o da specificare in una legge particolare. Ciò facilita di molto la soluzione della questione speculativa sul diritto di libertà della s. e sui limiti.

L'esistenza di un tale diritto non è stata mai messa in dubbio dalla dottrina cattolica, rispettosa della persona umana, alla quale non poteva non riconoscere la facoltà di comunicare le proprie idee, mediante l'uso della parola orale o scritta. Sul linguaggio anzi e sulla sua funzione specifica è stato appoggiato uno degli argomenti principali per dimostrare la naturale socievolezza dell'uomo. Il diritto, dunque, di comunicare pensieri e opinioni con i mezzi d'espressione a ciò idonei affonda le sue radici nella natura razionale dell'uomo e nella sua originaria destinazione alla vita sociale : esso è pertanto incontestabile. La dottrina cattolica ne ha soltanto combattuto una particolare interpretazione, dedotta dal falso concetto di libertà, definita come totale autonomia della volontà. Sotto l'aspetto pratico tutte le legislazioni le hanno dato ragione, non avendo alcuna di esse codificato la libertà senza limiti, sotto l'aspetto teorico tuttavia non poche lo hanno accolto, ricorrendo al limite esterno della legge.

Qui si annida un errore che va corretto. La libertà, non nel suo aspetto fisico di autodominio dell'atto ma nel suo aspetto morale, è facoltà di determinarsi in modo indipendente secondo le leggi immanenti della razionalità, e poiché l'essere umano ha la tendenza innata alla società, necessaria al suo pieno sviluppo, una doppia serie di leggi gli è intrinseca, quella che regola imperativamente la condotta privata e quella che lo guida allo stesso modo nella vita pubblica. La libertà conseguentemente è facoltà intrinsecamente limitata e dalla morale e dalla giustizia, nella quale sono incluse le esigenze imperiose della collettività politica. La legge non è altro se non la determinazione positiva di questi limiti, già esistenti prima della sua formulazione, e in essi trova la sua ragione di essere non, come è stato affermato, in una suppositizia volontà generale, semplice espressione del maggior numero senza valore morale e contenuto giuridico, se non li mutua da altra fonte. La libertà di s., pertanto, è sì un diritto fondamentale della persona, ma un diritto intrinsecamente limitato, che lascia posto all'intervento regolatore dell'autorità politica.

Il criterio individuale per stabilire concretamente tale limite si desume dalla naturale destinazione della parola orale e scritta, la quale è intrinsecamente ordinata alla manifestazione e propagazione della verità; il criterio sociale dal bene comune, nel quale non solo devono intendersi compresi i diritti altrui, ma anche quelli della società in quanto tale : la preservazione dell'ordine pubblico e la tutela positiva dei valori umani, morali, civili e religiosi, parte del suo più elevato patrimonio spirituale. Oggetto di discussione riguardo alla libertà di s. rimane quindi soltanto se l'autorità politica possa ricorrere alle misure preventive : censura, sequestro di polizia, autorizzazione, oppure debba restringersi all'adozione delle repressive: punendo gli abusi.

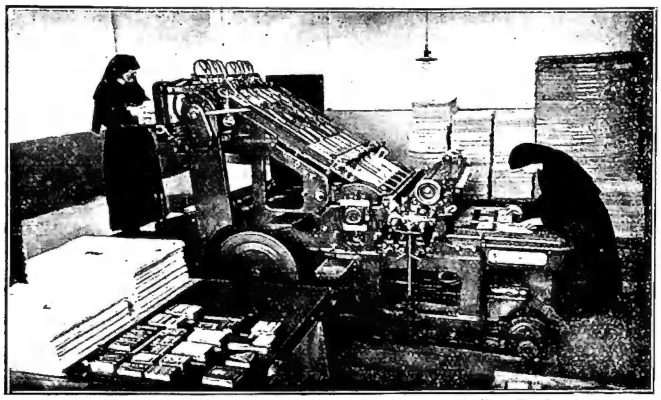
Sul piano teorico non è possibile negare il suo diritto di prevenire il male, se lo può, e che sia migliore la prevenzione della punizione. A tale diritto non si oppone il falso motivo allegato per contestarlo, secondo il quale lo Stato non sarebbe in grado di conoscere la verità per proteggerla dall'errore, poiché alcuni principi morali, di giustizia e di religione sono così evidenti e così radicati nella coscienza comune che il potere pubblico non può ignorarli. L'obiezione suppone uno Stato moralmente e religiosamente agnostico; il che è un assurdo speculativo e pratico. Maggior peso hanno contro le misure preventive i motivi dedotti dall'impossibilità di applicarle efficacemente, dalla mancanza d'imparzialità e dal pericolo della tirannia in esse implicito. Sul piano concreto, nel quale è sempre lecito appigliarsi alla regola prudenziale del minor male, si possono, dunque, accettare le seguenti conclusioni.

È da escludersi la censura preventiva per i troppo facili abusi cui si presta e per il pericolo dell'istaurazione di un regime tirannicamente oppressivo. Opportuno e lecito è il sequestro, particolarmente se riguarda le pubblicazioni immorali ed oscene, che offendono il pudore e il buon costume, i cui eventuali abusi possono essere evitati, se è seguito da regolare denunzia al potere giudiziario e processo. L'autorizzazione preventiva partecipa, sebbene in minor misura, dei pericoli della censura. Condizioni eccezionali, come la guerra e un particolare grave perturbamento interno, possono suggerire deroghe a queste norme e legittimare un più vasto intervento precauzionale dello Stato.

I doveri della s. si possono compendiare nella parola verità. Soltanto servendola essa può conseguire lo scopo immediato, cui è subordinato essenzialmente l'uso della parola scritta e dei mezzi d'espressione, e cooperare in modo benefico all'educazione del pubblico e alla formazione dell'opinione. Il servizio della verità non le interdice, tuttavia, la critica obiettiva e costruttiva dell'autorità politica. Vieta però le campagne di s. dirette a sovvertire l'ordine e a fomentare e dilatare l'odio con la menzogna. La « propaganda senza freno che non rifugge da manifeste alterazioni della verità » è stata additata da Pio XII, nella allocuzione natalizia del 1940, come fonte delle discordie internazionali. Essa va condannata come malcostume politico contrario al bene sociale, al dovere dell'onestà nella critica e nell'opposizione, ai compiti di una s. conscia delle sue alte finalità.

BIBL.: Leone XIII, enciel. « *Libertas* » (1888); L. Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, I, Roma 1854, pp. 262-312; G. Mosca, *Sulla libertà di s.*, Torino 1885; H. Coulon, *De la liberté de la presse*, *Parigi* 1894; G. B. Ciampi, *La libertà di s. e la censura ecclesiastica*, Prato 1896; C. Dawson, *Freedom of the press*, Londra 1904; G. Arangio-Ruiz, *Il diritto di s.*, Modena 1905; F. Carrara, *I limiti sociali della libertà di s.*, Torino 1908; D. Lugo, *La libertà di s. nella storia e nella filosofia del diritto*, Verona 1909; I. N. Güenechea, *Principia iuris politici*, Roma 1939, pp. 352-60; G. Sotgiu, *La libertà di s.*, Roma 1943; M. Borsa, *Libertà di s.*, Milano 1945; V. De Caria, *La libertà di s.*, Roma 1948; A. Jannitti-Piromallo, *La legge sulla s.*, ivi 1949.

Antonio Messineo



(fot. Barattoni - Nettuno)

STAMPA MISSIONARIA - Suore del Sodalizio di S. Pietro Claver intente a preparare la macchina per la tiratura di opuscoli e riviste in lingue indigene africane - Nettuno.

STAMPA, GASPARA. - Poetessa, n. a Padova nel 1523, m. a Venezia il 23 apr. 1554. Figlia di un gioielliere padovano, alla morte di lui si trasferì con la madre a Venezia, dove imparò greco e latino da Fortunio Spira, musica e canto da Pierisson Cambio; partecipò alla Compagnia dei Dubbiosi e all'Accademia dei Pellegrini con il nome di Anassilla.

Il suo « ridotto » fu il più frequentato da umanisti, artisti, poeti nel decennio 1540-50. Nel 1548 s'innamorò di Collaltino di Collalto, « il bel conte crudele » della Marca Trevigiana, mediocrissimo uomo. Abbandonata dal suo idolo, G. S. cercò conforto in Dio (« Dolce Signor, non mi lasciar perire »), ma anche in amori terreni. Si spense l'anno dopo. « Arsi, piansi, cantai » fu la breve vita dell'appassionata. I letterati del romanticismo ne fecero una vittima innocente dell'amore, quelli del positivismo una cortigiana. Le opinioni estreme fanno capo a due critici: A. Salza e G. A. Cesareo. Questi difese con buone ragioni madonna Gasperina. Il canzoniere della S., benché petrarcheggiante, è tra i migliori del '500 per ingenuità di passione e potenza di espressione. Trascende autobiografismo e platonismo in alcune liriche d'amore e di fede.

BIBL.: ed.: *Rime di G. S.*, Venezia 1554; *Rime di G. S e di V. Franco* a cura di A. Salza, Bari 1913; *Le più belle pagine di G. S.* ecc. scelte da G. Toffanin, Milano 1935. Studi: G. A. Borgese, *Il processo di G. S.*, in *Studi di lett. moderna*, Milano 1915, pp. 20-28; A. Salza, *Madonna Gasperina*, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, 67 (1913), pp. 1-101; 69 (1917), pp. 217-706; 70 (1917), pp. 1-60 e 281-99; E. Donadoni, *G. S.*, Messina 1919; G. A. Cesareo, *G. S. donna e poetessa*, Napoli 1920; G. Toffanin, *Il Cinquecento*, Milano 1929, pp. 358-61; L. Pompily, *Gasparina*, Milano 1936; B. Croce, *Studi sulla poesia it. dal 300 al '500*, Bari 1946, pp. 366-75.

Maria Sticco

STAMPA MISSIONARIA.

I. LA S. M. IN PATRIA. – Le prime notizie missionarie stampate furono naturalmente relazioni di viaggio e trattati sul leggendario « Prete Gianni » (v.), ma presto i missionari furono anche i primi geografi, etnologi e storici dei paesi delle loro missioni. Basti citare la *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Regno de la China* del p. Joan Gonzales de Mendoça (Roma 1585); l'opera di Nicola Trigault: *De Christiana Expeditione Apud Sinas Suscepta, Ab Societate Jesu. ex P. Matthei Riccj eiusdem Societatis Comentariis Libri V. Ad S. D. N. Paulum V* (Augusta 1616) e, fra le tante altre, le pubblicazioni di Jeronimo Lobo S. J. sull'Etiopia e del cappuccino Giovanni Antonio Cavazzi sull'Angola e il Congo. Bernardino da Sahagùn O. F. M. con la sua opera in 12 voll.: *Historia universal de las cosas de Nueva España*, cui attese dal 1547 al 1577, si meritò il titolo onorifico del più grande etnografo del sec. XVI. Storico dei paesi di missione fu, p. es., il gesuita Marino Martini: *De bello Tartarico Historia* (Anversa 1654). Il p. Roberto de Nobili è considerato come l'iniziatore delle investigazioni moderne sul sanscrito. Dal sec. XVI alla prima metà del sec. XVIII furono i tempi più propizi per i missionari cattolici a far conoscere scambievolmente la cultura europea ed asiatica e a difendere i diritti umani degli indigeni. Basti ricordare l'attività e le opere di Bartolomeo Las Casas (v.).

Direttamente alla pratica missionaria dovevano servire le cosiddette *Cartinhas*, cioè piccoli catechismi con piccola grammatica e avviamento per imparare a leggere. La più celebre di queste *Cartinhas* è quella compilata da João de Barros: *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da santa madre Igreja* (Lisbona 1539), che servì a s. Francesco Saverio.

La tipografia poliglotta della Propaganda stampò nella prima metà del sec. XVII *Cartinhas* in lingua arabica ed etiopica. In molte edizioni e versioni fu pubblicato il catechismo di Luis de Granada: *Breve Tratado en que se declara de la manera que se podra proponer la doctrina de nuestra Santa Fé, y religion christiana, a los nuevos fiels* (Salamanca 1588).

Fra gli studi di teoria e metodologia missionaria, sono da ricordare: Nicolao Herborn: *Epitome convertendi gentes Indiarum ad Fidem Christi adeoque ad Ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam* (Colonia 1532); di José de Acosta: *De procuranda salute Indorum, libri sex* (Salamanca 1588). I teorici missionologi protestanti come Fabricius, Hoornbeck e Mel ne hanno fatto largo uso. Un teorico è stato anche Tommaso di Gesù (v.) e Filippo Rovenio (v. ROVENIUS PHILIP).

Ai Gesuiti spetta il merito di avere creato la letteratura missionaria periodica. Nel 1552 furono pubblicati in Roma gli *Avisi particulari delle Indie e di Portogallo ricevuti in questi doi anni del 1551 e 1552 da li Reverendi Padri de la cõpagnia de Jesu*. Negli anni susseguenti si pubblicarono altre lettere missionarie sotto il titolo: *Avisi della Cina, Avisi del Giappone, Avisi delle Isole Filippine, Copia de alcune littere del Padre Maestro Francesco Xavier* (Roma, Ingolstadt 1563; Lovanio 1571; Saragozza 1591). Pubblicazione costante divennero poi le *Annuae Litterae Societatis Jesu anni 1581 ad Patres et Fratres ejusdem Societatis. Romae*. Esse vanno dagli anni dal 1581 al 1614 e dal 1650 al 1654; e furono redatte a Roma sulle lettere obbligatorie dei provinciali e dei Superiori di Missione al Preposito Generale. Il primo tentativo francescano di dare un prospetto generale dell'attività missionaria dell'Ordine fu fatto da Valentino Fricius; *Indianischer Religionsstand der gantzen newen Welt beider Indien gegen Auff und Nidergang der Sonnen* (Ingolstadt 1588).

Contengono principalmente materiale sulle sole missioni dei Gesuiti francesi, le *Lettres édifiantes et curieuses* (v.). Ricordiamo anche gli *Annales de l'Association de la Propagation de la Foi* (v.).

Anche vari Istituti religiosi nella prima metà del sec. XIX presero a pubblicare propri periodici missionari, come i Lazzaristi nel 1834 con gli *Annales de la Congrégation de la Mission*, il Seminario delle Missioni estere di Parigi nel 1841-42 con i *Comptes rendus*; i Missionari dello Spirito Santo nel 1857, il *Bulletin de la Congrégation di St Esprit et du S. Coeur de Marie*; gli Oblati M. I. nel 1862 le *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, restringendo ai propri membri la comunicazione delle loro riviste per non creare dissidi con l'Opera della Propagazione della Fede. Qualche altra rivista di minore importanza, come quelle austriache della fondazione leopoldina e dell'Africa centrale, quella di Colonia per i piccoli negri si rivolgevano anch'esse ai soli membri della loro associazione. L'opera di Lione nel 1867 cominciò a pubblicare il settimanale *Les Missions catholiques. Bulletin hebdomadaire de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi* (v. MISSIONS CATHOLIQUES).

In breve tempo i periodici missionari popolari si moltiplicarono sempre più. Ogni Istituto missionario pubblica oggi i propri periodici missionari nei più vari paesi, per suscitare vocazioni missionarie e procurare i sussidi necessari alle proprie missioni. Una rivista scientifica, per suggerimento del p. Roberto Streit, sorse nel 1911 per mezzo del prof. Schmidlin, e cioè la *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Münster 1911). Il medesimo p. Streit nel 1916 incominciò la pubblicazione della *Bibliotheca Missionum*, oggi sotto la direzione del p. Giovanni Dindinger arrivata al vol. XVII. In essa tutte le fonti e i libri sulla attività missionaria sono elencati e sottoposti ad un esame critico. Con lo Streit e lo Schmidlin ebbe inizio la « scienza missionaria » o la « missionologia ».

È impossibile enumerare qui anche le sole pubblicazioni scientifico-missionarie più importanti degli ultimi decenni. Allo scopo si possono consultare i volumi della Bibliografia missionaria, editi dall'Unione missionaria del clero in Italia.

II. La s. m. nei paesi di Missione. – Fu il Messico a possedere la prima tipografia fuori dell'Europa, per opera dell'arcivescovo Juan de Zumárraga (v.), ed il primo libro stampato fu la *Breve y mas compendiosa Doctrina Christiana en lengua Mexikana y Castellana* (1539 ¡« en casa de Juan Comberger »). Nel 1543 il medesimo fece stampare una *Cartinha* : *Doctrina cristiana breve para enseñanza de los niños*. Nel 1557 fu stampata in Goa una *Cartinha* : *Tratado da Doutrina Christiana* estratta per s. Francesco Saverio dalla « Cartinha » di João de Barros.

Nel Giappone si incontra nel 1591 un *Flos Sanctorum* stampato dai Gesuiti con caratteri latini in lingua giapponese : *Sanctos no go sagveo no Vehi noqui gaqui* (Katsusa 1591) in 2 voll., corredato da un vocabolario giapponese-portoghese. Il celebre catechismo del p. Luis de Granada fu stampato l'anno seguente : *Fides no doxi to xite amerataru xu no riacu* (Amacusa 1592). Del medesimo anno è pure la traduzione in giapponese della Dottrina cristiana dell'arcivescovo di Evora, Theotonio de Braganza : *Nipponno Jesus no Companhia no Superior yori Christan ni soto no cotouari uo tagaino mondo no gotoqu xidai uo vacachi tamo Doctrina* (Amacusa 1592) che ha in appendice un vocabolario giapponese-portoghese. Luis Frois nella lettera annua del 1592 dice che fu stampato un calendario dei giorni di festa e di digiuno ad uso dei cristiani giapponesi e si può dire con certezza che la stampa in caratteri giapponesi avvenne nel 1591.

Nella Cina il p. Michele Ruggieri fece stampare con lastre di legno il Decalogo. Del 1584 è un altro stampato xilografico dello stesso p. Ruggieri, riveduto poi dal p. Matteo Ricci, un *Dialogo* tra un pagano e un missionario di cui si tirarono 1500 copie. Dalla prefazione del p. A. Valignano all'opera *De missione Legatorum Japonensium* si sa che il libro del p. João Bonifacio : *Christiani pueri Institutio Adolescentiaeque perfugium* fu il primo libro stampato con caratteri mobili, *apud Linas in Portu Macaensi in Domo Societatis Jesu Anno 1588*. Meglio conosciuto è il secondo libro uscito da questa tipografia : *De Missione Legatorum Japonensium ad Romanam curiam, rebusq. in Europa ac toto itinere animadversis Dialogus. In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatis Jesu. Anno 1590*. La relazione fu compilata dal p. Duarte de Sande sui diari dei legati e tradotta in latino.

Dal 1595 Matteo Ricci iniziò la serie delle sue grandi pubblicazioni scientifiche in cinese su questioni teologiche, storiche, matematiche, astronomiche e geografiche e pubblicò anche un trattato sulla tipografia dell'Occidente.

Nelle Filippine le prime stampe xilografiche sono del 1593. *Doctrina Christiana en letera y lengua china, compuesta por los padres ministros de los sangleyes, de la Orden de santo Domingo. Con licencia, por Ken yong, China, en el parian de Manila* e *Doctrina Christiana en lengua espanola y tagale en S. Gabriel de la Orden de S. Domingo. En Manila 1593*. Nella prima metà del sec. XVII si ebbe uno sviluppo straordinario della stampa in paese di missione, specialmente nella Cina e nell'India. Si pubblicarono traduzioni della S. Scrittura, di libri liturgici e di opere teologiche, libri ascetici, biografie e trattati di scienze naturali.

Per prevenire da parte sua ogni abuso nella sua tipografia, Propaganda decretò il 7 sett. 1629, che nessun lavoro vi si eseguisse senza speciale decreto del card. Prefetto (*Decreta C. de Prop. Fide*, 1620-75, n. 29, p. 20) e per ovviare alle difficoltà provenienti dalla molteplicità delle varie lingue straniere, il 3 febbr. 1631 fu stabilito che libri in lingua straniere non si stampassero nella poliglotta, se il manoscritto non fosse accompagnato da una traduzione in lingue latina o italiana (*ibid.*, n. 60, p. 39). Per di più il 6 dic. 1655 Propaganda proibì a tutti i missionari apostolici « sub poena privationis officii, vocis activae et passivae, suppressionis eiusdem operis et excommunicationis latae sententiae ipso facto incurrendae ac soli S.mo reservatae » di stampare libri senza il previo permesso scritto di Propaganda (*ibid.*, n. 195, pp. 153-64; *Collect.*, I, n. 124 [Roma 1907]). La Congregazione generale del 28 febbr. 1673 fece inviare ai Superiori di tutti gli Ordini operanti nelle missioni una copia del decreto del 6 dic. 1655, con l'aggiunta « ne typis vulgent ea que ad missiones pertinent » (*Acta S. C. de Prop. Fide*, 1673 [43] f. 28 ^{v}).

Il libro del Procuratore generale dei Carmelitani, Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena, *Il viaggio all'Indie orientali*, stampato a Roma stessa senza previo permesso di Propaganda, diede occasione ad essa di pregare il S. Padre di intimare di nuovo la proibizione di stampare libri nelle missioni e sulle missioni (*Acta S. C. de Prop. Fide*, 1673 [43] ff. 76-76^{v}).

Clemente X con il breve *Creditae nobis* del 6 apr. 1673 estese la proibizione del 6 dic. 1655 a : *Libros et scripta in quibus de Missionibus vel de rebus ad Missiones pertinentibus agitur*, sotto pena di incorrere nelle censure del decreto del 1655, non esclusi i membri della Compagnia di Gesù, e ciò perché i libri *saepe falsa et inepta continentes non sine piorum et doctorum hominum offensione* recavano danno alla Chiesa; e ciò forse in relazione alla questione dei riti.

La Congregazione particolare della Cina del 31 luglio 1673 proibì la traduzione in cinese della S. Scrittura (*Acta Congr. Partic. dell'Indie orientali*, 1672-74 f. 52^{v}, *ibid.*, f. 13; *Collect.*, I, n. 206 [Roma 1907]), il cui decreto fu confermato dalla Congregazione Generale del 20 nov. 1673 (*Acta S. C. de Prop. Fide*, 1674 [43], f. 352). La s. m., prima così fiorente, cominciò a declinare con la conseguente scarsezza di catechismi e manuali di preghiere. Per tal motivo il padre visitatore del Giappone e viceprovinciale della Cina, Domingos Pinheyro, si rivolse a Propaganda, chiedendo il permesso di far stampare alcuni libri « non de controversiis Sinicis, sed de rebus piis quales sunt exhortationes ad devotionem et Sanctae Legis observantiam ac Libelli precum et similia » (*Decreti della S. Congr. dall'anno 1719 al 1740*, f. 546). Il 28 sett. 1739 Propaganda lo concesse sotto condizione, però, che tali libri non contenessero niente né direttamente, né indirettamente contro la cost. *Ex illa die* del 19 marzo 1715, che il preposito generale dei Gesuiti e il vescovo o il vicario apostolico del luogo di impressione avessero dato il permesso di stampa, ne mandassero copia alla Propaganda (*Decreti della S. Congr. dall'anno 1719 al 1740*, ff. 546^{v}-47). Siccome Benedetto XIV per la cost. *Ex quo singulari* dell'11 luglio 1742 aveva confermato la costituzione di Clemente XI *Ex illa die*, Propaganda il 27 sett. 1743 decretò che i vescovi e i vicari apostolici esaminassero di nuovo tutti i libri già stampati in Cina per vedere se contenessero principi contrari alle suddette costituzioni (*Acta Congr. Partic. super rebus Sin. et Ind. ab anno 1742 ad 1748*, tom. 8 f. 59) e l'8 ott. 1743 scrisse ai medesimi « ut curent omnes libros qui aliquid continent contrarium constitutionibus *Ex illa die* et *Ex quo singulari* prorsus supprimi, et abolere, nisi corrigi possunt » (*Lettere della S. Congr. e di mons. Segret. per le Indie orientali dall'anno 1743 al 1746* [161], ff. 54^{v}-57^{v}). Con decreto del 28 dic. 1770 Propaganda concesse agli Ordinari della Cina e del Tonkino che per « parvas doctrinas, catechismos, instructiones, ac preces, quae fidelium usui quotidiano inserviunt » bastasse l'*imprimatur* dell'Ordinario (*Decreti della S. C. dall'anno 1768 al 1778*, ff. 82^{v}-82; *Collect.*, I, Roma 1907, n. 482).

Nell'Istruzione di Propaganda dell'8 sett. 1869 ai vicari apost. dell'India Orientale, Propaganda prescrisse che si creassero tipografie nell'India per combattere efficacemente l'azione dei protestanti che inondavano con i loro libri il paese (*Collect.* II, n. 1346/39 [Roma 1907]).

Il 18 ott. 1883 la S. Congregazione emanò una Istruzione ai vicari apost. della Cina ingiungendo loro l'apertura di almeno una tipografia cinese in ogni vicariato, affinché i libri necessari alla diffusione e la conservazione della Fede potessero essere stampati (*Collect.*, II, n. 1606, Roma 1907; XI, ivi 1917, n. 7). Oggi anche per la stampa di libri nei territori di missioni valgono le prescrizioni del codice, salvo speciali istruzioni di ordine prudenziale. - Vedi tav. LXXIX.

BIBL.: R. Streit - J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, voll. I-XVII, Münster-Aquisgrana-Friburgo 1916-52; N. Kowalsky, *Die Missionspresse*, in *Euntes Docete*, 4 (1952), pp. 201-16; G. Dindinger-G. Rommerskirche, *Bibliografia missionaria* (pubblicazione annuale), Roma, dal 1933. Nicola Kowalsky

STAMS. - Abbazia cistercense, nella valle dell'Inn, nel Tirolo, amministrazione apostolica di Innsbruck, già diocesi di Bressanone.

Il monastero di S. fu fondato nel 1273 in memoria di Corradino, re di Sicilia, dalla madre Elisabetta, vedova, prima di Corrado IV, poi di Mainardo II del Tirolo. I primi monaci vennero da Kaisheim, figliazione di Morimond. L'abbazia godette molto favore da parte delle case regnanti, ma sotto la dominazione bavarese fu soppressa (1806), i beni dilapidati, i manoscritti, la biblioteca e l'archivio dispersi. Nel 1816 il monastero fu riaperto. Vi sono 5 parrocchie incorporate.

Il complesso (parrocchia, monastero, chiesa abbaziale, edifici annessi e giardino) formano un insieme molto pittoresco, in gran parte ancora entro le mura medievali. La chiesa primitiva, una basilica a tre navate, senza transetto, con tre absidi, fu dedicata nel 1284; rimaneggiata una prima volta nel 1601-15, fu trasformata in grandiosa aula barocca da G. A. Gumpp (1729-32), con l'aiuto di molti artisti locali. L'altare maggiore, opera di stupenda monumentalità in policromia e oro, fu eretto nel 1609, secondo i disegni di B. Steinle; ha la forma di un immenso albero che dalla mensa dell'altare s'innalza fino alle vòlte; include fra i rami numerosi santi, l'Assunzione e incoronazione della Vergine, la S.ma Trinità. Notevole il mausoleo dei prìncipi tirolesi, costruito nella forma delle « confessioni » romane in dipendenza dall'arte berniniana da A. Damasch (1670-81); il pulpito è pregevole opera di A. Kölle (1740). Nell'annessa cappella del Preziosissimo Sangue l'ammirato « Rosengitter » di fra' B. Bachnetzer (1716).

Il monastero conserva in parte la distribuzione originaria, ma è del tutto rifatto: il convento nel 1645-66, la prelatura propriamente detta, l'aula di S. Bernardo, grandiosa sala a due piani, affrescata e stuccata, e la prelatura nuova, con biblioteca, refettorio, ecc. Le stanze regali (1615-18) servono ora da museo. Notevole anche la chiesa parrocchiale, costruita intorno al 1050 e riedificata da Enrico, re di Boemia, nel 1313; nel 1755 fu completamente baroccizzata, con ricco interno. L'abbazia mantiene una casa per esercizi, scuole di agricoltura e varie istituzioni per la formazione contadina.

BIBL.: J. Garber, *Das Zisterzienserstift S.*, Vienna 1926; St. Mariacher, s. v. in LTHK, IX, col. 767; Cottineau, II, col. 3083. Giuseppe Löw

STANCARO, FRANCESCO. - Eretico italiano della corrente antitrinitaria, n. a Mantova nel 1501, m. a Stobnice in Polonia l'11 nov. 1574.

Irrequieto e passionale, partecipò alla corrente più radicale dell'evangelismo (v.) italiano. Monaco e prete, aveva pubblicato a Venezia nel 1430 una grammatica ebraica; insegnò lingue a Padova; nel 1540 lo si trova in Friuli; fu in prigione a Mantova e Venezia per le sue dottrine religiose. Si decise a lasciare l'Italia; nell'estate 1544 era a Vienna e nel 1545 a Chiavenna in Valtellina, dove già erano il Mainardi, il Curione, Camillo Renato, con i quali, più o meno intensamente, entrò in contrasto; poi nel 1546 a Basilea, dove nel 1547 pubblicò pure una grammatica ebraica. Passò poi a Cracovia in Polonia come maestro di ebraico; qui si palesò eretico per il suo atteggiamento iconoclasta e perciò fu destituito dalla cattedra e incarcerato. Riuscito a fuggire a Königsberg (Prussia), ottenne una cattedra in quell'Università di recente fondata. Volle intromettersi nelle controversie interne luterane circa l'interpretazione della Confessione augustana, contestò ad Osiandro (v.) la sua tesi sulla giustificazione, opponendogli la propria, secondo la quale Cristo sarebbe nostro mediatore presso Dio con la sola natura umana; né cessò dalla polemica dopo trasferitosi a Francoforte e non temette di affrontare l'autorevole Melantone. Così anche la Germania luterana gli divenne inospitale e cercò un ambiente meno avverso nell'Ungheria e nella Polonia, già invase dalla propaganda neoariana. Ma anche con i teologi a lui più vicini si mise a contrasto per il suo carattere litigioso e per la sua avversione ad accettare qualsiasi disciplina, in nome del libero esame della Bibbia, inteso in senso razionalista. La sua principale opera teologica è *De Trinitate et mediatore D. N. J. Christo* (Cracovia 1562).

BIBL.: J. W. Wigand, *De stancarismo*, Lipsia 1585; Chr. A. Salis, *Vollständige Historie der Augsb. Konfession.*, Halle 1735; Th. Watschke, *Gesch. der Reformation in Polen*, Posen 1911; F. Ruffini, *Fr. St., Contributo alla st. della Riforma in Ital.*, Roma 1935; Fr. C. Church, *I riformatori italiani*, I, Firenze 1935, p. 229 sgg.; P. Paschini, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Roma 1951, p. 100 sg.

Mario Bendiscioli

STANDONCK, JOHANNES van. - Predicatore e riformatore ascetico, n. a Malines nel 1453, m. il 2 febbr. 1504. Poverissimo, fece i suoi primi studi a Malines, poi a Gouda (Olanda) presso i Fratelli della Vita Comune, a Lovanio, infine a Parigi ove compì gli studi filosofici e teologici. Dal 1484 fu addetto alla Sorbona.

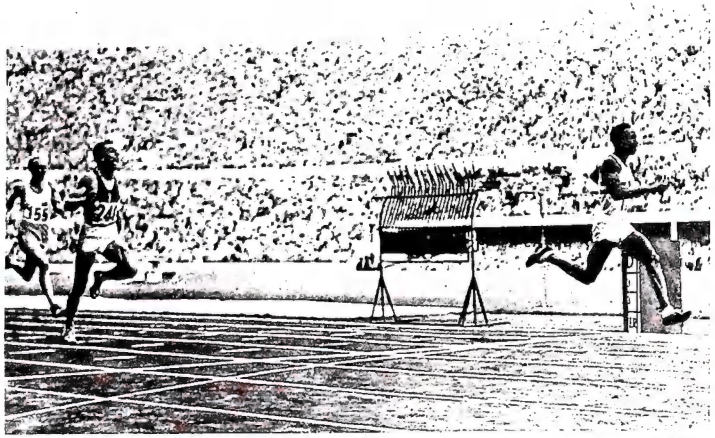
Come professore e predicatore, si attirò l'amicizia di molti personaggi influenti e, liberato da preoccupazioni materiali, divenne uno dei maestri più celebri dell'Università. Di vita austerissima, esercitava immensa carità. Per rimediare alla decadenza di costumi nel popolo e di disciplina nel clero die' mano ad una riforma radicale, proponendo a Carlo VIII (1493) una serie di misure energiche contro gli abusi.

Il suo influsso di riformatore si estese ai Benedettini, Canonici Regolari, Francescani, Domenicani e Crociferi. S. rinnovò e dotò il Collège de Montaigu a Parigi; vi annesse una « casa dei poveri » per preparare al sacerdozio i figli del popolo. Caduto in disgrazia del Re, profittò dell'esilio per fondare nei Paesi Bassi quattro collegi. Rientrato in grazia del Re, continuò il suo lavoro di fondazioni e di riforme fino alla morte.

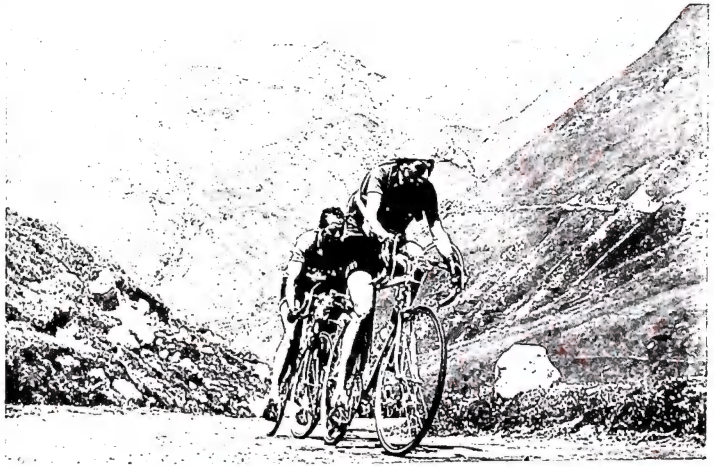
BIBL.: A. Roersch, s. v. in *Biographie nationale*, XXIII, pp. 588-99. Alberto Ampe

STANISLAO, santo, martire. - Vescovo patrono della Polonia, n. in quella nazione tra il 1030 e il 1035, m. a Cracovia nell'apr. del 1079. La tradizione lo vuole del ceppo polacco dei Prus-Turzyma di Szezepanowo, per cui viene chiamato s. S. Szezepanowski. Di spirito pienamente occidentale, fu eletto vescovo di Cracovia nel 1071, confermato nel 1072. Ebbe un drammatico conflitto con il re di Polonia Boleslao l'Ardito. Il Re venne scomunicato da S.; in risposta egli fece uccidere S. nella chiesa di S. Michele a Cracovia. Il corpo di S. fu seviziato dal Re e dai suoi sbirri dinanzi all'altare ove S. celebrava la S. Messa. Canonizzato ad Assisi il 17 ag. 1253 da Innocenzo IV; festa il 7 maggio.

Sull'origine del martirio di s. S. sorse nell'Ottocento una larga polemica tra gli storici del medioevo polacco, in seguito alla scoperta del manoscritto del cosiddetto Gallo Anonimo; una eco tendenziosa di tale polemica si trova pure sotto la voce *Boleslao l'Ardito*, in *Enc. Ital.*, VII,

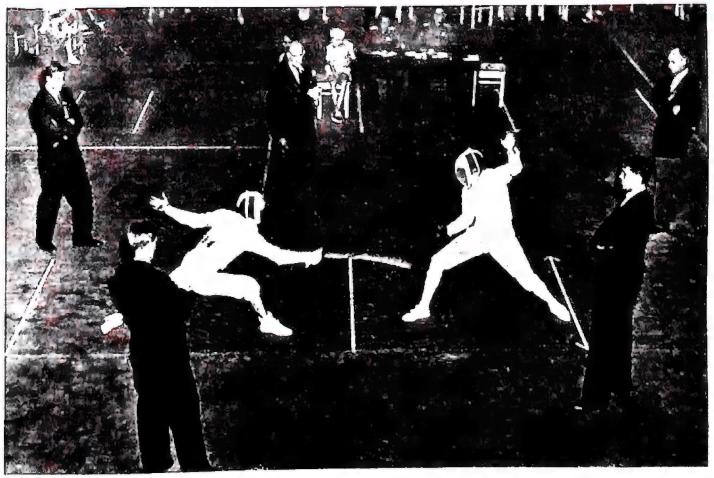


(*per cortesia del CONI*)



(*fot. Spazzian*

(*per cortesia del CONI*)



(*per cortesia del CONI*)

In alto a sinistra: CORSA DEI 100 m. (Batteria). Olimpiadi di Helsinki (1952). *In alto a destra:* COPPI E KOBLET sul Tourmalet. Giro di Francia 1951. *In basso a sinistra:* INCONTRO DI CALCIO ITALIA-STATI UNITI alle Olimpiadi di Helsinki (1952). *In basso a destra:* INCONTRO DI SCHERMA TRA J. LATASTE (Francia) E G. PELLINI (Italia) alle finali delle Olimpiadi di Helsinki (1952).

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: L'AUTUNNO. Scultura di G. Caccini (sec. XVI) - Firenze, ponte a S. Trinita. *In alto a destra:* L' INVERNO. Scultura di T. Landini (sec. XVI) - Firenze, ponte a S. Trinita. *In basso:* L' ESTATE. Bassorilievo in terracotta, del sec. XVIII. Villa Reale di Castello - Firenze, dintorni.

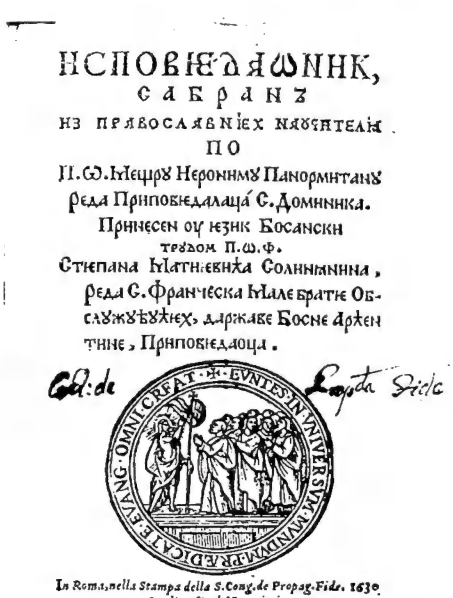
Dotrina breuemuy p: uechosa delascosas q̃ pertenecen alasee catholica y anba cristiandad en estilo llano pa comũ intelig̃cia. Cõpuesta por el Reuerẽdissimo. S. dõ frayJuã çumarraga primer obpo dMexico. pelcõsejo dsu magestad. Imprimiose la misma ciudad dMexico por su mãdado y a su costa. Año. M. D. xliij.

(da ed. anastatica a cura di T. F. Meehan, Nuova York 1928)

DOCTRINA CHRISTIANA en letra y lengua China, compuesta por los padres ministros de los sangleyes, de la orden de S. Domingo.

Con licencia, por Keng yong. china, en el parian de Manila.

(fot. Enc. Catt.)



ИСПОВѢДАОНИК,
САБРАНЪ
НЗ ПРАВОСАЛАВНІЕХ НАОЧИТЕЛА
ПО
П. Ѳ. Мецрѣ Нероннмѣ Панормитанѣ
реда Приповиедалаца С. Домининка.
Принесен оу изик Босански
трѣдом П. ѡ. Ф.
Стиепана Матиевнћа Соланиманна,
реда С. Франчиска Мале братие Обсаржѣвајућех, даржаве Босне Арџентине, Приповиедаоца.

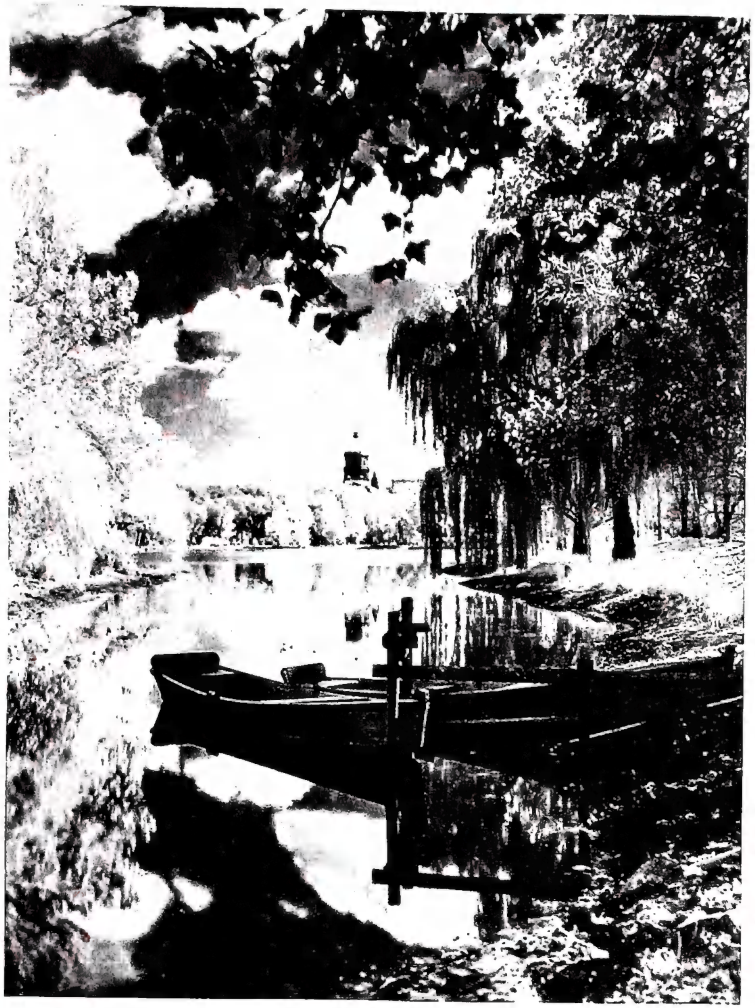
Con lic:de Superiorum Fide

In Roma, nella Stampa della S. Cong.de Propag. Fide. 1630.
Con licenza de' Superiori.
Di Ordine di detta Sacra Congreg.ne si dispensano Gratis.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

In alto a sinistra: FRONTESPIZIO DELLA «DOTRINA BREVE» compilata dal I° vescovo del Messico Juan Zumarraga e pubblicata, come leggesi nel colophon, il 14 giugno 1544 nella città di Tenochtilan (Messico). È il primo libro stampato nel Messico. *In alto a destra:* FRONTESPIZIO DELLA DOCTRINA CHRISTIANA *en letra y lengua china compuesta por los Padres Ministros de los Sangleyes, de la Orden de S. Domingo*, Manila 1593. È il primo libro stampato nelle Filippine - Esemplare della Biblioteca Vaticana. *In basso a sinistra:* FRONTESPIZIO DEL CONFESSORE ISTRUITO NELLE SANTE LEGGI del p. Maestro Gerolamo Panormitano O. P., tradotto in lingua di Bosnia dal p. Stefano Matenica O. F. M., stampato a Roma nel 1630. Esemplare della Biblioteca della S. Congr. de Propaganda Fide - Roma. *In basso a destra:* FRONTESPIZIO DELLE SEPTEM HORÆ CANONICÆ in arabo, Fano, per i tipi di Gregorio de Gregoris, 1514. Esemplare della Biblioteca della S. Congr. de Propaganda Fide - Roma.



(*fot. USIS*)

(*fot. USIS*)

(*fot. USIS*)

A sinistra: PAESAGGIO INVERNALE. Notre Dame University. *In alto a destra:* MONTAGNE ROCCIOSE. Glacier National Park (Montana). *In basso a destra:* « SUNNYSIDE », la vecchia casa dello scrittore Washington Irving (1783-1859) a Tarrytown, presso il fiume Hudson.

p. 299: l'autore, Jan Dabrowski, cerca di giustificare il crimine del re Boleslao per ragione di Stato.

S. S., vescovo e martire, viene raffigurato quale una persona di media età; una spada posta a suoi piedi e una palma che tiene in mano alludono alla sua gloria di martire. Lo si vede spesso raffigurato in atto di risuscitare un ignudo che esce dalla tomba: rappresenta il miracolo della risurrezione del cavaliere Pietro (ossia Pietrovino).

Per l'iconografia di s. S. hanno particolare importanza gli affreschi con due scene della sua leggenda dipinti sulle superfici laterali dell'arco gotico sopra il pergamo della Chiesa inferiore nella basilica di Assisi. Essi raffigurano la miracolosa risurrezione del cavaliere Pietro (Pietrovino) e il martirio del Santo; sono del 1337: attribuiti dal Vasari nel 1568 al suo immaginario Giottino, vengono ora spesso citati, però senza sufficiente base, quale opera di Stefano Fiorentino. S. S. è raffigurato sulla pala d'altare nella chiesa polacca di S. S. a Roma da Antiveduto Gramatica, che la dipinse verso il 1594; in essa è raffigurato il Salvatore fra tre santi polacchi: S., Adalberto e Giacinto. Nella stessa chiesa il quadro d'altare con il *Miracolo della risurrezione del cav. Pietro*, dipinto tra 1750 e 1752, è di Taddeo Ronicz. Sul soffitto si vede affrescata la gloria di s. S. da Ermenegildo Costantini verso il 1775 e le tre scene della leggenda del Santo nella sagrestia sono attribuite a F. Smuglewicz (fine del Settecento).

Bibl.: *Acta SS. Maii*, II, Parigi 1863, pp. 198-280; BHL, 7833-35; N. Nowodworski, *Stanislaw s. ze Szczepanova*, in *Kosciolna*, 26 (1925), pp. 403-10 (con bibl.); T. Wojciechowsky, *W sprawie św. Stanislawa biskupa*, Cracovia 1926; *Martyr. Romanum*, p. 177.

Witold Wehr

STANISLAO I Leszczynski, re di Polonia. - N. il 20 ott. 1677 a Leopoli, m. il 23 febbr. 1766 a Lunéville.

Con l'appoggio diretto di Carlo XII di Svezia fu incoronato nel 1705 re di Polonia, ma dopo la battaglia di Poltava dovette lasciare il trono, che fu rioccupato da Augusto II il Forte, elettore di Sassonia. Si stabilì in Francia presso Luigi XV, che ne aveva sposato l'unica figlia Maria. Alla morte di Augusto II fu nuovamente eletto re, stavolta con l'appoggio francese, ma l'Austria e la Russia lo costrinsero con le armi ad abbandonare di nuovo la Polonia. S., in seguito ai preliminari di Vienna del 1735, al termine della cosiddetta guerra di successione polacca, ottenne in compenso i Ducati di Lorena e di Bar, che alla sua morte passarono alla Francia.

(da A. Rembowski, Wolny Król Stanislawa Leszczynskiego, Varsavia 1903)

Stanislao I Leszczynski, re di Polonia - Ritratto.

Bibl.: J. Des Réaulx, *Le roi Stanislas et Marie Leczinska*, Parigi 1895; P. Boye, *Un roi de Pologne et la couronne ducale de Lorraine*, ivi 1898.

Silvio Furlani

STANISLAO II Augusto Poniatowski, re di Polonia. - N. il 17 genn. 1732 a Wolczyn, m. il 12 febbr. 1798 a Pietroburgo.

Viaggiò per tutta l'Europa, finché si recò nel 1755 in Russia con il diplomatico inglese sir Hanbury Williams e divenne il favorito di Caterina II, allora granduchessa. Ritornato in Polonia, fu eletto nel 1764 re di Polonia, dietro pressione di Caterina, della quale fu debole strumento politico. Il suo regno segnò la fine della Polonia come Stato indipendente, poiché S. fu costretto a consentire alle tre spartizioni del paese tra Austria, Prussia e Russia. Il 25 nov. 1795 abdicò e si trasferì in Russia, dove ebbe una pensione dalle tre potenze che si erano divisa la Polonia.

Bibl.: H. Schmitt, *Panowanie Stanislawa Augusta*, 4 voll., Leopoli 1869-70; O. Forst-Battaglia, *Poniatowski*, trad. it., Milano 1930.

Silvio Furlani

STANISLAO KOSTKA, santo. - Gesuita, n. nel castello paterno di Rostkow (Prasnysz, Polonia) il 28 ott. 1550, m. a Roma il 15 ag. 1568.

Di famiglia della prima nobiltà polacca, piamente educato dalla madre, che ne aveva vista in sogno la futura santità, passò con il fratello Paolo a Vienna per gli studi nel Collegio dei Gesuiti. Cambiato il convitto dei padri con la casa di un eretico, maltrattato a morire dal fratello, fu confortato dalla Comunione portatagli dagli angeli e guarito dall'apparizione della Madonna, che gli ingiunse di entrare nella Compagnia di Gesù. Per eseguire quest'ordine, fuggì di casa, invano inseguito dal fratello che lo vide, ma non lo riconobbe, e passò a Dillingen, donde s. Pietro Canisio lo inviò a Roma, per porlo al sicuro dalle ricerche dei parenti. Il 28 ott. 1567 venne accolto da s. Francesco Borgia nel noviziato di S. Andrea al Quirinale. Di un angelica purezza, di una viva devozione all'Eucaristia e a Maria, di alta contemplazione, non tardò molto a lasciare la terra per volare al cielo. Beatificato nel 1670, fu canonizzato nel 1726. Festa il 13 nov.

Bibl.: D. Bartoli, *Della vita del b. S. K.*, Torino 1925; G. Boero, *Storia della vita di s. S. K. sulle testimonianze giuridiche dei processi*, Torino 1872; U. Ubaldini, *Vita et miracula s. S. Kostkae*, in *Anal. Bolland.*, 9, 11, 13-16 (1890-97), v. indice; F. Goldie, *The Story of s. S. K.*, 3ª ed., Londra 1893; A. Gaveau, *Vie de s. S. K.*, Parigi 1895; C. Testore, *San S. K.*, ivi 1926.

Celestino Testore

(fot. Alinari)

Stanislao, santo, martire - Miracolo di s. S. Affresco del sec. XIV, nella chiesa inferiore di S. Francesco - Assisi.

Iconografia. – È raffigurato di aspetto giovanile vestito dell'abito della Compagnia di Gesù; frequenti sono le rappresentazioni del Santo in atto di ricevere da un angelo l'Ostia del S.mo Sacramento. I lineamenti del Santo sono pervenuti tramite la sua effige dipinta nel 1568, anno della sua morte, da Scipione Delfini (Château de St-Symphorien d'Ozon, Isère, Francia).

(per cotesia di mons. A. P. Frutaz)
STANISLAO KOSTKA, santo - S. S. K., di Scipione Delfini - Parigi, Redazione di *Etudes*.

Diverse immagini del Santo sono nella chiesa di S. Andrea al Quirinale a Roma. Ivi, sopra l'altare, dove si conserva il corpo del Santo, una pala di Carlo Maratta rappresenta s. S. inginocchiato davanti alla Madonna con il Bambino Gesù; a destra dell'altare è la sua comunione angelica ed a sinistra la sua estasi, dipinte dal Mazzanti. Nella camera della casa presso la chiesa, dove morì il Santo, trasformata in cappella, sopra l'altare è un ottimo modello per la tipologia del Santo in un dipinto dei primi anni del Seicento.

Nella stessa cappella una scultura in marmo nero e bianco, opera di Pierre Legros (v.), raffigura s. S. sul letto di morte. In una delle camere che precedono la cappella si vedono 11 acquerelli di fra' Andrea Pozzo con la leggenda e i miracoli del Santo.

BIBL.: PP. Gesuiti di Varsavia, *Św. Stanisław Kostka* (album iconografico), Varsavia 1928. Witold Wehr

STANISLAO POLI, DIOCESI dei RUTENI (ucraino: STANISLAVIV). - Si trovava prima in Polonia (Galizia), ora nell'Ucraina (URSS), suffraganea di Leopoli.

S. fu eretta dopo lunghe trattative (cominciate nel 1850) il 25 marzo 1885, smembrando l'arcidiocesi di Leopoli. Comprendeva la parte sud-orientale di Galizia (eccetto la città di Halyč, titolo metropolitano di Leopoli), e tutta la Bukovina. Dopo la prima guerra mondiale, essendo stata la Bukovina aggregata alla Romania, la S. Sede erigeva per questa parte della diocesi un'amministrazione apostolica, la quale nel 1930, secondo il Concordato Romeno fu incorporata nell'allora eretta diocesi di Maramures, conservando però uno speciale vicariato generale di lingua ukraina. Il primo Sinodo diocesano fu celebrato nel 1897, il Seminario fu aperto nel 1907.

Il primo vescovo di S. fu l'insigne teologo e storico Giuliano Pelešz (v.). Il secondo fu Giuliano Kujilovskyj (1891-99), eletto in seguito metropolita di Leopoli. Il terzo vescovo fu Andrea Šeptyckyj (1899-1900), poi metropolita di Leopoli (v.); il quarto fu Gregorio Chomyšyn (1904-47), deportato dai bolscevichi in Russia (nel 1945) ed ivi morto come confessore della fede. Nel 1946 anche la diocesi di S. fu dichiarata ufficialmente scismatica e un sacerdote apostata (poi vescovo, Antonio Pelveckyj) occupò la cattedra episcopale. Da allora è cominciata la persecuzione; la diocesi cattolica nella sua struttura organizzativa è stata distrutta.

Al 1938 la diocesi aveva: chiese 886 di cui parrocchie 455, sacerdoti 551, seminaristi 90, catt. orientali 1.044.992.

BIBL.: C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I, Roma 1942, pp. 669-70 e 761-71; *Schematismus universi cleri gr.-cathol. dioec. Stanislav.* (pubbl. ogni 2 anni). Michele Lacko

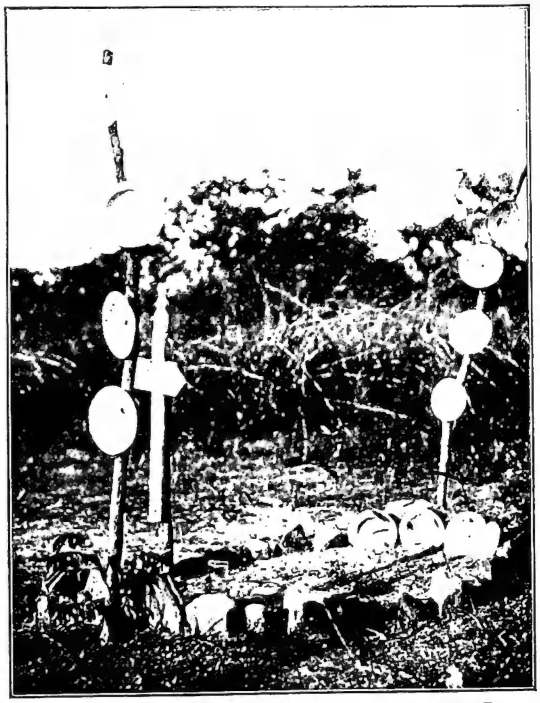
STANLEYVILLE, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte nord-orientale del Congo Belga.

Fu eretto come prefettura apost. il 3 ag. 1904 con territorio distaccato dal vicariato apost. del Congo indipendente o Belga (v. LÉOPOLDVILLE) ed elevato a vicariato apost. il 1° maggio 1909. Subì parecchie diminuzioni di territorio in seguito alla creazione di nuove missioni. Il 10 marzo 1949 ebbe l'attuale nome di S., mentre prima si chiamava di Stanley Falls. È affidato alla Congregazione dei Sacerdoti del S. Cuore di Gesù, i quali però hanno anche l'aiuto dei Canonici Lateranensi del S.mo Salvatore. Il vicariato conta su di un'estensione di 173.385 kmq., ca. 500.000 ab., di cui oltre 140.000 cattolici con quasi 37.000 catecumeni, pochi protestanti (quasi 13.000) e musulmani (ca. 13.000) e oltre 290.000 pagani; è servito da: sacerdoti nativi 5, sacerdote secolare olandese 1; sacerdoti esteri: 73 del S. Cuore di Gesù, 10 dei Canonici Lateranensi; fratelli laici esteri: 15 della Congr. dei Sacerdoti del S. Cuore di Gesù, 3 dei Canonici Lateranensi e 17 dei Maristi; 97 suore estere; 11 seminaristi maggiori, 92 minori; 461 catechisti e 44 catechiste; 20 stazioni missionarie principali e 1112 secondarie, 20 chiese e 1112 cappelle; un imponente complesso di opere assistenziali e di scuole con numerosissimi alunni dei due sessi (23.394). Molto fiorenti sono le varie confraternite, le associazioni laicali di carità e particolarmente quelle di Azione Cattolica. Poiché la popolazione europea va crescendo (ca. 3200 persone), si richiedono molte cure da parte dei missionari per conservare quei cattolici nella pratica della religione.

BIBL.: AAS. 41 (1949), p. 465; MC, 1950, pp. 148-49; J. van Wing, V. Goemé, *Annuaire des Missions au Congo Belge et au Ruanda-Urundi*, Bruxelles 1949, pp. 327-58; Arch. S. Congr. di Prop. Fide, pos. prot. n. 4338/51. Carlo Corvo

STAPHYLUS (STAPELLAGE), FRIEDRICH. - Teologo luterano, poi convertito al cattolicesimo, n. il 27 ag. 1512 a Osnabrück, m. il 5 marzo 1564 a Innsbruck.

Passati i primi anni a Danzica e Cracovia con il compaesano Giovanni Hodtfilter, che era al servizio del card. Campeggio, si recò in Italia e studiò filosofia e teologia a Padova. Nel 1533 ritornò a Danzica e nel 1536 si recò a Wittenberga ove, a contatto con Melantone, divenne luterano. Chiamato da Alberto di Prussia alla nuova Università di Königsberg (1541), entrò in lotta con il filo-anabattista Giovanni Gnaphaeus e con Osiandro (v.), finché, ritornato a Danzica, preparò l'operetta *Synodus Sanctorum Patrum antiquorum contra nova dogmata*



(fot Fides)
STANLEYVILLE, VICARIATO APOSTOLICO di - Tomba cristiana, con le stoviglie appartenute al defunto, appese a pali, secondo l'uso locale.

Andreae Osiandri (Norimberga 1553), che manifesta il suo iniziale ritorno alla Chiesa. Abiurò durante una malattia a Breslavia e si mise a contatto con s. Pietro Canisio (v.) e nel 1554 divenne consigliere aulico dell'imperatore Ferdinando I. Nel colloquio di Worms (1557) S. si trovò di fronte al suo antico protettore, Melantone, ma dominò la situazione e scrisse la sua *Theologiae M. Lutheri trimembris epitome* (1558) con la relativa *Defensio pro trimembri theologia* (Naisse 1560), ove addita nel libero esame la causa della discordia dei vari « riformatori ». Sebbene laico e ammogliato ebbe il permesso da Roma d'insegnare teologia nell'Università di Ingolstadt (1560). Consultato da Pio IV sulle riforme ecclesiastiche da attuare al Concilio di Trento, S. mandò al Pontefice un memoriale, ricco di osservazioni personali; per invito dell'Imperatore redasse la *Consultatio Ferdinandi I iussu instituta de articulis reformationis in Conc. Trid. proponendis*. Postuma è l'opera : *Vom letzten und grossen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll* (Ingolstadt 1565). Tutte le opere furono riunite dal figlio Federico : *F. S. sparsim editi libelli in unum volumen digesti* (ivi 1613). Assertore convinto della necessità del magistero della Chiesa, oggi S. merita particolare attenzione.

Bibl.: Hurter, III, coll. 19-21; E. Amann, s. v. in DThC, XIV, coll. 2563-66. Antonio Piolanti

STAPLETON, Thomas. - Controversista cattolico, n. a Hensfield (Sussex) nel luglio 1535, m. a Lovanio il 12 ott. 1598. Baccelliere a Oxford (dic. 1556), ottenne una prebenda nella cattedrale di Chichester; ascesa al trono Elisabetta, continuò gli studi a Lovanio, a Parigi e, dopo un viaggio a Roma, di nuovo a Lovanio.

Ritornato in Inghilterra, per non avere abiurato il cattolicesimo perdette il beneficio, e nel 1563 emigrò, con il padre e alcuni parenti, a Lovanio. Fu poi (1569) nel Collegio Inglese di Douai (dottore, 1571); passò l'inverno e la primavera 1576-77 a Roma; nel 1584 entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù, ma dové rinunziare per la malferma salute; nel 1590 succedette a M. Baio sulla cattedra di S. Scrittura a Lovanio. Nel 1596, chiamato da Clemente VIII a Roma come protonotario apostolico, non si mosse sia (come si disse) perché potenti influenze politiche, temendo la sua nomina a cardinale, ne ostacolassero la partenza, sia per altre ragioni.

È interessante soprattutto come assertore dell'autorità del Romano Pontefice, accanto al Bellarmino; anche gli avversari anglicani ne riconobbero la profonda dottrina; di informazioni da lui fornite si servì Pio V per la bolla *Regnans in excelsis* (1570), in cui condannò Elisabetta. I numerosi scritti sono raccolti nelle *Opera Omnia* (4 voll., Parigi 1624), con un'autobiografia in esametri e una *Vita* di lui, di H. Holland.

Bibl.: T. Cooper, s. v. in *Dictionary of National Biography*, XVIII, p. 998 (non va confuso con l'omonimo paleografo ed erudito, 1805-49); G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937, v. indice. Alberto Pincherle

STARACE, Costanza. - In religione suor Maria Maddalena della Passione, fondatrice delle Suore Compassioniste serve di Maria, n. a Castellammare di Stabia il 5 sett. 1845, m. a Scanzano (diocesi di Castellammare) il 13 dic. 1921.

Anelando alla vita religiosa, prese l'abito (1866) delle Terziarie dei Servi di Maria, pur restando in casa in attesa di meglio conoscere la volontà di Dio. Il vescovo di Stabia ne approfittò per il bene della diocesi, invitandola a istituire e a dirigere una Pia unione di Figlie di Maria e a fare il catechismo alle fanciulle; più tardi diresse anche una Associazione, dedicata a s. Angela Merici, di giovani che conducevano vita religiosa nel mondo, e una casa di orfanelle. Le giovani figlie di Maria che la coadiuvavano desiderarono di prendere anch'esse l'abito di Terziarie dei Servi di Maria e il vescovo diede non solo l'abito, ma anche l'istituzione canonica, formando la nuova Congregazione delle Compassioniste, di cui elesse superiora la S. (16 luglio 1869). Come scopo l'Istituto intende, compatendo ai dolori di Gesù e di Maria, compatire anche quelli del prossimo in tutti i suoi bisogni dell'anima e del corpo; quindi stabilì opere di educazione civile, morale e religiosa e di lavoro. Le tribolazioni infertele dal demonio, le derisioni, le persecuzioni e le malattie assai dolorose da ridurla ad una sola piaga, ne affinarono la virtù eroica e attirarono efficace protezione su tutte le opere della fondatrice, che provò la gioia di avere il decreto di lode per il suo Istituto nel 1900.

Bibl.: M. G. Roschini, *La vita e l'opera di suor Maria Maddalena della Passione*, Isola del Liri 1938. Celestino Testore

STARČEVIĆ, Ante. - Uomo politico croato, n. il 23 maggio 1823 a Žitnik (Lika), m. a Zagabria il 28 febbr. 1896.

Dal 1845 al 1848 studiò teologia a Budapest, ove si laureò in filosofia. Abbandonato il Seminario divenne per qualche tempo segretario del Consiglio provinciale di Fiume. Fu più volte in prigione, come nell'anno 1871 dopo la non riuscita rivolta contro l'Austria per l'indipendenza della Croazia, capeggiata dal suo principale collaboratore politico Eugenio Kvaternik. Dal 1861 al 1871 e dal 1878 al 1896 fu deputato al Parlamento croato (*Sabor*).

Uomo di vita modesta, dotato di una non comune cultura, S. dette anche alla propria attività politica un carattere prettamente intellettualistico, accentuandone in specie i principi etici. Così chiamò il proprio partito (1861) « partito del diritto », conferendo ad esso come fondamento politico e arma principale il diritto storico dello Stato croato e come programma l'unione personale con l'Austria e l'Ungheria negli affari comuni con l'indipendenza nazionale e statale croata. Volto all'idea napoleonica della libertà e del principio nazionale, S. influì profondamente nella vita nazionale croata soprattutto con la tenace difesa del nome nazionale contro ogni forma di sostituzione (illirica, jugoslava) che avrebbe compromesso l'esistenza e l'avvenire del popolo croato. Nei confronti della religione non fu alieno da tendenze razionalistiche, ma il cattolicesimo gli apparve sempre come l'unica vera ed autentica forma del cristianesimo. Originale stilista, gli si debbono vari scritti politici e letterari.

Bibl.: opere : *Djela dra Ante Starčevića*, I-III (incompleto), Zagabria 1893-94; *Izabrani spisi*. Priredio dr. Blaž Jurišić, ivi 1943, Studi : K. Šegvić, *Dr. A. S.*, ivi 1911; M. Starčević, *A. S. i Srbi*, ivi 1936; *Dr. A. S. O 40. godisnjici smrti*, ivi 1936; J. Horvat, *Politička povijest Hrvatske*, I, ivi 1936; id., *A. S.*, ivi 1940. Ivan Vitezić

STARCK, Johann August von. - Teologo criptocattolico, n. il 28 ott. 1741 a Schwerin, m. il 3 marzo 1816 a Darmstadt. Studiò a Gottinga (1760-1763) teologia e lingue orientali e vi subì l'influenza massonica : la sua rapida carriera è forse dovuta in parte al fatto che fino al 1778 fu un membro attivo della setta a favore della quale scrisse : *Apologie des Ordens der Freymaurer* (Berlino 1770).

Divenne professore di antichità romane a Pietroburgo. Nel 1765 intraprese un lungo viaggio in Italia e in Francia e l'8 febbr. 1766 si convertì al cattolicesimo e fece l'abiura nella chiesa di S. Sulpizio di Parigi. Nonostante che esistano gli atti firmati da lui e dai testimoni, tenne per tutta la vita segreta la cosa e conservò l'ufficio di pastore protestante. Fu professore di lingue orientali a Königsberg (1770), docente di teologia (1773), predicatore di corte (1776), professore di filosofia a Mitau (1777) e finalmente dal langravio Lodovico di Assia fu chiamato a Darmstadt (1778), dove ricevette molti onori e il titolo di barone (1811). I manoscritti delle sue prediche, in possesso della famiglia, mostrano con quale impegno attendesse ai doveri del suo ufficio.

Si dovette difendere da molti avversari e contro l'accusa di criptocattolicismo scrisse : *Über Kryptokatholizismus, Proselytenmacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften* (Francoforte 1787); in *Thriumph der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (ivi 1803; 3ª ed. 1847) condannò l'illuminismo. La sua opera più famosa è *Theoduls Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiedenen christ-*

lichen Religionssocietäten (ivi 1809, 4ª ed. 1828), nella quale prova che « i protestanti devono ritornare nella Chiesa cattolica se non vogliono slittare nel naturalismo ».

BIBL.: G. Krüger, *J. A. Starck der Kleriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Theosophie im 18. Jahrhundert. Festgabe K. Müller*, Tubinga 1922, pp. 244-66; id., *Die Eudämonisten*, in *Historische Zeitschrift*, 143 (1931), pp. 467-500.

Hermine Kühn-Steinhausen

STARETS (plur. STARTSY). - Cioè « vegliardo », antichissima istituzione monastica nella Russia. Lo s. (sacerdote o no) è il monaco che, posseduto dallo Spirito Santo, diventa guida nella via della perfezione.

Nel monastero lo s. non ha carico di governo. La sua stessa vita e non la scelta degli altri lo fa s. e con la esperienza spirituale di una vita di rinuncia e di preghiere egli riesce ad attirare le anime le quali sentono un po' in lui la presenza di Dio.

L'istituzione degli s. ebbe origine nei conventi, dove gli s. oltre alla direzione spirituale esercitavano con il loro esempio un efficace stimolo all'osservanza regolare. Ma essa varcò i conventi per diffondersi in tutto il popolo sul quale gli s. esercitarono un influsso più largo e profondo. Furono questi a insegnare ai fedeli a elevare gli occhi al disopra del ritualismo e del formalismo e ad abituarsi a vedere Iddio non soltanto nelle cerimonie ma anche nella vita interiore. L'umiltà e l'ubbidienza vengono caldamente raccomandate dagli s.

Vi furono di fatto degli s. ben prima del sec. XVIII ma la loro istituzione come scuola spirituale fondata nell'ascetica dei Padri e con metodi e costumi propri si deve a Paissii Velickovskij (1722-94), il quale sull'esempio di s. Nilo Sorskiense insegnò ai monaci ad avere più stima della perfezione interna e della unione con Dio di modo che, composti internamente e opposti al peccato, combattessero le tentazioni per mezzo della preghiera illuminata e santificante.

BIBL.: I. Smolitsch, *Leben u. Lehre der S.*, Vienna 1936; G. Kologrivof, *Il cristianesimo russo ortodosso*, Milano 1947, v. indice; id., *Costantino Leontjev*, Brescia 1949, passim.

Giovanni Kologrivof

STARNINA, GHERARDO. - Gherardo di Jacopo di S., pittore.

Inscritto tra i pittori di Firenze dal 1387, fra il 1398 ed il 1401 si recò in Spagna ove è ricordato a Toledo e Valencia quale autore di dipinti su tavola e su muro. Nel 1404 era di nuovo a Firenze a lavorare ad un ciclo di affreschi nella cappella di S. Girolamo nella chiesa del Carmine, poi nel febbr. del 1409 era ad Empoli a lavorare nella chiesa di S. Stefano. È l'ultima notizia che si ha di lui; il 28 ott. del 1413 un documento fiorentino ne parla come di persona già morta. Scolaro di Agnolo Gaddi, quindi pittore strettamente legato alla tradizione – e tale appare nelle pitture del Carmine che gli sono attribuite –, secondo il Vasari, invece, rappresentò una parte assai più importante nella pittura fiorentina dei primi del '400. Quella cioè di tramite dello stile internazionale a Firenze e di maestro di Masolino. Ora le pitture del Carmine, se possono giustificare la convinzione che lo S. sia stato veramente il maestro di Masolino, non possono invece far pensare a lui come tramite di arricciati modi gotici.

Tale invece sarebbe apparso in un affresco con s. Dionigi fino a qualche anno fa visibile sulla facciata del Palazzo di parte guelfa a Firenze.

BIBL.: U. Procacci, *G. S.*, in *Riv. d'arte*, 15 (1933), pp. 151-190; E. Lavagnino, *Il medioevo*, Torino 1936, p. 679; K. F. Suter, s. v. in Thieme-Becker, XXXI, pp. 485-87; P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951, pp. 649-50.

Emilio Lavagnino

STATICA: v. MECCANICA, II. GEOMETRIA DELLE FORZE.

STATI EMOTIVI O PASSIONALI: v. EMOZIONE; PASSIONE.

STATI PATOLOGICI. - Con questa denominazione vengono generalmente indicate condizioni morbose e anomalie organiche o funzionali, che sono causa di sofferenze fisiche, psichiche o psicofisiche più o meno moleste.

I. S. P. IN SENSO AMPIO. – Comprendono anzitutto le malattie. Considerando che la vita dell'uomo è insidiata da agenti fisici (p. es., calore, elettricità), da agenti chimici (p. es., acidi e alcali caustici), da microbi, da parassiti ecc., lo stato di salute può essere definito lo stato vittorioso dell'organismo contro le insidie dell'ambiente in cui vive, contrassegnato dal normale svolgimento delle funzioni vitali e da senso di benessere. Per converso la malattia è il risultato della lotta ineguale sostenuta dall'organismo contro gli agenti nocivi.

Non in tutti gli s. p. sono riconoscibili i segni di malattia, intesa nel senso sopra indicato; in questi casi si parla di anomalie.

Incerti sono i confini tra le cosiddette varianti personali, che si muovono nell'àmbito della variabilità dei « tipi » (v.) e le anomalie; per questo il solo criterio statistico non sempre è sufficiente a decidere se ci si trovi di fronte a uno s. p.; allora vengono in sussidio altri elementi: p. es., in caso di psicopatie lo Jaspers dà peso alla nocività della anomalia; Schneider definisce la personalità psicopatica (v) una personalità anormale che soffre e fa soffrire. Il criterio di anomalia in senso statistico vige anche per i difetti fisici che rientrano nel novero delle malformazioni congenite; neppure ad essi è infatti applicabile la definizione di malattie perché manca la reazione dell'organismo diretta a ristabilire lo stato di salute. Lo stesso dicasi per molti difetti fisici consecutivi a traumi e ad interventi chirurgici (amputazioni, anchilosi, ecc.). Non solo è difficile in alcuni casi distinguere le varianti personali dalle anomalie propriamente dette, ma è arduo perfino sceverare lo stato di malattia da quello di salute. Esistono fenomeni che non turbano sensibilmente il benessere subbiettivo ed obbiettivo e quindi non rendono il soggetto ammalato nel senso rigoroso dell'espressione, sebbene egli abbia perduta l'integrità anatomica e funzionale. Questi individui presentano spesso squilibri funzionali transitori, indisposizioni brevi, che vengono sollecitamente riparati da poteri di recupero; altre volte gli squilibri funzionali sono permanenti ma di lieve grado e di lieve durata: la salute del paziente non appare in maniera evidente compromessa ed egli continua a lavorare, ma il lavoro gli si rivela insolitamente pesante, il suo rendimento è minore per quantità e qualità. Alcuni s. p. possono rivelarsi con sintomi esteriori così caratteristici che una diagnosi generica può essere formulata e sospettata in base ad essi soltanto.

II. S. P. IN SENSO STRETTO. – Si designano inoltre s. p. in senso più ristretto alcune particolari condizioni morbose e particolari anomalie fisiche e psichiche, contrassegnate da alcuni sintomi caratteristici.

Da un punto di vista generale gli s. p. possono essere di pertinenza della medicina o della chirurgia. Ogni s. p. comporta sofferenze di intensità varia che sono del corpo e dello spirito; talora queste ultime sono notevoli anche in mali fisici e richiedono una terapia che non deve essere trascurata. Il medico assolverà in pieno la sua missione se, curando il corpo, terrà anche conto delle esigenze dello spirito. Ma soprattutto il suo ufficio si avvicinerà al sacerdozio se nelle turbe dello spirito che interferiscono con la morale saprà essere per il paziente curatore sapiente, consigliere illuminato.

III. S. P. IN RAPPORTO ALL'IMPUTABILITÀ. – La diagnosi degli s. p., specialmente di quelli incompresi, di lieve entità, ha importanza pratica, pastorale e medico-legale: evita di arrecare danno chiedendo ad un individuo più di quello che possa rendere; permette di effettuare cure tempestive; consente di esprimere giudizi ben ponderati sulla responsabilità di azioni compiute in condizioni psicofisiche anormali. È noto che, per le relazioni che esistono tra corpo e spirito, molte malattie ed anomalie del corpo si riflettono sullo spirito, in modo da attenuare od abolire la libera elezione della volontà. In genere, l'imputabilità non resta intatta, né viene tolta del tutto (se non in casi straordinari), ma è diminuita.

L'enunciazione di questo principio nei soggetti in esame riguarda solo gli atti, che sono causati in loro dallo stato anormale, e non quelli che essi compiono fuori di ogni influsso dell'anormalità. Inoltre non riguarda l'imputabilità indiretta o l'imputabilità in causa, sia riguardo all'anormalità stessa o ai suoi effetti. Un'altra norma da seguirsi nella pratica, per non peggiorare lo stato di questi minorati, è quella di procedere con questi soggetti sia nella direzione, sia nella confessione come nella vita ordinaria, con soavità, senza però né troppo diminuire la loro imputabilità con scuse inesistenti, né prescindere mai del tutto dallo stato anormale.

Nel fòro esterno il CIC considera le forme estreme di queste anomalie; ma nella norma per i gradi estremi è anche contenuta la regola da seguirsi, con le debite proporzioni, nei casi ordinari. « Sono incapaci di delitto coloro che sono privi dell'uso di ragione » (can. 2201 § 1). Gli amenti abitualmente, quantunque abbiano alle volte lucidi intervalli, od in alcuni ragionamenti o atti sembrino sani, tuttavia si presumono incapaci di delitto (can. 2201 § 2). Il delitto compiuto nell'ebrietà volontaria non è privo di qualche imputabilità, ma essa è certamente minore di quella di chi commette lo stesso delitto nella pienezza delle sue facoltà, a meno che tuttavia l'ebrietà non sia stata procurata appositamente per compiere o scusare il delitto; se la legge è violata nell'ebrietà involontaria, l'imputabilità esula del tutto, se l'ebrietà ha tolto del tutto l'uso di ragione; è solo diminuita, se l'uso di ragione è tolto solo in parte. Lo stesso dicasi di altre simili perturbazioni di mente (can. 2201 § 3). « La debolezza di mente diminuisce l'imputabilità del delitto, ma non la toglie completamente » (can. 2204 § 4). Alla luce di questi princìpi si deve giudicare per i vari soggetti affetti da simili s. p. e si debbono applicare i cann. 2218 e 2229 relativi alle pene.

Da ricordare che secondo lo stesso CIC « sono assimilati ai fanciulli tutti coloro che abitualmente sono privi dell'uso di ragione » (can. 88 § 3) e « non sono obbligati alle leggi ecclesiastiche i battezzati che non godano di un sufficiente uso di ragione, né quelli che, pur avendo raggiunto l'uso di ragione, non hanno compiuto ancora il settimo anno, a meno che sia espressamente disposto in altro modo dal diritto » (can. 12). Ciò posto si comprendono facilmente le disposizioni del CIC riguardo al domicilio (v.) dei minori e minorati (can. 93 § 1), riguardo al diritto di suffragio, che non è loro concesso (can. 167 § 1, n. 1), riguardo ai provvedimenti da prendersi dal giudice (cann. 1648 § 1 e 1650) in caso di non uso di ragione; e le condizioni richieste da parte del soggetto riguardo al Battesimo (cann. 745 §§ 2, n. 1, e 754); riguardo alla Cresima (cann. 786, 788), all'Eucaristia (cann. 853, 854, 859, 860), alla Penitenza (can. 886, 887 § 1, 906); all'Estrema Unzione (cann. 940 § 1, 941, 943, 944 e 947 § 1), all'Ordine Sacro (cann. 968, 970, n. 2); al Matrimonio (cann. 1081 e 1082).

Bibl.: N. Pende, *Trattato sintetico di patologia e clinica medica*, Messina 1927; A. Ceconi - F. Micheli, *Medicina interna*, estr. da *Minerva medica*, Torino 1933; L. Ferrio, *Terminologia medica*, Milano 1937; M. Bufano, *Patologia speciale medica*, ivi 1946; J. Patel, *Nouveau précis de pathologie chirurgicale*, Parigi 1947; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma 1951; A. Spanio, *Il significato sociale e i fini morali della stampa medica*, estr. da *Minerva medica*, Torino 1952. Per la parte morale, cf. i trattati *de actibus humanis*; per la parte giuridica, cf. i trattati di dir. pen. canonistico: p. es., F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, 1, Roma s. a., p. 116 sgg.

Eleuterio Boganelli

STATISTICA. - Questo termine deriva, molto probabilmente, dal latino *status* che significa stato, posizione, condizione, modo di essere. Fu usato per la prima volta in Italia, nel 1589, dal Ghilini, e, successivamente, da Achenvall e da altri per indicare la scienza che descrive ed esamina le cose più notevoli dello Stato.

Oggi comunemente il termine s. è adoperato per indicare una raccolta di numeri riguardanti fenomeni suscettibili di enumerazione e di misura, come, ad es., s. del clero, s. della produzione, s. degli alunni, ecc., ma in senso scientifico la s. è considerata come « una tecnica adatta allo studio quantitativo dei fenomeni di massa o collettivi, intendendo per fenomeni di massa o collettivi quei fenomeni (fisici, biologici, sociali) la cui misura richiede una massa o collezione di osservazioni di altri fenomeni più semplici detti fenomeni singoli o individuali » (Gini).

In tal senso la s. serve allo studio della realtà – del mondo naturale e del mondo sociale – nei suoi aspetti fenomenici, intesi non come casi o fatti singoli, ma come insieme di casi o di fatti suscettibili di osservazioni. Essa aiuta a scoprire relazioni, regolarità, leggi, difficilmente deducibili sulla base di osservazioni singole o poco numerose.

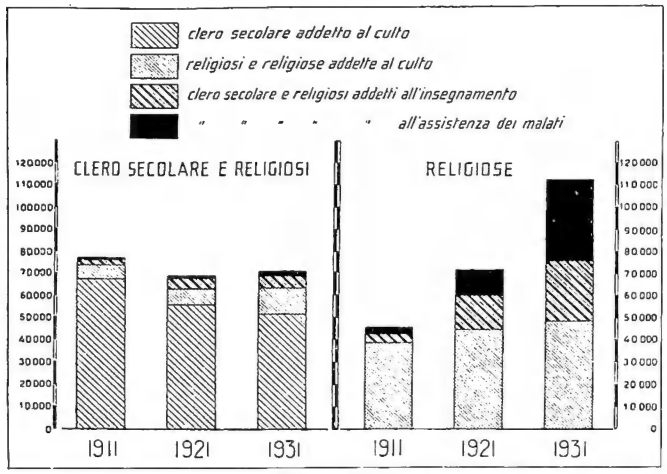
Alla s. nel senso scientifico accennato, si usa dare l'attributo di metodologica per distinguerla dalla s. applicata che studia fenomeni collettivi concreti, con i procedimenti indicati dalla s. metodologica. Tale distinzione ha semplicemente valore di pratica ripartizione (come, ad es., tra fisica teorica e fisica sperimentale) ai fini di consentire uno sviluppo autonomo di schemi teorici, da una parte, e un approfondimento di fenomeni specifici, dall'altra.

I. Cenni storici. – Documenti antichi mostrano che fin dal formarsi delle prime società umane si usò il sistema di enumerare sia gli elementi di cui tali società erano composte (famiglie, individui, uomini atti alle armi, ecc.) sia i beni di cui disponevano (bestiame, prodotti della caccia, ecc.).

La stessa Chiesa sente la necessità di rilevazioni, per i suoi fini spirituali, e istituisce, si può quasi dire dall'origine, la registrazione delle nascite e delle morti. Anzi il Concilio di Trento (sess. XXIV, *de reform.*, c. 1) fa proprio obbligo ai parroci di tenere aggiornati i registri relativi alle nascite, alle morti, ai matrimoni, ed è appunto a queste fonti che generalmente si ricorre per studiare oggi le condizioni demografiche dei secoli scorsi (v. libri parrocchiali).

Le enumerazioni erano evidentemente alla base di indagini a carattere amministrativo e politico. Ma verso la metà del sec. XVII, la descrizione delle cose notevoli dello Stato assunse una sistemazione organica in studi aventi un interesse autonomo. Ebbe allora origine la s. scientifica. Vito di Seckendorff (1626-92), Ermanno Conring (1600-81), Goffredo Achenwall (1719-72) possono considerarsi i rappresentanti della cosiddetta *Statistica universitaria* tedesca. Contemporaneamente in Inghilterra si sviluppò l'indirizzo detto degli *Aritmetici politici* i quali, dai dati numerici, tendevano a ricavare le leggi empiriche che regolano i fenomeni sociali. Questo indirizzo aveva quindi un carattere investigativo contrariamente a quello tedesco che aveva carattere descrittivo. I più noti rappresentanti di tale scuola sono John Graunt (1620-74) e William Petty (1623-87) per i fenomeni riguardanti la popolazione, Gregory King (1648-1712) e Charles Davenant (1656-1714) per i fenomeni economici e l'astronomo Edmond Halley (1656-1742) per il ramo che oggi si dice assicurativo, avendo costruito una tavola di mortalità degli abitanti di Breslau. Uno sviluppo particolarmente importante ebbe negli anni successivi la s. della popolazione e si può dire che raggiunse la maturità con l'opera di Gian Pietro Süssmilch (1707-67) : *L'ordine divino nelle mutuazioni del genere umano*. Questo A. attribuisce all'ordine divino se le nascite superano le morti e se il rapporto dei sessi è quasi costante (aggirantesi, in ogni tempo e in ogni luogo, secondo gli studi ulteriori, intorno a 105 o 106 maschi per ogni 100 femmine). Già tre o quattro secoli prima però, come riferisce il Villani nelle cronache, questo fenomeno della più alta natalità maschile era stato osservato e registrato nel battistero di S. Giovanni a Firenze facendo uno spoglio sistematico dei battezzati.

All'indirizzo della scuola inglese si riconnette quello enciclopedico matematico, sviluppatosi particolarmente in Francia, ad opera di insigni matematici quale B. Pascal (1623-62), J. Bernouilli (1654-1795), A. De Moivre (1667-1754), P. S. Laplace (1749-1827) ecc., i quali svi-



(da Compendio Statistico Ital., Roma 1952, fig. 1)

STATISTICA - Fig. 1. Clero secolare, religiosi e religiose in Italia per categorie.

luppando il calcolo delle probabilità, dotarono la s. di un mezzo potente di indagine. Un impulso molto importante fu dato poi dal belga Adolfo Quetelet (1796-1874). Egli pose le basi della moderna metodologia statistica e, servendosi di questa, approfondì considerevolmente gli studi sulla popolazione, sui delitti, sui suicidi, sullo sviluppo fisico dell'uomo, ecc. Dopo di lui molti hanno continuato nel perfezionamento e nell'ampliamento della metodologia statistica; fra i più noti in Italia si ricordano il Pareto, il Benini, il Gini.

II. LA RILEVAZIONE DEI DATI. – Il punto di partenza dell'osservazione statistica è rappresentato dalla rilevazione dei dati. Essa consiste in quell'insieme di operazioni per cui si viene a conoscenza di un fenomeno collettivo. Dalla tecnica usata e dalla cura posta nell'eseguire le operazioni a ciò necessarie, dipenderà l'esattezza delle deduzioni da trarre, ed è perciò che la rilevazione dei dati costituisce il momento più delicato dell'osservazione s.

In molte indagini si parte da un materiale già rilevato, ad es., dallo Stato (per mezzo dei suoi uffici di s.) o da parte di enti pubblici o di privati, ma anche quando si utilizzano i dati di rilevazioni già fatte, è opportuno avere nozioni sul modo come a tali cifre si è pervenuti.

Nella rilevazione dei dati si possono distinguere quattro fasi:

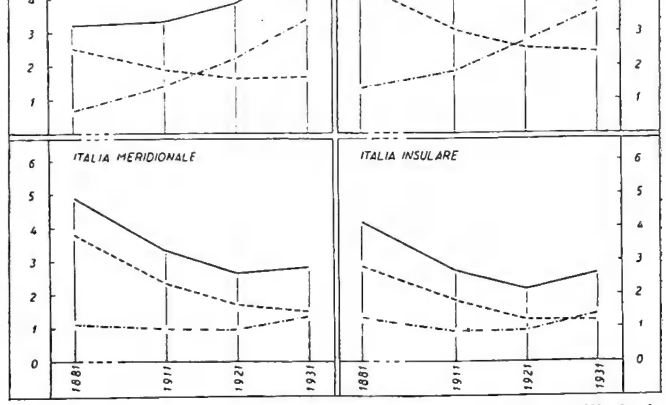
1. *Determinazione del piano di rilevazione.* – Nella determinazione del piano di rilevazione occorre definire con precisione l'oggetto e l'unità statistica di rilevazione. Questa può essere semplice (individuo, merce di una data qualità, particolare categoria di bestiame, ecc.) oppure composta (famiglia, come aggregato di persone legate da particolari vincoli; mandorleto, come aggregato di piante di uno stesso tipo, ecc.), oppure complessa, come nel caso dei censimenti economici in cui si ha da fare con aziende nelle quali figurano unità di varia natura. In relazione ai limiti di tempo e di mezzi di cui si dispone per la rilevazione, essa può essere completa oppure parziale, a seconda che comprende o no tutte le unità del campo al quale si vuol riferire l'indagine.

L'insieme delle unità statistiche considerate in una rilevazione parziale si dice che costituisce un *campione.* Molta importanza ha il criterio di scelta delle unità costituenti il campione ai fini dell'esattezza o rappresentatività delle informazioni statistiche desunte da esso. È chiaro infatti che scopo implicito nello studio del campione è quello di avere notizie il più possibile esatte (con un dato margine di incertezza) della massa dei casi o *universo* secondo la denominazione anglosassone, dal quale il campione è estratto.

2. *Assunzione o raccolta dei dati.* – Nel piano di rilevazione si fissano pure le modalità per l'assunzione dei dati. Di solito si usano dei questionari (ad es., fogli di famiglia, nei censimenti) o moduli o schede nei quali vengono stabilite le notizie da richiedere sotto forma di domanda. Tale sistema facilita la raccolta, l'invio e gli opportuni raggruppamenti delle unità rilevate per caratteristiche omogenee. Le rilevazioni dello stato civile (nascite, matrimoni, morti, migrazioni) sono portate a conoscenza del rilevatore per mezzo di dichiarazioni rese obbligatorie da disposizioni di legge. Queste rilevazioni si dicono automatiche e, in generale, si trascrivono su registri, mentre le altre si dicono riflesse, come nel caso dei censimenti (v. POPOLAZIONE).

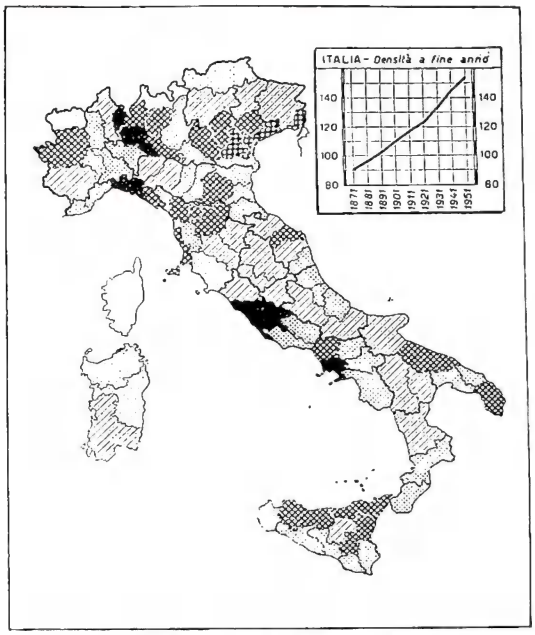
3. *Spoglio dei dati.* – Circa lo spoglio delle notizie riportate sui questionari, moduli, registri, ecc., si procede anzitutto ad opportune classificazioni in modo che per ogni carattere (ad es., sesso, età, professione) si formino dei gruppi omogenei e poi, se i casi non sono molti, si procede o come una volta, ad una enumerazione a mano delle unità di ciascun gruppo, oppure, quando il numero delle unità statistiche è grande, si adopera lo spoglio con mezzi meccanici. Senza addentrarsi nel loro funzionamento, basti dire che essi sono costituiti da una perforatrice che permette di trascrivere convenzionalmente i dati del modulo mediante fori distribuiti su colonne, di una apposita cartolina o scheda tipo, e poi di una selezionatrice o classificatrice che fa scorrere le cartoline perforate su due piani facendo cadere in apposite caselle quelle che presentano uno o più fori in determinate posizioni (corrispondenti a un carattere rilevato). I risultati dello spoglio vengono riportati su apposite tabelle, dette statistiche, di cui si hanno numerosi esemplari guardando, ad es., gli annuari statistici pubblicati dai singoli Stati.

III. LE RAPPRESENTAZIONI GRAFICHE. – I dati statistici provenienti da una rilevazione possono essere rap-



(da Compendio Statistico Ital., Roma 1952, fig. 2)

STATISTICA - Fig. 2. --------- Clero secolare e religiosi; ---------- religiose; ———— totale, nelle quattro ripartizioni geografiche italiane, dal 1881 al 1931; Cifre per ogni 1000 abitanti.



(da Compendio Statistico Ital., Roma 1952, fig. 3)

STATISTICA - Fig. 3. Densità della popolazione presente calcolata al 4 nov. 1951.

presentati graficamente allo scopo di ottenere linee o figure che permettano una visione immediata e semplice dell'andamento del fenomeno a cui si riferiscono i dati. Tali rappresentazioni permettono anche di vedere, più rapidamente, se tra più fenomeni esistono relazioni che sarebbe stato difficile scoprire dall'esame dei molti numeri che riguardano ciascun fenomeno.

Si possono distinguere due tipi fondamentali di rappresentazioni grafiche: *a*) diagrammi; *b*) cartogrammi.

Il principio che presiede alla costruzione dei diagrammi è quello di far corrispondere a un numero una figura geometrica (ad es., un segmento, un rettangolo, un angolo, un cerchio, ecc.).

La fig. 1 è un diagramma a rettangoli sovrapposti che indica la consistenza del clero secolare, dei religiosi e delle religiose in Italia, negli anni di censimento 1911, 1921 e 1931; osservando tale grafico si rileva immediatamente quale sia la categoria più numerosa e quale abbia avuto le maggiori variazioni nei due decenni considerati.

Un diagramma a coordinate cartesiane ortogonali è quello della fig. 2; esso mostra a colpo d'occhio le variazioni differenti della consistenza numerica del clero secolare, dei religiosi e delle religiose nelle quattro ripartizioni geografiche italiane, dal 1881 al 1931.

I cartogrammi, invece, hanno per substrato i contorni geografici di una zona (continente, nazione, regione, ecc.) con le suddivisioni che interessano, e in ciascuna di queste suddivisioni l'intensità del fenomeno rappresentato è indicata dalla tinta (o dal tratteggio) più o meno marcata ivi inserita.

Il cartogramma della fig. 3 indica il numero degli abitanti per kmq. di superficie nelle province italiane.

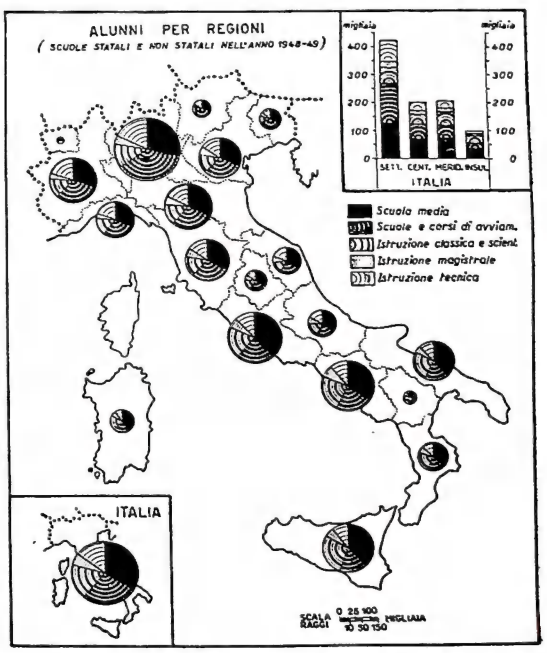
Se in ciascuna zona geografica si vuol indicare la consistenza di più modalità, si può ricorrere al sistema di inserire in ciascuna zona una figura (formata da rettangoli o da settori circolari, o da altri disegni) in modo che dalla grandezza di questa possa dedursi una visione della consistenza delle varie modalità del fenomeno.

Nella fig. 4 è rappresentata, ad es., la consistenza degli alunni di ciascuna specie di scuola secondaria italiana nelle varie regioni.

IV. MISURA DELLA INTENSITÀ DI UN FENOMENO COLLETTIVO. – I dati ricavati dalla rilevazione statistica non sempre si prestano a dare un'idea sintetica del fenomeno o a permettere una comparazione di quel fenomeno con altri. Ad es., i prezzi differenti fra loro che si sono ricavati, nei molteplici mercati italiani di una regione, per una stessa quantità di merce non si prestano, così come sono, per eseguire un sintetico confronto con i prezzi di altre merci o per studiare le variazioni che il prezzo di quella qualità di merce ha nel corso del tempo. Occorre quindi saper sintetizzare tutte queste cifre grezze in un unico valore che misuri l'intensità del fenomeno: esso si chiama valore medio. Anche la nostra mente, in certe circostanze, riassume diverse impressioni in una più sintetica: il metodo matematico ha il vantaggio di rendere più obbiettiva questa determinazione. Solo che si può operare in diversi modi, ciascuno dei quali corrisponde a determinate esigenze, ottenendo differenti valori medi, con nomi pure differenti, di cui i principali sono: media aritmetica semplice, media aritmetica ponderata, media geometrica semplice e ponderata, media armonica, mediana, valore normale o moda o valore prevalente, medie di potenze, ecc.

Una volta determinata l'intensità media di un fenomeno collettivo, può avere interesse pratico e scientifico misurare la variabilità, cioè l'attitudine che i fenomeni hanno ad assumere modalità differenti. È chiaro, infatti, che molte volte non basta conoscere la ricchezza media degli abitanti di due regioni, ma può avere interesse conoscere la disuguaglianza esistente tra questi abitanti. In due paesi A e B la ricchezza media può essere identica, ma può darsi che la distribuzione di questa tra gli abitanti sia molto diversa in A e B. Lo stesso si può dire per i salari, per le stature, ecc. che in A possono essere quasi uguali tra tutte le persone, mentre in B possono differire molto da individuo a individuo.

La s. ha elaborato misure appropriate che si chiamano indici di variabilità. I principali sono: campo di variazione, scostamento semplice medio, scostamento quadratico medio, differenza media, rapporto di concentrazione. Quest'ultima misura ha molta importanza nel campo eco-



(da Compendio Statistico Ital., Roma 1952, fig. 4)

STATISTICA - Fig. 4. Panorama statistico della scuola italiana.

nomico e sociale per confrontare il diverso grado di disuguaglianza esistente nella distribuzione del reddito, della ricchezza, del patrimonio, ecc. di diverse regioni.

V. RAPPORTI E RELAZIONI STATISTICHE. – Quando fra due fenomeni collettivi o tra un fenomeno collettivo e uno non collettivo intercede un nesso logico (come, ad es., tra ricchezza e popolazione, tra nascita legittima e donne coniugate, tra popolazione e territorio, tra morti per una certa causa e morti in generale, ecc.), si può istituire tra le intensità dei due fenomeni un rapporto statistico, che si esprime, in generale, in percentuale.

I principali sono: rapporto di composizione o di parte al tutto, rapporto di derivazione, rapporto indice o numero indice, rapporto di coesistenza, rapporto di durata, rapporto di ripetizione. Alle volte però, interessa vedere se le modalità di un fenomeno sono sensibili alle manifestazioni quantitative o qualitative di un altro fenomeno. Ad es. interessa vedere se le modalità della statura dipendono dalle modalità della professione, se le modalità del reddito sono in relazione con quelle del patrimonio, ecc. Lo studio di tale aspetto va sotto il nome di ricerca della relazione tra due fenomeni (più precisamente, tra le modalità di due fenomeni). Esso può essere fatto da diversi punti di vista. Ad es., confrontando globalmente due distribuzioni si può vedere la concomitanza, la transvariazione, la dissomiglianza, l'asimmetria, l'anormalità, ecc. Confrontando le modalità singole, invece, si potrà misurare il grado di connessione o dipendenza, il grado di concordanza o correlazione, dei quali la s. ha elaborato vari indici appropriati.

Altri capitoli importanti della s. sono quelli che riguardano: la integrazione dei dati (elaborando metodi per eliminare o correggere lacune, errori, cause di non rappresentatività dei dati, ecc.); la comparabilità dei dati (per eliminare le cause intrinseche ed estrinseche che rendono alle volte errati i confronti diretti tra dati statistici); infine la logica della s. che attraverso un esame approfondito delle varie fasi della ricerca scientifica e della sintomatologia delle cause giunge alla formulazione delle leggi e alla previsione nel futuro dei fenomeni collettivi, essendo questo lo scopo ultimo della s.

BIBL.: R. Benini, *Principi di s. metodologica*, Torino 1906; F. Vinci, *Man. di s.*, Bologna 1934; L. Livi, *Elementi di s.*, Padova 1937; M. Boldrini, *S., teoria e metodo*, Milano 1950; C. Gini, *Lez. di s.*, Roma 1951. Manuali elementari tra i più noti: M. Boldrini, *S. in compendio*, Como 1942; L. Livi, *Principi di s.*, Padova 1943; N. Federici - T. Salvemini, *S.*, Roma 1949.

VI. S. APPLICATA. – L'applicazione del metodo statistico allo studio di particolari classi di fenomeni dà origine a separate discipline quali la s. demografica o demografia, la biometria, l'antropometria, la statistica fisica, la statistica economica o econometrica, la s. sociale che comprende a sua volta la s. giudiziaria, la s. morale, la s. sanitaria, la s. del lavoro, la s. intellettuale, la s. religiosa, ecc.

Si dà qui un breve cenno di alcune tra queste branche, rinviando alle rispettive voci per la *s. demografica o demografia* (v.), la *biometria* (v.) e l'*antropometria*.

1. *S. fisica.* – Un contributo decisivo è stato portato dalla s. alla fisica moderna dove ha consentito progressi enormi impensabili prima della sua introduzione in questa scienza. I rami che più ne hanno beneficiato sono la teoria cinetica dei gas, la termodinamica (v.), la teoria dei quanti (v.) e le teorie sulla natura della struttura dell'atomo.

2. *S. economica o econometrica.* – Essa studia con metodo statistico i fenomeni della produzione, degli scambi e dei consumi. Pertanto essa provvede alla raccolta e all'analisi dei dati riguardanti la produzione industriale, mineraria, agraria, il commercio all'ingrosso e al minuto, sia interno che internazionale, i prezzi delle merci e dei servizi, i bilanci familiari, il costo della vita, i salari, il mercato finanziario e bancario, i traffici ferroviari, stradali, marittimi e aerei, il reddito, la ricchezza, ecc., in modo da avere esatte conoscenze dei fenomeni che traggono origine dall'attività che gli uomini svolgono per soddisfare ai loro bisogni. Tali fenomeni vengono messi spesso in relazione con fenomeni demografici e sociali per illustrare la vita e la evoluzione economica di un Paese.

BIBL.: L. Lenti, *S. econom.*, Milano 1943; G. La Sorsa, *S. econom.*, Padova 1950; P. Luzzatto Fegiz, *S. demograf. ed econom.*, Milano 1951.

3. *S. sociale.* – Essa studia diverse classi di fenomeni che si collegano alla vita sociale dei gruppi umani. Alcune di queste classi di fenomeni tendono a formare materie di separata disciplina e di esse si dànno brevi cenni: *a*) *S. giudiziaria.* – Ha per oggetto lo studio quantitativo sia dell'attività degli organi statali miranti alla reintegrazione del diritto violato da un atto illecito o turbato da una contestazione, sia delle persone, delle materie e degli atti a cui quell'attività si riferisce (Spallanzani). Essa distingue: α) la s. giudiziaria penale (delitti contro la persona, contro il patrimonio, contro il buon costume, la criminalità, i riformatori, ecc.); β) la s. giudiziaria civile (litigiosità, separazioni personali dei coniugi, atti notarili, ecc.); γ) la s. giudiziaria commerciale (fallimenti, protesti cambiari, ecc.). *b*) *S. morale.* – Studia quantitativamente quei fenomeni che hanno attinenza al costume e alla morale in genere. Tali, ad es., l'alcoolismo, la prostituzione, l'accattonaggio, ecc.). *c*) *S. sanitaria.* – Comprende quel complesso di ricerche che si ricollegano a quelle forme morbose a carattere sociale (tubercolosi e altre malattie infettive, malati di mente, ecc.). Assistenza sanitaria e ospedaliera, centri per la diagnosi e cura dei tumori maligni, servizi sanitari, ecc. *d*) *S. del lavoro.* – Studia quei fenomeni riguardanti l'occupazione e la disoccupazione operaia, la retribuzione del lavoro, gli scioperi e le serrate, le migrazioni interne a scopo di lavoro, le associazioni sindacali, ecc. *e*) *S. intellettuale.* – Riguarda: α) i fenomeni del campo scolastico, come gli iscritti, gli esaminati, i promossi, i licenziati, i laureati, gli insegnanti di ogni specie ed ordine di scuole; β) l'attività delle accademie, delle biblioteche, delle pinacoteche, degli archivi, ecc.; γ) gli spettacoli e la radio; δ) la stampa, i diritti d'autore, ecc.

BIBL.: un'opera che tratta molteplici argomenti di s. sociale è il *Tratt. element. di s.*, diretto da C. Gini, Milano 1932 sgg., composto di varie monografie.

4. *S. religiosa.* – Riguarda lo studio quantitativo dei fenomeni che si ricollegano direttamente o indirettamente alla religione. Pertanto essa comprende da una parte i fenomeni derivanti dall'attività spirituale e sociale delle singole Chiese, e, dall'altra, tutti quei fenomeni sociali, non propriamente religiosi, i quali soggiacciono in diversa misura all'influenza della religione. Le caratteristiche molto diverse di questi due gruppi di fenomeni inducono ad una ripartizione della s. religiosa in due parti: s. ecclesiastica e s. confessionale.

5. *S. ecclesiastica.* – Fra i rami della s. sociale si può dire che questo sia stato, fino a non molto tempo fa, il più trascurato, soprattutto per mancanza di materiale documentario. Alcune proposte fatte dalla Giunta centrale di s. nel 1872 e nel 1879 di eseguire una indagine estesa: *a*) alle persone addette al culto e alla popolazione; *b*) alle cose addette al culto quali gli edifici, gli arredi sacri, i beni degli enti ecclesiastici, le decime, le questue, le oblazioni, ecc.); *c*) agli atti attinenti ai culti, non ebbero attuazione perché è evidente che per rilevare fenomeni attinenti alla vita della Chiesa, al suo esercizio, alle pratiche religiose, occorre un organo dipendente direttamente dalla S. Sede.

Un importante fiorire di studi di s. ecclesiastica si ebbe in Italia intorno al 1940. Gli argomenti più importanti sui quali si dispone di studi riguardano: la consistenza numerica del clero secolare, dei religiosi e delle religiose in Italia dal 1881 al 1936; l'età media dei missionari e del clero residente in Patria; la longevità dei Prìncipi della Chiesa, il fondo rustico parrocchiale; l'età dei bambini al Battesimo, la frequenza dei Sacramenti, ecc.

L'*Annuario Pontificio*, avendo iniziato dal 1944 in poi la pubblicazione di parecchi dati statistici, apre la strada ad una più organica e sistematica conoscenza s. dei fenomeni che più propriamente interessano il campo della s. ecclesiastica.

6. *S. confessionale.* – Essa studia particolarmente gli aspetti demografici ed economico-sociali dei gruppi con-

1 = Massachusetts
2 = Connecticut
3 = New Jersey
4 = Maryland
1
2
3
0 300 600
Km
Golfo del Messico
Oceano Atlantico
Oceano Pacifico
Canada
Stati Uniti
Messico
Lago Winnipeg
Fiume S. Lorenzo
Washington
Oregon
California
Nevada
Idaho
Montana
Wyoming
Utah
Colorado
Arizona
New Mexico
North Dakota
South Dakota
Nebraska
Kansas
Oklahoma
Texas
Minnesota
Iowa
Missouri
Arkansas
Louisiana
Wisconsin
Illinois
Michigan
Indiana
Ohio
Kentucky
Tennessee
Mississippi
Alabama
Georgia
Florida
South Carolina
North Carolina
Virginia
West Virginia
Pennsylvania
New York
Maine
Vermont
New Hampshire
Massachusetts
Rhode Island
Connecticut
New Jersey
Delaware
Maryland
Seattle
Portland
Spokane
Yakima
Columbia
Helena
Great Falls
Missouri
Baker City
Boise
Bismarck
Fargo
Crookston
Duluth
Superior
Marquette
Green Bay
Milwaukee
Grand Rapids
Saginaw
Detroit
Buffalo
Erie
Cleveland
Pittsburgh
Altoona
Harrisburg
Scranton
Rochester
Syracuse
Albany
Ogdensburg
Burlington
Portland
Manchester
Worcester
Boston
Fall River
Providence (R.I.)
Hartford
Waterbury
Newark
New York
Trenton
Philadelphia
Baltimore
Delaw.
Rapid City
Sioux Falls
St. Cloud
St. Paul
Winona
La Crosse
Madison
Sioux City
Dubuque
Rockford
Lansing
Chicago
Wayne
Toledo
Youngstown
Steubenville
Lafayette
Columbus
Wheeling
Greensburg
Pittsburgh
Harrisburg
Reno
Salt Lake
Cheyenne
Grand Island
Platte
Omaha
Des Moines
Davenport
Joliet
Peoria
Lincoln
St. Joseph
Kansas City in Kansas
Kansas City
Springfield
Belleville
Indianapolis
Cincinnati
Covington
Ohio
Louisville
Owensboro
Evansville
St. Louis
San Francisco
Sacramento
Monterey
Fresno
Los Angeles
San Diego
Denver
Colorado
Pueblo
Arkansas
Dodge City
Salina
Wichita
Gallup
Santa Fe
Amarillo
Oklahoma
Tulsa
Little Rock
Nashville
Tennessee
Abb. di Belmont
Raleigh
Richmond
Washington
Charleston
Atlanta
Savannah
Tucson
El Paso
Dallas
Austin
S. Antonio
Corpus Christi
Galveston
Alexandria
Natchez
Lafayette
New Orleans
Mobile
St. Augustine
Florida
Jacksonville
Tampa
Key West
Havana
Cuba
Bahamas
Yucatan
Golfo di California
Golfo di Tehuantepec
Golfo di Campeche
Golfo di Honduras
Golfo di Panama
Golfo di Darien
Golfo di Venezuela
Golfo di Maracaibo
Golfo di Paria
Golfo di Guinea
Golfo di Mexico
Golfo di Florida
Golfo di Messico
Golfo di Mississippi
Golfo di Alabama
Golfo di Georgia
Golfo di Florida
Golfo di Carolina
Golfo di Virginia
Golfo di Maryland
Golfo di Delaware
Golfo di New Jersey
Golfo di Connecticut
Golfo di Massachusetts
Golfo di Maine
Golfo di New Hampshire
Golfo di Vermont
Golfo di New York
Golfo di Pennsylvania
Golfo di West Virginia
Golfo di Ohio
Golfo di Kentucky
Golfo di Tennessee

fessionali e potrebbe anche essere chiamata, più propriamente, s. dei gruppi confessionali. La sua importanza è massima nei paesi a forte miscuglio religioso mentre è minima nei paesi che, dal punto di vista religioso, presentano un alto grado di omogeneità. Sotto l'aspetto demografico interessante è lo studio della loro consistenza numerica. Ad es., intorno al 1936, su 2.084.000.000 di ab. della terra, il 35,3% era cristiana, il 59,8% non cristiana e il resto di religione ignota o senza religione. Molto importanti sono poi i confronti per quel che riguarda le caratteristiche dinamiche dei gruppi confessionali. Tali, ad es., il movimento naturale (nascite, morti, matrimoni), il movimento religioso dato dalle conversioni; il movimento migratorio che ha modificato in alcuni Paesi la composizione dei gruppi confessionali esistenti. Sotto l'aspetto economico-sociale, importante è pure lo studio della loro composizione professionale, del loro grado di cultura, di benessere e di ricchezza, delle loro condizioni igieniche e sanitarie, della loro morale, della frequenza dei suicidi ecc.

(per cortesia del p. F. Antonelli, O.F.M.

STATI UNITI (U.S.A) - Gruppo di fanciulli indiani presso Mesa Grande (San Luigi Re) - California.

Da tali studi risulta chiaro che la religione influisce sensibilmente sulla condotta morale e sociale degli individui.

BIBL.: C. D'Agata, *S. religiosa*, in *Trattato elementare di s.* diretto da C. Gini, Milano 1943 (con ampia bibl.); P. Droulers, *La sociologia religiosa presso i cattolici dei diversi paesi*, in *Scuola catt.*, 79 (1951) pp. 234-44; autori vari, *Milieux modernes et Vie religieuse. Etat présent de la Sociol. religieuse*, in *Lumen vitae*, 6 (1951), pp. 1-407; P. Droulers - A. Rimoldi, *La sociol. religiosa Italia*, in *Scuola catt.*, 80 (1952), pp. 89-107, 169-93.

Tommaso Salvemini

STATI UNITI (U. S. A.). - Confederazione di 48 Stati, un Distretto federale (D. C.) e due territori (Alasca e Isole Hawai), dalla quale dipendono, in America, Portorico, le Isole Vergini (Antille) e la zona del Canale (di Panama), ed in Oceania alcune delle Isole Samoa e Guam (Marianne), oltre alle Isole della Micronesia già sotto mandato giapponese, che gli U. S. A. tengono in amministrazione fiduciaria.

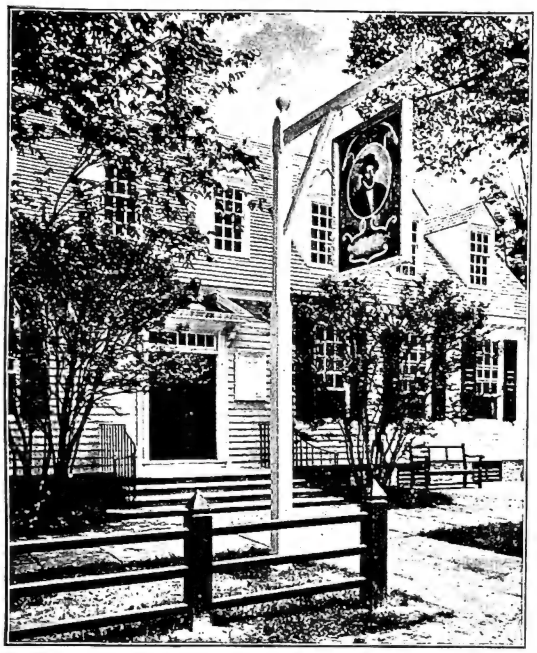
I. GEOGRAFIA. – Anche considerati solo per l'estensione del loro territorio metropolitano (7.827.076 kmq., compresi 117.207 kmq. di acque interne, ma esclusi 156.172 kmq. spettanti alla porzione federale dei Grandi Laghi, che gli U.S.A. dividono col finitimo Canada), gli U.S.A. figurano tra le maggiori potenze della terra. Mettendo in conto anche l'Alasca (destinata a formare il 49 Stato dell'Unione), questa superficie sale a 9,5 milioni di kmq. (1/16 delle terre emerse). Riunendo insieme territorio metropolitano e dipendenze, gli U.S.A. oltrepassano gli 11 milioni di kmq., ma scendono al 4° posto nel mondo, dopo il *Commonwealth* britannico, l'U.R.S.S. e l'Unione Francese, pur disponendo di una superficie maggiore dell'intera Europa.

Per la posizione del loro territorio metropolitano, gli U.S.A. differiscono dalle altre maggiori potenze mondiali, per essere a contatto diretto solo con due altri Stati – il Canadà a N., il Messico a S. (le cui frontiere sono per larga parte convenzionali) – nonostante che la loro statura internazionale li interessi ai problemi politici d'ogni angolo della terra. Un così ampio territorio, che occupa da solo oltre 1/3 del continente nordamericano, e assai più della sua area ecumenica, non può non presentare notevoli differenze regionali. In sostanza, tuttavia, la sua struttura è piuttosto semplice : una grande area pianeggiante mediana, distesa dai Grandi Laghi al Golfo del Messico, che due strisce montuose fiancheggiano da O. (Pacifico) e da E. (Atlantico), segregandola dal diretto influsso oceanico. Delle due strisce quella orientale, più esile (Appalaci o Allegani), costituita da un fascio di cimali paralleli, separati da ampie valli longitudinali ed estesa per ca. 1600 km. con una larghezza di 70-200, s'alza di poco oltre i 2000 m. e conserva aspetto piuttosto di media che d'alta montagna, con dorsali e valli arrotondate e pendenze poco risentite. Gli Appalaci sono fronteggiati verso il vicino litorale da un ripiano (*Piedmont*) alto qualche centinaio di metri, dal quale i fiumi precipitano in una serie di cascate (*Fall line*) sulla cimosa costiera (*Coastal plain*). Questa si va restringendo da S. a N., dove è incisa in ampie baie, che corrispondono alle basse valli dei fiumi maggiori (Hudson, Delaware, Chesapeake).

Le alte terre occidentali, senza confronto più estese, constano di almeno tre fasci di montagne, uno dei quali interno, che dal confine canadese si spinge fino al Rio Grande (Montagne Rocciose), e due prossimi al litorale sul Pacifico, separati dal primo per mezzo di una serie di altopiani di diverso carattere (il tavolato basaltico della Columbia a N., quello arido del Colorado a S., inciso da profondi *cañons*, e, fra i due, il Gran Bacino, vasto complesso di rilievi e di conche, cosparso di paludi e laghi salati). Nonostante la loro altezza (numerose cime oltrepassano i 4000 m.), neppure le Rocciose ricordano da vicino, qui, le Alpi : le forme vi sono, di regola, più dolci, e, per la relativa scarsità di piogge, v'è minore ricchezza di acque, di ghiacciai, di boschi. Per contro, la doppia fascia montana che s'alza lungo il Pacifico è copiosamente innaffiata dai venti marini di SO.; perciò i rilievi vi sono rivestiti di stupende foreste e più frequenti, localmente, i ghiacciai. Una serie di ampi solchi vallivi (Gran Valle di California, *Pouget Sound*) stacca dalle catene costiere più esterne quella, ricca di vulcani, che prende nome di Catena della Cascate (M. Shasta, m. 4390) e la Sierra Nevada (M. Whitney, m. 4420) che la continua a S.

Le pianure centrali, che costituiscono, in sostanza, il bacino del Mississippi, meritano tale nome solo in corrispondenza al basso corso di quest'ultimo; per il resto, e specialmente tra il Mississippi e le Rocciose, constano di un ampio altopiano, che gli affluenti dei fiumi frazionano in lembi, isolati da valli profonde. Il 100° O. Greenw., all'incirca, vi distingue una regione orientale più umida e adatta alle colture (*Praterie*), da quella occidentale in cui domina la steppa, a vocazione essenzialmente pastorale (*Grandi Piani*).

Alla notevole varietà delle condizioni topografiche fanno riscontro, naturalmente, differenze climatiche; tuttavia la maggior parte degli U.S.A. (ad E. delle Rocciose) è caratterizzata da regimi temperato-continentali, con piogge in prevalenza estive (invernali negli Stati del S.), che vanno decrescendo dall'Atlantico verso O. Negli altipiani interni queste condizioni si esasperano, determinando climi subdesertici o desertici, mentre nella



(fot. U.S.I.S.)

STATI UNITI (U.S.A.) - La Raleigh Taverne, che ha come insegna il ritratto dell'esploratore sir Walter Raleigh - Williamsburg (Virginia).

fascia circumpacifica le piogge si hanno più copiose e cadono in genere d'inverno, ma con tendenza a ridursi di nuovo verso S. (California). In generale, i paesi litoranei hanno qui un clima di tipo mediterraneo, più mite ed uniforme che non quelli sull'Atlantico, le cui condizioni, a loro volta, si rivelano sotto questo riguardo meno miti e più mutevoli di quelle dei paesi europei a pari latitudine. Inoltre le regioni prossime all'Atlantico sono spesso devastate dai terribili cicloni che si formano nel Mare delle Antille ed attraversano le Indie occidentali, gli U.S.A. d'occidente e l'Atlantico settentrionale. Verso S., lungo la costa atlantica (Florida e Golfo del Messico), il clima assume un aspetto sempre più nettamente subtropicale, con forti calori e precipitazioni piuttosto abbondanti.

Il territorio degli U.S.A. si può così dividere, dal punto di vista fisico-economico, in quattro maggiori unità: al N., all'E. ed al centro una regione temperato-umida, con agricoltura, ed in particolare cerealicoltura, ed allevamento ben sviluppati; al S. una regione subtropicale, che dà cotone, riso e tabacco; all'O., una regione siccitosa, in cui accanto all'allevamento è tuttavia possibile, con l'irrigazione artificiale, anche la cerealicoltura; e sul Pacifico, una regione a carattere mediterraneo, in cui prosperano soprattutto gli agrumi, la vite e gli alberi da frutta. Ognuna di queste regioni possiede in maggiore o minore abbondanza riserve minerarie. Ma lo sfruttamento di queste ricchezze non ha raggiunto dovunque lo stesso livello, sì che, nonostante il grande impulso dato ad ogni sorta di attività economica, specie per effetto delle due ultime grandi guerre mondiali, gli U.S.A. conservano ancora, per tratti abbastanza ampi, l'aspetto di un paese nuovo.

D'altronde, la colonizzazione di massa cominciò piuttosto tardi. All'epoca della scoperta, gli Indiani che vivevano nel territorio degli U.S.A. non superavano il milione e la popolazione complessiva, che era di ca. 3 milioni nel 1776 (all'atto della proclamazione dell'indipendenza), oltrepassava di poco i 23 milioni nel 1853, quando il territorio metropolitano raggiunse l'attuale espansione. Ma dal 1820 al 1930 immigrarono negli U.S.A. più di 37 milioni di individui (8 milioni nel solo decennio 1900-11), tra i quali prevalsero in un primo tempo Inglesi, Scozzesi, Irlandesi, Tedeschi, Scandinavi e Finni, e più tardi Italiani, Slavi, Ebrei e Ungheresi. Secondo l'ultimo censimento (1950), la popolazione ammonta a 150,7 milioni di ab., dei quali i Negri (numerosi soprattutto nelle regioni di S. e di SE.) formano all'incirca il 10%, gli Indiani (ridotti a poche centinaia di migliaia di individui) appena il 2%, mentre un'alta percentuale (impossibile a calcolarsi con esattezza) è rappresentata da nati all'estero, o da genitori stranieri (quasi 7 milioni di Tedeschi, 4 1/2 milioni di Italiani, oltre 3 milioni di Irlandesi e altrettanti i Polacchi e i Canadesi, ecc.). La densità della popolazione (19 a kmq.) è piuttosto bassa (di poco più alta di quella della Svezia), ma le differenze da regione a regione sono notevoli: mentre gli altopiani occidentali sono quasi spopolati (meno di 1 ab. a kmq. nello Stato di Nevada), gli Stati atlantici hanno indici superiori anche a 200 ab. a kmq. (Rhode Island, Nuova Jersey, Massachusetts). Tenendo conto dei territori che gli U.S.A. controllano, la loro popolazione saliva (1951) a 155,4 milioni di ab., dei quali 2,5 in America (2,2 in Porto Rico) e 635 mila in Oceania.

Quanto allo sviluppo economico (e del resto anche dal punto di vista politico-militare), non v'è invece dubbio che gli U.S.A. rappresentino oggi la massima potenza mondiale, ciò che è conseguenza non solo della proporzione che loro spetta nel complesso delle risorse naturali d'ogni genere, in un paese nuovo ed aperto, almeno in un primo tempo, alla collaborazione di massa, e permeato *ab origine* da un illimitato spirito di iniziativa, nonché della scala di grandezza su cui queste risorse si son potute sfruttare, ma anche di un progresso tecnico che il generale benessere e l'aspirazione al guadagno individuale hanno portato ad un altissimo livello, medio e assoluto.

La tendenza a realizzare in ogni forma di attività il massimo del rendimento con il minimo impiego di lavoro umano, e perciò sulla base di una pianificazione razionale che tenga conto di tutti i fattori della produzione e la stimoli con l'aiuto di una sempre più diffusa ed efficiente meccanicizzazione, è visibile anche nell'agricoltura, che rimane, nonostante il grandioso sviluppo industriale, una delle più solide basi dell'economia nazionale. Nel 1950 l'agricoltura assorbì solo il 17% della popolazione attiva (il 10% durante la seconda guerra mondiale), ma gli 8,3 milioni di occupati utilizzano ca. 10 milioni di mezzi motorizzati. Del territorio statunitense meno di 1/5 è coltivato (e 4/5 nella sola metà orientale del paese): eppure gli U.S.A. raccolgono, fra l'altro, dal 50 al 60% del granturco, da 1/5 ad 1/3 del cotone, più di 1/4 di tabacco, da 1/5 a 1/4 dell'avena, da 1/6 a 1/7 del grano prodotto in tutto il mondo. Più della metà dell'arativo (184,1 milioni di ha.) è destinato ai cereali e dà in primo luogo il granturco (da 35 milioni di tonn. nel 1934-38 a 79 nel 1950; anche in seguito si daranno le corrispondenti cifre in milioni di tonnellate) cui seguono, in ordine decrescente di quantità prodotte, il frumento (19,5-27,5), l'avena (14,0-21,5), l'orzo (45-65,3), il riso (9,6-17,2) e la segala (10,3-5,7). Mentre il granturco è consumato tutto nel paese, il frumento permette una notevole esportazione (6,5; la cifra più alta fra tutti gli esportatori mondiali, nel 1950).

Ai cereali tien dietro, per importanza, il cotone, coltivato negli Stati sud-orientali (2,8-2,1 di fibra; 4,9-6,0 di semi): 1/2 della produzione di fibra e quasi l'intera produzione di semi (olio) sono assorbiti dal mercato interno. Notevoli anche le colture della soia (1,2-7,8) e del lino (0,2-1). Per il tabacco, gli U.S.A. sono alla testa così della produzione (0,6-0,9) come della esportazione mondiale, mentre per lo zucchero la produzione della barbabietola e quella della canna non riescono ancora a soddisfare il consumo nazionale. Grande sviluppo ha avuto la frutticoltura (California, Florida, regione dei Grandi Laghi), che alimenta un'industria fiorente; accanto agli agrumi, la California produce uva (16 milioni di hl., quanto la produzione spagnola nel 1950), destinata in parte alla vinificazione. Ridotto, per l'intenso rimboschi-

mento, il prodotto delle foreste, limitate ormai agli Stati del Pacifico (*douglas fire*) ed alla Florida (*pitchpine*), che tuttavia dà vita a cospicue industrie (carta, mobilificio), anche se non più sufficiente al mercato interno.

Agricoltura e allevamento sono strettamente uniti: per numero di capi (78,3 milioni; cifra superata solo dall'India) e per importanza della produzione industriale che vi è collegata, vengono i bovini, allevati soprattutto negli Stati centrali (carni) e nord-orientali (latte), cui seguono i suini (57,1; primo posto del mondo), caratteristici della regione del granturco, gli ovini (31,7), gli equini (6,0 cavalli; 2,3 muli), e i caprini (2,4). Anche la pesca è fiorente: per alcune specialità (ostriche, sardine, salmoni) gli U.S.A. occupano uno dei primi, o addirittura il primo posto nel mondo.

A questa solida struttura agraria ed alle attività accessorie che la completano si accompagna una anche più grandiosa espansione industriale, le cui possibilità appaiono praticamente illimitate, data la straordinaria abbondanza e varietà delle risorse minerarie di cui gli U.S.A. dispongono. Materie produttive d'energia, in primo luogo: carbon fossile (gli U.S.A. ne estraggono più di 1/3 del quantitativo mondiale: 505 milioni di tonn. nel 1950, di cui 1/2 dai giacimenti appalaciani) e petrolio (270 milioni di tonn., il 52% del totale mondiale), cui vanno aggiunte le risorse idroelettriche, valutate a 45 milioni di HP e che hanno dato, nel 1950, una produzione di 590 milioni di HP (1° posto nel mondo).

(*fot. U.S.I.S.*)

STATI UNITI (U.S.A.) - Veduta di una coltivazione nell'Arizona.

Dei minerali più importanti destinati a trattamento industriale, gli U.S.A. mancano, in tutto od in parte, solo di stagno, manganese, cromo, nichelio, e uranio; per tutti gli altri la produzione nazionale è di regola pari al fabbisogno, ed in molti casi lo supera. Ferro, rame e zinco vengono prodotti in misura che tocca od oltrepassa la metà del quantitativo mondiale. Il primo proviene per la maggior parte dalle regioni del Lago Superiore e dall'Alabama; il secondo soprattutto dagli altipiani occidentali, che dànno anche piombo (da 1/4 ad 1/3 del totale mondiale) e argento (di cui gli U.S.A. sono i più grandi produttori dopo il Messico); il terzo dal Missouri. Oltre che in California, si estrae ora nel Colorado e nel South Dakota (60 mila kg.; 4° posto nel mondo); copiose produzioni offrono anche le bauxiti, lo zolfo, i fosfati e la potassa.

Per il loro sviluppo industriale gli U.S.A. si lasciano addietro di gran tratto tutti gli altri paesi del mondo: non v'è più ramo in cui la produzione non si sia affermata con quelli che ne sono i caratteri distintivi: la standardizzazione, la razionalizzazione, le meccanizzazione e la concentrazione delle imprese (*trust*), che hanno tutte, più o meno, una risonanza mondiale. Se alcuni rami di attività spiccano fra gli altri – p. es., le industrie metallurgiche (acciaio: 2/5 della produzione mondiale) e le meccaniche (4/5 degli automobili, 3/4 delle macchine da scrivere costruite in tutto il mondo) – soprattutto per la loro localizzazione in determinati distretti, la loro distribuzione nel vasto territorio metropolitano obbedisce a criteri di convenienza economica che permettono di provvedere in primo luogo alle eccezionali dimensioni del mercato interno: che è un altro dei caratteri distintivi dell'industria statunitense. Ne risulta una molteplicità di regioni industriali, ciascuna delle quali ha, od accentua, un suo peculiare carattere: le siderurgiche e metallurgiche nel settore prossimo ai Grandi Laghi, le tessili negli Stati centro-atlantici, quelle del legname negli Stati settentrionali e meridionali atlantici, attorno ai Grandi Laghi e lungo il Pacifico; le alimentari un po' dappertutto, ma specialmente negli Stati del centro nord-orientali.

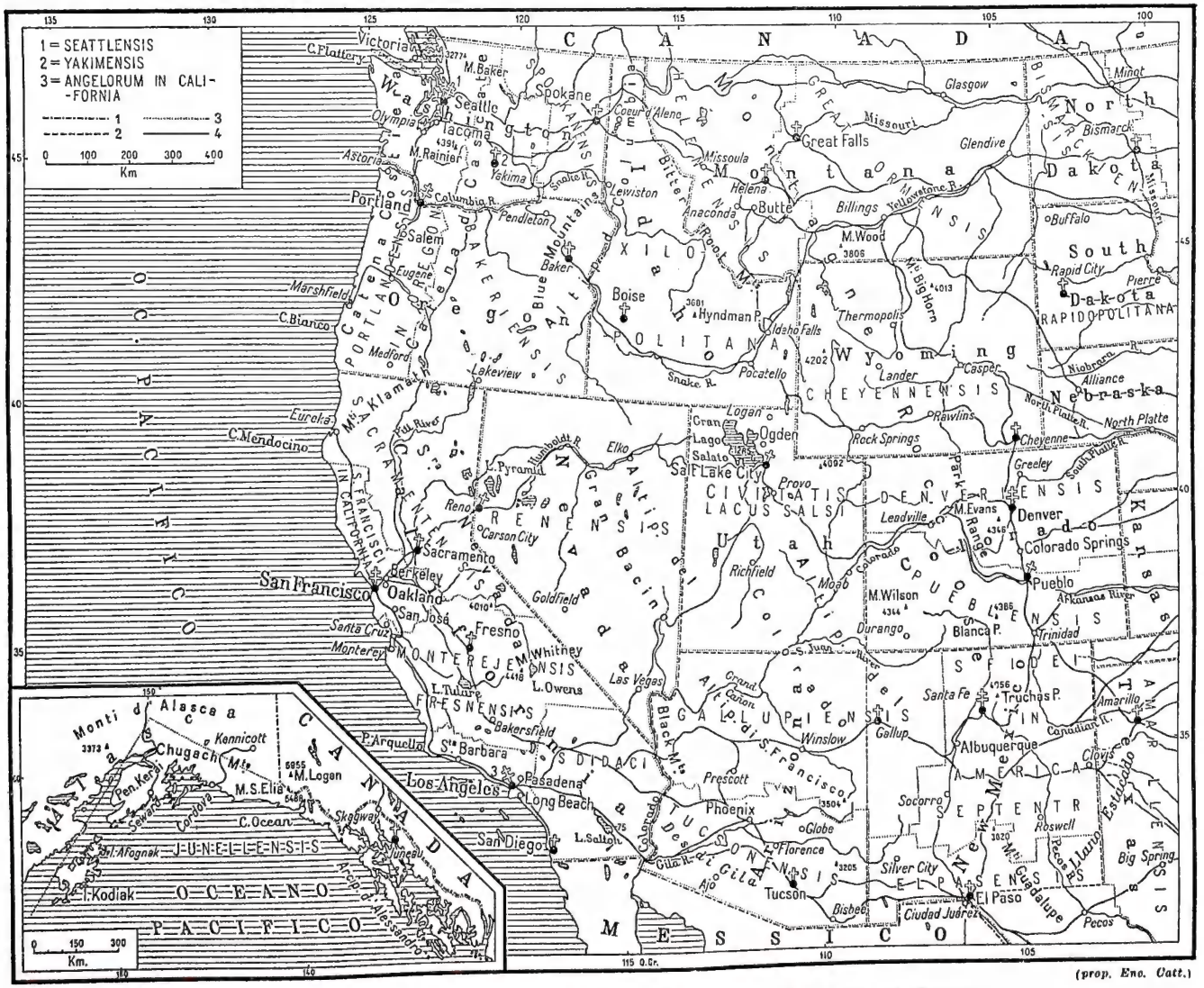
La gigantesca organizzazione industriale degli U.S.A. non sarebbe concepibile senza un adeguato sviluppo delle vie di comunicazione. Le ferrovie misurano oltre 360 mila km. (1/3 della rete mondiale), ma sono ormai in regresso di fronte all'espansione automobilistica, che dispone di una imponente rete stradale (5,3 milioni di km.; 48 milioni di autoveicoli, cioè uno ogni 3 ab. all'incirca, contro 1 ogni 70 in Italia), ed a quella aerea, in rapidissimo aumento (738,7 milioni di km. percorsi; 14,2 milioni di passeggeri). Ugualmente netta si è fatta, dopo la seconda guerra mondiale, la supremazia della marina mercantile, che registra nel 1950 ben 25,2 milioni di tonn. di naviglio a propulsione meccanica, superando così la Gran Bretagna e rappresentando da sola ca. 1/3 del totale mondiale.

Tipiche degli odierni U.S.A. sono le dimensioni e l'importanza economica e politica dell'urbanesimo; si può calcolare che ca. il 60% della popolazione vive concentrata in città, molte delle quali hanno avuto uno sviluppo topografico e demografico rapidissimo. Di quelle che oltrepassano i 100 mila ab. (le cosiddette « grandi città », che nel 1950 erano 10, sulle 876 esistenti in tutto il mondo) se ne contano ora più di una dozzina che, con o senza i loro immediati dintorni (distretti metropolitani), superano ormai 1 milione di ab.

La distribuzione dei grossi centri urbani, come del resto quella della popolazione in genere, mostra ancora un evidente contrasto fra il settore nordorientale del paese, fra l'Atlantico e il Mississippi, a monte della confluenza dell'Ohio, da un lato, e le regioni interne, nelle quali le grandi città rappresentano ancora occorrenze eccezionali, dall'altro; mentre altre concentrazioni urbane in via di sicura espansione si sono determinate lungo il Pacifico, così a S. (California), come a N. (fra Pouget Sound e bassa Columbia). Queste città, tutte di origine più o meno recente, si distinguono nettamente dai vecchi centri urbani europei per alcuni caratteri che son loro comuni e che le fanno somigliare tutte le une alle altre: l'ampiezza dell'area cittadina, nella quale larga parte è fatta a parchi e giardini e prati pubblici e privati, la forma regolare della pianta, l'assenza di mura e di limiti verso la periferia, la separazione fra il nucleo interno (*City*), o città degli affari, denso di edifici pubblici e monumenti, sormontato da grattacieli, ed i più estesi quartieri residenziali, in cui prevalgono costruzioni isolate e trovan posto di rado grossi edifici. Da notare che le capitali degli Stati non coincidono di regola con le città più popolose, o più attive, o più importanti economicamente; talora hanno una tal funzione centri con popolazione inferiore ai 10 mila ab. Si volle così assicurare ai centri scelti come sedi dei governi soprattutto una posizione opportuna rispetto al territorio dei singoli Stati, ed anche condizioni di tranquillità e di isolamento, affinché l'amministrazione degli Stati stessi non venisse turbata da quella degli affari, e gli interessi di pochi o di una sola città non prevalessero su quelli comuni. Tuttavia, con

TABELLA I.

Stati e gruppi di Stati	Superficie in kmq.	Popolazione in 1000 ab. (cens. 1950)	Densità a kmq.	Capitale (popolazione in 1000 ab.)
Maine	86017	913,8	11	Augusta 71
New Hampshire	24095	533,2	22	Concord 28
Vermont	24884	377,7	15	Montpelier 8
Massachusetts	21383	4690,5	219	Boston 791
Rhode Island	3144	791,9	252	Providence 248
Connecticut	12972	2007,3	155	Hartford 177
NEW ENGLAND	172.495	9314,5	54	—
New York	128387	14830,2	115	Albany 134
New Jersey	20293	4835,3	238	Trenton 128
Pennsylvania	117399	10498,0	89	Harrisburg 89
MIDDLE ATLANTIC	266.079	30163,5	113	—
Distr. Columbia	179	802,2	4481	Washington
Delaware	5327	318,1	60	Dover 6
Maryland	27391	2343,0	86	Annapolis 15
Virginia	105699	3318,7	31	Richmond 230
West Virginia	62622	2005,5	32	Charleston 73
North Carolina	136508	4061,9	30	Raleigh 5
South Carolina	80423	2117,0	39	Columbia
Georgia	152471	3444,6	23	Atlanta 327
Florida	151653	2771,3	18	Tallahassee 27
SOUTH ATLANTIC	722.273	21183,3	29	—
Ohio	106753	7946,6	74	Columbus 375
Indiana	93983	3934,2	42	Indianapolis 375
Illinois	146059	8712,2	60	Springfield 81
Michigan	150762	6371,8	42	Lansing 92
Wisconsin	145422	3434,6	23	Madison 96
EAST NORTH CENTRAL	642.979	30399,4	47	—
Minnesota	217711	2982,5	14	St. Paul 310
Iowa	145743	2621,1	18	Des Moines 177
Missouri	180435	3954,7	22	Jefferson City 25
North Dakota	183001	619,6	3	Bismark 19
South Dakota	199529	652,7	3	Pierre 4
Nebraska	200021	1325,5	7	Lincoln 97
Kansas	213070	1905,3	9	Topeka 78
WEST NORTH CENTRAL	1.339.515	14061,4	10	—
Kentucky	104611	2954,8	28	Frankfort 11
Tennessee	109404	3291,7	30	Nashiville 173
Alabama	133652	3061,7	23	Montgomery 105
Mississippi	123570	2178,9	18	Jackson 98
EAST SOUTH CENTRAL	471.237	14477,2	31	—
Arkansas	137518	1909,5	14	Little Rock 101
Louisiana	125660	2683,5	21	Baton Rouge 124
Oklahoma	181069	2333,4	12	Oklahoma City 242
Texas	692328	7711,2	11	Austin 132
WEST SOUTH CENTRAL	1.136.575	14537,5	13	—
Montana	381043	591,0	2	Helena 17
Idaho	216388	588,6	3	Boise 34
Wyoming	253568	290,5	1	Cheyenne 32
Colorado	269968	1325,1	5	Denver 413
New Mexico	315078	681,2	2	Santa Fé 28
Utah	219907	688,9	3	Salt Lake City 182
Arizona	294990	749,6	3	Phoenix 105
Nevada	286265	160,1	1	Carson City 3
MOUNTAIN	2.257.207	5075,0	2	—
Washington	176597	2379,0	13	Olympia 16
Oregon	251152	1521,3	6	Salem 43
California	410967	10586,2	25	Sacramento 136
PACIFIC	838716	14486,5	17	—
U.S.A.	7.827.076	150.697,4	19	Washington 1498



1. *Confini di Stato* – 2. *Confini di Stato federale* – 3. *Confini di circoscrizione ecclesiastica* – 4. *Ferrovie.*

Possedimenti

Nome del possedimento (anno del suo riconoscimento)	Superficie in kmq.	Popolazione (in 1000 ab.)	Densità a kmq.	Capoluogo e sua popolazione (in 1000 ab.)
in America				
Alasca (1867)	1.518.717	128,6	0,1	Juneau 6
Puerto Rico (1899)	8.896	2.210,7	249	S. Juan 224
Canal Zone (1904)	1.422	53,3	37	Balboa 10
Isole Vergini (1917)	344	26,7	78	Charlotte Amalie 11
in Oceania				
Isole Hawai (1898)	16.772	499,8	30	Honolulu 232
Isola Guam (1899)	534	58,8	110	Agaña 10
Isole Samoa americane (1900)	197	18,6	96	Pago Pago 1
territori del Pacifico				
Islands (1947)	2.149	50,0	23	—
nell'Antartide				
Settore U.S.A.	1.800.000	—	—	—
Totale	3.349.000	3.085,0	1	—

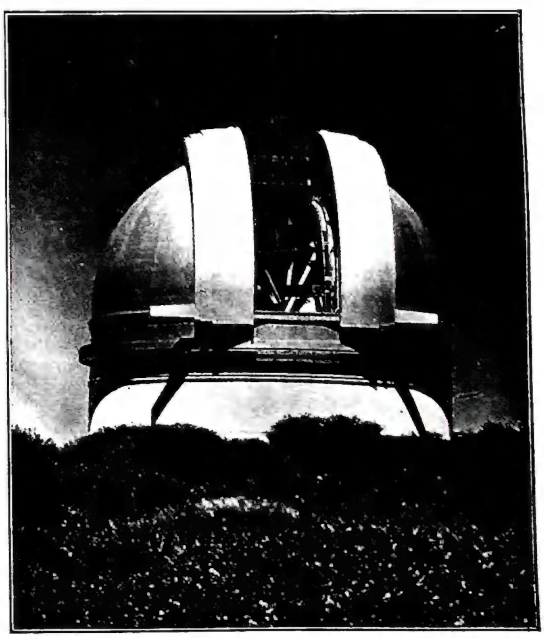
l'evoluzione subìta non solo dalla Federazione, ma anche da molti dei più importanti Stati fra il 1776 e la fine della seconda guerra mondiale, che ha condotto gli U.S.A. ad una posizione di supremazia economica-politica senza precedenti nella storia moderna, talune capitali, e la stessa capitale federale Washington, sono diventate anch'esse metropoli, pur senza raggiungere le proporzioni di quelle che debbono le loro proporzioni allo sviluppo delle industrie, dei commerci od alla loro singolare posizione geografica.

Gli U.S.A. sono ordinati a Repubblica federale; gli Stati che li compongono hanno ampiezza, popolazione ed importanza economica assai diverse, in armonia con la loro storia, con il loro sviluppo economico e con le fasi attraverso le quali è passata l'evoluzione locale e nazionale. La superficie media di questi Stati risulta pari, all'incirca, a quella della metà del territorio italiano (163,3 mila kmq.); la popolazione media ha ca. 3,1 milioni di ab. Ma è facile rilevare dalla unita tabella quanto diverse siano tali condizioni non solo da Stato a Stato, ma da gruppo a gruppo di Stati. Un confronto con i dati dei precedenti censimenti mette in luce la tendenza che si è ormai chiaramente disegnata, verso un'accentuazione del contrasto fra periferia e interno. Vanno crescendo infatti soprattutto gli Stati atlantici (in primo luogo la Florida) e quelli sul Pacifico (ed in primo luogo la California), a danno delle regioni aride ad O. del Mississippi, che costituiscono aree di emigrazione.

Nella confederazione statunitense i singoli Stati godono di larga autonomia per ciò che si riferisce alla politica ed all'amministrazione interna (anche l'educazione rientra fra questi privilegi). Per il resto, il potere legislativo spetta ad un Congresso bicamerale: un Senato di 96 membri, due per ogni Stato, eletti a suffragio universale indiretto per 6 anni e rinnovabili per un terzo ogni 2; ed una Camera dei rappresentanti di 435 membri, eletti a suffragio universale diretto per 2 anni. Il potere esecutivo viene esercitato da un presidente, anch'esso elettivo (per voto indiretto), che ha poteri molto larghi, dura in carica 4 anni e può essere rieletto. La Costituzione degli U.S.A. risale, nella sua sostanza, a quella approvata a Filadelfia nel 1776, durante il movimento per l'indipendenza.

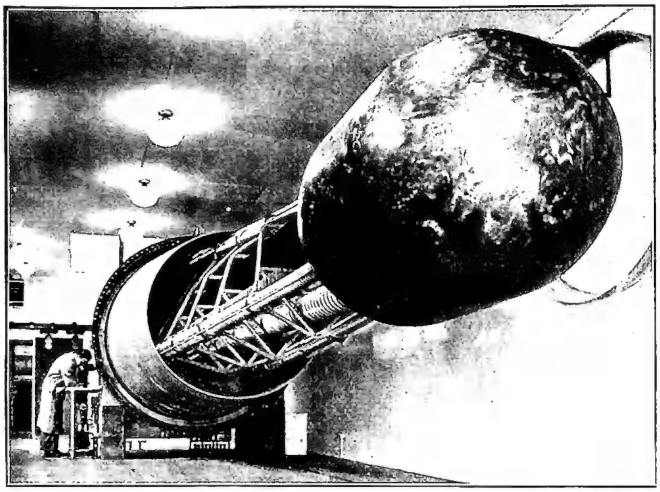
Bibl.: L. R. Jones - P. W. Bryan, *North Amer., a histor., economic. and region. geogr.*, Londra 1928; G. J. Miller - A. R. Parkins, *Geogr. of North Amer.*, Nuova York 1928; F. J. Turner, *The significance of regions in amer. hist.*, ivi 1932; O. Schmieder, *Länderkunde Nordamerikas*, Lipsia-Vienna 1933; E. C. Semple - C. F. Jones, *American hist. and its geogr. conditions*, Boston 1933; R. Blanchard, *L'Amérique du Nord*, Parigi 1933; C. Errera, *L'Amer. settentr.*, Torino 1934; T. J. Woorfter, *Races and ethnic groups in american life*, Nuova York 1935; G. I. Miller - A. E. Parkins, *Geogr. of North Amer.*, ivi 1935; A. A. Michieli, *Amer. del Nord*, Milano 1935; H. Baulig, *Amérique septentr.*, Parigi 1935; O. Maull, *Die Vereinigten Staaten von Amer. als Grossreich: Länderkunde und Geopolitik*, Berlino 1940; W. W. Atwood, *The physiogr. provinces of North Amer.*, Boston 1940; H. Hull Mc Carty, *The geogr. basis of Amer. life*, Nuova York-Boston 1940; J. Russell Smith - M. Ogden Philips, *North Amer.: its people and its resources. Development and prospect of the Continent as home of man*, Nuova York 1942; G. Langdon White - E. J. Foscue, *Regional geogr. of Anglo-Amer.*, ivi 1943; G. M. Myrdal, *An american dilemma: The Negro problem and modern democracy*, ivi 1944; G. Gozen, *The Americans*, Nuova York-Londra 1948; E. F. Frazier, *The Negro in the U. S.*, Nuova York 1949.

Giuseppe Caraci



(fot. U.S.I.S.)

Stati Uniti (U.S.A.) - Cupola di osservazione dell'osservatorio di Monte Palomar.



(fot. U.S.I.S.)

STATI UNITI (U.S.A.) - Generatore elettrostatico, usato nella ricerca dell'energia atomica all'Università di Notre Dame.

II. STORIA CIVILE. – 1. *Il periodo coloniale.* – Enrico VII, fondando i suoi diritti sui viaggi che i Caboto avevano intrapreso al suo servizio, aveva rivendicato all'Inghilterra sin dal 1497 il continente dove dovevano sorgere gli S. U. Però mercanti e avventurieri inglesi intrapresero i primi, infruttosi tentativi di colonizzazione soltanto sotto il regno di Elisabetta, specialmente dopo la sconfitta subita dall'*armada* spagnola (1588), che aprì i mari alla supremazia inglese. Intanto Olandesi fondavano colonie nella Nuova Olanda, Spagnoli nella Florida, Francesi nella regione dei Grandi Laghi e del S. Lorenzo.

Secondo la legge inglese, l'intero territorio rivendicato apparteneva alla Corona, che poteva disporne a piacimento. Nelle concessioni, essa creò due tipi di colonie: *corporate* (cioè accordate a una compagnia) e *proprietary* (accordate al singolo), lasciando ai beneficiari un'ampia autonomia nell'esercizio del potere e garantendo ai coloni i tradizionali diritti dei cittadini inglesi: fondamentale tra questi, anche se limitato da molte restrizioni, quello dell'autogoverno. Dalla fondazione della Virginia (1607), che fu la prima, al 1733, tredici colonie sorsero lungo la fascia atlantica. Otto di queste divennero successivamente province reali, con governatori nominati dal sovrano e in possesso di ampi poteri. Ma frequenti furono i conflitti tra autorità costituita e popolazioni. I coloni avevano parte attiva nelle amministrazioni locali e centrali dei rispettivi territori, ma a regolare i rapporti reciproci e quelli con paesi stranieri spettava all'Inghilterra. Tuttavia le numerose guerre del tempo e le necessità della difesa contro le tribù indiane, che rappresentavano una costante minaccia, valsero a creare una certa solidarietà tra le diverse province.

Ondate immigratorie, sempre più frequenti e numerose, di diversa provenienza e mosse da molteplici ragioni (persecuzioni politiche e religiose, disagi economici e promessa di un futuro migliore, spirito di avventura), conferirono alla popolazione un carattere composito ed eterogeneo; però l'elemento predominante e, si può dire, catalizzatore, soprattutto dopo il 1660, fu quello inglese. Dopo la Pace di Parigi (1763), che chiuse il lungo conflitto tra Francia e Inghilterra, sanzionando il dominio inglese sul Canadà e nella valle del Mississippi, l'espansione inglese nel nuovo mondo non ebbe ostacoli e fu incrementata dalla rivoluzione industriale che, creando un problema di sovrappopolazione nella madre patria, favorì l'emigrazione. Alla fine del sec. XVIII tre erano i gruppi etnici più numerosi, dopo quello inglese: l'irlandese, lo scozzese e il tedesco. Venivano poi Olandesi e Svedesi (discendenti di imperi coloniali dissolti) e Francesi.

2. *L'indipendenza.* – Con la seconda metà del secolo i rapporti tra Inghilterra e colonie si fecero tesi. Con l'erario impoverito dalle ultime guerre, il governo inglese adottò una serie di leggi che miravano a rinsanguarlo a carico delle colonie. Queste accolsero con crescente insofferenza l'imposizione di tali tributi, rifacendosi alla consuetudine inglese secondo cui qualsiasi misura fiscale doveva essere votata dagli stessi contribuenti. Forti delle antiche tradizioni di autonomia e libertà, consolidate grazie alle difficoltà cui l'esercizio del potere andava soggetto per la lontananza della madre patria, i coloni ad esse si appellarono, accusando Corona e Parlamento di voler sovvertire le secolari fondamenta dell'ordinamento politico anglo-sassone. In buona parte per l'intransigenza di Giorgio III il conflitto si aggravò e, scelta la via dell'aperta ribellione, le tredici colonie dichiararono la propria indipendenza (1776), si riunirono in confederazione (1777) e combatterono una lunga e dura guerra che, cominciata male per gli insorti, dopo alterne vicende si concluse in loro favore, per la tenacia e l'abilità del generale Giorgio Washington, con la Pace di Parigi (1783).

Uscita stremata dalla lotta, retta da una costituzione inefficace, divisa dalle tendenze autonomistiche, la nuova confederazione dovette far fronte a un travagliato periodo di difficoltà economiche e sociali. I ceti conservatori, per salvaguardare la conquistata indipendenza e unità, promossero l'adozione di una nuova Costituzione (1787), approvata dopo la vivace opposizione di coloro che, in seguito all'esperienza coloniale e influenzati dalle ideologie correnti, temevano un forte potere centrale. Essa limitò il potere dei singoli Stati, dando al paese un governo centrale (federale) ispirato alla divisione dei poteri, con un presidente che, come fu detto, raccoglie in sé i poteri di un monarca repubblicano e di un primo ministro monarchico, e un sistema bicamerale, in cui i diversi Stati hanno un uguale numero di seggi (2) al Senato e una rappresentanza proporzionale alle rispettive popolazioni alla Camera bassa. Questa costituzione, con l'aggiunta di alcuni emendamenti, presiedette al progressivo crescere della confederazione dai 13 Stati originari ai 48 attuali ed è tuttora in vigore. Primo presidente fu Washington e sotto il suo governo si cristallizzò quel contrasto ideologico che, impersonato nei due maggiori statisti del tempo – Hamilton, ministro del Tesoro, e Jefferson, ministro degli Esteri – condusse alla fondazione di due opposti partiti, detti allora federalista e repubblicano, i quali, rappresentando le due fondamentali correnti politiche espresse dalla realtà americana, dovevano, con nuovi nomi e appropriandosi spesso vicendevolmente finalità e programmi, disputarsi il potere e alternarsi al governo del paese. Hamilton, che risanò la situazione economica e fu in certo modo il fondatore del capitalismo americano, mirava alla costituzione di uno Stato forte, e sostenendo gli interessi commerciali-finanziari fu l'esponente del conservatorismo. Jefferson, che aveva dato alla nuova Repubblica con la dichiarazione d'indipendenza le sue « tavole della legge » ed enunciandone la motivazione ideale aveva creato nel paese una coscienza nazionale, difese il particolarismo statale contro le ingerenze del potere centrale e fu il rappresentante degli interessi agrari meridionali. Il conflitto tra queste due correnti fu acuito dallo scoppio della Rivoluzione Francese, che ebbe notevoli ripercussioni interne, essendosi i repubblicani schierati in suo favore e combattendola i federalisti a spada tratta. Il conflitto si risolse nel 1800 con la vittoria repubblicana, che segnò la dissoluzione del partito federalista e l'inizio di un trentennio di governo del partito jeffersoniano.

3. *L'espansione continentale.* – La capitale, dopo breve sede a Nuova York e Filadelfia, veniva trasferita a Washington, mentre proseguiva senza soste l'espansione verso l'ovest, che costituisce l'« epopea » della storia americana e il fatto saliente nei decenni successivi alla guerra di indipendenza. A mano a mano che pionieri, avventurieri, colonizzatori conquistavano alla civiltà nuovi territori, questi passavano sotto controllo federale, finché soddisfatti taluni requisiti (dovevano avere un minimo di 60.000 ab., una costituzione, un organo legislativo, ecc.) non venivano ammessi nella Confederazione quali Stati. Nel periodo 1791-1821 ben altri 11 vennero così ad affiancarsi ai 13 originari. Questa progressiva espansione determinò innumerevoli e sanguinosi conflitti con gli Indiani, finché i superstiti di quella fiera gente furono completamente assoggettati. Nel frattempo gli Americani, insofferenti della presenza di altri governi nel continente, acquistarono (1803) la Luisiana da Napoleone e nel 1819 estromisero la Spagna dalla Florida. Invece, il tentativo di espansione verso il Canadà, intrapreso nel 1812 per ragioni di prestigio nazionale (che l'Inghilterra aveva ferito arrogandosi il diritto di ispezionare il naviglio americano), non ebbe successo. La supremazia navale inglese, soprattutto dopo la sconfitta di Napoleone, poté farsi valere, e alla Pace di Gand (1814), con cui si chiuse la guerra, il Canadà restò possedimento inglese.

(fot. U.S.I.S.)

STATI UNITI (U.S.A.) - Monumento equestre a Paul Revere, patriota della guerra d'Indipendenza americana (1775-83). In fondo la vecchia chiesa in cui è conservata la lanterna che diede il segnale per l'impiccagione di Paul Revere - Boston.

Durante il periodo successivo, di pace, di prosperità, nuovi Stati venivano costituiti; i commerci e soprattutto le industrie prendevano grande sviluppo, favorito dalle guerre, che avevano impedito l'importazione di prodotti europei, e poi dall'adozione di alte tariffe protettive. Proclamato con la dottrina di Monroe (v.) l'isolazionismo e l'assoluta indipendenza del nuovo mondo nei confronti dell'Europa, gli S. U. consolidarono la loro unità e i legami federali, nonostante i particolarismi statali, grazie alle autorevoli interpretazioni estensive dei poteri del governo federale, sanciti dalla Costituzione, sostenute per oltre un trentennio da John Marshall, presidente della Corte Suprema.

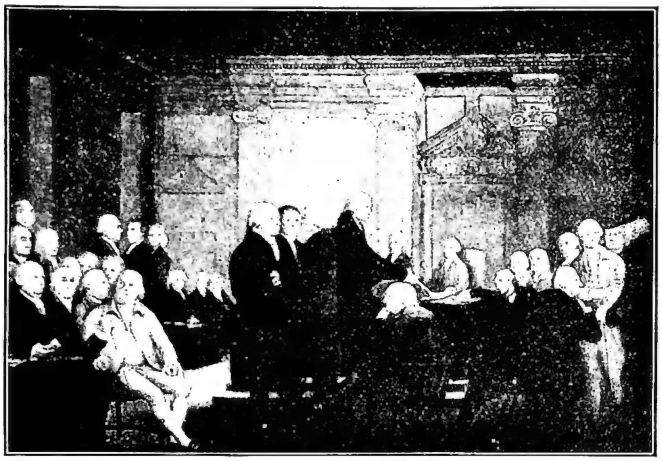
4. *La guerra civile.* – Un latente dissidio però veniva affiorando in tutta la sua gravità. Mentre negli Stati settentrionali la schiavitù, non mai molto estesa, si estingueva naturalmente, in quelli meridionali era divenuta il pilastro della economia agricola, che appunto poggiava sul bassissimo costo della mano d'opera e sulla sua totale servitù. Gli schiavi erano negri importati dall'Africa sino dal 1619; nel 1770 essi ammontavano a un sesto della popolazione. Nella questione della schiavitù il governo federale non poteva in alcun modo intervenire, in quanto la Costituzione non ne faceva parola e per abolirla nell'intero territorio, come esigevano gli abolizionisti, era necessario un emendamento costituzionale, approvato da una maggioranza di 2/3, mentre gli Stati schiavisti e anti-schiavisti si equilibravano, nonostante gli sforzi fatti da ciascuna delle due parti per prevalere. Il fiume Ohio segnava la linea di demarcazione fra i due tipi di civiltà e a ogni Stato che entrava nell'Unione a nord del fiume faceva da contrappeso un nuovo Stato al sud. Quando nel 1820 il Missouri, territorio schiavista, entrò nella Confederazione, per bilanciare il suo ingresso si tagliò una parte del Massachusetts, facendone il piccolo Stato del Maine. Inoltre si fissò un parallelo quale linea divisoria per tutto il vastissimo territorio ancora aperto alla espansione verso occidente (*Missouri compromise*). Con questo espediente fu differita la soluzione del problema di alcuni decenni; mentre nuovi pionieri penetravano nel Texas spagnolo e si stabilivano lungo la costa del Pacifico.

Dopo il lungo predominio del partito jeffersoniano riprendevano vigore le lotte politiche, prima su basi regionali e successivamente di partito. Repubblicani si dissero i seguaci di Hamilton, come lui preoccupati di limitare il potere dei singoli Stati, accentrandolo nel governo federale, e di favorire l'industria; con vasto seguito, quindi, negli Stati settentrionali. Democratici invece si chiamarono i seguaci di Jefferson, strenui difensori delle prerogative statali e dell'economia agricola.

La politica industriale dei repubblicani, saliti al potere, danneggiò gli Stati meridionali, che reagirono riuscendo ad eleggere alla presidenza Andrew Jackson. Trascurando la volontà del Congresso (Parlamento) e ritenendosi rappresentante diretto del popolo, egli instaurò la prassi di riservare le cariche pubbliche, maggiori e minori, ai propri aderenti (*spoil system*). Sotto la sua presidenza apparvero le prime organizzazioni operaie, il diritto di voto venne democraticamente esteso in ogni tipo di elezione e si allargò il suffragio per quelle presidenziali; ciò condusse alla comparsa di veri e propri professionisti della politica. A Jackson va il merito di aver difeso la intangibilità dell'Unione, stroncando in uno storico conflitto le velleità secessionistiche di uno Stato, la Carolina del Sud che, contrario a una nuova legge federale sulle tariffe, minacciava l'unità del paese. Con il rapido aprirsi di nuove vie di comunicazione e l'introduzione di più celeri mezzi di trasporto, il progresso economico pareva non conoscere limiti.

L'annessione del Texas, voluta dagli Stati schiavisti per la possibilità di vastissime colture a piantagione in quel territorio, portò alla guerra con il Messico (1846-47), che si risolse con la conquista di nuove regioni (Nuovo Messico, Arizona, California), mentre in virtù di un accordo con l'Inghilterra veniva annesso l'Oregon. Nel 1848, pertanto, la Confederazione aveva raggiunto i suoi attuali confini continentali e per ottenere una via di comunicazione inter-oceanica già nel 1846 aveva stipulato un accordo con la Columbia per il libero passaggio attraverso l'istmo di Panama.

L'acquisto dei nuovi territori ripropose la questione della schiavitù. La California, datasi una costituzione anti-schiavista, chiese di essere ammessa nella Confederazione (1849), sollevando le proteste del Sud. Un nuovo compromesso ne consentì l'ammissione (1850), escludendo che nei nuovi Stati che potessero sorgere sui territori tolti al Messico la schiavitù potesse essere vietata o abolita. Ma poiché, tolto il Texas, nessuno di quei territori si prestava a una economia schiavista, il loro ingresso nella Confederazione in qualità di Stati avrebbe dato la prevalenza agli Stati anti-schiavisti, che avrebbero potuto così votare il necessario emendamento abolizionista e sopprimere la schiavitù in tutti gli S. U. Per



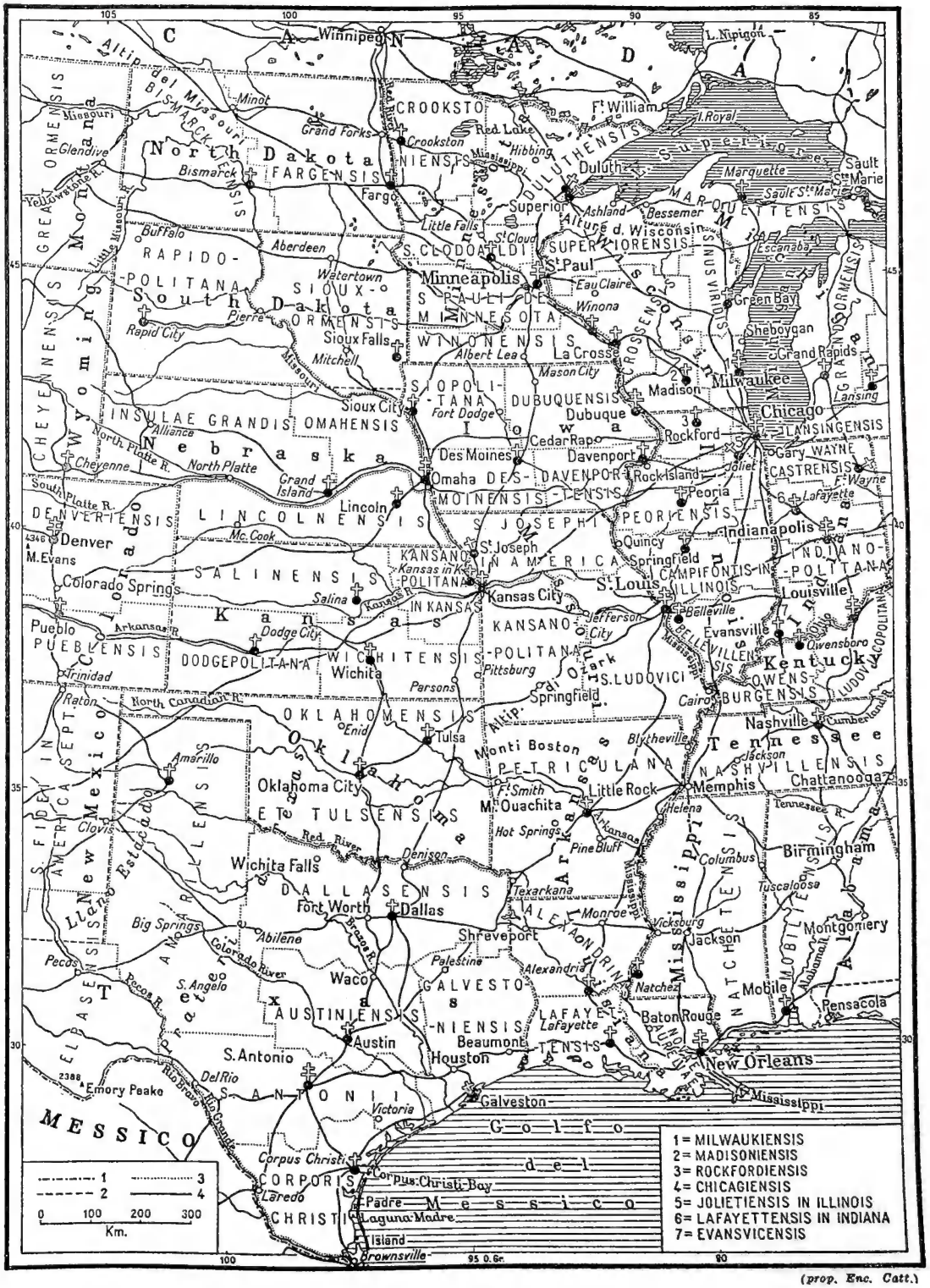
(da *Art in America, 1952, p. 167*)

STATI UNITI (U.S.A.) - Il Congresso vota l'indipendenza, dipinto di R. Edger Pine e E. Savage (fine sec. XVIII-inizio XIX) - Washington, Biblioteca del Congresso.

ristabilire l'equilibrio, gli Stati meridionali tentarono vari colpi di mano in terre adatte alla loro economia (Cuba, Nicaragua, Honduras). Ma mentre gli abolizionisti combattevano la loro battaglia sul piano etico, e la loro causa, in continuo progresso, acquistava la forza di un imperativo categorico, gli schiavisti facevano appello a ragioni di ordine pratico, cioè all'impressionante incremento demografico dei negri, che in qualche Stato erano più numerosi dei bianchi, e soprattutto alla necessaria difesa della economia meridionale, cui l'abolizionismo avrebbe inferto un colpo mortale. Perciò dopo il 1850 il conflitto divenne aperto e intransigente, e gli schiavisti, vista in pericolo la loro causa per la fermezza dei nordisti, passarono all'offensiva. Nel 1854 ottennero dal Congresso l'abolizione del *Missouri compromise*, lasciando liberi 2 nuovi territori (Nebraska e Kansas) di adottare o meno la schiavitù. La conseguente indignazione nel Nord condusse alla costituzione di un nuovo partito repubblicano, che nel 1860 salì al potere con Abramo Lincoln (v.). Dopo la sua elezione, gli Stati meridionali precipitarono gli eventi: sette di essi procedettero a costituirsi in una nuova Confederazione. Di fronte alla decisione di Lincoln di preservare l'Unione, la guerra divenne inevitabile. Il Nord, ricco di industrie, pur avendo il controllo della flotta, era tuttavia meno preparato militarmente; il Sud, d'altra parte, contò invano su un intervento inglese e francese. Lincoln con il sancire la liberazione degli schiavi per il 1° genn. 1863, conferì alla guerra carattere di crociata che escluse ogni compromesso. La battaglia di Gettysburg (1863) volse gli eventi a favore dei nordisti, che nel 1865 completarono l'occupazione degli Stati meridionali, proprio mentre Lincoln veniva assassinato da un sudista. La scomparsa del Presidente, che aveva mostrato nello stesso tempo fermezza e moderazione, condusse a una politica sconsigliata contro i vinti, ai quali venne imposta con l'abolizione della schiavitù tutta una serie di umiliazioni che li esasperò. La legge marziale fu necessaria per imporre la cosiddetta ricostruzione del Sud, cioè il suo reingresso nella Confederazione, che fu in realtà occasione di sfruttamento da parte di avventurieri calati dal Nord. Il Sud cercò di difendersi con la creazione di associazioni segrete, quali il Klu-Klux-Klan, che avevano lo scopo di tenere i negri in soggezione. Con il tempo odi e risentimenti si attenuarono, però un periodo di pacificazione generale poté inaugurarsi soltanto nel 1877, con la presidenza di Hayes, durante la quale il Sud riebbe pieni diritti. Questo tuttavia non risolse il problema della convivenza delle due razze, tuttora aperto e scottante. I bianchi manovrarono a proprio favore promovendo una legislazione statale che ridusse di molto la portata degli emendamenti costituzionali e privò in pratica i negri di ogni libertà politica. Si aggiunsero i ricordati sistemi di intimidazione, che congiuntamente sono valsi a tenere i negri, fino al presente, in condizioni di minorità.

5. *Il sorgere dell'imperialismo.* – Durante 24 anni di amministrazione repubblicana, nonostante i molti errori, il paese aveva superato la crisi di una guerra civile, s'era esteso senza soste a scapito delle tribù indiane, ormai confinate in apposite riserve federali; aveva acquistato l'Alaska dalla Russia per una somma di denaro; aveva dato enorme impulso alle industrie e all'agricoltura, che anch'essa veniva industrializzandosi; aveva accolto sempre maggiori e frequenti ondate di emigranti che giungevano dall'Europa a popolare le grandi città e le vaste distese aperte allo sfruttamento. Il governo passò ai democratici con l'elezione a presidente di Cleveland (1885-89). Il paese, tutto assorbito dal proprio sviluppo, era completamente estraniato dal resto del mondo e pareva non avere problemi di politica estera. Cominciavano a esercitare sul piano politico una influenza, che doveva crescere ed estendersi con il tempo, i grossi interessi industriali, la cui espansione era favorita dalle grandiose risorse del paese, ma che sboccava in frequenti conflitti con le classi agricole e operaie; mentre i sindacati ricorrevano a manifestazioni anche violente – particolarmente gravi furono i disordini a Pittsburg nel 1877 e a Chicago nel 1894 – per far valere i diritti del lavoro e per protestare contro la grande industria, che fra l'altro tendeva a servirsi di mano d'opera a basso costo, importata direttamente dall'Europa, a scapito dei lavoratori americani.

La questione delle tariffe protettive, volute dagli interessi industriali, riportò al potere i repubblicani, che lo conservarono per 16 anni. D'altra parte diveniva sempre più difficile distinguere e differenziare i programmi dei due partiti, che sembravano ispirarsi al pragmatismo e all'empirismo piuttosto che a precise e chiaramente definibili ideologie. Con i repubblicani ebbe grande impulso il nascente movimento imperialistico, che sotto l'insegna del cosiddetto *manifest destiny* sfociò nella guerra con la Spagna per Cuba (1898), voluta dagli S. U. per dominare economicamente e militarmente il Golfo del Messico e l'America Centrale, guerra risoltasi in quattro mesi; condusse all'acquisto dalla stessa Spagna delle Isole Filippine e all'annessione di Portorico come territorio coloniale; ed a sempre maggior ingerenza nelle questioni dell'Estremo Oriente, dove gli S. U. intervennero contro i Boxers e propugnarono poi la politica della «porta aperta»; e infine all'impulso dato per la costruzione di una flotta. La spinta oltre i confini continentali fu favorita dalla fine della «frontiera», mobile linea di demarcazione tra il territorio colonizzato e quello vergine, per cui la spinta espansionistica si volse verso l'esterno, traducendosi in imperialismo e concretandosi tra l'altro nella convocazione di una conferenza pan-americana (1889; v. PANAMERICANISMO). Gli S. U. se ne fecero promotori, mirando a conquistarsi una posizione di egemonia economica nei confronti dell'America latina e accompagnando l'azione diplomatica con una politica di forza, che valse la conquista di varie isole tra cui le Hawai. Teodoro Roosevelt, salito al potere all'inizio del nuovo secolo, proseguì con grande energia tale politica nell'America Centrale. Approvata la costruzione di un canale attraverso l'istmo di Panama, visto che la Columbia temporeggiava e pareva voler resistere alla pressione americana, si favorì la proclamazione della Repubblica di Panama, che divenne di fatto un protettorato americano. Gli S. U. cominciarono a far sentire la propria influenza nella politica internazionale, mediando il conflitto tra Russia e Giappone (1905). Si estese l'autorità del governo federale, che promosse la legislazione sui *trusts*, sull'immigrazione – che cominciava a impensierire per le sue vaste



(*prop. Enc. Catt.*)

1. *Confini di Stato* - 2. *Confini di Stato federale* - 3. *Confini di circoscrizione ecclesiastica* - 4. *Ferrovie.*

e sempre crescenti proporzioni e per la difficoltà e riluttanza ad assimilare su larga scala elementi estranei all'originario ceppo anglo-sassone – e su molte altre questioni controverse di politica interna.

Una più accentuata tendenza al conservatorismo, profilatasi con la presidenza di Taft, succeduto a Roosevelt, provocò la scissione di un'ala progressista, guidata dal senatore La Follette. Ne approfittarono i democratici per riconquistare il potere nel 1912 con Woodrow Wilson e per modificare notevolmente quelle direttive di politica interna, che più avevano risentito dell'influenza repubblicana, riducendo le tariffe, dando un nuovo regolamento al sistema bancario, ecc. Immutata invece restò la politica estera, specie nei confronti del Messico, anche se Wilson, calvinista convinto, la rivestì di motivazione ideali che, seppur valide, tornavano in pratica a vantaggio degli interessi americani, che miravano a inserirsi nell'economia messicana.

6. *Le due guerre.* – Allo scoppio della grande guerra gli S. U., riparando nel tradizionale isolazionismo, si dichiararono neutrali, riservandosi il diritto di continuare i loro traffici con i belligeranti, cioè, causa il blocco imposto alla Germania, soltanto con i paesi dell'Intesa e con quelli neutrali. I sistemi adottati dai Tedeschi per fronteggiare la situazione (sabotaggi in America e guerra sottomarina contro il naviglio americano) precipitarono l'intervento degli S. U. (1917), dopo un vano tentativo di Wilson per arbitrare una pace tra i belligeranti. Questo intervento, in conformità con lo spirito missionario e puritano che permea il costume americano ed esige la conciliazione degli interessi terreni con le ragioni divine, venne deciso in nome della democrazia e della libertà dei popoli e assunse il carattere di una crociata con la quale si presumeva di por fine a tutte le guerre. L'intervento, di natura soprattutto economica, divenne militare nel 1918. Ma la presenza dell'America, più che nella condotta della guerra si fece sentire nell'organizzazione della pace. Tuttavia a guerra finita, mentre l'opinione pubblica mostrava a chiari segni di essere uscita delusa dall'esperienza interventista e di voler riprendere la via dell'isolazionismo, Wilson era costretto, a Parigi, a lasciar cadere, uno dopo l'altro, i suoi « 14 punti » e si vedeva obbligato ad accettare i compromessi impostigli dalla situazione europea. Egli si trovò quindi isolato nella sua battaglia, non più sorretto dal paese, che si era in gran parte inimicato; e quando a caro prezzo ottenne l'inserimento del Patto della Società delle Nazioni – la costruzione che più gli stava a cuore – nel trattato di pace, fu solo per vedere la sua opera sconfessata dal suo paese, ormai contrario a trovarsi coinvolto nelle faccende europee. Questo stato d'animo e una incipiente crisi economica riportarono i repubblicani al potere nel 1921. Durante la loro amministrazione, l'immigrazione europea venne ulteriormente ridotta (al 3 % annuale, per ogni nazione, del contingente di connazionali già residenti nel paese), per soddisfare le proteste operaie contro la mano d'opera a buon mercato; mentre per favorire gli interessi agricoli fu introdotta un'alta tariffa sulle importazioni di derrate. Gli S. U. estraniandosi dall'Europa si preoccupavano di salvaguardare i loro interessi in Estremo Oriente. A questo scopo era diretta la conferenza per la limitazione degli armamenti, convocata a Washington nel 1921. Nel 1924, d'altro canto, venne adottata una nuova legge, ulteriormente restrittiva, sull'immigrazione: chiaro sintomo di un crescente nazionalismo.

Fallito il tentativo di creare un terzo partito, progressista, la lotta politica si era nuovamente ristretta ai due partiti tradizionali, mentre il proibizionismo (v.), adottato nel 1920 per por riparo all'uso smodato di bevande alcoliche, non solo risultava inefficace ma creava nuovi e più seri problemi, tanto che venne abrogato nel 1933.

Nel 1929, tuttavia, una gravissima crisi economica, con ripercussioni mondiali, iniziatasi con il tracollo della borsa e la chiusura delle banche, a cui seguirono, in proporzioni fino allora sconosciute, disoccupazione e miseria, scosse dalle fondamenta il tradizionale ottimismo americano e determinò il ritorno al potere del partito democratico con Franklyn D. Roosevelt (1933), cui toccò il compito di rimettere in sesto il paese. Questo egli fece con il *New Deal*, un energico programma di diretto intervento governativo mirante a stimolare l'attività economica imponendo nel contempo una più equa giustizia sociale. La prima radicale misura adottata fu il *National Industry Recovery Act*, con cui il governo assunse il controllo di tutte le industrie, non alla maniera socialista o comunista, ma convocando gli industriali nella capitale e imponendo loro l'accettazione di certe condizioni (una riduzione della giornata lavorativa, una maggiorazione dei salari minimi, il diritto dei sindacati di negoziare, ecc.), che fu violentemente avversato dai ceti conservatori e finalmente dichiarato incostituzionale dalla Corte Suprema. Il *New Deal* mirava a dar sollievo immediato ai disoccupati, cui non potevano provvedere i singoli Stati e gli enti locali, e ad attuare un piano a lunga scadenza per la ripresa agricola e industriale. Ciò naturalmente accrebbe enormemente il debito pubblico. Con l'autunno del 1934 la situazione cominciò a migliorare e alle elezioni del 1936, violentemente combattute intorno al *New Deal*, Roosevelt riportò una schiacciante vittoria. Il 1937 fu anno di grandi battaglie sindacali, dopo che nel 1935 era stato costituito il « Congress of Industrial Organizations » (C.I.O.), che mirava a sostituire l' « American Federation of Labor », organizzata orizzontalmente, con sindacati verticali, comprendenti tutti i lavoratori di una data industria.

Nel 1933 gli S. U. avevano riconosciuto l'Unione Sovietica, nel 1934 avevano concesso l'indipendenza alle Filippine; nel 1935 era stato approvato il *Neutrality Act*, con cui si vietava di fornire armi o denaro a eventuali belligeranti. Ma con lo scoppio della seconda guerra mondiale le questioni internazionali, fino allora trascurate, essendo il paese interamente assorbito dal *New Deal*, riacquistarono preminenza. La legge aiuti-prestiti, caldeggiata da Roosevelt che sperava, aiutando le democrazie, di evitare un diretto intervento, fu approvata nel 1941, dopo che nel 1940, creando un precedente nella storia americana, egli era stato rieletto per la terza volta alla presidenza.

Attaccati dal Giappone a Pearl Harbour (1941), gli S. U. entrarono in guerra contro le potenze dell'Asse e, grazie allo straordinario potenziale industriale e bellico di cui disponevano, in breve tempo ebbero parte determinante nella vittoriosa condotta del conflitto in Asia come in Europa; mentre in Sud-America sostituivano una più feconda politica di « buon vicinato » a quella apertamente egemonica praticata in precedenza.

Con Harry Truman, che si trovò ad assumere la presidenza alla morte di Roosevelt (1945) e che se ne dimostrò fedele continuatore, gli S. U. si trovarono alla fine del conflitto in una posizione di assoluta preminenza. In un primo tempo essi volsero la loro potenza e autorità ad organizzare la pace, riponendo grandi speranze nella costituzione delle *Nazioni Unite*; in un secondo tempo, profilatosi sempre più minaccioso il pericolo sovietico, a riavvicinare tra loro e unificare, con il Patto Atlantico, in un coordinato sforzo difensivo le nazioni del mondo libero, favorendone nel contempo la rinascita e la ripresa economica dopo le distruzioni belliche. In politica interna, d'altra parte, il *Fair Deal* mirò a continuare l'opera di Roosevelt, proponendosi tra l'altro di liberare i negri dalla loro minorità politica e sociale.

Dal genn. del 1953, a seguito della vittoria del partito repubblicano nelle elezioni del nov. del 1952, ha assunto la presidenza degli S. U. il generale Dwight David Eisenhower.

III. Storia religiosa. – Negli S. U. si contano attualmente ca. 256 chiese e sètte religiose, che in totale si avvicinano agli 80 milioni di fedeli. Esse non hanno alcun riconoscimento ufficiale, se non come associazioni volontarie tra cittadini, e godono tutte, grandi e piccole, di uguali diritti davanti alla legge. Ciascuna di esse presa a sé rappresenta una minoranza. D'altra parte in tutte si ritrovano alcuni tratti comuni, impressi dall'ambiente, e particolarmente: un intenso individualismo, che ha, per così dire, frantumato la coscienza religiosa e ha indotto gli Americani a dare alla parola « Chiesa » un si-

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
STATI UNITI (U.S.A.) - Ritratto dell'arcivescovo John C. Carrol. Baltimora, vescovado.

gnificato parrocchiale piuttosto che universale; e un accentuato ottimismo terreno, dovuto allo sviluppo storico del paese.

1. *Il cattolicesimo.* – Nonostante la popolazione americana fosse originariamente e sia tuttora in prevalenza protestante, il primato tra le varie comunità religiose prese singolarmente spetta ai cattolici, che si avvicinano ormai ai 30 milioni. Tale primato testimonia eloquentemente lo straordinario progresso della Chiesa negli S. U., ove si pensi che all'epoca della guerra di indipendenza (1776) i cattolici nelle 13 colonie costituivano una trascurabile minoranza di ca. 25.000. La maggior parte di essi era stabilita nel Maryland che, fondata nel 1634 da lord Baltimore, fu il primo riuscito tentativo inglese di colonizzazione cattolica nel nuovo continente. Lord Baltimore aveva inteso fare della colonia un rifugio per i suoi correligionari; ma con la restaurazione tale immigrazione diminuì sensibilmente e la necessità di popolare la colonia fece sì che numerosi vi affluissero i non-cattolici, ponendo ben presto in minoranza i coloni originari. Tuttavia il Maryland, anche dopo che la Chiesa anglicana vi divenne chiesa di Stato (1702), continuò a distinguersi, come poi la Pennsylvania, ove trovarono asilo agli inizi del sec. XVIII numerosi cattolici tedeschi, per la sua tolleranza nei confronti dei cattolici. Queste furono infatti le sole colonie dove essi non fossero perseguitati. Il trattamento ostile riservato ai cattolici durante tutto il periodo coloniale, oltre che ad animosità religiosa, fu dovuto a motivi di natura politica, e precisamente al timore che la Spagna, insediata nelle Floride, e la Francia nella Luisiana, potessero diffondere una civiltà che l'elemento anglo-sassone considerava aliena e nemica. Soltanto l'estromissione di Francia e Spagna dal continente pose fine a quest'ordine di preoccupazioni.

Il problema principale per i cattolici del periodo coloniale fu quello del clero. Lord Baltimore aveva affidato le cure spirituali del Maryland ai Gesuiti, che però, ben presto abbandonati dal proprietario della colonia, si trovarono a continuare la loro opera di propria iniziativa, pur essendo ostacolati dalle severe restrizioni impostevi. Appunto per mancanza di assistenza spirituale (vari tentativi fatti per trasferire in America ordini secolari ebbero scarso successo), si calcola che ca. 1 milione di fedeli andasse perduto per la Chiesa nel sec. XVIII.

Soltanto dopo la guerra d'indipendenza, alla quale avevano dato il loro appoggio, annoverandosi un cattolico tra gli stessi firmatari della storica Dichiarazione, i cattolici poterono assicurarsi tutti i diritti e privilegi di una piena cittadinanza. Fu dunque soltanto con il sorgere della confederazione che il cattolicesimo poté svilupparsi liberamente nel Nord-America e in questa prima fase del suo progresso campeggia la figura di John Carroll (v.), gesuita educato in Francia, che si dedicò al difficile compito di consolidare la Chiesa nella nuova Repubblica. Mancano tuttavia dati attendibili sul suo sviluppo nella prima metà del sec. XIX: verso il 1800 si calcola che i cattolici fossero ca. 100.000 e nel 1850 1.600.000. Il Carroll fu per 5 anni (1784-89) soltanto prefetto apostolico, riuscendogli pertanto difficile ottenere l'obbedienza del suo clero. Solamente quando fu nominato vescovo di Baltimora (1789), con giurisdizione su tutto il paese, poté svolgere la sua opera con piena efficacia e instaurare un sufficiente controllo sulle parrocchie, in cui i laici avevano finito per primeggiare, favoriti dalla legge che attribuiva alla Congregazione la proprietà dell'edificio di culto. Oltre a questo diritto, che la Chiesa dovette ammettere per un certo periodo, i laici si arrogavano anche quello di scegliere i propri parroci. Queste tendenze autonomistiche portarono al tentativo di fondare una Chiesa cattolica americana, libera da ogni legame con Roma, che, partito dalla Virginia agli inizi dell'800, si estese poi alla Carolina del Sud, favorito dal particolare momento storico e dall'entusiasmo repubblicano del clero recentemente giunto dall'Irlanda. Il pericolo di uno scisma fu scongiurato grazie a un compromesso con cui si conservavano nominalmente i diritti dei dirigenti parrocchiali laici, ma la suprema autorità veniva riconosciuta all'episcopato.

L'altro problema che il vescovo Carroll e i suoi successori dovettero risolvere fu quello di dare alle sempre più numerose parrocchie un clero adeguato. I preti inglesi, soprattutto dopo la guerra d'indipendenza, non erano disposti a recarsi in America; mentre l'opera dei preti tedeschi della Pennsylvania era limitata ai loro connazionali. Con la Rivoluzione Francese si ebbe un notevole afflusso di religiosi francesi. Era un clero colto e ben preparato; ma appunto per questo, oltre che per le difficoltà di lingua, non sapeva soddisfare le esigenze di una popolazione piuttosto rozza. Più che lungo le coste atlantiche, ove non lasciarono tracce durature, i religiosi francesi svolsero una meritoria attività nell'interno del paese, particolarmente nel territorio che formò oggetto dell'acquisto della Luisiana. Essi erano stati reclutati in Francia con un annuncio che diceva: « Non vi offriamo né salario né ricompensa né riposo né pensione, ma molto e duro lavoro, una povera abitazione, poche consolazioni, molte delusioni, frequenti malattie, una morte violenta o in solitudine e una tomba ignota ».

Al clero francese subentrò in breve, nelle città e altrove, quello irlandese, che si rivelò il più adatto al compito, l'elemento irlandese essendo venuto a costituire, soprattutto verso la metà del sec. XIX – quando una tremenda carestia si verificò nell'Irlanda meridionale ed indusse un quarto di quella popolazione a emigrare negli S. U. – il grosso del cattolicesimo americano e disponendosi a diventare il maggior coefficente del suo incremento. La comunanza linguistica e la facilità di assimilazione contribuirono a far sì che gli Irlandesi, il cui numero veniva costantemente incrementato da successive ondate immigratorie (con il 1880 ascendeva già a 4 ½ milioni), prendessero in breve una posizione di preminenza e di guida. Il controllo della Chiesa in America restò sempre e saldamente in loro mani: vescovi irlandesi tennero sempre tutte le principali diocesi. Di umili origini e poveris-

simi, gli Irlandesi seppero salire rapidamente la scala sociale e, mantenendo il loro gruppo relativamente integro, arrivarono con la terza e quarta generazione a trasferire molte amministrazioni locali e statali, soprattutto lungo la costa atlantica, in mani cattoliche. Basta dire che nella Nuova Inghilterra i cattolici sono ora in maggioranza e nella città di Boston, che fu la roccaforte del protestantesimo americano, controllano ormai tradizionalmente l'amministrazione locale.

Le file della Chiesa nel frattempo si ingrossavano anche grazie a immigrazioni di altra provenienza (tra il 1830 e la prima guerra mondiale entrarono negli S. U. 5 milioni di Tedeschi, di cui si calcola che un terzo fossero cattolici). Nella seconda metà del secolo praticamente tutte le comunità cattoliche europee contribuirono con la loro parte di immigrati al vasto e continuo flusso che veniva ingrossando la popolazione del paese.

La rapida trasformazione della minoranza cattolica in ragguardevole e sempre crescente comunità non mancò di provocare una reazione. Verso la metà dell'800 questa prese corpo in un movimento, detto « nativismo », con cui si manifestò la gelosa e a volte violenta autodifesa dell'originario gruppo anglo-sassone contro la nuova popolazione, ritenuta estranea e inassimilabile. Avvenne così che al riconoscimento e alla tolleranza accordati ai cattolici seguissero l'ostilità e manifestazioni di vera e propria persecuzione. Il « Know Nothing Party », sorto nel 1852, propose la proscrizione politica dei cattolici, rifacendosi all'animosità del periodo rivoluzionario per quanto sapeva di europeo e alle preoccupazioni che la presenza di una ingente massa di irlandesi sollevava. Verso il 1880 l' « American Protective Association » subentrò al partito sunnominato e in seguito apparve il Klu-Klux-Klan, che ne continuò la pericolosa attività, provocando innumerevoli episodi di persecuzione e di violenza.

Nella questione della schiavitù, la Chiesa assunse un atteggiamento di moderazione e di equilibrio. In accordo con la Costituzione federale, essa non condannò né condonò la schiavitù, favorendo un graduale processo di emancipazione piuttosto che soluzioni radicali e violente. Nonostante il diverso atteggiamento dei cattolici, a seconda della loro appartenenza all'uno o all'altro campo, la Chiesa non fu turbata da alcun scisma: unica comunità religiosa ad uscire intatta dal tragico conflitto, il che valse ad aumentarne il prestigio.

Negli ultimi due decenni dell'Ottocento ebbe inizio una nuova immigrazione che, a differenza delle precedenti, proveniva dall'Europa orientale e meridionale e si stabilì soprattutto nelle città. In trent'anni essa portò ben 5 milioni di cattolici negli S. U., ponendo alla Chiesa il compito di provvedere alla cura spirituale di una trentina di comunità sradicate dalla loro terra e diverse per lingua e tradizioni. La Chiesa, costituendo molto spesso l'unica guida per questa gente, in genere poverissima e incolta, ebbe il grande merito di facilitarne l'assimilazione e di contribuire efficacemente a farne buoni cittadini. Il successo di questa sua missione, tuttavia, non andò disgiunto da una progressiva assimilazione e adeguamento del cattolicismo stesso a forme di vita e di pensiero proprie degli S. U., che il clero americano sembrò favorire in questo periodo. A tale pericolosa tendenza la Chiesa pose un freno con le encicliche di Pio IX (1864) e poi di Leone XIII, che nel 1899 indirizzò al card. Gibbons (v.) la lettera apostolica *Testem benevolentiae*, che condannava l'americanismo religioso e ribadiva e difendeva gli imperituri valori del cattolicesimo minacciato dai tentativi di compromesso con la nuova civiltà.

Superate le incertezze provocate dal timore che tale nomina potesse suscitare reazioni, nel 1893 venne nominato il primo delegato apostolico; mentre con il nuovo secolo la Chiesa vide grandemente accrescersi la schiera di fedeli, grazie alle continue immigrazioni, alla prolificità delle famiglie cattoliche e anche alle numerose conversioni.

Nei confronti del proibizionismo, che venne adottato su scala nazionale subito dopo la prima guerra mondiale, la Chiesa mantenne un atteggiamento di riserbo, che l'esperienza provò ben giustificato.

Notevolissimo è stato il contributo della Chiesa nel

(per cortesia del p. F. Antonelli, O.F.M.)

STATI UNITI (U.S.A.) - La chiesa della missione di S. José (Texas), costruita nel 1720.

campo culturale, particolarmente in quello della istruzione. Inizialmente essa rivolse le proprie cure all'insegnamento superiore, per la necessità di formare e preparare un clero locale, distinguendosi dalle altre istituzioni educative per una maggiore severità di studi e per una più fedele aderenza ai sistemi classici o tradizionali. Successivamente l'attività scolastica della Chiesa, in cui i Gesuiti furono i più solerti, si estese anche agli altri ordini di studi, per far fronte alla progressiva secolarizzazione delle scuole pubbliche. Ugualmente notevole è stata l'attività assistenziale esplicata specie nelle grandi città, ove vari ordini religiosi hanno costruito e gestiscono rinomati ospedali.

2. *Le altre religioni.* – Ben 243 sono le sètte protestanti, di cui una importante minoranza (battisti, congregazionalisti, quaccheri, unitari, ecc.) è organizzata su basi congregazionali, in cui cioè le singole congregazioni sono autosufficienti in assoluta indipendenza. Le ragioni di questa sconcertante diversificazione e, si potrebbe quasi dire, atomizzazione della coscienza religiosa negli S. U. sono da ricercarsi in primo luogo nella eterogeneità della popolazione. Tutte le religioni dell'America coloniale erano di importazione europea; oggi si ritrovano negli S. U. venti diverse varietà di luteranesimo, tutte di origine europea. La completa libertà religiosa, alla quale si deve aggiungere l'estremo individualismo che caratterizzò i pionieri, fu un altro dei fattori che favorirono il sorgere di nuove sètte e denominazioni, mentre la presenza dei negri e poi la guerra civile, con le divisioni che provocarono, contribuirono a suddividere e frazionare ancor più le già numerose sètte esistenti. Le tre maggiori del paese (battisti, metodisti e presbiteriani) si scissero e i soli metodisti hanno potuto, in tempi recenti, ricomporre lo scisma. In generale, le divisioni che caratterizzano il protestantesimo americano, piuttosto che a controversie teologiche, le quali ebbero praticamente fine verso il 1840, vanno attribuite a differenze culturali e sociali e a contrasti politici ed economici, ai quali veniva data una giustificazione etica.

Una Chiesa di Stato a carattere protestante si era costituita verso la fine del sec. XVII in 9 delle 13 colonie, anche se solo nella Virginia anglicana e nella Nuova Inghilterra congregazionalista la religione ufficiale avesse la maggioranza. A partire dal sec. XVIII il protestantesimo

(per cortesia di d. Mario Marchi C.R.L.)

STATI UNITI (U.S.A.) - Chiesa del S. Cuore, tipo di architettura eclettica - Galveston.

americano, soprattutto fuori della Nuova Inghilterra, prese un indirizzo radicaleggiante dovuto alla larga immigrazione di non conformisti europei (ugonotti francesi, presbiteriani scozzesi-irlandesi, pietisti tedeschi) e ad una serie di ondate di fervore religioso, dette *revivals*, che a partire dal 1725 cominciarono a traversare periodicamente il paese, divulgando popolarmente la religione, che fino allora era stata quasi una prerogativa delle classi più abbienti, e valsero ad accentuarne il carattere egalitario.

Questo radicalismo religioso, che ebbe notevoli ripercussioni anche sul terreno politico, finì per determinare la completa separazione di Chiesa e Stato che, maturatasi nel clima del tempo e sancita dalla Costituzione, fu favorita dal fatto che, in ogni caso, non sarebbe stato possibile raggiungere, tra tanta disparità di fedi e sètte, un accordo per una Chiesa nazionale.

Per effetto di questa separazione e per influenza della tradizione calvinista, le cui tracce si riscontrano non tanto sul piano teologico (che del resto in America non ebbe mai importanza predominante), quanto nel posto assegnato alla religione nella civiltà americana, la distinzione tra il sacro e il profano è andata perduta e la « Chiesa » è divenuta una delle tante associazioni a cui il cittadino può appartenere. Questa concezione ha dato luogo a un egalitarismo non solo individuale ma anche istituzionale, conferendo alla religione un valore pragmatico, di mezzo per raggiungere un fine: il buon governo, l'onestà negli affari, ecc. La setta più numerosa e influente del periodo coloniale era stata quella congregazionalista, seguita dalla presbiteriana, dalla battista, dalla episcopale, dai quaccheri, dalle Chiese riformate tedesca e olandese e dai metodisti. Fu la diversa partecipazione di queste varie sètte all'espansione del paese e alla colonizzazione dell'ovest che determinò il loro ulteriore sviluppo. Avvenne così che le Chiese congregazionalista e episcopale, che essendo state Chiese di Stato avevano assunto un carattere aristocratico, estraniandosi da quella grande avventura, perdettero la loro posizione di preminenza. Simile sorte, sia pure per diversi motivi, toccò alle Chiese riformate e luterane, svantaggiate dal loro carattere di sètte importate dall'Europa continentale e quindi straniere per lingua; mentre i quaccheri esaurirono verso la metà del sec. XVIII il loro zelo missionario e da allora si contentarono di difendere la solida posizione sociale acquisita. Furono quindi i battisti e i metodisti, e in minor misura i presbiteriani, che più si adoperarono nel seguire e nell'assistere i pionieri. Furono cioè le « Chiese dei poveri », le sètte radicali che uscirono dalla « traversata del continente » come le principali del paese, anche se il loro sviluppo fu turbato dalle fratture che la guerra civile provocò in esse.

Prima dell'emancipazione non esistevano Chiese indipendenti negre, salvo che nel Nord, dove la schiavitù non aveva mai attecchito. Nel Sud i negri erano stati accolti, soprattutto nel periodo precedente la guerra civile, nelle Chiese dei bianchi. Se ne staccarono dopo la liberazione, per formare proprie Chiese, spesso con l'aiuto delle corrispondenti o equivalenti Chiese dei bianchi. I negri, che oggi sono ca. 14 milioni, sono suddivisi in ben 34 sètte separate, che sono venute ad aggiungersi a quelle già esistenti. La maggioranza è battista (ca. 7 milioni). La religione dei negri risente dei 200 anni della loro schiavitù e, a differenza di quella dei bianchi, che è a sfondo sociale e preoccupata di applicare i principi del cristianesimo alla vita terrena piuttosto che impegnata nella vita eterna, ha carattere biblico e trascendente, mentre la condizione di inferiorità di cui essi ancora soffrono nella vita politica e sociale ha fatto della Chiesa la loro principale istituzione.

Mentre la grandissima maggioranza delle sètte protestanti è di importazione europea, alcune possono considerarsi tipiche manifestazioni americane. Particolarmente importanti tra queste sono quella dei mormoni, fondata nel 1830, che conta quasi un milione di fedeli, accentrati nello Stato dell'Utah, con carattere spiccatamente sociale; e « The Church of Christian Scientist » (« Christian Science ») fondata nel 1879. Entrambe queste sètte svolgono una intensa attività missionaria. Un protestantesimo liberale, affine a quello tedesco, fiorì nella seconda metà dell'Ottocento, mentre verso la fine del secolo e fino alla prima guerra mondiale vennero in primo piano i propugnatori di un protestantesimo progressivo. La tendenza centrifuga e scismatica si esaurì verso la fine del secolo scorso, quando subentrò un opposto indirizzo, verso la federalizzazione, che si concretò tra l'altro nella fondazione del « Federal Council of the Churches of Christ » (1908), allo scopo di accrescere l'influenza pratica della religione, che oggi raccoglie tutte le principali sètte, salvo i luterani, che si sono sempre estraniati da ogni tentativo di secolarizzare, sulle orme di Calvino, il cristianesimo, e i battisti meridionali. Non include invece le piccole sètte, che generalmente sono gelose della propria autonomia e indipendenza. Non ultima ragione di questa spinta federativa, che tuttora si riscontra in seno al protestantesimo, è la crescente influenza del cattolicesimo.

Il terzo maggior gruppo religioso è costituito dagli ebrei, che sono ca. quattro milioni e mezzo, di provenienza europea e in gran parte raccolti nelle grandi città, soprattutto a Nuova York. Essi sono divisi in ortodossi, conservatori e riformati.

BIBL.: storia civile: storie generali: A. B. Hart e vari, *The Amer. Nation Series*, 28 voll., Nuova York 1906-18; E. Channing - A. B. Hart - F. J. Turner, *Guide to the study and reading of American History*, Boston 1912; A. Johnson e vari, *Chronicles of America*, 50 voll., Nuova Haven 1918-21; R. H. Gabriel e vari, *The Pageant of America*, 15 voll., ivi 1925-29; A. Johnson - D. Malone - H. E. Starr, *Dict. of Amer. Biography*, 21 voll., Nuova York 1928-44; J. T. Admas, *Dict. of Amer. History*, 5 voll., ivi 1940; H. S. Commager, *Documents of Amer. History*, ivi 1944; Thomas Corsi, *Storia degli S. U. d'America*, Roma 1945; C. A. e M. R. Beard, *The Rise of Amer. Civilization*, ivi 1949; S. E. Morison - H. S. Commager, *The Growth of the Amer. Republic*, 2 voll., ivi 1950; M. E. Curti e vari, *Amer. History*, 2 voll., ivi 1950; C. A. e M. R. Beard, *A history of the U. S.*, ivi 1951; H. S. Commager, *Living Ideas in America*, ivi 1951; M. E. Curti, *The Growth of Amer. Thought*, ivi 1951; L. M. Hacker, *The shaping of the Amer. tradition*, 2 voll., ivi 1951. Per il periodo coloniale: C. L. Becker, *Beginnings of the amer. people*, Boston 1915; W. C. Abbott, *The expansion of Europe. A history of the foundations of the modern world*, 2 voll., Nuova York 1918; J. T. Adams, *The founding of New England*, Boston 1921; H. J. Priestley, *The coming of the white man 1492-1848*, Nuova York 1929; C. M. Andrews, *The colonial period of Amer. history*, 4 voll., ivi 1934-38; C. P. Nettels, *The roots of Amer. civilization*, ivi 1938. Per la guerra d'indipendenza e il periodo successivo: G. Travelyan, *The Amer. revolution*, 5 voll., Londra 1899-1914; C. L. Becker, *The eve of the revolution*, Nuova Haven 1918; id., *The Declaration of Independence*, Nuova York 1942; C. G. Bowers, *Jefferson and Hamilton*, Boston 1925; F. J. Turner, *The frontier in Amer. History*, Nuova York 1928; S. F. Bemis, *The diplomacy of the Amer. revolution*, ivi 1935; A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, Parigi 1935-39; H. C. Hackett, *Constitutional History of the U. S. 1776-1876*, 2 voll., Nuova York 1939; A. M. Schlesinger jr., *The age of Jackson*, Boston 1945; E. C. Kirkland, *History of Amer. economic life*, Nuova York 1951; L. E. Short, *A short history of Amer. diplomacy*, ivi 1951. Per la guerra civile: U. B. Philips, *Amer. Negro*

Slavery, Nuova York 1918; G. H. Barnes, *The anti-slavery impulse 1830-44*, ivi 1933; A. C. Cole, *The irrepressibile conflict 1850-65*, ivi 1934; J. G. Randall, *The Civil War and Reconstruction*, ivi 1937. Per la seconda metà del sec. XIX e il XX sec.: C. E. Merriam, *Amer. Political Theories*, Nuova York 1903 (anche per il periodo precedente); S. Perlman, *A history of Trade Unionism in the U. S.*, ivi 1922; G. M. Stephenson, *A history of Amer. Immigration 1820-1924*, Boston 1925; R. S. Baker, *W. Wilson*, 8 voll., Garden City 1927-39; C. R. Lingley - A. R. Foley, *Since the Civil War*, Nuova York 1935; G. Myers, *History of the great Amer. fortunes*, ivi 1936; Dan E. Clark, *The West in Amer. history*, ivi 1937; T. A. Bailey, *A diplomatic History of the Amer. People*, ivi 1940; R. H. Gabriel, *The course of Amer. democratic thought*, ivi 1940; M. L. Hansen, *The immigrant in Amer. History*, Cambridge, Mass., 1940; A. M. Schlesinger, *Political and social growth of the Amer. People 1865-1940*, Nuova York 1941; G. Myrdal, *An Amer. dilemma*, ivi 1944; U. Faulkner, *Decline of laissez-faire 1897-1937*, ivi 1951 e *From Versailles to the New Deal*, Nuova Haven 1951; G. F. Kennan, *Amer. Diplomacy 1900-50*, Chicago 1951; A. Nevins, *New Deal and world affairs*, Nuova Haven 1951; A. J. Y. Allen, *Amer. Economy 1860-1940*, Londra 1951; F. Stern, *Capitalism in America*, Nuova York 1951. Storia religiosa: M.-A. André, *Le catholicisme aux Etats-Unis*, Parigi 1905; J. A. Burns, *The Cath. school system in the U. S.*, Nuova York 1908; Martin I. J. Griffin, *Catholics in the Amer. Revolution*, 3 voll., Ridley Park Pa. 1907-11; J. T. Campbell, *Pioneer Priests of North America*, 3 voll., Nuova York 1910-13; J. A. Burns, *Growth and development of the Cath. school system in the U. S.*, ivi 1912; R. F. Foerster, *The Italian emigration of our times*, Cambridge, Mass., 1919; R. Canevin, *Catholic growth in the U. S.*, Pittsburg 1923; J. M. Mecklin, *The Klu Klux Klan*, Nuova York 1923; G. Shaughnessy, *Has the immigrant kept his faith? A study of immigration and Cath. growth*, ivi 1925; G. Chinard, *Les réfugiés Huguenots en Amérique*, Parigi 1925; C. Augustine, *The canonical and civil status of Cath. parishes in the U. S.*, St. Louis e Londra 1926; G. N. Shuster, *The Cath. spirit in America*, Nuova York 1927; R. Niebuhr, *The social sources of denominationalism*, ivi 1929; C. Hollis, *The Amer. Heresy*, ivi 1930; T. C. Hall, *The religious background of Amer. culture*, Boston 1930; A. W. Baumgartner, *Cath. journalism: a study of its development in the U. S., 1789-1930*, Nuova York 1931; Sister M. M. Bowler, *A hist. of Cath. colleges for women in the U. S. A.*, Washington 1933; J. A. Baisnée, *France and the Establishment of the Cath. Hierarchy: The myth of French interference (1783-84)*, Baltimora 1934; T. P. Phelan, *Catholics in colonial days*, Nuova York 1935; Sister M. Augustana (Ray), *Amer. opinion of Roman Catholicism in the XVIII Century*, ivi 1936; E. T. Clark, *The small sect in America*, Nashville 1937; J. A. Burns - B. J. Kohlbrenner, *A Hist. of Cath. education in the U. S.*, Nuova York 1937; G. J. Ganaghan, *The Jesuits of the Middle U. S.*, 3 voll., ivi 1938; R. A. Billington, *The Protestant crusade: a study of the origin of Amer. Nativism*, ivi 1938; R. Bandier, *The Cath. Church in Luisiana*, Nuova Orleans 1939; T. Maynard, *The story of Amer. Catholicism*, Nuova York 1941; W. W. Sweet, *Religion in colonial America*, ivi 1942; R. H. Lord - J. E. Sexton - E. T. Harrington, *Hist. of the Archdioc. of Boston, ecc., 1604-1943*, 3 voll., ivi 1943; B. Y. Landis, *Yearbook of Amer. Churches*, Lebanon, Pa; W. W. Sweet, *Revivalism in America. Its origin, growth and decline*, Nuova York 1944; W. L. Sperry, *Religion and our divided Denominations*, Cambridge, Mass., 1945 e *Religion in America*, Nuova York 1946; W. W. Sweet, *The Amer. Churches*, Nuova York-Nashville 1948; Anson P. Stokes, *Church and State in the U. S.*, 3 voll., Nuova York 1950.

Gabriele Musatti

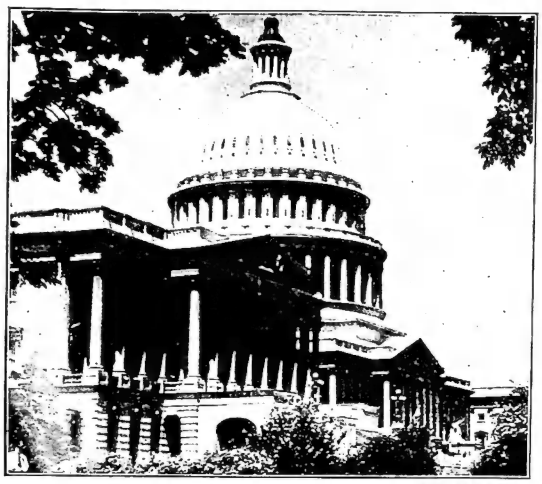
(*fot. U.S.I.S.*)

STATI UNITI (U.S.A.) - Veduta di Omaha (Nebraska).

IV. EVANGELIZZAZIONE. – 1. *Evangelizzazione degli Indiani.* – Negli attuali S. U. l'evangelizzazione cominciò dalla Florida. I cinque francescani della spedizione del Narvalz vi giunsero nel 1528, ma furono uccisi.

Anche le evangelizzazioni degli anni 1538, 1547, 1559 rimasero senza successo. La missione dei Gesuiti, fondata nel 1565 a S. Agostino, finì con il massacro dei missionari nel 1571. Dal 1577 i Francescani ripeterono tentativi con qualche frutto tra gli Indiani Timuaca e Yamene, ma anche questa missione fu distrutta nel 1601 e molti missionari furono assassinati. Più tardi si poterono fondare fiorenti missioni e nel 1634 si incontrano 44 stazioni con ca. 30.000 cristiani. Un nuovo campo si aprì ai Francescani durante il sec. XVI nel Nuovo Messico, scoperto sin dal 1538 dal p. Marco da Nizza. Dopo vani tentativi una missione stabile fu fondata nel 1598. Essa pure fu disturbata a varie riprese nel corso del sec. XVII, e poi completamente distrutta nel 1680 con il massacro di 23 francescani, e fu riaperta verso la fine del secolo. Dal Nuovo Messico i Francescani nel 1628 avevano potuto estendere la loro attività nell'Arizona e, verso la fine del secolo, anche nel Texas, dove nel sec. XVIII la missione divenne fiorentissima. Dalla loro missione della provincia nordoccidentale messicana, Sonora, i Gesuiti si spinsero verso la fine del sec. XVII verso nord. Specialmente il p. Eusebio Chino (1644-1711) si segnalò per le sue esplorazioni nella Pimeria Alta e la Bassa California e per i suoi lavori cartografici. La missione della Bassa California fu fondata nel 1697 dal p. Giovanni Maria Salvatierra (1648-1717). Dopo l'espulsione dei Gesuiti nel 1767 i Francescani presero possesso delle missioni della Pimeria e della California, estendendo quest'ultima verso nord, dove principalmente ad opera del p. Junipero Serra (1713-84) furono poste le fondamenta delle celebri missioni e riduzioni indiane della California, le quali nel 1823 salirono a 21 stazioni con ca. 30.000 Indiani cristiani. Furono dunque francescani e gesuiti spagnoli a condurre alla fede gli Indiani degli Stati di Florida, Texas, Nuovo Messico e California, venendo dal sud. Le Missioni tra gli Indiani degli Stati settentrionali, invece, furono iniziate dai Gesuiti partendo dal Canadà. Dal 1648 fondarono alcune stazioni missionarie presso gli Indiani Abenaki nello Stato attuale di Maine. Nel 1646 i pp. Isaac Jogues e Jean de La Lande tentarono una fondazione tra gli Indiani Irochesi nello Stato attuale di Nuova York dove subirono il martirio.

Finita la guerra di sterminio degli Irochesi contro gli Uroni, durante la quale il p. Jean de Brebeuf con 4 compagni furono martirizzati, i Gesuiti ripresero la missione tra gli Irochesi, disturbata però per le continue guerre. Verso la fine del sec. XVII i Gesuiti scesero più verso sud, fondando stazioni tra gli Indiani degli Stati attuali di Ohio, Indiana, Michigan, Illinois, Wisconsin, Minnesota. Gli Indiani dell'Illinois del 1725 erano tutti cattolici, mentre le missioni tra i Sioux nel Minnesota ebbero scarsi risultati. Nella Louisiana, colonia francese sul Mississipi, i Gesuiti e i sacerdoti secolari del Seminario di Québec lavorarono nel sec. XVIII alla cristianizzazione di parecchie tribù indiane. La missione fu distrutta nel 1729 in occasione della ribellione degli Indiani Natchez, ed alcuni missionari furono uccisi. Cessata la ribellione la missione poté risorgere solo in parte. La soppressione della Compagnia di Gesù e gli sconvolgi-



(fot. U.S.I.S.)

STATI UNITI (U.S.A.) - Il Capitol di Washington.

menti politici della seconda metà del sec. XVIII causarono un ristagno quasi totale delle missioni del nord degli S. U. odierni. Anche le missioni francescane degli Stati meridionali ebbero a soffrire gravemente per la proclamazione dell'indipendenza del Messico, da cui ancora dipendevano al principio del sec. XIX e lentamente si avviarono alla rovina completa.

Con estrema lentezza, purtroppo, si poté realizzare, nel sec. XIX, la ricostruzione delle missioni fra gli Indiani. Il governo degli S. U. pubblicò varie leggi per facilitare la civilizzazione degli Indiani, decimati sempre più dai bianchi, dalle malattie e le guerre ed anzi nel 1819 per le scuole indiane assegnò 10.000 dollari annui, che in gran parte andarono ai protestanti. Solo nel rapporto del 1824 si trova per la prima volta anche una scuola indiana cattolica, a cui furono assegnati 800 dollari, mentre ai protestanti vennero dati 11.000 dollari. Riorganizzata la Chiesa cattolica negli S. U. nella prima metà del sec. XIX a poco a poco anche le missioni tra gli indiani furono riprese. Sacerdoti secolari e religiosi si occuparono di queste missioni in vari Stati : Wisconsin, Minnesota, Michigan, Kansas, Nebraska. Il più celebre dei missionari fu il gesuita Pierre-Jean De Smet (1801-73), che riuscì a convertire molti Indiani nelle Montagne Rocciose, raccogliendoli in riduzioni. Fu pure mediatore di pace tra gli Indiani e il Governo.

Allorché il governo confinò gli Indiani in riserve, queste « Indian Agencies » per la « Peace Policy » del 1870 furono affidate ai missionari. Sebbene però in 38 di queste i missionari cattolici fossero stati i primi, ne ebbero in consegna soltanto 8. Per la difesa dei diritti dei cattolici l'arcivescovo Roosevelt Bayley di Baltimore fondò nel 1874 il « Burèau of Catholic Indian Missions » che alla fine nel 1880 ottenne piena libertà per gli Indiani e i missionari. Essa, però, più d'una volta non fu rispettata. Il « Bureau » cercò di organizzare le scuole indiane, tanto più che dopo il 1900 cessarono le sovvenzioni da parte del Governo. Una delle più eminenti benefattrici del « Bureau » e degli Indiani fu Madre Katharina Drexel, la quale dal 1898 al 1908 regalò 799. 157.37 dollari, e cioè più della metà delle spese correnti. Altre tre organizzazioni : *The Catholic Indian Missionary Association* dal 1875 al 1900, *The Society for the Preservation of the Faith among the Indian Children* dal 1901 e *The Marquette League* dal 1904 raccolsero i mezzi necessari per la fondazione, mantenimento e sviluppo delle missioni indiane. Dal 1877 il « Bureau » pubblica una rivista che dal 1902 porta il titolo di « The Indian Sentinel ». Secondo le ultime statistiche ivi contenute (June 1951) esistono missioni cattoliche in 80 riserve degli Stati di Alasca, Arizona, California, Colorado, Idaho, Kansas, Louisiana, Maine, Michigan, Minnesota, Mississipi, Montana, Nebraska, Nevada, Nuovo Mexico, Nuova York, North Dakota, Oklahoma, Oregon, South Dakota, Washington, Wisconsin e Wyoming. Il numero dei sacerdoti è 220, delle suore 518, degli scolastici e fratelli 77, dei maestri di scuola 40, dei catechisti 100. Le cappelle sono 413, le scuole 61 con 8152 fanciulli indiani. In una popolazione totale di ca. 400.000 indiani più di 100.000 sono cattolici.

BIBL.: J. G. Shea, *History of the Catholic Missions among the Indian Tribes of the United States, 1529-1854*, Nuova York 1855; id., *History of the Catholic Church in the United States*, 4 voll., ivi 1886-92; J. B. Tennelly, *A Half-Century of Progress. Indian Mission Work*, in *The Indian Sentinel*, 30 (Washington 1950), n. 1.

2. *Evangelizzazione dei Negri.* – Prima dell'emancipazione degli schiavi negri degli S. U. nel 1865 la Chiesa cattolica poteva prendere cura solo degli schiavi negri che nel Maryland, nell'Alabama e specialmente nella Louisiana avevano abbracciato la fede dei padroni cattolici. Nel Maryland nel 1839 fu fondata una congregazione di suore nere « The Oblate Sisters of Providence » per l'educazione dei bambini neri. Nel 1842 seguì in Nuova Orleans la fondazione di un'altra congregazione di suore « The Sisters of the Holy Family ». La mancanza di sacerdoti però non permise di svolgere un'opera più efficace. Negli Stati schiavisti del Sud, ove in seguito alle piantagioni di cotone il numero degli schiavi negri era salito nel 1860 a ca. 4 milioni, l'opera di conversione da parte della Chiesa cattolica non era permessa sia per il piccolo numero dei cattolici, sia per l'avversione dei padroni e dell'opinione pubblica. Perciò al momento dell'emancipazione degli schiavi la maggioranza degli schiavi negri si unì in sètte protestanti, mettendo in pericolo la fede dei pochi negri già cattolici.

Il Concilio plenario di Baltimore nel 1866 decretò una missione tra i negri su vasta scala. Ma l'attività missionaria organizzata s'iniziò soltanto con l'arrivo dei Padri di Mill Hill nel 1871, che costituirono il loro centro a Baltimore e nel 1893 fondarono una congregazione speciale, detta « St. Joseph's Society », erigendo stazioni missionarie tra i negri dei vari Stati. Nel 1872 anche i Missionari dello Spirito Santo intrapresero la missione dei negri, nel 1874 i Benedettini, nel 1906 i Padri del Verbo Divino, nel 1907 i Missionari di Lione e in seguito Francescani, Redentoristi, Padri di Scheut, Passionisti, Oblati di Maria Immacolata, ecc. Per sussidiare le missioni sia tra i negri che tra gli Indiani il Terzo Concilio Plenario di Baltimore istituì nel 1884 la « Commission for Catholic Missions among the Colored People and Indians ». Nel 1881 anche le Francescane di Mill Hill si unirono alle altre suore che esercitavano le missioni tra i negri. In seguito si ebbero altre congregazioni come nel 1888 le « Sisters Servants of the Holy Ghost and Mary Immaculate », nel 1891 le « Sisters of the Blessed Sacrament ».

Secondo le statistiche del 1948 il numero delle chiese sale a 423 con 640 sacerdoti, appartenenti a 29 istituti, 77 sacerdoti secolari. Due seminari maggiori e due minori, destinati esclusivamente alla formazione di sacerdoti negri, sono diretti dai Giuseppini di Mill Hill e dai Padri di Steyl : finora ne sono usciti 44 sacerdoti. In opere di educazione, cura degli ammalati e attività sociale lavorano 1894 suore appartenenti a 96 istituti e 38 fratelli appartenenti a 18 congregazioni. Il numero dei cattolici negri è di 362.427 e 306 sono le scuole con 64.847 alunni.

BIBL.: J. T. Gillard, *Colored Catholics in the United States*, Baltimore 1941; id., *The Negro American. A Mission Investigation*, 4ª ed., Cincinnati 1948. Giovanni Rommerskirchen

V. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – Mentre i membri della Commissione americana firmavano a Parigi il Trattato di pace che metteva fine alla guerra dell'Indipendenza, il nunzio apostolico in Francia inviava una nota al presidente Franklin, in cui formulava voti augurali per la nuova Repubblica ed in segno di amicizia e di benevolenza informava sia il Presidente che il governo che i porti di Civitavecchia e di Ancona erano aperti alle navi americane (15 dic. 1784). Alcuni anni dopo, il 26 giugno 1797 veniva nominato come primo

STATI UNITI

(prop. Enc. Catt.)

1. *Confini di Stato* - 2. *Confini di Stato federale* - 3. *Confini di circoscrizione ecclesiastica* - 4. *Ferrovie.*

console degli S.U. presso la Corte pontificia Giovan-Battista Sartori, il quale nel 1800 lasciò Roma, cedendo l'ufficio a suo fratello Vincenzo. Nel 1806 fu offerto l'incarico a John S. Cogdell che non volle accettare; il 3 marzo del 1823 fu eletto Felice Cicognani, il quale venne anche incaricato dal Dipartimento di Stato degli S.U. di prestare i suoi buoni uffici per risolvere i dissensi tra la Corte pontificia ed il Governo messicano.

Il 9 genn. 1837 gli successe George W. Green, americano di nascita, che in seguito venne rimosso per le lamentele degli americani residenti in Roma presso il Segretario di Stato, e fu sostituito da Nicola Browne il 26 luglio 1845.

Il compito di questi consoli era piuttosto economico, benché essi avessero con la S. Sede relazioni cordiali ed amichevoli.

Il console Browne, simpatizzando per le riforme di Pio IX e per il suo modo di governare, fece molti passi per stabilire complete relazioni diplomatiche tra la S. Sede e gli S.U. Nei suoi dispacci egli prospettò al Segretario di Stato Buchaman l'insufficienza di sole rappresentanze consolari.

Il Segretario di Stato informò il presidente Polk, il quale raccomandò la domanda nel suo messaggio del 7 dic. 1847 al 30° Congresso americano. Dopo un lungo dibattito, sia nella Camera dei rappresentanti che nel Senato, fu presa la decisione d'inviare a Roma un incaricato d'affari con la qualifica di ministro plenipotenziario, nella persona di Jacob L. Martin, segretario dell'ambasciata americana in Parigi.

(fot. U.S.I.S.)

STATI UNITI (U.S.A.) - Veduta parziale del salone della Delegazione Apostolica a Washington. Sono visibili i ritratti di Giorgio Washington, 1° presidente, e John Carroll, primo vescovo cattolico degli Stati Uniti e fondatore della Georgetown University.

Questa nomina avvenne nell'anno 1848, nel quale scoppiò la guerra tra gli S.U. ed il Messico, considerato dal Governo pontificio come Stato cattolico. La missione non aveva alcun carattere religioso, era vista in America solo sotto l'aspetto economico: il diplomatico americano non rappresentava gli S.U. presso il S. Padre come capo della Chiesa cattolica, ma come sovrano dello Stato pontificio.

I vari ministri che si susseguirono mantennero la teoria del non intervento riguardo agli affari dello Stato pontificio, secondo le istruzioni che ricevevano dal Dipartimento di Stato. La S. Sede mantenne la stessa politica nei riguardi degli S.U. Durante il conflitto con il Messico e nei fatti eversivi che ebbero inizio nel 1860, sia il Sommo Pontefice che il card. Antonelli, in molte occasioni, espressero l'intenzione di non intervenire nelle questioni interne della Confederazione.

Al principio del conflitto civile il Papa inviò tre lettere ad eminenti personalità ecclesiastiche degli S. U.: una all'arcivescovo di Nuova Orleans, un'altra a quello di Nuova York e la terza al vescovo di Cincinnati: questi documenti non avevano scopo politico ma solo ponevano in luce i doveri di carità e di fratellanza a cui dovevano attenersi i cattolici e tutti i benpensanti.

Il presidente Jefferson Davis rispose con una lettera di ringraziamento che affidò a Mann (1864). Il S. Padre, ricevuto il documento, rispose con un'altra lettera nella quale esprimeva il suo compiacimento ed auspicava la pace nella Confederazione. Il documento aveva soltanto un fine spirituale, non era intento del Papa di riconoscere la Confederazione: infatti le parole dell'iscrizione « President of the Confederate States of America » erano state poste per una semplice forma di cortesia.

Nel medesimo tempo si era sparsa, nella città di Montréal, la voce che il Vaticano riconosceva la « Southern Cause » (causa del sud). Il documento a cui si appoggiava la diceria era falso. Il card. Antonelli, per le pressioni del ministro King, dovette scrivere una lettera nella quale, accusata la falsità del documento, confermava il non intervento. Pochi giorni dopo il cardinale segretario, in un colloquio con il ministro King, di nuovo ribadì il punto di vista della S. Sede, ma nel medesimo tempo dichiarò al Ministro che era desiderio della S. Sede che la schiavitù venisse abolita.

Il segretario di Stato Seward rimase soddisfatto delle comunicazioni avute dal ministro King. Nel medesimo anno arrivò a Roma il vescovo di Charleston, mons. Lynch (Sud Carolina), con il precipuo fine di ottenere il riconoscimento della Confederazione da parte della S. Sede; ma la missione non ebbe buon esito.

Nel 1866 la guerra ebbe termine e fu eletto presidente Lincoln, che nel suo messaggio all'Unione ebbe parole di tolleranza e di cristiana carità. Sia il Sommo Pontefice che il card. Antonelli espressero la loro ammirazione per le buone intenzioni del Presidente. La politica del Papa fu sempre neutrale ed ispirata a cordialità: così, quando un certo John S. Surratt, implicato nell'assassinio del presidente Lincoln, fuggì dall'Unione e si arruolò nell'esercito pontificio, malgrado mancassero tra i due Stati accordi per l'estradizione, il card. Antonelli risolvette la difficoltà ordinando l'arresto del delinquente, il quale riuscì a fuggire ma fu raggiunto dalla polizia nella città di Alessandria.

La S. Sede ritenne giunto il tempo di stringere relazioni diplomatiche con gli S. U. Nel 1853 il nunzio apostolico nel Brasile, mons. Bedini, fu inviato negli S.U., con una lettera personale di Pio IX al presidente Pierce. La missione aveva tre scopi: dirimere le questioni sulle proprietà della Chiesa cattolica; esaminare la possibilità di inviare un nunzio presso il Governo americano; consultare la gerarchia statunitense sulla condizione generale della Chiesa nell'Unione. Il legato fu ricevuto con dimostrazioni di simpatia, ma non mancarono gli oppositori. In Nuova York gli fu attentata la vita; a Cincinnati fu inscenata una dimostrazione di protesta, a Filadelfia un corteo, e a Boston fu bruciata la sua effigie. Nonostante questo apparente insuccesso la politica del Papa verso gli S.U. non cambiava, ma in ogni occasione S. Santità era pronta ad accogliere le richieste degli Americani ed a proteggere i loro diritti, come quando, essendo state danneggiate nel 1859 a Perugia le proprietà della famiglia americana Perkins e di altri cittadini americani, il card. Antonelli diede ampia soddisfazione al governo americano. Così, per gli incidenti del 19 marzo 1860 in Piazza Colonna, la S. Sede diede soddisfazione al governo americano, specialmente per le offese recate al console Glentworth. Il card. Antonelli dichiarò categoricamente che i soldati non avevano ricevuto alcuna istruzione e che i loro eccessi si dovevano attribuire unicamente all'iniziativa privata.

La buona volontà della S. Sede trovava forti opposizioni in America. Il 18 marzo 1867 il Segretario di Stato

Seward comunicava al generale King, ministro a Roma, che il Congresso, il 28 febbr. dello stesso anno, aveva deciso di non stanziare alcuna somma per la legazione romana. Il ministro King, sorpreso da questa decisione, espose in vari dispacci le ragioni che avrebbero dovuto far riflettere il Congresso su una così repentina decisione. Ma le sue argomentazioni non valsero a nulla. Il 30 giugno del 1867 veniva approvato il decreto di soppressione ed il 1° genn. del 1868 il generale King rassegnava le sue dimissioni al presidente Andrew Johnson.

Il Congresso prese questa decisione anzitutto perché intendeva prendere una rivincita sul generale King e sulle autorità pontificie, che sembrava appoggiassero il Presidente ed il Segretario di Stato sulla questione della ricostruzione, in opposizione alle idee manifestate dal Congresso. Inoltre i segni premonitori della fine dello Stato Pontificio davano occasione ai *leaders* americani di schierarsi con il nazionalismo italiano. In ultimo il Congresso voleva esercitare una ritorsione sul Vaticano per la chiusura della Chiesa protestante americana nel territorio di Roma.

La chiusura della legazione americana non includeva la chiusura del Consolato, che rimase aperto fino al 20 sett. 1870. Armstrong, ultimo console, fece appena in tempo a vedere la caduta di Roma: fu confermato in carica come console americano presso il Governo Italiano.

Nella seconda guerra mondiale il Presidente Roosevelt credette opportuno riallacciare delle relazioni con la S. Sede. Per superare le difficoltà che avrebbe opposto il Congresso inviò un suo rappresentante personale: Myron C. Taylor, al quale fu attribuito rango « ad personam » di ambasciatore. Pio XII prese contatti con il Presidente per mezzo del delegato apost. mons. Cicognani e del card. Spellman: le prime relazioni si ebbero alla fine del 1939 ed al principio del 1940. Nel Natale del 1939 il Presidente inviò una lettera a S. Santità, alla quale il Sommo Pontefice rispose il 7 genn. 1940. Seguirono altre lettere: di massima importanza è lo scambio di lettere del Natale del 1940 e della Pasqua del 1941: in esse si può constatare quanto intensa sia stata l'opera della S. Sede per il raggiungimento della pace. Nelle successive relazioni l'opera del S. Pontefice si svolse a favore dei vinti perché si usassero giustizia e clemenza, a favore delle vittime della guerra perché fossero lenite le loro sofferenze e sulla organizzazione di una pace duratura.

Il 12 apr. 1945 moriva Roosevelt e gli succedeva Harry Truman, il quale conservò Taylor come suo personale rappresentante presso il Sommo Pontefice, fino al 1950. In seguito alle dimissioni di Taylor il Presidente Truman nominò il generale Clark, al quale fu impossibile raggiungere Roma per l'opposizione sorta negli S.U., opposizione basata sul principio della separazione della Chiesa dallo Stato e sul principio della libertà di religione.

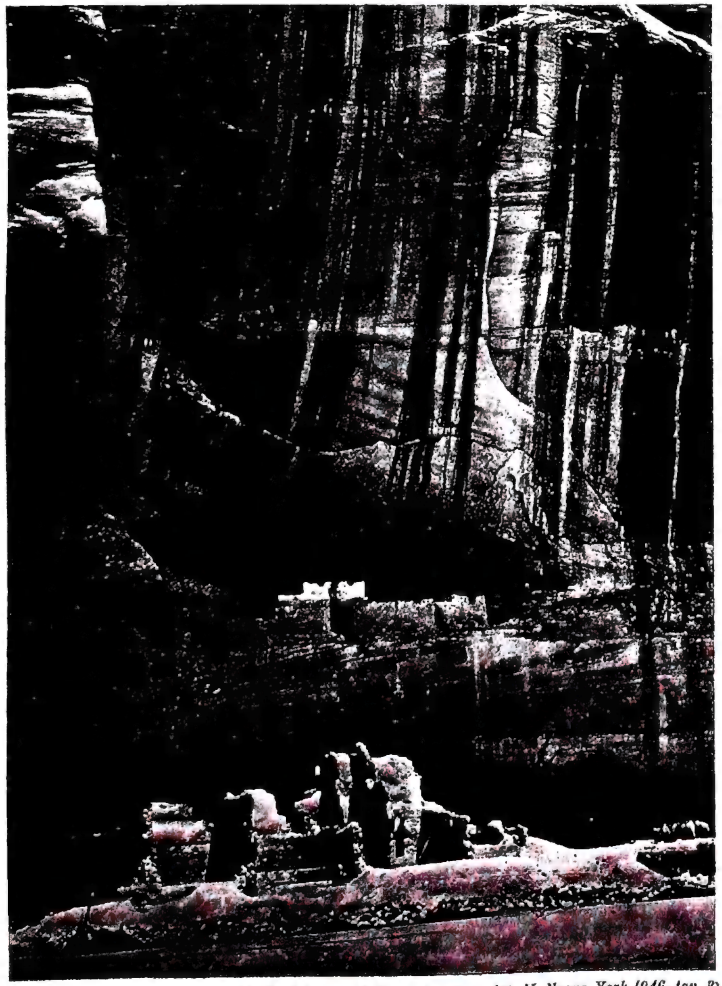
Bisogna però riconoscere che la Costituzione americana non esclude la cooperazione del Governo alla religione, come vorrebbero i liberali ed i radicali e gli altri partiti avversi alla religione cattolica. Questa conclusione è evidente se si esamina attentamente la storia dell'emendamento della Costituzione, che venne redatto nella seguente formola: « Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof ». Perciò la nomina eventuale di un rappresentante a Roma, non troverebbe alcun ostacolo nella Costituzione americana.

Bibl.: S. H. Gobb, *Rise of religious liberty in America*, Nuova York 1902; L. C. Feiertag, *American public opinion on the diplomatic relations between the United States and the Papal States, 1848-67*, Washington 1933; L. Stock, *Consular relations between the United States and the Papal States*, ivi 1945; M. C. Taylor, *Wartime Correspondence between President Roosevelt and pope Pius XII*, Nuova York 1947. Giuseppe Damizia

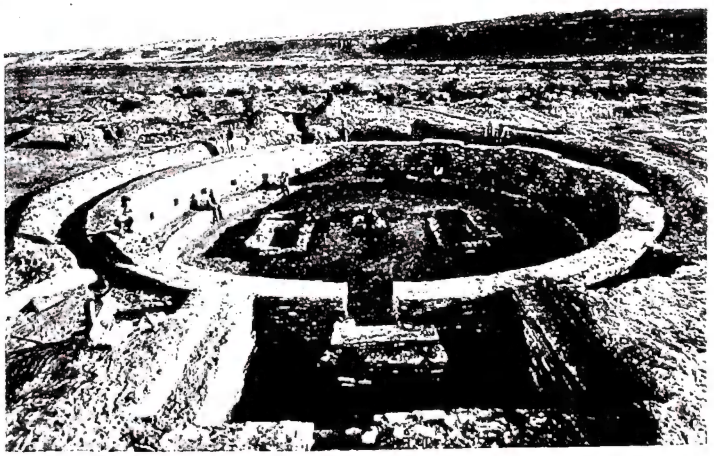
VI. Letteratura. – La cosiddetta letteratura americana del periodo coloniale ha un'importanza puramente storica e documentaria, politica e religiosa, però non va trascurata in quanto ha validamente contribuito a stabilire i caratteri della mentalità americana.

Tra i primi documenti sono le non imparziali relazioni del capitano John Smith: *A description of what happened in Virginia* (1612) e *The general history of Virginia*, pubblicata a Londra nel 1624. Nella Nuova Inghilterra il calvinismo e il fanatismo religioso e politico delle prime società dei colonizzatori sono largamente testimoniati negli scritti di Increase Mather (1639-1723) e di suo figlio Cotton Mather (1663-1728), autore il primo di *Remarkable Providences*, ove si sostiene l'intervento divino nell'opera dei colonizzatori; il secondo di *Memorable Providences* sul medesimo soggetto, di *The wonders of the invisible world* sulla stregoneria, che padre e figlio perseguitarono crudelmente, e di *Magnalia Christi americana*, cronistoria esaltata della Nuova Inghilterra. Alla tendenza autoritaria fa riscontro, fin dalle origini, una opposta tendenza egualitaria, rappresentata agli inizi dai principi dei pellegrini della *Mayflower* sbarcati in America nel 1620. Le due opposte tendenze si possono rintracciare in tutto il corso della letteratura statunitense. Così, nel sec. XVIII, ci si trova di fronte a un Jonathan Edwards (1703-58), calvinista visionario, ossessionato dall'idea del male e della predestinazione, accanito oppositore dell'olandese Arminius e degli arminiani, poi a Benjamin Franklin (1706-90), eclettico, progressista, utilitario e fondamentalmente ottimista, il quale ben rappresenta l'altro aspetto del carattere americano. Una figura a sé è quella del francese americanizzato Jean de Crèvecoeur (1735-1813) che, fattosi coltivatore nel paese d'adozione, ne ripartì allo scoppiare della Rivoluzione e pubblicò a Londra le sue *Letters from an american farmer* (1780). Franklin favorì e promosse la Rivoluzione ma non figura tra i veri e propri attori di essa. Di questi vanno citati Thomas Paine (1737-1809), il più democratico dei rivoluzionari, che dà espressione ai suoi sentimenti antimonarchici in *Common sense* (1776), al suo razionalismo e al suo antidogmatismo in *The rights of man* (1792), che egli scrisse e pubblicò in Francia, e in *The age of reason* (1793), e a una forma di distribuzionalismo agrario in *Agrarian justice* (1795); Thomas Jefferson (1743-1826), terzo presidente degli S. U., l'autore della *Declaration of independence* (1776); il conservatore Alexander Hamilton (1757-1804); il moderato John Adams (1735-1826).

Una vera e propria letteratura d'invenzione nasce in America soltanto col sec. XIX, sotto l'influsso della letteratura inglese e continentale, ma con spunti originali e apporti indigeni. Brockden Brown (1771-1810) imitò i racconti sensazionali dei preromantici inglesi e in *Edgar Huntley* (1799) lasciò il primo esempio di racconto d'ambiente indiano; Washington Irving (1783-1859), che soggiornò lungamente in Inghilterra e visitò la Spagna, fu felice mediatore tra la vecchia e la nuova cultura, creatore delle popolari figure di Diedrich Knickerbocker e di Rip van Winkle, autore del raffinato e umoristico racconto esotico *The Alhambra* (1832). James Fenimore Cooper (1789-1851) è il maestro insuperato del racconto avventuroso dei pellirosse, ma in *The Spy* (1821) tentò, sulle orme di Walter Scott, il romanzo storico, ispirandosi alla guerra d'indipendenza, mentre *The Bravo* (1831) ha per ambiente la Venezia dei dogi. Edgar Allan Poe (1809-49) è tra gli scrittori americani quello che ha goduto la maggiore rinomanza in Europa, e soprattutto in Francia; egli ha per così dire rinnovato il racconto d'avventura e d'orrore con prospettive più profonde e risonanze psichiche più cupe e conformemente ha raggiunto un'allucinata intensità nei suoi versi. Con Poe il « racconto » estroso ed evasivo s'asserisce in America, e resta uno dei più tipici prodotti di tutta la letteratura americana. Artista più misurato e consapevole fu Nathaniel Hawthorne (1804-64), il cui capolavoro è *The scarlet letter* (1850), potente analisi di anime travagliate dal male e dal rimorso, sullo sfondo dell'America dei pionieri; il suo ultimo romanzo è *The marble faun* (1880), scritto dopo un soggiorno in Italia e ambientato in Roma. Una figura isolata, la cui opera disordinata ma potente ha grandemente influito sulla moderna narrativa americana e in Europa venne dapprima acclamata da R. L. Stevenson, è quella di Herman Melville (1819-91). Henry David Thoreau (1817-62) fu naturista e minuzioso descrittore della natura, spirito analitico e insieme ingenuamente romantico, quale appare nel suo capolavoro *Walden* (1854), stilista consumato. Ralph



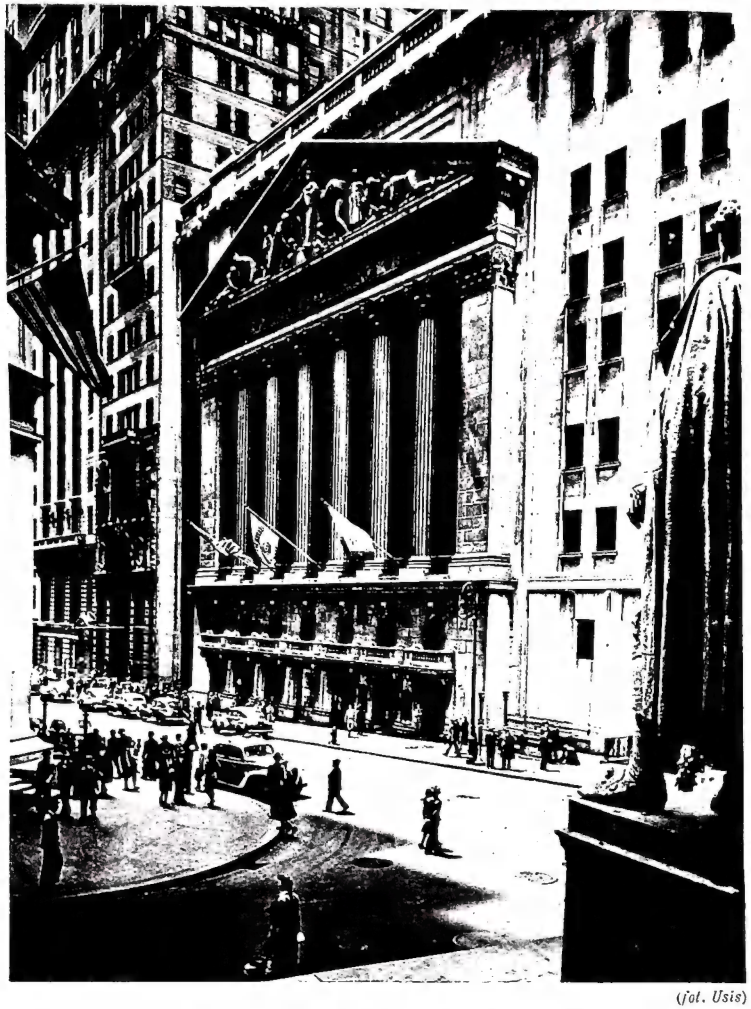
(da P. Kelemen, Medieval American Art, II, Nuova York 1946, tav. 3)



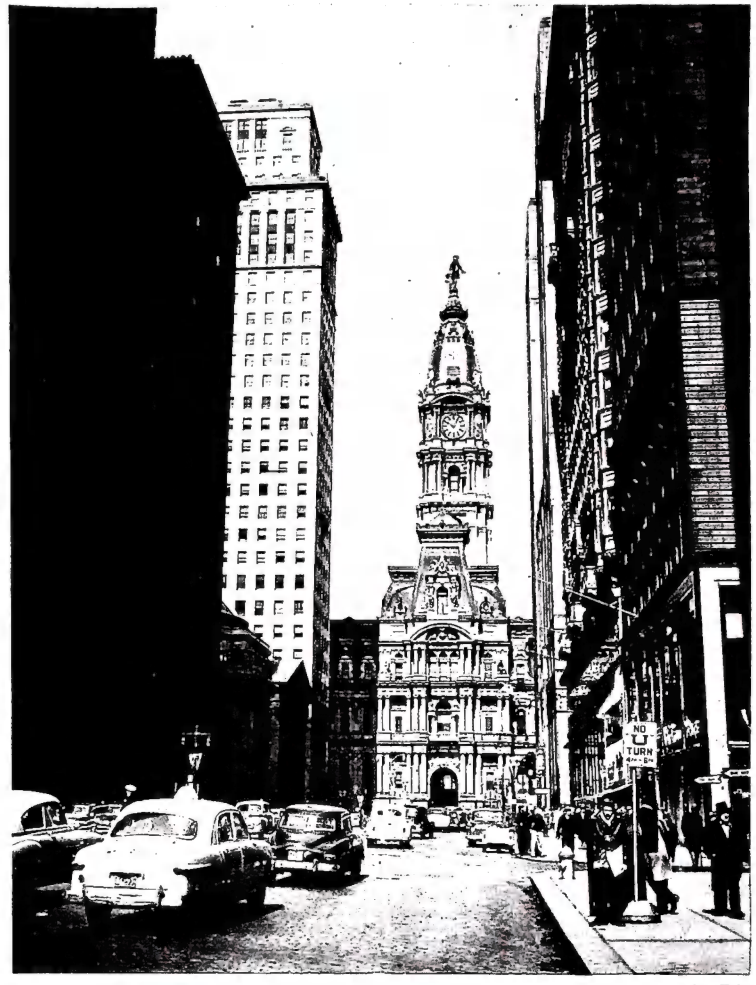
(da P. Kelemen, op. cit., tav. 5ª)

(da P. Kelemen, op. cit., tav. 1ª)

A sinistra: CANYON DI CHELLY, White House (Arizona). *In alto a destra:* GRANDE KIVA, Chetro Ketl, Chaco Canyon (Nuovo Messico). *In basso a destra:* TALUS-HOUSES, nella parte anteriore resti di abitazioni collettive.



(fot. Usis)

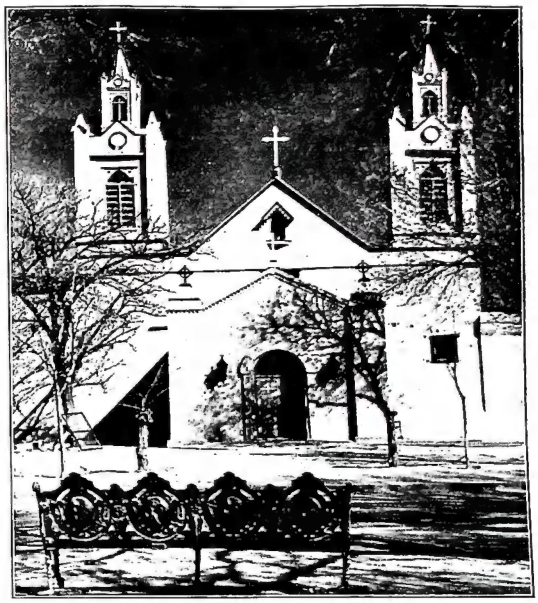


(fot. Usis)

A sinistra: LA WALL STREET, con il « New York Stock Exchange » (1792) - Nuova York.
A destra: LA CITY HALL DI PHILADELPHIA (Pennsylvania), vista dalla Broad Street. In alto la statua di William Penn.

Waldo Emerson (1803-82) è fra gli scrittori più rappresentativi dell'America e caposcuola di quel « trascendentalismo » in cui si definiscono ufficialmente le correnti dell'idealismo e del romanticismo americani in modi più distesi che non in Poe, Melville, lo stesso Hawthorne. Nei suoi saggi e nei suoi versi sussistono, fondendosi in una serena e ammirevole stesura stilistica, note eterogenee quali il deismo, l'eclettismo, « l'entusiasmo » romantico. L'appello a una letteratura nazionale, contenuto nel suo discorso *The American scholar* (1837). venne salutato come una sorta di corrispettivo intellettuale alla « Dichiarazione d'Indipendenza ». Altri poeti della stessa epoca sono: William Cullen Bryant (1794-1878) un delicato cantore della natura che prende le mosse dal Wordsworth; John Greenleaf Whittier (1807-1892), spirito di ottimista che dedica i suoi versi migliori alla celebrazione della vita rurale e alla lotta antischiavista e scrive, in opposizione al calvinismo dei puritani, pacati inni religiosi adottati più tardi da varie Chiese americane; i due letterati-poeti James Russel Lowell (1819-91) e Henry Wadsworth Longfellow (1807-82). Il primo divenne, dopo la guerra di secessione, il poeta ufficiale dei nordisti. Si ricordano di lui, oltre al giovanile ed esuberante *Endymion* di derivazione keatsiana, i versi vernacoli e umoristici di *The Biglow Papers* (1ª serie 1849, 2ª serie 1866), prezioso contributo alla causa antischiavista, la garbata satira in versi di *A fable for critics* (1848) e il tardo poemetto filosofico *The cathedral*, ispiratogli dal duomo di Chartres. Il secondo ebbe in vita una fama ufficiale esagerata. A parte la sua traduzione della *Divina Commedia*, che non possiede pregi notevoli, lo si ricorda ora soprattutto per alcune brevi composizioni, tra le quali alcuni bei sonetti su Dante. Fra i poeti non va dimenticato Sidney Lanier (1842-81) sudista di origine francese che ebbe a soffrire nella salute per la guerra di secessione e morì prematuramente. Si ricorda di lui il patetico *Sunrise*, composto nel letto di morte. Ma la voce più schietta e genuina nella poesia americana del sec. XIX è quella di Walt Whitman (1819-92). Il suo moralismo è spesso discutibile e a volte è un moralismo alla rovescia, la sua democrazia s'identifica sovente con l'anarchismo, la sua filosofia e la sua religione sono inconsistenti oltremisura, ma egli ha saputo innestare con felicissimo istinto, seppure non sempre con finezza di gusto, la vigorosa pianta del realismo nel vecchio tronco romantico e col suo linguaggio rigoglioso e arditissimo ha dato il tono fondamentale, in bene e in male, alla successiva letteratura americana; epigono dei romantici, è stato insieme il battistrada e il pioniere dei realisti, con i quali la produzione letteraria americana acquista caratteri suoi vitali e inconfondibili con crescente prestigio in Europa.

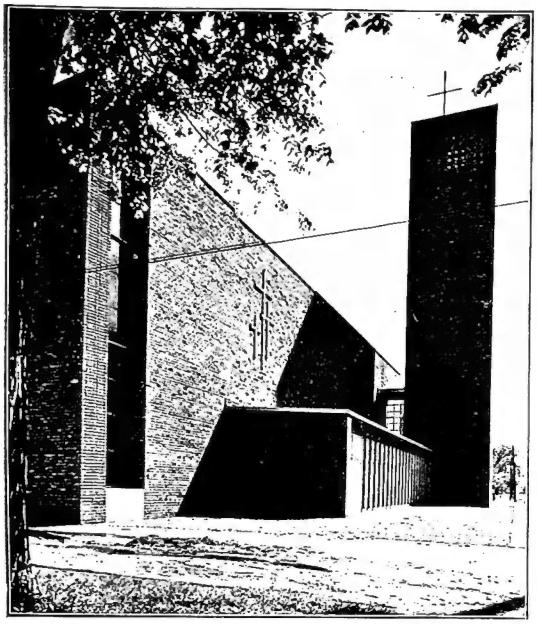
È proprio la narrativa regionale che, dopo la guerra di secessione, offre al lettore nuovi campi d'indagine introducendolo in ambienti sin allora ignorati, e prelude all'affermarsi delle correnti realistiche. Bret Harte (1836-1902) rappresenta coloritamente, sebbene non senza qualche artificiosità, l'ambiente dei cercatori d'oro in California in *The luck of roaring camp* (1868), un racconto che è forse il suo capolavoro, e nelle novelle e nei romanzi che ad esso fecero seguito. Samuel Langhorne Clemens (1835-1910), noto sotto lo pseudonimo di Mark Twain, si guadagna l'interesse dei lettori di tutte le età in tutto il mondo con la saporosa descrizione di scene di vita fluviale sulle rive del maestoso Mississippi in *Life on the Mississippi* (1875) e rappresentando con una ricca e larga vena d'umorismo le gesta di due ragazzi avventurosi concepiti dalla sua esuberante fantasia: Tom Sawyer e Huckleberry Finn, mentre mostra gli aspetti più rozzi e men gradevoli del suo spirito comico commentando i suoi viaggi in Europa. Realista cosciente, sebbene moderato dalle proprie esperienze di cultura, e teorico del realismo fu William Dean Howells (1837-1920), che nella sua opera più matura risente l'influsso di Tolstoi. Dalle nuove esigenze del realismo parte anche Henry James (1843-1916), che si trasferisce in Europa, dedicando il proprio talento all'analisi introspettiva dei suoi personaggi, soprattutto delle sue eroine, e alla ricerca stilistica, divenendo un devoto e quasi un asceta dell'arte narrativa. Ma già prima del nostro



(fot. U.S.I.S.)

STATI UNITI (U.S.A.) - Storica chiesa di S. Felipe de Neri nello Stato del Nuovo Messico, eretta dagli Spagnoli all'inizio del sec. XVIII e passata successivamente ai Messicani e agli Americani.

secolo il realismo aveva conosciuto anche forme radicali e violente, p. es. in *The red bagde of courage* di Stephen Crane (1871-1900), e il romanzo sociale già s'annuncia con l'irrequieto Jack London (1876-1916). Accanto ai primi realisti si ricorderanno alcuni umanisti e storici saggisti, di cui il maggiore è Henry Adams (1838-1918) che in *Mont St. Michel and Chartres* (1904) e in *The education of Henry Adams* (1907) inneggia all'unità religiosa del medioevo e al culto della Vergine. Nel sec. XX realismo e naturalismo assumono forme più crude e violente, permeandosi di problemi sociali e sessuali, esasperandosi nella ribellione contro ogni convenzione di costume e di linguaggio. Alcuni scrittori rimangono tuttavia nell'orbita del realismo temperato e della ricerca stilistica. Così Edith Wharton (1862-1937), narratrice colta e raffinata; Boot Tarkington (1869-1946), autore di romanzi storici e politici e umorista garbato; Willa Sibert Cather (1876-1947), convertita al cattolicesimo, che rievoca splendidamente storie di pionieri e in *Death comes for the archbishop* celebra l'odissea di due missionari francesi nel Nuovo Messico. Il racconto fantasioso vien coltivato dall'umorista James Branch Cabell (n. nel 1879), il popolare creatore di Jurgen, e dall'elegiaco Thornton Wilder (n. nel 1897). Nei romanzi di Scott Fitzgerald (1896-1940) i miti romantici sopravvivono e tramontano nella sconsolatezza e nella delusione della società postbellica. Verismo e naturalismo arrivano a posizioni estreme in Theodore Dreiser (1871-1945) la cui attenzione è tutta assorbita dai problemi e dai drammi sessuali; William Faulkner (n. nel 1897) che nei suoi cupi romanzi si serve di un linguaggio analitico personalissimo; Ernest Hemingway (n. nel 1896), il prosatore più vigoroso della sua età; John Steinbeck (n. nel 1902). Rimane invece nell'àmbito del realismo moderato Sinclair Lewis (n. nel 1885) con la sua satira, in fondo bonaria, del borghese americano. Gertrude Stein (1874-1946) si stabilì a Parigi ove tentò un linguaggio la cui tecnica si adeguasse in qualche modo alla tecnica del cinematografo. Accanto ai naturalisti si affiancano i critici H. S. Canby (n. nel 1878) e Henry L. Mencken (n. nel 1880). Una figura di poetessa isolata che per l'arditezza del suo linguaggio immaginoso farà scuola ai posteri è quella della mistica Emily Dickinson (1830-86). Dei poeti del nostro secolo, prescindendo da Eliot e da Ezra Pound,



(fot. U.S.I.S.)
STATI UNITI (U.S.A.) - Chiesa in stile moderno nel Middle West, ultima opera dell'architetto finnico Elial Saarinen (m. nel 1950).

che appartengono ormai alla poesia europea, vanno ricordati il classicista William Vaughn Moody (1869-1910); il neotradizionalista Edwin Arlington Robinson (1869-1935); il naturalista Robert Frost (n. nel 1875), un sano e vigoroso poeta della natura; Amy Lowell (1874-1925), poetessa e critica letteraria che nel suo salotto tenne a battesimo gli « immaginisti »; nella tradizione whitmaniana si possono includere, accanto a Carl Sandburg (n. nel 1878), Edgar Lee Masters (1869-1950), Vachel Lindsay (1879-1931), un poeta girovago e avventuroso che finì suicida; Robinson Jeffers (n. nel 1887), il più violento ed esasperato di questi poeti. Tra i poeti della scuola di Eliot e di Ezra Pound i più significativi sono Archibald MacLeish (n. nel 1892), che è anche una figura politica, e, tra i più giovani, Karl Shapiro (n. nel 1913), poeta e critico di spiccata personalità. Tra i mistici sono da nominare Thomas Merton (n. nel 1915), il poeta trappista noto anche per l'autobiografia *The seven storey mountain*, e Robert Lowell (n. nel 1917), della famiglia di J. A. Lowell e di Amy Lowell, anche egli convertito al cattolicesimo. Tra i neo-umanisti, che reagirono agli eccessi del naturalismo, va menzionato George Santayana (1863-1952), spagnolo di nascita ma naturalizzato americano, filosofo, saggista e autore di un romanzo semiautobiografico : *The last puritan* (1936), di grande pregio stilistico, che ha ottenuto un meritato successo.

BIBL.: W. P. Trent, *Hist. of american literature*, 2 voll., Nuova York 1893; C. Barret Wendell, *A literary history of America*, Londra 1908; autori vari, *The Cambridge hist. of American literature*, 4 voll., Nuova York 1917-21; id., *Literary history of the U. S.*, 3 voll., Cambridge (Am.) 1948, con ampie prospettive storico-sociali e ragguagli sulla letteratura critica; C. Cestre, *La littér. américaine*, Parigi 1945; S. Policardi, *Breve storia della lett. americ.*, Milano 1951; per i prosatori moderni, v. l'ampio e brillante studio di A. Kazin, *On native grounds*, Nuova York 1942, trad. it. sotto il tit. : *Storia della lett. americ.*, Milano 1952.

Augusto Guidi

VII. ARTE. – Scarsi resti di costruzioni delle civiltà pre-colombiane, assegnabili ai secc. XII-XIII, rimangono nelle regioni del Sud che appartennero originariamente alla Spagna (Rito de los Frijoles, Taos, Pueblo Bonito e Chetro Ketl nel Chaco Canyon, New Mexico; Mesa Verde Colorado; White House nel Canyon de Chelly, Betatakin Ruin e Walpi, Arizona).

Al Sud fiorì, nel periodo coloniale, un'architettura religiosa, aderente alle forme del barocco ispano-americano, in cui, per suggestione dell'arte atzeca e maya, gli spartiti decorativi sono esasperati fino a sommergere i valori strutturali. Più sobrie e stilisticamente coerenti le costruzioni missionarie (esempi nelle missioni di S. Juan de los Caballeros, 1598, New Mexico; S. Barbara, 1713, e cattedrali di S. Francis e S. Fè, 1713, California; di S. Agostino, 1793, Florida; di New Orleans, 1792, Luisiana). Esemplati su prototipi spagnoli sono anche i complessi delle antiche fortificazioni costiere meridionali (es. forti S. Marco e S. Agostino, Florida; Cabildo, Luisiana). Nell'insieme, questi edifici costituiscono il nucleo più originale e stilisticamente elevato dell'arte coloniale americana.

Più a nord, lungo la costa atlantica, l'immigrazione inglese e olandese trapiantò forme di disparate derivazioni, in ibride commistioni. Sarebbe impresa ardua enucleare o differenziare anche cronologicamente le diverse varietà : l'accavallarsi degli stili è una caratteristica della architettura americana. Il proposito di riprodurre le fabbriche dei paesi d'origine – non ozioso, si badi, come gli accademismi teorici europei, ma radicato nel sentimento degli emigranti, e quindi ambientabile in un clima tutto particolare, che non ha corrispondente in Europa – indusse gli architetti a virtuosismi di trascrizione, dei quali si ritrovano un po' dovunque gli esempi. Nell'architettura religiosa predominano il gotico fiorito di tipo inglese e le forme tardo-rinascimentali serliane e palladiane, mediate da esemplari inglesi, olandesi, svedesi, o ricavate addirittura dalle tavole di Inigo Iones o del Vitruvius Britannicus, che ebbero così larga diffusione nel nuovo continente (esempi : Smithfeld, Va., S. Pietro, 1703; Farmington, Conn., Congregational Church, ca. 1775; Providence, R.I., chiesa anabattista, 1775; Nuova York, St. Paul's Chapel, con pronao tetrastilo, 1765; Filadelfia, Christ Church, 1727-54; Boston, Trinity Church, King Chapel, 1753).

Se l'edilizia religiosa e pubblica non si discosta generalmente da queste convenzioni, diverso è invece lo sviluppo dell'architettura civile : un senso positivo di fun-

(da L. Réau, *L'art français aux Etats Unis*, Parigi 1926, tav. 23)
STATI UNITI (U.S.A.) - *Ritratto della madre*. Dipinto di Whistler - Parigi, Museo del Louvre.

zionalità e praticità caratterizza le costruzioni dei pionieri, architetti per lo più improvvisati, formatisi nella esperienza diretta, che si trasmetterà di generazione in generazione, costituendo una delle più spiccate attitudini dell'indole americana. Costruzioni tipiche del periodo coloniale sono le case lignee a portico o loggia, dalle colonne esili e corte, scelta determinata non già da un criterio estetico, ma dall'imposizione del governo inglese, che per le esigenze della sua marina, proibiva l'impiego dei tronchi d'albero che superassero i 16-18 pollici di diametro. Gli edifici in muratura s'adeguano invece a criteri determinati dalle possibilità locali di procurarsi il materiale adatto: così in Pennsylvania, p. es., prevale l'uso della pietra grezza, nel Sud il laterizio. Un intiero complesso di edifici coloniali è stato conservato, a cura di apposita fondazione culturale, nella città tipo di Williamsburg.

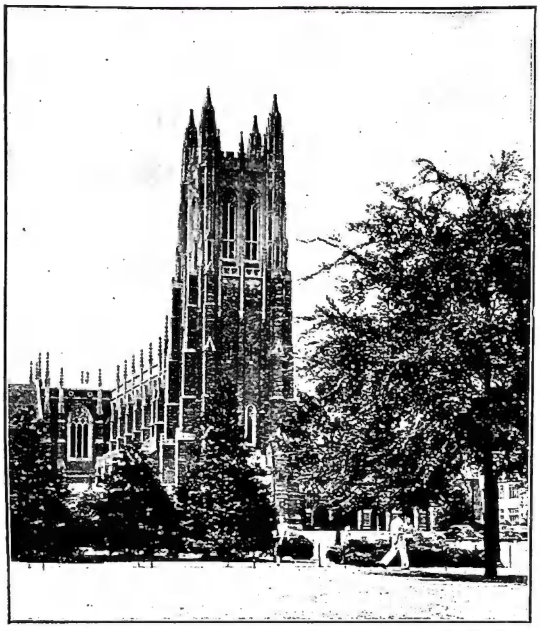
Gli stili che contemporaneamente hanno il loro svolgimento in Europa (elisabettiano, georgiano, rococò, ecc.) determinano correnti analoghe, più facilmente individuabili, ma fino al 1790 non si può in ogni modo avvertire nessun orientamento generale e preponderante. Il grande incremento edilizio che seguì la proclamazione d'indipendenza, permise ai costruttori americani di guadagnare rapidamente terreno sugli europei e di portarsi, in meno di cento anni, all'avanguardia, nell'esperimento dei nuovi materiali e metodi di costruzione, prodotti o inventati della tecnica moderna e offerti in grande quantità dall'industria; ma ciò non accadde, come sarebbe stato naturale, mediante uno svolgimento organico delle premesse già poste nell'epoca coloniale, bensì superando l'irretimento di esperimenti come il neoclassicismo romano imposto dal Jefferson (il terzo presidente progettò personalmente lo State Capitol di Richmond, i colonnati e la rotonda della Università di Charlottesville, Va., la propria casa di campagna a Monticello, Albermarle County, Va.; e varò i progetti del « Campidoglio » di Washington di William Thornton, 1761-1827, e della Casa Bianca, dell'irlandese James Hoban), cui succedettero un neo-classicismo greco (*Classical Revival*, promosso da Nicholas Biddle, reduce dalla guerra di Grecia, e sostenuto dalla rivista *Port Folio*, come dalla *Modern Builder's Guide* di Minard Lafever, 1833), e un periodo neogotico (analogo al *Gotic Revival* inglese intorno al 1840), il quale ultimo lasciò le sue più tipiche manifestazioni nell'architettura religiosa (Trinity Church, 1846, S. Patrick's Cathedral, 1850, entrambe a Nuova York). Ma proprio in questo tempo s'afferma, al di fuori dell'architettura ufficiale, un metodo costruttivo detto la *Balloon Frame* (struttura a pallone), il cui più antico esempio superstite sembra sia la chiesa di St. Mary a Chicago (1833). « Esso consiste essenzialmente - come scrive lo Zevi – in una serie di travicelli di legno equidistanti che formano pareti, pavimenti e tetto. La struttura è quindi ricoperta da un doppio strato di tavole che ne garantisce l'indeformabilità ».

Nella direzione, indicata da questa funzionalità, radicata, come già si è detto, nella tradizione coloniale e missionaria, l'architettura americana conseguirà ben presto un primato mondiale. L'opera muraria di Henry Hobson Richardson (1838-96) e della scuola di Chicago, il cui massimo esponente fu Louis Henry Sullivan (1856-1924), come poi di Frank Lloyd Wright (1869, vivente), il campione dell'architettura organica, rovesceranno il flusso delle influenze. Il capolavoro del Richardson, ispirato al romanico francese, di cui l'artista seppe interpretare il significato volumetrico, ricavandone conseguenze originali, è la Sever Hall a Cambridge, Mass. (1877-79). La scuola di Chicago, erede della lezione del Richardson, eresse nel Middle West una serie di edifici romanici, ai quali è consegnata la sua grandezza precorritrice, di cui è testimonianza, nelle sue soluzioni armoniche, p. es., l'imponente Monadnock Block di J. W. Root a Chicago (1891), il primo grattacielo moderno. Appunto a questa scuola si deve lo sviluppo della tecnica dei grattacieli ad ossatura con l'impiego sempre più razionale del cemento armato. Il Sullivan, che fu anche teorico in *Kindergarten Chats* (« chiacchierate da asilo infantile », 1901) e in *The Autobiography of an idea* (1922) – è suo il principio « la forma segue la funzione », accolto e portato alle

(da L. Reau, L'art français aux Etats Unis, Parigi 1926, tav. 8)

STATI UNITI (U.S.A.) - *Ritratto di Signora*. Dipinto di John S. Sargent - Parigi, Museo del Lussemburgo.

estreme conseguenze dai continuatori – affermò la sua personalità nell'Auditorium (in compartecipazione con Adler, 1886-90), e nei Magazzini Carson, Pirie, Scott (1899), a Chicago, esemplari per l'equilibrio perfetto raggiunto nel modulo dagli spartiti orizzontali e verticali. Sul valore dell'opera di Wright, da cui procedono per tanta parte le rivoluzionarie soluzioni di molti architetti europei, come lo svizzero Charles Edmond Jeanneret (Le Corbusier), il tedesco Walter Gropius e l'austriaco Richard Neutra, la polemica è ancora aperta; ma se il suo preconcetto disconoscimento dell'architettura del Rinascimento italiano non può essere condiviso da noi, non per questo minore è il rilievo che con l'andar del tempo hanno acquistato certe sue intuizioni geniali, applicate ad edifici di destinazioni diversissime. La solidità delle sue strutture è stata clamorosamente dimostrata durante il terremoto che nel 1923 distrusse gran parte di Tokio, ma lasciò assolutamente indenne il suo Imperial Hotel. Dal 1887 al 1942, oltre un numero rilevante di progetti, si enumerano ca. 250 edifici di sua pertinenza e si può a ragion veduta ritenere che essi costituiscano, dopo la seconda guerra mondiale, il punto d'orientamento di tutta l'edilizia civile più progredita in Europa. Il principio dell'architettura organica da lui propugnata è espresso molto chiaramente, in questa sua dichiarazione: « Sin dal principio io ho avuto la certezza che l'architettura veramente degna di questo nome venga fuori dalla terra: sono la natura del terreno, le condizioni industriali del luogo, il tipo di materiale che debbono necessariamente determinare la forma di ogni buon edificio » – e la ormai famosissima casa della cascata (*Falling Water*) a Bear Rum (Penn.), del 1936, sta a indicare in qual modo egli abbia applicato questo principio. Wright si è dedicato anche all'edilizia religiosa, erigendo a Oak Park la chiesa Unity (1906), in modi cubistico-espressionisti, vale a dire puntando sulle soluzioni volumetriche.



(*fot. U.S.I.S.*)

STATI UNITI (U.S.A.) - Torre della Duke University, alta 210 piedi con un « carillon » di 50 campane - Durham nel North Carolina.

Pittura. – A un rapido sviluppo delle altre arti figurative s'oppose l'iconofobia delle correnti quacquere e puritane, predominanti in tutto l'ambito della cultura anglosassone. Ma le manifestazioni spontanee – sul piano dell'artigianato e del dilettantismo – non mancarono in nessun nucleo abitato da pionieri. Il Museo dell'American Folk Art di Nuova York ha pazientemente accumulato nelle sue sale i manufatti di tale provenienza che, se molto raramente raggiungono l'arte, forniscono tuttavia documenti di estremo interesse per lo studio della nascente civiltà americana. Sul piano di una più evoluta – ma ancor mediocre – cultura figurativa è la produzione di molti pittori europei emigrati tra la fine del sec. XVII e il principio del XVIII. Fra questi emerge lo svedese Gustavus Hesselius (1682-1755) autore di un'*Ultima cena* nella chiesa di S. Barnaba (parrocchia della Regina Anna, Md., 1721). Più stretti rapporti con le correnti europee stabilirono lo scozzese John Smibert (1688-1751) e l'inglese Peter Pelham (1684-1751).

Il primo artista indigeno di qualche merito è stato Robert Feke (n. a Oyster Bay, L. I., nel 1705, m. a Barbadoes nel 1750); attivo a Newport, Boston, Filadelfia. Indulgendo alla moda della pittura storica acquistarono fama John Singleton Copley (n. a Boston nel 1737, m. a Londra nel 1815) e Benjamin West (n. a Filadelfia nel 1738, m. a Londra nel 1820), che furono anche buoni ritrattisti accademici. Maggior scioltezza rivelano Charles Willson Peale (1741-1827), il ritrattista ufficiale di Washington, ed Henri Benbridge (1744-1812), che fu a Roma discepolo del Batoni e del Mengs, a Londra dello West, e ritornò in America nel 1770, esercitando una notevole influenza. Questo periodo è concluso da Gilbert Stuart (1755-1828), pittore di spiccata capacità, seppure resti ancorato alla ritrattistica inglese, nei modi di un Gainsborough e di un Reynolds.

L'epoca neoclassica pullula di pittori, ma l'involuzione determinata dalle formole finì per soffocare ogni espressione spontanea. Non priva di fascino, anche se spesso scade in una ricerca di effetti oleografici, appare invece la pittura di paesaggio della cosiddetta « Scuola del fiume Hudson » (Thomas Cole, 1801-48; Asher B. Durand, 1796-1886), soprattutto in quanto offre lo spunto all'affermazione di una personalità di rilievo, come George Innes (1825-94), emulo del Turner e del Constable.

Fino a questo momento la pittura rimane tributaria dei modelli europei, guardando specialmente alla Francia. Al costituirsi di una tradizione indigena osta lo scarso mecenatismo delle classi ricche americane. Tutti gli artisti più dotati furono costretti ad emigrare in Francia, dove ebbero modo, nel quotidiano contatto con le vivaci scuole della capitale, di aggiornarsi e innestarsi nel vivo delle ricerche linguistiche europee. A quest'atmosfera europea appartengono pertanto i migliori pittori che l'America abbia prodotto nel sec. XIX : James Mac Neill Whistler (1834-1903), dopo un lungo soggiorno parigino in cui venne a contatto con gli impressionisti, passò in Inghilterra, dove soggiornò fino alla morte, acquistando rinomanza europea. La sua maniera è eccellente, specie nei quadri di piccolo formato e nei ritratti, di sicuro impianto e di franca pennellata. John La Farge (1835-1910), di famiglia francese, fu allievo di Couture, e risentì particolarmente l'influenza di Delacroix e Chasseriau. Ritornato in America dette l'avvio ai grandi cicli di affreschi decorativi che caratterizzano la fine del secolo. Gli appartengono gli affreschi nella Trinity Church di Boston, gli affreschi e le vetrate della chiesa dell'Ascensione a Nuova York le decorazioni della Walker Art Gallery del Boudoin College a Brunswich, Me. (assieme al Thayer e al Vedder). Fra La Farge e Innes si muovono Alexander Halwig Wyant (1836-92), Homer Dodge Martin (1836-97), Winslow Homer (1836-1910) e altri. Il più personale ed estroso fra i pittori a cavallo dei due secoli è Albert Pinkham Ryder (1848-1917), autore di marine e di notturni nei quali si ammira la precisa intuizione dei rapporti tonali e l'ampio respiro della composizione spaziale. Di vena più facile, ed anche più propenso ad accomodarsi alle mode, è John Singer Sargent (1858-1925), considerato il maggior pittore della sua generazione, largamente noto anche in Europa. Le sue opere più importanti sono i ritratti ed affreschi della Biblioteca pubblica di Boston.

Oltre ai complessi decorativi già ricordati del La Farge e del Sargent, meritano un cenno gli affreschi della Waldorf Ballroom di Nuova York fatti da Blashfield e Low, e quelli della Biblioteca del Congresso a Washington eseguiti da Vedder, Walker e Alexander.

Scultura. – La scultura fu, tra tutte le arti, l'ultima ad affermarsi, per una ripugnanza puritana anche maggiore nei confronti dell'anatomia, e forse pure per la mancanza di marmi adatti.

La tendenza originaria degli scultori indigeni è nella cifra di un realismo documentario, cui s'oppone, all'epoca del neo-classicismo, un gruppo di artisti, educati in Europa alle scuole del Canova e del Thorwaldsen, che nelle loro opere cercarono di esaltare – nei modi freddi della stilizzazione neo-ellenica – fatti e personaggi della recente storia americana. H. Kirke Brown (1814-86) cresse la statua di Washington nella Union Square di Nuova York; T. Ball (1819-1911) quella dello stesso presidente nei giardini pubblici di Boston e Martin Millmore (1844-83) il monumento ai soldati e marinai nel Boston Common; Erastus D. Palmer (1817-1904) preferì le composizioni allegoriche, oggi conservate nel Museo di Nuova York (*La prigioniera bianca*, *Pace in cattività*, ecc.). La produzione scultorea attesta tuttavia, rispetto alla pittura, una maggiore coerenza di stile, che in forme più libere si trasmette, mediante J. Q. Adams Ward (1830-1910) e William Rimmer (1816-79), alla generazione successiva, cui appartengono artisti di grande valore come Olin Levi Warner (1844-96) e soprattutto A. Saint-Gaudens, che soggiornò a lungo a Parigi, dove eseguì le sue cose migliori (*Statua dell'amm. Feragut*, *Giovanna d'Arco*, *Statua equestre del gen. Sherman*, *Amor Charitas*). Nella sua scia procedono Daniel Chester French ed anche Paul Weyland Vartlett (1866-1925) autore della statua equestre di La Fayette a Parigi, in Place du Carrousel.

Il panorama attuale dell'arte americana, aperta a tutte le influenze, non consente ancora di fare il punto. Particolare risalto ha acquistato in questi ultimi anni la scuola cubana, che ha riscosso ammirati consensi, esercitando sensibile influenza sui molti movimenti di avan-

guardia, creati, anche per la presenza in America di maestri europei, nelle principali città del continente.

Bibl.: L. Taft, *The Hist. of amer. sculpture*, Nuova York 1903, 2ª ed. 1924; L. Mumford, *Stics and Stones. A study of amer. archit. and civiliz.*, ivi 1924; L. Réau, *L'art français aux Etats-Unis*, Parigi 1926; S. Isham, *Hist. of Amer. painting*, Nuova York 1927; S. La Follette, *Art in Amer.*, ivi 1929; L. Vietti, *Grattacieli*, in *Architett.*, apr. 1932; D. M. Robb e J. J. Garrison, *Art in the western Wordl*, Nuova York 1935; Th. E. Tallmadge, *The stor. of architect. in Amer.*, ivi 1936; id., *The Origin of the Skyscraper*, Chicago 1939; Le Corbusier, *Quand les cathédrales étaient blanches*, Parigi 1937; C. E. Oppo, *Forme e colori nel mondo*, Lanciano 1938 v. indice; F. Ll. Wright, *An Organic architect.*, Londra 1939; L. Mumford, *The South in architect.*, Nuova York 1942; F. J. Ross Jr., *Writings on early amer. architect.*, Columbus 1944; N. Pevsner, *Pionieri del movim. moderno*, Milano 1945; B. Zevi, *Verso un'archit. organica*, Torino 1945; V. Barker, *American painting, hist. and interpret.*, Nuova York 1950. Per l'opera dei maggiori architetti moderni (Richardson, scuola di Chicago, Sullivan e allievi, Wright) v. B. Zevi, *Stor. dell'architett. moderna*, Torino 1950, pp. 373-524 e bibl. relat., pp.664-85.

Riccardo Averini

(fot. Basby)

Stati Uniti (U.S.A.) - Università di Notre Dame: al centro il Golden Dome.

VIII. Ordinamento scolastico. – Negli S. U., contrariamente all'universale tradizione europea, non vige un unico sistema scolastico, né un'unica autorità federale al riguardo. In luogo di un ministro federale, che presieda e coordini in campo nazionale tutte le iniziative e le attività scolastiche, vi sono per i singoli Stati parecchi comitati o sovraintendenti, alla cui competenza è affidata la soluzione dei problemi connessi con l'insegnamento. Il governo federale, per mezzo di un ufficio particolare presso il Ministero dell'interno, si limita ad una simpatica coordinazione, compiendo inchieste, pubblicando resoconti, relazioni, riviste ed opuscoli miranti ad orientare le singole scuole e gli analoghi uffici istituiti in tutti gli Stati della Confederazione. Ciò ha dimostrato, in pratica, quanto l'opera del governo centrale sia suscettibile di considerevole sviluppo e ampio aggiornamento, senza nessuna necessità di interferire con l'attività dei controlli sulle scuole. Il controllo è lasciato ai singoli Stati e all'amministrazione locale, i quali pensano a rafforzare e a rendere più efficiente l'organizzazione degli uffici competenti, fornendoli di mezzi sempre più adeguati e di personale specializzato, senza che ne venga, per questo, cambiato sostanzialmente il carattere dell'ufficio centrale, che resta sempre di natura consultativa e informativa ed esprime la sua buona volontà con attestazioni verbali e, in certe circostanze, anche con interventi finanziari.

Il prospetto del sistema scolastico degli S. U. si può riassumere così:

1. *Istruzione pre-elementare*: *a*) Scuola materna o asilo (*Nursery school*) dai 2 ai 5 anni, dove vigono, tra gli altri, i metodi fröbeliani e Montessori, sempre meglio adattati alla libertà di movimenti, di cui abbisogna il bambino; *b*) Giardino d'infanzia (*Children Garden*), dai 5 ai 6 anni, generalmente annessa alle scuole elementari e con i metodi sopraccennati.

2. *Istruzione elementare* (*Elementary School*), che è di 8 anni nelle scuole che mantengono l'uso tradizionale, ancora assai diffuso; di 6 anni nelle scuole più moderne, che tendono a prendere sempre maggiore piede. Questa scuola elementare orienta la sua attività verso una duplice direzione: *a*) o seguendo i metodi di Dalton e di Winnetka, mantiene un orientamento in prevalenza psicologico e tende ad una sempre maggiore individualizzazione; *b*) o, seguendo il «metodo dei progetti» e ispirandosi al sociologismo del Dewey, tende ad una sempre maggiore socializzazione.

3. *Istruzione secondaria o media*: *a*) Scuola media inferiore (*Junior High School*) di 3 anni, che si sforza di aderire e assecondare l'età dell'adolescenza e procedere alla diagnosi del tipo psicologico dei ragazzi; *b*) a cui segue la scuola media superiore (*Senior High School*), ugualmente di 3 anni, che segue il principio dell'uguale efficacia formativa delle varie discipline, e con l'organizzazione plurilaterale dei suoi corsi e dei suoi insegnamenti, lascia agli alunni ampia facoltà di scelta degli studi; *c*) oppure, in luogo di queste due, la Scuola media (*High School*) di 4 anni, là dove si è seguito l'uso tradizionale della scuola elementare di 8 anni. Questa scuola secondaria comprende, generalmente nello stesso istituto, dei «corsi generali e accademici», che aprono il passaggio ai corsi dell'istruzione superiore (*Preparatory School*) e dei «corsi professionali», che sono fine a se stessi (*Terminal School*). Il tipo comune di scuola, che abbraccia questi due sottotipi, si chiama Scuola media comprensiva o generale (*Comprehensive* o *General High School*). C'è anche un altro tipo di scuola media, che è fine a se stessa, però meno diffusa, la Scuola di arti e mestieri (*Trade School*), che dà insegnamenti tecnici per chi si avvia alle industrie.

4. *College*: Istituto superiore quadriennale, distinto in vari tipi: *a*) Collegio delle arti liberali (*College of liberal Arts*), il più diffuso, dove si impartisce un'istruzione generale e speciale nel ramo lettere e nel ramo scienze. Al termine del corso conferisce la laurea di baccelliere nelle lettere o nelle scienze (*Bachelor of Arts* = *B. A.* o *Bachelor of Science* = *B. S.*); *b*) Collegio professionale (*Vocational College*) dove gli alunni vengono preparati alla professione di insegnanti, di ingegneri, di periti agrari o commerciali.

5. *Università*: al corso quadriennale del *College* segue il corso triennale universitario (*Graduale School*), nei vari rami di medicina, ingegneria, legge, pedagogia, giornalismo, ecc. Alla fine del primo anno si ha la laurea di Maestro nelle lettere o nelle scienze (*Master of Arts* = *M. A.* o *Master of Science* = *M. S.*); alla fine del terzo anno si ottiene il dottorato in filosofia (*Doctor of Philosophy* = *Ph. D.*) o, con una maggiore preparazione nel campo rispettivo di specializzazione, il dottorato di pedagogia, o scienze sociali, o ingegneria o legge, o medicina, ecc. (*Doctor of Education* = *Ed. D.*; o *Social Science* = *D. S. Sc.*; o *Engineering* = *D. Eng.*; o *Law* = *LL. D.*; o *Medicine* = *M. D.*), ecc.

Le istituzioni educative cattoliche, nel 1950, erano 12.038, così divise: seminari diocesani 72; seminari di Ordini religiosi 376; collegi e università 225; scuole medie diocesane e parrocchiali 1576; scuole medie private 806; scuole elementari parrocchiali 7914; scuole elementari private 588; istituti di protezione 129; orfanotrofi e asili 352. - Vedi tavv. LXXX-LXXXV.

Bibl.: M. Rosenthal Chiaromonte - L. Borghi, *La Scuola nel mondo*, III, *S. U.*, Torino 1949.

Celestino Testore

STATIZZAZIONE : v. SOCIALIZZAZIONE.

STATO. - Non sempre il termine è stato adoperato nel senso che presentemente gli si suole attribuire. Per lungo tempo servì a indicare la condizione personale degli individui, secondo che fossero liberi o servi, cittadini o stranieri. Tracce di tale uso si hanno ancora oggi nelle espressioni « stato personale » o « stato familiare ». Per estensione venne più tardi applicato a designare la condizione di alcuni ceti sociali, come, ad es., in Francia, dove, fino alla rivoluzione del 1789, all'assemblea dei ceti venne dato il nome di S. generali. Con il sec. XV si affaccia nella storia delle dottrine politiche il significato moderno, introdotto dal Machiavelli nella lingua italiana e da questa passato alle altre lingue europee. Il francese ha *État*, l'inglese *State*, il tedesco *Staat*, lo spagnuolo *Estado*, e in tutte il termine ha lo stesso fondamentale significato di società politica suprema più o meno indipendente.

Salvo questo significato generico da tutti accettato, il resto è oggetto di controversia nella dottrina contemporanea. Lo S. può andar sottoposto a una doppia indagine. La prima lo considera come una formazione sociale, realmente esistente sul piano della realtà, apparsa in un tempo imprecisato della storia dell'umanità, e ne ricerca l'origine, rimontando alle cause storiche, dalle quali il fatto è stato prodotto. Sotto questo aspetto lo S. cade entro l'àmbito della sociologia, intesa però come scienza empirica, che altrimenti si confonde con la filosofia sociale. La seconda lo considera nei suoi elementi costitutivi, ne indaga l'origine, rimontando alle cause naturali e costanti, ne determina il fine e si sforza di stabilire le leggi del suo operare, in relazione agli scopi essenziali cui esso tende. È questa la parte della scienza giuridica, cui viene comunemente dato il nome di dottrina generale dello S. Il primo ufficio di una dottrina organica consiste nell'esatta determinazione del suo oggetto, mediante una definizione sostanziale, che ne esprima il concetto e gli elementi essenziali, che devono trovarsi in qualsiasi formazione sociale, perché si possa in essa riconoscere uno S. I teorici si dimostrano però profondamente divisi a questo riguardo. Le definizioni che essi dànno dello S. sono tante quante sono le teorie, dalle quali ciascuno muove.

Nonostante questa estrema divergenza di opinioni, non si può sottoscrivere all'esagerazione del Bastiat, che prometteva un premio allo scrittore che fosse stato capace di proporre una definizione accettabile dello S. Le varie correnti e teorie concordano su alcuni elementi, dai quali si può ricostruire con qualche approssimazione quale sia il concetto più comune. Il Bluntschli, p. es., definiva lo S. come la personificazione politica e organizzata di una nazione in un determinato territorio; il Jellinek, una comunità territoriale e organica che non conosce nessun vincolo superiore; l'Orlando, una società politicamente organizzata per la tutela del diritto. La differenza tra le definizioni riferite è notevole ed evidente l'influsso di determinate teorie, e tuttavia esse contengono alcuni elementi comuni, i quali si possono ridurre ai seguenti: lo S. è una società organizzata e indipendente, che vive in un determinato territorio.

I. CONCETTO E NATURA DELLO S. – Questo concetto comune va tuttavia limato e meglio specificato per conseguire una definizione sostanziale, che offra tutti e soli gli elementi essenziali dello S. Innanzi tutto è un dato insuperabile di esperienza che lo S. è una formazione sociale. Per rinvenirne il concetto è necessario, dunque, risalire a quello di società e da questo mutuare i primi elementi, che devono trovarsi presenti in qualsiasi S. Ora una società esiste quando più individui intelligenti cospirano stabilmente al conseguimento dello stesso scopo. Gli elementi essenziali che la costituiscono sono conseguentemente due: una pluralità di soggetti razionali, causa materiale, e un vincolo stabile di natura morale, causa formale, che congiunge le loro volontà libere e le fa tendere a una comune meta, per il cui conseguimento collaborano in unione di intenti e di forze. Causa estrinseca, che produce l'unione delle volontà, è questo fine collettivo, che diventa, dal momento in cui riceve l'adesione cosciente dei singoli, fine della comunità.

Basta trasferire allo S. questi primi dati per averne l'elemento generico. Lo S., in primo luogo, richiede una pluralità di individui umani, isolati o raggruppati già in società minori, al cui complesso si dà il nome di popolo. Non esiste S. senza popolo più o meno numeroso, giacché il numero non interferisce sulla sua natura. Sono S. sia i grandi complessi politici, come le nazioni moderne, sia le piccole repubbliche, di cui ancora si conserva qualche esempio. Né alla sua esistenza si richiede un popolo omogeneo nella lingua, nei costumi, nelle tradizioni e nella cultura, come si sostenne con il principio di nazionalità (v.), ma al suo sorgere ed affermarsi bastano le somiglianze universali della natura umana e l'identità delle aspirazioni fondamentali dell'uomo, dalle quali viene efficacemente stimolato e guidato l'istinto di solidarietà. Lo S. non si identifica con la nazione, ma può esistere ed esiste indipendentemente da questa.

Nondimeno la pluralità dei soggetti non basta da sola alla formazione dello S., se essa non viene ridotta ad unità da un principio interiore di vicendevole coesione, in virtù del quale all'originaria dispersione succede l'avvicinamento delle parti e la loro sutura in una superiore entità. Tale principio consiste nella convergenza delle volontà verso una comune meta. Un popolo moralmente unito è uno S. L'unità interna, che lo S. richiede come suo elemento costitutivo, non è, né può in nessun modo essere, di ordine fisico o biologico, poiché sui soggetti razionali, che rappresentano la materia da unificare, non può influire se non una causa di ordine morale, un ideale comune, verso il quale si polarizzano spontaneamente e liberamente le volontà particolari. Lo S. è conseguentemente un ente essenzialmente morale.

Da osservare, tuttavia, ancora che non qualsiasi unione morale forma lo S. Per la sua esistenza si richiede una unione stabile e permanente. Come gli individui casualmente radunati in un convoglio o volontariamente riuniti in una piazza non formano una società, così più soggetti che cooperassero temporaneamente ad un'impresa non formano uno S., il quale, secondo quanto l'etimologia stessa indica, richiede un'unione indefinita nel tempo e idealmente perpetua nell'intenzione dei soci, che appunto per questa perennità di vincolo si sentono legati ad un comune destino. Lo S. pertanto non si identifica con gli individui, né risulta dalla loro somma aritmetica. È invece un ente morale distinto dalle parti componenti, sebbene in modo inadeguato, che possiede un proprio essere, separato e distinto dall'essere dei soggetti: è un soggetto a sé stante e quindi un portatore di propri fini, che non sono i fini degli individui isolati o sommati insieme. Questo essere, sul quale si appoggia la sua soggettività morale, consiste nel fascio delle relazioni, che costituiscono il tessuto della vita sociale, e quindi è un essere relazionale e non sostanziale emergente da un principio di ordine e non da una causa fisica.

La razionalità delle parti, di cui si compone lo S., richiede che si metta in evidenza un altro elemento che, sebbene non sia intrinseco, è necessario per individuare le formazioni sociali e classificarle. Tale elemento è il fine comune, al quale convergono le volontà libere dei soggetti, « societas specificatur a fine ». Lo S. è un ente eminentemente finalistico. L'unità interna, infatti, non potrebbe prodursi, se l'intelligenza delle parti non intravede uno scopo degno di essere perseguito e raggiunto e la volontà, illuminata dalla riflessione intellettuale, non ne fa oggetto delle sue aspirazioni. L'uomo, quando agisce coscientemente, agisce sempre per un fine, né a questa legge della sua razionalità può sottrarsi nel caso della creazione dell'essere sociale. Se egli, dunque, vuole la convivenza stabile con i suoi simili e accetta la collabo-

razione, con tutti i pesi e le limitazioni della sua libertà che essa comporta, la vuole e l'accetta per uno scopo ben determinato.

Come ente finalistico lo S. entra sotto il dominio della morale. Il suo complesso operare, dominato da un finalismo intrinseco ed essenziale, è passibile di una valutazione in base al criterio dell'accostamento o dell'allontanamento dallo scopo, cui le volontà tendono, e questa è una valutazione morale. Come il soggetto fisico è un soggetto etico, nel senso che tutte le sue azioni sottostanno alle leggi della sua finalità ultima, così il soggetto morale, lo S., è un soggetto etico, non nel senso deteriore che in esso si trovi la fonte dell'etica, ma nel senso che tutte le sue operazioni sottostanno alle leggi che si deducono dalla sua finalità intrinseca.

Il concetto compiuto dello S. non è tuttavia ancora raggiunto. Gli elementi costitutivi fin qui messi in rilievo si trovano presenti in altre formazioni sociali: famiglia, tribù, comune, nazione, e pertanto non offrono se non il *genus* o l'aspetto generico dello S. Occorre, dunque, determinare il suo aspetto specifico. La nota prima e fondamentale, che separa e distingue lo S. dalle altre formazioni sociali, consiste, come bene aveva intuito Aristotele, nella sua autosufficienza, o, come aveva sostenuto la scolastica, nella sua perfezione. Lo S. è una società perfetta o autosufficiente. Bisogna però intendere bene questa proprietà per non cadere in equivoci. Dall'analisi sperimentale si raccoglie che tutte le formazioni sociali, naturali o volontarie, inferiori allo S., hanno uno scopo limitato alla soddisfazione di alcune esigenze della vita umana e, oltre a ciò, non possiedono in se stesse tutti i mezzi necessari per venirvi incontro. La famiglia, p. es., primo nucleo sociale umano, ha come scopo la propagazione della specie e la conveniente educazione della prole e non è da sola sufficiente a soddisfare i suoi molteplici bisogni. Da questa limitatezza e insufficienza deriva per queste società la necessità di inserirsi in una società più ampia, che abbracci nel suo fine tutti i beni della vita umana e possegga i mezzi indispensabili a procurarli. Esse sono, dunque, essenzialmente società subordinate e dipendenti.

L'autosufficienza dello S. si riferisce quindi a due termini, ma non nello stesso modo e con la stessa ampiezza. Il primo di essi è il fine naturale, rispetto al quale è autonomo nel piano temporale. Il fine dello S. è comprensivo di tutti i beni della vita, è cioè universale nel suo àmbito e nel suo contenuto, dovendo procurare ai soggetti la *sufficientia vitae*. Come tale non è subordinato ad altri fini, è sommo nella gerarchia dei valori umani, e, sul piano temporale, subordina a sé i fini particolari degli individui e delle minori formazioni sociali. Rimane tuttavia intermedio riguardo al fine trascendente della persona, cui è chiamato a servire. Il secondo termine, cui si riferisce l'autosufficienza, sono i mezzi utili e necessari al conseguimento di detto fine, rispetto ai quali essa è solamente relativa. La perfezione dello S. non richiede un'autarchia assoluta, utopistica e mai conseguibile, ma una relativa sufficienza nei mezzi indispensabili ad una vita collettiva umanamente ordinata, variabile secondo il grado di civiltà raggiunto dai popoli.

Questa sua perfezione, rispetto alle società minori viventi nel suo seno, e rispetto alle altre di pari grado, con le quali entra in relazione, si concreta visibilmente nella sua indipendenza, altrimenti detta sovranità. Lo S. è un soggetto morale indipendente e sovrano. Non essendo il suo fine naturale ed essenziale subordinato ad altro fine dello stesso ordine umano, anche esso non è subordinato ad altra società dello stesso ordine, e quindi è autonomo, sia rispetto alle società inferiori che subordina a sé, sia rispetto alle società eguali, con le quali si mette in relazione sopra un piano di perfetta parità. A fini autonomi corrispondono soggetti autonomi, indipendenti e sovrani all'interno e all'esterno. Questa essenziale autonomia non deve, tuttavia, essere intesa nel senso assoluto, come ha fatto il pensiero contemporaneo con il dogma della sovranità (v.), ma nel senso relativo di indipendenza di volere e di azione riguardo alle società dello stesso grado, per cui le sue decisioni non devono essere rimandate a una superiore istanza per l'approvazione. Lo S. rimane subordinato a Dio, come autore della vita sociale, alle sue leggi e prescrizioni; nell'ordine temporale, al fine trascendente della persona umana, rispetto al quale è un mezzo; nell'ordine soprannaturale, in modo indiretto alla Chiesa per quanto riguarda lo spirituale.

Al punto al quale si è arrivati nell'analisi, lo S. può essere definito, come sempre lo ha definito il pensiero cattolico, una società civile perfetta. I termini di questa definizione dovrebbero essere ormai agevolmente compresi. Occorre, tuttavia, rendere esplicita una nota essenziale in essa sottintesa. L'essere dello S., si è già detto, risulta dal fascio delle relazioni intersubiettive, di cui si compone e vive la società. Ora queste relazioni hanno la caratteristica particolare di essere giuridiche, sia perché hanno come fondamento un diritto, sia perché sono regolate dal diritto, così che questo, tanto nel senso soggettivo di facoltà quanto in quello obiettivo di norma, deve essere considerato come un fatto coevo allo S. Non vi è S. senza diritto, sebbene possa esistere un diritto senza lo S. Nel momento stesso in cui le volontà si congiungono per dar vita allo S., spontaneamente nel suo seno si produce il diritto, nasce l'ordinamento embrionale, detto altrimenti costituzione sostanziale, che deve guidarne e reggerne l'azione, come si produce altrettanto spontaneamente il potere di governo. L'ordinamento giuridico accompagna sempre la nascita dello S. e perciò con fondamento è stato definito originario. Non è possibile, tuttavia, identificare lo S. con il suo ordinamento giuridico, giacché il soggetto si distingue sempre dalla norma, che ne regola la condotta.

L'essenza giuridica delle relazioni sociali si riflette sullo S. medesimo, al quale imprime il carattere di soggetto giuridico titolare di diritti. La personalità giuridica dello S. non è una finzione o una costruzione formalistica, ma una realtà che getta le radici nella sua unità morale e nell'autonomia dei suoi fini e del suo valore. Un errore sarebbe tuttavia trasferire a tale personalità il concetto di persona valido per il soggetto fisico o concepirla secondo i termini del diritto privato. A questo riguardo gioca in pieno l'analogia, della quale occorre tener conto nella trasposizione dei concetti all'ente morale quale è lo S.

La più comune dottrina ritiene lo S., oltre che un soggetto giuridico, un ente territoriale, annoverando il territorio tra i suoi elementi costitutivi. L'opinione non viene accolta dalla maggioranza dei teorici cattolici, per i quali il territorio è soltanto un elemento integrante. Se lo S., infatti, è una formazione sociale, alla produzione della quale basta una pluralità di soggetti razionali e la convergenza delle volontà al medesimo fine, con un diritto embrionale e un'autorità suprema, perché esista e sia operante non è per sé necessario un territorio fisso. Nondimeno nel presente sviluppo della civiltà non è possibile concepire uno S. senza un suo territorio, dal quale il popolo trae i mezzi primi di sussistenza e con il quale entra in comunione quasi vitale. Il vincolo, tuttavia, che collega il territorio allo S. non può essere configurato come un diritto del medesimo in *proprium corpus*, né essere classificato con i comuni diritti patrimoniali. Il territorio deve piuttosto essere considerato come un oggetto, intorno al quale si esercita il potere di giurisdizione dello S., un limite alla sua potestà giurisdizionale, un sostrato nel quale vive e domina. Non è, dunque, una sua proprietà, né a suo riguardo si può applicare il concetto di dominio alto in uso presso gli scrittori più antichi.

II. Origine dello S. – Sull'origine dello S. le opinioni sono contrastanti persino entro l'àmbito della dottrina cattolica. Un valore soltanto storico conserva la teoria contrattualista. La critica ha dimostrato che lo stato di pura natura, diversamente concepito e descritto dall'Hobbes e dal Rousseau, non è mai storicamente esistito, e pertanto il supposto contratto, con il quale l'uomo avrebbe messo fine alla sua condizione di assoluta libertà, per creare la vita sociale, non è altro che una costruzione poetica senza appoggio sulla realtà. Il pensiero più recente, particolarmente fuori della dottrina cattolica, è orientato verso una triplice direzione. Vi è chi ritiene oziosa la questione dell'origine dello S., il quale, si afferma,

non ha bisogno di giustificazione, poiché si impone da sé come fatto prodotto da particolari condizioni politico-sociali, cui si sovrappone il diritto.

Altri ne attribuisce la nascita all'evoluzione spontanea a cui soggiace la natura. Sotto l'impulso delle forze ad essa immanenti, questa si evolve, dando origine alla varietà degli esseri e degli organismi, tra i quali massimo sarebbe lo S., la cui genesi pertanto va unicamente attribuita alle leggi fisico-biologiche del cosmo. Altri ancora assegna come sua causa la forza fisica. Lo S. sarebbe l'effetto della soggiogazione violenta, alla qual teoria ha dato appoggio il cosiddetto darwinismo sociale, che ha messo a fondamento della vita politica la lotta per l'esistenza, con il principio del dominio del più forte sul più debole.

In seno al pensiero cattolico tengono ancora il campo due opinioni: la prima ne fa risalire l'origine a un atto cosciente e volontario dell'uomo, che unitamente ad altri soggetti tende al conseguimento di uno scopo. A questo atto volontario collettivo non si dà però il valore di un contratto, né tacito né espresso. La seconda, invece, la fa rimontare ad alcuni fatti, dalla cui semplice esistenza sorgerebbe spontaneamente lo S., la cui nascita non dipenderebbe dall'influsso causale della volontà dei soggetti, sebbene poi non possa escludere un atto successivo di adesione spirituale al fatto. I fatti, cui si attribuisce la causalità in questione, detti perciò stesso associativi, sarebbero lo svolgimento naturale della famiglia patriarcale, le relazioni economiche e commerciali, il soggiogamento in conseguenza di una guerra perduta e altri ancora (cf. T. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas*, Gladbach 1923).

Riguardo alla questione dell'origine, occorre innanzi tutto precisare che essa non si riferisce all'origine storica di questo o quello S., né alla sua causa remota e prima, ma a quella prossima, dalla cui azione risulta sempre il suo essere. È indubbio che più di uno S. deve storicamente la sua origine alla forza, come è indubbio che alcuni fatti abbiano potuto influire sulla sua apparizione. La questione però è se questi siano le vere cause o soltanto occasioni, alla presenza delle quali ha operato la vera causa. Rispetto alla causa remota e ultima, poi, nessuna divergenza di opinioni esiste nel pensiero cattolico. Essa viene riposta in Dio, il quale, avendo innestato nella natura umana, da lui creata, l'istinto insuperabile della socievolezza, si pone come il principio sommo di ogni formazione sociale e, quindi, anche dello S. Di questo problema, che pure è fondamentale nella teoria sociale, non si occupa affatto la dottrina contemporanea, in seno alla quale non mancano, come si è visto, coloro che escludono anche semplicemente la questione dell'origine prossima.

A torto, nondimeno, poiché una dottrina circa l'essere, la natura, i fini e i poteri dello S. rimane senza fondamento, se non si risale alla sua fonte. La vera scienza non accetta i fatti sperimentali nella loro pesante materialità, ma da questa trascende all'indagine delle cause, per fissare principi universali. Ammesso, dunque, che lo S. sia un fatto, per averne una conoscenza adeguata occorre necessariamente trovare le cause che lo spiegano. L'analisi obbiettiva del reale permette di fissare due punti essenziali alla risoluzione della questione.

Innanzi tutto, gli elementi, dei quali si compone l'organismo dello S., sono soggetti razionali, che possiedono un'intelligenza protesa alla ricerca del vero e una volontà volta al conseguimento del bene, e come tali sono liberi, coscienti e responsabili delle loro azioni. Da questo primo dato, che soltanto un materialismo miope può mettere in dubbio, in modo negativo risulta l'esclusione di tutte le teorie meccanicistiche, evoluzionistiche e biologiche, le quali con il loro determinismo si oppongono alla spiritualità dell'essere umano e alla sua razionalità e libertà, e in modo positivo si deduce che le cause dello S. devono necessariamente essere di ordine superiore.

Il secondo punto, che l'analisi obiettiva del reale permette di fissare, consiste nella determinazione dei motivi più profondi e universali, che stimolano la tendenza naturale dell'uomo verso la vita sociale. Tali motivi sono due: il bisogno incoercibile di espandere il proprio io e la propria personalità fuori del cerchio angusto dell'individualità, mediante un legame affettivo, con il quale, mentre viene soddisfatto il sentimento di solidarietà, che in fondo non è altro che amore naturale verso quanti portano la medesima natura, si dilata anche la persona o nella prole o nello scambio dei beni: la necessità di colmare con l'aiuto altrui le deficienze, con le quali l'uomo nasce. Non potendo da sé solo ottenere condizioni di vita adeguate alla sua natura razionale, né conseguire da solo la perfezione fisica, intellettuale e morale, cui tendono per impulso naturale le sue facoltà superiori in modo particolare, l'uomo cerca la collaborazione stabile dei suoi simili, per colmare la propria indigenza. I motivi descritti sono esigenze insuperabili della natura, ma nello stesso tempo si sollevano al piano dell'ordine morale, poiché, spiritualizzandosi nella creatura razionale, agiscono sulla sua volontà libera e la stimolano efficacemente ad uscire dall'isolamento.

La causa prossima dello S. risiede, dunque, nella volontà dei soggetti, in quell'atto di adesione libero e cosciente a un comune scopo, che, generando l'unità degli intenti, produce l'essere dello S. Tale conclusione viene rafforzata dal primo dei punti sopra fissati. Se la parte materiale dello S. è costituita da esseri razionali, liberi e coscienti e questi, in virtù della loro essenziale razionalità, operano sempre per un fine conosciuto e voluto, anche nella produzione dell'ente politico devono operare allo stesso modo. Si impone, dunque, ancora una volta di ammettere che la causa prossima dello S. non può risiedere, se non nella volontà dell'uomo. I fatti associativi non sono, dunque, le vere cause dello S., ma soltanto condizioni esterne, che hanno più o meno facilitato la coesione morale dei voleri. Il principale di essi, la famiglia patriarcale, non si è potuta trasformare in S., se non quando il rapporto familiare si è mutato in rapporto giuridico, e ciò non si è potuto avverare se non al momento in cui le singole famiglie o individui hanno riconosciuto al patriarca la nuova qualità di capo sociale, non più investito di una semplice funzione privata ma di una funzione essenzialmente pubblica.

All'origine dello S. sta pertanto la persona umana libera e cosciente, che con un suo atto di volere lo crea prima e poi lo mantiene nell'essere, mediante la continuata adesione allo scopo collettivo una volta accettato. Resta, tuttavia, libero al cattolico sostenere la teoria dei fatti associativi, come probabile spiegazione dell'origine dello S. Quella qui esposta fu dominante fino al sec. XVIII ed è tornata ad essere la più comune.

III. La struttura dello S. – Le opinioni che riguardano la struttura naturale dello S. si dividono in due correnti estreme, le quali si possono contrassegnare con le denominazioni di atomismo e di monismo, e in una intermedia, che concilia le posizioni contrastanti delle precedenti con una sintesi tra l'individuale e il sociale.

L'atomistica riconosce nell'uomo un valore autonomo, con una ragione che è il solo criterio della verità, e un volere assolutamente libero, fonte indipendente di ogni legge. Come tale l'uomo non può essere soggetto a un'autorità, che egli stesso non abbia riconosciuto. Lo S., conseguentemente, non è un ente unitario, effetto della convergenza delle volontà individuali, ma la somma aritmetica degli individui, attratti a collaborare dall'impulso del loro privato interesse, come atomi che non si fondono in un comune essere sociale. La sua autorità è la somma delle sovranità parziali, computate secondo il calcolo del maggior numero; il suo fine non si differenzia dai fini privati degli individui; il suo còmpito si esaurisce nella tutela degli interessi e dei diritti privati. È questa schematicamente la concezione individualistica della Rivoluzione Francese e della corrente liberale, da essa derivata.

Il monismo si ramifica in diverse teorie, spiritualistiche alcune, materialistiche le altre, delle quali basterà dare le linee generali. Il monismo immanentista si appoggia sul concetto dell'unicità dello spirito assoluto, il quale, evolvendosi in virtù di una dialettica interna e necessaria,

piglia coscienza di sé nell'uomo e diventa nello S. la realtà dell'idea etica, che si pensa e compie ciò che sa in quanto lo sa. Lo S. è la realtà della volontà sostanziale e il razionale in sé e per sé; nella sua apparizione è da vedere l'ingresso di Dio nel mondo. L'individuo ne è un fenomeno transeunte senza nessun valore autonomo, destinato a servirlo. Non esistono scopi che trascendono lo S., che non può essere se non fine a se stesso.

Su questo fondo monistico si sono appoggiate parecchie delle concezioni nazionalistiche, immanentistica quella del Fichte, contaminate da elementi materialistici le altre. La società, secondo queste ultime, sarebbe una frazione della specie umana, e la nazione un'unità riassuntiva della serie delle generazioni, un organismo che funziona per mezzo di altri organi, che ha le sue leggi immanenti di vita e nel quale gli individui sono elementi infinitesimali e transeunti, subordinati totalmente ai suoi scopi superiori.

Il monismo materialista ha più numerose ramificazioni. In modo generale esso si appoggia sul concetto biologico di organismo. Lo S. sarebbe un organismo vivente, governato da leggi proprie, entro il quale gli individui non sono altro che cellule caduche. Sostanza, essere e persona vivente, lo S. svolge la propria attività in modo del tutto indipendente dagli uomini, i quali hanno soltanto un valore in quanto sono parti integranti del suo organismo e lo perdono se da esso sono distaccati come la cellula del corpo vivente. A questo grossolano organicismo diedero il loro appoggio le teorie evoluzionistiche. Se non tutti coloro che lo hanno abbracciato sono arrivati alle esagerazioni dello Schäffle, che descrisse l'anatomia dello S. designandone i muscoli, le vene, il sistema nervoso e così via, e del Bluntschli, che ne scoperse il sesso, a tutti la teoria organica è servita per assorbire l'individuo nella unità dello S., annullandolo come persona autonoma. Il razzismo e il classismo materialista non sono che varianti di questo materialismo, entrambi, infatti, con diversa impostazione, arrivano all'annullamento dell'individuo nello S. identificato con la razza o con la classe.

Di altra natura è il monismo giuridico, che dissolve lo S. nel diritto. Il Kelsen e la scuola viennese da lui fondata identificarono lo S. con l'ordinamento giuridico, al quale attribuirono la sovranità, riuscendo in tal modo a distaccarne il concetto dalla realtà umana, sulla quale si appoggia la sua esistenza. Poche osservazioni bastano a far cadere il castello eretto da tutte queste teorie.

L'atomismo frantuma lo S. nei suoi elementi e non dà ragione della sua unità interna, della coesione delle volontà e della sua organicità. Al monismo immanentista si oppone il responso della coscienza, che non ha mai colto e testimoniato l'esistenza di una sostanza universale. Essa al contrario afferma un principio del tutto opposto, vale a dire la distinzione, la separazione e la soggettività compiuta di ciascuna persona umana, la quale tiene a proclamarsi fonte del suo operare e responsabile delle sue azioni, pretesa che non avrebbe nessun fondamento, se lo spirito fosse unico e universale. L'esperienza poi insegna che lo S. non è una sostanza a sé stante, dotata di un suo principio di operazione, ma un aggregato nel quale gli individui conservano intera la loro sostanzialità e la loro libertà di azione.

Al monismo biologico-organicista manca ogni fondamento scientifico. Come ebbe ad osservare il Sombart, anima e organismo sono legati alla vita e non possono ritrovarsi se non dove esiste una vera unità di vita, la quale si verifica soltanto negli individui, e quindi nello S. non esiste altro soggetto veramente e propriamente organico all'infuori dei singoli componenti. Organismo fisico e organismo sociale, afferma ancora il Jellinek, si differenziano sostanzialmente in questo: che nello S. l'unità di volere non è mai opera della mano creatrice della natura, ma è l'effetto di procedimenti coscienti; che la volontà dello S. molto spesso si attua mediante coazione praticata coscientemente, mentre negli organismi unitari non sono per nulla concepibili né volontà, che risulti da più volontà, né coartazione di una volontà da parte di un'altra.

Nelle forme meno grossolane il monismo sociale configura lo S. come un ente distinto dagli individui, provvisto di una propria volontà libera e autonoma. Ma tale costruzione si manifesta fantastica come quella dell'organicismo biologico, giacché l'essere dello S. non è sostanziale e risulta dal fascio delle relazioni intersubbiettive e la volontà, come facoltà, risiede soltanto nella persona umana. Solo l'uomo pensa e vuole, lo S. pensa e vuole mediante le persone, che mettono al suo servizio le proprie capacità.

La struttura naturale dello S. non può essere definita con l'atomismo né con il monismo, ma con una teoria che, conservando integri i due termini del rapporto sociale, individuo e S., li riduca poi ad unità mediante un principio morale. Questo è appunto l'orientamento del pensiero cattolico, rispettoso di tutti i valori della natura e geloso principalmente di mettere al sicuro la persona umana, soffocata dalle precedenti concezioni o soverchiamente esaltata. Esso accetta l'organicità dello S., ma all'organicismo non dà un valore fisico, sebbene analogico, come immagine atta a spiegarne l'unità. Nello S. l'uomo non perde il proprio essere, né rinunzia ai propri diritti e fini trascendenti, la sua personalità continua ad esistere integra con tutte le sue esigenze razionali, subordinata soltanto ai fini della collettività e della sua autorità, in quando riguarda il bene comune. Egli tuttavia si cementa con altri uomini con un vincolo, che non è sostanziale ma accidentale, non è fisico ma morale, che dà origine ad un ente superiore, lo S. uno nella sua compagine e portatore di fini propri, che non sono propriamente i fini degli individui, ai quali nondimeno deve servire come mezzo per conseguire il benessere terreno.

L'analogia nell'applicazione della teoria organicista allo S. permette di evitare il doppio scoglio dell'atomismo sociale, che lo sgretola nei suoi elementi, e il monismo, che questi dissolve nello S., risolvendo così l'annosa questione delle relazioni tra individuo e S. con una concezione armonica, che non deprezza lo S. né annulla l'individuo, ma entrambi fa coesistere nell'unità della vita politica, come termini che si suppongono e si integrano a vicenda.

Riguardo al fine essenziale dello S. e al potere politico, questioni o aspetti della dottrina generale che ancora andrebbero illustrati, v. BENE COMUNE e AUTORITÀ, dove sono stati ampiamente trattati. Per le forme di governo v. ARISTOCRAZIA; AUTOCRAZIA; DEMOCRAZIA; MONARCHIA, ecc.

BIBL.: Leone XIII, *Diuturnum*, 29 giugno 1881; id., *Immortale Dei*, 1 nov. 1885; id., *Rerum novarum*, 15 maggio 1891; Pio XI, *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931; id., *Mit brennender Sorge*, 14 marzo 1937; Pio XII, *Summi pontificatus*, 20 ott. 1939; T. Meyer, *Institut. iuris natur.*, II, Friburgo in Br. 1900, p. 240 sgg.; C. Antoine, *Corso d'economia sociale*, Siena 1901, p. 29 sgg.; A. Castelein, *Droit naturel*, Parigi 1903; J. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans st Thomas d'A.*, ivi 1910; F. Filomusi Guelfi, s. v. in *Enc. giuridica*, Napoli 1917, pp. 476-573; V. Cathrein, *Filosofia morale*, Firenze 1920, pp. 491-756; R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie génér. de l'Etat*, Parigi 1920; L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, ivi 1921-25; A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, ivi 1921; G. Jellinek, *La dottrina gen. dello S.*, Milano 1921; T. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas*, Gladbach 1923; G. B. Biavaschi, *Moderna concez. filos. dello S.*, Milano 1923; M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Parigi 1923; G. B. Steffes, *Die Staatsauffassung der Moderne*, Friburgo in Br. 1925; V. E. Orlando, *Principi di dir. costituz.*, Firenze 1925; B. Roland Gosselin, *La doctrine politique de st Thomas*, Parigi 1928; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel. L'Etat ou la politique*, Namur 1929; A. Poggi, *Il concetto dello S. nella filos. giurid. ital. contemporanea*, Padova 1933; S. Romano, *Corso di dir. costituz.*, ivi 1933; O. Ranelletti, *Istituz. di dir. pubblico*, ivi 1934; G. Del Vecchio, *Saggi intorno allo S.*, Roma 1935; A. Groppali, *Dottrina dello S.*, Milano 1937; M. B. Schwalm, *La société et l'Etat*, Parigi 1937; O. Spann, *Der wahre Staat*, Iena 1938; I. N. Guenechea, *Principia iuris politici*, I, Roma 1938; A. Brucculeri, *Lo S. e l'individuo*, ivi 1938; S. Romano, *L'ordinam. giur.*, Firenze 1945; id., *Principi di dir. costituz. gener.*, Milano 1945; A. Messineo, *Monismo sociale e persona umana*, Roma 1945; L. Taparelli, *Saggio teoret. di dir. natur.*, 8ª ed. ivi 1950.

Antonio Messineo

STATO, OBBLIGHI DEL PROPRIO. - Per s. si vogliono qui intendere non solo le condizioni immutabili di vita, per le quali siamo obbligati verso altri (s. derivante da Ordine sacro, professione religiosa

o matrimonio), ma anche quelle altre condizioni di vita che hanno una certa stabilità. Così intesi, gli s. (professioni, impieghi, servizi ed uffici) sono i posti assegnati a ciascuno da Dio nell'ordine dell'umano consorzio; non privilegi, ma fonti di responsabilità e talenti di cui si deve rendere conto. La loro molteplicità e varietà, necessaria alla vita sociale dell'uomo ed all'organizzatore della Chiesa, risale a Dio, autore della natura e della società.

Conseguentemente: 1) tutte le professioni, necessarie od utili al bene comune, sono moralmente buone e conformi alla dignità dell'uomo, anche se manuali e lucrative. Ciò non esclude che esista tra gli s. una vasta e complessa gerarchia derivante dall'origine e specialmente dalla perfezione, necessità e difficoltà dei vari s., e, nel medesimo s., dalle particolari esigenze del grado o dell'attività di ciascuno; 2) la Provvidenza assegna ciascuno a diversi s. sia elargendo le doti naturali e soprannaturali necessarie, sia dando modo di attuare tale piano provvidenziale. Questa attuazione però nasce, di regola, dalla libera elezione del soggetto. Si possono quindi esaminare due classi di doveri: gli uni preliminari e relativi alla scelta dello s.; gli altri, che sono detti doveri del proprio s. in senso stretto e che nascono dallo s. già scelto ed operante.

I. La scelta dello s. – Lo s. emerge talora dal fatto stesso della nascita, come quello di figlio o di suddito; altre volte da circostanze dell'individuo o dell'ambiente; altre volte ancora da evidente necessità della società civile ed ecclesiastica, come quando uno è chiamato dal papa all'episcopato; altre volte, infine, da chiamata straordinaria di Dio, come nel caso di Geremia o di Giona (cf. *Ier.* 1, 6-10; *Ion.* 1, 1 sgg.). Negli altri casi, che sono i più, la volontà di Dio è più o meno precisa e dev'essere indagata fino ad averne una certezza morale, proporzionata alla gravità dell'impegno da assumere. Tale scelta ed indagine importa, oltre al richiedere i necessari lumi a Dio, un'attenta e realistica conoscenza e valutazione delle doti e capacità, come dei gusti del soggetto; della effettiva possibilità di realizzare, nel tempo e nel luogo, i propri desideri, ché anche nel campo delle professioni e delle occupazioni si può parlare di domanda e di offerta con conseguente deflazione ed inflazione; della natura e difficoltà dello s. sia in sé che in rapporto al soggetto, e dei vantaggi e svantaggi, di ordine spirituale e materiale, che esso importa; mirando a conoscere non già l'eccellenza dello s. in sé, quanto a percepire a quale s. il soggetto sia chiamato.

L'importanza della scelta esige che essa sia fatta tempestivamente e che ad essa portino il loro concorso, secondo i loro mezzi e nel loro campo, la Chiesa, la famiglia, la scuola e le associazioni professionali, favorendo l'orientamento dei singoli e la selezione dei membri nelle varie professioni. Ma essa è in definitiva diritto ed onere del soggetto che, in questo, non è soggetto neppure ai genitori (Pio XII, *Radiomessaggio per il Natale 1942*). Questo non significa, s'intende, che il soggetto non debba tenere nel dovuto conto i consigli dei medesimi e quelli dei superiori e del direttore spirituale, né che egli non possa essere vincolato, anche nella scelta dello s., da precedenti obblighi morali particolari (non potrebbe, ad es., lasciare la casa chi fosse veramente necessario alla vita dei genitori) o da esigenze del bene comune o da limiti imposti dall'autorità. Circostanze speciali possono altresì consigliare talora la scelta di uno s. provvisorio, in attesa che sia possibile un cambiamento.

A questi criteri deve ispirarsi non solo la scelta generica dello s. come della professione militare o sanitaria, ma anche quella specifica del grado, ufficio e simili: non tutti coloro che sono chiamati alla milizia possono servire nella medesima arma o nel medesimo grado ed altre doti si richiedono in un ufficiale sanitario d'un comune vasto ed isolato dai centri ed altre in un medico libero professionista; altre nel medico generico ed altre nel cultore di una data specialità.

La scelta impone l'obbligo della preparazione ed educazione, talora di un tirocinio ed apprendistato, secondo le circostanze del soggetto e della professione e le leggi eventualmente vigenti che obbligano anche in coscienza.

Come pecca di pusillanimità, cioè contro la virtù della fortezza, chi ricusa, senza proporzionato motivo, uffici imposti dai superiori o voluti dal bene comune (ed allora può essere motivo sufficiente solo una evidente incapacità), così viola la giustizia chi accetta un compito, sia privato che pubblico, di cui si conosce incapace; della sua colpa si rendono complici coloro che lo spingono o favoriscono: genitori, superiori, esaminatori, elettori. Potrà essere lecito eleggere, e da parte del soggetto accettare, chi è meno capace, quando si tratti di un ufficio necessario e manchi chi ne sia meglio preparato.

Anche le leggi che regolano l'inizio della professione o di un'arte (esame, iscrizione negli albi e simili) devono venire osservate; chiunque ottiene un impiego od un ufficio con mezzi illeciti che siano causa determinante del conseguimento dell'ufficio stesso, non solo dovrà sottostare alle pene stabilite (cf. CIC, cann. 149, 153-54, 729, 2371, 2392-95, ecc.; Cod. pen. ital., artt. 316-24, 476-93), ma dovrà, sia pure in modo da salvaguardare il suo buon nome, lasciare il posto ingiustamente conseguito e riparare i danni recati ai terzi. Neppure dovranno trascurarsi le leggi della carità che talora esige che si ceda un ufficio od un pane superfluo a chi ne ha grave necessità.

II. Doveri del proprio s. – Non è inutile avvertire che questi doveri non esimono da quelli incombenti ad ogni uomo o che derivano da altra fonte; nel caso di collisioni di doveri, saranno da preferirsi quelli più gravi ed urgenti, secondo le norme fondamentali della morale. Pertanto il medico, il maestro, l'artigiano, ecc. devono osservare, insieme con i doveri specifici del loro s., quelli comuni ad ogni uomo, ad ogni cittadino, padre di famiglia, ecc. Anzi l'abilità e capacità che si presuppone e si richiede in ogni s. sarà fonte di orientamento e di estensione dei doveri comuni: il medico praticherà la carità specialmente verso i malati, mentre ogni intellettuale dovrà sentire più urgente l'invito ad istruire gli ignoranti, ammonire, ecc.

Dovere fondamentale e comune a tutti gli s. è quello di esercitare il proprio ufficio con quella diligenza che è richiesta dal bene pubblico o privato ed è stata, esplicitamente od implicitamente, promessa. Tale promessa esiste, almeno implicita, nella accettazione dell'ufficio, con cui si perfeziona una locazione di opere o contratto d'opera (altri vi ravvisa un mandato od un contratto innominato od un quasi contratto); donde nasce un obbligo di giustizia commutativa a favore della comparte negli uffici privati; verso la società ed anche verso i cittadini ai quali è destinata l'attività propria di quel determinato ufficio, in quelli pubblici. Di qui anche la natura e l'obbligo di riparare i danni causati.

Questo dovere fondamentale esige:

1) la perizia o competenza teorica e pratica necessaria al retto adempimento degli obblighi del proprio s.; perizia comune, che valga almeno per i casi e le difficoltà comuni ed urgenti, secondo le circostanze dello s. e dell'ambiente. Essa dev'essere tanto maggiore quanto più gravi sono le possibilità del soggetto e le responsabilità dell'ufficio e deve estendersi non solo alla cognizione teorica e pratica, specifica e tecnica, ma anche alle norme morali e religiose che regolano quello s. e che costituiscono la *deontologia* del magistrato, dell'imprenditore, ecc. Questa perizia esigerà sovente di evitare ciò che è alieno dalla propria attività e dovrà essere mantenuta viva ed aggiornata. Chi sa o prudentemente dubita di mancare di questa o di altra dote necessaria, non solo peccò, accettando l'ufficio, ma è obbligato a dimettersi od a rimediare alla sua deficienza, premunendosi nel frattempo contro gli errori ed i danni che egli intanto sarà tenuto a riparare.

2) La diligenza ordinaria e conveniente nell'esercizio della sua attività. La diligenza, come la perizia, dovrà essere proporzionata alle responsabilità che nascono dallo s., e, nel medesimo s. dal posto od ufficio particolare. Una negligenza grave è grave ingiustizia che importa l'onere di riparare i danni. Nessun incomodo intrinseco

alla professione scusa dall'adempimento fedele di essa; negli uffici pubblici il bene pubblico deve sempre prevalere sull'utilità privata e, anche negli uffici privati, chi li esercita è obbligato ad affrontare gli incomodi e pericoli, anche non preveduti, che sono per loro natura connessi con l'ufficio medesimo. Viola la giustizia anche chi, senza proporzionato motivo, abbandona il suo ufficio prima del termine convenuto o fissato.

L'attività professionale deve essere svolta in modo da non pregiudicare i superiori interessi e doveri dell'uomo; anzi essa dovrà essere considerata come un mezzo subordinato alle superiori esigenze spirituali: come un dono concesso per servire Gesù Cristo nei fratelli, facendoli partecipi dei doni medesimi (cf. *I Pt.* 4, 10).

È doveroso sentire, senza settarismi, anzi nella piena armonia e collaborazione di tutte le forze e di tutte le associazioni, vincoli di particolare carità verso gli appartenenti al medesimo s.; favorire le unioni professionali tendenti alla elevazione spirituale e materiale, partecipando attivamente alla vita di esse.

Anche le leggi che regolano l'esercizio dei vari s. obbligano in coscienza e devono essere conosciute ed osservate (cf. Cod. civ. it., artt. 2060-2642); così pure i contratti regolarmente stipulati sia dalle associazioni che dai privati e le tariffe ed onorari fissati dagli organi competenti. Chi esercita un ufficio pubblico nulla può esigere per l'adempimento del suo dovere, oltre a quanto sia stabilito per legge o da legittima consuetudine: in caso contrario è obbligato alla restituzione. Neppure potrà accettare quanto gli è offerto spontaneamente per un fine illecito, né ciò che è vietato dalle leggi o che può essere causa di scandalo od incentivo di prevaricazione (cf. CIC, can. 736; Cod. pen. it., artt. 316-22).

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ae, qq. 183-89, coi commentatori, tra i quali emerge: P. M. Passerini, *De hominum statibus et officiis*, Lucca 1732; A. Vermeersch, *Theol mor.*, II, Roma 1928, n. 506 sgg.; autori vari, *Professioni e vita morale*, Napoli 1935; A. Gemelli, *L'operaio nell'industria moderna*, Milano 1944; F. Huerth, *De statibus*, Roma 1946; V. Heylen, *Tractatus de iure et iustitia*, Malines 1950, pp. 492-98; autori vari, *La spiritualità crist. nell'eserc. delle profess.*, Roma 1951.

Giuseppe Pistoni

STATO DI GRAZIA. - I. DOTTRINA. – S. di G. significa la condizione o il modo di essere permanente e soprannaturale dell'anima, monda da ogni peccato mortale e ornata della Grazia. Esso importa la Grazia santificante, abito entitativo o qualità inerente all'essenza dell'anima, le virtù, abiti operativi e i doni dello Spirito Santo, infusi nelle facoltà spirituali.

Lo s. d. G. si acquista con i Sacramenti dei morti, ossia col Battesimo e con la Penitenza, oppure con l'atto di contrizione (v.) perfetta, esplicitamente o implicitamente unito al desiderio del Sacramento, e si perde col peccato grave. Lo stato infatti di avversione a Dio, indotto dal peccato, si oppone e non può coesistere, nello stesso soggetto, insieme all'amicizia e unione con Dio, importata dalla Grazia. I peccati veniali non fanno perdere lo s. di G., però se frequenti e deliberati possono disporre a perderlo col peccato mortale, facendo diminuire il fervore nell'operare il bene.

II. NECESSITÀ. – 1. Lo s. di G., al momento della morte, è necessario, per la salvezza, di necessità di mezzo assoluta, non può cioè essere supplito. È impossibile infatti che raggiunga la visione beatifica un'anima, la quale termini lo stato di via nell'avversione ed inimicizia con Dio.

2. Lo s. di G. è richiesto per il merito *de condigno* (cf. Conc. Trid., sess. VI, can. 32), poiché per produrre frutti buoni è necessario essere inseriti nel Cristo, come il tralcio nella vite (*Io.* 15), e solo chi ha conseguito con la Grazia la filiazione adottiva divina ha il diritto alla vita eterna. Inoltre, essendo la vita eterna superiore alla natura umana, l'uomo non può con le sole forze naturali emettere atti meritori ad essa proporzionati. Né si concepisce diritto ai beni propri di Dio in chi gli è nemico per il peccato.

3. Lo s. di G. non è necessario alla *validità* dei Sacramenti (cf. Conc. Trid., sess. VII, can. 12). Ciò fu chiarito nella controversia della iterazione dei Sacramenti (v.) amministrati dagli eretici. Contro i sostenitori della invalidità di tali Sacramenti, i ss. Padri, specialmente s. Agostino nelle opere contro i donatisti, ne difesero la validità, distinguendo tra causa ministeriale e causa principale, che è Cristo. Gli scolastici, poi, ripresero tale punto di dottrina, lumeggiando l'ufficio del ministro, il quale, poiché agisce quasi come strumento di Cristo, anche se è in peccato, non fa perdere il valore al Sacramento. Lo s. di G. però è richiesto per la *lecita* amministrazione dei Sacramenti (cf. *Rituale rom.*, tit. I, nn. 3-4), perché le cose sacre debbonsi trattare santamente, ma specialmente perché il ministro rappresenta Cristo, agisce in suo nome ed è stato consacrato a tale ufficio. Comunemente i moralisti ritengono che tale s. di G. è richiesto nel ministro *sub gravi*, almeno quando si tratta di compimento e amministrazione solenne di un Sacramento, al cui conferimento egli sia deputato dall'Ordine sacro. Quindi pecca gravemente, se non è in s. di G.: un ministro ordinato, che compia ed amministri un Sacramento, cioè come pubblico ministro della Chiesa, nel rito prescritto, al di fuori del caso di necessità. È discusso se, mancando qualcuna di queste condizioni, vi sia ancora peccato grave. Il ministro indegno, conferendo a molti contemporaneamente un Sacramento, probabilmente commette un solo peccato.

Lo s. di G. richiesto nell'amministrazione dei Sacramenti non necessariamente deve essere acquisito con la Confessione, ma è sufficiente la contrizione, eccetto il caso della celebrazione della Messa (v.), per cui, se il ministro è in peccato, deve mettersi in s. di G. con la Confessione, a meno che non vi sia necessità di celebrare e manchi il confessore. In tale ipotesi è sufficiente la contrizione; però il ministro è tenuto poi a confessarsi al più presto (cf. Conc. Trid., sess. XIII, c. 7; CIC, can. 807). Per ricevere lecitamente e fruttuosamente i Sacramenti dei vivi, è necessario nel soggetto lo s. di G., che può essere acquisito con la contrizione perfetta. Per l'Eucaristia però è richiesta da speciale precetto la confessione, a meno che non vi sia necessità di comunicarsi e manchi il confessore (cf. Conc. Trid. sess. XIII, c. 7, can. 11; CIC can. 856 e v. COMUNIONE EUCARISTICA). Ricevendo coscientemente senza lo s. di G. un Sacramento dei vivi, si commette un grave peccato di sacrilegio (v.), perché si profana una cosa sacra.

4. Lo s. di G. è necessario nel soggetto per l'acquisto delle indulgenze (v. INDULGENZA), almeno quando si pone l'ultima opera prescritta. Non vi può essere infatti remissione della pena fino a quando resta la colpa. È discusso se si richieda lo s. di G. anche per le indulgenze da lucrarsi in favore dei defunti.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1ª-2ae, q. 109, a. 5: q. 110, 113, a. 1-2. 114; e i testi di teologia dogmatica e morale nei trattati della Grazia e dei Sacramenti.

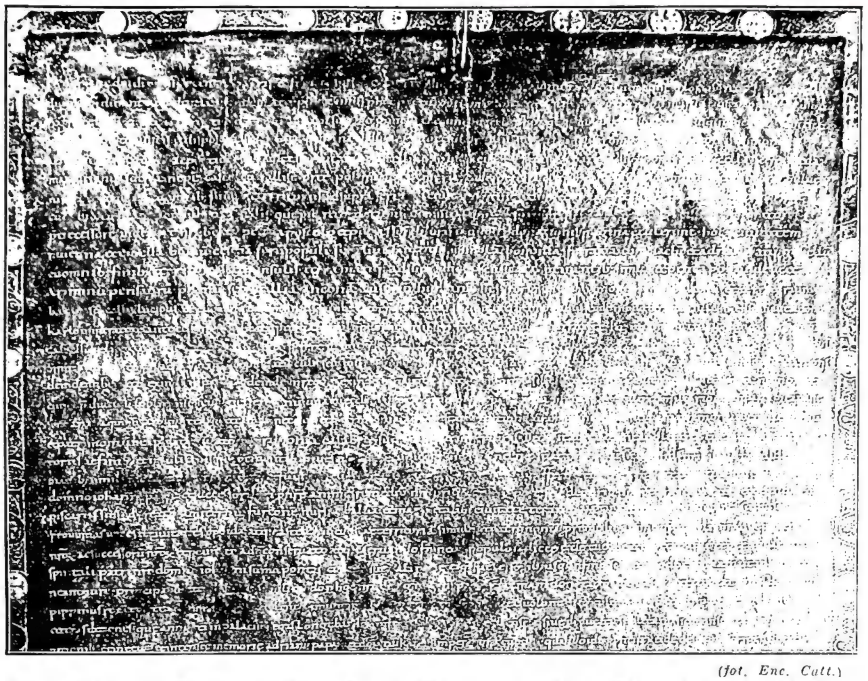
Vincenzo Carbone

STATO DI INNOCENZA: v. DONI SOPRANNATURALI E GIUSTIZIA ORIGINALE.

STATO DI NECESSITÀ: v. NECESSITÀ, STATO di.

STATO DI PERFEZIONE: v. PERFEZIONE CRISTIANA.

STATO LIBERO. - S. l. o più esattamente libertà di stato, è la condizione in cui debbono trovarsi gli sposi per poter contrarre validamente il matrimonio. In senso ampio è l'immunità da tutte quelle cose che si oppongono alla sua valida e lecita celebrazione, ma in senso più stretto, tanto nel diritto civile che in quello canonico, significa che il contraente non è legato da alcun vincolo matrimoniale giuridicamente valido. In caso diverso, a causa dell'impedimento *ligaminis* (v. LIGAMEN) esistente, il nuovo matrimonio sarebbe nullo.



(fot. Enc. Catt.)

STATO PONTIFICIO - Privilegio di Ottone I per la Chiesa romana, del 13 febbr. 962. Copia del 963 su pergamena purpurea con lettere d'oro - Archivio segreto Vaticano.

Alla prova necessaria della libertà di stato fa riscontro nel diritto canonico il processicolo prematrimoniale (v. INVESTIGAZIONI), che deve comprovare l'assenza o meno di ostacoli od impedimenti. La libertà di stato degli sposi canonicamente si prova con documenti e con testimonianze od assicurazioni nella forma stabilita dalla legge.

I. DOCUMENTI. – 1. L'*attestato di Battesimo* (can. 1021 § 1) è il primo dei documenti che possono comprovare lo s. l., purché sia di data recente e rilasciato *ad uso matrimonio*, cioè contenente le note marginali obbligatorie. È infatti prescritto di annotare in margine nei registri di Battesimo la recezione della Cresima e degli Ordini sacri, la celebrazione del matrimonio e la professione religiosa (cann. 777 § 1, 1103 § 1).

2. Il documento delle eseguite pubblicazioni con esito negativo è un'altra prova dello s. l.; e poiché le pubblicazioni possono essere obbligatorie in diverse parrocchie (v. PUBBLICAZIONI MATRIMONIALI), talvolta si richiedono non uno, ma più di tali documenti.

3. Quando qualcuno dei contraenti proviene od ha dimorato in luoghi diversi da quello della celebrazione od in cui si fa il processetto prematrimoniale, invece del documento delle pubblicazioni, si domanda alla rispettiva Curia il certificato di s. l., che viene rilasciato sia in seguito a pubblicazioni relative al solo contraente in parola senza relazione all'altro, sia dopo accurate ricerche nei registri parrocchiali od informazioni sicure di persone che possono essere al corrente dello s. l. della persona (can. 1023 §§ 2-3). Anche il certificato di s. l. rilasciato dall'autorità civile può talvolta essere utile ed in certi casi si deve chiedere.

4. Altri documenti comprovanti lo s. l. per determinati casi sono: *a*) l'attestato di morte ovvero la dichiarazione legale, civile od ecclesiastica, della presunta morte del coniuge defunto o riputato tale, quando si tratta di vedovi o di presunti vedovi; *b*) la sentenza definitiva di nullità di un matrimonio precedente, o la dispensa dal matrimonio rato e non consumato, quando vi sia stato in precedenza un matrimonio nullo o dispensato. Una tale sentenza, però, o dispensa non deve contenere un divieto di contrarre nuove nozze. Naturalmente questi documenti devono essere di data recente, ad escludere la possibilità che nell'intervallo abbia potuto esser contratto qualche altro legame.

II. TESTIMONI ED ASSICURAZIONI. – La prova della libertà di stato si ha anche per mezzo di testimoni ed assicurazioni.

Nel processicolo i primi ad essere interrogati in merito sono gli stessi sposi. Ciascuno di essi deve addurre due testimoni; ma quelli di uno possono testificare anche per l'altro. Nondimeno, se, nonostante tutto, al parroco rimangono dubbi non puramente negativi, o perché non è sicuro della veridicità degli sposi o dei loro testi, o per altri motivi o circostanze, egli deve interrogare qualche altra persona, che presumibilmente si trovi in condizioni di sapere se gli sposi abbiano contratto qualche legame non conosciuto pubblicamente. A tutti deve esser deferito il giuramento. Sebbene poi il CIC (can. 1019 § 2) lo prescriva solo quando le prove non siano del tutto concludenti od in caso di pericolo di morte, pure molti parroci usano deferire a tutti gli sposi o anche ad altre persone il giuramento suppletorio, detto così perché dovrebbe supplire alle prove evidenti che mancano.

In conclusione, il parroco, per aver la certezza almeno morale dello s. l. di entrambi i contraenti, deve osservare le prescrizioni del CIC e dell'Ordinario, ed usare tutte quelle accortezze che le circostanze potrebbero suggerirgli, non escluso l'intervento dell'Ordinario stesso nei casi complicati o molto dubbi.

Anche civilmente la libertà di stato si prova con documenti e testimonianze. Si fanno ugualmente le ricerche nei registri di Stato civile e le pubblicazioni. Per la prova testimoniale si ricorre all'atto notorio. Nei casi in cui uno sposo sia stato all'estero o in altri luoghi si richiede anche il certificato di s. l. rilasciato dalla rispettiva autorità civile locale.

BIBL.: tutti i trattati giuridico-morali *de matrimonio*. E inoltre: G. Lardone, *Esame degli sposi*, in *Perfice munus*, 6 (1931), pp. 213-14; F. Blaton, *De examine per parochum instituendo circa statum liberum nupturientium*, in *Collat. Gandav.*, 21 (1934), pp. 100-106.

Giovanni Miceli

STATO PONTIFICIO. - Il primo nucleo dello S. P. fu il Ducato di Roma. Il duca, che rappresentava la supremazia bizantina e dimorava sul Palatino, scomparve sotto il pontificato di Stefano II e il Ducato restò, di fatto, autonomo ed ebbe, come capo del governo, il papa. La base autentica e giuridica dello S. P. non si appoggia sulla donazione dell'imperatore Costantino I (v.) a s. Silvestro, che è un falso (L. Duchesne-P. Fabre, *Le Liber censuum*, I, Parigi 1901, pp. 366-69); ma sulla promessa di cessioni territoriali fatta, nel 754, a Querzy-sur-Oise (Aisne) da Pipino il Breve, che soddisfaceva

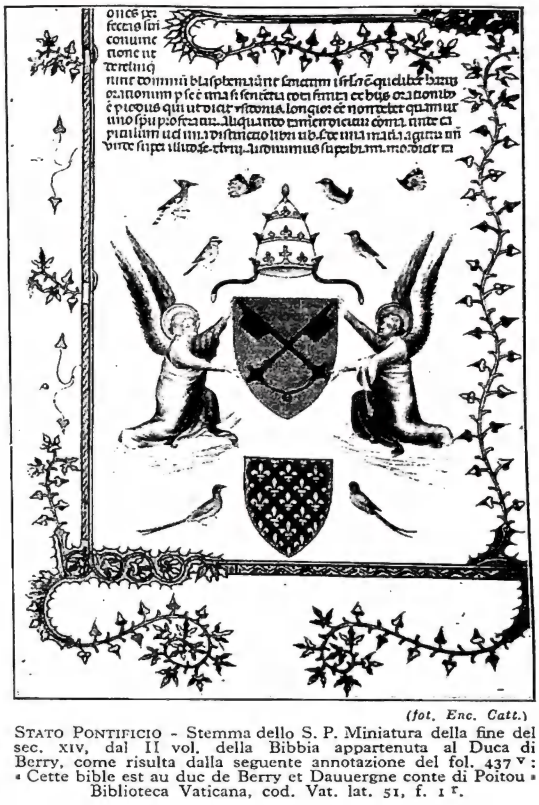
così ad un debito di riconoscenza verso il papa s. Zacaria. Questi, infatti, temendo l'egemonia dei Longobardi e preferendo la protezione dei Franchi, non aveva forse legittimato la presa di possesso del potere, autorizzandone la consacrazione? Diventato padrone dell'Italia per diritto di conquista sui Longobardi, Pipino concesse alla S. Sede, nel 756, secondo la versione del *Liber Pontificalis*, Comacchio, Ravenna, la regione situata tra gli Appennini e l'Adriatico da Forlì a Jesi, Sinigallia, Gubbio, Ancona, Faenza, Imola, Bologna, Ferrara; né il Ducato di Spoleto, né quello di Benevento facevano parte della donazione.

Il re longobardo Desiderio aveva, sì, restituito Faenza e Ferrara, ma era venuto meno alle altre sue promesse; poi, sotto il pontificato di Adriano I, aveva riconquistato le due città cedute e per di più minacciava Ravenna. Carlomagno accorse in aiuto della S. Sede e accrebbe (6 apr. 774) lo S. P. dei Ducati di Spoleto e Benevento, di Luni, Berceto, Parma, Reggio Emilia, Mantova, Monselice, della Venezia, dell'Istria, della Tuscia e della Corsica. Nel 787, poi, arricchì ancora il Ducato di Roma della Tuscia Longobarda e, a sud, di località situate sulla riva destra del Liri, come Sora, Arpino, Arce, Aquino, Teano, Capua. Il dono era così magnifico, che suscitò dubbi (P. Kehr, *Die sogennante karolinische Schenkung von 774*, in *Historische Zeitschrift*, 70 [1893], pp. 385-441); ma non raggiunse la sua piena attuazione, quantunque in seguito confermato da Ludovico il Pio (817), Ottone I (13 febbr. 962), Enrico II (apr. 1020; cf. il *Liber censuum*, I, pp. 363-65; 368-73 e Th. von Sickel, *Das Privilegium Ottos I. für die römische Kirche vom Jahre 962 beleuchtet*, Innsbruck 1883). Non conviene esagerare l'importanza del privilegio imperiale, che rappresenta uno strumento diplomatico diverso dalla realtà. Così il Ducato di Spoleto rimase a lungo indipendente dal Romano Pontefice.

Ad ogni modo, dopo mille vicissitudini, in seguito alle generose concessioni della contessa Matilde a Gregorio VII, nel 1077, confermate nel 1102 a Pasquale II, lo S. P. oltrepassava la riva sinistra del Po di Goro, dalla foce nell'Adriatico fino a monte di Felonica, rasentava il Modenese quasi parallelamente al Panaro, attraversava, in prossimità di monte Cimone, l'Appennino, poi rasentava la Toscana presso il Trasimeno e sotto Chiusi e terminava sotto Orbetello. Di là il litorale pianeggiante lungo il Mediterraneo giungeva sin sotto Terracina. Il paese diventava montagnoso ed il confine rasentando gli Abruzzi correva verso settentrione e all'altezza del passo S. Pellegrino, dove piegava verso est e finiva a Porto d'Ascoli. Pontecorvo e Benevento restarono isolati nel Regno di Napoli, dopo che questo fu infeudato a Carlo I d'Angiò.

Gli Stati della Chiesa si suddivisero in sette province: 1) distretto di Benevento; 2) Campania e Maritima; 3) Patrimonio di S. Pietro, accresciuto della contea di Sabina, della *terra Arnulphorum*, delle città e diocesi di Narni, Terni, Rieti, Amelia, Todi; 4) Ducato di Spoleto; 5) Marca di Ancona con i distretti di Urbino, di Massa Trabaria e della terra di S. Agata; 6) Romagna; 7) città e contea di Bologna.

L'amministrazione di ciascuna provincia apparteneva, salvo eccezione, ad un rettore nominato dal papa o, incidentalmente, da un legato, sotto la cui presidenza si tenevano, ad intervalli irregolari, secondo le necessità dell'ora, i parlamenti nei quali i delegati dei comuni discutevano gli affari interessanti la loro circoscrizione, ripartivano i sussidi straordinari richiesti per far fronte alle spese militari, contraevano obblighi e prendevano notizia delle decisioni pontificie. I rettori determinavano

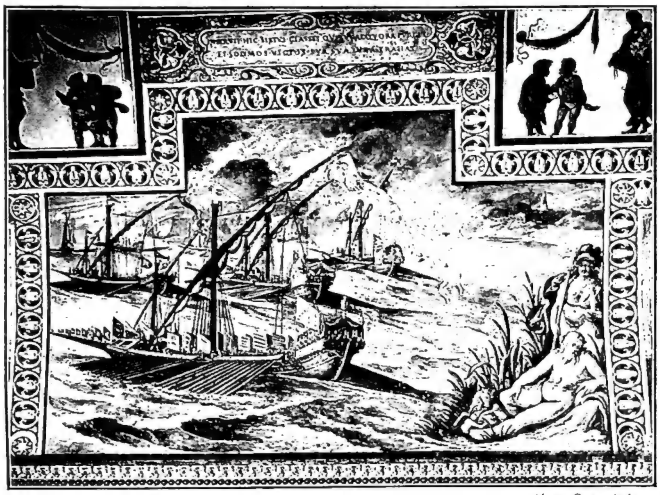


(fot. Enc. Catt.)

STATO PONTIFICIO - Stemma dello S. P. Miniatura della fine del sec. XIV, dal II vol. della Bibbia appartenuta al Duca di Berry, come risulta dalla seguente annotazione del fol. 437 v: « Cette bible est au duc de Berry et Dauuergne conte di Poitou » Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 51, f. 1 r.

i prezzi di vendita, autorizzavano o proibivano le esportazioni dei prodotti agricoli; battevano anche una moneta speciale, il papalino, e ne fissavano il corso. Un tesoriere e un vice-tesoriere assicuravano la gestione finanziaria e la riscossione delle imposte, provenienti da molteplici fonti. Una corte di giustizia giudicava in appello le sentenze emesse dai magistrati locali. Un maresciallo dirigeva i servizi di polizia e un capitano generale comandava l'esercito reclutato tra le milizie feudatarie e le milizie comunali. I Comuni fornivano armi e viveri, si addossavano le spese di costruzione o di riparazione delle mura di difesa della città e vegliavano alla sicurezza delle vie di comunicazione. Le fortezze, sparse qua e là nel territorio d'ogni provincia, erano occupate da castellani. L'organizzazione dei quadri amministrativi, poco complessa, bastava a garantire la buona gestione degli interessi locali; però, come tutte le istituzioni del medioevo, lasciava luogo all'arbitrio, quantunque i sudditi della S. Sede avessero la risorsa di appellarsi ad essa contro le sentenze rese dai rettori

Nel campo politico, invece, la situazione era assai confusa, secondo la dipendenza diretta o mediata delle singole terre dalla Chiesa. In alcune la S. Sede esercitava il potere secondo il tipo feudale: v'erano Comuni che godevano di una semilibertà e non potevano eleggere il podestà; mentre altri, i maggiori, come Bologna, Ancona, Perugia, se lo eleggevano. S'aggiunga una quantità di privilegi d'esenzione, prodigati troppo liberamente dalla S. Sede, che rendevano difficile ai reggitori il disimpegno della loro carica. Difficoltà non meno gravi andavano loro creando le passioni partigiane e le lotte di prevalenza tra baroni e Comuni. A partire dal sec. XII, i Comuni si arrogarono in loro confronto un'indipendenza gelosa; alla fine del sec. XIII e durante tutto il XIV baroni e avventurieri fortunati instaurarono regimi tirannici, a de-



(fot. Sansaini)

STATO PONTIFICIO - Galere Pontificie. Affresco del « Salone Sistino » della Biblioteca Vaticana, eseguito da Giovanni Guerra e Cesare Nebbia (1588-89).

trimento insieme e dei Comuni e del Papato. Insomma, intorno al 1300, e durante il sec. XIV, dominò negli Stati della Chiesa, in maniera continua o sporadica, uno stato di anarchia.

Non meno grave era il pericolo esterno: la Repubblica di Venezia, i Visconti di Milano, Firenze, apertamente o copertamente miravano ad usurpare le terre della Chiesa; e c'era da fare i conti anche con le mire del re dei Romani e degli Angioini di Napoli.

Nel 1308, Venezia, che ambiva sfruttare a suo vantaggio esclusivo le vie fluviali di transito verso l'alta Italia, occupò, con il consenso di Francesco d'Este, Ferrara. Ma per l'intervento di Clemente V dovette abbandonare la conquista (17 febbr. 1313).

Se la spedizione in Italia dell'imperatore Enrico VII (1311-13) non recò altro che danni materiali a Roma, dove le sue truppe e quelle del Re di Napoli, vicario della S. Sede, s'affrontarono in combattimenti sanguinosi, l'entrata in città di Lodovico di Baviera (7 genn. 1328) cagionò la defezione degli abitanti, il cui esempio fu seguito da numerose città del Patrimonio di S. Pietro e delle Marche. La ritirata dell'armata tedesca (1330) permise a Giovanni XXII di riportare vittoria sullo scisma dell'antipapa Pietro di Corvaro e a Benedetto XII di eliminarlo del tutto. Ma la pacificazione politica fu ben altrimenti difficile ad ottenere. Benedetto XII, secondo quello che egli stesso diceva, aborriva la guerra, e credette di poter ristabilire l'ordine profondamente turbato, soprattutto nella Romagna e nelle Marche, mediante la conciliazione e la repressione degli abusi perpetrati dagli agenti apostolici. Ma se le costituzioni emanate allo scopo di promuovere la retta amministrazione degli Stati della Chiesa mostrano incontestabilmente l'impronta della saggezza, le rimostranze, i rimproveri, le minacce di pene spirituali o temporali contro i nobili romagnoli si dimostrarono inefficaci.

Che rimaneva ormai della supremazia della S. Sede? Giovanni de' Manfredi era padrone di Faenza, i Malatesta tiranneggiavano a Rimini, Pesaro, Fano, Fossombrone, Ancona, Osimo, Senigallia, Jesi, Ascoli; Francesco Ordelaffi si vantava della presa di Cesena, Bertinoro, Meldola... Peggio ancora: i Pepoli vendevano Bologna a Giovanni Visconti (16 ott. 1350). L'inferiorità numerica delle truppe pontificie obbligò Clemente VI a cederne per la durata di dodici anni il vicariato al potente signore di Milano (28 apr. 1352). A Roma la rivoluzione del 20 maggio 1347 aveva portato al potere Cola di Rienzo, quella del 26 dic. 1351 fece passare il potere nelle mani di Giovanni Cerroni; mentre Giovanni di Vico mirava ad accaparrarsi il Patrimonio di S. Pietro.

Innocenzo VI nel 1353 affidò il difficile incarico di porre rimedio a così triste condizione di cose al card. Egidio Albornoz (v.). Quest'uomo di genio seppe piegare all'obbedienza tutti i ribelli, riconquistare Bologna, dotare le popolazioni italiane di un codice legislativo, che, tranne qualche aggiunta susseguente, rimarrà in vigore fino al 1816. Invece di schiacciare i vinti con le armi, perdonò loro generosamente e li legò alla Chiesa con vincoli reali e vantaggiosi. Urbano V poté allora fare la sua entrata in Roma (16 ott. 1367); per ritornare però ad Avignone (sett. 1370).

La restaurazione della monarchia pontificia, compiuta poi da Gregorio XI, come pure l'ascendente procurato al Papa dall'esito felice della guerra condotta contro Bernabò Visconti (1375), suscitarono la gelosia di Firenze, che aspirava ad impadronirsi della Toscana. Le città e le borgate degli S. P., scontente del ritardato ritorno del Pontefice in Italia e della condotta dei suoi funzionari, non resistettero agli intrighi di Firenze ed inalberarono la bandiera della rivolta, e allo scatenarsi della guerra, detta degli Otto Santi, la Chiesa perdette i domini così penosamente riconquistati (nov. 1375-76). Bande bretoni, assoldate da Gregorio XI, ridussero alla lunga i ribelli all'impotenza e Firenze, colpita dall'interdetto che rovinava i suoi commerci, firmò la Pace di Sarzana (1378).

Con il grande Scisma d'Occidente rincrudirono le lotte: Urbano VI e Clemente VII pensarono di por fine alla loro querela con le armi. Alle bande di Bretoni e di Guasconi, comandate da Luigi di Montjoie, Urbano VI oppose la compagnia italiana, comandata da Alberico da Barbiano (apr. 1379). Il 17 e il 20 apr., Clemente VII, sacrificando gli Stati della Chiesa, concesse a Luigi I, duca d'Angiò, il Ferrarese, il Bolognese, Ravenna, la Romagna, Massa Trabaria, la Marca d'Ancona, Perugia, Todi e perfino il Ducato di Spoleto, con l'onere di conquistarli entro due anni. Egli non conservava per sé che il Patrimonio di S. Pietro, la Campania, la Marittima, la contea di Sabina e Roma. Ma il contratto con Luigi di Angiò non funzionò e il « regno di Adria » non sorse, per la mancata esecuzione della sua clausola essenziale, che era di conquistarlo contro Urbano VI.

Le sorti della guerra volsero a favore del Papa romano; la guarnigione di Castel S. Angelo capitolò per fame (27 apr. 1379) e Alberico da Barbiano, vincitore a Marino (30 apr.), entrò a Cisterna, a Rocca di Papa e Marino. Ma Onorato Caetani, conte di Fondi, confermato da Clemente VII quale rettore della Campagna e della Marittima non pensò che ad ingrandire la sua sfera d'influenza. Giordano Orsini occupò i monti Albani; Francesco di Vico respinse le truppe inviategli contro per strappargli Viterbo e si dispose ad allargare i suoi domini nel Patrimonio di S. Pietro. A Ravenna, Cesena, Ancona i castellani patteggiavano apertamente o in segreto con Clemente VII. Il più terribile avversario di Urbano VI, Rinaldo Orsini, conte di Tagliacozzo, per sei anni combatté con successo aiutato da condottieri finché la sua tragica fine (14 apr. 1390) permise di ricuperare Orvieto e il Ducato di Spoleto. Nel 1408, la sorte degli S. P. restò assai compromessa dall'entrata in Vaticano (25 apr.) del re di Napoli, Ladislao di Durazzo, col pretesto di mantenere alte le parti di Gregorio XII, in realtà per puro interesse politico: la presa di Perugia rivelò le sue vere intenzioni e lo compromise. Firenze, inquieta dei suoi progressi e legata all'obbedienza di Alessandro V, il Papa del Concilio di Pisa, organizzò una spedizione punitiva, con il concorso di Luigi II d'Angiò, per cacciare Ladislao da Roma. Riuscita l'impresa, si dovette ricom-

pensare la Repubblica con la concessione della Romagna (22 apr. 1410) e, il 25 giugno 1412, conchiudere con il Re di Napoli un trattato che gli accordava Perugia, Ascoli, Viterbo, Benevento. Le truppe napoletane occuparono ancora a lungo Roma, tanto che Martino V (11 nov. 1417), papa incontestato, dovette risiedere per due anni a Firenze.

Dai torbidi del grande Scisma derivò un fenomeno di primaria importanza: i Comuni conquistarono l'autonomia e strapparono ai papi, privi di risorse pecuniarie e di autorità politica, delle specie di carte municipali, che assicurarono loro l'indipendenza e permisero di trattare da potenza a potenza con il Papato, di eleggersi i propri magistrati, di battere moneta e di assoldare truppe. Più ancora: Città di Castello, Fermo, Ascoli, Bologna, ecc., ottennero il vicariato nel temporale, dietro pagamento di un censo annuo. Tali concessioni, stipulate solo a titolo temporaneo, al loro spirare venivano rinnovate, sempre a motivo delle strettezze finanziarie.

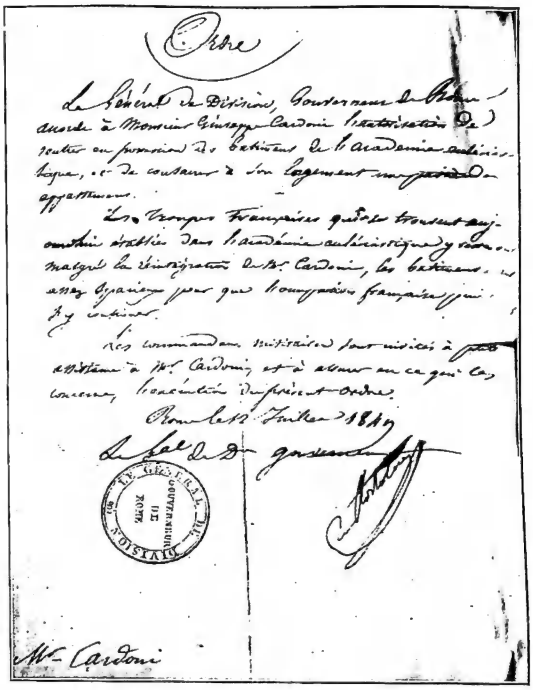
Nella Campagna e nella Marittima i Comuni di poca importanza avevano da temere l'ingerenza dei baroni. Dall'alto delle loro rocche, appollaiate sulla montagna, i nobili controllavano il paese e si costituirono così dei principati. Nella Marca di Ancona e nella Romagna esistevano vicariati molto numerosi, più o meno estesi, posseduti dai Montefeltro, dai Malatesta, dai Polenta, ecc. Alberto d'Este ottenne in perpetuo la città e contea di Ferrara (23 giugno 1389). Insomma, nel sec. XV, i papi non erano più padroni nei loro Stati o lo erano soltanto nominalmente; ed a partire da Eugenio IV videro la necessità di ristabilire la loro autorità; ed i principali artefici della restaurazione del potere temporale furono Alessandro VI e Giulio II.

Il nepotismo, che offuscò la memoria di Alessandro VI, ebbe un risultato inatteso. Cesare Borgia (v.) sognava di crearsi uno Stato potente nell'Italia centrale; per questo bisognava determinare la caduta dei vassalli stabiliti nella Romagna, nelle Marche, e nella Campagna. Riuscì, infatti, con ogni mezzo a domare i vassalli e a darsi orgogliosamente il titolo di duca di Romagna, di Urbino, Senigallia e Perugia (genn. 1503). Ma la morte di Alessandro VI (18 ag. 1503) ne determinò la caduta e la Chiesa ereditò le sue conquiste. Giulio II aveva deciso di liberare i suoi Stati dagli ingiusti usurpatori; dopo avere con il concorso di Luigi XII, re di Francia, ricuperate le terre usurpate da Venezia, si volse contro il suo alleato, e fin dal 1510 annunziò il suo disegno di combatterlo; poi si mise alla testa di una forte armata e ricuperò Bologna.

Sotto Leone X, Francesco Maria della Rovere, a cui il Papa aveva tolto il Ducato di Urbino, si rimise nel 1517 in campagna e riprese facilmente i suoi domini. Sul finire del sec. XVI, venuta a mancare la dinastia degli Estensi, Ferrara rientrava sotto il dominio diretto della S. Sede; qualche decennio più tardi avveniva lo stesso del Ducato d'Urbino con il finire dei Della Rovere. Intanto l'istituzione dei legati e dei vicelegati, già abbozzata nel sec. XIV, diventò la regola generale (v. LEGAZIONI).

Nel sec. XVIII, i viaggiatori francesi che visitarono lo S. P. attestano concordi che le popolazioni vivevano felici sotto un regime essenzialmente paterno. Non che tutto fosse perfetto: per confessione di Pio VII non vi era uniformità amministrativa; il potere giudiziale dipendeva da una quantità di tribunali particolari o privilegiati, le cui giurisdizioni s'intralciavano e si contrastavano; tutti i tentativi di riforma non erano riusciti a cagione della collisione degli interessi privati e dell'attaccamento alle antiche abitudini (*motu proprio* del 6 luglio 1816, in *Bullarii continuatio*, XIV, Roma 1849, p. 47).

Il problema dell'esistenza dello S. P. sorse con la Rivoluzione Francese. Sotto il pretesto di vendicare l'assassinio del francese Ugo Bassville (v.), Bonaparte entrava a Bologna, il 19 giugno, e il 23 vi imponeva un armistizio, che comportava l'occupazione «delle legazioni di Bologna e Ferrara» e della cittadella di Ancona. Falliti per colpa del Direttorio i negoziati per un trattato di pace, prevista a breve scadenza, il Trattato di Tolentino (17 febbr. 1797) consacrò la perdita «in perpetuo ... dei territori conosciuti sotto il nome di legazioni di Bologna,



(*fot. Giordani*)

STATO PONTIFICIO - Decreto col quale il generale francese, Governatore di Roma, restituisce al Presidente della Pontificia accademia ecclesiastica, mons. Giuseppe Cardoni, parte del Palazzo dell'Accademia, occupato dalle truppe francesi (12 luglio 1849) - Roma, Archivio della Pont. accademia ecclesiastica.

Ferrara e di Romagna». L'Umbria e parecchie città delle Marche restarono occupate dalle truppe della Repubblica francese fino al completo pagamento di un enorme contributo di guerra.

La uccisione dell'aiutante generale Duphot (v.), nel corso di uno scontro a bella posta provocato fra novatori simpatizzanti per i francesi e truppa pontificia diede luogo ad una nuova invasione francese: il 15 febbr. 1798 venne proclamata la Repubblica e Pio VI fu trascinato in esilio.

Quando poi l'Austria ebbe obbligato l'invasore a ritirarsi, pretese di conservare per sé le legazioni, mentre il re di Napoli occupava il territorio compreso fra Roma, inclusa, e Terranova (nov. 1799). I due governi non si ritirarono che dopo il ritorno offensivo dei Francesi; ma il Trattato di Lunéville (9 febbr. 1801) attribuì provvisoriamente le Legazioni alla Francia. Il Trattato di Firenze (28 marzo), liberò la S. Sede dai Napoletani.

Rientrato nella sua capitale, Pio VII concesse ai suoi sudditi un nuovo assetto costituzionale (*Post diuturnas*, 30 ott. 1800), che modificò le antiche istituzioni, armonizzandole con i bisogni e le idee dei tempi. Grazie alla saggia amministrazione del Consalvi, segretario di Stato, il paese incominciò a riaversi. Ma a cominciare dal 1805, le relazioni fra Napoleone I, consacrato imperatore, e Pio VII si fecero burrascose a causa della negata adesione al blocco continentale. Un decreto del 17 maggio 1809, spogliò la S. Sede di tutti i suoi Stati e li aggregò all'Impero francese. Roma, formalmente dichiarata città libera, di fatto fu imperiale. Lo stesso Pio VII, brutalmente imprigionato nella notte dal 5 al 6 luglio, fu condotto a Savona e poi a Fontainebleau.

Il 25 marzo 1814 Napoleone I ridonava all'augusto prigioniero la libertà, perché, fra l'altro, gli premeva di mandare a monte le mire di Gioacchino Murat, re di Napoli, sui domini pontifici. L'Austria, infatti, per avere il cognato dell'Imperatore fra i sovrani coalizzati, aveva garantito al Murat, con accordi segreti (11 e 14 genn.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

STATO PONTIFICIO - Mons. de Mérode, mons. Luquet e Villiers de l'Isle Adam salvano alcuni soldati francesi feriti in occasione dell'assedio di Roma del 1849. Stampa da un quadro di Raffet. Roma, esemplare dell' Istituto per la storia del Risorgimento italiano.

1814) « un acquisto, calcolato sulla scala di 400.000 anime, da farsi a spese dello Stato romano » (cf. H. Weil, *Le prince Eugène et Murat*, III, Parigi 1902, pp. 614-19; docum. allegato n. XLVI).

Tornato il Papa a Roma, dopo molte peripezie e nonostante l'opposizione del Murat, apprese l'esito delle negoziazioni incominciate a Parigi, in seguito della caduta dell'Impero francese. L'art. VI del Trattato del 30 maggio 1814 specificava : « L'Italia, al di fuori dei confini di quei paesi, che toccheranno all'Austria, sarà composta di Stati sovrani »; e fra questi ultimi, all'art. II dell'allegato, non figurava che il Regno di Sardegna! (L. Neumann, *Recueil des traités et conventions conclus par l'Autriche depuis 1763*, II, Lipsia 1856, pp. 466-74).

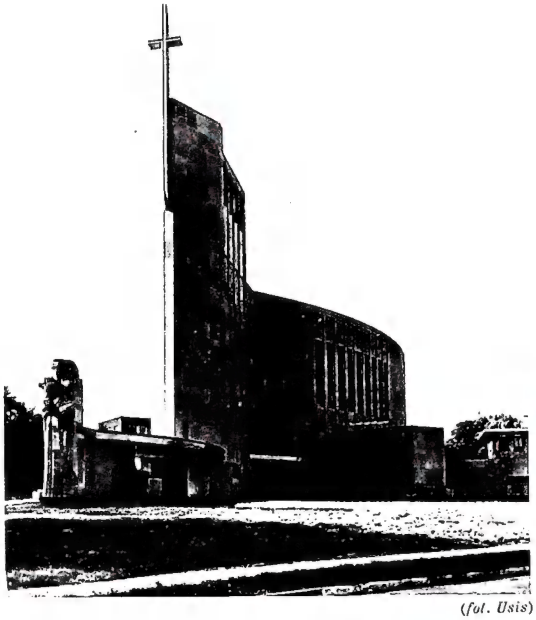
Il card. Consalvi, incaricato dei negoziati con i sovrani coalizzati, il 23 giugno 1814, con nota di protesta a tutte le grandi potenze richiedeva « il pieno godimento di tutti i domini, di cui la Rivoluzione Francese aveva privata la S. Sede » (cf. Ch. van Duerm, *Correspondance du card. Hercule Consalvi avec le prince Clément de Metternich, 1815-23*, Lovanio 1899, pp. 33-40), Durante il Congresso di Vienna tutti andavano a gara nel disputarsi le spoglie della S. Sede; e gli avversari più pericolosi erano appunto l'Austria e il Murat. S'ebbe allora una schermaglia memorabile tra il Consalvi, da una parte, e Talleyrand e Metternich dall'altra. Gli alleati erano unanimi nel sostenere la validità della cessione delle legazioni, stipulate nel Trattato di Tolentino e si consideravano come detentori legittimi dell'insieme delle conquiste napoleoniche in Italia. Dopo « giorni di martirio », secondo l'espressione del cardinale, l'art. 103 del Trattato definitivo (9 giugno 1815) restituiva alla Chiesa Pontecorvo e Benevento, le legazioni di Ravenna, di Bologna e di Ferrara, eccettuata la parte del ferrarese situata sulla riva sinistra del Po, le Marche con Camerino e le loro dipendenze (L. Neumann, *op. cit.*, II, p. 713).

Dopo l'esecuzione del Trattato di Vienna, che incontrò le più grandi difficoltà da parte dell'Austria e della corte di Napoli, Pio VII con un *motu proprio* del 6 luglio 1816 promulgò uno Statuto per gli S. P. (*Bull. rom. continuatio*, XIV, Roma [1849], pp. 47-79 e i regolamenti particolari, richiesti dall'Editto, pp. 83-196) ed istituì diciassette legazioni, ripartite in tre classi : di prima classe o legazioni : Urbino e Pesaro, Ravenna, Forlì, Bologna; di seconda : Frosinone, Viterbo, Perugia, Macerata, Fermo, Ancona, Spoleto; di terza : Benevento, Rieti, Civitavecchia, Camerino e Ascoli. La legazione di Ferrara rimase fuori classe. Il distretto di Roma, con organizzazione propria, comprendeva i dintorni della città e i governi di Subiaco e di Tivoli. Le quattro legazioni toccavano a cardinali o, in via di eccezione, a prelati con il titolo di vice-legati; le altre avevano a capo i delegati, che dovevano essere prelati. Ogni delegato era assistito da un Consiglio consultivo, composto di membri scelti dal Papa, e aveva potere sopra tutti i governatori della sua giurisdizione, nominati anch'essi dal sovrano. I municipi erano amministrati da un gonfaloniere, con l'aiuto di anziani. I codici civile e penale subirono una profonda riforma. Il catasto, le finanze, la pubblica istruzione, l'esercito e la polizia ebbero una nuova organizzazione. Il laicato deplorò di essere escluso dalle maggiori cariche, come quelle di legati e di delegati. Due Editti del 5 ott. 1824 e del 21 dic. 1827 apportarono modificazioni nella divisione amministrativa dello Stato romano, che fu diviso in tredici delegazioni. Il codice di procedura civile fu semplificato (*Bullarii Romani continuatio*, XIV, Roma 1849, pp. 128-255; XVII, ivi 1855, pp. 113-291).

L'opera riformatrice compiuta da Pio VII ad ispirazione del card. Consalvi fu in parte neutralizzata da Leone XII. Le popolazioni deplorarono la soppressione di alcune disposizioni del Codice napoleonico, la cattiva amministrazione delle finanze, la ripartizione ingiusta delle terre, la parzialità nella magistratura. E poiché il malcontento era quasi universale in Italia si ebbe lo sviluppo di sètte come i carbonari, che professavano una ostilità violenta contro le monarchie assolute e raccoglievano i loro elementi da tutte le classi sociali. Esse trovarono favore anche negli S. P. ed il 4 febbr. 1831 scoppiarono a Bologna disordini rivoluzionari, che guadagnarono rapidamente la Romagna, le Marche e l'Umbria, ed un'armata, comandata dal generale Sercognani, marciò su Roma. Gregorio XVI, che non disponeva di sufficienti forze militari, ricorse all'Austria. Il generale Krabowski entrò a Bologna il 21 marzo e il 26 gli insorti capitolavano. Tale occupazione da parte dell'Austria assicurava la sua egemonia in Italia, dove già possedeva il Lombardo-Veneto. Perciò le corti europee s'adoprarono a farla cessare. Il 21 maggio 1831, fu presentato alla Corte di Roma un *Memorandum* (cf. il testo in Rina del Piano, *Roma e la Rivoluzione del 1831*, Imola 1931, con documenti inediti, p. 343), che proponeva una serie di riforme amministrative atte ad assicurare la tranquillità pubblica e il ristabilimento del *motu proprio* del 6 luglio 1816. Il Pontefice non accettò la larvata imposizione del *Memorandum*, e promettendo adeguate riforme indusse gli Austriaci a sgombrare dagli S. P. (15 luglio).

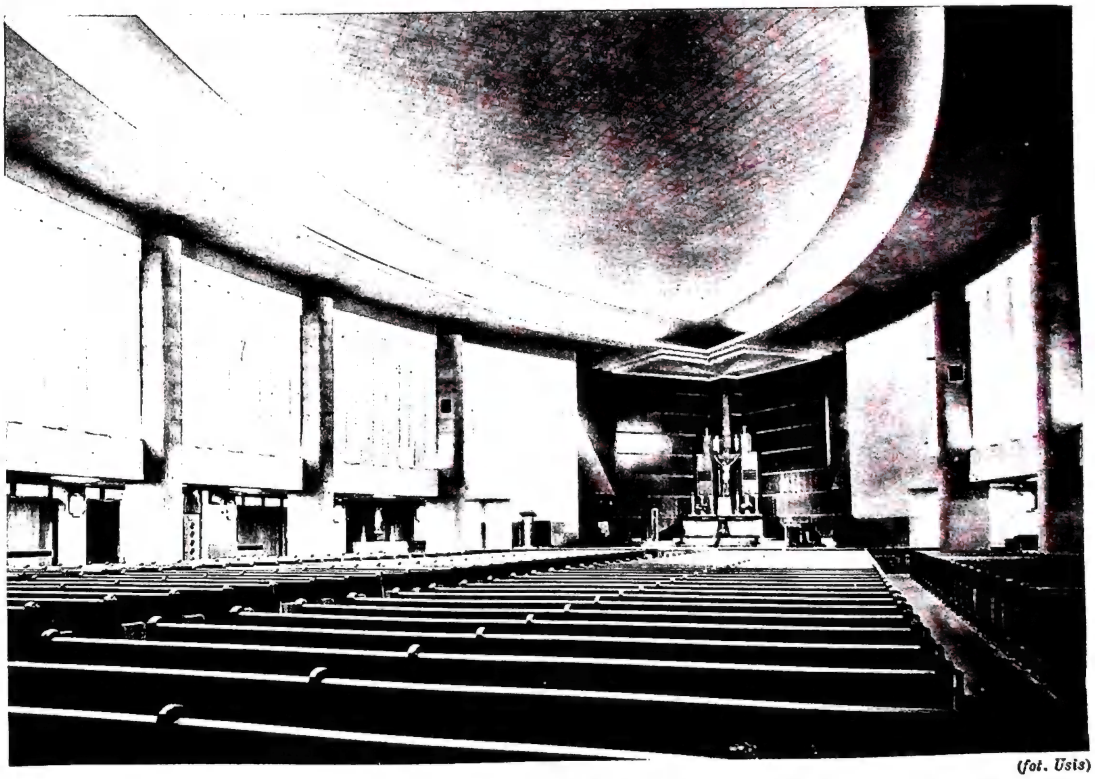
Tali riforme amministrative assai complesse ed importanti rappresentano uno sviluppo dell'opera del Consalvi, e furono gradualmente attuate durante il corso di tutto il pontificato, ma troppo spesso per passione di parte non riuscirono gradite né ai liberali, né agli assolutisti. Intanto, per imporne l'iniziale applicazione e restaurare nelle legazioni l'autorità perduta, un'armata pontificia prese l'offensiva (18 genn. 1832); ma, dopo avere trionfato dei ribelli nella giornata del 20, non poté impedire una sollevazione generale della popolazione, e gli Austriaci, chiamati in aiuto, rientravano in Bologna il 28; il 23 febbr. alcuni battaglioni francesi s'impadronirono di Ancona. Truppe straniere mantennero così l'ordine degli S. P. fino al 4 dic. 1838.

Un fattore nuovo si aggiunse : l'accesa propaganda mazziniana delle idee di libertà e di indipendenza ed unità nazionale, che s'incentrava nell'organizzazione della « Giovane Italia ». Un colpo di mano tentato a Rimini nel 1845 mise in chiaro l'imminenza del pericolo. Libe-



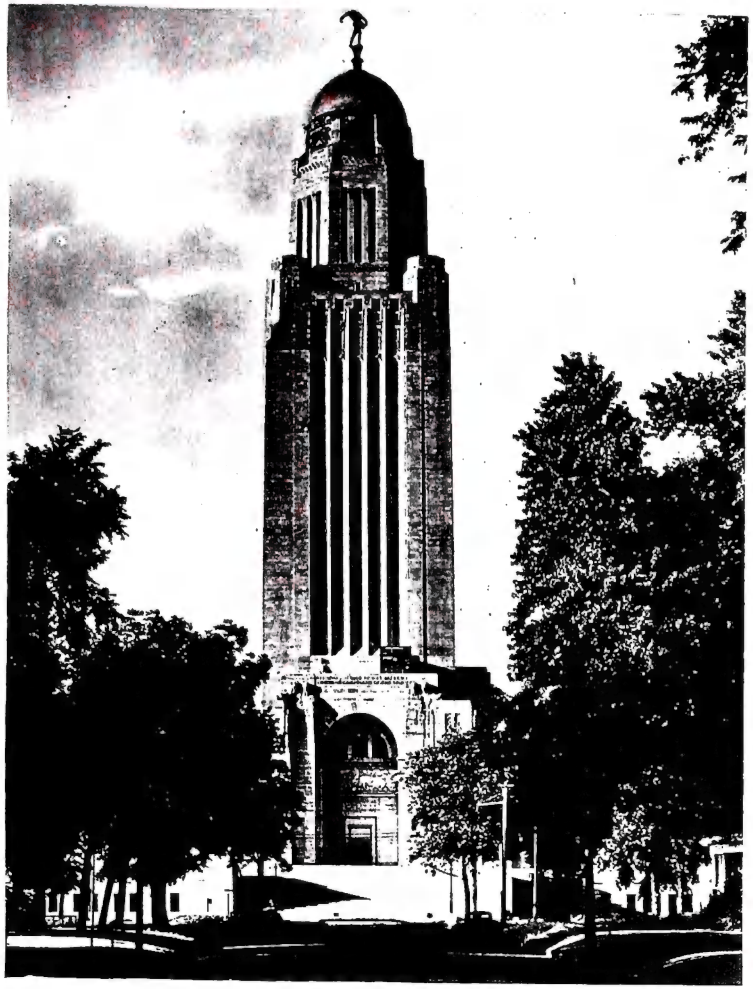
(*fot. Usis*)

(*fot. Usis*)

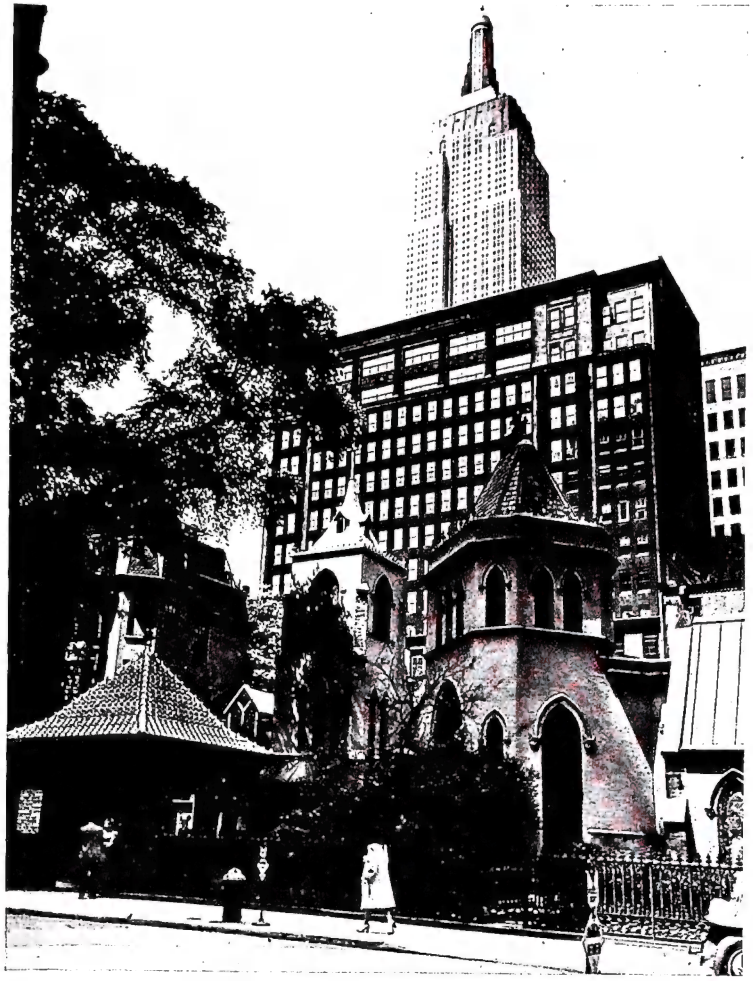


(*fot. Usis*)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA DI S. FRANCESCO SAVERIO, architetto Barry Byrne - Kansas City (Missouri). *In alto a destra:* ESTERNO DELLA CHIESA DI PARK STREET (1809) - Boston. *In basso:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. COLOMBA, architetto Barry Byrne - San Paolo (Minnesota).



(fot. Usis)



(fot. Usis)

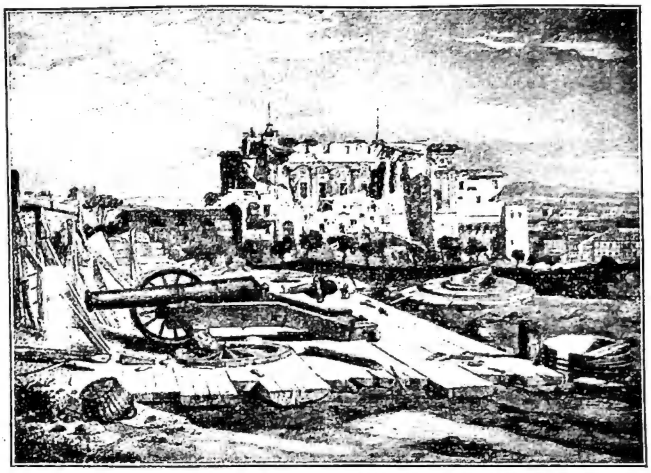
A sinistra: LA TORRE CENTRALE DEL NEBRASKA STATE CAPITOL - Lincoln.
A destra: LA « LITTLE CHURCH AROUND THE CORNER » - Nuova York.

rali moderati e neo-guelfi, cui ripugnavano gli atti rivoluzionari predicati dal Mazzini, domandarono riforme costituzionali più adatte alle tendenze del tempo: *Gli ultimi casi di Romagna*, opuscolo comparso nel 1846, destò in Europa un'eco considerevole. L'autore Massimo d'Azeglio vi si dichiarava partigiano della monarchia costituzionale e non nascondeva le sue simpatie per il re di Sardegna, Carlo Alberto, destinato, secondo i suoi pronostici, ad attuare la grande opera di liberazione dal giogo straniero.

Ben informato sulle ambizioni legittime dei suoi contemporanei « travagliati dalla febbre delle riforme e delle innovazioni », Pio IX ebbe a cuore di soddisfarle. Sperava così di isolare il partito mazziniano e di impedire a questo di giungere a creare in Italia un'unità repubblicana. Cominciò col solito atto di clemenza: il decreto di amnistia (16 luglio 1848) promise il perdono agli esiliati dal suo predecessore, ai disertori o ai condannati per delitti politici (cf. *Atti del Sommo Pontefice Pio IX*, parte 2ª, I, Roma 1857, pp. 4-7 e A. Mercati, *In margine all'amnistia concessa da Pio IX*, in *Aevum*, 24 [1950], pp. 103-32). Tutto un insieme di utili riforme ottenne l'approvazione quasi universale, tranne quella di Metternich. Ma lo Statuto fondamentale per il governo temporale degli Stati della S. Sede, che instaurò una specie di regime costituzionale, del resto molto mitigato (14 marzo 1848), costituì la pietra d'inciampo (cf. *Atti, cit.*, I, pp. 228-38). Le prudenti misure adottate inquietarono i partigiani dell'antico stato delle cose, scontentarono i bramosi di novità e soddisfecero i soli moderati. Il rifiuto di partecipare alla guerra di indipendenza contro l'Austria aggravò la situazione; né riuscì a riassestarla la mano energica di Pellegrino Rossi. La rivoluzione che seguì in Roma all'assassinio di questo ministro (15 nov. 1848) decise il Papa a recarsi a Gaeta, in territorio napoletano (24 nov.) per tutelare la sua libertà religiosa. Prevalsero così contro neo-guelfi e moderati gli estremisti. Un'assemblea costituente stroncò radicalmente la Questione Romana: l'art. 1° del decreto, votato nella notte dall'8 al 9 febbr. 1849, dichiarò che il Papato « era decaduto di fatto e di diritto dal governo temporale dello Stato romano » e, nell'articolo 3°, che « la forma del governo dello Stato romano sarà la democrazia pura e prenderà il glorioso nome di Repubblica Romana » (cf. G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, III, Firenze 1870, pp. 201-205).

Il 18 febbr. il corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede ricevette una nota che richiedeva l'intervento armato dell'Austria, della Francia, della Spagna e del Regno delle Due Sicilie. Il 3 luglio le truppe del generale Oudinot s'impadronirono, dopo accaniti combattimenti, di Roma; Ferrara, il Bolognese, le Marche e Ancona furono occupate dagli Austriaci (G. Mollat, *Les débuts de l'occupation française à Rome en 1849, d'après une correspondance inédite*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 30 [1934], pp. 334-60, 587-619).

Prima di rientrare nei suoi Stati Pio IX fece pubblicare un editto di riforma e un decreto di amnistia (12 sett. 1849; cf. *Atti, cit.*, I, pp. 286-94). Invece delle libertà politiche venne ripreso ed accentuato con ottime provvidenze il ciclo delle innovazioni amministrative, che tuttavia apparvero come una reazione contro le misure liberali adottate, più o meno spontaneamente, nel 1848. Ciò nonostante, grazie anche alla presenza delle truppe straniere, la calma negli S. P. durò fino al 1859. Molti, però, pensavano che fosse una calma apparente. I veri sentimenti dei novatori delle legazioni si manifestarono apertamente allo scoppio della guerra tra il Piemonte e l'Austria. Appena partiti gli Austriaci accantonati a Bologna (12 giugno 1859), costoro, d'accordo con quelli delle Marche, di Orvieto e di Perugia, mandarono emissari a Torino per accordarsi con il re di Sardegna.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

STATO PONTIFICIO - Villa Savorelli sul Gianicolo (assedio di Roma del 1849), incisione di Domenico Amici.

L'offerta non fu accettata subito per timore di scontentare Napoleone III. Ma quando Cavour ebbe l'assicurazione che l'Europa avrebbe adottato una politica di non intervento, togliendo a pretesto i torbidi fomentati da lui stesso sotto mano nell'Umbria e nelle Marche, pretese di ristabilirvi l'ordine: perciò i reggimenti sardi penetrarono nel territorio pontificio, superando la resistenza delle esigue schiere pontificie a Castelfidardo (18 sett. 1860). Un decreto reale del 17 dic. rese effettiva l'annessione della Marche e dell'Umbria al Regno di Sardegna (cf. *Traités publics de la Maison de Savoie*, VIII, pp. 913-915). La S. Sede non conservò più che le delegazioni di Civitavecchia e di Viterbo, quella di Velletri e di Frosinone nonché i dintorni di Roma.

La proclamazione di Vittorio Emanuele a re d'Italia (17 marzo 1861) e i discorsi pronunciati in Parlamento da Cavour (25-27 marzo) costituirono una aperta minaccia per l'avvenire di Roma. Alcuni tentativi di conciliazione fatti dal 1860 al 1862 non approdarono a nulla, mentre il piccolo S. P., ridotto ad un territorio per la maggior parte incolto, viveva faticosamente. La Convenzione del 15 sett. 1864, firmata con la Francia, stipulava il ritiro graduale delle truppe francesi da sostituire con forze pontificie prontamente costituite (H. von Srbik, *La Convenzione segreta tra l'Austria e la Francia del 12 giugno 1862*, in *Rivista storica italiana*, 3 [1937], pp. 1-60). Queste forze, affiancate in estremo da un nuovo corpo di spedizione francese, riportarono, dopo oltre un mese di lotta contro colonne garibaldine, la decisiva vittoria di Mentana (3-4 nov. 1867). Ma nel 1870 la partenza della brigata francese rimasta a Roma, provocata dallo scoppio della guerra con la Germania, e la conseguente sconfitta, lasciarono le mani libere al governo regio e il 20 sett., dopo cinque ore di ferma resistenza, per disposizione del Pontefice Roma capitolava. - Vedi tavv. LXXXVI-LXXXVIII.

BIBL.: sulle origini dello S. P.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat Pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911; L. Halphen, *Les origines du pouvoir temporel de la Papauté*, in *Revue de France* 1° nov. 1922, pp. 185-96; id., *Etudes critiques sur l'hist. de Charlemagne*, Parigi 1921; W. Levison, *Konstantin. Schenkung*, in *Misc. Fr. Ehrle*, II, Roma 1924, pp. 159-247; Fliche-Martin-Frutaz, VI (1948), nn. 50-65; VII (1953).n. 48; L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire Carolingien*, ivi 1947. Sulla storia dal sec. XI alla Rivoluzione Francese: N. Valois, *La France et le grand Schisme d'Occident*, 4 voll., Parigi 1896-1902; id., *Le Pape et le Concile*, 2 voll., ivi 1909; A. de Boüard, *Le régime politique et les institutions de Rome au moyen âge, 1252-1347*, ivi 1920; Ch. Yriarte, *César Borgia*, 2ª ed., ivi 1930; M. de Boüard, *La France et l'Italie au temps du grand Schisme d'Occident*, ivi 1936; E. R. Labande, *Rinaldo Orsini, comte de Tagliacozzo*, ivi 1939; G. Mollat, *Les*

Papes d'Avignon, 9ª ed., ivi 1950 (con abbondante bibl. critica); J.-M. Vidal, *Benoît XII et l'Italie. Introd. aux lettres closes et patentes de Benoît XII*, ivi 1950; Pastor, I-XVI. Sul periodo della Rivoluzione Francese e del sec. XIX: la bibl. in G. Mollat, *La Question Romaine, de Pie VI à Pie IX*, 2ª ed., Parigi 1932; si possono aggiungere le opere più importanti: A. Vigevano, *La fine dell'Esercito Pontificio*, Roma 1921; id., *La campagna delle Marche e dell'Umbria*, ivi 1923; C. Vidal, *Louis Philippe, Metternich et la crise italienne de 1831-32*, Parigi 1931; J. J. Brady, *Rome and the neapolitan Revolution of 1820-21*, Nuova York 1937; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938; M. Petrocchi, *La restaurazione, il card. Consalvi e la riforma del 1816*, Firenze 1941; A. Ventrone, *L'amministrazione dello S. P. dal 1814 al 1870*, Roma 1942; M. Petrocchi, *La restaurazione romana*, ivi 1943; P. Dalla Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX dal 1850 al 1870*, Roma 1945; M. Nobili-S. Camerani, *Carteggio di Bettino Ricasoli*, 4 voll., Roma 1945-47; P. Pirri, *La missione di mons. Corboli Bussi in Lombardia e la crisi della politica ital. di Pio IX*, in *Riv. di stor. della Chiesa in Italia*, 1 (1947), pp. 38-84; R. Moscati, *Le scritture della Segreteria di Stato degli affari esteri del Regno di Sardegna*, Roma 1947 (importante spoglio di documenti); D. Massé, *Pio IX e il gran tradimento del '48*, Alba 1948; P. Dalla Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Gregorio XVI*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, II, Roma 1948, pp. 29-121; id., *Pellegrino Rossi, il Neo-guelfismo e l'Italia*, in *Arch. della Soc. Romana di Storia Patria*, 71 (1948), pp. 163-68; P. Pirri, *La politica unitaria di Pio IX dalla lega doganale alla lega italica*, in *Riv. di stor. della Chiesa in Italia*, 2 (1948), pp. 183-214; E. de Levis Mirepoix, *Un collaborateur de Metternich. Mémoires et papiers de Lebzeltern*, Parigi 1949; A. Ghisalberti, *Rapporti delle cose di Roma, 1848-49*, Roma 1949 (dispacci dell'Agente diplomatico dei Paesi Bassi); P. Dalla Torre, *Pio IX e la Restaurazione del 1849-50*, in *Aevum*, 23 (1949), pp. 267-98; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. La questione Romana*, 2 voll., Roma 1951; G. Mollat, *La Question Romaine sous Grégoire XVI et Pie IX*, in *Revue des sciences religieuses*, 26 (1952), pp. 132-42.

Guglielmo Mollat

STATO RELIGIOSO. - Per il diritto canonico, e in senso stretto, è la situazione giuridica di quei cristiani che, desiderando vivere stabilmente una vita di perfezione cristiana, abbracciano quali mezzi particolari per conseguirla i consigli evangelici, emettendo i voti pubblici di povertà, castità e obbedienza in una società approvata dalla Chiesa, ove vivono una vita comune.

In questo senso s. r. è sinonimo di religione (v.) e rappresenta il grado massimo completo dello stato di perfezione evangelica nei suoi elementi teologici e giuridici. Teologicamente lo s. r. presuppone una consacrazione totale a Dio, per la quale l'uomo si obbliga a dedicarsi completamente al suo servizio allo scopo di tendere all'acquisto della perfezione della carità (cf. *Summ. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 184, a. 1), adempiendo non solo i comandamenti del Signore, ma anche i suoi consigli di povertà, castità e obbedienza (*Mt.* 29, 21; 19, 14; 8, 20; *Lc.* 9, 58). Tale atto riassume in un'unica offerta tutta la vita di un uomo, orientandone a Dio ed alla sua gloria tutte le opere successive, in una forma diversa da quella dei semplici cristiani. La vita, infatti, di colui che si è offerto irrevocabilmente a Dio acquista in tutte le sue manifestazioni un carattere latreutico, cioè di culto, in forza della virtù di religione, per la quale uno si è obbligato a vivere tale consacrazione totale (cf. A. Gemelli, *Le associazioni dei laici consacrati a Dio nel mondo* [*pro manuscripto*], Assisi 1939, n. 6). Giuridicamente la consacrazione totale di sé al servizio di Dio non deve essere un atto passeggero di fervore interiore, ma deve tradursi in una obbligazione costante, assunta mediante un vincolo morale riconosciuto dalla Chiesa. Altra esigenza giuridica fondamentale è, oggi, l'appartenere ad una società approvata dalla Chiesa, perché solo la professione sociale della vita di perfezione è ammessa e riconosciuta come tale, non essendo commesso nessun carattere giuridico alla forma di vita religiosa pienamente individuale.

Sugli elementi teologici e giuridici essenziali dello Stato completo di perfezione evangelica, la legislazione e la giurisprudenza della S. Sede hanno creato una vera spirale di vita di perfezione che comprende vari gradi o stati, a seconda che l'uno o l'altro degli elementi giuridici sono più o meno determinati. Di essa fanno parte le associazioni diocesane di sacerdoti detti Oblati (v.), gli Istituti secolari (v.), le Società viventi in comune senza voti, le congregazioni religiose e gli Ordini religiosi. Queste due ultime forme costituiscono il vero stato canonico pubblico religioso, con tutti gli elementi giuridici contemplati dal CIC quali i voti pubblici, la professione pubblica, la vita comune, ecc.

Storicamente la teologia e l'ascetica, sottolineando i vari aspetti dello stato di perfezione, hanno agevolato il nascere e il concretizzarsi delle diverse forme accennate. Così nei primi secoli la professione di vita religiosa fu sentita principalmente come consacrazione totale a Dio, al quale molti fedeli facevano oblazione di tutti se stessi, divenendo servi di Dio, sacri a Dio. Consacrazione, senza dubbio, di volontà, ma approvata o almeno considerata dalla Chiesa per gli anacoreti (v.), gli asceti (v. ASCESI), e soprattutto riconosciuta con la *consecratio virginum*.

Senza dimenticare il profondo aspetto di consacrazione, i secoli posteriori al VI arricchirono la teologia dello s. r. del concetto di stato di professione pubblica completa della perfezione evangelica. Coloro che volevano essere religiosi dovevano obbligarsi alla perfezione mediante una dedizione stabile ad un superiore di monastero o di casa religiosa, ove dovevano vivere una vita comune, in povertà, castità ed obbedienza. È il tempo del monachismo (v.), durante il quale lo s. r. è spesso paragonato ad un secondo battesimo e ad una scuola di servizio divino. Nei secc. XIII-XIX lo s. r. è sentito maggiormente come perfetta imitazione di Gesù Cristo non solo nella sua vita di consacrazione intera al Padre, nell'obbedienza totale alla sua volontà, di precetto e di consiglio, ma anche nella sua vita dedita tutta all'apostolato del buon esempio e della predicazione. È il tempo dei Canonici Regolari e degli Ordini Mendicanti. E fu ancora il bisogno di un sempre maggiore apostolato in mezzo al mondo che, unitamente all'evoluzione dei diritti personali dell'uomo, sempre più tutelato dalle leggi nell'esercizio delle sue attività, fece dapprima nascere e poi moltiplicarsi le congregazioni a voti semplici, specialmente femminili (v. CONGREGAZIONI). Infine gli Istituti secolari, approvati con la cost. apost. *Provida Mater Ecclesia* del 2 febbr. 1947, resero compatibile la vita religiosa come stato di perfezione evangelica completo con tutte le professioni esercitate dall'uomo nel mondo.

Per i doveri dello s. r.: v. RELIGIONE.

BIBL.: S. Goyenèche, *Adnotat. ad Const. ap.* « *Provida Mater Ecclesia* », in *Apollinaris*, 20 (1947), pp. 5-37; S. Canals, *De institutis saecularibus*, in *Monitor eccl.*, 74 (1949), pp. 150-63; R. Garrigou, *Accomodata renovatio statuum perfectionis in elemen. theol. et ascet. quibus professio consiliorum inititur*, in *Acta.... Congressus..... de statibus perfectionis*, Roma 1950, p. 150 sgg.; R. Carpentier, *Fondements ascético-théologiques de la profession des conseils évangeliques, ibid.*, p. 161 sgg.; A. Gutierrez, *Doctrina Generalis theol. et iurid. de statu perfectionis Evangelicae*, in *De Instit. Saecular.*, ivi 1951, p. 253 sgg.

Giulio Mandelli

STATUTI e COSTITUZIONI. - I due termini non sono per lo più ritenuti come equivalenti, sebbene le note particolari distintive dell'uno e dell'altro, in modo particolare se si considerano nel significato più moderno, siano puramente esterne. Il primo deriva da *statuere* e servì originariamente a indicare qualsiasi espressione della volontà imperante nel regolamento di qualche aspetto della vita sociale, così che il suo significato venne quasi a coincidere con quello di legge. Tuttavia col tempo prese un senso più ristretto, essendo stato riferito a quelle leggi particolari, con le quali si governano gli enti autonomi, nati e vissuti entro l'orbita dello Stato o dell'Impero. Il regime comunale si appoggiò su di essi. La loro origine è dovuta alla convergenza di norme consuetudinarie e di un complesso di disposizioni accolte con giuramento dai magistrati del Comune, la cui fonte non era un atto autoritativo d'una volontà sovrana. In questo significato gli s. non sono

altro che il corpo unitario delle leggi municipali, col quale il Comune si è retto come ente autonomo.

I. S. E C. COME LEGGE FONDAMENTALE DELLO STATO. – In tempi più recenti il termine ha ricevuto una nuova inflessione, essendo stato adoperato a significare la legge fondamentale dello Stato, in modo da avvicinarsi e quasi confondersi con quello di c. Le differenze, infatti, tra s. e c. sono quanto mai leggere. Mentre lo s. sarebbe una carta concessa dal sovrano, nell'esercizio della sua autorità senza consultazione popolare, la c. consisterebbe in quella fondamentale legge scritta, che regola gli aspetti principali della vita dello Stato, come espressione della volontà del popolo.

Se ben si osserva, le accennate differenze sono soltanto esterne. La prima riguarda l'origine, ma si può osservare che in ultima analisi così lo s. come la c. hanno la loro fonte nel potere sovrano, che rispetto al primo si esprime mediante il monarca e alla seconda mediante la volontà popolare. La seconda differenza, che si riferisce alla forma scritta, ha poco valore, perché ancora oggi esistono le consuetudinarie, com'è in gran parte quella inglese; la terza poi solleva a nota distintiva un fatto storico, ossia che le c. moderne, quasi tutte nate dopo quella francese del 1791, si sono appoggiate sul concetto di sovranità popolare. Ma tale concetto non è essenziale a quello di c. Tanto è vero che la comune dottrina include lo s. tra le c. come specie nel genere. Per adattarsi, tuttavia, alla terminologia corrente, si può ritenere che lo s. sia una c. concessa o una carta data al popolo dal sovrano, come, ad es., furono nel 1848 quella di Pio IX per gli Stati Pontifici del 14 marzo, di Ferdinando II per Napoli e Sicilia del 10 febbr., di Carlo Alberto per gli Stati Sardi del 4 marzo e di Leopoldo II di Toscana del 14 marzo.

Per c. oggi s'intende quel complesso di norme scritte o consuetudinarie, con le quali viene stabilita la struttura dello Stato e la forma del regime, in modo che ne restino fissati i suoi lineamenti principali. Generalmente tali norme si riferiscono al potere e ai suoi organi, alla loro mutua relazione e collaborazione, ai limiti delle sue facoltà e così via. Si potrebbe pensare che l'origine delle c. sia piuttosto recente, facendone risalire la comparsa al sec. XVIII. In questo secolo, infatti, il moto d'indipendenza dal dominio coloniale inglese portò i singoli Stati dell'America del nord a proclamare la propria autonomia e a darsi un'organizzazione nuova, consegnata in alcune dichiarazioni di diritti o carte costituzionali, quali furono quelle della Virginia, Pennsylvania e Maryland del 1776, alle quali poi succedette quella federale. Poco dopo la Rivoluzione Francese condensò la sua ideologia sociale nella ben nota dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789, che poi trovarono accoglimento nelle c. del 1791 e del 1793.

Non bisogna però lasciarsi trarre in inganno dalla contingenza puramente storica della diffusione ottenuta dal sistema delle c. scritte in quel tempo. Lo Stato non può esistere senza una legge fondamentale e, quindi, si pone sempre sul piano della storia con una propria c., che per il fatto di non essere scritta non perde la propria natura. L'Inghilterra, si è sopra notato, ha una c. in prevalenza consuetudinaria e non scritta. Del resto, non mancano nel periodo anteriore esempi di c. scritte, sebbene non presentino la forma sistematica dopo raggiunta. La *Magna charta* di Enrico I d'Inghilterra del 1215 nei suoi 68 articoli contiene molte indicazioni, che si riferiscono alla struttura dello Stato, ai limiti del potere regio e alle sue relazioni con il ceto nobiliare. Lo stesso si dica del *Bill of rights* del 1688. Nel medioevo poi non sono rari i patti stipulati tra il sovrano e i ceti nobili, che vanno oltre la natura del contratto privato.

Le c. sogliono dalla comune dottrina distinguersi, assumendo come criterio la forma esterna, in *scritte* e non scritte o *consuetudinarie* e, riferendosi al modo d'origine, in *concesse* (*octroyées*) per iniziativa del sovrano, quali furono lo Statuto albertino e la c. di Pio IX, e in c. *elaborate* dai parlamenti o da speciali assemblee dette costituenti, considerati come rappresentanti della volontà popolare, come quelle degli Stati americani e tutte le moderne dei popoli civili, fondate sopra una concezione democratica della vita sociale. Si dicono poi *flessibili* quelle che si possono modificare col processo ordinario di formazione della legge; *rigide* quelle per la cui mutazione si richiedono speciali condizioni o un numero qualificato di suffragi. L'essere una c. rigida non significa, pertanto, che nessun cambiamento possa essere introdotto nelle sue disposizioni, ma soltanto che tale mutamento è reso più difficile da alcune norme incluse nel suo stesso testo. Una c. non può essere rigida nel pieno senso, senza correre il pericolo di essere superata dall'evoluzione costante della realtà sociale, della quale deve interpretare le esigenze. Tuttavia è opportuno che essa abbia una tal quale fissità, particolarmente nel tempo moderno, in cui la sua formulazione dipende in gran parte dai movimenti politici.

II. FORMA DELLE C. MODERNE. – Le c. moderne sogliono essere composte di due parti. Nella prima, detta dogmatica, vengono espressi i diritti dei cittadini, delle persone morali e delle varie istituzioni viventi entro lo Stato, per i quali, oltre al riconoscimento legale, si stabiliscono le dovute tutele in ordine ai poteri dell'autorità politica. L'enumerazione di tali diritti varia da c. a c., sebbene nella maggioranza seguano uno schema quasi comune, più o meno derivato dalle cosiddette libertà civiche, a suo tempo proclamate dalla Rivoluzione Francese. Le più recenti, come l'italiana (v. ITALIA, REPUBBLICA) e la francese (v. FRANCIA) ne hanno ampliato il quadro, introducendovi il riconoscimento e la tutela dei diritti chiamati sociali. Parecchi testi costituzionali, come quello italiano, abbondano di enunziati generici e programmatici, che non hanno carattere di legge, ma o riflettono particolari concezioni politiche o servono di orientamento per i poteri pubblici.

Nella seconda, detta organica, sono comprese le norme che riguardano la struttura dello Stato, la forma del regime, la divisione dei poteri e gli organi rispettivi con la relativa sfera di competenza, le camere rappresentative e l'organizzazione del suffragio, i poteri del capo dello Stato e la composizione del governo. Maggiore varietà si riscontra in questa parte, la quale dipende dalle tendenze politiche dominanti al momento della formulazione del testo costituzionale.

III. FONDAMENTO GIURIDICO DELLE C. – Circa il fondamento giuridico delle c. le opinioni sono diversissime, riflettendosi sulla soluzione della questione la varietà delle ideologie sul diritto e sulla sua fonte. Per una retta impostazione del problema occorre distinguere in ogni c. due parti: una sostanziale, che si compone di quei principi immanenti alla vita sociale, o gruppo di norme costituzionali implicite in ogni formazione politica, per il fatto stesso della sua esistenza come istituzione naturale; una accidentale, che dipende dalla libera scelta dell'uomo, nell'organizzazione positiva dello Stato e viene in pratica a coincidere con quella sopra denominata organica. Il fondamento giuridico della prima è lo stesso ordine naturale di giustizia e le esigenze obiettive e universali della vita sociale, che si traducono in norme di valore autonomo, rese positive dal testo delle c. come principi assunti da un ordinamento preesistente. La validità della seconda dipende dall'espressione della volontà del legittimo potere esistente in ogni Stato, o diffuso ancora in tutto il popolo, organicamente concepito, o già raccolto in un soggetto determinato. Nell'una e nell'altra supposizione agisce il potere sovrano originario e immanente allo Stato; né occorre in alcun modo ricorrere al motivo del contratto o del patto, che non si dimostra fittizio soltanto nel caso in cui la c. sia effetto di un compromesso politico-giuridico tra l'autorità e il popolo.

IV. C. E POTERE COSTITUENTE. – L'argomento appena toccato ha un'intima connessione con la questione rela-

tiva al potere costituente, alla quale conviene fare un accenno, per chiarirne la natura, il fondamento giuridico, le mansioni e i limiti. Il potere costituente non è un potere di fatto, come da molti viene configurato, ma rientra nel numero delle facoltà morali originariamente possedute dall'organismo politico, ossia è un diritto fondamentale dello Stato, la cui nota specifica è data dalla funzione, che è chiamato a esplicare, la formazione della c. o la sua riforma. Esso è, quindi, un potere essenzialmente legislativo, che si distingue da quello ordinario, in quanto, mentre questo è un potere costituito, la cui funzione si esplica nella formazione della legge ordinaria, conformandosi alle norme statutarie già esistenti, l'altro è costituente e opera in modo autonomo, in un tempo in cui il primo rimane sospeso. Non è tuttavia necessario concepirli come due poteri distinti, potendosi molto bene considerare come due funzioni dell'unico e indiviso potere legislativo, inerente alla sovranità dello Stato, e con ciò rimane risolta in modo negativo la questione, se il potere costituente assommi in sé tutti gli altri poteri dello Stato, l'esecutivo e il giudiziario. Altra sua nota distintiva è la temporaneità : esplicata la sua funzione rientra allo stato potenziale, per risorgere in caso di necessità.

Erroneamente è stato definito un potere essenzialmente rivoluzionario. Non è certamente tale nell'ipotesi di una riforma costituzionale operata secondo le norme previste dalla c. esistente, né in quella di una società di nuova formazione, rispetto alla quale la legittimità della sua opera si appoggia sopra il diritto originario dell'organismo politico di darsi una struttura positiva, stabilendo le leggi fondamentali per il regolare svolgimento della vita sociale. Potrebbe apparire tale e perciò stesso essere considerato come un potere di fatto, nella supposizione che la sua insorgenza sia dovuta a un moto, che rovescia un ordinamento esistente per crearne uno nuovo, nel qual caso, secondo un'opinione assai diffusa, la legalità dei suoi atti si otterrebbe mediante un riflesso retroattivo della legge dal medesimo approvata. A parte la difficoltà insolubile di far derivare il diritto da un puro fatto, contro questa soluzione è da rilevare come lo Stato in tempo di rivoluzione non si eclissa, ma continua ad esistere con tutti i suoi poteri originari. Se, pertanto, la rivoluzione è giusta, la legittimità del potere costituente deriva dal ritorno della sovranità nel suo soggetto primitivo, il popolo, che, secondo il Bellarmino, il Lessio e il Suárez, la conserva in radice e ne può far uso, quando il titolare legittimo è venuto meno. Se la rivoluzione fosse, invece, ingiusta, il potere costituente e tutti i suoi atti rimarrebbero illegali, mancando ad essi l'appoggio del diritto. Tuttavia la c. da esso promulgata e imposta, quando il nuovo ordinamento si fosse vittoriosamente affermato, acquista un valore giuridico, in virtù della norma fondamentale della vita sociale, la quale richiede la conservazione dell'ordine, la stabilità delle relazioni e la certezza del diritto. In questo caso non è il fatto a trasformarsi in diritto, ma una superiore esigenza di vita che comunica giuridicità alle norme stabilite.

È superfluo poi avvertire che il potere costituente, come qualsiasi altro potere dello Stato, è limitato nelle sue facoltà, non solo dalla sua funzione specifica, ma anche da tutti i limiti intrinseci, che condizionano in modo imperativo l'esercizio della sovranità, della quale è una funzione straordinaria. Nella determinazione delle norme costituzionali è tenuto soprattutto a rispettare la costituzione sostanziale sopra ricordata e ad accoglierne i principi in modo integrale, adattandoli alle condizioni concrete della vita sociale, senza tuttavia violarli o disconoscerli; altrimenti la c., o in tutto o in parte, non potrà avere valore di legge direttiva e imperativa per la collettività.

BIBL.: G. Arangio-Ruiz, *Del potere costituente*, Napoli 1887; R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Parigi 1922; H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Berlino 1925; L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Parigi 1927; A. Esmein-H. Nézard, *Elements de droit constitutionnel*, ivi 1928; M. Houriou, *Précis de droit constitutionnel*, ivi 1929; G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlino 1929; A. Origone, *Sulle leggi costituzionali*, Roma 1933; S. Romano, *Principi di diritto costituzionale*, Milano 1945; C. Mortati, *La Costituente*, Roma 1945; A. Messineo, *Il potere costituente*, ivi 1945; F. Pergolesi, *Diritto costituzionale*, Bologna 1949; G. Balladore-Pallieri, *Diritto costituzionale*, Milano 1949.

Antonio Messineo

STATUTI MISSIONARI. - Siccome molte circoscrizioni missionarie sono affidate a religiosi, sorgono numerosi rapporti fra gli istituti, a cui appartengono i missionari, e le missioni stesse.

Della complessa materia hanno trattato molti rescritti e istruzioni della Congr. di Prop. Fide fin dalla sua origine, e dal secolo scorso si è cercato di regolarla nei riguardi di certi Ordini o congregazioni religiose per mezzo degli S. m., i quali sono una collezione di norme determinanti i diritti e i doveri dei superiori ecclesiastici delle missioni e dei superiori generali dei rispettivi Ordini o congregazioni religiose. Se essi riguardano una missione speciale sono chiamati particolari, generali se regolano i rapporti con tutte le missioni affidate ad un Ordine o ad una congregazione religiosa. Al presente sono in vigore gli S. m. generali per le missioni affidate ai Cappuccini, Domenicani, Carmelitani Scalzi, Congr. dei SS. Cuori di Gesù e Maria, Oblati di Maria Immacolata, Società del Divin Salvatore, Società dei Missionari del S. Cuore di Gesù, Ordine dei Frati Minori, Società del Verbo Divino, Congreg. dei Figli del S. Cuore di Gesù, Congreg. dei Sacerdoti del S.mo Cuore di Gesù, Congreg. dei Missionari di Mariannhill, Congreg. belga dell'Ordine di S. Benedetto, Congreg. dei pp. Passionisti, Pia Società di S. Francesco Saverio, Congreg. della S. Croce, Istituto Missioni Consolata, Ordine della S. Croce, Servi di Maria.

I più recenti hanno una disposizione più uniforme della materia trattata, la quale in genere comprende questioni riguardanti i superiori ecclesiastici e quelli religiosi e le loro mutue relazioni, la formazione, l'invio e il sostentamento dei missionari nonché l'amministrazione e la distinzione dei beni fra le missioni e l'istituto religioso. In qualche caso parlano anche dell'organizzazione che i vari istituti hanno internamente per promuovere il progresso delle proprie missioni.

Al riguardo meritano una particolare menzione le costituzioni di parecchi istituti dipendenti da Propaganda con scopo esclusivamente missionario. In materia, però, ha un valore fondamentale l'istruzione della Congreg. di Prop. Fide dell'8 dic. 1929.

BIBL.: X. Paventi, *De Statutis pro missionibus*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 26 (1947), pp. 289-97; id., *Breviarium iuris missionalis*, Roma 1952, pp. 68-70.

Saverio Paventi

STAUDENMAIER, FRANZ ANTON. - Teologo, n. l'11 sett. 1800 a Dorzdorf (Württemberg), m. il 19 genn. 1856 a Friburgo in Br.

Ottenuta la laurea in teologia a Tubinga con la tesi *Geschichte der Bischofswahlen* (Tubinga 1830), dopo la sua Ordinazione e un anno di vita pastorale fu professore di apologetica e di dogmatica nell'Università di Giessen (1830), ove con il Kuhn (v.) fondò gli *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* (1834-38), in cui pubblicò vari articoli. Le stesse materie insegnò nell'Università di Friburgo in Br. (1837), ove fondò con i colleghi la *Zeitschrift für Theologie* (1829-48); nel 1843 fu nominato canonico della Cattedrale friburgese e svolse una intensa attività scientifica e religiosa.

Dopo un saggio incompleto, sull'Eriugena *Johannes Scotus* (Francoforte 1834), pubblicò una serie di monografie teologiche, nelle quali si manifesta il suo acume speculativo, da principio troppo personale, poi sempre più aderente ai documenti della Rivelazione e del magistero della Chiesa : *Encyplopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie* (Magonza 1834; 2ª ed. 1840, in 2 voll., di cui solo il 1° uscì); *Geist des Christenthums* (ivi 1850) : ispirato al *Génie du christianisme* del Chateaubriand; *Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums*

(Giessen 1837); *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwickelung in der Natur, im Geiste und in der Geschichte* (ivi 1838, rimasta alla 1ª parte, su quattro annunziate): dedicata a Günther (v.); *Die christliche Dogmatik* (I-II, Friburgo 1844; III, ivi 1848; IV, ivi 1852, incompleta): opera ricca di vedute personali, centrata sull'idea del *regnum Dei*: è una dogmatica concepita in senso prevalentemente ecclesiologico. Scrisse altre importanti opere per confutare Kant e Hegel (sopratutto il suo concetto di filosofia della storia), di cui in gioventù aveva subito il fascino.

BIBL.: F. Lauchert, *F. A. S.*, Friburgo in Br. 1901; J. Bellamy, *La Théol. cath. au XIXe siècle*, 2ª ed., Parigi 1904, pp. 39-40; Hurter, IV, coll. 927-31; E. Amann, s. v. in DThC, XIV, II, coll. 2579-80; I. Allievi, *Disegno di stor. della teol.*, Torino 1939, pp. 397-99; F. Schnabel, *Stor. religiosa della Germania nell'Ottocento*, trad. it., Milano 1944, pp. 71, 72, 89; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, II, Bruxelles-Parigi 1952, pp. 299-301. Antonio Piolanti

STAUPITZ, JOHANN von. - Teologo e mistico tedesco del sec. XVI, professore di teologia a Wittenberg e vicario generale degli Agostiniani in Germania.

Fu maestro ed amico di Lutero, al quale cedette la cattedra nel 1512 e che sostenne e protesse nei primi tempi della rivolta. Nel 1518 lo accompagnò alla presenza del cardinal legato ad Augusta e lo sciolse dal vincolo d'ubbidienza. Rinunciò più tardi al vicariato, sconfessò le dottrine luterane e morì nell'abbazia benedettina di St. Peter a Salisburgo (1524).

I suoi trattati: *Imitazione della morte di Gesù Cristo*; *Dell'amor di Dio*, *Della retta fede cristiana* e le sue prediche risentono l'influsso dei mistici tedeschi del sec. XIV ed ebbero efficacia sulla formazione spirituale di Lutero.

BIBL.: edd.: i *Trattati* a cura di F. G. Pistoth Schöpff, 2 voll., Dresda 1862-64; le *Opere* in tedesco, a cura di J. R. Knaake, Potsdam 1867; G. Buchwald-F. Wolf, *Staupitz' Tübinger Predigten*, Lipsia 1927. Bibl. generale, cf. in: K. Schottenloher, *Bibliogr. zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung (1517-85)*, II, Lipsia 1935. La miglior monografia è quella di A. Jeremias, *J. v. St., Luthers Vater u. Schüler. Sein Leben, sein Verhältniss zu Luther und eine Auswahl aus seinen Schriften*, ivi 1929; J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 3ª ed., Friburgo in Br. 1949, v. indice. Fernando Gagliuolo

STAUROPEGIO. - Nel diritto canonico bizantino, indica un privilegio concesso dal patriarca in virtù del quale un luogo o una fondazione pia viene sottratta all'autorità ordinaria del Vescovo locale e sottomessa, direttamente ed esclusivamente, al patriarca, o al capo della Chiesa in una data nazione, arcivescovo o sinodo (questa seconda forma esiste soltanto presso i dissidenti).

Il nome (da σταυρός = croce e πήγνῦναι = conficcare o piantare) deriva dal fatto che si suol piantare una croce nella fondazione di una chiesa od altro luogo pio per insignirlo con questo privilegio. La croce viene piantata principalmente dove sarà eretto l'altare o il santuario. L'uso è dovuto alla norma, in virtù della quale tracciare una croce su una persona o una cosa vuol dire, nel rito bizantino, consacrarlo a Dio, e farla, per conseguenza, dipendere dalla Chiesa. Se la cosa è già, per sé o per destinazione, sacra, piantare in essa la croce vuol dire prenderne possesso da parte dell'autorità ecclesiastica. L'istituto dello s. è dovuto ad una consuetudine immemorabile (Balsamone, al can. 31 apostolico); se ne trova menzione già nel sec. VIII; ma, probabilmente, anche prima che esistesse il termine, v'erano monasteri dipendenti dai patriarchi o dagli imperatori. Questa consuetudine si basa sui cann. 6, 7 del Concilio Niceno e 1, 2 del Costantinopolitano I, i quali riconoscono ai patriarchi vera giurisdizione ecclesiastica su tutto il territorio patriarcale. Anche la concessione di immunità ai monasteri, da parte degli imperatori, ha contribuito all'introduzione dello s. In ciò ebbe pure il suo influsso la reazione dei superiori dei monaci contro l'ingerenza eccessiva di alcuni vescovi negli affari anche interni dei monasteri. A giustificare quest'ingerenza, i vescovi invocavano le disposizioni, abbastanza generiche, del can. 4 del Concilio di Calcedonia. Vi influì pure la facoltà attribuita al fondatore di un monastero o altro luogo di designare l'autorità da cui esso doveva dipendere; i fondatori designavano per lo più l'autorità patriarcale. Lo s. fiorì dal sec. IX in poi, e raggiunse il massimo sviluppo alla fine del sec. XIII e fino alla caduta di Costantinopoli (1453). Balsamone parla della reazione dei metropoliti e dei vescovi contro la concessione dello s. e delle loro insistenze che esso venisse abolito; tale reazione mosse i patriarchi a definire meglio l'istituto e a sopprimere molti abusi.

Oltre che con il piantare la croce nella fondazione del luogo sacro, lo s. viene concesso con un decreto, ossia sigillo del patriarca. Nel decreto sono stabilite pene contro chi viola lo s. Lo s. si istituisce anche con l'omissione del sintrono (= cattedra con sedili, eretta nell'abside della chiesa dietro l'altare), ove siede il vescovo durante i divini uffici. Il sintrono indica, infatti, che il vescovo ha giurisdizione sulla Chiesa. Il rito dello s. è descritto nell'*Eucologio* (ed. di Roma 1873, pp. 316-17).

Lo s. comprende, oltre il luogo privilegiato, i metochi (μετόχια) da esso dipendenti e i beni ad esso appartenenti. I metochi, però, non seguono necessariamente la condizione giuridica del monastero principale. Quanto al tempo, la concessione è perpetua, e non revocabile.

Il patriarca ha piena giurisdizione ecclesiastica nel luogo stauropegico e sulle persone ad esso appartenenti. Quindi a lui spettano di diritto l'essere commemorato nei divini uffici e il tributo (κανονικόν o συνήθεια), la visita canonica, con diritto e obbligo di promuovere la disciplina ecclesiastica, sopprimendo anche abusi, la benedizione dell'egumeno e l'Ordinazione dei preti o diaconi. Le prime due prerogative vengono talvolta omesse a favore del vescovo del luogo, specialmente quando lo s. viene concesso a edificio già costruito.

La concessione dello s. comporta l'autonomia nel regime e nell'amministrazione del luogo stauropegico; le immunità definite nei tipici (carte di fondazione); l'elezione libera dell'egumeno di un monastero stauropegico; inoltre, ordinariamente all'egumeno compete la facoltà di dare lettere dimissorie per le ordinazioni e attestati per le ordinazioni ricevute; l'egumeno può essere ornato di qualche insegna pontificale.

Il recente *motu proprio* di Pio XII *Postquam apostolicis Litteris* (9 febbr. 1952) dà norme precise circa i monasteri stauropegici.

BIBL.: N. Milaš Nicodemo, versione greca fatta da Melezio Apostopulos: Τὸ ἐκκλεσιαστικὸν δίκαιον τῆς ορθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Atene 1906: E. Hermann, *Ricerche sulle istituzioni monast. biz.*, in *Orient. christ. period.*, 6 (1940), nn. 3-4; P. De Meester, *Fonti della Cod. can. or.*, 2ª serie, X. *De monachico statu iuxta discipl. byz.*, Città del Vaticano 1942, pp. 103-104, 119-25 e passim; Sp. P. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, V, Atene 1908; VI, ivi 1909; J. P. Zepos, *Jus Graeco-Romanum*, I-VIII, ivi 1930-31. Acacio Coussa

STAUROPIGHIA di Leopoli. - Confraternita di commercianti galiziani, moldavi e greci con sede a Leopoli, confermata nel 1596 dal patriarca antiocheno Gioacchino e nel 1587 dal patriarca bizantino Geremia II, il quale la mise sotto l'immediata sua dipendenza, donde il nome di S.

Scopo della S. era, fra altro, la sorveglianza sulla retta dottrina e sul mantenimento dei legittimi usi ecclesiastici a Leopoli, il che dette origine a dispute coi vescovi locali, dalla cui giurisdizione la S. era esente. Essa possedeva una tipografia e una scuola e più tardi un monastero e un ospedale. La S. avversò durante tutto il sec. XVII l'Unione di Brest-Litovsk (1596), da lei accettata soltanto nel 1709. Papa Clemente XI concesse alla S. l'esenzione. Anche nei tempi posteriori la S. si mostrò di spirito conservativo e filorussa. Il metropolita Andrea Szeptyckij tolse alla S. il diritto di nominare da sé i suoi cappellani.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, v. indice. Alberto M. Ammann

STAUROTECA: v. ENCOLPIO.

(fot. Giordani)

STAZIONE LITURGICA - S. quaresimale di S. Ciriaco: la processione nella chiesa di S. Maria in Via Lata, che sostituisce l'antica chiesa di S. Ciriaco, distrutta - Roma.

STAZIONE LITURGICA. - Chiesa in cui si celebrano, in determinate circostanze, le funzioni liturgiche.

I. NOZIONI GENERALI. – Originariamente *statio* significa l'atto di fermarsi, il luogo in cui ci si ferma, e finalmente le persone che si fermano nel punto indicato. In queste tre accezioni fondamentali, la parola ebbe i più svariati significati: soggiorno, posta di cavalli, quartiere, drappello di guardia militare, rada o porto nella lingua marinara. Si ha, ad es., la « statio aquarum, annonae, municipiorum », ecc. come sede di magistrati particolari o di uffici. La stessa parola entrò naturalmente anche nell'uso cristiano, con accezioni derivate proprie, ma sempre collegate al senso primitivo. Così, ad es., la parola *statio* fu adoperata, come nel linguaggio militare, nel senso di sentinella avanzata, attenta, tesa all'azione, per significare lo stato del cristiano in tempo di digiuno, cioè tutto proteso alla più rigida guardia, sia del corpo che dell'anima: celebre al riguardo l'apostrofe di s. Ambrogio al suo popolo all'inizio della Quaresima in cui paragona l'« iter quadraginta dierum » con la vita militare e la « devotio ieiuniorum » con i « castra », onde egli deriva la parola « stationes », perché « stantes et commorantes in eis, inimicorum insidias repellamus. Castra enim sunt ieiunia christianis » (*Sermo* 21: PL 17, 644). In questo senso sta anche l'accezione della parola stazione nel significato specifico di digiuno «stazionale», vale a dire di mezza giornata, nelle ferie liturgiche del mercoledì e del venerdì, usanza che presto andò in disuso (cf. il *Pastore* di Erma, *Similit.*, V, 1, ed. F. X. Funk, I, 528, e la *Didaché*, VIII, ed. F. X. Funk-K. Bihlmeyer, Tubinga 1924, p. 5).

II. LA S. L. IN PARTICOLARE. – Era quindi cosa naturale che la parola s. fosse presa per indicare la casa, e in seguito la chiesa in cui sarebbero stati celebrati i divini Misteri, e in seguito per estensione la stessa celebrazione liturgica e l'adunanza dei fedeli. Questo uso è assai antico, e si trova in Tertulliano, *De ieiunio* (ed. Oehler), cap. 1 (p. 852); cap. 2 (p. 853); cap. 10 (p. 864); e nell'*Ad uxorem* (ed. Oehler), II, cap. 4 (p. 688), e in altri luoghi; poi in Cassiano, in *De institutis coenobiorum*, lib. I, cap. 5 (PL 49, 236-43) e in Isidoro, *Etymologiae*, lib. VI, cap. 19 (PL 82, 258).

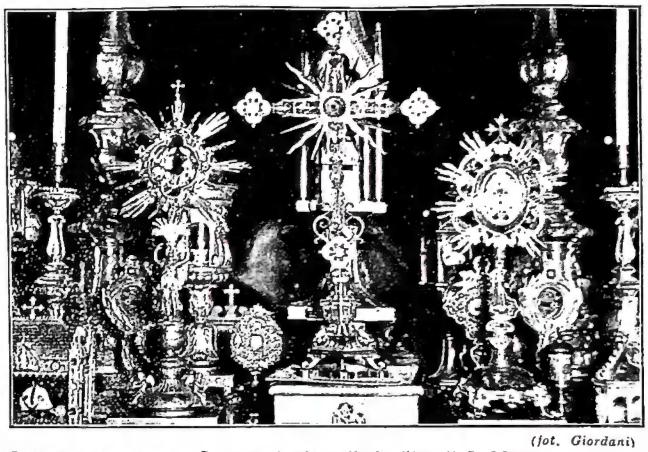
III. LE S. L. FUORI DI ROMA. – In molte sedi vescovili antiche, munite di numerose chiese, i vescovi usarono celebrare, in certi giorni festivi o per altri motivi liturgici, ora in una, ora in un'altra: queste riunioni liturgiche, e le relative chiese furono chiamate *stationes*. Le notizie intorno a queste s. l. fuori di Roma sono alquanto frammentarie; permettono tuttavia di conoscere che quest'uso, e il relativo termine tecnico era noto, ad es., già dal sec. IV in Antiochia, in Gerusalemme (cf. la *Peregrinatio* di Eteria), in Egitto ad Oxirinco (papiro del 535); in Occidente a Milano, Cartagine, Ravenna, Vercelli, nelle Gallie e in Germania, a Parigi, Strasburgo, Magonza, Colonia. Le s. l. in uso a Tours sono elencate nel cosiddetto Calendario del vescovo Perpetuo (ca. il 460), conservato da Gregorio di Tours (*Hist. Francorum*, X, 31: PL 71, 556): il 3 can. del Concilio di Orléans (541) prescriveva di celebrare le feste maggiori e la Pasqua con il vescovo (Mansi, IX, 114). Il vescovo Crodegango di Metz (766) stabilì nella sua sede tutto un sistema di s. l., improntato all'uso romano.

IV. LO SVILUPPO PARTICOLARE DELLE S. L. A ROMA. – Il luogo ove le s. l. ebbero uno sviluppo tutto particolare ed assunsero un'importanza generale nella vita e prassi liturgica, è Roma. Le solenni celebrazioni pontificie alle quali, soprattutto dopo la pace costantiniana, si dette con il rapido sviluppo dell'anno liturgico, una straordinaria solennità anche esterna, non erano legate alla chiesa annessa alla residenza papale (Laterano), ma ebbero luogo anche in altre grandi basiliche urbane e cimiteriali, e nei titoli cittadini. Già nell'epistolario scambiato fra papa Cornelio e Cipriano di Cartagine (metà del sec. III), occorre il termine s. nel senso di s. l. come cosa ordinaria (Cipriano, *Ep.* 43, *ad Cornelium*; *Ep.* 48, *Cornelii ad Cyprianum*; ed. G. Hartel, II, 597, 612). I presbiteri luciferiani Fausto e Marcellino, nel loro *Libellus precum* contro Damaso, presentato nel 384 a Teodosio il Grande, parlano della s. tenuta da Ursino, antipapa (PL 13, 81, 83). Il *Lib. Pont.* (I, pp. 244, 246) riferisce che papa Ilaro (461-68) donò un grandioso servizio liturgico, comprendente i vasi sacri necessari per le s. l. alla Chiesa romana; ma un sistema regolare di s. l. dové esistere certamente già molto tempo prima. Anche più tardi il *Lib. Pont.* e altre fonti riferiscono di doni papali per la celebrazioni stazionali. Gli *Ordines* trattano invece del modo di celebrarle (cf., ad es., G. Löw, *Il Codice A 14 della Bibliot. Vallicell.* [*del sec. IX*] *e il suo contributo alla liturgia romana*, in *Misc. L. C. Mohlberg*, II, Roma 1949, pp. 246-48).

Gregorio Magno riordinò anche le s. romane, non solo nei testi e cantici liturgici, ma, come pare, anche con ritocchi all'ordine delle chiese stazionali. Ad ogni modo egli fece del tutto per mantenere vive ed operanti le s. l. come grande mezzo di liturgia pastorale. Giovanni Diacono riferisce nella sua *Vita* (II, 18, 19: PL 75, 94) non solo sull'accennato riordinamento, ma soprattutto sul fervore del Pontefice nella predicazione e sull'entusiasmo religioso del popolo, che accorreva anche da lontano per prendere parte alla s. l. Il sistema stazionale stabilito da Gregorio M. fu completato da Gregorio II (m. nel 731) con l'aggiunta delle s. del giovedì della Quaresima, rimasto per antica tradizione libero dal pesante servizio stazionale (*Lib. Pont.*, I, p. 402), sicché con il sec. VIII tutti i giorni della Quaresima ebbero lo stesso servizio. Dagli *Ordines Romani* si sa che le s. l. romane continuarono ad aver luogo con immutato splendore e decoro sino all'epoca di Avignone. Dopo decaddero e al ritorno del Papa a Roma la s. l. non fu più considerata come funzione pontificale. Continuò però, in forme minori e più modeste, come si rileva dagli *Ordines Romani* posteriori e da altre fonti. Molto interessante al riguardo è, ad es., la descrizione della Quaresima con le sue s., lasciata dal sacerdote (parroco e predicatore della corte di Monaco in Baviera) Giacomo Rabus, durante l'Anno Santo 1575 (ed. K. Schottenloher, Monaco 1925).

V. Le chiese stazionali romane. – 1. *Quaresima.* – Il sistema più completo di s. l. si ha nella Quaresima, però anche qui il completamento avvenne in tempi successivi. Le prime ad avere s. furono le ferie II, IV, VI e il sabato; seguirono poi le ferie III, V e le domeniche aliturgiche a causa di una celebrazione vigiliare.

a) Le grandi Basiliche come s. l. quaresimali. – S. Giovanni in Laterano, cattedrale del Papa: domenica 1ª di Quaresima (cioè l'inizio primitivo del grande digiuno); Domenica delle Palme (cioè l'inizio della Settimana Santa); Giovedì Santo, e veglia pasquale fra Sabato Santo sera e il Mattutino della domenica di Pasqua, ossia i giorni dei massimi Sacramenti. S. Pietro in Vaticano: Domenica di Passione (ossia l'inizio del tempo di digiuno più primitivo: ma la s. è relativamente recente, poiché precedeva una celebrazione vigiliare che si chiudeva in domenica). S. Paolo fuori le mura: Mercoledì (IV sett. di Quaresima), il giorno del grande scrutinio per i catecumeni. S. Maria Maggiore: Mercoledì della Settimane Santa, che in origine ebbe un grande servizio liturgico simile a quello del Venerdì Santo (oltreché nelle Tempora, v. appresso). S. Croce in Gerusalemme: Domenica IV e Venerdì Santo. S. Lorenzo al Verano: Domenica III.



(*fot. Giordani*)

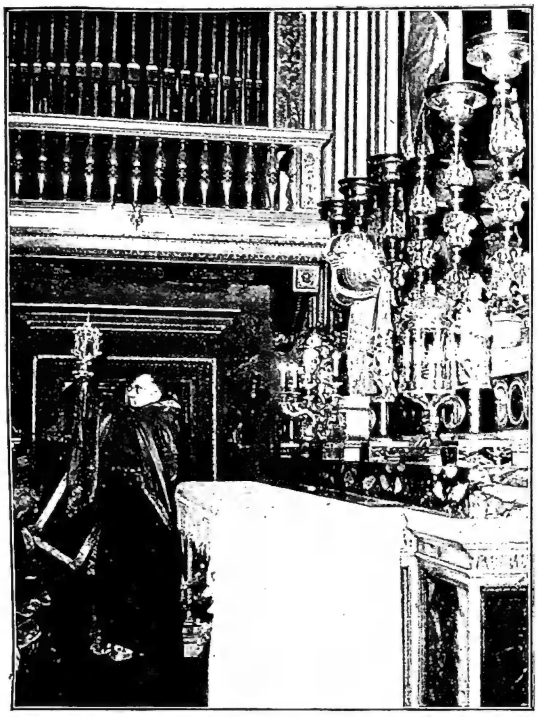
Stazione liturgica - S. quaresimale nella basilica di S. Marco: esposizione delle Reliquie - Roma.

b) Le ferie liturgiche quaresimali più antiche. – Si indica, fra parentesi rotonde, la «collecta», ossia la chiesa nella quale si raccoglieva il popolo per andare poi processionalmente alla chiesa stazionale, in genere vicina. *Le ferie II*: I settimana di Quaresima: (SS. Cosma e Damiano), S. Pietro in Vincoli (era il secondo giorno della primitiva Quaresima, quindi presentazione della comunità romana al Principe degli Apostoli); II sett.: (S. Cosma e Damiano), S. Clemente; III sett.: (S. Adriano), S. Marco; IV sett.: (S. Stefano al Celio), SS. Quattro Coronati; sett. della Passione: (S. Giorgio in Velabro), S. Crisogono (due chiese di martiri creduti soldati); Settimana Santa: (S. Balbina), SS. Nereo ed Achilleo, S. Prassede (fino al sec. x si ebbero più volte cambiamenti fra le due chiese stazionali indicate). *Le ferie III*: I sett.: (S. Nicola in Carcere), S. Anastasia (da notare che S. Nicola esiste soltanto fin dal sec. ix): a S. Anastasia, come chiesa quasi palatina, fu la seconda s. dopo la prima domenica; II sett.: S. Balbina; III sett.: (S. Sergio), S. Pudenziana (attualmente con pari diritto anche S. Agata dei Goti); IV sett.: (S. Maria *de domna Rosa*), S. Lorenzo in Damaso; sett. di Passione: S. Ciriaco (distrutto nel sec. xv; la s. è trasferita a S. Maria in Via Lata); Sett. Santa: (S. Maria in Portica), S. Prisca. *Le ferie IV*: I sett.: *Tempora*, v. sotto; II sett.: (S. Giorgio in Velabro), S. Cecilia; III sett.: (S. Balbina), S. Sisto vecchio; IV sett.: S. Paolo (v. sopra); sett. di Passione: (S. Marco), S. Marcello; Sett. Santa: (S. Pietro in Vinc.), S. Maria Maggiore (v. sopra). *Le ferie VI*: I sett. *Tempora*, v. sotto; II sett.: (S. Agata dei Goti), S. Vitale; III sett.: (S. Maria *ad martyres*, cioè il Pantheon, consacrato al culto nel 613), S. Lorenzo in Lucina; IV sett.: (S. Vito), S. Eusebio; sett. di Passione: (SS. Giovanni e Paolo), S. Stefano sul Celio. *c) I sabati*: I sett., *Tempora*, v. sotto; II sett.: (S. Clemente), SS. Marcellino e Pietro; III sett.: (S. Vitale), S. Susanna; IV sett.: sabato detto «Sitientes», di particolare importanza nel sistema della preparazione dei catecumeni, S. Lorenzo in Lucina, sostituita più tardi da S. Nicola in Carcere, chiesa nota soltanto dal sec. ix.

2. *Stazioni aggiunte con le loro chiese.* – *a)* Sotto Gregorio Magno: questo Papa avendo avanzato l'inizio della Quaresima al mercoledì precedente la prima domenica di Quaresima, cioè alle «Ceneri», per portare i giorni di digiuno effettivo al numero di 40, istituì le due s. l.: «Ceneri»: (S. Anastasia), S. Sabina; venerdì dopo le Ceneri (S. Lucia in Septizonio), SS. Giovanni e Paolo. *b)* sotto Gregorio II (m. nel 731): le ferie V della Quaresima: dopo le Ceneri: (S. Nicola in Carcere del sec. ix), S. Giorgio in Velabro; I sett.: (S. Agata dei Goti), S. Lorenzo in Panisperna; II sett. (S.: Crisogono), S. Maria in Trastevere; III sett.: (S. Marco), SS. Cosma e Damiano; IV sett.: (SS. Quirico e Giulitta), SS. Silvestro e Martino; sett. di Passione: (S. Maria in Via Lata), S. Apollinare. *c)* in tempo imprecisato (probabilmente durante i secc. ix-x) alcuni giorni aliturgici ebbero la loro s. l.: Domenica II, aliturgica perché preceduta dalle Ordinazioni delle Tempora a S. Pietro con vigilia: S. Maria *in Domnica*, sede dell'arcidiacono romano. Sabato dopo le Ceneri: S. Trifone, ora distrutta, sostituita dalla vicina chiesa di S. Agostino. Sabato di Passione: S. Giovanni *ante Portam Latinam. d)* Le s. della «Pre-Quaresima», di origine posteriore a quelle primitive quaresimali, ma anteriori a Gregorio Magno. Domenica Settuag.: S. Lorenzo fuori le mura; Sessagesima: S. Paolo fuori le mura; Quinquagesima: S. Pietro in Vaticano: i tre grandi patroni dell'Urbe.

3. *Tempo pasquale.* – L'ottava di Pasqua, con s. fra le più antiche, essendo uso di visitare, con i neofiti, le chiese più rinomate della città, per celebrare le s. pasquali solenni. Domenica di Pasqua: S. Maria Maggiore (di istituzione posteriore, dato che in origine la Veglia pasquale si chiudeva al mattino della stessa domenica, a S. Giovanni in Laterano); lunedì: S. Pietro in Vaticano; martedì: S. Paolo fuori le mura; mercoledì: S. Lorenzo fuori le mura: visita dunque alle chiese principali dei tre grandi patroni dell'Urbe. Giovedì: SS. Apostoli; venerdì: S. Maria *ad Martyres*; sabato *in albis*: S. Giovanni in Laterano, la vera «ottava» del Battesimo; Domenica «*in albis*»: S. Pancrazio, il giovane martire modello dei neofiti: quest'ultima s. quindi è una aggiunta, però abbastanza antica. Le domeniche dopo Pasqua, pur avendo formulari di Messe molto antiche non ebbero però s. l; solo per la domenica II dopo Pasqua si trova un'isolata notizia che indica la s. ai SS. Cosma e Damiano, ma deve trattarsi di una usanza tarda e di breve durata. *Ascensione*: S. Pietro in Vaticano, s. l. almeno sin dai secc. vii-viii.

4. *Pentecoste e ottava.* – Da notare subito che le Tempora estive sono state fissate nella stessa ottava di Pentecoste solo fra i secc. vii-viii. Sabato ossia vigilia di Pentecoste: celebrazione battesimale come alla Veglia pasquale, quindi s. al Laterano. Domenica: forse senza s., come in origine la domenica di Pasqua, poi S. Pietro in Vaticano; lunedì: S. Pietro in Vincoli, martedì: S. Anastasia; mercoledì: S. Maria Maggiore; giovedì: XII Apostoli, s. primitiva, ma abbandonata presto; il giovedì rimase senza s. l. fino al sec. x; poi vi fu destinata S. Lorenzo fuori le mura; venerdì: SS. Giovanni e



(fot. Giordani)

STAZIONE LITURGICA - S. quaresimale nella chiesa di S. Marcello: benedizione finale con le reliquie della S. Croce - Roma.

Paolo, dopo la fissazione delle Tempora sostituita dalla chiesa dei XII Apostoli; sabato: S. Stefano al Celio, sostituita poi, nelle Tempora, da S. Pietro in Vaticano.

5. *Tempo natalizio.* – Le s. l. dell'Avvento sono di epoca più recente, cioè del sec. IX, eccettuato quello delle Tempora di dic.; le s. l. delle grandi feste natalizie sono in parte più antiche, in parte ancora più recenti. *a) Le domeniche di Avvento*: I dom.: S. Maria Maggiore; II dom.: S. Croce in Gerusalemme; III dom.: S. Pietro in Vaticano: forse la prima s. creata nell'Avvento. Era una celebrazione vigiliare, tenuta fino al sec. XII con massimo splendore. IV Dom.: come termine delle Tempora, con la Veglia in origine senza s.; dal sec. IX appare una chiesa di S. Eugenia, da nessun'altra fonte nota (forse per S. Eufemia, monastero celebre nel medioevo); soltanto all'epoca di Avignone appare la chiesa dei XII Apostoli. *b) Le feste natalizie*: la chiesa stazionale preferita per questo tempo è S. Maria Maggiore, la chiesa della « Madre di Dio » sin da Sisto III, e presso la quale, forse già da questo tempo, esisteva una rappresentazione del Presepe. *c) Vigilia*: è di istituzione più recente, dato che la vera Messa vigiliare era l'attuale prima Messa. Dal sec. VIII anche la vigilia (come giorno precedente) ha la s. l.: S. Maria Maggiore. Natale: I Messa, la vera Messa notturna: s. S. Maria Maggiore « ad Presepe », cioè nella cappella sotterranea del «Presepe». II Messa: S. Anastasia, dall'epoca bizantina, dato che la festa della Santa cadde lo stesso 25 dic.; III Messa: S. Pietro in Vat. (questa era la primitiva s. l. per il Natale); pare che sotto Innocenzo II (1130-43) vi sia stata sostituita l'attuale s. a S. Maria Maggiore (essendo troppo pesante la trina celebrazione in tre chiese così distanti). 26 dic., festa di s. Stefano: S. Stefano al Celio, la s. l. si trova notata esplicitamente soltanto dal sec. XII. 28 dic., festa di s. Giovanni ap.: s. forse al Laterano; certo i messali dell'epoca avignonese portano questa indicazione; soltanto con i messali stampati appare la s. attuale: S. Maria Maggiore. 28 dic., festa degli Innocenti: S. Paolo fuori le mura; la s. è notata sin dal sec. VIII; forse sin da questa epoca, e certamente più tardi ivi si veneravano reliquie di questi santi. *d) Ottava del Natale* (Circoncisione), s. primitiva al Pantheon, ossia a S. Maria ad Martyres, sostituita da S. Maria in Trastevere dall'epoca di Avignone. *e) Epifania*: S. Pietro in Vaticano; dom. II dopo Epifania: SS. Giovanni e Paolo; dom. III dopo Epifania: S. Eusebio; ma queste s. compaiono soltanto e per breve tempo nel sec. VIII.

6. *Le Tempora.* – Le Tempora, indipendentemente dalla loro posteriore sistemazione, parte nella Quaresima, parte nell'ottava di Pentecoste, parte nell'Avvento, ebbero sin dalla loro istituzione le loro particolari chiese stazionali, sempre di grandiose dimensioni, per poter contenere tutta la folla dei fedeli; queste s. l. sono fisse e identiche in tutte le Tempora. Mercoledì: S. Maria Maggiore; venerdì: SS. XII Apostoli; sabato, per la celebrazione vigiliare notturna che si protraeva sino al mattino della domenica seguente: S. Pietro in Vaticano. Si capisce anche subito la ragione per cui fu scelta la Basilica Vaticana: la dignità e la potestà degli Ordini sacri doveva partire dalla tomba del Principe degli Apostoli.

7. *Le litanie.* – La *litania maggiore*, di origine romana, legata alla data del 25 apr. (indipendentemente dalla festa di S. Marco, posteriore), con la sua grandiosa processione, aveva, in origine, una colletta e tre s.: colletta: S. Lorenzo in Lucina; I s.: S. Valentino fuori Porta Flaminia (basilica cimiteriale); II s.: S. Croce, oratorio oltrepassato il Ponte Milvio, verso il Vaticano; III s.: S. Pietro in Vaticano. Le *litanie minori*, introdotte dalle Gallie a Roma durante il sec. IX (Leone III, 795-816), furono celebrate nelle tre grandi basiliche maggiori: lunedì: S. Maria Maggiore; martedì: S. Giovanni in Lat.; mercoledì: S. Pietro in Vaticano.

8. *Le grandi feste mariane.* – Le quattro grandi feste mariane, Purificazione (2 febbr.), Annunciazione (25 marzo), Assunzione (15 ag.), e Natività (8 sett.), furono celebrate a Roma con grande solennità, cioè con la colletta a S. Adriano sul Foro romano, e la processione alla s. l. in S. Maria Maggiore.

9. *La prassi attuale.* – Con la caduta del potere temporale dei Papi (1870), la manifestazione religiosa pubblica dovette ridursi all'interno delle chiese. Anche la celebrazione delle s. l., con le sue processioni, sparì dalla vita esterna di Roma. La ripresa fu lenta. Il merito d'averle rimesse in onore spetta al « Collegium cultorum martyrum », e si può dire che negli ultimi decenni la celebrazione liturgica delle s. romane è in piena ripresa, naturalmente non più come servizio del Sommo Pontefice, ma come celebrazione liturgica pubblica che attrae sempre un grande numero di fedeli, romani e stranieri. Nelle chiese stazionali si espongono le reliquie, si cosparge il pavimento con foglie di lauro e si celebra al mattino la Messa solenne della s., mentre verso sera ha luogo, spesso con grande solennità, la processione col canto delle litanie dei santi e le preci prescritte, e si termina con la benedizione con una reliquia della s. Croce.

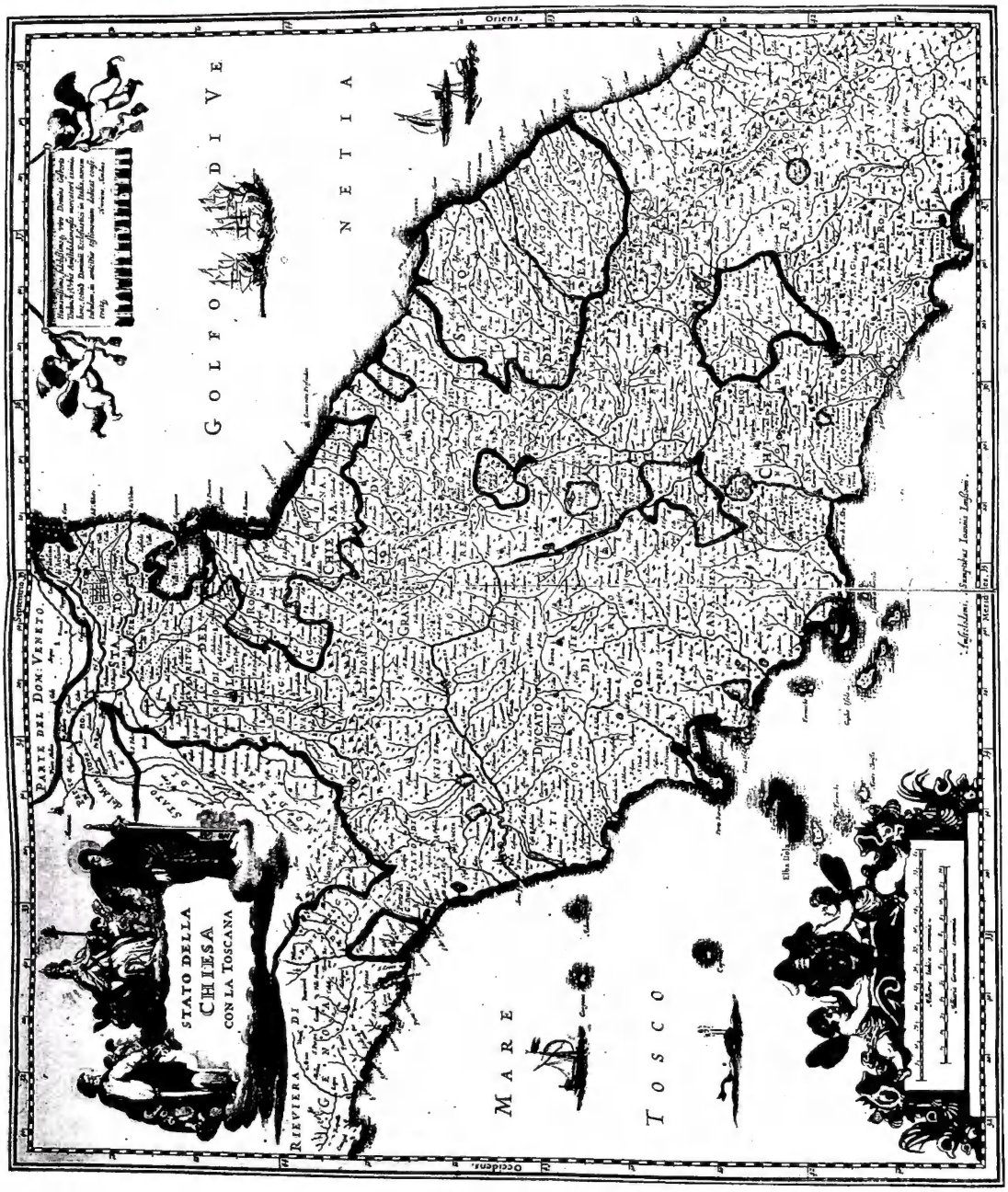
Sin dal medioevo alla pia pratica delle s. l. furono annesse anche indulgenze speciali rivedute da Pio VI (9 luglio 1777) ed ora stabilite nell'*Enchiridion indulgentiarum* (Roma 1952, n. 780). Come già nel primo medioevo si hanno casi di imitazioni delle s. l. romane: alcuni vescovi hanno organizzato recentemente nelle loro città residenziali una specie di s. l., con le visite a determinate chiese e servizio religioso simile a quello romano. - Vedi tav. LXXXIX.

BIBL.: O. Panvinio, *De Urbis Romae stationibus, sive ad diversa templa processionibus*, Lovanio 1570; P. Ugonio, *Hist. delle s. di Roma, che si celebrano la quadrag.*, Roma 1588; J. Mabillon, *In Ord. Rom. comment. praevius*, V. *De collectis et station. deque litaniis Rom.*, introd. alla ed. degli *Ord. Rom.*: PL 78, 866-69; G. Morin, *Le plus ancien Comes ou Lectionn. de l'Egl. rom.*, in *Rev. bénéd.*, 27 (1911), pp. 41-47 (con l'elenco più antico delle s. l. romane [sec. VII]); id., *Liturg. et Basilq. de Rome au milieu du VIIe siècle, ibid.*, pp. 296-331; J. Bonsirven, *Notre* statio *liturg. est-elle empruntée au culte juif?*, in *Rech. de sc. rel.*, 15 (1925), pp. 258-66; H. Grisar, *Das Missale im Lichte d. röm. Stadtgesch. (Stationen, Perikopen, Bräuche)*, Friburgo in Br. 1925; J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Rom.*, ivi 1928; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Lit.*, I, ivi 1932, p. 481 sgg.; II, ivi 1933, p. 59 sgg., 101 sgg.; P. Borella, *Le s. ambrosiane*, in *Ambrosius*,

(fot. Usis)

(fot. Usis)

In alto: VEDUTA DI TULSA (Oklahoma). *In basso:* VEDUTA DI CHICAGO, sul lago Michigan.



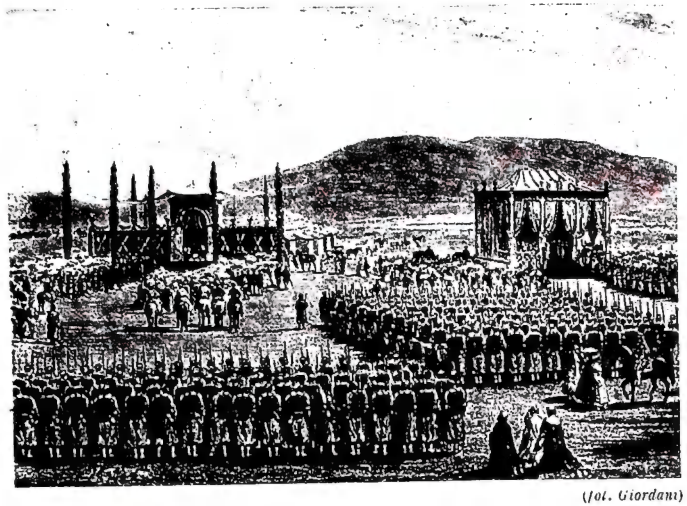
(*fot. Enc. Catt.*)

CARTA DELLO STATO PONTIFICIO nel sec. XVII, dall'*Atlas Novus sive Theatrum orbis terrarum*, III, Amsterdam 1649 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

A sinistra: IL CARD. ALBORNOZ RICEVE IN DEDIZIONE LA PENTAPOLI. Sotto, versi in onore dell'Albornoz, card. di S. Sabina, e di Blasco Fernando Belviso, rettore della Marca nel 1355. Miniatura premessa al *Registrum Recognitionum et Iuramentorum Fidelitatis Civitatum in Provincia Marchie Anconitane sub Innocentio VI.* Archivio Segreto Vaticano, armadio XXXV, 20, 6v. *A destra:* INCIPIT DEL *REGISTRUM RECOGNITIONUM et Iuramentorum Fidelitatis Civitatum in Provincia Marchie Anconitane sub Innocentio VI.* In basso, stemmi di Innocenzo VI (1352-62) e dello Stato Pontificio - Archivio Segreto Vaticano, armadio XXXV, 20, 7r.



(fot. Giordani)

(fot. Felici)

(fot. Giordani)

(fot. Giordani)

In alto a sinistra: MESSA AL CAMPO DELLE FORZE ARMATE PONTIFICIE. Litografia anteriore al 1870. *In alto a destra:* ANTICA PORTA S. LORENZO E SOLDATI PONTIFICI - Roma. *In basso a sinistra:* ACCAMPAMENTO DI ZUAVI PONTIFICI (ca. 1865). *In basso a destra:* TIPI DI ZUAVI PONTIFICI (ca. 1865).

8 (1933), pp. 38-43; R. Hierzegger, *Die röm. Stations prozess. im frühen Mittelalt.*, in *Zeitschr. f. kath Theol.*, 60 (1936), pp. 511-44; C. Callewaert, *La durée et le caractère du Carême ancien dans l'Egl. lat.*, in *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, p. 486 sgg.; M. Righetti, *Man. di st. lit.*, II, Milano 1946, pp. 106-11. Si v. anche V. Monachino, *La cura pastor. a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1947; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2 voll., 3ª ed., Vienna 1952, v. indice alle voci: *Statio, Stationsgottesdienst, Stationskirchen, Stationstage*; H. Leclercq, *Stations liturg.*, in DACL, XV (1951, coll. 1653-57. Giuseppe Löw

STAZIONI MISSIONARIE. - Nei territori di missione oltre alle parrocchie delle diocesi e le quasi-parrocchie delle quasi-diocesi si hanno anche le s. m., che formano i primi nuclei della futura organizzazione ecclesiastica. Generalmente i confini non sono ben determinati; i fedeli al principio sono pochissimi e molto spesso invece di una chiesa od oratorio dispongono solo di un luogo separato per le funzioni sacre.

In qualche missione sono chiamate con nomi diversi; ma in genere si distinguono le s. permanenti o principali, dove il missionario risiede stabilmente; e le secondarie, visitate in modo saltuario. Il CIC non ne parla (cf. can. 216), tanto più che le amplissime facoltà concesse ai missionari provvedevano alle varie esigenze della cura di anime nelle missioni. Secondo la prassi di Propaganda, espressa nell'istruzione del 25 luglio 1920 (*Sylloge Prop. Fide*, n. 141) le s. m. formano un'unica parrocchia il cui parroco è l'Ordinario, il quale è assistito dai missionari quali suoi vicari cooperatori missionari. L'istruzione dell'8 dic. 1929 dice che esse possono essere costituite solo dall'Ordinario (*Sylloge Prop. Fide*, p. 353), possibilmente per iscritto almeno per le s. principali.

Queste sono considerate da Propaganda « ad instar quasi-paroeciae » e con le dovute eccezioni ad esse, sebbene prive della personalità giuridica, possono essere applicati molti canoni circa le parrocchie, ad es., quelli per l'amministrazione dei beni, in modo che si prepari la loro trasformazione in vere parrocchie o quasi-parrocchie.

BIBL.: X. Paventi, *Breviarium iuris missionalis*, Roma 1952, pp. 132-47. Saverio Paventi

STEFANARDO da VIMERCATE. - Teologo e storico domenicano, n. a Vimercate (Milano), m. a Milano nel 1297.

Più volte priore a Verona (dal 1270 al 1286) e a Milano dal 1290 al 1292, insegnò per primo teologia presso la cattedrale di Milano (1296-97), godendo di una prebenda istituita da Ottone Visconti.

L'opera che più lo rese celebre è il *Liber de gestis in civitate Mediolani* (in *Rer. Ital. Script.*, 2ª ed., IX, parte 1ª, con prefazione di G. Calligaris), cronaca in versi degli avvenimenti di Milano negli aa. 1251-77, con particolare riguardo all'arcivescovo Ottone amico suo; è la fonte più importante per quel periodo di storia milanese, perché contemporanea e imparziale. Rimangono manoscritti *De irregularitate* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, cod. D 35 sup., ff. 9-43); *Quaestiones super certis locis apparatus decretalium* (*ibid.*, ff. 44-205); *De controversia nominis et fortunae*, operetta in versi elegiaci sulle vicende dolorose di Milano nella lotta tra i Torriani e i Visconti. Altre sue opere sono andate perdute.

BIBL.: C. Cipolla, *Ricerche storiche intorno alla chiesa di S. Anastasia in Verona*, in *L'arte*, 17 (1914), p. 96; G. Odetto, *La cronaca maggiore dell'Ordine domen. di Galvano Fiamma*, in *Arch. fr. Praed.*, 10 (1940), pp. 335-37, 364; G. Cremaschi, *S. da V. contributo per la stor. della] cultura in Lombardia nel sec. XIII*, Milano 1950. Alfonso D'Amato

STEFANESCHI, GIACOMO. - Cardinale, n. a Roma ca. il 1270 da Pietro S. e da Perna Orsini, m. il 23 giugno 1343. Bonifacio VIII lo fece cardinale diacono di S. Giorgio al Velabro il 17 dic. 1295. Fu presente all'attentato di Anagni, commesso contro il Papa, da Guglielmo di Nogaret (7 sett. 1303) e ne difese la memoria nel corso del processo svoltosi durante il pontificato di Clemente V, dietro pressione di Filippo il Bello.

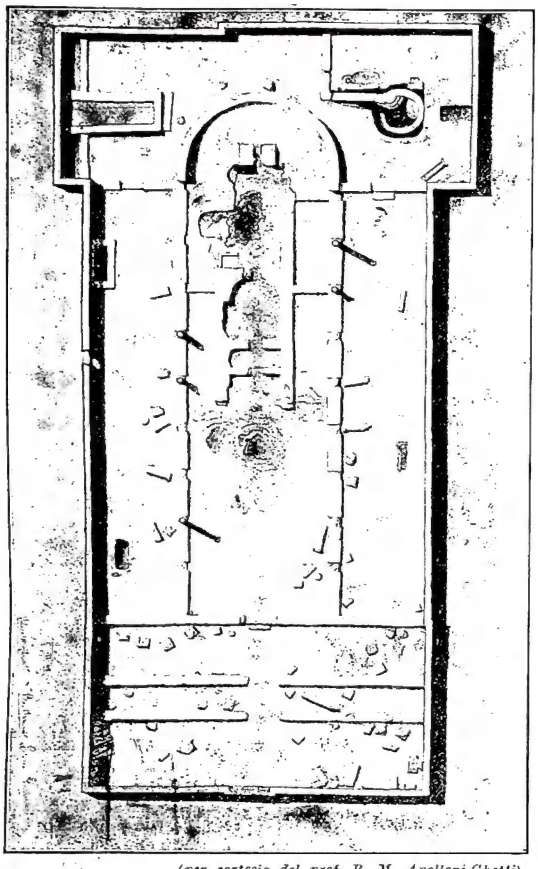
Le sue tendenze nettamente ghibelline gli tolsero ogni influenza politica sotto Clemente V, Giovanni XXII e Benedetto XII. Ha lasciato importanti opere che forniscono preziose informazioni storiche e liturgiche sugli avvenimenti contemporanei. L'*Opus metricum* è un poema storico a struttura assai complessa che egli non ebbe il tempo di rivedere. La sola edizione critica è quella di Fr. X. Seppelt nei *Monumenta Coelestiniana* (Paderborn 1921; v. le osservazioni raccolte da R. Morghen, *Il card. Jacopo Gaetano S. e l'edizione del suo Opus metricum*, in *Bull. Istit. stor. ital.*, 46 [1931], pp. 1-39). L'*Opus metricum* comprende una vita di s. Pietro Celestino redatta prima del 17 dic. 1295, una memoria sull'elezione e l'incoronazione di Bonifacio VIII, terminata dopo il 1300, e un'altra sulla canonizzazione di s. Pietro Celestino. L'opera subì ritocchi durante la vacanza della S. Sede seguita alla morte di Celestino V. L'autore vi aggiunse una lettera dedicatoria, del 28 genn. 1319, ai Celestini di Sulmona. Il Giubileo del 1300 fornì al cardinale l'occasione di esporre in un opuscolo le origini e gli scopi del Giubileo. La sua dissertazione *Liber de centesimo sive Iubileo anno* fu più volte stampata: in *Bibliotheca maxima veterum Patrum* (XXV, Lione 1677), in *Bessarione*, 7 (1900), p. 299 sgg.; trad. it., Brescia 1950 (cf. anche in *Bull. Istit. stor. ital.*, 61 [1949], pp. 163-72).

Il suo cerimoniale romano costituisce una miniera di importanti informazioni sugli usi della corte pontificia nel sec. XIV e sulle differenze tra questi e quelli delle epoche precedenti. Fu pubblicato dal Mabillon, *Museum Italicum* (II, Parigi 1689, pp. 241-443). La sua stesura risale agli anni compresi tra il 1304 e il 1328. La primitiva stesura esiste nel manoscritto 1706 della Biblioteca di Avignone, di cui sono stati pubblicati alcuni estratti da Fr. Ehrle, *Zur Geschichte des päpstlichen Hofceremoniales im XIV. Jahrhundert*, in *Archiv für Literatur - und Kirchengeschichte*, 5 (1889), pp. 565-87; L. H. Labande, *Le cérémonial romain de Jacques Cajétan*, in *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 54 (1893), pp. 45-74; G. Mollat, *Misc. Avenionensia*, in *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 44 (1927), pp. 1-5 e da E. Müller, *Das Konzil von Vienne*, Münster 1934, pp. 671-78. M. Andrieu ha vittoriosamente contrastato la tesi sostenuta dal p. C. Colomban Fisher contro l'autenticità dell'*Ordo XIV* pubblicato dal Mabillon (*L'Ordinaire de la chapelle papale et le card. Jacques Gaétani S.*, in *Eph. lit.*, 39 [1925], pp. 230-260). Una vita di s. Giorgio martire esiste nel cod. 129 C dell'Archivio capitolare della basilica di S. Pietro di Roma e secondo Garampi (*Illustrazione di un sigillo della Garfagnana*, Roma 1759, p. 74), risalirebbe al 1316. Il ms. lat. 5931, f. 95r-102r della Bibl. naz. di Parigi contiene una relazione di un miracolo avvenuto ad Avignone nel 1320 grazie alla S. Vergine. - Vedi tav. XC.

BIBL.: I. Haesl, *Kard. J. Gajetani S. Ein Beitrag zur Literatur-und Kirchengesch. des beginn. XIV. Jahrh.*, Berlino 1908; C. Fisher, *Un Ordo de la Curie romaine au XIVe siècle*, in *Bull. de littér. ecclés.*, 35 (1934), pp. 104-24; St. Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, II, Parigi 1927, v. indice; M. Andrieu, *Le Pontif. romain au moyen âge*, II (*Studi e testi*, 87), Città del Vaticano 1940, pp. 284-94; A. Frugoni, *La figura e l'opera del card. Jacopo S.* (*1270 c.-1343*), in *Atti Accad. dei Lincei. Rend. Sc. mor.*, 5 (1950), pp. 397-424. Guglielmo Mollat

STEFANO, santo. - I. VITA. - Protomartire (gr. Στέφανος « corona »), uno dei primi sette diaconi eletti dalla comunità apostolica di Gerusalemme per decisione dei Dodici perché attendessero alla distribuzione di alimenti e sussidi ai fedeli bisognosi (*Act.* 6, 1-4). Nell'elenco S. è al primo posto, e l'unico al cui nome sia aggiunto un elogio: « uomo pieno di fede e Spirito Santo ». Il nome greco di S. e degli altri sei starebbe per la loro origine ellenistica: ma i nomi greci tra gli Ebrei dell'età cristiana erano molto comuni. In *Act.* 6-7 sono presentati con ricchezza di particolari la predicazione, l'opera e il martirio di S.

La figura di S. acquista rilievo dal momento storico in cui appare e di cui diventa rappresentativa: « Il numero dei discepoli andava sempre aumentando in Gerusalemme » (*ibid.* 6, 7). Lo zelo di S., accompagnato da



(*per cortesia del prof. B. M. Apollonj-Ghetti*)
STEFANO, santo - Pianta di S. S. sulla Via Latina (sec. V) eseguita dalla Scuola del restauro della Scuola di Architettura di Roma (1952).

qualità carismatiche taumaturgiche, si distingue nell'azione di propaganda, che determina un movimento sempre più vasto di adesione al nuovo verbo religioso; e contro di lui si appunta la prima rappresaglia. In una sollevazione popolare viene tradotto al Sinedrio e messo sotto accusa: ha bestemmiato contro Dio, la religione e il Tempio. Nel discorso di autodifesa il diacono (*ibid.* 7) risponde alle tre accuse, ma le idee che predominano nel suo spirito dànno al discorso la sostanza per un significato più alto: affermazione dell'universalismo cristiano a confronto con il particolarismo giudaico, che in realtà, da tutta la sua storia, risulta il reo.

La piena armonia tra la figura dell'uomo e le parole, in cui prendono espressione le idee che fermentavano in quel momento nella comunità cristiana, non lascia dubbi sull'autenticità del discorso, che formalmente può essere stato elaborato da s. Luca secondo lo schema degli scritti cristiano-ellenistici, in prevalenza apologetici, che fu seguito fin dai primi tempi nella predicazione cristiana.

Subito dopo il discorso, a furia di popolo S. viene trascinato fuori dalla città, spogliato (e il custode delle vesti è Saulo) e lapidato, mentre implora perdono per gli uccisori. Era il primo martire cristiano. L'anno della morte è probabilmente il 35, o 36 (Lagrange), in prossimità della festa di Pentecoste o dei Tabernacoli, perché gli avversari erano specialmente fanatici forestieri.

BIBL.: M.-J. Lagrange, *St Etienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Parigi 1894; R. Schumacher, *Der Diakon Stephanus* (*Neutest. Abh.*, 3, IV), Münster 1910; C. Menchini, *Il discorso di S. protomartire nella letteratura e predicazione cristiana*, Roma 1951.

Giovanni Rinaldi

II. CULTO. – 1. *Ritrovamento del corpo di s. S. nel 415.* – Dopo la sua gloriosa morte, il primo μάρτυς del Signore (s. Paolo in *Act.* 22, 20), ebbe da «uomini pii» degna sepoltura (*Act.* 8, 2), ma non si ha il minimo cenno a manifestazioni cultuali in suo onore. Soltanto con il sec. IV, epoca in cui prende straordinario sviluppo il culto dei martiri, si hanno le prime notizie sul culto tributato a S. Questo culto si affermò e si propagò rapidamente in tutta la Chiesa, dopo il ritrovamento delle sue reliquie con quelle di Gamaliele, Nicodemo e Abibone, avvenuto il 18 o 19 dic. 415 a Kap'ar Gamlā per opera del monaco Migezio e del sacerdote del luogo, Luciano, avvisato in sogno il 3, 10 e 17 dic. da Gamaliele (v.). Si conoscono i particolari della scoperta, che commosse tutta la Chiesa e contro cui nessuno mosse il minimo dubbio, per interessamento del sac. Avito di Braga, che tradusse in latino il racconto fattogli in greco dal sac. Luciano (*Epist. Luciani ad omnem Ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum*: PL 41, 807-18 [nella 2ª colonna, è riprodotta una recensione interpolata]). Questa relazione, o più precisamente *Revelatio*, nelle redazioni greca, latina e siriaca e nelle versioni armena, giorgiana ecc. ebbe subito una notevole diffusione. In Occidente, fu portata da Paolo Orosio ([v.], cf. lettera di Avito a Palconio vescovo di Braga: PL 41, 805-808). Il *Decretum Gelasii* pone fra gli apocrifi una *Revelatio quae appellatur Stephani, apocrypha* (ed. E. v. Dobschütz, in DACL, *Gélasien Décret*, VI, 1, 744), ma non si sa se vi si debba ravvisare la lettera di Luciano.

2. *Santuari e chiese in onore di s. S.* – La parte principale delle reliquie, portata a Gerusalemme e deposta dal vescovo Giovanni nella chiesa di Sion, fu trasportata nel 439 dal patriarca Giovenale della chiesa della lapidazione di S., sostituita poi dalla grande Basilica dell'imperatrice Eudossia, dedicata il 15 giugno 460. La parte che rimase a Kap'ar Gamlā (i ruderi del santuario eretto nel sec. V sono tuttora visibili) fu generosamente distribuita dal sac. Luciano a quanti gliene fecero richiesta. In Occidente alcune chiese, che si poterono procurare reliquie, divennero veri santuari nei quali la virtù taumaturgica del Santo faceva accorrere numerosi devoti: questi centri privilegiati furono l'isola di Minorca (cf. lettera del vescovo Severo [v.]: PL 41, 821-32), e in Africa Uzalum (cf. *De miraculis s. Stephani l. duo*: PL 41, 833-54), Calama e Ippona (*memoria* dedicata nel 425). S. Agostino divenne l'araldo della devozione al protomartire e si deve a lui l'iniziativa di far redigere dagli interessati, per il vescovo, il *libellus*, ossia il resoconto del miracolo, destinato ad essere letto al popolo (cf. *De Civitate Dei*, XXII, VIII, 20-21: PL 41, 768-69). Notissimo il *libellus* di Paolo di Cesarea, miracolato nella *memoria* di S. in Ippona. (cf. *Serm.* 322: PL 38, 1443-45; *De Civitate Dei*, XXII, VIII, 22: PL 41, 469-71). In Italia, ad Ancona, prima ancora del ritrovamento del corpo di S., era già nota la chiesa dedicata al protomartire, in cui si credeva conservare una pietra adoperata nella sua lapidazione (cf. Agostino, *Serm.* 323,2: PL 38, 1445-1446). A Costantinopoli, ca. il 380 Aureliano, console del 400 (cf. Teodoro il Lettore, *Hist. eccl.* fragmenta: PG 86,221) e il vescovo novazianeo, Sisinnio (m. nel 407: cf. Sozomeno, *Hist. eccl.*, VIII, 24), fecero erigere due chiese in onore di S., e l'imperatrice Pulcheria (m. nel 453) il celebre S. S. del Palazzo. A Roma, la vergine Demetriade (v.) costruì, sotto il pontificato di s. Leone Magno, la basilica di S. S. sulla Via Latina (cf. *Lib. Pont.*, I, pp. 238, 531); papa Simplicio gli dedicò la chiesa a pianta centrale, detta S. S. Rotondo, sul Celio, e un'altra presso S. Lorenzo al Verano (cf. *Lib. Pont.*, I, p. 249). Di poco posteriore dev'essere l'oratorio di S. S. del monastero di S. S. Maggiore, presso S. Pietro, l'odierno S. S. degli Abissini. A Ravenna, l'arcivescovo Massimiano dedicò a s. S., l'11 dic. 550, una grande basilica, ora scomparsa, che sorgeva sull'area di una *memoria* del sec. V, sacra al protomartire (cf. Agnello, ed. A. Testi Rasponi, Bologna 1924, pp. 190-92). A Napoli, sul finire del sec. V, il vescovo Vittore eresse a s. S. una chiesa innanzi alla basilica cimiteriale di S. Gennaro (cf. D. Mallardo, *Il Calendario Marmoreo di Napoli*, Roma 1924, pp. 121-22). Dal sec. VI in poi le chiese in onore di S.

divennero ovunque numerosissime; basti dire che a Roma, oltre le menzionate, se ne contano altre 26 (cf. Ch. Hülsen, *Le chiese di Roma nel medioevo*, Firenze 1927, pp. 471-86) e ben 69 nella diocesi di Milano (cf. F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I, ivi 1913, p. 775).

3. *Feste liturgiche.* – Il nome di S. figura sin dal sec. v nel canone della Messa romana e ambrosiana (lista del *Nobis quoque*). Nella chiesa latina le feste in onore di S. ricorrono il 2 ag. e il 26 dic.; nella greca il 2 ag. e il 27 dic.; nella nestoriana il 4° venerdì dopo l'Epifania; nella caldea, copta e sira l'8 genn. (altre date in N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Eccl. Orient. et Occid.*, 2 voll., 2ª ed., Innsbruck 1896-97, v. indice). Il giorno della morte di s. S. essendo rimasto sconosciuto, il suo *dies natalis* è stato assegnato al 26 dic. perché sin dal sec. IV la sua qualità di protomartire della Chiesa nascente lo fece porre a capo del gruppo di personaggi biblici che, in Oriente, vennero venerati subito dopo il Natale di Cristo per i peculiari rapporti che ebbero con la sua persona; si veda al riguardo l'interessante paragrafo 23 della *demonstratio XXI* di Afraate, scritta nel 344-45 (ed. J. Parisot, in R. Graffin, *Patrol. Syriaca*, I, Parigi 1894, p. 937). La festa del 26 dic. è attestata da s. Gregorio Nisseno nel 379 (*In laudem fratris Basilii*: PG 46, 789); da Asterio di Amasea, all'inizio del sec. V (*Hom. XII in laudem S. Stephani*: PG 40, 340), dal *Martirologio siriaco* del 411-12 (ed. H. Lietzmann, Bonn 1911, p. 7); dai *Calendari* di Silvio Polemio del 448 (ed. Th. Mommsen, in CIL, I, 2ª ed., Berlino 1893, p. 279), di Cartagine, dell'inizio del sec. VI (ed. Lietzmann, *cit.*, p. 6), di Carmona in Spagna del sec. VI (ed. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcellona 1942, p. 113); dal *Martirologio geronimiano*; dal cosiddetto *Sacramentario leoniano* (ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1896, pp. 85-98, il *libellus missarum* di S., posto al 2 ag. sotto l'indicazione di Stefano papa, comprende 9 messe di cui 8 per il *dies natalis* del 26 dic., come si rivela dal prefazio della messa VII [p. 89] che accenna al Natale di Cristo); dal *Sacramentario gelasiano* antico (ed. H. A. Wilson, Oxford 1894, pp. 6-7) e in seguito da tutti i libri liturgici occidentali. Nelle Chiese orientali, ove vigeva e vige tuttora l'uso di ricordare al 26 dic. i Parenti di Cristo, la festa di S. fu spostata al 27 dic. Questa data è attestata all'inizio del sec. VII da Sofronio di Gerusalemme (*Orat. VIII in ss. apost. Petrum et Paulum*: PG 87, 3361), dal Menologio siro giacobita del sec. VII (ed. F. Nau, in *Patr. Orientalis*, X [1915], p. 31), dai Sinassari greci, ecc. Il 2 ag. la Chiesa greca commemora la traslazione di reliquie di S. a Costantinopoli, sotto Teodosio II, nota per mezzo di un racconto anacronistico (BHL, 7857-58; BHG, 1649-51). Il 3 dello stesso mese la Chiesa latina celebra invece la festa dell'invenzione delle reliquie del Santo, avvenuta, con'è noto, il 18 o 19 dic. 415. Questa festa pur ricordata dal *Martirologio geronimiano* il 2 e il 3 ag., non entrò nei Sacramentari e Messali prima del sec. IX-X (cf. A. Ebner, *Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Friburgo in Br. 1896, pp. 81, 215; V. Leroquais, *Les sacramentaires et missels mss. des bibl. pub. de France*, I, Parigi 1924, pp. 42, 46, 72 [v. indice, III, pp. 415-16]; A. Baumstark, *Missale Romanum*, Eindhoven 1929, p. 224); Stefano vescovo di Liegi (903-20) ne compose l'Ufficio, testo e melodia, che ebbe una larga diffusione (cf. A. Auda, *L'école musicale de Liége au Xe siècle. Étienne de Liége*, Bruxelles 1923, pp. 42-66). In origine, la festa del 2 o 3 ag. doveva ricordare la dedicazione di una chiesa; il p. Delehaye propone di vedervi la dedica del santuario di Ancona; ma non è improbabile che a Roma si volesse ricordare in tal giorno la dedicazione di una delle Basiliche sopra ricordate, poiché nel cosiddetto *Sacramentario leoniano* la IX messa del *libellus missarum* di S. inserito al 2 ag. è stata composta per la dedicazione di una basilica al Santo, come si rileva espressamente dal Prefazio (*ed. cit.*, p. 90).

BIBL.: *Maryr. Hieronym.*, pp. 10, 412, 141-16; *Synaxarium Constant.*, coll. 349-50, 861-64; *Martyr. Rom.*, pp. 320-602; J.-M. Lagrange, *St Etienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Parigi 1894; H. Leclercq, *Etienne (martyre et sépult. de saint)*, in DACL, V, II (1922), coll. 624-71; H. Vincent - F. - M. Abel, *Jérusalem. rech. de topogr., d'archéol. et d'hist.*, II, IV, Parigi 1926, pp. 743-804; F.-M. Abel, *La légende apocryphe de st Etienne. A propos de quelques textes géorgiens* (pro manuscripto), Gerusalemme 1931; H. Delehaye, *Quelques dates du martyrol. Hiéronym.*, in *Anal. Boll.*, 49 (1932), pp. 23-30; id., *Les orig. du culte des Martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 80-82, 122-31, passim (completare con F. Halkin, *Inscript. grecques relatives à l'hagiogr.*, in *Anal. Boll.*, 67 [1949], p. 503, indice s. v.; *ibid.*, 69 [1951], p. 462, indice, s. v.); R. Krautheimer, *S. S. Rotondo a Roma e la chiesa del S. Sepolcro in Gerusalemme*, in *Riv. arch. crist.*, 12 (1935), pp. 51-102; F. Antonelli, in *Verbali Soc. dei cultori di Arch. Crist. Adun. 15 apr. 1934, ibid.*, pp. 173-75; G. Seguí Vidal, *La carta-enciclica del obispo Severo estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo historico del cristianismo Balear anterior al siglo VIII*, Palma di Maiorca 1937, pp. 39-49 (Orosio e le reliquie di s. S.), 149-85 (ed. critica); V. L. Kennedy, *The saints of the Canon of the Mass*, Città del Vaticano 1938, pp. 145-148; P. Peeters, *Le tréfonds orient. de l'hagiogr. byz.*, Bruxelles 1950, pp. 53-58; J. M. Gasol, *Scoperta di una bas. paleocristiana con battistero a Minorca*, in *Riv. Arch. crist.*, 28 (1952), pp. 184-186 (può darsi che si tratti delle rovine della chiesa dedicata a s. S.).

A. Pietro Frutaz

(da O. Marucchi, in Nuovo Bullett. di arch. crist., 10 [1904], tav. 5)
STEFANO, santo - Affresco nel cimitero di Commodilla (sec. VII). Roma.

III. ICONOGRAFIA. – S. S. viene figurato come un giovane vestito dei sacri paramenti diaconali e le sue rappresentazioni vengono spesso caratterizzate dai sassi che alludono al suo martirio di lapidazione. Non di rado viene raffigurato assieme al secondo patrono dell'Ordine diaconale, cioè s. Lorenzo. Diverse raffigurazioni di s. S. sono pervenute dall'alto medioevo: tra essa le più notevoli sono quella musiva nell'arco trionfale della basilica di S. Lorenzo fuori le mura a Roma, opera databile tra il 578 e il 590 (cf. tav. CVI del vol. VII) e quelle affrescate nel cimitero di Commodilla (sec. VII) e in S. Maria Antiqua al Foro romano (sec. VIII). La scena raffigurante la lapidazione del Santo, già riprodotta nel *Menologio* di Basilio (fine sec. X-inizio XI), si fa più frequente nel sec. XII, specie nell'arte spagnola.

La figura di s. S. si vede tra gli Apostoli e altri santi seduti ai lati di Cristo nel *Giudizio universale* di Pietro Cavallini, affrescato intorno al 1290 a S. Cecilia in Trastevere a Roma. Anche Giotto lo raffigura in un pannello del Museo Horne a Firenze, fornendo un eccellente modello iconografico del Santo. Una bellissima statua di bronzo di s. S. adorna il tabernacolo dei Lanaiuoli nell'Orsanmichele di Firenze: essa è opera di Lorenzo

(*fot. Alinari*)

STEFANO, santo - S. S. con le pietre della lapidazione sulla testa e su una spalla. Particolare di un trittico di Pier Francesco Bissolo (1492-1530) - Milano, Pinacoteca di Brera.

Ghiberti del 1426. Anche notevole è la figura in marmo, che adorna l'altare della basilica di S. Agnese a Via Nomentana a Roma, opera di Andrea Bregno datata al 1490.

L'intero ciclo delle *Storie di s. S.*, assieme con quelle di s. Lorenzo, è stato affrescato verso il 1450 dal Beato Angelico sulle pareti della Cappella Niccolina nel Palazzo Vaticano. Esso si compone di sei scene e cioè: 1) della consacrazione diaconale di S.; 2) della distribuzione dell'elemosina; 3) della predica al popolo; 4) del Santo davanti al sacerdote ebreo; 5) del Santo che viene condotto al martirio; 6) della sua lapidazione.

Un altro notevole ciclo con le *Storie di s. S.* è stato dipinto da Vittore Carpaccio tra il 1511 e il 1515 per la scuola di S.S. a Venezia. Quattro scene di questo ciclo, ora scomposto, si conservano: una, con la consacrazione del Santo, nel Kaiser Friedrich Museum a Berlino; un'altra, con la disputa, alla Galleria Brera di Milano; una terza, con la predica del Santo, al Louvre; ed una quarta, con la lapidazione, nella Galleria di Stoccarda.

La pittura del primo Cinquecento portò alcune bellissime e molto caratteristiche rappresentazioni individuali del Santo. Si citano tra esse prima di tutto la tavola del Francia, della Galleria Borghese a Roma, dove si vede S. inginocchiato, con la testa sanguinante, in atto di preghiera durante il suo martirio (cf. tav. XCIV del vol. IV), e il trittico di Pier Francesco Bissolo, della Brera di Milano, nel quale lo spartimento centrale raffigura il Santo, vestito di una dalmatica, con sassi, si direbbe miracolosamente sospesi, sulla sua testa e sul suo braccio destro.

Raffaello dipinse s. S. tra i personaggi del coro celeste nella *Disputa del S.mo Sacramento*, nella Stanza della Segnatura in Vaticano. La Pinacoteca Vaticana possiede un quadro con la *Lapidazione di s. S.* dipinto da Giorgio Vasari verso il 1560.

Fra le più notevoli pitture dell'Ottocento c'erano le *Storie di s. S.* e quelle di s. Lorenzo affrescate nella navata maggiore della basilica di S. Lorenzo fuori le mura da Cesare Fracassini e da altri pittori, al tempo del restauro della detta Basilica, fatto sotto il pontificato di Pio IX; ma queste pitture andarono quasi interamente distrutte per il bombardamento subito dalla Basilica il 19 luglio del 1943. - Vedi tav. XCI.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonogr. der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 544-47.

Witold Wehr

IV. APOCALISSE DI S. – Apocrifo, rigettato come tale (*Revelatio quae appellatur [sancti] Stephani*, apocr.) nel *Decretum* (*Gelasianum*) *de libris recipiendis et non recipiendis* (26°, dopo le Apoc. di Paolo e di Tommaso: PL 59, 177-78).

Dopo P. von Winterfelds (1902), O. Bardenhewer ne propose l'identificazione con l'originale greco (scritto nel 415, tradotto in latino da Avito di Braga) della *Epist. Luciani ad omnem Ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum*, conservata in doppia recensione latina (PL 41, 805-18), che nel cod. Floriacense ad altri si inizia: *Revelatio s. Stephani*; ma l'ipotesi, attraente, rimane dubbia. Parimenti non dimostrata è l'identificazione con la leggendaria *Revelatio* o *Martyrium Stephani* del ciclo pseudo-clementino il cui originale greco è perduto, ma si tramandò in una versione georgiana (Cod. del Monte Athos, sec. x, ed. du Marr: PO 19, 689-99) e in una slava pubblicata da Jvan Franko in ucraino, poi in versione tedesca dai due manoscritti di Lwow e di Zamosti. Alcuni supposero che l'apocrifo perduto riferisse i misteri rivelati al Protomartire quando «vide i cieli aperti e Gesù ritto alla destra di Dio» (*Act.* 7, 55), e Sisto di Siena (*Biblioth. Sancta*, ed. Napoli 1742, p. 193) asserisce che tale Apocalisse di S. fu in onore tra i manichei.

BIBL.: I. Franko, in *Monum. linguae, necnon litter. ukrainorussa.*, 3 (1902), pp. 28-33, 256-58; id., in *Zeit. f. d. neutest. Wiss.*, 7 (1906), pp. 158-66; Bardenhewer, p. 621; F.-M. Abel, *Etienne, st*, in DBs, II (1934), coll. 1132-39 (*Revelatio* del presb. Luciano).

Antonino Romeo

STEFANO AD-DUWAIHĪ. - Patriarca maronita, n. ad Ihden (Libano) nel 1630.

Entrò nel Collegio maronita di Roma nel 1641. Tornò nel Libano nel 1654; nel 1662 fu inviato dal patriarca G. Sib'alī ad Aleppo, dove convertì molti melkiti, nestoriani e giacobiti; nel 1668 fu eletto vescovo di Cipro e nel 1670 patriarca di Antiochia per i maroniti.

È degna di rilievo la disputa teologica sostenuta nel 1683 contro Cirillo V, patriarca dei melkiti dissidenti, davanti all'emiro Aḥmad b. Ma'n, in seguito alla quale Cirillo V e quattro suoi vescovi si convertirono (A. Martin, *Lettres édifiantes et curieuses*, I, Parigi 1838, p. 87 sg.).

Tra le opere di S. si ricordano: *Manārat al-Aqdās* («Faro del santuario», 2 voll., ed. R. Šartūnī, Beirut 1895-96), ampia spiegazione della Messa maronita; *Silsilah baṭārikah aṭ-ṭā'ifah al-mārūnijjah* («Serie dei patriarchi della nazione maronita», ed. R. Šartūnī, ivi 1911); per cui l'autore poté consultare iscrizioni e manoscritti oggi perduti; *Ta'rīḫ al-azminah* («Annali», ed. F. Tautel, ivi 1951); *Kitāb-al-iḥtiğāğ*, di cui esiste una versione latina nel Vat. lat. 7411 col titolo *Vindiciae Maronitarum*.

BIBL.: R. Šartūnī, *Ta'rīḫ aṭ-ṭā'ifah al-mārūnijjah* («Storia della nazione maronita»), Beirut 1890, pp. 10-27; J. Debs, *al-Ǧāmi' al-muḫtaṣṣal* («Estratto di notizie» sui maroniti dalla «Storia della Siria» dello stesso autore), ivi 1905.

Pietro Sfair

STEFANO (MERCUELLO-ZABALZA) da ADOAIN. - N. a Adoain (Navarra) l'11 ott. 1808, m. a Sanlucar de Barrameda il 7 ott. 1880.

Entrato nei Cappuccini a Cintruénigo il 28 nov. 1828 e ordinato sacerdote il 22 dic. 1832, fu mandato nel 1842 missionario nel Venezuela; nel 1853 passò a Cuba; nel 1856 nel Guatemala; nel 1872 negli Stati Uniti e nel 1874 rientrò nella Spagna.

Nel corso della sua attività missionaria regolò numerose famiglie cristiane, civilizzò numerosissimi selvaggi, eresse in più di 200 parrocchie associazioni religiose. Nell'America centrale pacificò insurrezioni e rivoluzioni. Assistette molte volte gli appestati. Fondò vari conventi e case d'esercizi e ciò in mezzo a persecuzioni, processi, carcerazioni, esili, gravi infermità, dimostrando una costanza prodigiosa. Rientrato nel 1874 nella Spagna, percorse ascoltatissimo l'Andalusia e la Navarra, facendo ovunque rifiorire la vita cristiana, convincendo ancor più con la sua condotta che con la voce potente. S'adoperò per la restaurazione cappuccina nella Spagna, quale commissario provinciale dell'Andalusia e vice commissario generale dei Cappuccini nella Spagna, e preparò la riunione dei Cappuccini spagnoli con il resto dell'Ordine.

La causa di beatificazione fu introdotta il 27 marzo 1936.

BIBL.: *Anal. Ord. Cap.*, 52 (1936), pp. 114; 57 (1941), pp. 35-36; Gumersindo de Estella, *Historia y impresas apostólicas del Siervo de Dios p. Estéban de Adoain*, Pamplona 1944.

Felice da Mareto

STEFANO di BEAUGÉ (de BALGIACO). - Vescovo di Autun dal 1112 al 1136, m. a Cluny nel 1139, ove, lasciata la diocesi, si era ritirato.

Pietro il Venerabile (v.), che lo assistette al momento della morte, fa di lui un lusinghiero elogio (*Epistolarum*, l. V, 6: PL 189, 390-91). Non è suo, ma dal suo successore Stefano II (cf. D. van den Eynde, *Le tractatus « De sacramento altaris » faussement attribué à Etienne de Beaugé*, in *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 19 [1952], pp. 225-43), il noto *De Sacramento altaris et de iis, quae ad varios Ecclesiae ministros ab inferioribus usque ad episcopum pertinent* (PL 172, 1271-1308), interessante spiegazione liturgico-ascetica della Messa, dipendente da Oddone di Cambrai (v.), Amalario di Metz (v.) e da Ivo di Chartres (v.), che contiene una chiara affermazione dell'*oblatio* dei fedeli nel sacrificio (coll. 1288-1289).

BIBL.: *Notitia historica*, in PL 172, 1271-74; Hurter, II, col. 75; J. De Ghellinck, *Eucharistie*, in DThC, V, coll. 1251 e 1290; F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, Roma 1941, pp. 49-63 e passim (v. indice).

Antonio Piolanti

STEFANO di DIE, santo. - Certosino, n. ca. il 1155 a Lione dalla nobile famiglia dei Chatillon-les-Dombes.

Si fece religioso nella certosa di Portes (diocesi di Belley) dove condusse vita austerissima, confortato da celesti visioni, operò molti prodigi. Eletto priore nel 1196, nel 1203 fu eletto vescovo di Die, dove m. il 7 sett. 1208. Ancora vivente fu dal popolo venerato come santo; i suoi successori nella sede episcopale ne avevano chiesta la canonizzazione, ma il suo culto fu approvato solo nel 1904 (*Acta Sanctae Sedis*, 36 [1904], p. 425). Festa il 7 sett.

(*fot. Alinari*)

STEFANO FIORENTINO - Particolare di s. Chiara. Affresco nella chiesa omonima d'Assisi.

(*fot. Barsotti, Firenze*)

STEFANO FIORENTINO - L'Annunciazione, dipinto su tavola. Genova, coll. privata.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, III, Anversa 1750, pp. 175-201; L. Le Vasseur, *S.*, in *Eph. Ord. Cartusiensis*, II, Montreuil 1890, p. 111 sgg.

Anselmo Giabbani

STEFANO FIORENTINO. - Pittore del sec. XIV, padre di quel Tommaso detto Giottino, di cui recentemente si è cercato di individuare la personalità.

In un codice di entrate di S. Giovanni *fuorcivitas* a Pistoia è indicato come uno dei migliori pittori attivi a Firenze, per conto dei Domenicani (fra il 1347 e il 1359). Il suo *curriculum* è stato di recente enucleato dal Longhi, fra le opere anonime o incertamente attribuite del '300, dando credito alle indicazioni delle fonti letterarie (Filippo Villani, Lorenzo Ghiberti, Giorgio Vasari), che lodano la sua « diligenza » o il suo « fare unito ». Scomparsa ogni traccia dell'attività del maestro a Firenze, la mano di lui dovrebbe pertanto rilevarsi in una *Annunciazione* di una raccolta privata genovese; in una *Madonna in trono* e in una *Maddalena* della Pinacoteca Vaticana, assegnata alla scuola di P. Lorenzetti, oltreché in una *Crocifissione* della raccolta Kress di Nuova York e in un gruppo di affreschi assisiati: *Crocifissione* nel vecchio Capitolo di S. Francesco; *Coronazione della Vergine* nel lunettone sopra il pergamo nella Chiesa inferiore; *Crocifissione* nell'oratorio di S. Rufinuccio; affresco con la *Vergine e il Bambino*, sopra una porta della città ed ora nel Museo civico, *Crocifissione* e *Annunciazione* nel convento di S. Giuseppe; *La Vergine in trono fra quattro santi* nella cappella di destra in S. Chiara. Soprattutto da quest'ultima opera emergerebbe l'individualità potente del maestro, da collocare fra i maggiori del '300.

BIBL.: A. Chiappelli, documento in *Bull. stor. pistoiese*, 2 (1900), p. 1 sgg.; R. Longhi, *S. F.*, in *Paragone*, n. 13, genn. 1951, pp. 18-40; P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951, pp. 608, n. 129, 626, n. 147.

Riccardo Averini

STEFANO il GIOVANE, santo, martire. - N. a Costantinopoli nel 714-15 ed ivi m. il 28 nov. 764.

I suoi ricchi genitori, costretti a fuggire durante la

persecuzione iconoclastica, lasciarono S. giovane di 15 anni nel monastero di S. Aussenzio presso Calcedonia. Dopo la morte del padre S. distribuì ai poveri il suo copioso patrimonio. All'età di 30 anni diventò igumeno del monastero, da lui governato con santa austerità. Più tardi rinunziò alla sua carica e fece vita eremitica.

S. fu arrestato per ordine di Costantino Copronimo, il quale tentò invano di ottenerne l'adesione al Concilio iconoclastico (754). Più tardi fu denunziato anche per aver ammesso un nuovo novizio (una spia) contro il decreto imperiale. Il suo monastero venne dato alle fiamme e S. fu condannato da un tribunale di vescovi iconoclasti e confinato a Crisopoli presso Costantinopoli. S. negò autorità ecumenica al Sinodo dal quale erano assenti Roma e gli altri patriarcati. Fu quindi esiliato nell'isola di Proconneso, ma 2 anni più tardi trasferito nelle prigioni di Costantinopoli. Giudicato di nuovo dinanzi allo stesso Imperatore, fu trascinato per le vie della città e poi finito con un bastone.

La biografia di S. scritta dopo 42 anni da Stefano Diacono (PG 100, 1069-1185) è l'unica fonte sicura e contiene molti particolari sulla vita dei monaci, i più strenui difensori dell'ortodossia. I Latini nel Concilio di Firenze citarono parole di S. in favore del primato del Papa.

BIBL.: J. Gill, *The Life of St. the Younger by Stephen the Deacon*, in *Or. Chr. Per.*, 6 (1940), pp. 114-39; id., *A Note on the Life of St. the Y.*, in *Byzant. Zeitschr.*, 39 (1940), pp. 382-86; *Martyr. Romanum*, p. 553. Giuseppe Gill

STEFANO GOBARDO. - Triteista (monofisita), scrisse nel sec. VI un libro in 52 capp. (con appendice) su problemi teologici controversi, lasciando libera la scelta della soluzione al lettore.

Era dunque una specie di « disputatio in utramque partem » riguardo agli argomenti patristici. La nostra conoscenza di questa interessante opera si basa unicamente sulla descrizione che si legge in Fozio, *Bibl.*, cod. 232. Secondo una citazione negli scoli su s. Basilio il libro era intitolato : « Theognosta » (Theologumena; v. G. Pasquali, in *Nachrichten Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.*, 1910, p. 200: cf. p. 215 sg.). S. cita fra altri Severiano di Gabala, Clemente di Alessandria ed anche lo Pseudo-Ignazio e lo Pseudo-Giustino.

BIBL.: ed. dei frammenti in PG 103, 1092-1105; A. Harnack, *The « Sic et non » of Stephanus Gobarus*, in *The Harvard theol. Review*, 16 (1923), p. 205 sgg. Erik Peterson

STEFANO il MELODE. - Visse dagli inizi del quarto decennio alla fine del sec. XI ca. Oriundo dell'Italia meridionale, forse calabrese, fu monaco, a quanto pare, del monastero di Grottaferrata, il famoso cenobio di S. Nilo.

È da distinguere da altri omonimi dell'Oriente greco, l'Agiopolita, il Sabaita, lo Studita, come pure da un altro non ancora identificato, ma certamente orientale. Gli inni, che possono essergli attribuiti in base alla tradizione manoscritta, allo stile ed ai riferimenti geografici, sono dieci: due canoni e otto *syntoma*; tutti, ad eccezione di due, acrostici, qualcuno forse interpolato in epoca più recente. Sono dedicati a s. Gregorio Magno, a s. Nicola di Bari, a s. Eustachio, ai ss. Cosma e Damiano, a s. Gregorio d'Agrigento, a s. Giovanni Crisostomo, a s. Agata, ai ss. Quaranta Martiri, a s. Stefano, alla Vergine (nelle previgilia della Purificazione).

S. prende ispirazione spesso dalle fonti agiografiche, ma non trascura le tradizioni orali. Quanto alla sua arte si deve dire che egli, pur non distaccandosi dal formalismo della tradizione innografica orientale, sa variare talvolta le sue composizioni col dialogo (p. es., nel canone per s. Nicola, forse l'inno migliore) o con l'evocazione di miracoli, e non manca di accenti sinceri di pietà; più monotoni e meno originali appaiono i *syntoma*, nei quali lo schema metrico troppo rigido impediva al poeta di svolgere adeguatamente il proprio pensiero.

BIBL.: G. Schirò, *S. italo-greco. Studio introduttivo e testi*, estr. dal *Boll. della Badia greca di Grottaferrata*, 1 (1947) [*Innografi italo-greci*, 2]. Raffaele Cantarella

STEFANO I, PAPA, santo. - È commemorato nella *Depositio Episcoporum* il 2 ag. come sepolto nel cimitero di Callisto. Alla stessa data e luogo è ricordato dal *Sacramentario leoniano* (il solo nome) dal *Martirologio geronimiano* e dal *Liber Pontificalis*; gli itinerari « de locis » e Malmesburiense lo indicano sepolto sulla Via Latina, confondendolo col protomartire omonimo al quale proprio su quella vie era dedicata una chiesa.

Il *Sacramentario gregoriano* e il *Martirologio geronimiano* lo qualificano martire, il che è ignoto all'antica tradizione liturgica romana; questa dignità gli fu attribuita nel sec. VI dall'autore della *Passio* (BHL, 7845) il quale confuse le notizie di S. con la fine del papa Sisto II (v.). Egli fu eletto il 12 maggio 254 e il suo breve pontificato fu turbato da alcune controversie riguardanti la Spagna, la Gallia e l'Africa. I vescovi Basilide di Leon ed Astorga, e Marziale di Merida erano stati deposti dai loro colleghi spagnoli come *libellatici*. Basilide, però, non sopportando la deposizione si recò a Roma e riuscì a convincere S. della sua innocenza, ottenendone la riabilitazione. Gli Spagnoli allora si rivolsero a s. Cipriano e questi nel Sinodo del 254, contro la sentenza di S., dichiarò indegni e deposti i due vescovi. Allo stesso s. Cipriano si rivolse anche il vescovo Faustino di Lione, dopo avere accusato invano presso S. il suo collega Marciano di Arles come novazianista. S. Cipriano scrisse allora una forte e pressante lettera a S. incitandolo ad agire con energia per la salvaguardia della disciplina ecclesiastica e a deporre Marciano. Ultima fu la questione sorta tra lo stesso Cipriano (v.) e S. a proposito del Battesimo amministrato dagli eretici e che a Roma, in Egitto e in Palestina non si usava reiterare, al contrario di quanto invece si praticava in Siria, in Asia Minore e specialmente in Africa. La questione, già agitata nel sec. II, divenne più ardente nel sec. III; alcuni concili africani avevano proposto il proprio uso come unico legittimo, e le decisioni di quello del 255-56 furono comunicate anche a S. perché le accettasse. Il Pontefice non volle ricevere i legati africani ed anzi scrisse una lettera a s. Cipriano ed alle chiese d'Oriente, in cui rivendicò la legittimità dell'uso romano al quale tutti dovevano uniformarsi. S. Cipriano nel sett. 256 convocò un nuovo sinodo in cui 87 vescovi riaffermarono le precedenti decisioni in proposito. La morte di S., avvenuta il 2 ag. 257, pose fine all'incresciosa questione e la persecuzione di Valeriano, scoppiata poco dopo, sollevò altri problemi da risolvere.

BIBL.: s. Cipriano, *Epist.*, 67-75 (CSEL, III, 2, pp. 735-827); *Lib. Pont.*, I, p. 154; *Acta SS. Augusti*, I, Parigi 1867, pp. 113-145; G. B. De Rossi, *La Roma sotterr. crist.*, II, Roma 1867, pp. 80-87; L. Duchesne, *Hist. ancien. de l'Eglise*, I, Parigi 1923, pp. 419-429; *Martyr. Hieronymianum*, p. 412; sg.; *Martyr. Romanum*, p. 319 sg.; R. Valentini - G. Zucchetti, *Cod. topogr. della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 15; Fliche-Martin-Frutaz, II, pp. 193-200, 405-407. Agostino Amore

STEFANO [II]. - Presbitero romano, eletto alla morte di Zaccaria, tra il 16 e il 23 marzo 752, ma deceduto quattro giorni dopo, prima della *consecratio*, allora richiesta per essere considerato papa.

Infatti il *Lib. Pont.* (I, p. 440), che per questo periodo è fonte contemporanea, e i più antichi cataloghi non lo considerano come tale; ciò nonostante, da alcuni è tuttora considerato come vero papa aumentando così di una unità il numero ordinale dei papi omonimi. Siccome storicamente e giuridicamente S. non può essere considerato papa è stato espunto dalla nostra cronotassi (v. PAPA).

A. Pietro Frutaz

STEFANO II (III), PAPA. - Di famiglia romana. Appena eletto papa, tra il 16 e il 25 marzo 752, ebbe a combattere contro le mire del re longobardo Astolfo, che intendeva impadronirsi dal Ducato di Roma. Concluse con lui un accordo nel giugno dello stesso anno; ma la pretesa avanzata del sovrano, di imporre al popolo romano l'imposta del testatico, gettò la città nell'irrequietezza.

A S. II, poi, più ancora che ai Romani, ripugnava l'idea di essere soggetto ad un barbaro e voleva salva-

guardare la sua libertà di azione e la sua autorità temporale. Nulla c'era da sperare dall'imperatore di Costantinopoli: perciò il Papa si rivolse ai Franchi, che pure vivevano in buona relazione con i Longobardi. S. II decise di recarsi da Pipino il Breve e di sollecitarne egli stesso l'appoggio. La partenza ebbe luogo il 15 ott. 753; dopo aver trattato inutilmente con Astolfo a Pavia, Stefano s'incontrò con Pipino a Ponthion (Marna) il 6 genn. 754 e ottenne da lui la promessa di un intervento in favore della « causa del beato Pietro e della Repubblica Romana ». Una grave malattia mise in pericolo la vita del Papa nell'abbazia di S. Dionigi; riavutosi, rientrò a Roma sotto la protezione dei Franchi (ott. 745), vincitori di Astolfo. Però, quando l'armata franca ebbe rivalicate la Alpi, Astolfo investì Roma (1° genn. 756); allora Pipino accorse in aiuto dei Romani, ne liberò le mura bloccate e ridusse alla sue mercé il Longobardo. Il vinto dovette abbandonare alla S. Sede un ampio territorio; così, grazie alla tenacità di S. II, ebbe la sua fondazione lo Stato Pontificio (v.).

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, pp. 440-62; *Codex Carolinus*, in MGH, *Epist.*, II, pp. 476-653; G. Schnürer, *Der Verfasser der Vita Stephani II*, in *Histor. Jahrbuch*, 11 (1890), pp. 425-38; B. Krusch, *Chron. du pseudo-Frédégaire*, in MGH, *Script. rerum meroving.*, II, pp. 7-168; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontif.*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 34-78. Sulla consacrazione di Pipino da parte di S. II, v.: L. Levillain, in *Biblioth. de l'Ec. des Chartes*, 88 (1927), pp. 20-42; E. Baudot, in *Le Moyen âge*, 2ª serie, XXVIII, Parigi 1927, pp. 170-81; W. Levison, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Kan. Abteilung*, 18 (1929). Guglielmo Mollat

STEFANO III (IV), papa.- Salito al soglio pontificio il 1° e consacrato il 7 ag. 768, m. il 24 genn. 772. Avendo Costantino II con un colpo di Stato ottenuto la tiara, il primicerio Cristoforo decise di carpigliela.

Dopo aver conferito con il re dei Longobardi Desiderio, Cristoforo marciò contro Roma. Entrato per tradimento nella città, riunì tutta la popolazione romana nel foro e fece loro accettare la candidatura del sacerdote siciliano S. (1° ag. 768) che fu consacrato vescovo il 7 dello stesso mese. Era un uomo degno che Cristoforo intendeva dominare. Rimaneva inoltre da trattare la sanzione di Carlo e di Carlomanno, figli di Pipino il Breve. L'emissario di Cristoforo difese con abilità la causa in favore di S. III e seppe persuadere i due principi dell'opportunità che egli aveva di tenere un Concilio dove sarebbe apparso l'episcopato franco e dove sarebbero state stroncate le sorti dell'antipapa Costantino II.

La riunione conciliare si tenne al Laterano (apr. 769); furono dichiarati nulli tutti gli atti di Costantino, non valide le ordinazioni da lui fatte e senza effetti i Sacramenti da lui amministrati, ad eccezione del Battesimo; e gli fu imposta la relegazione in un monastero. Furono prese disposizioni di conseguenza, e molto gravi: non sarebbero stati più eleggibili al pontificato che cardinali sacerdoti e diaconi e non sarebbero più stati elettori se non elementi ecclesiastici. L'esercito e i laici si contentavano di rendere omaggio all'eletto e di ratificare la sua elezione. Furono prese tutte le precauzioni contro l'abuso della forza. Il Concilio dichiarò inoltre legittimo il culto reso alle immagini dei Santi, del Salvatore o della S. Vergine e promulgò l'anatema contro chiunque professasse una dottrina contraria.

Intanto S. III mal sopportava l'ingerenza di Cristoforo nella condotta degli affari della Chiesa e il re Desiderio non aveva dimenticato il modo con il quale era stato giuocato da lui durante la caduta di Costantino II. L'uno e l'altro si consultarono a Roma durante la Quaresima del 771. Quale parte ebbe il Papa nella morte del primicerio? A suo dire non fu responsabile; l'errore ricadeva sulla vittima, la quale aveva fomentato disordini a Roma, e sui suoi nemici. In realtà egli avrebbe salvato la vita a Cristoforo se l'avesse preso sotto la sua protezione.

Desiderio ingannò l'attesa del Papa rifiutandogli le soddisfazioni che questi reclamava. S. III morì il 3 febbr. 772.

Bibl.: fonti: *Codex Carolinus*, in MGH, *Epistolae*, II; vite di S. III e di Adriano I, in *Lib. Pont.*, I, pp. 468-523. Opere: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat Pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 110-32; Fliche-Martin-Frutaz, VI, nn. 29-44. Guglielmo Mollat

STEFANO IV (V), papa. - Di famiglia romana, raccolse senza difficoltà, il 22 giugno 816, i suffragi del clero romano per l'elezione al soglio pontificio.

Non attese per ricevere la consacrazione episcopale, che ebbe luogo il 22 giugno, l'autorizzazione di Ludovico il Pio. Per non urtare però la suscettibilità dell'Imperatore ebbe cura di fargli prestare dal popolo romano il giuramento di fedeltà; e inoltre mandò due messi a notificargli la sua elezione e a prevenirlo del suo prossimo arrivo. Nell'ott. successivo, a Reims, riuscì a persuadere Ludovico a ricevere dalle sue mani l'unzione liturgica e una ricca corona d'oro. Grande fu il valore di quest'atto papale, perché importava per l'Imperatore la necessità di ricorrere al Papa per il pieno esercizio dei suoi poteri; e, d'altronde, creava ad ogni modo un secondo precedente. S. ottenne anche il permesso di rientrare a Roma per coloro che nel 799 avevano partecipato ad una congiura ed erano stati perciò esiliati.

La sua morte avvenne a Roma il 24 genn. 817, poco dopo il suo ritorno.

Bibl.: *Lib. Pont.*, II, pp. 49-51; cf. anche le Vite di Ludovico il Pio in MGH, *Script.*, II, pp. 464-516, 585-648; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontif.*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 187-88; Fliche-Martin-Frutaz, VI, n. 222. Guglielmo Mollat

STEFANO V (VI), papa. - Di famiglia romana, cardinale prete del titolo dei SS. Quattro Coronati. La sua elezione, avvenuta nel sett. 885, spiacque all'imperatore Carlo il Grosso, che mandò a Roma un emissario per farla annullare da un'assemblea di vescovi. Ma S. riuscì a sventare gli oscuri propositi del sovrano e non ebbe nessuna difficoltà a far riconoscere la sua elezione.

La dissoluzione dell'Impero carolingio creò al Papa non poche difficoltà. Guido, duca di Spoleto, aveva instaurato il modo di procedere dei Longobardi; S. avendo implorato invano contro di lui l'aiuto di Arnolfo di Germania, si rassegnò a consacrare imperatore (21 febbr. 891) colui che prima trattava da « cattivo cristiano ».

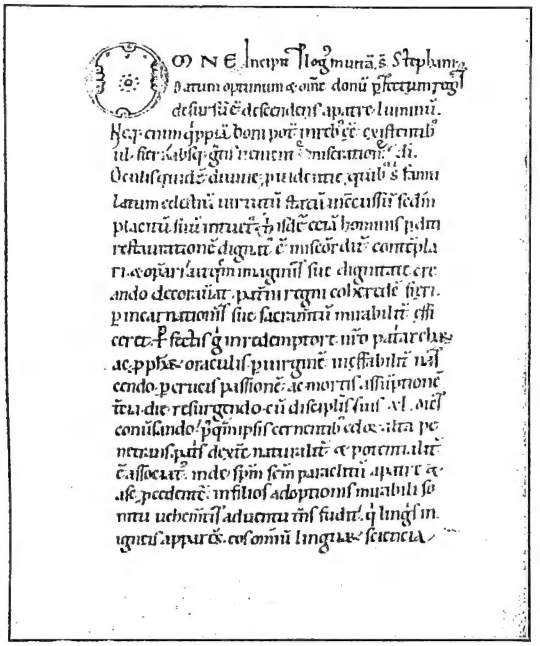
Dal punto di vista spirituale S. esercitò la sua autorità sul mondo cristiano senza incontrare troppi ostacoli. Niccolò I aveva costituito Brema metropoli a detrimento dell'arcivescovo di Colonia; ora questi pretendeva di rientrare in possesso dei suoi diritti. Allora il Papa incaricò Folco, arcivescovo di Reims, di riunire a Worms un concilio che studiasse la causa e gli fornisse gli elementi necessari ad una decisione. In Francia, Frotario, vescovo di Bordeaux, trasferito non canonicamente a Bourges, dovette ritornare alla sua antica diocesi. Aureliano, arcivescovo di Lione, si oppose invano alla elezione del diacono Tibaldo alla sede di Langres; il Papa consacrò egli stesso l'eletto e incaricò l'arcivescovo di Reims di facilitargli la via al possesso del suo vescovato. Fra il partito ignaziano e il patriarca di Costantinopoli, intronizzato dal *basileus* dopo la seconda deposizione di Fozio (886), S. mantenne un prudente riserbo.

Fu vittima degli intrighi del vescovo Vichingo, filotedesco contro la liturgia morava, inaugurata da s. Metodio con il consenso di Giovanni VIII. Non conoscendo che il tratto falsificato, introdotto da uno scriba della Cancelleria papale nei registri del suo predecessore, proibì l'uso di quella liturgia; per questo il principe Svatopluck bandì gli ammiratori di s. Metodio, che passarono in Bulgaria.

S. morì il 14 sett. 891.

Bibl.: *Lib. Pont.*, II, pp. 49-51; A. Lapôtre, *L'Europe et le S. Siège à l'epoque carolingienne. Jean VIII*, Parigi 1895; F. Dvornick, *Le second schisme de Photius ; une mystification histor.*, in *Byzantion*, 8 (1933), pp. 425-74; Fliche-Martin-Frutaz, VI, nn. 475, 497; VII, nn. 1-8, 123; F. Dornick, *Le Schisme de Photius. Hist. et légende*, Parigi 1950. Guglielmo Mollat

STEFANO VI (VII), papa. - Romano, vescovo di Anagni. Eletto papa (maggio 896) contrariamente alle regole della disciplina ecclesiastica allora vigente,



(da Varjú Elemér, *Legendae sancti regis Stephani, az Ernst-Kodex Hasonmásával*, Budapest 1928)

STEFANO I, re d'UNGHERIA, santo - Prologo della *Vita s. Stephani regis*. Codice del sec. XII - Budapest, Biblioteca, cod. Ernst, f. 1v.

ebbe una parte ben deplorevole quando Lamberto, consacrato imperatore nell'892 da papa Formoso, penetrò a Roma, con sua madre Agiltrude, nell'897.

Il discendente dei duchi di Spoleto non perdonò al defunto Formoso di aver consacrato imperatore il suo rivale Arnolfo il 22 febbr. 896. S. accettò di presiedere il sinistro Concilio, in cui fu portata la salma del morto, rivestita degli abiti pontificali, e credette di trarre vantaggio dalla sentenza di nullità delle ordinazioni fatte da Formoso e consolidare così il suo potere, perché veniva a sciogliersi l'impedimento canonico alla sua promozione. Ma nel corso di una insurrezione popolare fu preso, relegato in una prigione e strangolato (ag. 897).

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 299; *Stephani Papae VI epistolae et privilegia*: PL 129, 855-60; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontif.*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 297-301; Fliche-Martin-Frutaz, VII, nn. 14-16. Guglielmo Mollat

STEFANO VII (VIII), PAPA. - Romano. Di questo papa, che dovette la tiara (dic. 928) a Marozia, moglie di Guido di Spoleto e onnipotente a Roma, non si conosce nessun atto. M. nel febbr. 931.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 242. Guglielmo Mollat

STEFANO VIII (IX), PAPA. - Romano, eletto il 14 luglio del 939, non compì durante il suo breve pontificato alcun atto degno di nota; m. nell'ott. del 942.

Alberico, che gli aveva procurato la tiara, si accaparrò il potere temporale. Tuttavia il Papa intervenne in favore di Luigi IV figlio di Carlo il Semplice e minacciò di scomunica i suoi sudditi indocili; ciò precluse ogni resistenza contro il Re di Francia. La pacificazione degli spiriti fu d'altronde facilitata dalla concessione dell'arcivescovato di Reims e del pallio a Ugo, figlio di uno dei più forti avversari del sovrano.

BIBL.: Ph. Lauer, *Le règne de Louis IV d'Outremer*, Parigi 1899; Flodoardo, *Historia Ecclesiae Remensis* e *Annales*, ed. Ph. Lauer, Parigi 1906; *Lib. Pont.*, II, p. 244; Fliche-Martin-Frutaz, VII, n. 37. Guglialmo Mollat

STEFANO IX (X), PAPA. - Eletto abate di Montecassino (23 maggio 1057) e creato cardinale prete del titolo di S. Crisogono il 14 giugno, raccolse i suffragi degli elettori il 2 ag. e ricevette la consacrazione il 3.

Era fratello di Goffredo, duca di Lorena. L'Imperatore non era stato avvisato della sua elezione, ma il monaco Ildebrando seppe fargliela approvare. Ebbe a cuore la riforma del clero ma gli mancò il tempo di compierla, perché m. a Firenze il 28 marzo 1058.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 278; U. Robert, *Le pape Etienne X*, in *Rev. des questions histor.*, 20 (1876), pp. 49-76; id., *Un pape belge: hist. du pape Etienne X*, Bruxelles 1892; F. Wattendorf, *Papst Stephan IX.*, Münster 1883; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VIII, Parigi 1946, pp. 13-15. Guglielmo Mollat

STEFANO di THIERS, santo. - N. nel 1048, m. a Muret, presso Limoges, l'8 febbr. 1124, canonizzato da Clemente III il 21 marzo 1189. A 12 anni condotto dal padre a Bari per venerare le reliquie di s. Nicola, si trattenne per 12 anni a Benevento presso il santo arcivescovo Milone, che lo educò piamente.

Passato quindi a Roma, ottenne da Gregorio VII (1073) il permesso d'istituire un Ordine. Ritornato in patria, si ritirò sul Monte Muret (1076), ove per 50 anni condusse una vita di perfezione con alcuni discepoli. Esortati i compagni alla perseveranza, morì 8 giorni dopo la visita di due cardinali legati. Poco tempo dopo la sua morte i suoi compagni si trasferirono a Grandmont e da questo luogo ebbe nome la Congregazione del b. S., che da eremitica col tempo si trasformò in cenobitica e nel 1610 fu riformata dal p. Carlo Fremont. Festa 8 febbr.

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 199-213; PL 204, 1005-46 (*Vita*), 1071-86 (*Dicta et facta*); Ch. Fremont, *La vie, la mort et les miracles de st Etienne, confesseur*, Digione 1647; P. Hélyot, *De' religiosi dell'Ordine di Grandmont, con la vita di s. S. di Mureto loro fondatore*, in *Storia degli Ordini monastici religiosi e militari, e delle Congregazioni secolari*, vers. ital., VII, Lucca 1739, pp. 416-37; U. Chevalier, *Répert. des sources hist. du moyen âge*, I, Parigi 1933, p. 1378; *Martyr. Romanum*, p. 54. Felice da Mareto

STEFANO di TOURNAI. - Vescovo e giurista, n. a Orléans nel 1128, m. a Tournai nel 1203.

Fatti i primi studi nella città natale, si recò all'Università di Bologna (1145-50). Ca. il 1155 entrò tra i Canonici di S. Vittore di St-Euverte d'Orléans. Andato a Chartres per completare la sua formazione, nel 1165 fu eletto abate di St-Euverte; nel 1176 di S. Genoveffa a Parigi e, dopo molte missioni diplomatiche, nel 1192 vescovo di Tournai.

Scrisse: *Summa Decreti* (PL 211, 575-580: il solo *prooemium*), importante per lo studio comparato delle idee giuridiche di Bologna e di Parigi; *Quoddam figmentum Bononiae metrice compositum* (L. Auvray, *Un poème rythmique et une lettre d'Etienne de Tournai*, in *Mélanges Paul Fabre*, Parigi 1902, p. 279 sgg.), che gli diede fama di buon poeta ritmico; le numerose *Epistolae* (PL 211, 309-561), indirizzate ai più distinti personaggi dell'epoca, hanno importanza storica; *Sermones* (*ibid.*, coll. 567-68: soltanto due): 72 discorsi, ove si fondono dialettica e misticismo.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis*, Giessen 1891; J. Desilve, *Les lettres d'Etienne de Tournai*, Parigi 1893; J. Warichez, *Etienne de T. et son temps*, in *Annales de la Société royale d'hist. et d'archéol. de Tournai*, nuova serie, 1936 (rievoca tutta la storia francese del sec. XII); J. De Ghellinck, *L'essor de la litt. lat. au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 125-27, 223-24; Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de St-Victor*, I, Lilla 1951, pp. 187-98. Antonio Piolanti

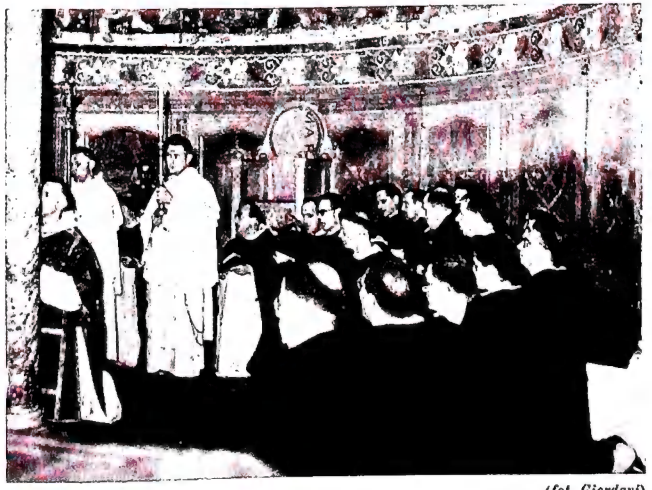
STEFANO I, re d'UNGHERIA, santo. - Figlio del principe Géza, n. verso il 969; battezzato insieme con il padre nel 973 o 974, gli successe nel 997. Fu incoronato con la corona ricevuta dal papa Silvestro II, nel Natale del 1000, dopo aver vinto in una dura battaglia Koppány, della dinastia di Árpád, il quale gli contestava la successione.

Continuò la politica del padre mantenendo rapporti pacifici con l'Occidente e adoperandosi per la conversione del popolo ungherese al cristianesimo. Tra S. ed il padre c'è tuttavia una differenza fondamentale. Géza agì per ragioni politiche, mentre S. per profonda religiosità. Il suo ideale era quello che aveva tracciato s. Agostino: essere un re giusto, pio e pacifico. Il suo potere era illimitato, ma egli non divenne mai tiranno perché volonta-

(*fot. Giordani*)

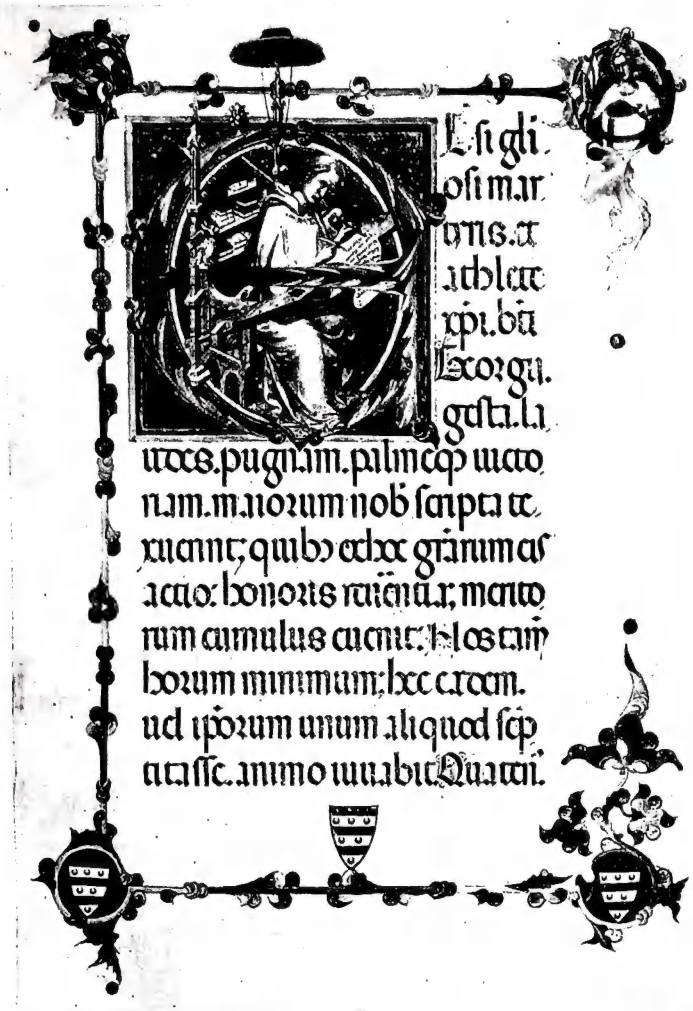
(*fot. Giordani*)

(*fot. Giordani*)



(*fot. Giordani*)

In alto a sinistra: STAZIONE QUARESIMALE AI SS. APOSTOLI (1952). Il cartello indica per il giorno successivo la Stazione nella Basilica di S. Pietro. *In alto a destra:* STAZIONE QUARESIMALE A S. BALBINA (1952). La processione stazionale si snoda dietro le Terme di Caracalla - Roma. *In basso a sinistra:* STAZIONE QUARESIMALE A S. MARIA IN TRASTEVERE (1952). Processione stazionale sulla piazza della Basilica - Roma. *In basso a destra:* STAZIONE QUARESIMALE A S. CLEMENTE (1952). Funzione all'altare maggiore.



(fot. Enc. Catt.)

(fot. Musei Vaticani)

A sinistra: IL CARD. STEFANESCHI INTENTO A SCRIVERE LA «YSTORIA DE BEATI GEORGII MARTIRIS MIRACULIS». Miniatura di scuola senese, nel Prologo del Codice di S. Giorgio (ca. 1340) - Biblioteca Vaticana, Arch. cap. di S. Pietro, cod. C. 129, f. 107c. *A destra:* IL CARD. STEFANESCHI PRESENTA A S. PIETRO IL MODELLO DEL POLITTICO. Particolare del Polittico eseguito da Giotto e scolari per la basilica di S. Pietro (ca. 1320) - Pinacoteca Vaticana.

riamente s'assoggettò ai comandamenti della religione, alle leggi ed agli insegnamenti della Chiesa. Nell'organizzazione del Regno si orientò sugli esempi occidentali, specialmente quello del Regno carolingio, ma non l'imitò servilmente: le istituzioni trapiantate dall'Occidente in Ungheria ebbero un carattere proprio. I due fondamentali aspetti dello Stato di S.: il sistema di governo centralizzato nella mano del re e il fondamento patrimoniale dello Stato, corrispondono alla tradizione ungherese. S. fu anche uno dei più grandi e forti rinnovatori della storia ungherese. Trasformò il suo popolo sia dal punto di vista politico che sociale e religioso. Seppe tuttavia conservare tutto ciò che era prezioso e conciliabile con la religione cristiana. « Ciascun popolo vive secondo le proprie leggi », dice S. nell'introduzione della raccolta delle sue leggi, e ammonì anche il figlio nelle *Admonitiones* che ogni popolo deve avere la libertà di poter vivere secondo le proprie leggi.

S. organizzò non solo lo Stato ma anche la Chiesa in Ungheria per la cui suprema direzione fondò due arcivescovati (Esztergom e Kalocsa) e 8 vescovati (Veszprém, Pécs, Csanád, Vác, Györ, Eger, Nagyvárad, Gyulafehérvár). La sua nomina a legato pontificio è però una leggenda, creata nel sec. XII, quando, dopo le riforme gregoriane, i poteri esercitati da S. nell'organizzare la Chiesa e nominare i vescovi non si potevano più concepire che in base ad una autorizzazione speciale del Papa. All'epoca di S. lo Stato e la Chiesa non erano ancora separati e ambedue dipendevano unicamente dal re. Da ciò però non derivò la sottomissione degli interessi della Chiesa a quelli politici. Lo Stato terreno di S. non sopprimeva, ma aiutava e difendeva la Chiesa e aveva l'alta missione di educare e preparare i sudditi ad ottenere la felicità eterna.

Nessun altro influì tanto come lui e così favorevolmente sulla storia dell'Ungheria. Il popolo ungherese durante i secoli lo riguardò non solo come il fondatore dello Stato, ma anche come una guida dalla quale trarre sempre insegnamenti ed esempi, forza e aiuto per resistere nei tempi tristi. L'importanza del Regno di S. però oltrepassò la frontiera ungherese. Il bacino danubiano che prima era l'ultima tappa dei popoli nomadi, donde meglio si poteva attaccare l'Occidente, grazie alla sua opera divenne una barriera per la difesa dell'Occidente. S., tanto conscio dell'individualità di ciascun popolo, era consapevole anche dell'unità dell'Europa e del mondo cristiano. Egli edificò chiese non solo in Ungheria, ma anche a Roma e a Bisanzio. Volle che l'Ungheria fosse intermediaria tra l'Occidente e l'Oriente. Favorì molto i pellegrini occidentali nel loro viaggio alla Terra Santa, onde meritò non solo il riconoscimento degli stessi pellegrini, ma anche quello del grande abate di Cluny, Odilone. Nel 1030 vinse l'esercito dell'imperatore Corrado II che invadeva l'Ungheria. S. morì nel 1038 e fu canonizzato nel 1083 insieme con il figlio Emmerico ed il suo maggior collaboratore Gherardo. Nel *Martirologio romano* è commemorato il 15 ag., però la festa ricorre il 2 sett.

BIBL.: P. Váczy, *Die erste Epoche des ungar. Königtums*, Pécs 1935; *Emlékkönyv Szent István király halálának 900 évfordulójára* (« Miscell. nel 900° anniversario della morte di s. S. »), 3 voll., Budapest 1938; G. Bónis, *Szent István törvényének önallósága* (« L'indipendenza della legge di s. S. »), in *Századok*, 72 (1938), pp. 433-87; G. Schreiber, *Stephan I., der hl. König von Ungarn*, Paderborn 1938; A. F. Gömbös, *St-Etienne dans l'historiogr. européenne du moyen âge* (*Ostmitteleur. Bibl.*, 12), Budapest 1938; B. Hóman, *Gesch. des Ungar. Mittelalt.*, I, Berlino 1940; id., *König Stephan I., der Heilige*, Breslavia 1941; J. Deér, *L'evoluz. dell'idea dello Stato ungherese*, Roma 1941; id., *Die Entstehung des ungar. Königtums* (*Ostmitteleur. Bibl.*, 38), Budapest 1942; J. Balogh, *Ratio et Mos*, in *Arch. Philolog.*, 67 (1943), pp. 273-336; *Martyr. Romanum*, pp. 340-41. Lajos Pásztor

STEFANO HARDING, santo. - Non se ne conosce la data di nascita, m. il 28 marzo 1134; sui sedici o diciott'anni, lasciò, disgustato, l'abbazia di Sherborne, alla quale i suoi genitori, agiata famiglia del Dorset, l'avevano affidato in qualità di oblato: visitò la Scozia, passò a Parigi per studiare; pellegrinò a Roma.

Era, si diceva, un allegro camerata; ma il ricordo del chiostro non cessava di assillarlo. Perciò, nel ritorno, passando per Molesmes, vi si fermò fino al giorno in cui, nel 1098, con l'abate Roberto, il priore Aubry e qualche altro monaco, abbandonarono la vita rilassata di Molesmes e andarono a fondare un nuovo monastero nella landa selvaggia di Cîteaux. Quando, l'anno seguente, il legato pontificio Ugo, arcivescovo di Lione, d'accordo con i vescovi e gli abati della provincia, obbligò Roberto a tornare a Molesmes e Aubry divenne abate, S. lo sostituì come priore, in attesa di succedergli come abate.

Durante appunto il reggimento abbaziale di S. (1108-1134) si ebbe la vera fioritura di Cîteaux. Gli inizi erano stati difficili, perché l'estrema austerità della vita cistercense allontanava i giovani; ma tutto cambiò il giorno che un giovane, Bernardo di Fontaines, con parecchi suoi parenti e amici, domandò di partecipare a quella vita (1112). Da quel tempo Cîteaux sciamò a La Ferté-sur-Grosne, Pontigny, Morimond e Trois Fontaines; alla morte di S., l'Ordine contava 75 abbazie (1134).

L'influsso di S. si può misurare dal rigore con cui la stretta osservanza della Regola benedettina si era mantenuta a Cîteaux e nelle filiali. Ostile ad ogni ricchezza e ad ogni ingerenza del mondo, S. proibì al duca di Borgogna di tenere la sua corte nell'abbazia, pur con il rischio di privarsi della generosità del suo protettore e di obbligare i suoi monaci a mendicare. A S. risale anche la stretta povertà di arredamento della chiesa conventuale; del resto gli inizi e gli usi primitivi di Cîteaux sono stati da lui descritti nell'*Exordium parvum*; da lui pure proviene la *Carta Caritatis*, regolamento delle relazioni reciproche tra gli abati cistercensi. Se poi si aggiunge che S., unendo il lavoro intellettuale a quello manuale, fece ad uso dei monaci una recensione della Volgata, si avrà la misura dell'importanza del suo influsso sui destini dell'Ordine cistercense. Festa anticamente il 17 apr., dal dal 1683 il 16 luglio. Non consta sia stato canonizzato.

BIBL.: *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, pp. 493-98; PL 146, 1377; Ph. Guignard, *Les monum. primitifs de la Règle cisterc.*, Digione 1878; J.-P. Martin, *St Etienne H. et les premiers recenseurs de la Vulgate latine*, in *Rev. des sc. ecclés.*, 4 (1886), pp. 511-61; 5 (1887), pp. 5-44, 97-115, 213-38 (estratto, Parigi 1887); E. Vacandard, *Vie de st Bernard*, I, ivi 1895, pp. 38-39, 94; Dom Othon, *Les origines cisterc.*, in *Rev. Mabillon*, 22 (1932) e 23 (1933); J. Laurent, *Le problème des commencements de Cîteaux*, in *Annales de Bourgogne*, 6 (1934), pp. 213-19; J.-B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du XIIIe siècle*, Parigi 1945; *Martyr. Romanum*, p. 142. Guglielmo Mollat

STEFFANI, AGOSTINO. - Musicista, n. a Castelfranco Veneto il 25 luglio 1654, m. a Francoforte sul Meno il 12 febbr. 1728.

A 14 anni era a Monaco musico di camera e di corte. Nel 1674 stampò la sua prima opera: *Psalmodia vespertina*, a 8 voci, e il 1° marzo 1675 fu nominato organista di corte. Sacerdote verso il 1680, il 5 genn. 1681 gli veniva assegnato il beneficio parrocchiale di Lepsing presso Nördlingen (Baviera). Nel 1688 fece rappresentare alla Corte di Hannover con grande successo una dozzina di opere, che vennero tradotte in tedesco ed eseguite anche in altre città della Germania. Lo S. svolse inoltre ad Hannover e a Düsseldorf importante attività diplomatica; il 13 sett. 1706 fu nominato vescovo titolare di Spiga, e nel 1709 vicario apostolico dell'alta e bassa Sassonia per la conservazione del cattolicesimo nel paese, com'anche nell'Hannover e Braunschweig. Fra le ultime opere religiose figurano lo *Stabat Mater* e un mottetto a 5 voci e organo *Qui diligit Mariam* da lui inviati a Londra, dove l'« Academy of ancient music » lo aveva voluto presidente. Va ricordato l'opuscolo polemico di teoria musicale *Quanta certezza abbia dai suoi principi la musica...* (Amsterdam 1700).

BIBL.: F. M. Ruhart, *Gesch. der Oper am Hofe zu München* Frisinga 1865; G. Fischer, *Musik in Hannover*, 2ª ed., Hannover 1902; A. Untersteiner, *A. S.*, in *Riv. mus. ital.*, 19 (1907), pp. 509-34; P. Hiltebrandt, *Preussen und die Römische Kurie*, I, Berlino 1910; R. de Rensis, *A. S.*, in *Musica d'oggi*, 3 (1921), p. 56 sgg.; T. W. Werner, *A. S's. Operntheater in Hannover*, in *Arch. für Musikwissenschaften*, 3 (1938), p. 1 sgg. Luisa Cervelli

STEIN, EDITH (suor TERESA BENEDETTA della Croce). - N. ebrea il 12 ott. 1891 a Breslavia, convertitasi al cattolicesimo, m. – strappata dal Carmelo di Echt in Olanda dalle S. S. naziste –

(da Teresia Renata de Spiritu Sancto, E. S. vers. it., Bergamo 1952, tav. tra pp. 112-13)

STEIN, EDITH - Ritratto (Friburgo 1920).

in una camera a gas del campo di concentramento di Auschwitz in Polonia nel 1942, sembra il 10 ag.

Allieva e poi assistente di E. Husserl (v.) a Gottinga e a Friburgo di Brisgovia, la sua attività speculativa si orientò per un accostamento fra il metodo fenomenologico con la gnoseologia e la metafisica tomista. A suo parere, infatti, ci si può fondare su s. Tommaso (*De verit.*, q. 10) per riconoscere al mondo dell'immanenza un carattere più immediato che al mondo esterno..., perché nella conoscenza riflessiva atto e oggetto sono in un certo senso *una sola* cosa ed essa perciò è più vicina alla conoscenza di Dio che alla conoscenza delle cose esterne (cf. *La phénoménologie*, Juvisy 1932, p. 85).

Gli studi teoretici principali della S. sono stati pubblicati nel *Jahrbuch f. Phänomenologie u. phän. Forschung* di Husserl dal 1917 al 1929. In particolare: *Husserls Phänomenologie u. die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, in *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle a. S. 1929, pp. 315-38. Tradusse s. Tommaso (*Untersuchungen über die Wahrheit*, 2 voll., 1931, 1935) e le lettere con il Diario di Newman (1928). Pubblicò anche una raccolta di studi morali: *Das Ethos der Frauenberufe* (1931). È in corso la pubblicazione delle opere principali. Finora sono usciti a cura di L. Gelder-R. Leeven i due inediti: I. *Kreuzeswissenschaft, Studie über Joannes a Cruce* (Lovanio-Friburgo 1950); II. *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins* (ivi 1950).

BIBL.: Teresia Renata de Spiritu Sancto, *E. S., Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Norimberga 1948, trad. it. Brescia 1952; C. Fabro, *E. S. Dalla filosofia al supplizio*, in *Ecclesia*, 9 (1949), pp. 347-50. Elenco delle opere in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, p. 627. Cf. inoltre anon., *E. S.: zum Gedächtnis*, in *Herder Korrespondenz*, 6 (1952), pp. 532-35.

Cornelio Fabro

STEIN, JOANNES WILHEMUS JACOBUS ANTONIUS. - Gesuita, astronomo, n. a Grave (Olanda) il 27 febbr. 1871, m. a Roma il 27 dic. 1951.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1888, studiò matematica, fisica e astronomia all'Università di Leida (1895-1901). Ordinato sacerdote nel 1903 a Maastricht, fu chiamato nel 1906 a Roma alla Specola Vaticana come assistente del p. Hagen. Nel 1910 tornò in patria ed insegnò fino al 1930 nel Collegio S. Ignazio di Amsterdam. Ritornato da un viaggio in Egitto, intrapreso su mandato di Pio XI per esplorare le possibilità di erigere una succursale della Specola Vaticana in Etiopia, fu nominato nel 1930 successore del p. Hagen nella direzione della Specola Vaticana, nel quale ufficio rimase fino alla morte.

La sua attività scientifica, a causa delle circostanze particolari, fu prevalentemente teorica e storica. Indefesso lavoratore, dotato di non comune intelligenza e di sano giudizio, si acquistò una vasta erudizione nel campo astronomico e nelle scienze affini di matematica e di fisica che metteva con grande disinteresse anche a disposizione di chi lo richiedeva.

Nel 1901 conseguì la laurea in scienze fisiche ed astronomiche sulla determinazione della variazione della latitudine a Leida (*Beobachtungen zur Bestimmung der Breitenvariation in Leiden nach der Horrebow-Methode*). Esperto nella teoria delle stelle variabili pubblicò vari studi e compilò, per la grande enciclopedia sulle stelle variabili del p. Hagen, il volume secondo *Die Veränderlichen Sterne*, 2. Band. *Mathematisch-physikalischer Teil*, (Friburgo 1924), nel quale espone le parti matematiche e fisiche nello spiegare la variazione di luce di queste stelle. Dopo la morte del p. Hagen curò la edizione della serie VIII del suo *Atlas stellarum variabilium* (1934) e ne compilò la serie IX ed ultima (1941). Collaborò pure al *Catalogo astrografico* cercando le stelle doppie nella zona affidata alla Specola Vaticana. Gli esperimenti del p. Hagen relativi alla rotazione della terra lo indussero a salvare dall'oblio gli esperimenti classici del Kamerlingh-Onnes, curandone una nuova edizione in lingua francese con opportune aggiunte (1910). In occasione della riapparizione della cometa di Halley pubblicò uno studio storico (*Caliste III et la comète de Halley*, Roma 1909), nel quale confutò esaurientemente la leggenda che Callisto III avesse scomunicato la cometa. Inoltre pubblicò in questa circostanza (1910) *Un documento inedito del 1066 sulla cometa di Halley*, trovato da mons. G. Bevilacqua nell'Archivio della cattedrale di Viterbo. Benché il compito d'insegnamento nella scuola ostacolasse non poco le sue ricerche scientifiche, questo periodo non fu meno fecondo per la sua operosità di scrittore e di divulgatore. In *Studien*, rivista di cultura generale dei Gesuiti olandesi, apparvero una cinquantina di articoli scientifici. Svolse un'attività ispiratrice nei circoli degli amatori di astronomia olandesi e fu redattore della loro rivista *Hemel en Dampkring* per la parte astronomica, per la quale, fino alla sua partenza per Roma, aveva fornito 106 articoli sui più diversi argomenti.

La sua opera più importante e più proficua per l'astronomia rimane la sua sapiente riorganizzazione della Specola Vaticana, che trasferì a Castel Gandolfo come posto più favorevole e riuscì a dotare di strumenti adatti alle ricerche moderne. Aggiunse inoltre, sotto la direzione del p. Gatterer, un laboratorio astrofisico, aumentando il personale addetto alle ricerche scientifiche.

Fu membro di varie società scientifiche, socio ordinario della Pont. Accademia Nuovi Lincei, e in seguito membro soprannumerario della riorganizzata Pont. Accademia delle Scienze, e socio corrispondente della R. Accademia Olandese delle Scienze.

BIBL.: J. van der Bilt, *Het astronomische werk van Dr. J. S. S. J.*, in *Hemel en Dampkring*, 28 (1930), pp. 336-42; J. S., *Cinquanta anni di attività della Specola Vaticana (1891-1941)*, in *Memorie della Soc. astr. ital.*, 15 (1942), pp. 41-56; J. de Kort, *Giovanni S. S. J. (1871-1951)*, *ibid.*, 23 (1952), pp. 243-45; A. Pannekoek, *Levensbericht van J. W. J. A. S.*, in *Jaarboek Kon. Nederl. Akad. Wet.*, 1951-52; G. Stein - G. Junkes, *La Specola Vaticana nel passato e nel presente*, Città del Vaticano 1952.

Giuseppe Junkes

STEINAMANGER: v. SABARIA.

STEINER, AGNESE CHIARA DEL SACRO COSTATO, Venerabile - Al secolo Teresa, fondatrice delle Clarisse Mitigate, n. il 29 ag. 1813 a Tesido (Taisten) nella diocesi di Bressanone, m. a Nocera Umbra il 24 ag. 1862.

(fot. Sciamanna)

STEIN, JOANNES WILHEMUS JACOBUS ANTONIUS - Ritratto.

Dopo aver superato gravi difficoltà, entrò il 1838 nel Terz'ordine di S. Francesco tra le suore bavaresi di Assisi, e mutò il suo nome. Maestra delle novizie nel 1843, insegnò loro le serafiche virtù, cercando di trasfondere in esse l'amore a Gesù Crocifisso di cui era infiammata fino ai più alti fastigi dell'unione mistica. Nel 1844

è chiamata a fondare a Nocera Umbra un convento di Clarisse Mitigate di cui fu la prima badessa. Ivi morì in concetto di santità.

« Maria Agnese è una santa, davvero una santa » disse di lei Pio IX. Il 18 marzo 1909 fu introdotta a Roma la sua causa di beatificazione.

BIBL.: F. da Reus, *Compendio della Vita della serva di Dio suor M. A. C. S. del Costato di Gesù*, 3ª ed., Foligno 1889; J. Baur, *La Cirenea di Tesido*, Vittorio Veneto 1950; anon., *Nel I cent. della Riforma delle Clarisse della ven. madre M. A. C. S.... in Nocera Umbra 1846-1946*, Nocera 1946. Giovanni Baur

STEINER, RUDOLF. - Filosofo, n. a Kraljevic (Croazia) il 27 febbr. 1861, m. a Dornach (Svizzera) il 30 marzo 1925, fondatore della « antroposofia ». Studioso dai molteplici interessi, filosofici e religiosi, collaborò all'edizione delle opere di Goethe (1890-97).

Attratto dalla teosofia (v.) aderì in un primo tempo (1902) alla società teosofica (fu segretario della sezione tedesca), da cui si distaccò poi (1913) fondando la « Società antroposofica », a indicare la centralità del problema dell'uomo. La società, a carattere segreto, ebbe molti aderenti, specialmente nei paesi di cultura germanica. Le condanne della Chiesa relative alla teosofia (Denz-U, 2189) hanno colpito anche l'antroposofia.

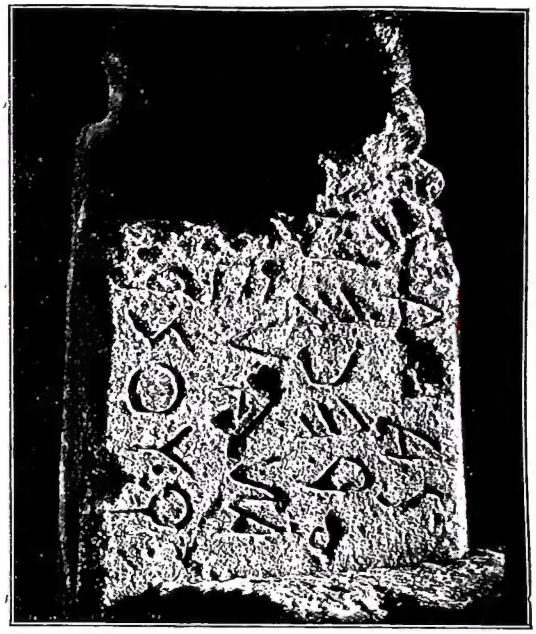
Lo S. diede alla antroposofia il significato di una nuova visione completa del mondo dell'uomo. L'uomo si inserisce nell'universo e consta di diversi elementi via via capaci di esprimersi nello svolgersi della sua vita che partecipa della evoluzione del mondo. In questa concezione rientra pure un ripensamento del tutto eterodosso del cristianesimo: questo, visto nella tradizione occulta orientale, è inteso come « fatto mistico » e il suo insegnamento ridotto a esperienza che soltanto la scienza riesce a chiarire e a rendere compiuta.

Opere principali: *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung* (Berlino 1886); *Die Philosophie der Freiheit* (ivi 1894, trad. it. Bari 1919); *F. Nietzsche, ein Kämpfer seiner Zeit* (Weimar 1895); *Goethes Weltanschauung* (ivi 1897); *Haeckel u. seine Gegner* (Minden 1900); *Welt- u. Lebensanschauungen im 19. Jahrh.*, 2 voll., Berlino 1900-1901; 2ª ed. con il tit. *Die Rätsel d. Philos.* (ivi 1914); *Theosophie* (Lipsia 1904; molte edd.; trad. it. Milano 1938); *Wie erlangt man Erkenntnisse höherer Welten* (Berlino 1909); *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (Lipsia 1910; molte edd.; trad. it. Milano 1942); *Vom Menschenrätsel*, ecc. (Berlino 1916); *Die Philos. des Thomas v. Aquino* (postuma 1930), ecc.

BIBL.: L. J. Fronmeyer, *Die theosophische Bewegung, ihre Gesch., Darstellung u. Beurteilung*, Stoccarda 1920; F. Gogarten, *R. S.s Geisteswissensch. des Christentums*, Berlino 1920; R. Guénon, *Le théosophisme*, 2ª ed., Parigi 1928; O. Franckl, *Die Antroposophie R. S.s*, Basilea 1930; J. de Tonquédec, *La spiritualité de la théosophie*, in *Etudes*, 237 (1938), pp. 748-61; R. Boos, *R. S. als Gestalter d. sozialen Freiheitstraumes*, Basilea 1945. Inoltre W. Ziegenfuss, *Philosophenlex.*, II, Berlino 1950, pp. 632-33. Luigi Pelloux

STELE (= *stela*, στήλη, στήλις, ίδος, dim. στηλίδιος, rad. *sta*, cf. ἵστημι = *erigo*). - Il termine era usato dai Greci per ogni cippo, segno di sepoltura, termine di confine ed anche per quelle colonne o lastre di pietra esposte al pubblico sulle quali si incidevano leggi, avvisi, decreti, trattati, memorie di notabili avvenimenti.

Più particolarmente erano quelle lastre di pietra o di marmo, sottili e svelte, leggermente rastremate dal basso in alto, piantate ritte ed assicurate su una base, che venivano erette sulle tombe con il nome del defunto. Generalmente avevano un coronamento architettonico a forma di fiore e foglie (ἀνθέμια) a rilievo o dipinto, ovvero un timpano con acroteri. La superficie della s. poteva contenere figurazioni in rilievo riferentisi alla vita del defunto; un soggetto molto in voga era l'addio del morto ai suoi cari. Affini alle s. erano, in specie in Attica, colonnine sepolcrali in marmo con iscrizione, coronate da capitello a foglie di acanto; si usava cingerle con bende e corone. Una s. sepolcrale greca è nel Museo dell'abbazia di



(*fot. Anderson*)

STELE - Cippo o s. con iscrizione latina arcaica, incisa in modo bustrofedico (ca. 500 a. C.) - Roma, Foro Romano.

Grottaferrata, in cui è rappresentato di profilo un giovane nudo, seduto su di uno scanno, in atto di leggere una pergamena; sotto lo scanno è accovacciata una pantera. Celebre è la s. di Rosetta, trovata dalla spedizione napoleonica in Egitto, sulla quale era incisa l'iscrizione trilingue che permise a Champollion di decifrare i geroglifici (a. 1821). Si dà la denominazione di s. anche al notissimo cippo rettangolare di tufo, scoperto nel Foro Romano nel 1899, che reca inciso su ciascuno dei lati e su un angolo smussato l'iscrizione arcaica con formole di rituale sacro, dei secc. VII-VI a. C.

BIBL.: L. Conze, *Die attischen Grabreliefs*, 4 coll., Vienna 1893-1932; G. Perrot-Ch. Chipiez, *Histoire de l'art*, VIII, Parigi 1903, passim; H. Diepolder, *Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrh. v. Chr.*, Lipsia 1931. Gioacchino Mancini

STELLINI, JACOPO. - Filosofo e pedagogo, n. il 27 apr. 1699 a Cividale del Friuli, m. il 17 marzo 1770 a Padova.

Nel 1718 entrò fra i padri Somaschi, insegnò per qualche anno retorica a Venezia, all'Accademia dei Nobili alla Giudecca, e nel 1739 ebbe la cattedra di etica nell'Università di Padova. L'opera che gli diede fama (*De ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen*) ha per oggetto l'investigazione delle leggi per raggiungere la felicità secondo natura. Come pedagogo S. sostenne come compito dell'educatore vigilare sullo sviluppo del naturale desiderio del vero, del buono, del bello, e quindi dell'ordine che « non è altro che la concordia dell'umana volontà con la divina ».

BIBL.: F. Luzzatto, *Contributo agli studi stelliniani*, Udine 1898, con bibl.; F. Cicchitti-Suriani, *La pedagogia di J. S.*, in *Riv. ital. di filos.*, 1 (1891), pp. 191-221; anon., *L'Ordine dei Chierici reg. somaschi nel IV centen. della sua fondaz.*, Roma 1928, pp. 199-201; E. de Goetzen, *L'opera di J. S.*, in *Arch. di stor. della filos. ital.*, 3 (1934), pp. 231-54. Silvio Furlani

STENDARDO (*signum*, *vexillum*; vessillo, gonfalone). - Nell'uso ecclesiastico, accennato nel *Rituale romano* (tit. X. cap. 1, n. 5), sono vessilli, nei quali il panno pende da un pennone orizzontalmente attaccato all'asta verticale, cui è sovrapposta una croce.

(fot. Alinari)

STENDARDO - S. di fra' Girolamo Savonarola (fine del sec. XV). Firenze, Museo di S. Marco.

Il panno è ornato con immagini sante dipinte o ricamate (« sacris imaginibus insignitum », *Rit. Rom.*), talvolta soltanto con ornamenti ecclesiastici modestamente listati e frangiati; sono esclusi quelli di forma militare o triangolare. Circa la stoffa (seta, tela, velluto), il colore e l'ornamento non vi sono prescrizioni tassative : sono benedetti (*Rit. Rom.*, tit. IX, cap. 8, n. 3) e si usano nella Chiesa come ornamenti, specialmente nelle processioni; seguono la Croce processionale (« Praeferatur Crux, et ubi viget consuetudo, vexillum »; *Rit. Rom.*).

Hanno origine dalla Croce processionale, portata su un'asta verticale alla quale si metteva un panno ornamentale. Non sono in uso nel primo millennio; figurano per la prima volta in una miniatura del Tropario della Badia di Prüm della fine del sec. X (Parigi, Bibl. naz. lat., 9448), come ornamento dell'altare e in un affresco di s. Clemente in Roma del sec. XI in una processione solenne della traslazione delle s. reliquie. Si trovano poi tante volte accennati dai liturgisti, e gli inventari ecclesiastici medievali ne enumerano molti; ogni confraternita aveva il suo s., spesso riccamente ornato con pittura o ricamo. Lo s. è il simbolo del trionfo del Signore (Onorio, *Gemma animae*, I, 72; Durando, *Rationale*, lib. VI, cap. 102); il Cristo disceso nel limbo o risorto vien rappresentato con lo s. in mano; ugualmente l'Agnello dell'Apocalisse. Lo s. è anche l'emblema della Chiesa trionfante, e delle virtù della speranza e della fortezza.

BIBL.: J. Braun, *Handbuch der Paramentik*, Friburgo 1912, pp. 271-75.

Pietro Siffrin

STENDHAL. - Pseudonimo di Henry Beyle, scrittore francese, n. a Grenoble il 23 genn. 1783, m. a Parigi il 23 marzo 1842.

Di buona famiglia borghese ed imparentato con il grande intendente napoleonico P. A. Daru (1767-1829), S. ne ebbe facilitato l'accesso all'amministrazione militare (1799) e poi all'esercito (1800) nel quale vedeva incarnati i suoi infantili entusiasmi per i principi rivoluzionari, inutilmente contrastati dal severo conservatorismo del padre. Rimase in Italia come sottotenente dei dragoni dal 1800 al 1802; lasciò il servizio per dedicarsi, a Parigi, a disordinati studi e tentativi letterari, e, a Marsiglia, ad un infelice esperimento commerciale. Rientrato (ott. 1806) nell'amministrazione militare, fu messo a riposo dalla Restaurazione, e trascorse a Milano gli anni da lui definiti i migliori della sua vita, nell'ammirazione dell'arte e delle bellezze d'Italia. Alle *Vies de Haydn, de Mozart et de Métastase* (1814) seguirono l'*Histoire de la peinture en Italie* e *Rome, Naples et Florence* (1817), quindi, dopo il ritorno nella capitale francese (giugno 1821), il trattato *De l'amour* (1822), le due parti di *Racine et Shakespeare* (1823-25), una *Vie de Rossini* (1824), un primo romanzo, *Armance ou quelques scènes d'un salon de Paris en 1827*, e nel 1829 le *Promenades dans Rome*, un nuovo ritratto dell'Italia, dov'era ritornato due volte, fra il 1823 ed il 1828, ostilmente sorvegliato ed infine allontanato dalla polizia austriaca.

Ravvisando nel romanzo l'autentica pittura del vero, S., di sensibilità acutissima sotto un'apparenza di scettica ironia, trovò la strada migliore della propria arte. Un fatto di cronaca nera (il tentato assassinio di M.me Michoud da parte del chierico precettore dei suoi figli, Berthet) gli suggerì la trama di *Le rouge et le noir* (2 voll., 1831), dove l'intenzione di offrire un quadro della società contemporanea pur attraverso i sentimenti più reconditi ed inconfessabili dei protagonisti trova riscontro in una costruzione stilistica aborrente da ogni artifizio letterario. Ugualmente avvincente è *La chartreuse de Parme*, scritta e pubblicata dopo un lungo soggiorno in Italia dello S. inviato come console a Trieste (1830), dove gli fu negato l'*exequatur* dal governo austriaco, e a Civitavecchia (1831-1836 e 1839-41). Il romanzo, capolavoro dello S., è ambientato in uno staterello italiano retto da un crudele tiranno, nei primi anni della Restaurazione; la sua vicenda d'amore si conclude con l'entrata del protagonista nel chiostro. L'avevano preceduto due opere d'analisi autobiografica, *Souvenirs d'égotisme* (1832 : sul decennio trascorso in Francia fino al 1830) e *Vie d'Henri Brûlard* (stesa fra il 23 nov. 1835 e il 17 marzo 1836 : infanzia e giovinezza), ed altri due tentativi romanzeschi, *Une position sociale* (1832, rimasta alle prime pagine), e, ugualmente autobiografico ed incompiuto, *Lucien Leuwen* (1834-36); tutti e quattro pubblicati postumi rispettivamente nel 1892, 1890, 1927 e 1894. Accompagnarono e seguirono la stesura della *Chartreuse* altri racconti, anche essi ispirati da cronache di delitti per lo più cinquecenteschi e d'ambiente romano, dallo S. studiosamente raccolte nel suo soggiorno nello Stato pontificio, riuniti nel 1855 sotto il titolo arbitrario di *Chroniques italiennes*; il maggiore e più significativo è l'*Abbesse de Castro* (1839).

Ispirato ad un culto dell'energia e del sentimento individuale vagheggiati o minutamente analizzati (che in lui s'incrocia con quello per gli ideali di eguaglianza e di libertà banditi dalla Rivoluzione ed impersonati da Napoleone, sul quale intraprese un lavoro i cui frammenti furono pubblicati nel 1876), S. si stacca nettamente dalle tendenze prevalenti nel Romanticismo contemporaneo, particolarmente dopo il 1830. La risonanza dell'opera sua ne risultò di conseguenza, per decenni, assai limitata; assurse invece (com' egli stesso aveva previsto) all'importanza di un vero movimento delle idee e del gusto nell'ultimo ventennio del l'800, quale modello di un « culto dell'io » perpetuatosi poi in

(da Aurea Parma, a. XXXIV, fasc. II [107], luglio-dic. 1950, tav. davanti al frontespizio)

STENDHAL - Ritratto, dipinto attribuito a J. L. Oncis (sec. XIX) - Firenze, propr. F. Gentile.

varie forme nella letteratura del Novecento, e che ha comunque non poco contribuito a fare intendere appieno lo scrittore, la sua profondità introspettiva, la sua novità stilistica. Le medesime caratteristiche, assai più che l'ostilità all'assetto politico e religioso dell'Italia della Restaurazione (da lui pure appassionatamente amata come riserva inesauribile di anarchica energia) fanno dell'opera sua la più significativa prolusione a certi orientamenti del gusto novecentesco, sostanzialmente anticristiani. I romanzi e racconti d'amore dello S. furono posti all'Indice con decreti del 4 marzo 1828 e del 20 giugno 1864.

Bibl.: *Oeuvres complètes de S. publiées sous la direction d'E. Champion*, Parigi 1913 sgg. (a cura di P. Arbelet, nel v. III bibl. di H. Cordier); P. Jourda, *Etat présent des études stendhalien.*, ivi 1930 e *S., l'homme et l'oeuvre*, ivi 1934; importantissimi i contributi biografici di P. Arbelet (Parigi 1919-26 e Grenoble 1934); ottime guide i saggi di P. Martino (Parigi 1914), P. Hazard (ivi 1927), G. Natoli (Bari 1936). Per i rapporti con l'Italia: P. P. Trompeo, *Nell'Italia romantica sulle orme di S.*, Roma 1924; L. F. Benedetto, *Arrigo Beyle milanese* (« bilancio dello stendhalismo italiano »), Firenze 1943; id., *La Parma di S.*, ivi 1950.

Enzo Bottasso

STENOGRAFIA: v. TACHIGRAFIA.

STENSEN, Niels. - In latino *Nicolaus Stenonis*, *Stenonius*, erroneamente anche Steno; anatomo, geologo, vescovo, n., secondo il calendario gregoriano, l'11 genn. e secondo il calendario giuliano il 1° genn. 1638 a Copenaghen, m. secondo il calendario gregoriano il 5 dic. e secondo il calendario giuliano il 25 nov. 1686 a Schwerin; oriundo di una famiglia di predicatori della Scania, regione allora appartenente alla Danimarca.

Figlio dell'orefice Sten Pedersen, studiò nel 1656-60 all'Università della sua città natale lingue, matematica e anatomia, e fece, nel 1660-64, audaci scoperte anatomiche (*ductus Stenonianus*, glandole della testa, struttura dei muscoli e del cuore, cognizione delle ovaie). Promosso dottore in medicina per decreto dell'Università di Leida, il 4 dic. 1664, pubblicò alcuni scritti rigorosamente scientifici e privi di ogni enfasi barocca (*De glandulis oris*, 1661; *De glandulis oculorum*, 1661; *De musculis et glandulis*, 1664). Tra il 1664 e il 1665 viaggiò in Francia, dove nella cerchia dei fondatori dell'Académie des Sciences tenne il celebre *Discours sur l'anatomie du cerveau*, parzialmente anticartesiano. All'inizio del 1666 giunse in Toscana dove Ferdinando II e suo fratello Leopoldo lo nominarono anatomico di S. Maria Nova. Quale membro del Cimento e dell'Accademia della Crusca, nell'ambiente di uomini studiosi e di sentimenti religiosi, come Redi, Magalotti, Malpighi e Viviani, divenne in occasione della sezione di un pescecane « promotore della moderna geognosia » (cf. il suo geniale *Prodromus de solido intra solidum naturaliter contento*, 1669). Due anni prima, il giorno di Ognissanti, aveva deciso di convertirsi alla fede cattolica e il 7 nov. 1667 fu accolto in seno alla Chiesa cattolica (cf. la sua *Epistola de propria conversione*, 1676).

Dal 1672 al 1674 « anatomicus regius » di Copenaghen, poi uno degli educatori del principe ereditario Ferdinando III, a Firenze, ricevette nel 1675 l'ordinazione sacerdotale, e la domenica di Pasqua, il 14 apr., celebrò la sua prima Messa davanti all'immagine miracolosa della S.ma Annunziata.

Come sacerdote condusse una vita di rigida povertà e di rinunce. Il suo zelo spirituale lo spinse persino a rivolgersi all'amico dei tempi precedenti, Spinoza (*Epistola ad novae philosophiae reformatorem*, 1675). Richiesto dal duca Giovanni Federico di Hannover, ricevette, il 19 sett. 1677, insieme con il titolo di *Titiopolis in part. inf.*, nella chiesa del Palazzo di Propaganda, la consacrazione episcopale. Dopo un'attività di appena tre anni ad Hannover (v. anche i suoi scritti irenici, tra l'altro contro Leibniz) dovette, in seguito alla morte del duca cattolico, rinunciare alla sua missione e su richiesta di Ferdinando di Fürstenberg, venne con bolla papale del 7 ott. 1680 nominato vescovo suffraganeo di Münster dove, per le sue tendenze riformatorie secondo lo spirito del Concilio Tridentino (cf. il suo *Parochorum hoc age*, 1684), si

(per cortesia del p. G. Scherz, redentorista)
Stensen, Niels - Ritratto - Firenze, Uffizi.

creò qualche avversario tra gli stessi canonici del Capitolo. Dopo la morte di Fürstenberg e prima ancora dell'elezione simoniaca del principe elettore Massimiliano Enrico di Colonia, avvenuta il 1° sett. 1683, cui anche Innocenzo XI negò la conferma, lasciò Münster per operare, in condizioni rese assai difficili per l'ambiente di diaspora, per due anni ad Amburgo, e l'ultimo anno della sua vita alla corte Schwerin dove il duca Cristiano Luigi I, convertito al cattolicesimo, l'aveva chiamato in qualità di semplice missionario. Il suo amico, il principe Cosimo III, fece portare la salma a Firenze dove venne tumulata nei sotterranei sotto la navata principale di S. Lorenzo. S. è da annoverare tra i maggiori naturalisti; egli precorse i suoi tempi in misura tanto notevole che solo nell'ultimo secolo si cominciò a valutarne giustamente i meriti. Come teologo si concentrò tutto nella tendenza verso la propria perfezione e nello zelo pastorale, e già presso i suoi contemporanei ebbe fama di santità. Un'assemblea di rappresentanti delle diocesi di Osnabrück, Münster, Hildesheim e della Danimarca, in una seduta del 29 marzo 1950 chiese all'arcivescovo Berning di provvedere ai preparativi per il processo della canonizzazione apostolica.

Bibl.: edd., *Opera philosophica*, I-II (di scienze naturali), a cura di V. Maar, 2 voll., Copenaghen 1910; *Opera theologica*, I-II, a cura di K. Larsen e G. Scherz, ivi 1941-47; *Epistolae*, I-II, a cura di G. Scherz, ivi 1951. - Studi: M. D. Manni, *Vita del mons. Niccolò Stenone*, Firenze 1775; A. Fabroni, *Vitae Italorum*, III, ivi 1779, pp. 1-63; W. Plenkers, *Der Däne N. S.*, Friburgo 1884; A. D. Jörgensen, *N. S.*, Copenaghen 1884; V. Meisen e K. Larsen, *Stenoniana*, I, ivi 1933; J. Metzler, *Der Apost. Vikar N. Steno und die Jesuiten*, in *Arch. Hist. S. J.*, 10 (1941), pp. 93-152, 218-58; A. Mercati, *Lettere e scienziati*, in *Pont. Acad. Scient. Commentationes*, 5 (1941), pp. 70-85; G. Scherz, *Nyere Bidrag til N. St. Historie*, in *Hist. Tidskr.*, 10 (1943, VI), pp. 210-47; A. Garboe-K. Larsen, s. v. in *Dansk Biografisk Leksikon*, XXII (1942), pp. 562-75.

Gustavo Scherz

STENTRUP, Ferdinand. - Gesuita, teologo e antesignano della libertà di insegnamento, n. a Münster l'8 luglio 1831, m. a Kalksburg il 15 ag. 1898.

Alunno del Collegio Germanico a Roma (1850-58) e ordinato sacerdote nel 1856, entrò nel 1858 nella Com-

pagnia di Gesù, e dall'insegnamento della filosofia a Presburgo passò a quello della teologia a Innsbruck (1868-93).

I lunghi anni di studio e di scuola fruttarono vari volumi di *praelectiones* assai importanti, tra cui : *De Deo uno* (1878), *De Verbo Incarnato* (2 voll., 1882-89), *De Trinitatis mysterio* (1891). Fondò con il p. J. Weiler, nel 1877, la *Zeitschrift für katholische Theologie*, che diresse a lungo e a cui diede varie serie di validi articoli : *Begriff der Hypostase*, *Zur Lehre von der Genugthuung Christi*, *Der Staat und die Schule*.

BIBL.: Sommervogel, IX, coll. 862; Hurter, V, coll. 1912-13.

Celestino Testore

STEPHANUS, ROBERTUS : v. ESTIENNE (STEPHANUS), famiglia.

STERBINI, PIETRO. - Uomo politico, n. a Sgurgola il 25 genn. 1793, m. a Napoli il 30 sett. 1863.

Medico e letterato, attivo carbonaro ebbe parte nei moti del 1831, esulò in Francia, si legò al Mazzini, al cui fianco svolse un'azione politica che presenta taluni lati poco chiari : si vedano, ad es., le accuse del p. G. Boero : *La rivoluzione romana al giudizio degli imparziali*, Firenze 1850, e del Gualtiero : *Gli ultimi rivolgimenti italiani*, 4 voll., ivi 1850-51, certo non del tutto prive di fondamento. Tornato a Roma nel 1846, dopo l'avvento di Pio IX, fu uno dei più seguiti « tribuni », moderato in apparenza, ma estremista nella stampa clandestina che dirigeva. Tenace avversario di Pellegrino Rossi, fu responsabile moralmente della tragedia del 15 nov. 1848, se non altro per la campagna di odio condotta contro il ministro. Incluso nel gabinetto « democratico » del Muzzarelli con il portafoglio dei Lavori pubblici, Industria e commercio, sfrenato demagogo per conservarsi il favore popolare, si rese inviso tanto ai « costituzionali » quanto ai repubblicani, che lo tacciavano di dittatore. Estromesso dal governo nel marzo 1849, ebbe uffici di vario genere, al solo fine di non scontentare il Circolo popolare di cui lo S. era ascoltatissimo presidente : conservatore dei musei, direttore del comitato di pubblica sorveglianza, commissario straordinario della Repubblica in Frosinone, incaricato di organizzare la resistenza popolare nei Borghi sul finire dell'assedio, fu sempre il rabbioso anticlericale che aveva sollevato la piazza contro il Rossi.

Dopo un altro decennio di esilio in Svizzera e in Francia, nel 1860 si stabilì a Napoli quale direttore del giornale *Roma*, propugnandovi « l'accordo della democrazia con la monarchia e della libertà della religione ». Alla fede avita lo S. tornò negli ultimi anni e morì riconciliato con essa.

BIBL.: C. Minnocci, *P. S.*, in *Dizion. del Risorg. nazionale*, IV, pp. 346-50. Della sua attività parlano ampiamente tutti gli studi sugli eventi dello Stato Pontificio tra il 1846 ed il '48 e sulla Repubblica romana del 1849.

Renzo U. Montini

STERCKX, ENGELBERT. - Cardinale, arcivescovo di Malines, n. il 2 nov. 1792 a Ophem, m. il 4 dic. 1867 a Malines. Ordinato sacerdote nel 1815, insegnò filosofia e teologia morale a Malines, poi fu parroco, vicario generale, dal 1832 arcivescovo, dal 1838 cardinale.

Degna di rilievo fu la sua opposizione alla politica antireligiosa di Guglielmo I di Olanda, prima della rivoluzione belga del 1830. Fautore di una larga libertà e tolleranza religiosa nel Belgio, ne sostenne l'opportunità, non sempre in armonia con la S. Sede. Procurò al suo paese grandi vantaggi, specie nel campo dell'educazione religiosa cattolica (scuole cattoliche, fondazione dell'Università di Lovanio) e nella riorganizzazione della vita cattolica nella sua diocesi.

Opere : *Histoire de la vie et du martyre du bienheureux Louis Florès d'Anvers*, Malines 1807; *Courte dissertation sur la manière de représenter par la peinture le mystère de l'Immaculée Conception*, ivi 1855; *La Constitution belge et l'encyclique de Grégoire XVI*, ivi 1864.

BIBL.: V. Henry, *Le card. S., archevêque de Malines, primat de Belgique*, Bruxelles 1868; J. Laenen, s. v. in *Biogr. Nationale Belg.*, XXIII, coll. 801-807; E. de Moreau, s. v. in LThK, IX, coll. 811-12; A. Simon, *Le card. S. et son temps*, Wetteren 1950.

Jaroslav Škarvada

STERILITÀ. - Il termine, collaterale a quello d'impotenza, è usato nel linguaggio medico-legale per indicare un particolare difetto di efficacia della funzione della procreazione.

Impotenza e s. pongono i concetti di due differenti difetti e situazioni giuridiche sia nel diritto canonico che nel diritto civile, mentre la capitale importanza di una ben netta delimitazione dei rispettivi oggetti appare dal fatto che la legittimità e la validità o nullità del matrimonio è legata alla dimostrazione dell'una o dell'altra (« Impotentia... matrimonium ipso naturae iure dirimit... Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit » : CIC, can. 1068). Se però nell'idea e nel linguaggio comune appare con facilità la differenza del rispettivo contenuto concettuale, sul terreno giuridico, seguendo le idee delle differenti correnti e scuole, non è altrettanto facile porre un netto limite tra impotenza e s. I loro confini spesso si confondono e quasi svaniscono, scambiandosi parte dei loro contenuti; così, mentre il significato per l'una si allarga, per l'altra si restringe, e la terminologia si confonde, non solo nel raffronto tra diritto civile e diritto canonico, ma in uno stesso diritto. Per la questione, v. IMPOTENZA.

A mentenere, perciò, esatta la distinzione dei termini e quindi non confondere la s. con l'impotenza, si dovrà dire che sterile non è chi è incapace di compiere l'atto coniugale secondo l'ordine della natura, ma chi può bensì compierlo, quantunque da esso non possa seguire l'effetto della generazione. Perciò il CIC stabilisce che la s. né annulla, né impedisce il matrimonio (can. 1068 § 3); quindi anche le persone di età avanzata possono contrarre matrimonio, purché possano consumare il matrimonio stesso. In altri termini : si ha impotenza, quando manca la capacità di consumare il matrimonio; la s., quando non manca questa potenza, ma viene a mancare l'effetto della potenza, il quale effetto non mancherebbe se la sua causa si trovasse in quelle circostanze, nelle quali soltanto potrebbe esercitare tutto il suo potere e produrre l'effetto (generazione), al quale è destinata. Stante l'impotenza, non può aversi l'atto coniugale; stante la s., l'atto può aversi, ma senza il suo effetto (cf. T. A. Iorio, *Theol. mor.*, III, 3ª ed., Napoli 1947, n. 1061).

BIBL.: v. alle voci IMPOTENZA e MATRIMONIO.

S. PERIODICA FISIOLOGICA (METODO DELLA CONTINENZA PERIODICA SECONDO OGINO-KNAUS-SMULDERS). – Per cause varie d'indole morbosa, che impediscono lo sviluppo, la maturazione, la regolare progressione dell'ovulo verso l'incontro con l'elemento sessuale maschile, la donna può essere affetta da s. più o meno continua e duratura. A parte tali condizioni, gli studi più moderni hanno mostrato che la donna si presenta periodicamente sterile, pur in condizioni perfettamente fisiologiche, in rapporto alla periodicità di maturazione degli ovuli che si sviluppano nelle ovaie. Una tale s. periodica fisiologica può servire alla questione del controllo delle nascite (v.), secondo il metodo della continenza periodica.

1. *La s. periodica fisiologica quale base del metodo della continenza periodica.* – Il periodo di tempo tra il primo giorno di una mestruazione e il primo giorno di quella immediatamente successiva, costituisce nella donna il « ciclo sessuale »; a cui prende parte con caratteristici fenomeni, non soltanto l'ovaio e l'utero, ma tutto l'organismo, non escluse le sue più elevate funzioni psichiche. Nei riguardi dell'ovaio, interessa il periodico maturarsi degli ovuli, che avviene a epoche determinate, pressoché costanti per ciascuna donna. Gli ovuli, preformati alla nascita e fermi allo stato embrionale nel numero di alcune diecine di migliaia, raggiungono la loro maturazione, normalmente uno per volta, ciclo per ciclo durante tutto il periodo, che va dalla pubertà alla menopausa (v. ETÀ CLI-

MATERICHE); quindi soltanto 400-450 ovuli arrivano a esser capaci di fecondazione, lungo un periodo di circa 30-35 anni, quanto dura la vita sessuale della donna. Per tal ragione, la donna è fisiologicamente sterile prima della pubertà e dopo la menopausa; periodicamente fisiologicamente sterile nei periodi che intercorrono da una maturazione di un ovulo a quella del successivo. Nei riguardi delle modificazioni a carico dell'utero, interessa il periodico distruggersi della mucosa uterina (endometrio) al chiudersi di ogni ciclo sessuale, in cui l'ovulo non fu fecondato; di ciò è segno patente una più o meno abbondante e lunga emorragia (mestruazione) che sta a significare che l'intensa proliferazione e congestione della mucosa uterina, preordinata all'impianto dell'ovulo fecondato, per la mancata fusione dei due elementi sessuali e la rapida morte dell'uovo, non fu utilizzata. L'apparire della mestruazione diviene così facile segno esterno di delimitazione tra il chiudersi di un ciclo sessuale e l'iniziarsi del successivo e dell'inutilizzazione dell'ovulo.

Contrariamente a quanto era ammesso per il passato, in cui si riteneva che la liberazione dell'ovulo maturo dalla superfice dell'ovaio (ovulazione) avvenisse durante la fase emorragica del ciclo (ipotesi di Pouchet-Pflüger, 1840, seguita dal ginecologo tedesco A. Capellmann, nella sua *Medicina pastoralis*, Parigi 1893), attualmente è riconosciuto con sicurezza che, in condizioni normali, l'ovulazione avviene circa alla metà del ciclo, se questo ha una durata media di 28 giorni, più genericamente tra il 12° e il 16° giorno precedente l'inizio del prossimo ciclo. Il merito di questa scoperta e della sua dimostrazione va al giapponese Kyusahu Ogino e all'austriaco Hermann Knaus, che, procedendo per vie diverse, in epoche successive (1924-29), ma all'insaputa uno dell'altro, acquisirono alla scienza la vera cronologia dell'ovulazione. Per la ragione suddetta, di fronte al breve periodo di fecondabilità della donna, che, nel giro dei pochi giorni in cui può svolgersi l'ovulazione, si riduce in sostanza a due ore e poco più, tale essendo la durata della brevissima vita dell'ovulo, esistono per il rimanente decorso del ciclo sessuale, prima e dopo, all'inizio e in fine, due periodi di s. periodica fisiologica di ineguale lunghezza. Il periodo pre-ovulatorio o di s. post-mestruale (dal primo apparire della mestruazione allo scoppio del follicolo di Graaf che racchiude l'ovulo sul punto di maturare) comprende la fase di sviluppo dell'ovulo; il post-ovulatorio o di s. pre-mestruale sarà eventualmente occupato dall'incontro dei due elementi sessuali, dalla fecondazione, dalla migrazione dell'ovocellula fecondata verso l'impianto uterino o, viceversa, in esso si compirà la morte dell'ovulo cui è mancata la fecondazione, la vana attesa dell'endometrio, che era pronto a riceverlo e ormai inutilizzato s'avvia alla distruzione mestruale. Alle due suddette fasi del ciclo corrispondono due differenti orientamenti ed equilibri endocrini (v. ENDOCRINE GHIANDOLE), che influiscono su tutto l'equilibrio bio-psicologico della donna con modificazioni sia funzionali che strutturali. Mentre la prima fase è sotto l'impero della secrezione del follicolo (fase follicolinica del ciclo sessuale), la seconda lo è della secrezione ormonica del « corpo luteo » (fase luteinica) che si è organizzato nella cavità vuota del follicolo scoppiato. Una regolazione superiore di tale meccanismo è legata all'ipofisi anteriore e ai centri nervosi sessuali del diencefalo.

Il carattere e i limiti della voce impediscono di entrare in un più ampio svolgimento teorico e nella dimostrazione scientifica dei fatti asseriti, che potrà esser ricavata dallo studio delle opere specializzate, citate in bibl. Qui basta dire che sull'esatta conoscenza dello svolgimento del ciclo sessuale femminile e del momento dell'ovulazione, sulla conoscenza della brevissima vita dell'ovulo e della limitata possibilità di attesa e di sopravvivenza degli elementi sessuali maschili dopo la loro emissione (gli spermatozoi dopo circa 30-48 ore perdono la motilità, la capacità fecondante e muoiono), è possibile appoggiare un sistema di controllo della nascite: il metodo della continenza periodica, impropriamente detto « metodo di Ogino-Knaus », cui invece più giustamente spetta il nome di « metodo di Smulders » dal nome dell'olandese J. M. J. Smulders (m. nel 1939) che, con abilità e lunga pazienza dal 1930 fino alla morte, lo elaborò, diffuse, controllò sulla base delle suddette scoperte scientifiche di Ogino e Knaus. Egli raccolse un gran numero di osservazioni ed esperienze pratiche per renderlo sempre più esatto e sicuro e può dirsi che tutte le variazioni introdotte in seguito da altri non ne mutano menomamente le basi e la sostanza dell'applicazione pratica.

Il metodo della continenza periodica, secondo Smulders, pone come suoi caposaldi: 1) l'ovulo è maturo e libero, pronto per essere fecondato, solo tra il finire della fase follicolinica e l'iniziarsi di quella luteinica e conserva la sua vitalità solo per un brevissimo spazio di tempo (circa 2 ore); 2) l'attitudine fecondante degli elementi sessuali maschili non sorpassa le 30-40 ore; 3) il calcolo del periodo di fertilità della donna va fatto sempre a ritroso dalla data probabile della futura mestruazione, che, essendo un evento futuro incerto, può esser fissata presuntivamente determinandola dalla media delle lunghezze di un certo numero di cicli passati. È questa la parte più delicata e aleatoria del metodo della continenza periodica, su cui si rivolgono tutte le abilità dei difensori e divulgatori, su cui mirano la maggior parte delle critiche dei nemici del metodo. Se la lunghezza del ciclo sessuale, pur differente per ogni donna, fosse per ciascuna una costante fissa, riuscirebbe facile e sicuro stabilire la ricorrenza dei pochi giorni fecondi: al contrario, ogni donna, pur tendendo a fissarsi su una determinata lunghezza di ciclo (tra minimi di 20-22 e massimi di 34-36 giorni, con una media, secondo la statistica di Arey condotta su 20.000 cicli, di 29 giorni) subisce oscillazione del proprio periodo, che, seguendo le caratteristiche della variabilità fluttuante, si spostano entro margini di 2-5 giorni di differenza. Più avanti sarà visto come nell'applicazione del metodo sia possibile riparare agli spostamenti che il periodo fecondo subisce per il continuo oscillare della lunghezza del ciclo.

2. *Tecnica del metodo.* – Attraverso l'osservazione della variabilità dei cicli sessuali per un periodo sufficientemente lungo (possibilmente 10-12 mesi), si stabiliscono i limiti massimi delle oscillazioni di lunghezza di questi (risulti ad esempio di 26 giorni il periodo più breve constatato e di 30 giorni il più lungo); si comprende che ciò già comporta preventivamente la necessità di un margine di quattro giorni (30-26=4) da aggiungere al periodo di presunta fecondabilità della donna, periodo costituito come base dai cinque giorni entro cui può oscillare l'ovulazione (12°, 13°, 14°, 15°, 16° prima della successiva mestruazione), più due giorni precedenti di possibile sopravvivenza e attesa degli spermatozoi (17°, 18°), più un giorno ancora (19°) voluto, secondo alcuni, per ulteriore margine di prudenza verso ovulazioni eccezionalmente precoci o più lunga vitalità degli spermatozoi o secondo altri quale margine di parziale compenso delle differenze orarie inevitabili nello stabilire con l'approssimazione del giorno l'inizio del ciclo. In tutto, quindi, otto giorni lungo i quali potrebbe avvenire il concepimento. Nel caso esemplificato, quindi, ne risulta un periodo di possibile fecondabilità di 12 giorni (4+8) sistemato nella porzione di passaggio tra la fase follicolinica e quella luteinica del ciclo sessuale. La sistemazione di tale periodo in mezzo al ciclo condurrà a un periodo fisso di s. pre-mestruale comprendente gli ultimi 11 giorni del ciclo e a uno di s. post-mestruale compreso tra l'inizio del ciclo e il 19 giorno escluso prima del futuro ritorno. Mentre il periodo di s. pre-mestruale conserva sempre una lunghezza fissa di 11 giorni, quello post-mestruale è di lunghezza variabile, in rapporto alla differente lunghezza del ciclo. Così, ad es., mentre per il ciclo di 26 giorni sarà di 7 giorni (26-19=7), per quello di 30 sarà di 11 giorni (30-19=11). Essendo incerta la lunghezza del prossimo ciclo, dovrà sceglierai presuntivamente il limite più prossimo, cioè far finire il periodo di s. con il 7° giorno e calcolare gli ultimi 11 giorni di s. sulla base del ciclo più lungo; quindi considerare la fecondazione possibile dall'8° giorno al 19° incluso a contare dall'inizio del ciclo in corso di svolgimento.

Sono state mosse molte obbiezioni al metodo, tali da

apparire gravemente infirmanti la sua base e i risultati sperati; ne ricordiamo le principali. Assai grande irregolarità dei cicli particolarmente in alcuni periodi della vita della donna (climaterio, postpuerperio, allattamento, malattie intercorrenti, convalescenza, ecc.), così da rendere assai lungo e incerto il periodo di fecondità e corrispondentemente corti e indeterminabili i periodi di s.; improvvisi traumi fisici e psichici, perturbatori della regolarità dei cicli; possibilità di ovulazioni sopranumerarie all'infuori del periodo stabilito dalle indagini di Ogino e Knaus; tutte circostanze che potrebbero esser tali da togliere ogni sicurezza ai periodi di s. fisiologica.

Non possiamo qui entrare in una particolareggiata confutazione delle suddette obbiezioni; si può, però, senz'altro affermare (v. le opere specializzate citate in bibl.), che la grande maggioranza delle donne, particolarmente nel periodo centrale della loro vita sessuale, sono capaci di un'ottima applicazione del metodo della continenza periodica, anche senza ricorrere a particolari consigli del medico specializzato, purché applichino intelligentemente, con esattezza e cautela le regole esposte nei migliori libri sul metodo. Senza dubbio, esistono casi e circostanze in cui l'applicazione delle regole diviene difficile e anche fallace, non possibile sulla base dei soli metodi calendaristici: qui s'impone l'opera di uno specialista in materia, che, dallo studio clinico del caso, ricorrendo all'accurato esame dei fenomeni concomitanti (crisi intermestruali, curva termica, esame diretto dei fenomeni ciclici collaterali dell'ovulazione), ponendo in opera i mezzi necessari per riordinare la funzione eventualmente alterata, seguendo mese per mese le anomalie di ritmo e la casuale interferenza dei fattori perturbatori, potrà riuscire nell'intento di dare al metodo della continenza periodica esattezza e sicurezza.

3. *Esame statistico dei risultati.* – Lo studio critico dei risultati pratici rappresenta l'elemento più probativo del valore del metodo della continenza periodica; qui può portarsi l'esperienza di migliaia di casi favorevoli, di cui sono ricche le statistiche di sperimentatori onesti e accurati. Di fronte ad essi, gli avversari il più delle volte non portano che casi isolati, spesso neppure personali, malamente studiati, privi di sicuri elementi clinici su cui possa farsi una critica di valore scientifico. Ad essi possono opporsi, oltre i dati dello Smulders così accuratamente studiati e descritti, le statistiche di Miller, Schultz e Anderson (*Conception Period in normal Adult Women*, in *Surg. Gynecol. Obst.*, giugno 1933, pp. 1020-25, Chicago); di Leo Latz (*The Journal of the Amer. Med. Assoc.* pp. 1241-46, Chicago 1935): di Carvalho Azevedo (*Das Problem der bewussten Befruchtung*, in *Ann. Brasil. Gynec.*, Rio de Janeiro 1936, pp. 255-83); di J. G. Holt (in *Nederl. Tijdschr. v. Geneeskunde*, 1941, 8 nov., n. 45); ecc. Nel libro dello Stecher (*op. cit.* in bibl., p. 106 e sgg.) è riportata una lunga osservazione fatta in una coppia di sposi per ben 17 anni di pratica del metodo; nonostante 3000 rapporti risultano solo tre concepimenti: uno prima dell'inizio dell'applicazione della continenza periodica, gli altri due (a distanza di 16 mesi e di 3 anni e mezzo) deliberatamente ottenuti. Il prof. C. G. Hartman, della *Carnegie Institution* di Washington, in *Birth Control Review* (maggio 1933), afferma, sulla base dell'esperienza, che il metodo della continenza periodica ben applicato dà per lo meno tanta sicurezza, quanto i più propagandati metodi anticoncezionali suggeriti dai consultori matrimoniali americani. Trattandosi di fatti che si svolgono nel piano biologico e quindi soggetti a tutte le alternative della variabilità fluttuante, e all'interferenza di tutte le cause individuali, sociali, cosmologiche capaci di agire continuamente sulle manifestazioni vitali del soggetto, non v'è dubbio non esser possibile fissare in maniera assoluta, con un indice numerico, la percentuale di probabilità di riuscita del metodo. Per esso si può parlare del 100% di riuscita, come del 90% (Dickinson) o dell'80% (Dervaigne e Seguy) o di scarti assai più elevati, se applicato malamente o in particolari condizioni, che soltanto il medico può valutare e dominare (sanità fisica della donna, condizioni di equilibrio delle sue funzioni sessuali, neurovegetative, endocrine, neuro-affettive superiori). Si può concludere, quindi, positivamente sul valore del metodo della continenza periodica e ascrivere i fallimenti riportati, in alcuni casi comuni, alle cause su accennate, fuori della guida del medico specializzato.

4. *Questione morale.* – Senza alcun dubbio la Chiesa ha sempre condannato tutte quelle forme di neo-malthusianismo che si propongono il controllo delle nascite viziando il meccanismo naturale dell'atto matrimoniale (v. NEO-MALTHUSIANISMO). Ma in realtà, il metodo della continenza periodica non può cadere direttamente sotto tali condanne, dato che in esso, a parte la volontaria scelta dei periodi di s. periodica fisiologica, il compimento dell'atto si svolge secondo il naturale processo, senza l'intervento di elementi estranei che intrinsecamente lo vizino. Per tal motivo la moralità e l'eventuale liceità degli atti compiuti, piuttosto che nei riguardi del particolare mezzo posto in opera, verte sul fine che il soggetto si propone, sui motivi da cui è mosso e le circostanze in cui si svolge. Ora, posto che il soggetto usi del matrimonio secondo l'ordine naturale predisposto dal Creatore, egli può usarne anche se il fine non coincide con quello primario (procreazione), ma quello che si propone sia oggettivamente onesto o rispondente ai fini secondari del matrimonio (incremento del mutuo amore, scambievole aiuto, soddisfazione dell'istinto, ecc.). Tali circostanze rendono senza dubbio genericamente lecito l'uso del matrimonio, indifferentemente in qualsiasi periodo e anche in quelle circostanze in cui la donna è sicuramente sterile, quali la gravidanza e dopo avvenuta la menopausa (ancor più genericamente il CIC, can. 1068, afferma: *Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit*). Ciò, però, particolarmente per alcuni moralisti (P. Salsmans in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1934, pp. 562-70) non può condurre senz'altro ad ammettere la liceità della continenza periodica in quanto che in essa esiste il particolare momento positivo della scelta di alcuni giorni e la deliberata esclusione di altri, al fine di evitare la procreazione; in tal maniera verrebbero alterati i rapporti gerarchici dei fini del matrimonio, ponendo i secondari a prevalere sui primari.

Già, però, la maggior parte dei moralisti (I. P. Gury-A. Ballerini, H. Noldin, A. Lehmkuhl, P. Gasparri, I. Ferreres, E. Génicot, J. Ubach, A. Vermeersch, F. Hürth, ecc.) ammettono la liceità della continenza periodica, la quale non infirma l'oggetto del matrimonio, ma solo ne muta le circostanze soggettive, per cui materia di giudizio nei riguardi della liceità diventano l'intenzione, i moventi che la determinano e le circostanze in cui si attua (cf. A. Vermeersch, *Periodica de re morali*, 1934, p. 241). Sempre per il passato, vanno ricordate due risposte della S. Penitenzieria (anni 1853 e 1880); in esse si dice « inquietandos non esse » quei coniugi che limitano l'uso del matrimonio a quei periodi in cui la fecondazione sia più difficile o impossibile, purché non facciano nulla per impedire il concepimento.

Ma ogni parere discorde di moralisti deve attualmente considerarsi annullato di fronte al chiaro giudizio dato ripetutamente e autoritativamente dal Pontefice XII nel discorso alle partecipanti al Congresso dell'« Unione Cattolica Italiana Ostetriche » (29 ott. 1951); « Se l'attuazione della teoria non vuol significare altro se non che i coniugi possono far uso del loro diritto matrimoniale anche nei giorni di s. naturale, non vi è nulla da opporre; con ciò, infatti, essi non impediscono né pregiudicano in alcun modo la consumazione dell'atto naturale e le sue ulteriori naturali conseguenze... Se invece si va più oltre, permettendo cioè l'atto coniugale esclusivamente in quei giorni, allora la condotta degli sposi deve essere esaminata più attentamente... Se la limitazione dell'atto ai giorni di naturale s. si riferisce... solo all'uso del diritto... la liceità morale di una tale condotta dei coniugi sarebbe da affermare o da negare secondo che l'intenzione di osservare costantemente quei tempi è basata, oppure no, su motivi morali sufficienti e sicuri. Il solo fatto che i coniugi non offendono la natura dell'atto e sono anche pronti ad accettare ed educare il figlio, che, nonostante le loro precauzioni, venisse alla luce, non basterebbe per se solo a garantire la rettitudine di

intenzione e la moralità ineccepibile dei motivi medesimi... Il contratto matrimoniale, che conferisce agli sposi il diritto di soddisfare l'inclinazione della natura, li costituisce in uno stato di vita, lo stato matrimoniale. Ora ai coniugi che ne fanno uso con l'atto specifico del loro stato, la natura e il Creatore impongono la funzione di provvedere alla conservazione del genere umano. È questa la prestazione caratteristica, che fa il valore proprio del loro stato, il *bonum prolis*... Quindi l'usare continuamente la facoltà propria [allo stato matrimoniale] e in esso solo lecita, e, d'altra parte, sottrarsi sempre e deliberatamente, senza un grave motivo, al suo primario dovere, sarebbe un peccare contro il senso della vita coniugale. Da quella prestazione positiva obbligatoria possono esimere, anche per lungo tempo, anzi per l'intera durata del matrimonio, seri motivi, come quelli che si hanno non di rado nella cosiddetta « indicazione » medica, eugenica, economica e sociale. Da ciò consegue che l'osservanza dei tempi infecondi può essere *lecita* sotto l'aspetto morale; e nelle condizioni menzionate è realmente tale. Se però non vi sono, secondo un giudizio ragionevole ed equo, simili gravi ragioni personali o derivanti dalle circostanze esteriori, la volontà di evitare abitualmente la fecondità della loro unione, pur continuando a soddisfare pienamente la loro sensualità, non può derivare che da un falso apprezzamento della vita e da motivi estranei alle rette norme etiche » (AAS, 43 [1951], pp. 845-46). E nel successivo discorso al « Fronte della famiglia » : « La Chiesa sa considerare con simpatia e comprensione le reali difficoltà della vita matrimoniale ai nostri giorni. Perciò nell'ultima nostra allocuzione sulla morale coniugale abbiamo affermato la legittimità e al tempo stesso i limiti, in verità ben larghi, di una regolazione della prole, la quale, contrariamente al cosiddetto "controllo delle nascite", è compatibile con la legge di Dio. Si può anzi sperare (ma in tale materia la Chiesa lascia naturalmente il giudizio alla scienza medica) che questa riesca a dare a quel metodo lecito una base sufficientemente sicura, e le più recenti informazioni sembrano confermare una tale speranza » (AAS, 43 [1951], p. 859).

BIBL.: R. De Guchteneere, *Les variations cycliques de la fécondité féminine*, in *Rev. franç. de gynéc. et d'obstr.*, Parigi 1913, pp. 138-57; id., *A propos de la continence périod.*, in *Saint Luc médical*, Bruxelles 1939, n. 3, pp. 194-207; K. Ogino, *Conception period of women*, Harrisburg (USA) 1934; J. N. Smulders, *Periodike Onthouding in het Huwelijk*, 7ª ed., Nijmegen-Utrecht 1934; A. Mayrand, *Un problème moral: la continence périod. dans le mariage, suivant la méthode Ogino*, Coublevie 1934; H. Knaus, *Die period. Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Weibes*, Vienna 1935; L. Latz, *The Rhythm of sterility and fertility in women*, Chicago 1935; A. Gennaro, *De period. contin. matrimon.*, Torino 1938 (trad. it., ivi 1947); L. Oldani, *Una questione viva. Ancora della contin. period. nel matrim.*, in *La Scuola Catt.*, 67 (1939), pp. 363-67; J. Pujiula, *De medicina pastor.*, Torino 1948, pp. 58-66; P. Babina, *Fecondità et infecondità nel matrim.*, Milano 1949; L. Seremin, *Diz. di morale profession. per i medici*, 4ª ed., Roma 1949, pp. 358-68; J. E. Georg, *Agenesi e fecondità nel matrim.*, Torino 1950; A. Boschi, *Nuove quest. matrim.*, 3ª ed., ivi 1950; A. Niedermayer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, II, Vienna 1950, pp. 1-93 (s. periodica), pp. 95-153 (s.); G. B. Guzzetti, *Sguardo stor.-mor. ai problemi della popolaz.*, in *La scuola catt.*, 79 (1951), pp. 283-343; A. Stecher, *Contin. period. nel matrim.*, Firenze 1951; A. Lanza - P. Palazzini, *Theol. mor., Append. De castitate et luxuria*, Torino Roma 1953, pp. 69-86; v. *bibl.* alle voci: MATRIMONIO, uso del; NEO-MALTHUSIANISMO; NASCITE, controllo delle.

Giuseppe de Ninno

STERILIZZAZIONE. - È un intervento chirurgico sull'apparato della riproduzione sia maschile che femminile, diretto a impedire la formazione o la naturale utilizzazione degli elementi sessuali. La s. non mira alla totale distruzione delle glandole sessuali, distinguendosi perciò dalla castrazione che, colpendo anche le porzioni con valore di glandole endocrine, conduce, oltre che alla perdita della facoltà di procreare, anche a quella dei caratteri sessuali secondari e a gravi alterazioni generali di tutto l'organismo.

La s., particolarmente se provocata con mezzi chirurgici, può, in linea generale, esser ritenuta riparabile, sia pure con difficoltà ed esito incerto, per cui essa non può considerarsi in senso assoluto un impedimento definitivo alla procreazione.

L'intervento può essere di due generi: 1° azione elettiva sugli epiteli germinativi, così da distruggere l'attività spermatogenetica e ovogenetica delle rispettive glandole sessuali; 2° distruzione della viabilità dei dotti vettori degli elementi della riproduzione, onde evitare il loro incontro. Al primo genere appartengono le ben dosate irradiazioni delle glandole specifiche sessuali con raggi X; nella donna altro metodo è quello (sperimentato particolarmente in America su animali e in Russia anche su donne) di ottenere una specie di vaccinazione immunizzante verso il seme maschile con ripetute iniezioni intramuscolari di questo; si ottengono così fino a 8-10 mesi di sterilità dopo ogni trattamento. Del secondo genere sono la *vasectomia* o *deferentectomia* nell'uomo e la *ovoforectomia* (fallectomia, tubectomia, salpingectomia) nella donna, che consiste nel taglio e nella estirpazione di un tratto dei dotti lungo i quali sono convogliati gli elementi sessuali. Si tratta per l'uomo di operazioni di modesta entità, per le quali però non sono escluse a volte complicazioni anche di notevole gravità. Nella donna, in cui è necessario un intervento laparatomico, l'entità e la gravità sono maggiori.

La s. è imposta per legge in vari paesi, come mezzo eugenico o come pena giudiziaria. In particolare, in America esisteva come misura di legge sin dal 1907 nello Stato di Indiana; ca. venti Stati della Confederazione, da allora hanno successivamente adottata la s. legale ed eugenica. Le condizioni variano; così, p. es., in California (dove la s. è comminata dal 1912) può essere sottoposto a s. legale chi abbia commesso almeno due volte il delitto di violazione o di seduzione di persona o tre volte altre classi di delitti, o il condannato a pena perpetua se depravato sessuale e morale, o il violatore di un minore di 10 anni; a tali categorie vanno aggiunti gli idioti e alcuni altri infermi di mente su proposta del direttore dello stabilimento in cui sono internati. Stati all'avanguardia per l'applicazione della legge, oltre la California, sono il Kansas, l'Oregon. Il Laughlin, dell'« Eugenics Record Office », vorrebbe la s. di non meno di 100.000 minorati all'anno fino a raggiungere 15 milioni di individui; solo così si potrebbe sperare, secondo lui, in una soddisfacente purificazione del popolo americano. Nei 28 Stati nord-americani in cui è ammessa per legge la s., solo nel 1950 ne furono praticate oltre 1500, mentre dall'inizio della promulgazione della legge oltre 21 mila uomini e ca. 31 mila donne (complessivamente 52.233 individui) la subirono (dati della « Human Betterment Foundation of California »).

La s. legale fu imposta in Germania, con la legge del 14 luglio 1933, per tutti gli individui colpiti da un'affezione ereditaria (debilità intellettuale congenita, schizofrenia, frenosi maniaco-depressiva, epilessia ereditaria, corea ereditaria, cecità ereditaria, sordità ereditaria, gravi malformazioni fisiche ereditarie) o da grave alcoolismo, con richiesta fatta dall'interessato o coercitivamente o dietro denunzia del medico ufficiale o del direttore dell'ospedale, casa di salute, ricovero o penitenziario. Fino al 1935 erano già state compiute 16.000 sterilizzazioni. Gli avvenimenti bellici hanno posto fine di fatto alla suddetta legge. La Svizzera pratica già da molti anni la s. coercitiva per legge in alcuni Cantoni: così in quello di Zurigo e di Vaud (legge del 3 sett. 1928). In Finlandia, dove già dal giugno 1929 esisteva una legge autorizzante la s. degli anormali psichici a carico dello Stato, recentemente è stata promulgato un insieme di tre leggi legalizzanti rispettivamente l'aborto, la s. e la castrazione, addirittura imponendo questi due ultimi interventi in determinate circostanze (trasmettitori di tare fisiche e psichiche, anormali sessuali). In Danimarca sin dal 1929 esiste una legge che permette la s. volontaria per chi potrebbe dar origine a prole tarata; per gli infermi di mente la decisione è presa dal tutore legale. La s. è legalizzata anche in Giappone (nel 1950 ne furono praticate ca. 11.500) e in via di legalizzazione in altri paesi.

IL PROBLEMA MORALE. – Dal lato morale, la s. è gravemente illecita perché mutilazione (v.) grave che priva

l'individuo del diritto naturale alla procreazione e lo rende dubbiamente capace a contrarre valido matrimonio. Né può essere imposta per legge dallo Stato non potendo questi avere sulla persona del cittadino poteri superiori a quelli che il cittadino possiede su se stesso (cf. encicl. *Casti connubii* : AAS, 22 [1930], p. 565). L'uomo, infatti, « può disporre di parti individuali per distruggerle o mutilarle, quando e nella misura richiesta per il bene dell'essere nel suo insieme, per assicurarne l'esistenza, o per evitare, e naturalmente per riparare gravi e durevoli danni, che altrimenti non potrebbero essere allontanati né riparati »; d'altronde « l'uomo nel suo essere personale non è ordinato in definitiva all'utilità della società, bensì, al contrario, la comunità è fatta per l'uomo »: discorso di Pio XII ai partecipanti al I Congresso internazionale d'Istopatologia del sistema nervoso del 14 sett. 1952 (AAS, 44 [1952], p. 786); cf. anche il discorso, *L'apostolato delle ostetriche*, del 29 sett. 1951 (*ibid.*, 43 [1951], pp. 843-44).

Non ha rilevanza il fatto che la s. tocchi solo una minima parte materiale dell'organo; il criterio per giudicare della gravità della mutilazione è infatti l'importanza della funzione vitale lesa, che nel caso è gravissima. Così pure il fatto che uno si sia legato a perpetua castità non toglie la malizia della s., che è data dall'usurpazione da parte dell'uomo di un diritto di proprietà sulle membra del proprio o altrui corpo; diritto che appartiene solo a Dio. Per lo stesso motivo non è lecita la s. eseguita allo scopo di prevenire effetti dannosi per la prole (scopi eugenici). Anche se i motivi eugenici che la consigliano fossero fondatissimi e scientificamente sicuri, resterebbe sempre l'intrinseca illiceità dell'atto per la violazione di un diritto naturale dell'uomo, il diritto della disponibilità della propria capacità genetica. Gli effetti dannosi delle malattie ereditarie vanno diminuiti solo con mezzi leciti. La s. è lecita solo entro i limiti della liceità della mutilazione, cioè se è necessaria per la salute del corpo (la parte infatti può essere sacrificata al tutto) e si ha il consenso del malato. Non si può, però, portare sullo stesso piano della malattia la pura criminalità, ritenendola una forma di morbo. La malattia è un fenomeno fisico, per cui l'organismo non è come dovrebbe essere; la criminalità pura è l'azione o la serie di azioni di chi non agisce come dovrebbe agire; è un male quindi che dipende da vizioso orientamento della volontà e non può essere corretto con la violenza (s. coatta).

La questione si presenta sotto altro aspetto se si chiede se sia lecito applicare la s. come pena. Qui la risposta può essere affermativa, se si verifichino due condizioni : *a*) che la pena venga applicata ad un uomo realmente reo di grave delitto. Ma la malattia fisica o psichica (demenza, idiotismo, ecc.) non è un delitto e quindi non è passibile di pena, che nel caso sarebbe la s.; *b*) che la pena sia buona sotto l'aspetto del diritto penale, cioè serva a raggiungere i fini proposti dal diritto penale (restaurazione dell'ordine pubblico, emendazione del delinquente). Ora sotto questo aspetto la s. non si presenta come un mezzo efficace agli scopi indicati, in quanto non importa la privazione di un bene stimato; anzi per molti, avviati al vizio, può costituire una liberazione da eventuali oneri di prole.

Due decreti del S. Uffizio (21 marzo 1931 e 21 febbr. 1940 : AAS, 23 [1931], pp. 118-19; 32 [1940], p. 73) alla domanda se la s., perpetua o temporanea, nell'uomo o nella donna, sia lecita, rispondono negativamente dichiarandola, anche nella motivazione eugenica, proibita dalla legge naturale.

Nei riguardi della questione se gli sterilizzati siano da considerare affetti da impotenza e quindi esclusi dal matrimonio (v.), la maggior parte dei teologi (tra questi anche il card. P. Gasparri in *Tract. can. de Matrimonio*, I, *Appendix*, Città del Vaticano 1932, pp. 467-71) li considera tali; essendo però da altri controversa la questione (v. A. Vermeersch, *Theologia moralis*, t. IV, Roma 1933, p. 45), nella possibilità che il danno subìto possa esser riparato con un'operazione successiva (se però questa non espone a pericolo di vita o a grave danno della salute), il matrimonio può essere concesso agli sterilizzati. La S. Rota, però, in una sua sentenza (25 ott. 1945) dichiarò invalido il matrimonio di uno sterilizzato. La s. subita dopo il matrimonio non ne vieta l'uso.

Bibl.: A. Janssen, *Les lois sur la stérilisation*, in *Saint Luc médical*, 12 (1934), pp. 239-67; Th. Mommsen, *Sterilisation und Kastration als Rechtsprobleme*, Erlangen 1934; A. Vallejo Nágera, *La asexualización de los psicópatos*, Madrid 1934; P. Browe, *Die Gesch. der Entmannung*, Breslavia 1936; B. H. Merkelbach, *Quaest. de embryologia et de sterilizatione*, Liegi 1937; C. Coruzzi - F. Travagli, *Tratt. di medic. sociale*, I, Milano 1938, p. 247; L. Seremin, *Diz. di morale profess. per i medici*, 4ª ed., Roma 1949, pp. 144-74; F. Domenici, *La medic. legale*, Milano 1950, pp. 307-309, 871-73; A. Niedermayer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, IV, Vienna 1951, pp. 145-331; G. de Ninno, *Quest. medico-morali*, 4ª ed., Roma 1951, pp. 345-48, 355 sgg.; id., *Medic. e personalità umana*, in *Eresie del secolo*, Assisi 1952, pp. 205-207; H. Pequignot, *Un code d'eugénique en Finlandie*, in *Semaine médic.*, XXVIII, Parigi 1952, I, 1-2.

Giuseppe de Ninno-Pietro Palazzini

STERNE, Laurence. - Romanziere, n. a Clonmel (Irlanda) di padre inglese e di madre irlandese il 24 nov. 1713, m. a Londra il 18 marzo 1768.

Fu un pastore anglicano bonariamente scettico e di costumi non irreprensibili. Anche di lui peraltro può osservarsi che lo scetticismo dei settecentisti inglesi non è animato da uno spirito voltairiano (nemmeno in un Chesterfield), che il loro illuminismo era temperato dal vagheggiamento di un tiepido cristianesimo poco preoccupato invero della nozione del peccato (una sorta di « via media » *sui generis*), e che infine, come è stato rilevato dal critico inglese H. J. C. Grierson, il loro caposcuola è il cristianissimo Cervantes. S. si svincola da ogni esigenza d'intreccio e la sua opera di narratore è caratterizzata e dominata dalla divagazione divertita e scherzosamente erudita e dall'analisi ironica e sentimentale insieme di se stesso e dei suoi personaggi. È infatti nel Lamb, il delizioso umorista-saggista, che può indicarsi il più degno continuatore della sua maniera nell'Ottocento, mentre soltanto nel nostro secolo questa maniera è stata riadattata alla misura del romanzo. Le opere maggiori di S. sono *The life and opinions of Tristram Shandy* (1760-67), considerato il suo capolavoro, e *A sentimental journey through France and Italy* (1768, posto all'Indice con decr. 6 sett. 1819) ove per la prima volta si sottolineava in un titolo di romanzo un epiteto che ebbe tanta fortuna presso i romantici. Di qualche interesse i suoi *Sermons of Mr. Yorich*, ove S. adottò per la prima volta lo pseudonimo che figura in testa al *Journey*, e soprattutto la sua corrispondenza sentimentale : *Letters from Yorich to Eliza*, pubbl. postuma nel 1775.

Bibl.: P. Fitzgerald, *The life of L. S.*, 2 voll., Londra 1906; L. Melville, *The life and letters of L. S.*, 2 voll., ivi 1911; A. De Froe, *L. S. and his novels studied in the light of modern psychology*, Groninga 1925; W. L. Cross, *The life and times of L. S.*, 3ª ed., Yale 1929; tra gli studi italiani v. G. Rabizzani, *S. in Italia*, Roma 1920; L. Berti, *Foscolo traduttore di S.*, Firenze 1942. Tra le tradd. it., v. : *S.*, scelta a cura di C. Linati: Versioni di Ugo Foscolo e C. Linati, Milano 1942. Augusto Guidi

STEUBENVILLE, diocesi di. - Diocesi e città nello Stato di Ohio, U. S. A.

La diocesi copre una superficie di 5913 migliaq. con una popolazione totale (censimento del 1950) di 485.735 ab. dei quali 60.245 sono cattolici. Vi sono 106 sacerdoti diocesani (13 religiosi : Terz'ordine regolare di S. Francesco), 66 parrocchie, 2 cappelle, 14 missioni, 14 congregazioni femminili (250 suore), 1 seminario (34 seminaristi), 1 collegio, 2 ospedali.

La provincia ecclesiastica di Denver fu stabilita nel 1942, quella di Indianapolis nel 1944, la diocesi di Youngstown fu eretta nel 1943, quella di S. nel 1944. Nel 1945 fu creata anche la provincia di Omaha, la diocesi di Madison e nel 1947 la diocesi di Austin, nel 1948 la diocesi di Joliette.

Con la cost. apost. *Dioecesium in orbe catholico*, Pio XII dismembrò S. dalla diocesi di Columbus e ne fece una suffraganea di Cincinnati.

Bibl.: *The Official Catholic Directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 570-71; *Ann. Pont., 1952*, p. 387; AAS, 37 (1945), pp. 153-58; Th. Boemer, *The Catholic Church in the U. S.*, St-Louis-Londra 1950, p. 385 sgg. Gastone Carrière

STEUCO, Agostino. - Prelato ed erudito, n. a

Gubbio (onde l'appellativo *Eugubinus*) forse nel 1497, m. a Venezia nel marzo 1548.

Si chiamava Guido, prima di entrare, come fece nel 1513, fra i canonici di S. Secondo. Passò poi alla canonica di S. Antonio di Castello in Venezia come bibliotecario dei libri donati dal card. Grimani. Nel 1529 fu a Reggio; quindi, dopo essere stato a Gubbio quale priore di S. Secondo, venne a Roma e Paolo III nel 1538 lo nominò vescovo di Kisamos (Creta) e prefetto della Biblioteca Vaticana. Recatosi poi a Bologna per partecipare ai lavori del Concilio colà trasferito da Trento, morì durante un viaggio a Venezia. Uomo di vastissima cultura, della sua conoscenza dell'ebraico si giovò negli scritti di argomento biblico: *Recognitio veteris testamenti ad hebraicam veritatem*, Venezia 1529; *Cosmopoeia... expositio trium capitum Genesis*, Lione 1535; *Enarrationum in Psalmos pars I*, ivi 1548; *Enarrationes in librum Job*, Venezia 1567. Scrisse anche *Pro religione christiana adversus Luteranos* (Bologna 1530) e *Contra Laur. Vallam de falsa donatione Constantini* (Lione 1547). Ma l'opera sua principale sono i 10 libri *De perenni philosophia* (ivi 1540), tentativo d'interpretazione di tutta la filosofia antica al lume dell'idea cristiana. La sua posizione iniziale è un neoplatonismo di derivazione ficiniana con qualche affinità con Pico della Mirandola; in realtà egli tende ad un ampio sincretismo che nell'idea di una *pia philosophia* lentamente maturata nei secoli e realizzata in pieno dalla Scolastica tenta di convogliare tutte le varie correnti, all'infuori dell'epicureismo, ch'egli sente inconciliabile con la fede cristiana. L'ed. *Opera omnia* fu fatta per la prima volta a Parigi nel 1577-78 e ristampata poi a Venezia nel 1591 e nel 1601.

Bibl.: non priva di inesattezze la *Vita* di A. Morando, premessa all'ed. *Opera Omnia*, Venezia 1591. Più attendibili le notizie del Tiraboschi, *Storia d. letter. ital.*, VII, parte 1ª, Modena 1791, pp. 395-400; Hurter, II, coll. 1483-85; Th. Freudenberger, *A. S. und sein literariches Lebenswerk*, Münster 1935; G. Saitta, *Il Rinascimento*, Bologna 1950, pp. 75-78.

Giacchino Paparelli

STEVENSON, Henry, senior (Stevenson W. F. Maddock). - Filologo e scrittore della Biblioteca Vaticana, n. a Camberwell (Londra) il 28 luglio 1818, m. a Roma il 19 apr. 1890.

Dottore in filosofia dell'Università di Berlino dopo gli studi compiuti a Parigi, a Ginevra ed a Erlangen, insegnante in Svizzera e in Germania, quasi diseredato dal padre per le sue opinioni religiose, si convertì dall'anglicanesimo al cattolicesimo nel 1854 con l'aiuto di mons. Mermillod, la cui rivista *Annales catholiques*, di Ginevra, l'ebbe come collaboratore. Nel 1865 si trasferì definitivamente a Roma. Aiutò il card. G. B. Pitra (v.) per la revisione e l'edizione dei vari libri liturgici greci. Scrittore della Biblioteca Vaticana per la lingua greca nel 1879, descrisse i codici greci Palatini e Reginensi e preparò il catalogo dei codici greci Urbinati: *Codd. manuscr. Palatini graeci Biblioth. Vat. descripti*, Roma 1885; *Codd. manuscr. graeci Reginae Suecorum et Pii PP. II... descripti*, ivi 1888. Scrisse anche *Du rythme dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, ivi 1876; *Theod. Prodromi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolym. et Ioannis Damasceni... Primum edidit*, ivi 1888.

Bibl.: A. Pelzer-P. Tannery, *Mémoires scientif.*, XVI, *Correspondance*, Tolosa e Parigi 1943, p. 397 sg.

Henry, iunior. – Figlio del precedente, archeologo, scrittore della Biblioteca Vaticana, n. a Ginevra l'11 apr. 1854, m. a Roma il 15 ag. 1898. Fu il più stimato dei discepoli romani di G. B. De Rossi. Fu del nucleo primitivo della Società dei cultori dell'archeologia cristiana (1875); uno dei quattro fondatori del Collegio dei cultori dei martiri (1879) di cui redasse in elegante latino la *lex collegii*, e del *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana* (1895). Fece ed illustrò varie scoperte nelle catacombe romane: *Cubicolo con graffiti storici nel cimitero di Ciriaca* (in *N. Bull. arch. crist.*, 1 [1895], p. 74 sgg.). A lui si deve la scoperta della cripta dei SS. Marcellino e Pietro, di cui preparava l'illustrazione, quando fu colpito dalla morte; il suo materiale venne utilizzato da O. Marucchi: *La cripta storica dei SS. Pietro e Marcellino recentemente scoperta sulla Via Labicana* (in *N. Bull. arch. crist.*, 4 [1898], pp. 137-92).

Le sue schede e i suoi appunti per le chiese di Roma, i cimiteri, la topografia, l'antichità profana e cristiana, si conservano con lettere ricevute nei codices *Vat. Lat.* 10547-10587 (cf. M. Vattasso - H. Carusi, *Codices Vat. Lat. 10301-10700*, Roma 1920, pp. 290-313) della Biblioteca Vaticana, di cui divenne scrittore per la lingua greca nel 1882 e conservatore del gabinetto numismatico nel 1894. Sue altre pubblicazioni sono: *Il cimitero di Zotico... descritto e illustrato* (Modena 1876); *Scoperta della basilica di S. Sinforosa e dei suoi sette figli* (Roma 1878); *Inventario dei libri stampati Palatino-Vaticani* (3 voll., ivi 1886, 1889, 1891); *Statuti delle Arti dei merciai e della lana di Roma* (ivi 1893); (con Fr. Ehrle) *Gli affreschi del Pinturicchio nell'appartamento Borgia del Palazzo Apost. Vat. riprodotti in fototipia e accompagnati da un commentario* (ivi 1897). Inoltre trattò *Di un insigne pavimento in musaico esprimente la geografia dei luoghi santi* (in *N. Bull. arch. crist.*, 3 [1897], pp. 45-102); *Osservaz. sulla topografia della Via Ostiense e sul cimitero ove fu sepolto l'apostolo s. Paolo* (*ibid.*, 3 [1897], pp. 282-321); *L'area di Lucina sulla Via Ostiense* (*ibid.*, 4 [1898], pp. 60-76).

Bibl.: O. Marucchi, *E. S.*, in *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 4 (1898), pp. 107-10; G. Ferretto, *Note stor.-bibliogr. di arch. crist.*, Città del Vaticano 1942, pp. 352-54.

Augusto Pelzer

STEVENSON, Joseph. - Gesuita, storico ed archivista, n. a Berwick-on-Tweed (Scozia) il 27 nov. 1806, m. a Londra il 18 febbr. 1895.

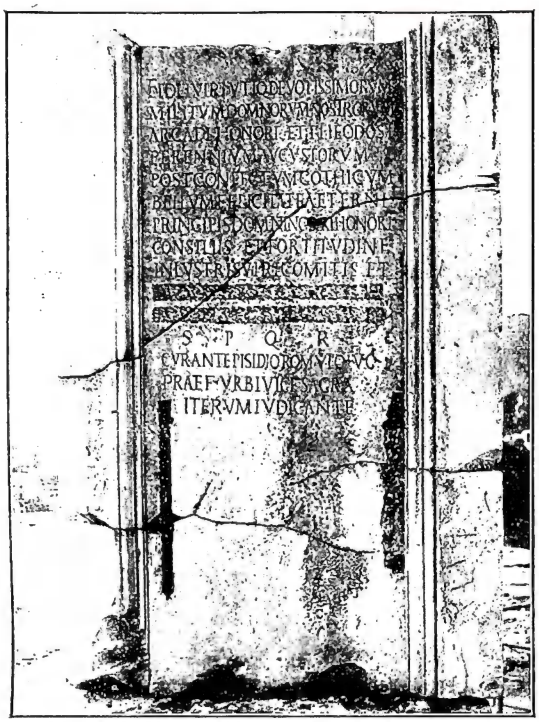
Pastore anglicano dal 1839 al 1863, si occupò attivamente della ricerca e della pubblicazione di documenti intorno alla Chiesa di Scozia e d'Inghilterra; istituito nel 1857 il « Public Record Office », vi fu inviato tra i primi scrittori ed editori e pubblicò 7 voll. per la *Rolls Series*; 7 voll. di *Calendars of State Papers, Foreign Series of the Reign of Queen Elisabeth, 1558-65*; e 2 voll. della *Scottish Series*. Nel frattempo abiurò e fu ricevuto nella Chiesa cattolica (1863) e, mortagli la moglie nel 1869, entrò nel Seminario di Oscott e fu ordinato sacerdote nel 1872. Da quest'anno al 1877 si occupò, per incarico del governo, della ricerca di documenti per la serie *Roman Transcripts* del « Public Record Office », nell'Archivio Vaticano. Entrò, infine, nella Compagnia di Gesù nel 1877, a 72 anni di età, e, compito il noviziato, continuò ad attendere alle sue ricerche. L'opera sua principale di questi ultimi anni fu la scoperta e la pubblicazione di *Life of Mary Queen of Scotts*, di Claude Naus, con aggiunta di documenti dell'Archivio Vaticano (Edimburgo 1883), e inoltre *Life of Jane Dormer* (Londra 1887), *Life of st. Cutbert* (ivi 1887) e un abbondante numero di articoli sul periodico *The Month*.

Bibl.: J. Pollen, *In memoriam father S. A Biographical Sketch, with a list of his published works*, Roehamptors 1895, anche in *The Mont*, 83 (1895), pp. 331-44, 500-11; id., in *Letters and Notices*, 1895, pp. 117-30

Celestino Testore

STEVENSON, Robert Louis. - Narratore scozzese, n. a Edimburgo il 13 nov. 1850, m. a Samoa il 3 dic. 1894.

È uno di quei rari scrittori in cui la cultura si sposa all'estro inventivo meglio rilevandone l'originalità nativa. La sua sorprendente fantasia non toglie che la sua ammirevole prosa sia solidamente e sapientemente costruita. S. fu un originale continuatore di Walter Scott nei suoi romanzi d'ambiente storico scozzese, tra i quali vanno ricordati soprattutto *Kidnapped* (1886), *Catriona* (1893), *The master of Ballantrae* (1889) e infine l'incompiuto *Weir of Hermistone* (1896), da alcuni critici ritenuto il suo capolavoro. Accanto a essi si collocano i racconti ispiratigli dai Mari del Sud, ove si stabilì per motivi di salute: il popolarissimo *Treasure Island* (1883) e diverse raccolte di novelle e bozzetti esotici. Per questi prese l'abbrivo dalla lettura dell'americano Melville, ma s'ispirò soprattutto alle sue vive impressioni di paesaggio che colse con occhio d'artista e rappresentò in pagine ammirevoli per consumatezza di stile. Scrisse anche versi, soprattutto per i fanciulli: *A child's garden of verse* (1885)



(per cortesia della Sopraintendenza del Palatino e Foro Romano)

STILICONE, FLAVIO - Base di statua equestre, ritrovata nel 1880, con iscrizione riferentesi alla vittoria su Radagaiso (405): il nome di S. è stato abraso in seguito alla « damnatio memoriae » del 408 (cf. CIL, VI, 4 *Addenda* II, n. 31987) - Roma, Foro Romano.

e un racconto sensazionale e simbolico: *The strange case of dr. Jekyll and mr. Hyde* (1886) basato su uno sdoppiamento di personalità e in cui si riflette la sua tormentata fede di credente puritano. La stessa inquietudine religiosa si riconosce in alcuni dei suoi romanzi scozzesi e segnatamente in *Weir of Hermistone*. Il Cecchi ha giustamente indicato tra le fonti del racconto fantastico e simbolico di S., insieme con i romanzi di Melville, lo *Ancient mariner* di Coleridge e, più indietro nella storia, il *Robinson Crusoe* di De Foe. Quando la memoria dell'eroico missionario cattolico Giuseppe Damian de Veuster, morto di lebbra a Molokai ove curava gli appestati, venne attaccata da un calvinista fanatico, S. rispose con una nobilissima lettera aperta in difesa di p. Damiano, lettera che è un capolavoro della letteratura apologetica inglese, degna di figurare accanto all'*Apologia* del Newman, e indubbiamente una delle cose più elevate e più belle dello scrittore (1890).

BIBL.: Graham Balfour (cugino di S.), *R. L. S.*, Londra 1902; F. Swinnerton, *R. L. S., a critical study*, Nuova York 1923; J. A. Steuart, *R. L. S., a critical biography*, Boston e Londra 1924; G. K. Chesterton, *R. L. S.*, Londra 1927; E. Cecchi, in *Scrittori inglesi e americani*, Lanciano 1935, pp. 80-95; varie tradd. it. tra cui la più recente: *R. L. S., Romanzi e racconti*, a cura di A. Camerino, Roma 1950. Augusto Guidi

STEWARD, DUGALD. - Filosofo inglese, n. il 22 nov. 1752 a Edimburgo, ivi m. l'11 giugno 1828. Insegnò nelle Università della sua città natale e di Glasgow.

S. ebbe ai suoi tempi fama e influenza superiori alla mediocrità del suo pensiero. Seguace del Reid (v.), egli può considerarsi il principale rappresentante della scuola scozzese (v.). Nei suoi più importanti lavori (*Elements of the philosophy of human mind*, 3 voll., Edimburgo 1792-1827; *Outlines of the moral philosophy*, ivi 1793; *Philosophical essays*, ivi 1810; *Dissertations on the progress of metaph.*, ecc. 2 voll., ivi 1815-22; *Philosophy of the active and moral powers of man*, 2 voll., 1828) espone quella che può chiamarsi la sua dottrina delle « leggi fondamentali della credenza », secondo la quale sono innate in noi leggi primitive ed elementari, che ci fanno credere, con irresistibile persuasione, nell'esistenza del mondo esterno (delle cose percepite) e di noi stessi (dei soggetti senzienti e pensanti), nell'uniformità delle leggi della natura, nella continuità della nostra identità personale, ecc.

BIBL.: *Works*, a cura di W. Hamilton, Edimburgo 1854-58; F. Harrison, *The philosophy of common sense*, Londra 1907. V. SCOZZESE, SCUOLA; SENSO COMUNE. Michele Federico Sciacca

STICOMETRIA. - Da στίχος (rigo) è il sistema convenzionale usato dai Greci e dai Latini per calcolare la lunghezza dei testi scritti, computando i versi nelle opere poetiche e le righe, riportate a una estensione unitaria di ca. 16-17 sillabe (ampiezza media dell'esametro) nelle opere prosastiche.

Tale sistema ebbe un'applicazione soprattutto commerciale, per valutare l'opera dell'amanuense ai fini della remunerazione, come la pecia (v.) nei testi universitari medievali. Si spiega perciò come le indicazioni sticometriche che si conservano in alcuni manoscritti (soprattutto greci) non corrispondano spesso al numero effettivo delle righe nel rotolo o nel codice, ma a quello dell'esemplare da cui derivano. Fu anche usato un sistema di s. parziale, consistente nel numerare le righe a gruppi (di 100, di 50, ecc.), facilitando così i riferimenti come nelle moderne citazioni. Si chiamò pure s. la distinzione in brevi periodi o proposizioni, in cui furono talora divisi i testi per facilitarne la lettura, specie se pubblica: a tale sistema però meglio compete il nome di *colometria*, perché basato sulla ripartizione « per cola et commata » (*comma* sarebbe stato il membro del periodo comprendente fino a 7 sillabe, *colon* quello da 8 a 17). Applicazioni di questo sistema sono testimoniate per le opere di Platone, Demostene, Cicerone, per la *Regula* benedettina, ecc.; ma la più famosa rimane quella della *Bibbia* (tanto nella Vulgata greca che in quella latina), documentata già prima della nota ἔκδοσις degli *Atti* e delle *Epistole* a cura del diacono Eutalio (sec. IV).

BIBL.: Ch. Graux, *Nouvelles recherches sur la stichométrie*, in *Revue de philologie*, 2 (1878), pp. 97-143; H. Diels, *Stichometrisches*, in *Hermes*, 17 (1882), pp. 377-84; J. Rendel Harris, *Stichometry*, in *American Journal of philology*, 4 (1883), pp. 133-157, 309-31; Th. Mommsen, *Zur lateinischen Stichometrie*, in *Hermes*, 21 (1886), pp. 142-56; E. M. Thompson, *An introduction to greek and latin palaeography*, Oxford 1912, pp. 67-71; K. Ohly, *Stichometrische Untersuchungen* (*Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 61), Lipsia 1928. Alessandro Pratesi

STILICONE, FLAVIO. - Figlio di un vandalo che aveva militato con molto onore sotto l'imperatore Valente, era entrato nella milizia e non aveva mancato di distinguersi e di ottenere comandi e missioni politiche di molta importanza. In particolar modo in una ambasceria al Gran Re di Persia aveva dimostrato abilità e fermezza, riuscendo a far rispettare gli interessi romani, senza impegnare l'Impero in una guerra. Per tali meriti ebbe finalmente il supremo comando dell'esercito (« magister utriusque militiae ») ed in sposa Serena nipote dell'imperatore Teodosio.

Seguì l'Imperatore in Italia nella spedizione vittoriosa contro l'usurpatore Eugenio. Perciò alla morte di Teodosio (397) ricadeva su S. la protezione dei suoi giovani figli Arcadio di 17 anni, Onorio di 11, ai quali aveva già fatto riconoscere la dignità di Augusti; ma risiedendo S. in Occidente presso Onorio, non fu difficile a gelosi cortigiani persuadere Arcadio, reggente a Costantinopoli, ad assumere posizione di indipendenza rispetto al tutore. Il dissidio si manifestò subito, quando masse di Goti già da tempo ammesse entro i confini dell'Impero, e adoperate in guerra, di ritorno dalla spedizione in Italia si indugiarono a saccheggiare le regioni dell'Illirico. S. portò le sue truppe a Tessalonica, ma a Costantinopoli si voleva che la prefettura dell'Illirico non

dipendesse dell'Occidente, e Flavio Rufino, prefetto del pretorio a Costantinopoli, ottenne da Arcadio l'ordine a S. di rientrare in Italia. S. volle evitare una guerra intestina, e obbedì. A S. del resto non mancavano preoccupazioni grosse anche in Occidente: ribellione del mauro Gildone *comes* della diocesi d'Africa, grave per la cessazione di invio di frumento a Roma, già rimasta priva del tributo d'Egitto passato a Costantinopoli. Adoperando alla repressione forze africane comandate dal fratello di Gildone, l'usurpatore fu vinto ed ucciso. I meriti che S. si era acquistato, celebrati in un poema di Claudiano, furono riconosciuti con un più intimo legame di parentela con la famiglia imperiale per le nozze del quattordicenne Onorio con la figlia di S., Maria. S. fu pertanto arbitro dell'Impero, e l'opera sua anche nel governo civile fu saggia ed utile. Poco fortunato fu invece un altro intervento di S. in Oriente, invocato questa volta per combattere il capo dei Goti, Alarico, che saccheggiava ferocemente la Grecia, e ciò accrebbe i sospetti e le ostilità contro S. fino al punto che la Corte di Costantinopoli offrì ad Alarico il grado di *magister militum* per l'Illirico, scaricando il pericolo gotico sull'Italia che si presentava più appetibile della più volte saccheggiata Grecia. Presa dai Goti Aquileia e minacciata Milano da dove Onorio fuggì, S., raccolte truppe dalla Gallia e dalla Britannia, riuscì a sconfiggere Alarico a Pollenzo e a Verona (anno 402) e a riportare altra vittoria a Fiesole su altre orde di barbari penetrate in Italia sotto la guida di un Radagasio (anno 405). Ma sembrò, che sia l'una che l'altra vittoria non fossero sfruttate in pieno, e si insinuò che S. mirasse addirittura a preparare la successione al trono al proprio figlio Eucherio, fidanzato con la sorella di Onorio, Galla Placidia.

Non pare si possa dubitare della lealtà di S. verso la casa del suo grande imperatore Teodosio. E ne diede un'ultima prova quando, sorti conflitti tra le truppe romane, egli invece di accogliere le offerte dei suoi soldati pronti a seguirlo ovunque, preferì presentarsi, solo, a Ravenna all'imperatore Onorio. Accolto ostilmente, tratto con inganno fuori di una chiesa dove si era rifugiato, S. fu condannato a morte come traditore (apr. 408). Due anni dopo i Goti di Alarico percorrevano liberamente l'Italia, e saccheggiavano Roma.

Bibl.: Th. Mommsen, *Stilicho und Alarich*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Berlino 1906, p. 516; E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Vienna 1928, p. 146; A. Solari, *La crisi dell'Impero romano*, Milano 1935, p. 81; id., *Il rinnovamento dell'Impero romano*, ivi 1938, p. 225; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna 1941, p. 232; S. Mazzarino, *S.*, Roma 1942. Roberto Paribeni

STILITA (dal greco στύλος « colonna »). - Anacoreta che viveva sulla sommità di una colonna. Quasi del tutto ignorati nell'Occidente, gli s. furono abbastanza numerosi nell'Oriente, specialmente in Siria e Mesopotamia; né mancano esempi di s. in Egitto, Anatolia, Palestina e Grecia. Il bizzarro ed eroico inventore di questo genere di ascesi fu s. Simeone (v.) detto appunto s., nel sec. V, e fra i principali imitatori vanno menzionati s. Daniele, s. Luca, s. Alipio. Gli s. fiorirono nuovamente verso il sec. X, poi piano piano scompaiono.

Non è da attribuirsi al sistema di penitenza un'origine pagana; ma storicamente consta che s. Simeone escogitò il metodo, indotto da circostanze personali. Del resto nella Siria, in contrasto con la maniera dei cenobiti egiziani, gli anacoreti trovavano modi molto strani di penitenza. Gli s. non erano né pazzoidi né orgogliosi, benché il loro metodo sia stato censurato dagli egiziani come ostentazione. Erano severissimi con se stessi, ma moderati nei consigli dati ai discepoli. Non rappresentano quindi una deviazione del monachismo, bensì un ramo caratteristico dell'anacoretismo orientale.

(*Iot. Biblioteca Vaticana*)

Stilita - Uno s. Miniatura del *Menologio* di Basilio II (976-1025) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 1613, f. 238.

Tante volte la colonna degli s. era un rudere antico, qualche volta fu alzata apposta, come nel caso di s. Simeone. La sua colonna, di cui si conserva ancora la base, era alta 16-18 m. Alcuni s. avevano a disposizione diverse colonne. La colonna-tipo era composta di gradini per accedere alla base, di base, di fusto, di capitello, di balaustra o parapetto e anche di una celletta a modo di nido, ma alcuni, per maggiore penitenza, non vollero tale ricovero. Alla cima della colonna si saliva con una scala mobile o con una fune. Spesso intorno alle colonne si formavano monasteri; frequente era il concorso di pellegrini pagani e cristiani, e fra essi alcuni imperatori attratti dalla santità degli s., la cui penitenza era straordinaria. Moltissimi infatti non scendevano quasi mai dalla colonna, sulla quale morivano. Gli s. si tenevano ordinariamente in piedi praticando la « stasis », sicché erano frequenti le ulcere ai piedi; qualche volta soccombevano per assideramento. A questa severa penitenza aggiungevano austerissimi digiuni e riducevano al minimo il sonno preso mentre si appoggiavano sulla balaustra o si sedevano su uno sgabello. Simeone, p. es., vegliava in preghiera tutta la notte e fino all'ora nona, poi conferiva con i devoti accorsi alla colonna, e verso il tramonto si rimetteva in preghiera. La vita liturgica per gli s. era ridotta al minimo. Qualche volta ricevevano l'Eucaristia sollevata per mezzo di una fune o portata dal diacono mediante la scala. Non mancarono alcune ordinazioni sacerdotali di s., verificatesi talvolta con l'estensione delle mani da parte del vescovo sottostante.

Qualche rassomiglianza con gli s. ebbero gli anacoreti che vissero arrampicati su qualche albero, detti perciò « dendriti » (v.); furono sempre più scarsi degli s. e non formarono come questi una vera categoria.

Bibl.: H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster in V. 1950. Ignazio Ortiz de Urbina

STIL NUOVO. - Anche *dolce stil nuovo*, espressione che Dante, *Purg.*, XXIV, 57, mette in bocca a Bonagiunta Orbicciani, per indicare una nuova maniera poetica diversa da quella seguita dal notaro Jacopo da Lentini, da Guittone d'Arezzo e dall'Orbicciani stesso.

Di questa nuova maniera poetica era stato iniziatore a Bologna Guido Guinizelli, che Dante chiama (*Purg.* XXVI, 97-99): « il padre / mio e de li altri miei miglior che mai / rime d'amor usar dolci e leggiadre ». Certamente non senza intenzione, Dante tira in ballo Bonagiunta, poiché proprio lui, in un celebre sonetto al Guinizelli (cf. *Rimatori siculo-toscani del Dugento*, 1ª serie, a cura di G. Zaccagni - A. Parducci, Bari 1915, p. 79),

(*fot. Enc. Catt.*)

STIL NUOVO - Due canzoni di G. Guinizelli: « Donna l'amor m'afforza » e « Al cor gentil repaira sempre amore » - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 3793, f. 31 v (sec. XIV).

gli rimprovera d'aver « mutata la mainera / de li piacenti ditti de l'amore, / de la forma, de l'esser, là dov'era, / per avanzare ogn'altro trovatore ». Il che significa che il bolognese aveva approfondito, più di quel che non avessero fatto i trovatori precedenti, la natura della passione amorosa e il soggetto in cui essa risiede, come più tardi cercherà di fare anche Guido Cavalcanti nella famosa e oscura canzone *Donna me prega*. Nel far ciò il Guinizelli cominciava a far uso di sottili concetti filosofici, tratti dalla psicologia aristotelica, e di un linguaggio insolito per i rimatori precedenti. Per questo l'Orbicciani l'accusava d'oscurità e di troppa « sottiglianza », non che di voler « traier canzon per forza di scrittura ». Il bolognese rispose al rimatore di Lucca: « Volan per l'aire augelli di stran guise / ed han diversi loro operamenti, / né tutti èn d'un volar né d'uno ardire. / Deo e natura e il mondo in gradi mise / e fe' dispari senni e intendimenti ». Al lucchese insomma pareva che una sola fosse « la mainera » del poetare; il Guinizelli invece riteneva che ci fossero tante « mainere » quanti sono i « senni e intendimenti » degli uomini che Dio ha fatto disuguali. E quanto alla « sottiglianza » « all'iscura parlatura » e al « traier canzon per forza di scrittura », egli ricorda che, tra gli uccelli, non ci sono soltanto i passerotti e i fringuelli, gli usignoli e le allodole, ma anche i falchi e le aquile: « né tutti èn d'un volar né d'uno ardire ». Ogni poeta « de' guardar su' stato e sua natura », poiché ogni poeta ha il suo mondo poetico, conforme ai suoi spirituali interessi, alla sua educazione e alla sua cultura.

La « mainera » che Bonagiunta rimprovera al rimatore bolognese d'aver mutata, è quella del Notaro e di Guittone. L'uniforme e tedioso ripetersi di certi motivi obbligati (« amore è disio che ven dal core... », la crudeltà della donna amata, la speranza della « merzede » o « guiderdone », e via di seguito) costituiva la « mainera » poetica dei rimatori cari al cuore del ghiotto lucchese. E ad esprimere questi triti concetti, un linguaggio rozzo e faticoso, irto di arcaismi e di modi dialettali che urtavano l'orecchio della generazione educata alle levigate forme del parlare fiorentino e all'armonia del verso dell'« altro Guido » e di Dante. Che fra i rimatori della vecchia « mainera » fossero veri poeti, e che alcune delle loro rime abbiano ancora la freschezza d'una limpida sorgente di acqua viva, dimostra soltanto che la poetica è cosa diversa dalla poesia. Ciò per altro non impedisce che, a fianco della poesia, sorgano di tempo in tempo poetiche o « mainere » di poetare, da quella dei siciliani al petrarchismo, al marinismo, al romanticismo, all'ermetismo. Lo s. n. è reazione, in nome della poesia, contro una di siffatte mode o « mainere » poetiche; senza la qual reazione Dante probabilmente si sarebbe fermato a Guittone. E Dante appunto, rispondendo a Bonagiunta, afferma che la novità delle sue rime, a cominciare dalla prima grande canzone della *Vita Nuova*: « Donne ch'avete... », consiste nell'aver egli dato espressione ai sentimenti dell'animo ispirato, senza troppo curarsi della « mainera » del Notaro da Lentini o di Guittone; ché la vera arte del dittare non trae alimento dall'imitazione di modelli, per quanto eccellenti, ma dall'interiore ispirazione, non soffocata dalla tecnica: « I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando » (*Purg.*, XXIV, 52-54). A taluno questa norma del dittare è così poco nuova, che l'ha trovata sin troppo ovvia, tale ad ogni modo che vale a distinguere la vera poesia di tutti i tempi da quello che poesia non è. Ma se questo è vero, non è men vero che troppo spesso questa semplice norma è stata dimenticata prima e dopo Dante, e conveniva richiamarla in mente. E l'Orbicciani ne riconosce l'opportunità per sé come per il Notaro e per Guittone: « Io veggio ben come le vostre penne / Di retro al dittator sen vanno strette, / Che delle nostre certo non avvenne. / E qual più oltre a riguardar si mette, / Non vede più dall'uno all'altro stilo » (*ibid.*, 58-61). « Più oltre a riguardar » si son messi parecchi critici moderni, che han finito per non vedere più il nodo che ferma la differenza sostanziale « dall'uno all'altro stilo »; e l'han cercata nel contenuto della poesia stilnovistica: ora in un certo misticismo più o meno filosofico, più o meno arabizzante, o platonico, o francescano, o cistercense, ed ora in certo qual «razionalismo sensistico (*sic*) ed averroistico», di cui si sarebbero scoperte tracce perfino nella *Vita Nuova*, anzi più in questa che nel *Convivio*! E certamente il mondo poetico dei due Guidi, e più ancora quello di Dante, è assai più ricco e complesso che non quello dei siciliani, del lucchese e dell'aretino, sebbene nella poesia di Guittone s'avvertano già motivi riecheggiati nelle rime filosofiche dell'Alighieri. Ma questa maggiore complessità e ricchezza di contenuto non avrebbe potuto affluire nelle forme della poesia stilnovistica, se non si fosse « mutata la mainera » e non si fosse affermata la libertà del poetare che si alimenta di quel che amore « ditta dentro » e di tutto quel che commuove l'animo, dalla bellezza femminea all'orrore della tempesta, dal trillo dell'allodola alla più raccolta meditazione filosofica.

Inteso così, lo s. n. non fu certamente una scuola, almeno nel Guinizelli, nel Cavalcanti e in Dante, poiché ognuno dei tre ebbe il suo mondo poetico e il suo modo particolare di esprimerlo. E se scuola esso accenna a diventare in alcuni dei minori, ciò si deve alla suggestione esercitata da questi tre grandi e dal formarsi di abitudini o « mainere », com'era avvenuto nella poesia siciliana e com'era fatale accadesse anche per lo s. n., finché il Petrarca non infonderà in esso « il pianto del suo cuore », senza per altro impedire che a sua volta una nuova « mainera » prendesse per oltre due secoli il nome da lui. Il poeta stilnovista, quando amore spira, nota; e nell'osservare attentamente i moti del proprio animo, s'accosta alla sorgente inesauribile di ogni vera poesia. Notandoli, dà forma ai propri sentimenti, ai propri pensieri e vien costruendo il suo mondo poetico, veramente suo, perché rispecchia le aspirazioni, gli spirituali interessi, i problemi del suo

creatore: mondo d'aspirazioni morali nel Guinizelli che ha scoperto l'identità dell'amore con la nobiltà e il valore, e che ad esprimere questa identità chiama a raccolta la cultura racimolata nelle scuole di filosofia; mondo fremente di passione in Guido Cavalcanti, ma velato di malinconia, nella certezza che la seduzione amorosa, destinata a svanire, svia spesso la mente dal bene perfetto ed è cagione di morte; mondo di violenti contrasti in Dante e di sovrumane armonie. Dante comincia stilnovista per la suggestione che su lui esercitarono l'uno e l'altro Guido; ma ben presto introduce nella maniera di questi un motivo nuovo: la morte della donna amata. Indi l'amore per il virgineo fantasma di Beatrice si sviluppa in amore per la filosofia, cantata dapprima in canzoni allegoriche che consentono ancora l'uso delle « dolci rime d'amor » adattate alla « bellissima e onestissima figlia de lo imperadore de lo universo » (*Conv.*, II, XV, 12). Questa seconda serie di rime amorose in lode della filosofia formano quello che taluno ha chiamato anche un secondo dolce s. n. Ma improvvisamente Dante interrompe questi canti allegorici e, padrone ormai del volgare, prende a trattare argomenti filosofico-morali con « rima aspra e sottile »; aspra, perché spoglia d'ogni abbellimento retorico; sottile, perché tutta pervasa della *subtilitas* propria dell'arte del loicare nel definire e distinguere. All'arte del dittare dei bolognesi si viene sostituendo nèl suo animo una più complessa poetica, quella dello stile regolato della canzone, di cui vuol esser giustificazione il *De vulgari eloquentia*. Ma anche questa nuova poetica si rivela insufficiente, quando dal fervore della sua onnipotente immaginativa nasce l'idea del « poema sacro », nel quale l'umanesimo virgiliano si fonde con lo spirito profetico e apocalittico della Bibbia.

BIBL.: L. Azzolina, *Il « dolce s. n. »*, Palermo 1903; K. Vossler, *Die philos. Grundlage zum « süssen neuen Stil »*, Heidelberg 1904; V. Rossi, *Il « dolce s. n. »*, in *Le op. min. di Dante*, Firenze 1906; E. G. Parodi, *Il « dolce s. n. »*, in *Poesia e storia nella Divina Commedia*, Napoli 1921; N. Sapegno, *Dolce s. n.*, in *La cultura*, 9 (1930), pp. 331-41; id., *Il Trecento*, Milano 1934, pp. 11-64; G. Bertoni, *Il Duecento*, 2ª ed., Milano 1932; F. Figurelli, *Il d. s. n.*, Napoli 1933; S. Battaglia, *S. novo*, in *Enc. Ital.*, XXXII, pp. 736-38 (con bibl.); B. Nardi, *Dante e la cult. mediev.*, Bari 1942, 2ª ed. rived. e accresc. 1949; id., *Sviluppo dell'arte e del pens. di Dante*, in *Bibl. d'humanisme et Renaiss. Mélanges A. Renaudet*, XIV, Ginevra 1952, pp. 29-47; C. Cordié, *Dolce s. n.*, Milano 1942; R. Montano, *Dante e il rinascimento*, Napoli 1942, p. 87 sgg.; A. Schiaffini, *Tradiz. e poesia nella prosa d'arte ital.*, ecc., 2ª ed., Roma 1943; p. 85 sgg.; F. Flora, *St. della letter. ital.*, I, Milano 1946, pp. 66-70. Bruno Nardi

STILO: v. STRUMENTI SCRITTORI.

STILUS et PRAXIS CURIAE. - Sono due istituti giuridici canonici, che ben poco differiscono tra loro ed hanno rilevanza nel CIC come norma in caso di lacuna della legge.

Il primo (*stilus*) dal punto di vista formale si riferisce alle forme e alle solennità che sono osservate in modo uniforme nell'espletamento degli atti ecclesiastici dalla pubblica autorità ecclesiastica. Se si riferisce alle norme usate nelle congregazioni, tribunali e uffici della S. Sede, si parla di *Stilus Curiae Romanae*. Dal punto di vista materiale si riferisce ai principi costantemente osservati nel compimento di determinati atti o decisioni, prevalentemente giudiziali. Il secondo, cioè la *praxis*, in senso stretto coincide con lo *stilus* preso in senso materiale; in senso lato equivale a *stilus*. I due termini sono presi a volte in senso ancor più stretto ed allora *stilus* indica le formalità solite ad usarsi nelle concessioni di grazia; *usus forensis formalis*, indica le stesse formalità osservate in materia contenziosa; *praxis* designa poi lo *stilus* in senso materiale; ossia le decisioni in materia graziosa e contenziosa. In materia contenziosa le cose decise in maniera uniforme si chiamano anche *usus forensis* preso in senso materiale, oppure *auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum*.

Si distinguono, come si è detto, uno *stilus* e una *praxis* di Curia in genere, e uno *stilus* e una *praxis* propri delle congregazioni, dei tribunali e degli uffici della S. Sede (*S. et p. C. Romanae*). Come norma generale *stilus habet vim legis*: ciò si riferisce allo *stilus* in senso formale.

Quantunque il CIC non parli dello *stilus* e della *praxis* delle curie diocesane locali, l'uno e l'altra possono essere invocati non per supplire a un difetto di una legge universale, ma solamente per colmare le lacune di una legge particolare diocesana. E ciò per analogia. Il CIC, infatti, tratta dello *stilus* e della *praxis* della Curia romana laddove parla dello *ius suppletorium* (can. 20). Dato che la legge, per quanto redatta in forma generale e astratta, non può prevedere e disciplinare tutti i casi concreti della vita sociale, si pongono l'opportunità e la necessità di predisporre norme particolari che indichino i mezzi con i quali si possa far fronte alle manchevolezze e deficienze delle norme scritte (cosiddetto problema delle lacune della legge che riceve soluzioni particolari che variano da ordinamento giuridico a ordinamento giuridico). E dato che anche per l'ordinamento giuridico canonico sussiste tale grave problema (v. INTERPRETAZIONE), il legislatore ecclesiastico ha tra le altre fonti sussidiarie indicato nel can. 20 espressamente anche lo *stilus* e la *praxis* della Curia Romana. Questi possono produrre effetti giuridici solo concorrendo alcune condizioni e cioè: 1) mancanza di disposizioni della legge per il caso concreto, cosicché l'applicazione delle norme sussidiarie si renda indispensabile; 2) che tale applicazione sia lecita. È infatti espressamente escluso il ricorso alle fonti sussidiarie in materia penale (*nisi agatur de poenis applicandis*), riguardo ai diritti singolari, ai privilegi e in genere, nei casi per i quali non sia ammessa l'interpretazione estensiva (cann. 19, 983, 2219 § 3).

Lo *stilus* e la *praxis* della Curia romana non si basano su alcuna norma giuridica, ma si applicano solo quando si rileva insufficiente il ricorso all'analogia sia *iuris* sia *facti*. Si suole distinguere fra *stilus iuris* e *stilus facti*. Il primo è il vero diritto suppletorio. Le sentenze giudiziarie, infatti, e gli atti amministrativi (decreti, decisioni), quantunque non possano produrre diritto nuovo generale, possono essere presi in considerazione allorché da essi possano essere desunte norme con le quali risolvere casi particolari, in mancanza del disposto della legge, e divenire quindi vincolanti. Da ciò deriva l'uso forense e la *auctoritas rerum similiter iudicatarum*, specialmente della Segnatura Apostolica e della S. R. Rota. Il secondo, invece, non è vero diritto sussidiario in quanto pone norme obbligatorie e vincolanti solo per gli ufficiali della Curia nella esecuzione degli atti del loro ufficio. Ciò avviene anche nel caso di esercizio di potestà delegata, per quanto riguarda la validità degli atti.

È questione di particolare importanza e discussa in dottrina se lo *stilus* possa essere produttivo di norme consuetudinarie. In autori meno recenti si trova affermato che le sentenze giudiziali per sé sole possono dar luogo a una consuetudine. Ma secondo una migliore dottrina il giudice, in quanto ha potestà limitata ad affermare quale sia il diritto fra le parti, con le sue sentenze, per quante volte egli le ripeta, non può costituire legge, propriamente detta. E, pertanto, la prassi della Curia e dei tribunali acquistano forza di diritto consuetudinario solo quando dalle circostanze appare che il popolo, al quale riguarda la cosa giudicata, si conformi ad essa osservandola come norma legale per un certo tempo, formando così, con il concorso delle altre condizioni, la consuetudine. Allora solo può dirsi che quelle sentenze producono leggi propriamente dette, non per forza propria, ma in virtù della radicata consuetudine del popolo, del quale gli stessi giudici sono parte (v. GIURISPRUDENZA).

BIBL.: G. Bauduin, *De consuetudine in iure canonico*, Lovanio 1888, pp. 49-51; P. G. Michiels, *Normae gener. iur. can.*, I-II, Lublino 1929, passim; A. Van Hove, *De legibus ecclesiast.*, Malines-Roma 1930, p. 332 sgg.; id., *De rescriptis*, ivi 1936, pp. 20-21, 92-94, 145-46; H. J. Cicognani, *Comment. ad lib. I CIC*, I-II, Roma 1942, passim; C. Sieff, *Opera del giudice in caso di lacune*, Trieste 1950, p. 37 sgg. Francesco Ercolani

STIMMATE (STIGMATE). - Dal greco στίγμα con significato di « marchio, segno », nell'agiografia e mistica cristiana, sono segni delle piaghe di Gesù impressi nel corpo di un servo di Dio.

I. NOZIONI. – Στίγματα erano i marchi soliti ad imprimersi con il ferro rovente, presso i Greci e i Romani,

sugli schiavi fuggitivi, ed in Oriente su tutti gli schiavi, qualche volta sui soldati (e in tutti i paesi sul bestiame), per indicare il loro padrone o capo. Nel Nuovo Testamento il termine ricorre solo in *Gal.* 6, 17 (*stigmata Domini Iesu in corpore meo porto*): s. Paolo, con evidente riferimento all'uso orientale, chiama « s. di Gesù » le tracce sul suo corpo dei patimenti subiti per il nome di Gesù, nel senso che queste lo assomigliano al suo Maestro crocifisso e lo fanno riconoscere per suo vero schiavo e soldato.

Le s. sono per lo più esterne e visibili (qualche volta sono invisibili, ma il loro effetto doloroso non è meno sensibile: il più celebre caso fra queste è quello di s. Caterina da Siena, riferito dal b. Raimondo da Capua [cf. Benedetto XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, lib. V, parte 2ª, cap. 8, nn. 4-8]). Il fenomeno si verifica per lo più nelle mani e nel costato; ma possono essere interessate anche le altre parti del corpo (p. es., la fronte sull'esempio della coronazione di spine, gli omeri per l'analogia del carico della Croce, il dorso per riflesso della flagellazione di Gesù, ecc.). La stigmatizzazione visibile è ordinariamente accompagnata da versamento di sangue alla superficie o nella regione subcutanea, da ferite sanguinolenti, e, quando è profonda, da lacerazione dei tessuti. Nel caso di semplici erosioni superficiali, o di altri dubbi segni, probabilmente non trattasi di s. Il fenomeno può essere permanente e continuo, o intermittente, limitato cioè a determinati periodi. Le piaghe ed il sanguinamento possono essere costanti riguardo alla forma e alla parte anatomica, o variare di forma, intensità ed estensione, e spostarsi da una parte all'altra del corpo. La stigmatizzazione può essere accompagnata da fenomeni preternaturali o semplicemente misteriosi, che però sono accessori e indipendenti (p. es., estasi, chiaroveggenza, dono delle lingue, penetrazione dei cuori, scomparsa totale o parziale dell'appetenza o del sonno, ecc.). Qualora alla stigmatizzazione, vera o apparente, si aggiungano fenomeni di natura psicopatica, come non di rado avviene specialmente in soggetti femminili, tocca allo psichiatra preventivamente giudicarne.

II. Le s. di s. Francesco. – Nella storia sono ricordati ca. 330-350 casi di persone stigmatizzate (una ottantina già elevate agli onori degli altari), tra cui solo una cinquantina di sesso maschile (cf. A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, Clermont-Ferrand 1894, dove sono elencati 321 casi). La cifra secondo alcuni sarebbe suscettibile di aumento, secondo altri invece è esagerata (cf. P. Debongnie, in *Etudes carmél.*, 20 [1936, II], pp. 22-59), essendovi non pochi casi dubbi o di scarsa attendibilità. Il primo e il più importante caso di stigmatizzazione è quello di s. Francesco d'Assisi, avvenuto sulla Verna nel 1224, due anni prima della sua morte. Il fatto delle s. di s. Francesco è concordemente narrato e descritto nei minuti particolari dai primi e più autorevoli biografi: Tommaso da Celano (teste oculare, cf. *De miraculis*, II, 5), Giuliano da Spira (ca. 1232, cf. *Anal. Francisc.*, t. X, 1, pp. 363 sgg.: e vi accenna anche nell'Ufficio rimato, capp. 12-30, cf. 385), s. Bonaventura. La notizia fu pubblicata subito dopo la morte del Santo dal suo vicario e successore frate Elia nella Lettera enciclica ai frati: documento Eliano (*Anal. Francisc.*, t. X, 1, pp. 525-28). Nella cosiddetta pergamena d'Assisi figurano i nomi di 16 testimoni oculari che videro le s. sul corpo di s. Francesco dopo la morte (cf. *Misc. Francesc.*, 15 [1913], p. 131 sgg.). Vi accenna anche frate Leone, che accompagnò il Santo sulla Verna, nella pergamena della benedizione autografa di s. Francesco che si conserva nel S. Convento (Tommaso d'Eccleston fa sapere che questo discepolo amava raccontare ai frati le circostanze che accompagnarono l'avvenimento, cf. *Anal. Francisc.*, I (1885), p. 245). Si aggiungano le testimonianze autorevoli di Gregorio IX, amico del Santo (5 apr. 1237, cf. G. G. Sbaralea, in *Bull. Franc.*, I, Roma 1759, pp. 214 e 211), e di Alessandro IV (29 ott. 1255; *ibid.*, II, ivi 1762, p. 86), il quale si appella ai testi oculari, tra i quali, come informa s. Bonaventura, era lo stesso Pontefice da cardinale (*Legenda Maior*, cap. 13, 8).

Secondo queste testimonianze, un mattino intorno alla festa dell'Esaltazione della Croce, nell'eremo della Verna il Santo, assorto in preghiera nella contemplazione della Passione di Gesù, vide scendere un Serafino con sei ali, tra le quali appariva l'effigie di un uomo avente le mani e i piedi confitti a forma di croce; scomparsa la visione, si manifestarono nelle sue mani e nei suoi piedi i segni dei chiodi come nell'immagine del Serafino, e nel lato destro del costato una larga ferita, dalla quale spesso usciva sangue, che inzuppava le vesti. Nelle mani e nei piedi si vedevano prominenze carnee nere e rotonde a forma di chiodi, quasi ritorti e ribattuti, nella parte interna delle mani e sulla parte superiore dei piedi, mentre le loro punte uscivano dalle parti opposte (Celano, *Vita I*, parte 2ª, cap. 3, n. 95 e cap. 9, n. 112; *De miraculis*, cap. 2, nn. 4-5; s. Bonaventura, *Legenda maior*, XIII, 3; XV, 2). I segni delle s., sebbene gelosamente celati dal Santo, furono visti, lui vivente, da un buon numero di frati e da altre persone degne di fede, compresi alcuni cardinali, e alla sua morte da una cinquantina di religiosi, da s. Chiara con le sue consorelle e da molti laici (Celano, *De miraculis*, II, 5).

La verità del fatto non può essere perciò messa in dubbio, e nemmeno il suo carattere prodigioso; la stessa vanità degli sforzi per darne una spiegazione puramente naturale ne è la controprova. Per le circostanze specialissime che lo accompagnarono, fra le quali l'imponenza dei segni, con profonda lacerazione dei tessuti, e la loro inalterata continuità per più di due anni (larga trafittura del costato con frequente emissione di sangue, mani e piedi traforati da trafiggenti chiodi di carne formati da tendini e nervi attorcigliati insieme): esso è un fatto unico nell'agiografia.

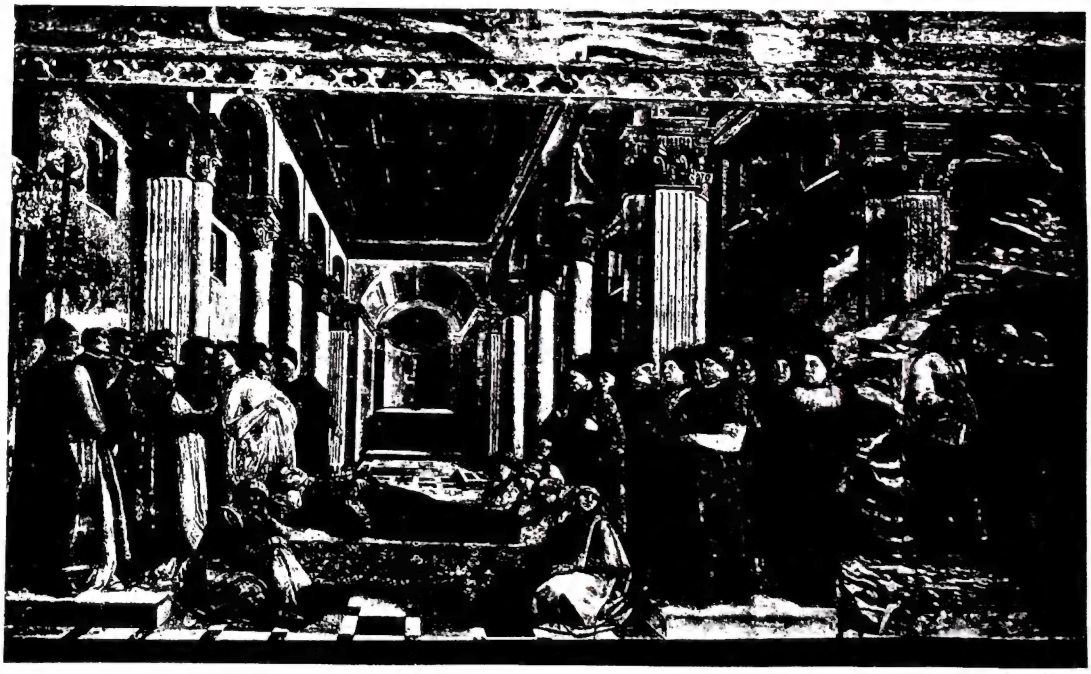
La Chiesa si è ripetutamente pronunziata per la verità ed il carattere soprannaturale delle s. di s. Francesco, come si deduce dalle testimonianze dei papi da Gregorio IX e Innocenzo IV a Pio XI (cf. AAS, 16 [1924], pp. 362-65) e dalla festa che se ne celebra il 17 sett. nella Chiesa universale: l'Ordine Francescano la celebrò fin dalla prima metà del sec. XIV per indulto di Benedetto XII (1334-42) o già di Benedetto XI (1303-1304); Paolo V nel 1615, per istanza di s. Roberto Bellarmino, estese la concessione a tutta la Chiesa: la festa fu poi resa obbligatoria da Clemente IX ed elevata a rito doppio da Clemente XIV.

L'iconografia delle s. di s. Francesco occupa un posto importante nella storia dell'arte: la prima rappresentazione con data certa è la tavola di B. Berlinghieri in S. Francesco di Pescia del 1235, che servì di esempio ai pittori per tutto il '200. Ma la vera fioritura artistica sul soggetto incominciò nel '300, sia per la crescente popolarità del prodigio, sia per l'influsso della perfetta rappresentazione giottesca negli affreschi della basilica di Assisi.

Nella liturgia dell'Ordine Domenicano è commemorata al 1º apr., per concessione di Benedetto XIII (1727), la stigmatizzazione di s. Caterina da Siena (sulla cui realtà storica si fecero, massime nel sec. XV, molte animate discussioni), come nell'Ordine Carmelitano si fa analoga festa della trasverberazione di s. Teresa. Per alcuni altri santi e beati stigmatizzati (p. es., s. Caterina de' Ricci e b. Lucia da Narni O. P.) se ne fa un cenno semplice nelle lezioni storiche approvate per i rispettivi istituti o diocesi. Ma nella maggior parte dei casi la Chiesa non si è pronunziata, anzi, come nel caso di s. Gemma Galgani, ha detto espressamente di non esprimere alcun giudizio circa la sua stigmatizzazione che sarebbe avvenuta nel 1899 (cf. AAS, 24 [1932], p. 57). In genere si riconosce che le s. sono un fenomeno assai complesso e perciò vanno diligentemente esaminate caso per caso; non è sempre facile stabilire se debbano attribuirsi a intervento soprannaturale. - Vedi tav. XCII.

Bibl.: per le s. di s. Francesco, oltre le biografie, v. Jean de Cognin, *Etude crit. sur les stigmates de st François*, in *Etudes Francisc.*, 2 (1899), pp. 337-50, 517-22; René de Nantes, *Les Stigm. de st François et la crit. moderne*, *ibid.*, 16 (1906), pp. 341-662; K. Hampe, *Die Wundmale des hl. Franz von A.*, in *Hist. Zeitschr.*, 96 (Monaco-Berlino 1906), pp. 385-402; L. Le Monnier, *Le s. di s. Francesco*, in *Misc. Franc.*, 11 (1909), pp. 3-10; B. Sderci, *Le s. di s. Francesco*, in *Studi stor.: l'Apostolato di s. Francesco e dei Francesc.*, I, Quaracchi 1909, pp. 153-99; J. Merkt, *Die Wundmale des h. Franziskus von A.*, Lipsia-Berlino 1910; M. Bihl, *De stigmatibus s. Franc. Ass.*, in

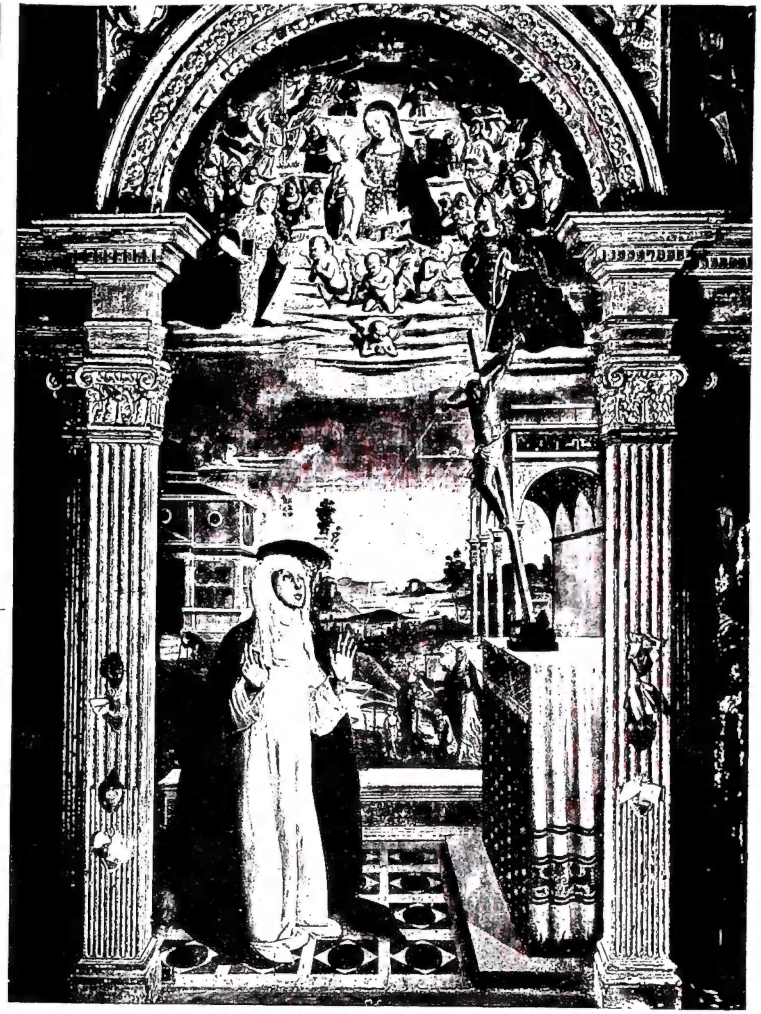
(*fot. Biblioteca Vaticana*)



(*fot. Alinari*)

In alto: LAPIDAZIONE DI S. STEFANO. Saulo incita gli esecutori. In fondo, a sinistra, le mura di Gerusalemme. Miniatura del *Menologio* di Basilio II (976-1025) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. greco 1613, f. 275. *A destra:* I FUNERALI DI S. STEFANO. Affresco di F. Lippi (1456-66) nel coro della Cattedrale - Prato.

(fot. Anderson)



(fot. Anderson)

A sinistra: STIMMATE DI S. FRANCESCO. Particolare della tavola di Bonaventura Berlinghieri (1235) - Pescia, chiesa di S. Francesco.
A destra: STIMMATE DI S. CATERINA, dipinto di B. Fungai (1450-1516) - Siena, casa di S. Caterina.

Arch. Franc. hist., 3 (1910), pp. 393-432 (a confutazione delle conclusioni di J. Merkt); S. Mencherini, *Cod. diplom. della Verna e delle sacre s. di s. Franc.*, Firenze 1924; V. Facchinetti, *Le s. di s. Franc. d'A.*, Milano 1924 (con 75 illustraz. artist. delle s.; M. Faloci Pulignani, *Le più antiche testimon. sulla verità delle s. di s. Franc.*, in *S. Franc. d'As.*, 4 (1924), pp. 192-96; A. Gemelli, *Le affermaz. della scienza intorno alle s. di s. Franc.*, in *Studi francesc.*, nuova serie, 10 (1924), pp. 368-404; W. Lampen, *La liturgia delle sacre s., ibid.*, pp. 323-343; P. Neri, *Iconogr. delle s. di s. Franc. nel sec. XIII, ibid.*, pp. 289-322; J. Felder, *Trois temoignages inconnus sur les Stigmates de st François*, in *Etud. Francisc.*, 34 (1924), pp. 121-25.

Gaetano Stano

III. Studio medico. – Tra i fenomeni prodigiosi che hanno per oggetto il sangue (lacrime di sangue, ematidrosi, cruentazione su cadaveri e su oggetti, persistente fluidità del sangue, ecc.) il più importante è la stimmatizzazione.

Le s. esteriori o visibili sono vere lesioni dei tessuti molli, non prodotte da agenti esterni o da malattie, che si manifestano in modo imprevedibile in determinate zone fisse, all'improvviso e che sono precedute o accompagnate da vivissimi dolori fisici o morali. Talvolta il dolore appare invece quando incomprensibilmente scompare la s. Sono ulcere *sui generis*, circoscritte, di vario aspetto, forma e dimensione: rotondeggianti, ovali; superficiali, profonde, perforanti; il diametro in queste ultime può essere uguale tanto sul dorso quanto nella palma delle mani o nella pianta dei piedi, oppure, e quasi sempre, da una parte è di più centimetri, mentre dall'altro lato è puntiforme. Dalle s. fuoriesce semplice gemizio di sangue o vera emorragia; il sangue è rosso, rutilante, commisto a sierosità; l'emorragia, per *rexim*, può essere continua, intermittente, periodica, specie in alcune ricorrenze religiose e specie durante la Settimana di Passione.

Le s. non devono essere considerate come ferite o come piaghe, in quanto queste entità tendono alla cicatrizzazione in virtù dei normali poteri riparatori del tessuto colpito, ma sono ulcere speciali, senza quindi tendenza alla guarigione. Tutte le medicazioni e le cure più adatte non riescono a cicatrizzarle; non subiscono processi di infezione né di decomposizione, non cadono in necrosi, non emanano cattivo odore; permangono stazionarie e inalterate per anni e anni contro ogni legge di natura. Sono coperte da croste rosso bruno, date dalla coagulazione del sangue.

Le s. non sono la riproduzione esatta, specie per ciò che riguarda la sede, delle piaghe di Gesù, che oggi si conosce con certezza assoluta dagli studi della S. Sindone (v.); infatti in alcuni stimmatizzati si vede nel dorso della mano un foro maggiore, mentre nella palma si scorge appena una lesione puntiforme. Inoltre non si manifestano (e questo rilievo è importante per controbattere la teoria di coloro che le ritengono determinate dalla suggestione) nella sede delle piaghe del Crocifisso dinanzi al quale l'individuo prega; infatti fino al sec. XVII i Crocifissi avevano la piaga del costato a destra mentre le s. si producevano a sinistra.

In questi fenomeni la Chiesa è giustamente molto severa e, solo dopo rigorosi studi e controlli di medici e teologi, si è pronunciata per un numero assai limitato di casi che presentavano tutte le sei caratteristiche delle s., cioè: istantaneità di apparizione, importante modifica dei tessuti, persistenza e inalterabilità malgrado tutte le terapie, emorragie, assenza di fatti suppurativi e cicatrizzazione istantanea e perfetta. Occorre inoltre ricordare che le vere s. si manifestano in soggetti sani che praticano le più eroiche virtù e che di solito hanno doni speciali, come l'estasi, la levitazione, la premonizione, ecc.

Molteplici sono le teorie ammesse da diverse scuole che tentano togliere il carattere soprannaturale alle s. cercando darne una spiegazione scientifica, portando in causa l'isterismo, la suggestione, i fenomeni psicopatici, metapsichici, ecc. Ma nessuna di queste ipotesi regge ad una critica obiettiva, rigorosamente scientifica. Charcot sosteneva che negli isterici la suggestione può provocare fenomeni vasomotori abbastanza importanti fino a giungere all'edema; i neuropsichiatri della scuola della Salpêtrière parlavano perfino di fatti emorragici. Tutto ciò era più facile, dicevano, a presentarsi e diveniva più appariscente durante l'ipnosi o nello stato di sonno sotto l'influenza del pensiero onirico. Il dott. Abadir riporta il caso del dott. Osty, già direttore dell'Istituto di Metapsichica di Parigi, il quale sarebbe riuscito a far apparire segni grafici e perfino lettere rilevate di color rosso su un braccio di un soggetto che egli stesso aveva suggestionato. Platonoff diceva di aver ottenuto in un suggestionato, per un complesso di riflessi condizionati, ecchimosi e perfino vescicole simili a quelle che si hanno nelle ustioni. Ancora altri autori hanno pensato che le s. potessero essere spiegate naturalmente con l'autosuggestione, come prodotto cioè della forte impressione suscitata dal pensare e dalla viva raffigurazione delle piaghe in genere o dalla paura stessa di un trauma. Ma anche ciò non risponde al vero; come l'esperienza delle guerre insegna, non si sono mai vedute tali lesioni in soldati che erano stati scossi fortemente dalla visione diretta di ferite nei loro commilitoni; né in soldati che, gettati a terra per lo spostamento d'aria per scoppio di proietto, ritenevano di esser stati colpiti; né in combattenti che, toccati da una pallottola « morta » che li aveva appena sfiorati, senza neppur aver il coraggio di guardare la parte supposta lesa, si gettavano a terra ritenendosi gravemente feriti; né si è mai visto, neppure, il ritardo della cicatrizzazione in feriti che per paura di esser subito rinviati al fronte desideravano non guarire (quando naturalmente tale ritardo non fosse da loro stessi mantenuto).

Nel 1890 Babinski e successivamente Virchow, pur ammettendo la possibilità di qualche suffusione emorragica dovuta a suggestione, si opposero con seri argomenti a questa teoria e controbatterono la letteratura in proposito, che in verità ha più valore storico che scientifico, tanto i fatti sono incerti, mal studiati, spesso inverosimili; infatti tutti gli autori che hanno voluto controllare i vari fenomeni su esperienze basate sulla concentrazione del pensiero e sulla suggestione non hanno potuto dimostrare altro che modificazioni riguardanti solo lo stato funzionale e non hanno mai constatato una vera lesione dei tessuti. Qualche autore ha scritto che le s. dipendono dalla nevrosi mistica, in quanto questi malati considerano come realtà ciò che è il risultato invece delle allucinazioni del loro cervello malato, attribuendo a fenomeni soprannaturali fatti che sono puramente patologici. Le differenze che intercorrono tra le vere s. e queste manifestazioni banali e soggettive sono troppo evidenti. Altri autori hanno tentato di sostenere che le s. possono dipendere dal vivo desiderio del martirio, dalla bramosia di voler soffrire come il Redentore; ma se così fosse si dovrebbero avere numerose descrizioni di tali fenomeni fra i neofiti del cristianesimo e fra i fanatici flagellanti del medioevo, cosa che invece manca assolutamente. Infine altri autori tentavano di trovare una relazione patogenetica e una certa somiglianza tra le s. e alcune manifestazioni che talvolta si possono osservare in particolari malattie. Nella tabe dorsale, durante le crisi dei dolori folgoranti, si può constatare, se pur molto di rado, la formazione di piccole emorragie cutanee, di piccole eruzioni petecchiali localizzate agli arti dove è la sede delle sensazioni fortemente dolorose; nell'*herpes zoster* (« fuoco di s. Antonio ») appaiono, dopo forti dolori nevralgici, gruppi di vescichette rosso scure che si formano lungo il decorso di un tronco nervoso; nella cancrena nevropatica disseminata si ha la brusca comparsa di placche cancrenose in diverse parti del corpo. Sperimentalmente, poi, Tinel ha ottenuto, provocando una eccitazione violenta e prolungata su un nervo sensitivo, una cospicua vasodilatazione (più evidente nelle mucose del distretto, rara e appena accennata sulla cute), che poteva anche esser sede di piccole emorragie.

Tutte queste manifestazioni, che in verità nulla hanno da vedere con le vere s., sono ormai spiegate dalla fisiopatologia: questa reazione vasodilatatrice non è conseguenza di un semplice riflesso (infatti si può averla anche senza l'intervento dei centri nervosi, eccitando semplicemente il segmento periferico di un nervo sensitivo, sezionato sopra il punto eccitato), ma è data da quel feno-

meno che si chiama: « conduzione vasodilatatrice antidroma delle fibre sensitive » (Bayliss) ed è provocata dalla istamina che dal dolore viene messa in libertà a livello delle terminazioni sensitive.

È a tutti noto che stati fortemente passionali possono, per varie ragioni e in soggetti con alterazioni vasali o con discrasie sanguigne, produrre epistassi, emottisi, emorragie cerebrali, ecc. Si conosce anche la patogenesi delle mestruazioni vicarianti, si sa infine come certi sudori di color rosso siano dovuti a microbi cromogeni o a processi chimici. Tutto ciò però è ben lungi da quello che si è detto circa le s. Il prof. Wunderle termina infatti un suo studio molto accurato concludendo che si può, a rigore, ammettere che in talune forme morbose, in alcuni psicopatici, e anche nei laboratori di psicofisiologia appaiono vescichette, arrossamenti, turbe vasomotorie, piccole emorragie, ecc., tuttavia mai e in nessun caso si sono potute realizzare lesioni che possono essere simili alle vere s. Ancora, se le s. dipendessero da forze naturali esse sarebbero apparse in ogni tempo, e se ne dovrebbe trovare la descrizione (fenomeni così appariscenti e meravigliosi non possono sfuggire all'osservazione) nella letteratura medica, mentre fino al sec. XII non si è mai parlato di s.; inoltre, anche ai nostri giorni, date certe circostanze, si dovrebbero osservare costantemente, ciò che, in verità, non è.

Le « s. invisibili » consistono in trafitture e dolori localizzati là dove di solito apparirebbero le manifestazioni visibili; esse possono precedere o seguire le manifestazioni esterne; talvolta si rendono visibili solo dopo la morte. Le « false s. » alimentano una vasta letteratura in proposito; particolarmente tra gli isterici si trovano moltissimi pseudo-stimmatizzati. Qui occorre grande prudenza e accortezza, perché ogni isterico è portato alla simulazione, alla soperchieria, alla bugia, alla frode, alla messa in scena ed è abilissimo in questi atteggiamenti; esistono molti casi documentati in cui questi nevropatici con pezzi di vetro, con le unghie, con chiodi si producevano piaghe, che presentavano, però, caratteristiche ben differenti dalle vere s. Inoltre sono stati descritti soggetti che presentavano ecchimosi senza che alcun trauma le avesse provocate; sono queste le cosiddette macchie psicopatiche, che però, oltre le altre divergenze con le s., sono disseminate su tutta la superficie del corpo; solo in qualche raro caso (vedi soggetto di Du Prel e di Brown-Sequard) assumono disposizione simbolica.

In conclusione, si ha ragione di ritenere che le s. quali manifestazioni naturali non sono mai state né osservate né sperimentalmente ottenute; al contrario, quelle che appaiono nei mistici, nella pienezza dei loro caratteri distintivi, si presentano, per le loro note estrinseche e intrinseche, al di fuori di tutte le leggi che regolano la fisiopatologia e vanno quindi considerate come fenomeni di ordine preternaturale. - Vedi tav. XCII.

Bibl.: A. Imbert Goubeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, 2 voll., Clermont-Ferrand 1894-1895, 2ª ed., ivi 1908; H. Thurston, *Stigmatisation*, in *The Month*, 134 (1919). v. indice; 152 (1927), p. 315 sgg.; L. Guarnieri, *Alter Christus*, Roma 1929; A. Abadir, *Sur quelques stigmatisées anciennes et modernes. Etude historique et critique*, Parigi 1932; G. Testa, *Tra i misteri della scienza e della Fede*, Roma 1933; autori vari, *Douleur et stigmatisation*, in *Etudes carmélitaines*, 21 (1936, II); J. Lhermitte, *Marie-T. Noblet, considérée du point du vue neurologique, ibid.*, 23 (1938, II), pp. 201-209; G. Tinel, *Tentativo di interpretazione fisiologica delle s.*, in *Perfice Munus*, 16 (1941), pp. 300, 334; J. Lhermitte, *Problema medico delle s., ibid.*, pp. 114, 179, 226; R. Garrigou Lagrange, *Le s. e la suggestione, ibid.*, 17 (1942), p. 130; 18 (1943), p. 139; 19 (1944), p. 43; E. Bon, *Medicina e religione*, 4ª ed., Torino 1951, pp. 180-211, con ampie bibl.; J. M. Höcht, *Träger der Wundmale Christi*, 2 voll., Wiesbaden 1952.

Alberto Alliney

« STIMMEN DER ZEIT ». - Rivista di rassegna critica della vita intellettuale, scientifica, sociale, religiosa della Germania, allo scopo di rendere valida testimonianza alla verità cattolica.

È sostenuta da un collegio di scrittori della Compagnia di Gesù, ma dal 1930 (cf. t. 119 [1930], p. 401) apre le sue pagine anche ad estranei, purché animati dallo stesso ideale cattolico ed è diretta al grande pubblico degli studiosi, prendendo normalmente spunto dalle questioni di attualità.

Cominciò la sua vita nel 1864 nella badia di Maria Laach (v.), sull'Eifel, allora scolasticato dei Gesuiti, con l'intestazione « Stimmen aus Maria Laach », conservata anche durante l'esilio. Le prime due serie apparvero con periodicità non ancora fissa, fino al 1869; quaderni diretti alla difesa del *Sillabo* di Pio IX e del progetto del Concilio Vaticano. Dopo la guerra del 1870 si trasformò in mensile, ma già nel 1872, ratificato il famoso « Jesuitengesetz » nella Camera Alta e Bassa, la direzione era costretta all'esilio. Una legge del 1874 ridusse inoltre (fino al 1914) la periodicità a dieci fascicoli l'anno, prescrivendo che nessun tedesco potesse dirigere un mensile soggiornando all'estero. Un primo rifugio trovò la direzione nel Castello Robani, presso Tervueren (Bruxelles), dal 1872 al 1879; successivamente in Blyenbeek (Olanda), dal 1880 al 1884; in Exaeten dal 1885 al 1898; in Lussemburgo dal 1899 al 1908; in Valkenburg (Olanda) dal 1909 al 1914.

Scoppiata la prima guerra mondiale si poteva sperare che non soltanto l'*Unterhaus* (che già parecchie volte aveva revocato l'iniqua legge del 1872), ma anche l'*Oberhaus*, dove l'opposizione al rimpatrio era capeggiata dalla stessa casa imperiale degli Hohenzollern, abrogasse la legge. Difatti nel 1914 la direzione si trasferì a Monaco di Baviera. Siccome però Maria Laach era stata venduta già da venti anni ai Benedettini, l'intestazione venne cambiata in *S. d. Z.* (« Voci del tempo ») perseguendo lo stesso programma, ed illuminando i cattolici tedeschi fra tutti i problemi e travagli di quel periodo. Più gravi furono le difficoltà e molestie durante il Terzo Reich. Un articolo di P. Lippert (*Mit Gewalt - Mit Geduld*) le meritò la prima proibizione, dal dic. 1935 al marzo 1936. Quindi il 18 apr. 1941 la *Gestapo* sequestrò la casa insieme alla preziosa Biblioteca; un mese più tardi la rivista venne sospesa. Rifiorì dopo la guerra con il t. 138 (1946-47) con meno scrittori, ma aiutata da ottimi non gesuiti. La Biblioteca non subì gravi danni.

La collezione, oltre le due serie di quaderni del 1864-1869, contiene 150 voll., cui vanno aggiunti 119 « Ergänzungshefte », specialmente su questioni storiche, 9 fascicoli di questioni culturali, 4 di altre ricerche, e 3 voll. di indici: 1886, 1889, 1913.

Bibl.: L. Koch, s. v. in *Jesuitenlexikon*, Paderborn 1934, col. 1694.

Pietro Nober

STIMMER, Tobias. - Pittore e incisore, n. a Sciaffusa il 17 apr. 1539, m. a Strasburgo il 4 genn. 1584.

È uno dei principali esponenti del tardo manierismo nei paesi germanici. Formatosi a Zurigo presso Hans Asper, è attivo a Sciaffusa fino al 1570, indi fino alla morte a Strasburgo con l'interruzione di qualche soggiorno a Baden-Baden. Nel Museo di Basilea sono i suoi migliori ritratti: *Jacob Schwytzer e sua moglie* (1564), *Thomas Erastus* (1582) e a Sciaffusa la decorazione pittorica della facciata della casa « *del Cavaliere* ». Nella cattedrale di Strasburgo il nome di T. S. è legato al celebre orologio astronomico eseguito tra il 1571 e il 1574, e decorato con pitture e sculture in un ricco complesso di figure allegoriche e bibliche. Quattordici chiaroscuri disegnati con grande bravura, raffiguranti progetti delle figurine mobili dell'orologio, si trovano al Museo delle Belle Arti di Strasburgo, dove sono pure alcune delle originali pitture a colori e figurine scolpite, che in Cattedrale sono state sostituite nel 1842 da quelle di Philippe Grasse. Degli affreschi del castello di Baden-Baden non v'è più traccia dopo la distruzione del 1789. Molti sono invece i disegni e le incisioni dalle quali lo stesso Rubens trasse talvolta esempi e ispirazioni; fra le più notevoli le incisioni della Bibbia, della storia romana di Livio, dei libri di Flavio Giuseppe. Il suo fare è sempre incisivo, rapido, ricco di effetti pittorici con intensi contrasti di luci e di ombre; nel 1580 illustrò anche una commedia di cui fu egli stesso l'autore.

Bibl.: F. Tr. Schulz, s. v. in Thieme-Becker, XXXII (1938) con la bibl. anteced.; F. Thöne, *Zwei Kopien nach T. S.*

Gemälden in Baden, in *Jahrb. der preuss. Kunstsamml.*, 59 (1938), pp. 247-49; M. Unger, *T. S. Austellung*, in *Schaffhausen Pantheon*, 1940, p. 41; F. Lugt, *Rubens and S.*, in *The Art Quarterly*, 1943, pp. 99-115; P. Boesch, *T. S's allegorische Deckengemälde im Schloss zu Baden-Baden* (Nachtrag), in *Zeitschr. für Schweiz. Archäol. und Kunstgesch.*, 1951, pp. 221-26. Luisa Mortari

STIRLING, JAMES HUTCHESON. - Filosofo inglese, n. il 22 genn. 1820 a Glasgow, m. il 19 marzo 1909 ad Edimburgo, nella cui Università era stato professore di filosofia morale.

Pensatore di scarsa originalità, ha una relativa importanza storica, in quanto con lui si può fare iniziare l'idealismo neohegeliano anglo-americano. Oltre a scritti minori (tra cui: *Sir W. Hamilton, being the philosophy of perception*, 1865; *What is Thought*, 1900) va ricordato il saggio *The secret of Hegel* (1865; 2ª ed., Edimburgo 1898), dove espone e difende il sistema del filosofo tedesco. Per lo S., vi è una stretta relazione tra Kant ed Hegel, la cui filosofia è una necessaria conseguenza del criticismo (v.). Questo è il « segreto di Hegel ».

BIBL.: A. H. Stirling, *J. H. S., his life and work*, Londra 1912; R. Metz, *England u. die deutsche Philos.*, Lipsia 1941. Michele Federico Sciacca

STIRNER, MAX. - Pseudonimo del filosofo Johann Caspar Schmidt, n. il 25 ott. 1806 a Bayreuth, m. il 25 giugno 1856 a Berlino. Studiò (1826-28; 1832-34) filosofia, filologia classica e teologia a Berlino, discepolo di Hegel (v.) e di Schleiermacher (v.), poi a Erlangen e a Königsberg. Dopo aver vissuto quale maestro, insegnante privato e giornalista, trascorse nella miseria gli ultimi anni della sua vita.

La sua opera principale, per cui è largamente noto, è *Der Einzige und sein Eigentum* (Lipsia 1845; diverse edd. dopo la 3ª, ivi 1901; trad. it. [*L'Unico*] e introduzione di E. Zoccoli, Torino 1902). Vanno pure ricordati i *Kleinere Schriften* e le *Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes* « *Der Einz. u. s. Eig.* » (ed. da J. H. Mackay, Berlino 1898; trad. it. [*Repliche ai suoi critici*] di A. Treves, Milano 1923) e inoltre *Die Gesch. der Reaktion* (2 voll., Berlino 1852); *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung od. d. Humanismus u. d. Realismus* (Lipsia-Charlottenburg 1911; Basilea 1927).

S. appartenne alla sinistra hegeliana; criticò la dialettica di Hegel, proclamando insieme, contro qualsiasi forma di storicismo (v.) la posizione irriducibile e unica dell'individuo (v.), principio di ogni valore, pensiero e azione. Onde la violenza critica che lo oppone agli schemi di qualsiasi ideologia religiosa, morale, storica, politica, travestimento, per lui, di interessi che vanno aboliti di fronte al nuovo e radicale principio dell'individualismo (v.) assoluto. Nel tentativo di voler, con Hegel, realizzare l'ideale, è l'errore del mondo moderno.

La dottrina dello S. è stata pertanto considerata come la forma più rigorosa dell'immoralismo e dell'anarchia. Non è da escludere la presenza nel suo pensiero di taluni spunti esistenzialisti. Così l'« Unico » stirneriano apparirebbe come l'esistente genuino, destinato a sorgere dal nulla per risommergersi in questo. Tuttavia va osservato che molti esistenzialisti, come l'hegelismo stesso, cercano di porre il problema morale su basi che lo S. rifiuta totalmente. Lo studio che si è fatto del pensiero di S. lo ha prospettato soprattutto sotto l'aspetto politico dell'anarchia derivante dalle nuove premesse di una ideologia radicalmente e rigorosamente individualistica.

BIBL.: E. Zoccoli, *I gruppi anarchici degli Stati Uniti e l'opera di M. S.*, Modena 1901; V. Basch, *L'individualisme anarchiste. M. S.*, Parigi 1904; G. Calogero, *M. S. et le problème de la vie*, Milano 1909; R. Engert, *Das Bildnis M. S.s*, Dresda 1921; P. Lachmann, *Protagoras, Nietzsche, S.*, 2ª ed., Berlino 1923; K. A. Mantz, *Die Philosophie Max S.s im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, Berlino 1936; W. Kuypers, *M. S. als Philosoph*, diss., Colonia 1937. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, II, Berlino 1950, pp. 641-42. Luigi Pelloux

STIRPE: v. RAZZISMO.

STOBI. - Antica città della Peonia, nel luogo dell'odierna borgata di Pusto-Gradsko. Nel 386 d. C. fu capitale della Macedonia II Salutaris; fu sede vescovile e il suo presule fu nel 325 al Concilio di Nicea. La Basilica è il monumento più notevole.

Le prime strutture della basilica cristiana di S. furono individuate dal Krischen nel 1918. In successive campagne di scavo, venne alla luce tutto un complesso di edifici annessi, tra i quali certamente un battistero. La Basilica è lunga 39 m. ca., a tre navate, in pietra rossa e mattoni (taluni con bolli bizantini), senza transetto, con cripta e absidi semianulare; era munita di nartece della stessa ampiezza di una navatella, il quale però è risultato più corto sul lato meridionale a causa di uno scoscendimento roccioso che ne ha impedito il completamento. Vi si accede per tre porte in corrispondenza di ciascuna navata; da questo lato le navate stesse si restringono di m. 1,30 ca. rispetto alla larghezza massima (m. 28,60). Le colonne delle navi sono materiale di spoglio del distrutto teatro, come attestano anche i capitelli e le basi rinvenute. Una piattaforma litoide trovata tra le macerie del teatro sembra appartenere ad un ambone della chiesa; accertata è l'esistenza dell'iconostasi che chiudeva il presbiterio, come in tutte le chiese balcaniche.

I pochi capitelli mostrano una decorazione a foglie di acanto spinoso con figurazioni di protomi umane e uccelli, di maniera teodosiana del sec. v. La chiesa doveva essere molto ornata. Resti di musaici sono nell'abside e soprattutto nelle navatelle. Il motivo generale della decorazione è quello comune alle chiese balcaniche: una serie di pannelli con disegni geometrici o figure animali, incorniciati da fregi di arabeschi. Non mancano avanzi di ornati a finte tende come in S. Maria Antiqua a Roma, e ancora *in situ* nel nartece pannelli a imitazione d'intarsio marmoreo, come nella cattedrale di Parenzo. I pochi resti di figurazioni umane sono variamente interpretati: l'ipotesi più verosimile ritiene vi fossero figure di santi a grandezza naturale e altre minori in varie composizioni. C'è poi chi vede in un gruppo di frammenti una scena dell'Annunciazione.

Per la datazione gli elementi costruttivi, plastici, iconografici e stilistici suggeriscono il 500 ca., l'epoca cioè pre-iconoclasta. La basilica di S. si aggiunge così alle grandi chiese di Costantinopoli e Salonicco, e con le sue sculture e i suoi dipinti s'inserisce tra gli esempi più significativi dell'età d'oro di Giustiniano.

BIBL.: R. Egger, *Die städt. Kirche von S.*, in *Jahresh. des Österr. Archäol. Instituts*, 24 (1929), pp. 42-87; B. Saria, *Neue Funde in der Bischofskirche von S.*, *ibid.*, 28 (1933), pp. 112-39; id., *Nouvelles découvertes dans la basilique épisc. de S.*, in *Glasnik Skopskog Nauchnog Drustvar*, 12 (1933), pp. 11-32; G. Mano Zissi, *Mosaiken in S.*, in *Bull. de l'Inst. archéol. bulgare*, 10 (1936), pp. 277-97; R. Kautzsch, *Kapitell-Studien zur spätant. Kunstgesch.*, Berlino 1936, pp. 78-79, 83-84, 159 e passim; E. Kitzinger, *A survey of the early christian town of S.*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 3 (1946), pp. 81-161, tavv. 124-57, con ampia bibl. Pasquale Testini

STOCCHIERO, GIUSEPPE. - Canonista, n. ad Arzignano (Vicenza) il 24 sett. 1882, m. a Vicenza il 4 dic. 1946.

Compiuti gli studi nel Seminario di Vicenza, fu ordinato sacerdote il 30 luglio 1905; dopo alcuni anni di cura delle anime come vicario cooperatore, sempre nella diocesi di Vicenza, fu segretario del vescovo F. Ridolfi; nel 1919 conseguì la laurea in diritto canonico all'Apollinare in Roma; indi insegnò pratica pastorale e diritto canonico amministrativo nelle scuole di teologia; fu canonico della cattedrale di Vicenza dal 16 dic. 1933. Aveva conseguito l'abilitazione alla libera docenza in Diritto canonico presso l'Università di Padova.

Si occupò di pratica amministrativa pastorale, e scrisse numerosi articoli, opuscoli, una diecina di volumi giuridici pastorali, un'altra diecina di opere di vario argomento (educativo, letterario, storico); inoltre manualetti di pietà e di ascetica. I suoi maggiori studi sono: *Pratica pastorale* (1921), *Il matrimonio in Italia dopo il Concordato* (1929), *Il Diritto penale della Chiesa e dello Stato* (1932), *Il Codice del Clero italiano in regime concordatario* (2ª ed., 1937), *Il Beneficio ecclesiastico* (1941-46).

BIBL.: G. Cappelletti, *Commemorazione di mons. G. S.*, Vicenza 1947. Giuseppe Forchielli

STOCCO e BERRETTONE. - Lo s. è una specie di spada, riccamente ornata d'oro sull'elsa, con fodero e cintura, che i romani pontefici usavano inviare a sovrani, prìncipi ed illustri generali, che si fossero distinti nella difesa della religione e della Chiesa, sia in segno di gratitudine per le loro vittorie contro eretici ed infedeli, sia come incitamento a proteggerle ancora e sempre. Insieme allo s. veniva consegnato al destinatario anche il cosiddetto b. (*pileum*), un copricapo di velluto cremisi, guarnito di ermellino e ricamato in oro, su cui spiccava una bianca colomba, formata di perle, simbolo dello Spirito Santo.

L'uso di tale dono è antichissimo, benché non se ne possa stabilire con precisione l'epoca dell'istituzione; pare tuttavia che esso sia stato ispirato ai pontefici da un passo del *II Mach.* 15, ove si legge che Giuda Maccabeo, poco prima di ingaggiar battaglia con Nicanore, generale di Antioco, re di Siria, vide in visione il sacerdote Onia che pregava Dio per il suo popolo ed il profeta Geremia che gli porgeva una spada dorata, dicendogli: *Ricevi questa santa spada che Dio ti manda, con la quale distruggerai i nemici del mio popolo d'Israele* (*ibid.* 15, 16). È certo, comunque, che con esso si volle sostituire la consuetudine ancor più antica di inviare lo stendardo di s. Pietro, ornato dell'immagine dell'Apostolo e delle chiavi pontificie.

S. e b. venivano benedetti con cerimonia solenne nella Basilica Vaticana il giorno di Natale, mentre il Papa celebrava la Messa; alcuni autori vollero attribuire l'istituzione di tale rito a Sisto IV (1471-84), per quanto erroneamente, poiché lo stesso Pontefice, che prescrisse la formola da pronunciarsi nell'atto della consegna del dono, dimostrò assai chiaramente, con le parole *volentes approbatas Patrum consuetudines observare*, come ai suoi tempi fosse già praticato. Se il personaggio cui era destinato il dono trovavasi a Roma, questo veniva a lui consegnato direttamente dal Pontefice, che pronunciava la seguente formola: *Accipe hunc gladium cum Dei benedictione tibi collatum, in quo per virtutem Spiritus Sancti resistere et eicere valeas omnes inimicos tuos et cunctos Sanctae Ecclesiae adversarios, adiuvante Domino Nostro Iesu Christo*; altrimenti gli era fatto recapitare per mezzo di inviati speciali e con una lettera di accompagnamento, ove i pontefici solevano spiegare di volta in volta in modo tutt'affatto particolare il significato della spada, che dovevasi prendere a simbolo della giustizia e della prudenza, quali virtù oltremodo necessarie in tutti i reggitori di uomini. Tra i vari personaggi onorati del dono dello s. e del b. si ricordano Luigi XI, re di Francia, che lo ricevette da Pio II nel 1461, l'imperatore Federico III, il quale lo ebbe da Paolo II nel 1468, Giovanni III Sobieski, re di Polonia, al cui valore si dovette la vittoria cristiana sui Turchi e la liberazione di Vienna (1683) ed al quale fu inviato nel 1684 da Innocenzo XI che nella stessa circostanza volle offrire anche la Rosa d'oro (v.) alla regina Casimira.

Bibl.: F. A. Mondelli, *Seconda decade di ecclesiast. dissertaz.*, parte 2ª, diss. VII: *Se Innocenzo IV sia stato il primo che abbia e istituita e benedetta la Rosa d'oro, e qual sia dello s. d'oro l'origine*, Roma 1792.

Niccolò Del Re

STOCCOLMA. - Capitale del Regno di Svezia, S. (*Stockholm* in svedese), sulla sponda occidentale del Mar Baltico, dove l'azione lenta del glacialismo ha determinato un groviglio di laghi, isole e penisole, canali e fiumi tale da dare alla località una sua caratteristica fisionomia.

Ca. il 1100 l'imbocco del Lago Mälaren era già fortificato e sulla collina dell'isola si ergevano due fortilizi per sorvegliare i due corsi d'acqua, oggi detti Norrström e Söderström. Ca. la metà del sec. XIII Birger Jarl costruì il suo Castello reale, le prime mura di cinta della città e all'esterno le due lunghe strade, delle quali sussiste tuttora la «Västerlänggatan» (la lunga strada occidentale) tra il nord e il sud di S., e al suo tempo risale la prima costruzione della chiesa di S. Nicola, che è la più antica di S. (Storkyrkan). Fu eretta ca. il 1250, ricostruita nel 1306 a tre navate con tetto ligneo; nel 1340 vi si aggiunse la cappella dedicata alla B. Vergine; all'inizio del sec. XV al lato orientale furono aggiunte cinque campate e lungo le pareti una serie di cappelle; mentre all'interno le vòlte furono portate tutte alla stessa altezza; alla fine dello stesso secolo le navate furono portate a cinque, demolendo le cappelle; alla metà del sec. XVI il re Gustavo Vasa demolì il rialzamento del coro; e al principio del sec. XVIII si uniformò l'esterno per accordarlo con il Castello reale. La torre è del 1740 ca.; l'interno venne ridotto in stile barocco; ivi è il gruppo in legno di *S. Giorgio* eseguito da Bernt Notke di Lubecca nel 1489. L'altare in argento ed ebano con decorazioni barocche è opera di E. Erdmüller di Amburgo; il grande candelabro del coro è opera della Germania settentrionale del sec. XV; le pitture della *Crocifissione* e del *Giudizio universale* sono di David Klöcker Ehreustrahl, ca. il 1695. I sontuosi stalli reali furono disegnati nel 1684 in stile italiano da Nicodemo Tessin il giovane; come, ca. il 1700, la cattedra. Il fonte battesimale è del 1514 e proviene da Uppland. La chiesa è adibita ora al culto protestante.

La chiesa di Riddarholmen appartenne ai Francescani e fu fondata con l'annesso convento ca. il 1270. La chiesa primitiva era limitata a sud da un muro diviso in basso da nicchie e al di là era un chiostro, di cui fu fondatore e benefattore il re Magnus Ladulås che fu rozzamente rappresentato in un affresco. Il chiostro fu ingrandito nel sec. XV e riunito alla nave centrale mediante archi. La chiesa, oggi occupata dai protestanti, si presenta a tre navate, con coro allungato; quattro pilastri rotondi separano la nave centrale dalla laterale nord, mentre quattro pilastri rettangolari la separano dalla laterale sud. Presso il coro le tombe dei re Carlo Knutsson e Magnus Ladulås. Della chiesa antica è il portico a vòlta ogivale sul lato nord. Intorno alla chiesa si addossarono tra il sec. XVII e il sec. XIX una serie di cappelle sepolcrali; a lato sud quelle delle dinastie di Gustavo (1630 ca.) e di Bernadotte (1860); a nord del coro la cappella dei Carolini su disegno dei Tessins e di C. Härleman (1671-1743); più a occidente, la cappella dei Banér.

Ca. il 1400 venne allargata la cinta della città, includendo Riddarholmen e Helgeandsholmen, dove oggi sorge il Palazzo del Parlamento; ca. al 1500 appartengono le due torri cilindriche situate l'una nell'edificio della corte d'appello di Svea e l'altra, detta di Birger Jarl, in quella degli archivi municipali. Ad occidente della chiesa di Riddarholmen si identificano gli avanzi dell'antico chiostro dei Francescani e nella parte sud della città si rinvennero i resti del chiostro dei Domenicani. Ma la città vecchia fu devastata più volte da incendi che distrussero le case allora in legno, sostituite solo nel sec. XVI da costruzioni in mattoni, ispirate all'architettura della Sassonia settentrionale e della Francia. Ma il periodo di grandi costruzioni fu quello del sec. XVII. Allora fu terminata la chiesa di S. Giacomo, iniziata alla fine del sec. XVI durante il Regno di Giovanni II; sulla sede d'una corporazione fu eretta ca. il 1640 la chiesa detta tedesca; ivi la vasca battesimale in argento proviene da Augsburg. Tra il 1630-40 il grande governatore di S., Klas Fleming, dopo l'incendio del 1625, tracciò i piani dell'ingrandimento della città nei limiti che rimasero fino all'inizio del sec. XX. L'esempio più notevole dell'architettura dell'epoca a S. è il Palazzo della nobiltà, dalla facciata a pilastri, opera dell'olandese Justus Vingboons; fu finito da Giovanni de la Vallée a cui si deve pure il Palazzo di Axel Oxenstierna presso il Castello e, insieme con Nicodemo Tessin, il cui figlio, pure Nicodemo, introdusse in S. il barocco italiano, con il Palazzo dell'antica banca di Stato, il municipio, la costruzione del nuovo Castello, terminato dal figlio Carlo Gustavo Tessin, C. Härleman e C. J. Adelcrautz; i due ultimi eressero il monumentale Ponte del Nord. Il Palazzo del Gran Governatore fu eretto ca. il 1700 da Nicodemo Tessin il giovane, che seppe fondere motivi del barocco italiano, ambientandoli nel clima svedese; ebbe per collaboratori nell'interno i francesi De

Maux, J. Fouquet, E. Chauveau. Ca. il 1770 gli architetti C. J. Cronstedt e E. Palmestedt eressero la Borsa in stile rococò. Nuovi piani per lo sviluppo di S. furono fatti da A. Lindhagen nel 1869 con i nuovi quartieri di Strandvägen, Norr Mälarstrand, i grandi parchi di Kronobersgsparken e Tantolunden, il Palazzo del Riksday, la nuova Opera, più tardi il Teatro drammatico, il Museo nordico (1888-1907), lo Stadio (1912), il Palazzo di giustizia (1915), il nuovo municipio (1923) opera di Ragnar l'Östberg, il quartiere di Lärkstaden con la chiesa Engelbrekt, fino ai quartieri moderni di Rödabergsstaden, Atlas e Rörstrand; il Palazzo dei Concerti (1923-26), la Scuola superiore di commercio e la Banca del sud sono opere di Ivar Tengbom; la Biblioteca municipale ispirata a motivi egizi di E. G. Asplund. Le chiese parrocchiali cattoliche attualmente in S. sono quelle di S. Enrico, nella parte settentrionale della città (Götgatan), dove ha sede anche il vicariato apostolico; annessa è una scuola parrocchiale tenuta dalle Povere Suore scolastiche di Monaco; e quella di S. Eugenia nel Norra Smedjegatan, fondata nel 1835, nella parte meridionale della città, con annessa una scuola parrocchiale tenuta dalle suore Giuseppine di Chambéry. Vi sono poi i due asili di Oscar Minne e Jozefinahemet tenuti dalle Suore di S. Elisabetta; le Suore francesi di S. Giuseppe hanno una scuola superiore femminile. Da 25 anni i Frati predicatori della provincia di Parigi hanno la chiesa dedicata alla Madonna sotto il titolo dell'Annunciazione. I Salesiani tedeschi hanno, dal 1931, una piccola scuola e una cappella. Le Domenicane del Terz'ordine della Casa madre di Friburgo in Svizzera hanno aperto nel 1931 a S. un ospizio. Le Suore di S. Brigida, con casa madre in Roma, aprirono nel 1923 a Djursholm, presso S., una casa. Le Suore di S. Elisabetta aprirono a S. un piccolo ospedale nel 1926.

Biblioteche principali sono la Biblioteca reale, ricca di manoscritti, come il « Codex aureus holmiensis », un evangeliario della seconda metà del sec. VIII, dello « Studium » di Canterbury; il Sacramentario di S. Amando di scuola anglosassone del sec. X; il famoso *Codex gigas*, ecc. Altre biblioteche notevoli sono quelle del Karolinska Institut per la medicina, del Riksdag per la storia e il diritto; la Nobel nella Svenska Akademie per la letteratura contemporanea. Nel 1572 fu fondato il Karolinska Mediks-Kirurgiska Institut; nel 1798 la Tekniska Högskole, scuola superiore con otto sezioni di propedeutica scientifica, architettura, chimica, elettrotecnica, ingegneria civile, idraulica, meccanica, mineraria, navale; nel 1828 la Skogshögskola per lo studio delle foreste; nel 1878 la Stockoolma Högskola di carattere universitario; inoltre la Scuola superiore di commercio. La « Kungliga Akademie för de frin Konsterna » fu fondata nel 1735 da C. G. Tessin per sviluppare l'educazione artistica, poi divenne Accademia reale di belle arti. La « Kungliga Vetenskapsakedemie » per promuovere le scienze naturali e matematiche, fu istituita nel 1739 ed è divisa in undici sezioni. Nel 1736 fu istituita la « Kungliga Visterhets Historie och Antikvitats Akademie » per la storia e l'archeologia. Si compone di 25 accademici e pubblica la *Antikvarisk Tidskrift*. Nel 1786 il re Gustavo III fondò la « Svenska Akademie » o Accademia dei diciotto dal numero dei suoi membri per la letteratura. Nel 1895 Alfredo Berardo Nobel fondò la « Nobelstiffelse » con una dotazione di 30 milioni di corone per distribuire annualmente cinque premi a coloro che si sono più segnalati nei campi della fisica, della chimica, della medicina, della letteratura e per promuovere la causa della pace. La fondazione è retta da un consiglio di amministrazione, i premi per la fisica e chimica sono assegnati dall'Accademia delle scienze di S., quello per la letteratura dell'Accademia Svedese; quello per la pace dallo « Storting » norvegese. Il Museo Egizio fondato nel 1928, contiene un certo numero di antichità egiziane appartenenti allo Stato; il materiale proveniente dall'esplorazione austro-svedese nel 1931-32 nel delta ovest del Nilo a Merinde Beni-Salame; oggetti funerari, vasi in pietra dura e alabastri, gioielli, scarabei, la grande statua d'un re del medio impero forse Sesostris II. Il Museo nordico inaugurato nel 1873 fu ordinato da A. Hazelius per mettere in luce la cultura svedese con una collezione etnografica delle province svedesi e una storia della civilizzazione delle classi superiori negli ultimi quattro secoli. Il Museo Skansen è all'aria aperta nel Djurgärden; fu aperto nel 1891 e mostra tutte le caratteristiche del folklore svedese. Il Museo storico dello Stato e il Gabinetto reale delle medaglie furono costituiti fin dal 1670, per dare un'idea esatta della storia della civiltà in Svezia; va dalla preistoria al medioevo. Il Museo nazionale è il Museo d'arte dello Stato. Fu iniziato fin dal re Gustavo Vasa, ma si sviluppò nel 1777 con le collezioni della regina Luisa Ulrica e di re Adolfo Federico. Il Museo comprende la pittura e la scultura con una sezione per l'Estremo Oriente. Il Gabinetto reale di armi e armature nel Museo nordico comprende una collezione di armi in genere e di saggi di fabbricazione svedese e anche una collezione di trofei dello Stato. Il Museo Hallwyl nel Palazzo omonimo (1893-99) comprende ca. 400 quadri, specie di scuola olandese del sec. XVII, oltre 600 porcellane dei vari paesi di Europa e 600 ceramiche cinesi, bronzi cinesi e mobili artistici, illustrati in un catologo descrittivo di oltre 40 voll. L'Università libera di S. contiene una raccolta di quadri di artisti italiani, francesi, olandesi e svedesi di varie epoche; tale raccolta offerta da parecchi donatori ha lo scopo di completare l'insegnamento della storia dell'arte. La Galleria Thiel contiene la maggiore collezione d'arte svedese dalla fine del secolo scorso all'inizio dell'attuale. Per la conferenza pancristiana di S. dal 19 al 30 ag. 1925, v. CONFERENZE PANCRISTIANE. – Vedi tav. XCIII.

BIBL.: v. SVEZIA.

Enrico Josi

STÖCKL, ALBERT. – Filosofo e teologo neoscolastico, n. il 15 marzo 1823 a Möhren (media Franconia), m. a Eichstätt il 15 nov. 1895.

Studiò filosofia e teologia nel Liceo vescovile di Eichstätt (1843-48). Ordinato sacerdote (28 apr. 1848) insegnò allo stesso Liceo di Eichstätt filosofia (dal 1850), quindi (1857) esegesi e lingua ebraica. Chiamato alla cattedra di filosofia dell'Accademia di Münster (1862), per dissensi manifestatisi nella stessa Accademia al tempo del Concilio Vaticano, ritornò (1871) nella diocesi di Eichstätt, parroco a Gimperhausen. Canonico (1877) a Eichstätt, riprese l'insegnamento della filosofia al Liceo. Dal 1878 all'81 fu anche membro della Camera bassa al Reichstag. S. contribuì, con le sue molte e diffuse pubblicazioni di filosofia e di storia della filosofia – d'indole prevalentemente espositiva ma notevoli per chiarezza e penetrazione – alla rinascita del neotomismo in Germania. Trattò pressoché tutte le discipline filosofiche e in particolare scrisse contro il materialismo (*Materialismus geprüft in seiner Lehrsätzen u. deren Konsequenzen*, Magonza 1877).

Delle altre sue opere principali vanno ricordate: *Gesch. der Philos. des Mittelalters* (3 voll., Magonza 1864-66); *Gesch. der Philos.* (Würzburg 1868; 8ª ed. in 2 voll., 1905, 1912); *Grundriss der Religionsphilos.* (ivi 1872); *Lehrbuch der Paedagogik* (ivi 1873); *Gesch. der neueren Philos.* (2 voll., ivi 1883); *Gesch. der christl. Philos. z. Zeit der Kirchenväter* (ivi 1891); *Grundriss der Gesch. der Philos.* (ivi 1894; 4ª ed. 1924). Fra le opere apologetico-teologiche: *Liturgie u. dogmatische Bedeutung d. altestamentl. Opfer* (Ratisbona 1848); *Das Opfer nach s. Wesen u. nach s. Gesch.* (Magonza 1861); *Das Christentum u. die grossen Fragen d. Gegenwart, ecc.* (3 voll., ivi 1879-80); *Lehrbuch d. Apologetik* (2 voll., ivi 1895).

BIBL.: *A. S. Eine Lebenskizze verfasst v. einem seiner Schüler*, Magonza 1897. Altre indicazioni s. v. in LThK, IX, coll. 834.

Ugo Viglino

STÖCKLEIN, JOSEPH. – Gesuita, missionario castrense, missionologo, n. a Öttingen (Baviera) il 30 luglio 1676, m. a Graz il 28 dic. 1733.

Entrato nell'Ordine nel 1700 e ordinato sacerdote, fu applicato alle cosiddette missioni castrensi, cioè come cappellano militare delle truppe imperiali, prima nella guerra di successione spagnola, poi nella campagna di Serbia (1714-18) con il principe Eugenio di Savoia, a cui fu molto caro. Nel periodo 1720-23 fu rettore nel Collegio di Vienna; indi, logorato di salute, passò a Graz a mansioni più lievi.

(fot. Alinari)

STOFFE - L'imperatrice Teodora e il suo seguito in atto di entrare in S. Vitale, la cui porta è adorna di un ricco tessuto. Da notare il manto purpureo dell'Imperatrice e le vesti ricamate delle prime dame. Musaico del sec. VI - Ravenna, basilica di S. Vitale.

Il suo nome è legato, oltre che alla pubblicazione delle opere oratorie del p. Gerardo Pauli (2 voll., Augusta-Graz 1728), il migliore predicatore del tempo nella provincia austro-ungarica, anche alla pubblicazione di una raccolta di relazioni missionarie, che volle intitolare *Neuer Welt-Bott*, la quale contiene un numero assai rilevante di lettere originali di gesuiti missionari nelle due Indie dal 1642 al 1726. La raccolta, iniziata nel 1726 e condotta con diligente selezione e vero senso storico-critico, costituisce ancor oggi una fonte assai preziosa e insostituibile per la storia delle missioni e fu accolta con plauso, risvegliando assai vocazioni missionarie e, nel campo protestante, molte conversioni. Delle 40 parti, costituenti il *Welt-Bott*, lo S. ne aveva pubblicate, alla morte, 24. Il suo terzo successore nell'impresa, il p. Franz Keller, ne narrò la vita nell'appendice della parte 29 (n. 527, Vienna 1755): *Leben und Taten, Reisen und Missionen R. P. Josephi S., ... in dem Kaiserlichen Kriegsheer im Reich und Ungarn Missionarii...*, ecc.).

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1585-86; A. Huonder, *P. J. S.'s « Neuer Welt-Bott » ein Vorläufer der « Kath. Missionen » im 18. Jahrh.*, in *Die kath. Missionen*, 33 (1904-1905), pp. 1-4, 30-33, 80-83, 103-107; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, IV, II, Monaco-Ratisbona 1928, pp. 155-158. Celestino Testore

STODDARD, CHARLES WARREN. - Scrittore americano, n. il 7 ag. 1843 a Rochester (Nuova York), m. il 23 apr. 1909 a Monterey (California).

Dopo essere stato commesso di libreria, iniziò la pubblicazione di versi apparsi sotto uno pseudonimo nel *Golden Era*, giornale letterario di S. Francisco. Convertitosi nel 1867 al cattolicesimo, fece dal 1868 al 1873 tre viaggi nelle isole dell'Oceano Pacifico, due nelle Hawai ed uno a Tahiti, i quali gli fornirono gli argomenti per i suoi *South-Sea Idyls* (1873), descrizione entusiastica della semplicità di vita di quelle popolazioni, che gli valsero il nome di « Loti americano ». Nel 1885 pubblicò *A Troubled Heart* (vers. it., *Ricostruendo una fede perduta*, Milano s. d.), autobiografia della propria conversione, e *The Lepers of Molokai*, in cui esaltò l'abnegazione di p. Damien. Altre opere sullo stesso argomento dei mari del Sud sono *Hawaiian Life* (1894) e *The Island of Tranquil Delights* (1904). Professore di letteratura inglese all'Università di Notre Dame dell'Indiana nel 1885-86 ed all'Università cattolica americana di Washington dal 1889 al 1902, trascorse gli ultimi anni della sua vita in California.

BIBL.: T. Bentzon, *Un Loti américain: C. W. S.*, in *Revue des deux mondes*, 138 (1896), pp. 615-44; C. G. Stroven, *S.*, in *Dict. of American Biogr.*, XVIII, Nuova York 1936, p. 52, con bibl. Silvio Furlani

STOECKER, ADOLF. - Politico e sociologo tedesco, protestante, n. l' 11 nov. 1835 a Halberstadt, m. l'8 febbr. 1909 a Gries presso Bolzano. Parroco protestante, nel periodo 1874-89 predicatore della corte di Berlino, in quello 1879-98, membro del Consiglio (*Landtag*) prussiano, in quello 1881-1893 e 1898-1908 membro del *Reichstag*.

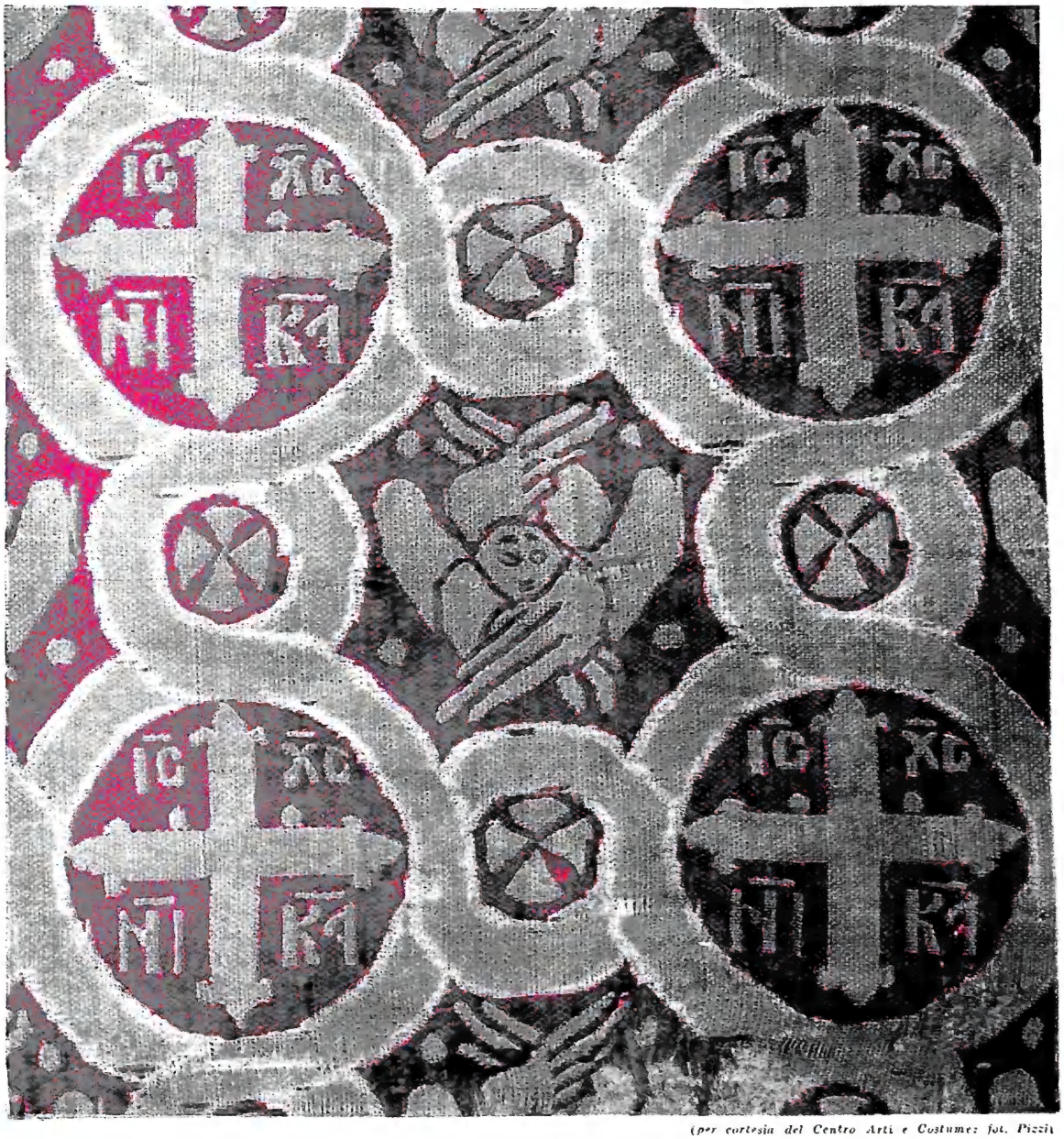
Fermo oppositore del liberalismo e marxismo, organizzò il movimento sociale protestante, volendo preservare le grandi città dalla decadenza della vita religiosa. Potente oratore politico, lottò contro l'influsso degli ebrei nella vita politica. Nel 1895 fondò il Partito cristiano-sociale, nel 1897 la Libera Conferenza ecclesiastica. Dal 1892 fu redattore del giornale religioso dei protestanti tedeschi *Die deutsch-evangelische Kirchenzeitung*.

Scritti principali: *Christlich-Sozial* (2ª ed. Berlino 1890); *13 Jahre Hofprediger u. Politiker* (6ª ed. ivi 1895); *Reden u. Aufsatze* (ivi 1913); *Reden im Reichstag* (ivi 1914).

BIBL.: K. Hoeber, s. v. in LThK, IX, coll. 832-33; anon., s. v. in *Der grosse Brockhaus*, XVIII, p. 194. Jaroslav Škarvada

STOFFE. - I più recenti scavi dimostrano come l'arte del tessere risalga alla più remota età della pietra. Le scoperte avvenute in Egitto, come nei paesi nordici, soprattutto nei centri costruiti su palafitte della Svizzera e del lago di Costanza, rivelano che la civiltà umana fin dai primordi conobbe il problema tecnico della tessitura; e già nel paleolitico, accanto a semplici s. intrecciate, si trovano veri e propri tessuti.

Quanta parte del materiale venisse importato nei singoli paesi non è possibile determinare. L'Egitto preferisce dapprima il lino; i paesi nordici dell'età del bronzo sembrano preferire la lana, ma in epoca anteriore sembra che preferissero pur essi il lino. Questi tessuti, già nella prima età della pietra, erano operati, o avevano ricche bordure. S. di tessuto spinato (saia) si sono rinvenute perfino tra le palafitte. Le s. erano primitivamente lavorate a telaio, come si deduce dalle rappresentazioni nella tomba di Mehentutze a Tebe (ca. 2100-2000 a. Cr.) ove si vede una tessitoria con due telai orizzontali. Rappresentazioni di telai verticali si trovano spesso in epoca successiva, benché il telaio orizzontale fosse ancora utilizzato. Quello verticale infatti serviva soprattutto per la produzione di tessuti d'arazzo. Anche il telaio di Penelope, secondo una pittura vascolare del sec. VA. C., era un telaio pesante che serviva per la fabbricazione di tessuti broccati o di arazzi. La lavorazione era fatta soprattutto da donne, come racconta Omero. Analoghe notizie fornisce Plinio (*Hist. nat.*, VII, 74). Particolarmente di moda erano gli ornamenti a ricamo, la cui invenzione si attribuisce ai Frigi. Poco si è conservato delle s. originali dei tempi classici. I rinvenimenti in Crimea dànno un'idea del loro aspetto. Esse erano in buona parte eseguite con la migliore tecnica degli arazzi; anche presso i Romani si trovano analoghi tessuti fabbricati su telai orizzontali e verticali. Una notevole fonte per la conoscenza delle s. dei primordi dell'èra cristiana è fornita dalle scoperte di Dura-Europos, distrutta verso il 250 d. Cr. Vi si trovano, tra gli altri, già una serie di importanti esempi di tessuti di seta, ancora in parte di tipo classico, in parte con tecnica e decorazione già nota dalle tombe d'Egitto. Un altro famoso luogo di ritrovamenti è Palmira, dove si riscontra in parte una tecnica e un tipo affine. Come materiali si trovano soprattutto lana e lino, raro è il cotone. Preziosissime erano le s. di seta (*serica*) che in parte come tessuti già manufatti, in parte come filo o seta greggia, venivano dalla Cina. Generalmente esse erano unite con filo di lino, cotone o lana (*subserica*); la trama era di seta. S. di tutta seta erano le s. tinte di porpora, il cui colore era ricavato da due qualità di chiocciole: quella di Tiro era considerata la migliore. Molto rare erano le s. intessute d'oro, la cui invenzione fu da Plinio attribuita al re Attalo (*Attalica peripetasmata*). Questi tessuti preziosi erano chiamati



(per cortesia del Centro Arti e Costume; fot. Pizzi)

STOFFA DEL SEC. XII, tessuta a Bisanzio su motivi del sec. IX
Milano, Collezione SNIA.

aurata vestis. Resti di tali s. tessute in oro si trovano nel Museo nazionale di Budapest.

Dal sec. IV in poi le testimonianze conservate dell'arte tessile diventano numerose: le tombe egiziane hanno conservato indumenti e tovaglie e la Chiesa venerabili reliquie, come, ad es., la santa Veste in Treviri, la Sindone a Torino, il Velo della Madonna a Chartres, le due tuniche del Tesoro del *Sancta Sanctorum* nel Museo sacro del Vaticano e la dalmatica di s. Ambrogio (v.) a Milano. La maggior parte dei tessuti preziosi ha servito da involucro di reliquie nei grandi tesori delle Cattedrali come Aquisgrana, Conques, Maastricht, Monza, Sion, St-Maurice, Liegi, Durham. Avanzi di tali s. sono conservati nelle grandi collezioni di s. di Parigi, Berlino, Londra, Lione, Bruxelles, Nuova York. Le s. di seta trovate nelle tombe egiziane sembrano in buona parte di importazione, soprattutto dalla Persia. Dati importanti per la classificazione delle s. sono forniti dalle fonti letterarie, prima fra tutte il *Liber Pontificalis*: esse trattano della loro provenienza, della loro tecnica e del loro impiego. Grandi tessuti e ricami erano adoperati per addobbare chiese e palazzi, pendevano dinanzi alle porte, tra le colonne, circondavano il Ciborio (*vela*) erano disposte intorno all'altare e nell'abside. Tovaglie di gran valore erano poste sull'altare e sulle tombe dei santi (*pallea, mafortes*); altre più piccole ricoprivano calice e patena. Non solo le chiese maggiori, ma anche quelle minori ne possedevano notevoli raccolte, come risulta dalla *Charta Cornutiana* dell'anno 471 contenente l'inventario di una piccola chiesa nei pressi di Tivoli (*Lib. Pont.*, I, pp. CXLVI-VII). Tessute d'oro erano le s. di S. Sofia a Costantinopoli, e si sa che Giustiniano donò a questa chiesa tovaglie d'altare con ricami in oro e pietre preziose, mentre Leone III faceva eseguire per il solo S. Pietro in Roma 164 tappeti e 91 Gregorio IV. Il *Liber Pontificalis* informa inoltre di grandi donazioni anche per le chiese minori di Roma. Inoltre si ricava da Gregorio di Tours e Paolo Diacono che le chiese nordiche non rimanevano indietro nel possedere importanti raccolte di s. più o meno preziose.

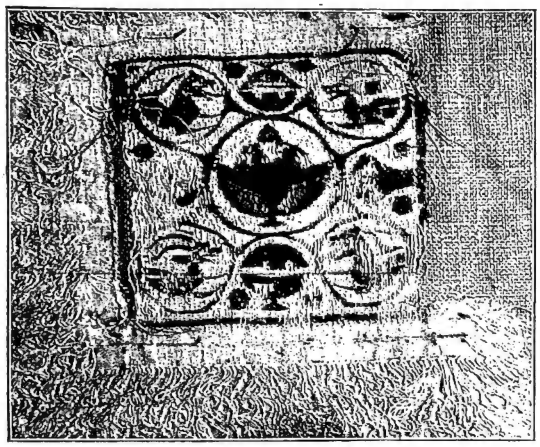
Di tali s. di seta sono esempi quella di Treviri, proveniente dalla tomba di s. Paolino, e l'altra con una scena di caccia proveniente dal monastero di Mozac, che si dice donata da Pipino nell'VIII sec. e oggi conservata a Lione. Nel primo medioevo si nota un gran lusso nelle vesti; di esso si lamenta già s. Girolamo (PL 22, 410, 535). Purtroppo non si sono conservate intere vesti di seta di quel periodo, ma solo piccoli frammenti provenienti soprattutto dalle tombe di Antinoe (oggi a Parigi e Lione); ma dalle figurazioni dei dittici consolari o dai musaici (Ravenna, S. Vitale) e dalle miniature (codice di Rossano) è possibile farsi ancora un'idea di quelle vesti di seta riccamente ornate di ori e di ricami. Ausonio riferisce di aver avuto dall'imperatore Graziano una tunica palmata col ritratto di Costanzo (PL 19, 928, 943). Asterio di Amasea (m. ca. il 410) in una predica paragonava gli uomini a pareti dipinte decorate con scene di caccia (PG 40, 165). Questa moda sembra aver dominato in tutto il bacino del Mediterraneo. Veramente la tunica, che dal V sec. in poi soppianta la toga, da quanto si rileva negli affreschi dei cimiteri cristiani antichi o dai ritrovamenti delle tombe copte, è per lo più ornata solo semplicemente con applicazioni rotonde o quadrate sulle spalle o sul davanti sopra le ginocchia (*orbiculi*) oppure con strisce strette e galloni (*clavi*) che negli esemplari migliori erano intessute nella s. e nei più comuni solo cuciti sopra. S. di seta particolarmente preziose erano adoperate anche per i cuscinetti sui quali si ponevano i reliquiari, come si legge nel *Liber Pontificalis* e come si trova nel Tesoro del *Sancta Sanctorum*, dove quei cuscinetti sono provvisti di preziose bordure (*periclysin de chrysoclavo*).

In quanto alla loro origine si sa, dal *Liber Pontificalis*, che durante l'alto medioevo le s. venivano in gran parte dall'Oriente: si hanno indicazioni di sete provenienti dalla Siria (*de tyreo*), da Bisanzio (*de blati bizanteo*), da Alessandria (*pannum alexandrinum*) e verso la fine del medioevo da Cipro (*de opere Cyprensi*), dall'Asia (*de panno tartarico*) e dalla Siria (*diaspro de Antiochia*). Anche se molte delle denominazioni di tali s. divennero in seguito generiche, in origine indicavano certamente il luogo di fabbricazione. La conoscenza delle diverse fabbriche è ancora molto incerta ed è perciò difficile in molti casi determinare il paese d'origine del tessuto. Infatti i tessitori passavano con grande facilità da una località all'altra, portando con sé i propri motivi decorativi. Nel basso Impero (secc. IV-VI) i centri maggiori sono l'Egitto con Alessandria e Antinoopolis; Bisanzio e la Siria con Tiro e Berito. Specialmente in Egitto si conserva fino al sec. V l'antica tradizione ellenistica, con motivi geometrici e colori semplici, come nelle figurazioni del tempo classico. Prodotti egiziani occorrono in molti Tesori occidentali, come a Sens, in Aquisgrana e nel tesoro del *Sancta Sanctorum*, forse lavorati a Antinoopolis, come hanno provato gli scavi fatti in codesta città. L'attribuzione delle s. damascate alla Siria non è ancora del tutto sicura, ma è molto verosimile se si confrontano i motivi di queste s. con gli stessi motivi trovati nei musaici di Antiochia, di Apamea e anche della Palestina. Per il tipo classico un buon esemplare è la grande s. che è nel S. Ambrogio a Milano con cavalieri e leoni (vol. I, col. 987); quella delle Nereidi a Sion o la storia di Giuseppe a Sens. Ai secc. VII-VIII risalgono le s. a cinque colori, a fondo rosso, come l'*Annunciazione* (v.) e la *Natività* o il *Sansone* (v.) del *Sancta Sanctorum*. Sono di seta rossa, purpurea, bruna verde e bianca, sargia con catena di doppio filo. In esse si scorge, specie negli ornamenti, una certa relazione con l'arte sassanide.

Il ricercatissimo mercato di seta greggia che fiorisce in Persia all'epoca sassanide (226-632) non è ancora ben noto. E dei pochi pezzi rimasti di tessuto sassanide, come il frammento del dragone di Londra, il fagiano del Museo sacro nel Vaticano, o il cinghiale di Berlino, si ignora la data, ed anche il luogo di origine ne rimane incerto. Tuttavia, anche dopo la conquista araba della Persia, sembra che i tessitori locali non mutino subito lo stile e la tecnica, come dimostra la s. con i galli del *Sancta Sanctorum*. Un numerose gruppo di s. con due animali affrontati entro cerchi mostra ancora chiaramente

(fot. Biblioteca Vaticana)

STOFFE - *Brandeum* paleocristiano con tracce di sangue, oggetto di grande venerazione nel medioevo; s. di lino bianco damascato molto logora cucita su altra s. di lino damascato - Museo sacro vaticano, Tesoro del *Sancta Sanctorum*.



(fot. Biblioteca Vaticana)

STOFFE - Tessuto di lana su lino, in bruno, nero, rosso, giallo, rosa e verde, nel centro vaso con frutta, proveniente da Aḫmīm Panopolis (sec. IV) - Museo Sacro Vaticano.

l'influsso delle s. sassanidi, come si vede nel bel panno del *Sancta Sanctorum*, che per il colore, il disegno e la tecnica si può credere lavorato in uno dei grandi centri dell'Asia minore. I Tesori di Sens, Huy, Liegi, Sion, Nancy conservano altri esemplari del genere.

Anche Costantinopoli sembra aver imitato, oltre le s. siriache in stile ellenistico, quelle della Persia. Alcune di queste imitazioni sono così perfette da far pensare a tessitori persiani trasferiti a Costantinopoli: così l'« Imperatore » di Mozac a Lione, il re « Jazdağird » a Berlino e i « cavalieri » a S. Ambrogio di Milano. Accanto a queste s. di seta si trovano, soprattutto nei numerosi cimiteri d'Egitto, tessuti più semplici in lana e lino. Quanto alla tecnica, in massima parte tali s. son lavorate nella caratteristica maniera copta; ma fra quelle ellenistiche color di porpora (*chermes*) se ne trovano alcune tessute a groppi. Fra le s. dei secc. VI-VII si vedono ornamenti in lino operato a diversi colori o anche in colore purpureo.

Con la conquista araba dell'Egitto (640) questa tecnica non cessa immediatamente, ma continua ancora per lungo tempo accanto a quella usata per le s. islamiche. I maggiori ritrovamenti avvennero nei grandi cimiteri di Aḫmīm-Panopolis, di Antinoopolis, Crocodilopolis e Saqqārah. I primi scavi sistematici furono condotti da Napoleone (1798-1801) e i relativi ritrovamenti andarono in massima parte ad arricchire il Museo di Torino. Ma anche i maggiori musei, come quelli di Londra, Parigi, Lione, Berlino, Bruxelles, Firenze, Cairo ecc. possiedono raccolte di s. copte di notevole valore. Paramenti di chiesa, come quello che si trova a Berlino, sono molto rari. Generalmente si tratta di semplici tuniche e manti che ricoprivan i morti nelle tombe.

Col progredire della civiltà islamica si osserva un nuovo rigoglio dell'arte tessile: ma esso porta solo lentamente a una trasformazione dei motivi. Predominano ancora soprattutto il gusto di Bisanzio e l'arte formatasi in Egitto, Siria e Persia, i grandi centri tessili. Le fonti orientali dànno notizia di una serie di luoghi di produzione, che d'altra parte anche le iscrizioni tessute in queste s. preziose servono a localizzare. Sono ancora soprattutto i reliquiari che fanno conoscere magnifici esemplari in parte tessuti d'oro. L'Egitto è il centro di produzione più importante, e Ibn Ǧubajr, che dalla Sicilia andò nel 1183 a visitare la Mecca, già descrive tali s. che decoravano ivi la Ka'bah. Il principale emporio commerciale era Alessandria, le fabbriche erano invece soprattutto a Damietta e Tinnis con una manifattura regia, ve ne erano inoltre a Dabika, Dumaira e Tuna.

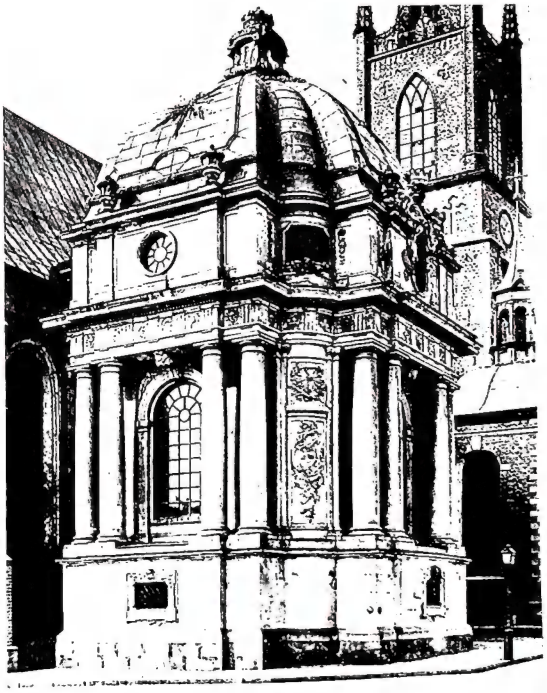
Predilette dai comandanti di navi erano le s. a fiori d'oro (*dabiki*), e con rappresentazioni di caccia e di battaglie. E come particolarmente preziosi venivano acquistati in Egitto i bei tessuti di lino e di batista. Le s. tessute d'oro erano fabbricate soprattutto per i califfi. Gli ornamenti erano disposti in modo da ricordare l'ornamentazione copta. Begli esempi ce ne forniscono le necropoli del tempo fatimidico con i loro ritrovamenti provenienti dall'alto Egitto.

Un importante centro di arte tessile diventa, sotto i re Normanni, la manifattura di Palermo (*Regium Ergasterium*). I galloni tessuti in oro, quali si trovano ancora in molte mitre ad Anagni, Capua, Monza, a Bamberga (*mitra cum aurifrisio*) e in paramenti da Messa, come ad Ascoli Piceno, erano destinati soprattutto all'esportazione. Il pezzo più bello proveniente da queste manifatture è certamente il manto con la decorazione di gusto arabo che nel 1133 fu eseguito a Palermo per il re Ruggero II. Interessante è in questa s. la mescolanza di motivi arabi e bizantini. Grande incremento ebbe l'arte tessile siciliana quando, dopo la campagna normanna del 1147, operai greci si trapiantarono vicino a Palermo, benché ancora prevalesse l'elemento arabo. La magnifica s. con pavoni a St-Sernin di Tolosa mostra questa interessante mescolanza di elementi. Se anche i lavori della scuola siciliana non sono così numerosi, come il Falke crede ancora, questa esercitò tuttavia un notevolissimo influsso sulla formazione delle scuole italiane, soprattutto sulla scuola di Lucca con i suoi stupendi broccati d'oro e d'argento. Attraverso le s. ornate con iscrizioni, come quella del califfo al-Muqtadir Billāh (908-32) di Bagdad, quella che è ad Autun di un ministro di Cordova, o quella del sultano selǧūqide Kai Qobād che è a Lione proveniente da Konia, si scorge nei più vari centri del mondo islamico un fiorire di laboratori tessili il cui stile rimane apparentato tra loro.

Analoghi animali araldici appaiati, come leoni, aquile, pavoni o grifoni, scene di caccia o di battaglia si ritrovano fin nella Persia occidentale e nell'Asia centrale. Il secondo importante centro di produzione tessile nell'alto medioevo è Bisanzio. Anche qui, accanto alle fonti letterarie, si può contare solo sulla conoscenza dei pezzi che si trovano ancora nei tesori delle chiese o che da questi sono pervenuti ai grandi musei di Europa e d'America. I laboratori più importanti erano quelli della Corte imperiale di Costantinopoli e già il vescovo Liutprando di Cremona riferisce come fosse rigorosamente proibita l'esportazione delle s. di porpora. Ma grandi manifatture esistevano anche in altre parti dell'Impero e Rabbî Beniamino di Tudela (1160-73) dice, p. es., che a Tebe erano occupati un gran numero di lavoratori tessili ebrei. D'altra parte le s. venivano anche dalla provincia come tributi alla capitale. Rabbî Beniamino riferisce inoltre che mercanti di s. affluivano a Costantinopoli da tutto il mondo diffondendo a loro volta le s. bizantine in tutto l'Oriente. Accanto a questi mercanti i Veneziani ebbero una parte preponderante nella diffusione delle s. bizantine che furono introdotte anche nei grandi porti italiani come Amalfi. Così il *Liber pontificalis* ricorda come Gregorio IV (844) compresse una s. con la rappresentazione dell'imperatore (*velum habens historiam imperatoris*). Queste s. pervennero in gran quantità in Occidente soprattutto con la conquista di Costantinopoli da parte dei Latini (1204). Un buon esempio di tali tessuti figurati è offerto dalla grande s. di seta di Bamberga proveniente dalla tomba del vescovo Guntero (m. nel 1064), con l'Imperatore che cavalca tra l'antica e la nuova Roma. Il frammento di una rappresentazione di imperatore si trovava anche in un reliquiario di Verdun (oggi a Londra). Altrimenti i pezzi conservati mostrano per lo più rappresentazioni di animali, aquile, grifoni, leoni o cavalli, per la maggior parte inclusi in circoli (*orbiculi*). Le s. sono colorate, e le più preziose, provenienti dalle manifatture imperiali, hanno un fondo color porpora (*blattia*, *imperialis purpura*).

Dopo un certo arresto dell'arte tessile durante il VI e VII secc. i laboratori cominciano a rifiorire dall'VIII fino al XII sec. La vastità di rapporti commerciali e la diffusione delle mercanzie che si ebbe allora non fu più raggiunta in seguito. Vecchi motivi furono rifusi e nuove idee vennero dall'Oriente e soprattutto dalla Persia, come è chiaramente dimostrato dal manto imperiale proveniente

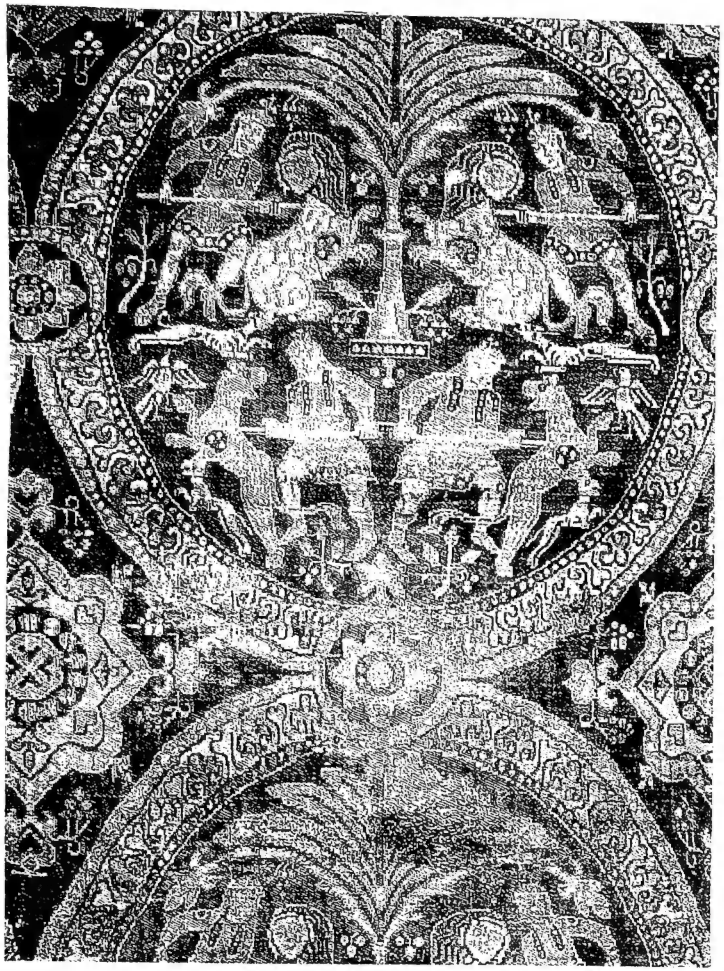
(per cortesia della Scandinavian Airelineas - Roma)



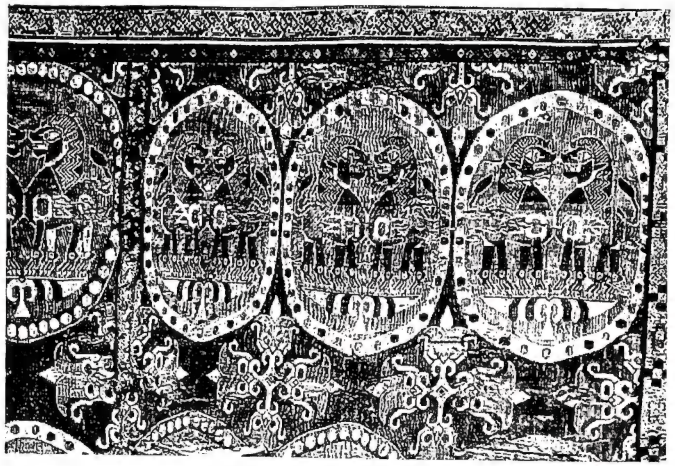
(da G. Upmark, Architektur der Renaissance in Schweden, Dresda 1900)

(da G. Upmark, Architektur der Renaissance in Schweden, Dresda 1900)

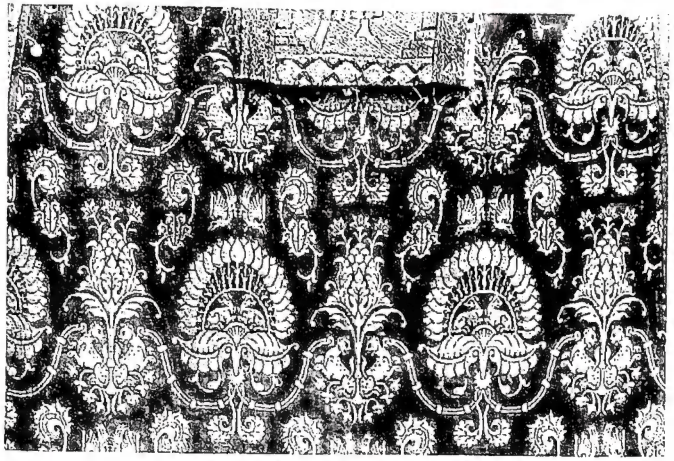
In alto: PANORAMA DELLA CITTÀ DALL'ALTO DELLA TORRE CATERINA. *In basso a sinistra:* CAPPELLA FUNERARIA eretta nel sec. XVII presso la chiesa gotica di S. Francesco nell'isola di Riddarholmen. *In basso a destra:* INTERNO DELLA CAPPELLA DEL CASTELLO REALE (inizio sec. XVIII).



(fot. Biblioteca Vaticana)

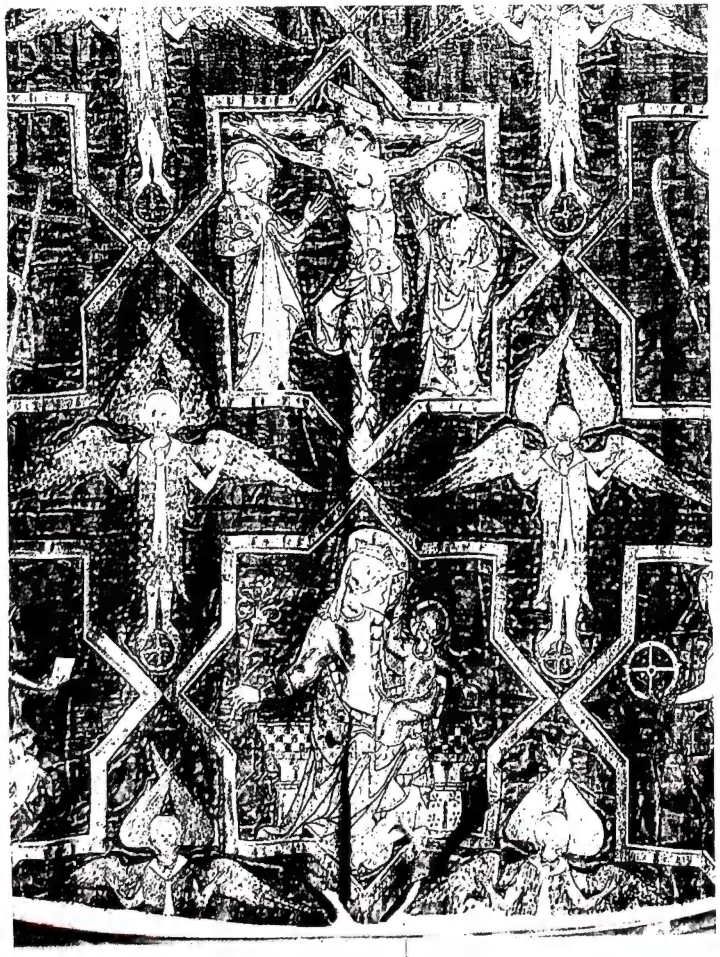


(fot. Biblioteca Vaticana)

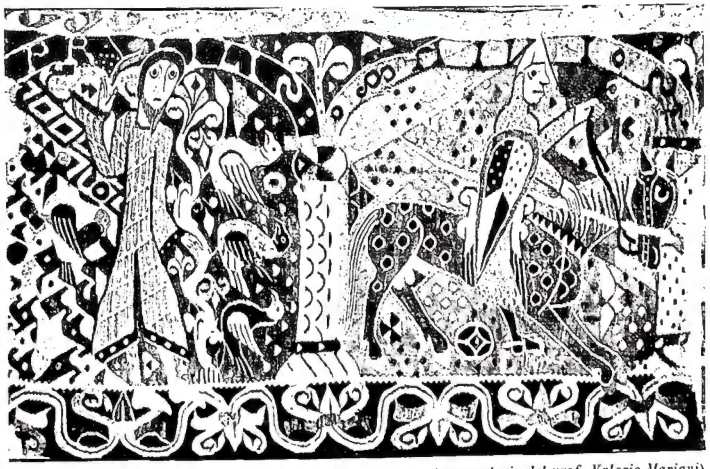


(fot. Gab. fot. naz.)

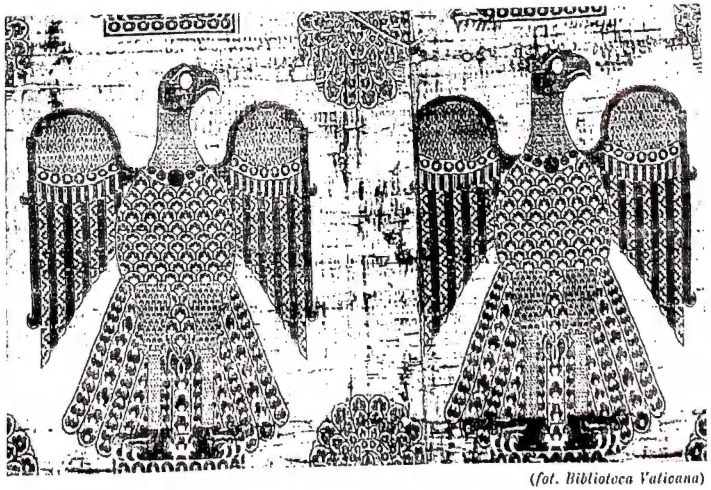
A sinistra: STOFFA BIZANTINA in seta rossa, gialla, verde, turchina e bianca, con caccia alle belve (sec. VII-VIII) - Museo Sacro Vat., Tesoro del Sancta Sanctorum. *In alto a destra:* STOFFA PROVENIENTE DALL'ASIA MINORE (Iran?) in seta bianca, verde, arancione, violacea, grigia e crema, con leoni (sec. VIII-IX). Notare i galloni («periclysin da chysoclavo» o «de fundato») - Museo Sacro Vat., Tesoro del Sancta Sanctorum. *In basso a destra:* BROCCATO D'ORO con motivi decorativi di tipo cinese. Particolare della dalmatica rinvenuta nella tomba di Benedetto XI (m. nel 1304) - Perugia, chiesa di S. Domenico.



(fot. Biblioteca Vaticana)



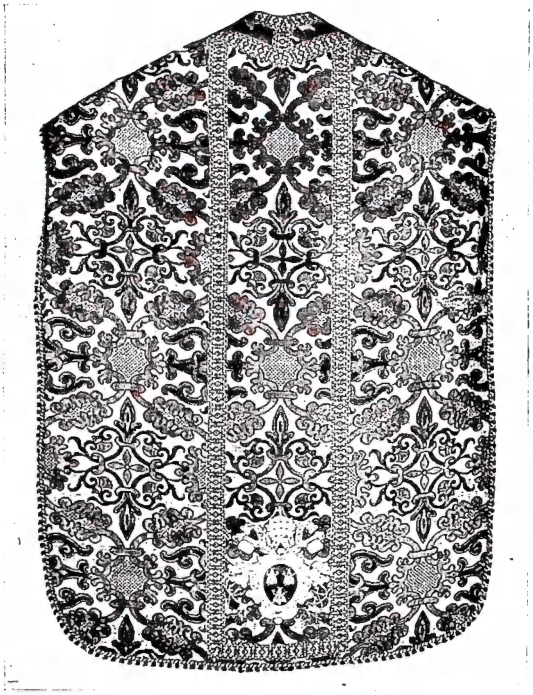
(per cortesia del prof. Valerio Mariani)



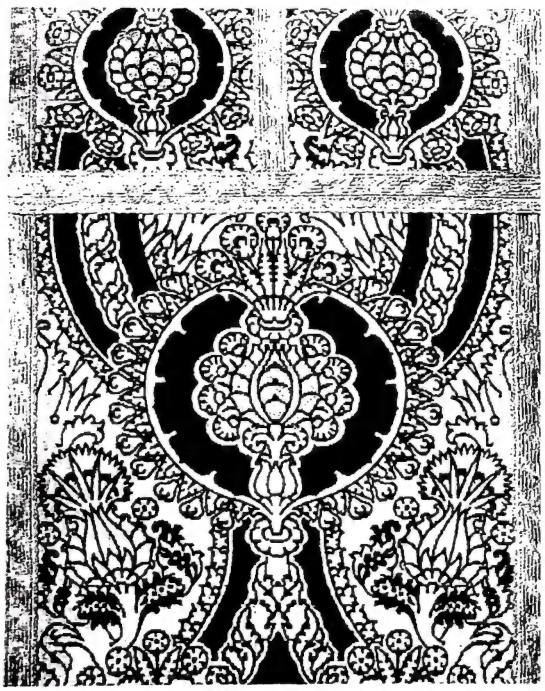
(fot. Biblioteca Vaticana)

A sinistra: STOFFA IN SETA ROSSA CON RICAMI (fine del sec. XIII). Particolare del piviale proveniente dall'Inghilterra, donato dal b. Pio X al Museo Sacro Vaticano. *In alto a destra:* STOFFA con la raffigurazione dei mesi di Aprile e Maggio, proveniente dalla Chiesa di Baldishol (1100) - Oslo, Kunstindustrimuseet. *In basso a destra:* STOFFA BIZANTINA (sec. X-XI). Pianeta di s. Albuino, tessuta in seta; le aquile e le rosette sono di colore nero-verdastro, il fondo è rosso-violaceo - Bressanone, Tesoro della Cattedrale.

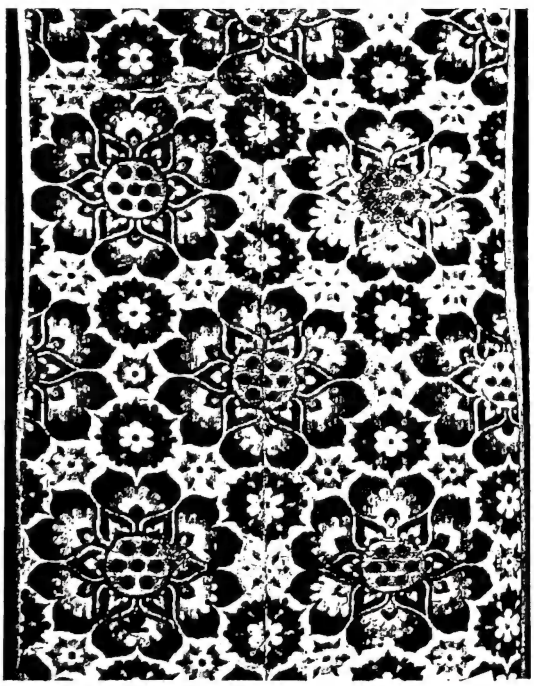
(*fot. Biblioteca Vaticana*)



(*fot. Biblioteca Vaticana*)



(*fot. Gab. fot. naz.*)

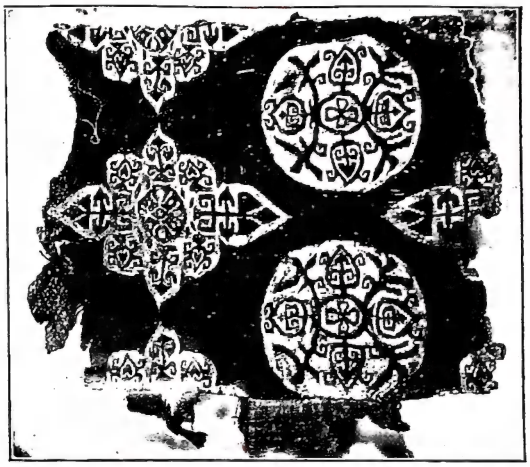


(*fot. Alinari*)

In alto a sinistra: PIANETA DI PAOLO V (1605-21) in damasco viola broccato d'oro - Museo Sacro Vaticano. *In alto a destra:* PIANETA DI URBANO VIII (1623-44) in stoffa damascata verde-giallo con ricami in viola - Museo Sacro Vaticano. *In basso a sinistra:* STOFFA CON IL MELOGRANO. Particolare di un paliotto della 2ª metà del sec. XVI. Siena, Museo dell'Opera del Duomo. *In basso a destra:* VELLUTO VENEZIANO. Al centro di ogni fiore l'impresa dei Medici (sec. XV) - Firenze, Museo nazionale, collezione Franchetti.

da Mozac o dai cavalli alati tra girali in Hannover. Spesso un solo animale è circoscritto in un tondo, come nella magnifica s. con elefanti nello scrigno di Carlomagno ad Aquisgrana. Queste s. si distinguono da quelle persiane per la loro ancor maggiore stilizzazione e per i colori più forti. Privi di medaglioni sono gli stupendi grandi leoni su due s. di seta provenienti dallo scrigno di Anno a Siegburg, di cui esistono frammenti anche a Deutz, Düsseldorf e Berlino. La prima di tali s. è del 921-31, e porta i nomi degli imperatori Romano e Cristoforo; la seconda del 976-1025, con quelli di Basilio II e Costantino VII. Assai preziose erano anche le s. di porpora con aquile, senza incorniciatura circolare, di Bressanone e Salisburgo. Molto ben tessute sono le s. di raso con ornamenti entro campi ovali appuntiti, come il manto di Ottone I a Merseburg o la pianeta del vescovo Willigis (m. nel 1011) a S. Stefano in Magonza. Particolarmente apprezzate erano le s. operate con piccoli cerchi, quadrati o stelle. Esse mostrano un duplice ordito con trama a fili colorati. Purtroppo quasi niente si è conservato dei famosi ricami bizantini dell'alto medioevo. La cosiddetta dalmatica di Carlo Magno a S. Pietro in Roma appartiene già a un'epoca tarda (cf. vol. II, coll. 1680-90), però i veli di Castellarquato con la *Comunione degli Apostoli* mostrano ancora il rigido stile dei primordi (cf. vol. X, tav. XLV). Molto adoperato era allora il ricamo soprattutto per i paramenti come i sakkos, gli omofori, gli epimanikia, gli epigonati, le mitre e i cingoli. Particolarmente sontuosi furono, in epoca più tarda, gli epitaphia, adorni di ricami che ricoprivano il Venerdì Santo il sepolcro di Cristo, come quello di Ochrida col nome di Andronico Paleologo (1282-1328). Ve ne sono frequenti esempi nei monasteri dei Balcani, soprattutto al monte Athos, Putna, Zolkma.

Influenzate dall'Oriente e da Bisanzio sono anche le più antiche s. del medioevo in Italia. È certo che dopo la morte di Manfredi molti lavoratori tessili lasciarono la Sicilia e portarono la loro arte a Lucca, a Venezia. Così si nota anche qui una mescolanza di motivi bizantini e saraceni, per quanto Venezia si volga più verso Oriente. Si tratta in massima parte di tessuti a due colori, come giallo su fondo scuro, spesso rosso, con figure di animali affrontati, liberi nella superficie. Così il gallone sulla pianeta del b. Bernardo degli Ubertini (m. nel 1133) a S. Trinita in Firenze poté ritenersi un prodotto dei laboratori veneziani, rinomati per i loro « aurifrisia », mentre la dalmatica trovata nel sepolcro di Benedetto XI (m. nel 1304) a Perugia ricorda le s. dell'Estremo Oriente. Magnifici ricami si sono conservati ad Anagni i cui parati possono forse identificarsi con le s. che secondo l'inventario papale del 1295 si riconnettono a Cipro, mentre il dossale ivi conservato rivela affinità con la scuola di pittura romana del tempo. Ad una ornamentazione ancora primitiva si ispira una tovaglia d'altare del *Sancta Sanctorum* nel Museo del Vaticano, in ricamo bianco. Più progredito è il disegno della tovaglia della b. Benvenuta Boiani a S. Pietro a Cividale (m. nel 1292). Tali lavori appaiono identici ai ricami in « opus Theotonicum ». Venezia ha visibilmente esercitato il suo influsso anche sui laboratori della Germania meridionale, tra i quali il principale è quello di Ratisbona, e già Wolfram von Eschenbach loda i « zendel », laboratori di questa città. Dato l'alto costo della seta greggia i tessitori tedeschi utilizzarono filo di lino per l'ordito, di modo che questi tessuti hanno una certa rigidità. Come materiale per la trama erano molto usati, per le figure, fili d'oro avvolti a sottili budelli dorati. Di questa s. si possono distinguere due gruppi: uno con santi e scene del Nuovo Testamento, come l'addobbo da altare del duomo di Ratisbona con la figura del vescovo Enrico II (1277-96) o quello di Waltburg con la *Nascita di Cristo*. L'altro è costituito da pezzi più piccoli, molto numerosi, con grifoni, falchi, leoni e aquile che stilisticamente sono in rapporto con le s. italiane. Si incontrano anche motivi antichi come l'apoteosi di Alessandro. Una s. molto bizantineggiante con questo tema è conservata anche a a Würzburg. È interessante notare come l'uso di queste s. di mezza seta di Ratisbona fosse proibito a Cluny



(fot. Biblioteca Vaticana)

STOFFE - Tessuto di lana su lino in rosso e bianco. Striscia lunga con vivagni laterali, attaccata su tela bianca; proveniente dall'Egitto. Le foglie, i rami e le palmette stilizzati rivelano un grado avanzato nell'arte della decorazione. Da attribuire probabilmente al periodo arabo (secc. VIII-IX) - Museo Sacro Vaticano.

(« Statutum est ut nullus scarlatas, aut barracanos, vel preciosos burellos, qui Ratisponi hoc est apud Rainessbors fiunt, sive picta quolibet modo stramina habeat »: *Statuta Cluniacensia*, di Pietro il Venerabile, 18: ed. M. Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis*, Parigi 1614, col. 1359: PL 189, 1031).

Col gotico, nel sec. XIV, Lucca e Venezia assunsero il primato nell'industria serica. Ben presto in tutta l'Europa crebbe il fabbisogno di queste s. preziose e per conseguenza importanti laboratori sorsero anche a Genova, a Milano, Ferrara, Bologna e soprattutto a Firenze. Bruges è uno dei principali centri del commercio di sete italiane, dove acquistavano i paesi scandinavi, l'Inghilterra e la Russia. Ancor oggi si trovano broccati e velluti in molti grandi tesori di cattedrali, come una volta a Danzica, Aquisgrana, Sens, Conques o Andechs, e nei musei di Roma (Museo d'arte industriale e Museo sacro vaticano), Firenze, Londra, Berlino, Cleveland ecc. S. particolarmente belle si vedono anche riprodotte in pitture. Tipici di Lucca sono i diaspri a fondo lucido e disegno opaco, che ricordano le maioliche dette diasperate. Fatta eccezione per le s. palermitane, appare ora chiaramente, anche nell'operato, l'influsso delle sete cinesi, in parte addirittura copiate. La spartizione in ovali appuntiti è ancora riconoscibile solo per sottili tralci; nell'interno di diramazioni piegate a spirale o formanti cerchi sono contenute figure di animali, palmette e fiori. Pian piano i viticci si trasformarono in alberi sorgenti dalla terra e da rocce. Le s. di Lucca hanno qualche volta figure di imitazione araba, oltre a castelli feudali, padiglioni, navi, figure umane. Nella seconda metà del sec. XIV le rappresentazioni si animano. Gli animali giocano e combattono fra loro e le scene di caccia ricordano gli avori dell'epoca. A scopo ecclesiastico vengono adoperati anche motivi religiosi. Venezia, all'opposto di Lucca, mostra pochi motivi cinesi, ma per lo più animali di modello europeo, rappresentati tranquilli, come nelle pitture italiane. Nel sec. XV perfino alcuni grandi artisti come Antonio Pisano o Jacopo Bellini prepararono modelli di s.

Ancor più evidente appare l'influsso della Cina nelle s. persiane dei secc. XIV-XV. È loro caratteristica lo spesso filo che spicca a mo' di rilievo sulla trama colorata di filo di seta. Esse conservano il grande motivo centrale nel campo in forma di ovale appuntito nel quale sono rappresentate coppie di animali. Buoni esempi se ne travano nel Tesoro che era una volta a Danzica. Dal Turkestan provengono probabilmente le meravigliose s. del sepolcro di Cangrande a Verona (m. nel 1329) con

(fot. Biblioteca Vaticana)

STOFFE - Tunica per bambino proveniente dall'Egitto (secc. IV-V). Tessuto di lana su lino in rosso, giallo e verde. Da notare i piccoli clavi a linee rosse e gli « orbiculi » sulle spalle e sui ginocchi. Museo Sacro Vaticano.

iscrizioni arabe. Simili a queste sono i tessuti egiziani del sec. XIV, trovati ad el-Azam e a Dronka presso Assiut. Nella Spagna, specie nel Regno di Granada, furono fabbricate in questo periodo s. con motivi araldici. E neanche dopo la conquista di Granada (1492) tali s. spariscono subito nello stile dell'Alhambra.

Anche il ricamo raggiunge una grande fioritura in Italia. Pure qui l'arte orientale e soprattutto quella bizantina esercita un notevole influsso, come dimostra l'*antependium* di S. Maria a Zara. Questa tecnica è in voga anche per la guarnizione delle mitre delle quali sono conservati buoni esempi ad Urbino e in S. Pietro in Vincoli a Roma. Ma i pezzi più pregevoli sembra che siano stati importati in Italia dall'Inghilterra e numerosi piviali in « opus anglicanum » si trovano in tesori di cattedrali, come ad Anagni e al Laterano quello di Bonifacio VIII, nel Museo di Pienza il piviale di Pio II, e un altro nel Museo sacro del Vaticano. Già nell'anno 1098 i Padri del Concilio di Bari ammirano un ricamo di origine inglese e dal sec. XII fino al sec. XIV i papi ricercano i tessuti inglesi. Così Eugenio III (1145-50) riceve una cappa di Lincoln, Adriano IV (1154-59) un altro bel ricamo. Dopo il 1350 però in tutti i paesi nordici si osserva un declino di quest'arte dell'ago, che deve riconnettersi al progredire delle s. italiane di seta. Ricami erano impiegati spesso anche per tappezzerie: ad imitazione della tappezzeria di Bayeux essi vennero disposti intorno al fregio, uno sull'altro, come nell'arazzo di Tristano (Wienhausen). Nel corso del sec. XV questi ricami non vengono quasi più usati dalla Chiesa per l'altare, ma servono soprattutto come bordure e ornamentazioni delle pianete. Particolarmente famosi erano, in questo genere, i lavori provenienti dalle manifatture di Colonia, delle Fiandre, della Borgogna.

Col Rinascimento ed il sec. XV la ricchezza delle s. tocca, specie in Italia, un punto ancora più alto. Se nel Trecento la produzione delle s. riguardava ancora esclusivamente le corporazioni e l'arte industriale, ora anche i grandi artisti, come, ad es., Antonio Pollaiolo, Botticelli, Sassetta, Leonardo e Bellini, si occupano a disegnarne i modelli; Firenze, Siena e Venezia furono i centri di quest'arte; ma accanto a questi, altri ne sorgono, come Milano e Genova. Mentre il disegno e la tecnica cambiano ben poco, l'arte tessile si dedica soprattutto alla produzione di sontuosi velluti che non sono più lisci, ma presentano soprattutto il motivo del melograno. I pezzi più belli, dai colori smaltati, sono fabbricati principalmente a Venezia, dove i tessili del velluto fin dal 1247 ebbero dal Gran Consiglio la facoltà di costituirsi in una corporazione propria. I nuovi disegni furono poi nel sec. XV adoperati anche per altre s. come damaschi e broccati. Si può dire che non vi sia tesoro di cattedrale o museo nel quale non se ne trovino magnifici esempi. Così nel Museo dell'Opera di Siena, a Orvieto, Spoleto, Montefiascone, Gandino o nei Musei di Londra, Nuova York, Boston, Parigi, Lione, Berlino, Milano, Roma ecc. si trovano anche ora preziose raccolte di tali velluti, in parte datati dagli stemmi dei loro offerenti. Anche qui la pittura fornisce buoni esempi databili, soprattutto nella scuola veneta con Crivelli e Bellini. Dalla metà del secolo accanto al motivo del melograno ne compaiono altri. Così Firenze produce s. in oro col disegno dal contorno colorato o s. di seta a due colori con fasce di viticci, palmette e stemmi. Caratteristiche di Firenze sono soprattutto le s. figurate con scene del Nuovo Testamento, per lo più a due colori. Esse erano adoperate come guarnizioni di paramenti da Messa, come su una dalmatica del Tesoro di Halberstadt. Il filato d'oro, in uso nel sec. XV, scompare all'inizio del sec. XVI, quando compare invece un filo di argento più sottile e compatto. Tra i prodotti più preziosi di questa scuola sono i pannelli con la storia di s. Giovanni Battista nel Duomo di Firenze, disegnati da Antonio Pollaiolo tra il 1466 e il 1473. Magnifici anche i ricami del paliotto di S. Maria Novella che si dicono disegnati da Domenico Ghirlandaio. Sicuramente datato (1475) è l'*antependium* in S. Francesco ad Assisi, offerto da Sisto IV, nel mezzo del quale si vede s. Francesco inginocchiato. Ugualmente preziosa è la pianeta di s. d'oro tessuta per il re Mattia Corvino e recante il suo stemma (1458-90). Un posto importante hanno nei paesi nordici durante il sec. XV i tessuti a figure. La grande serie che Luigi I d'Angiò ordinò a Parigi per la Cappella del suo castello ad Angers, e che fu portata a compimento intorno al 1470, costituisce la prima testimonianza di un genere del quale Arras diventò il centro principale di produzione. Le quattro rappresentazioni tratte dalla vita dei ss. Piat ed Eleuterio, eseguite nel 1402 nel laboratorio di Pierrot Feré per la Cattedrale di Tournai, appartengono alle opere capitali dei primordi di quest'arte. La maggior parte degli arazzi ordinati dai duchi di Borgogna furono anch'essi eseguiti a Tournai. Quest'arte è magnificamente rappresentata dalla serie dei 4 grandi arazzi con scene di caccia posseduti dal duca di Devonshire. Accanto a questi si trovano rappresentazioni tratte dalla mitologia nordica, come nell'arazzo di Palazzo Doria a Roma, del 1459. La serie più splendida e famosa è costituita dagli arazzi della dama con il liocorno (ca. 1510), provenienti dal castello di Boussac, ora nel Museo di Cluny a Parigi.

Con la fine del sec. XV cominciano la loro produzione i laboratori di Bruxelles, e di essa si hanno esempi in tutta Europa: a Firenze, Milano, Madrid, e Parigi. Arazzi, più piccoli, ma molto belli sono anche quelli prodotti dai laboratori renani come a Magonza (Museo del Duomo), Strasburgo, Basilea, Costanza e in qualche caso anche da laboratori della Germania centrale, come Norimberga (Museo Germanico).

Nel Cinquecento la produzione si estende anche in Italia dove diviene un po' più industriale quantunque le sue s. continuino sempre ad essere tra le più belle d'Europa. Accanto a Firenze e a Venezia compaiono ora grandi fabbriche a Milano, Como, Reggio Emilia, Bologna, Genova e Catania. Ma le s. di Venezia continuarono ad essere fra le più richieste e furono imitate perfino in Russia. D'altro canto Venezia copiava a sua volta motivi persiani e orientali. Le fabbriche italiane furono allora le principali fornitrici di tutte le corti principesche d'Europa ed Enrico IV d'Inghilterra come la Regina di Francia fecero a Firenze cospicue ordinazioni. Anche per questo periodo si trovano magnifici esempi

in tutti i grandi tesori delle cattedrali a Roma, Firenze, Cortona, Perugia, Siena, S. Giminiano, Venezia, Milano e Vercelli, per non nominare che alcune delle località più importanti, come anche nelle grandi raccolte di s. dei principali musei. Anche qui le pitture dei grandi maestri dànno, specie nei ritratti, eccellenti riproduzioni di s. Basti ricordare i quadri del Pontormo, Bronzino, Tintoretto e Paolo Veronese. Col diffondersi della moda spagnola che comportava ricche pieghettature fu necessario cercare un tessuto a disegno minuto, mentre per le s. d'arredamento e per quelle murali furono impiegati motivi più grandi. Ma soprattutto il motivo del melograno fu trasformato nello stile del Rinascimento e all'occasione sostituito anche da forme di vaso. Rimane ancora, a dir vero, una disposizione simmetrica, ma le grandi masse generalmente si allargano e un intreccio di rami ricurvi copre tutta la superficie. In mezzo ai tralci appaiono anche quadrupedi e uccelli, talvolta anche monogrammi e stemmi. Più grandi sono i motivi nei grandi tessuti parietali in velluto e in seta che rappresentano trofei di armi, vasi e strumenti musicali o grotteschi. A questi grandi tessuti parietali appartengono bordure con animali, scene di caccia o intrecci di rami. Ma per guarnire paramenti sacri si eseguivano, specie a Firenze, apposite s. con figurazioni cristiane.

In queste s. cinquecentesche i tessitori italiani utilizzano le tecniche più svariate. Accanto ai broccati di velluto si hanno damaschi con analoghi disegni, così come i broccati in seta e mezza seta. Un caratteristico genere d'uso conservato ancora in numerosi originali e in molti dipinti, soprattutto per tovaglie e fazzoletti, sono i semplici tessuti di lino con disegno operato di animali, spesso appaiati e affrontati, o anche di vasi e fiori. Perugia è, nei secc. XV e XVI, il maggior centro di produzione di questi tessuti, ma di un genere simile a questo pare si producessero anche in Germania.

Anche nel vicino Oriente si vide nel sec. XVI un rifiorire dell'arte tessile. Se chiaro è l'influsso di Venezia su queste manifatture, d'altra parte si può osservare in Italia un rifluire di motivi orientali e turchi. Sotto il dominio dei Ṣafawidi le arti tornarono a fiorire e si conoscono diversi luoghi di fabbricazione, tra cui soprattutto Ispahān con le sue manifatture di corte sembra essere stata preminente. Notevoli inoltre Kāšān e, per la fabbricazione di velluti, soprattutto yezd nella Persia meridionale. Si conoscono di queste manifatture magnifici broccati d'oro e d'argento, sete e velluti. Questi erano adoperati soprattutto per indumenti, ma esistevano anche s. da tappezzeria. Rappresentazioni figurate con coppie di amanti o con figure singole con motivi ornamentali erano ripetute sulla superficie del tessuto. Rifiorì anche il ricamo in seta con scene estremamente vivaci che ricordano le miniature contemporanee. Nell'età degli Ottomani nell'arte tessile turca, a Brussa e Scutari si notano forti influssi persiani. I velluti e i broccati di tali manifatture erano ricercati in Europa. Il motivo caratteristico di questi preziosi tessuti, che si vedono in numerosissime pitture veneziane, è quello di tre grandi lune disposte araldicamente, le palmette e gli ovali appuntiti con melograni. Queste s. erano per lo più adoperate per abiti e si trovano oggi in quasi tutti i principali musei. Anche in Cina pare fosse introdotta dalla Persia la produzione di velluti, che però vi prese sviluppo solo nel sec. XVII, mentre sotto la dinastia Ming (1368-1644) vi fiorì soprattutto la tessitura della seta. L'esportazione di questi tessuti verso l'Europa divenne tuttavia notevole solo più tardi, sotto K'ang Hsi (1662-1722) e Ch'ien Lung (1736-95), ed essi influenzarono largamente la produzione italiana e francese.

La forte esportazione delle s. italiane nel Quattrocento, tanto nei paesi del Nord quanto nell'Oriente, non soltanto si mantenne, ma si accrebbe nel Cinquecento, così che le fabbriche di Firenze, Lucca, Genova, Bologna, Milano e soprattutto Venezia divennero straordinariamente fiorenti. Le fabbriche locali di questi paesi imitano i motivi provenienti dall'Italia. Il motivo del melograno è quello che rimane più in voga in quest'epoca, ma il suo contorno ad ovale appuntito si trasforma in volute ornamentali. Appaiono inoltre vasi dai quali sporgono fiori e frutti, come anche nuovi motivi provenienti dall'Oriente che a sua volta adopera motivi italiani. Particolarmente ricercati erano i broccati e velluti che con la loro combinazione d'oro e di raso andavano incontro al fasto delle Corti rinascimentali. Ricercati erano pure i damaschi, le s. di seta e mezza seta. Il cotone e la lana venivano adoperati, accanto alla seta, soprattutto per le fodere. Le s. per abiti avevano disegni più piccoli, mentre i broccati e i velluti destinati ad uso ecclesiastico mantenevano gli antichi grandi disegni. I tessuti da parato di maggiore importanza in velluto o in seta imitavano i motivi architettonici con trofei, vasi e disegni floreali. Sin dalla fine del Cinquecento, ma soprattutto nel Seicento, andò continuamente aumentando la richiesta di s. da parato sia per le case, sia principalmente per le chiese (rivestimenti di pilastri); perciò accanto alle grandi fabbriche di Venezia e di Genova lavoravano attivamente anche nuovi laboratori minori. Come ornamento era usato ancora di preferenza il vecchio motivo del melograno, ma il disegno veniva spesso eseguito in maniera semplificata, mediante stampe a ferro caldo, allo scopo di ridurre il costo della merce. Accanto ai grandi motivi ne vengono presto in voga altri più piccoli, e uno o due orditi a colori differenti dànno alle s. di velluto una nota di colore. Anche nei broccati e nei damaschi i disegni corrono ora su tutta la larghezza. Tessuti simili, ispirati a modelli italiani, si trovano anche in Spagna nel sec. XVI e nel sec. XVII e su di essi domina il motivo del melograno. Ma evidentemente gli antichi motivi moreschi esercitano ancora il loro influsso. Gli ornamenti sono qui rilevati dalla trama, sul fondo di raso e di broccato, con anelli d'oro e d'argento per ottenere un effetto più sontuoso. Dal tempo di Luigi XIV cominciò la trionfale ascesa della tessitura serica francese e le fabbriche di Lione occuparono un posto importante in Europa. Soprattutto il gusto della moda per il colore giovò ad arricchire e perfezionare sempre più i disegni, cui contribuirono anche grandi artisti come Daniel Marot. Si possono distinguere nettamente le s. da donna e da uomo, in quanto nelle s. per l'abbigliamento di questi ultimi si preferivano motivi piccoli come fiori sparsi, mentre le ampie gonne femminili coi loro lunghi strascichi esigevano grandi motivi. Notevole influsso esercitarono sulle s. di seta anche i disegni dei merletti, la cui industria fu largamente incoraggiata soprattutto da Colbert. Ma nella seconda metà del sec. XVIII sparisce dai disegni ogni simmetria, e ornamenti vegetali sono sparsi in forma irregolare su tutta la superficie. Specialmente in voga, come nell'architettura e nella porcellana, le cosiddette « chinoiseries ». L'introduzione di tali motivi è dovuta soprattutto all'influsso di Madame de Pompadour che ordinò alla Compagnia delle Indie l'importazione di merci cinesi. Ancor più riccamente decorate erano le coperture dei mobili, le s. da parato e le tende. I primi scavi di Pompei (1748) e l'interesse ch'essi suscitarono per l'arte classica influenzarono anche gli artisti tessili. Vi si ispirarono soprattutto i tessuti da parato dei mobili classicheggianti. Paesaggi, quadretti e puttini ravvivano le strisce simili a pilastri. Uno dei più grandi maestri è Filippo di Lasalle (1723-1803) della manifattura serica di Pernon a Lione, che lavorò per le Corti di Francia e di Russia. Jean Revel è uno dei più conosciuti disegnatori di motivi. Dopo la Rivoluzione, Napoleone dette nuova vita all'industria tessile di Lione e J. E. Bony (m. nel 1825) ne divenne uno dei migliori disegnatori. Però l'arte tessile decadde con la meccanizzazione della tecnica per opera di C. M. Jacquard, che nel 1805 introdusse a Lione la tessitrice meccanica.

Nonostante la forte concorrenza francese, l'Italia mantenne la sua produzione nel Sei e Settecento. Venezia e Genova continuarono a lavorare i loro famosi velluti e le loro sete; le fabbriche veneziane divennero celebri anche in quest'epoca per i loro velluti rossi sui quali domina il grande motivo del melograno. Particolarmente ricercato era, tanto in Italia che all'estero, il velluto rosso su oro di Genova. Anche le fabbriche minori del Piemonte, dell'Emilia e di Lucca producevano magnifiche s., soprattutto quelle a disegno floreale. Per gli abiti e i para-

menti si adoperavano per lo più, come in Francia, s. a disegno più piccolo. Nel Settecento appare ancor più chiaro l'influsso dell'arte tessile francese, soprattutto a Torino e Genova dove sono anche nuovamente evidenti influssi cinesi. La moda veneziana è fatta conoscere dai dipinti dei pittori locali, quali il Tiepolo, Vittore Ghislandi e altri, ma anche per le grandi s. da parato si incontrano ancor oggi magnifici esempi nei palazzi di Venezia, Genova o Palermo. Pure per l'Italia la grande epoca dell'arte tessile si chiude col Regno di Napoleone. V. le voci ARAZZO e MERLETTO. - Vedi tavv. XCIV-XCVII.

BIBL.: per l'antichità: Chapot, s. v. in Ch. Daremberg-E. Saglio, *Dict. des Antiquités*, fasc. 46, p. 164; H. Blümmer, *Technol. und Terminol. der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römen*, I, Lipsia 1912; O. v. Falke, *Kunstgesch. der Seidenweberei*, 3ª ed. Berlino 1936; A. Geijer, *Die Textilfunde*, Uppsala 1938; F. Jkle, *Primäre textile Techn.*, Zurigo s. a.; R. Pfister, *Textiles de Palmyre*, Parigi 1934; id., *The Excavations at Dura Europos*, Final Report. IV, parte 2ª, Nuova Haven 1945. Per il medioevo: J. Braun, *Die liturg. Gewandung im Occid. und Orient*, Friburgo in Br. 1907; O. M. Dalton, *Byz. art and Archeol.*, Oxford 1911; W. Heyd, *Hist. du commerce du Levant au moyen âge*, Lipsia 1923; O. Wulff-W. F. Volbach, *Spätant. und Kopt. Stoffe aus ägyptischen Grabfunden*, Berlino 1926; C. Cecchelli, *Il Tesoro del Laterano*, in *Dedalo*, 7 (1926-27); G. Sangiorgi, *Contributi allo studio dell'arte tess.*, Milano 1926; F. Podreider, *Stor. dei tessuti d'arte in Italia*, Bergamo 1928; R. Pfister, *Tissus Coptes au Musée du Louvre*, Parigi 1932; W. F. Volbach, *Spätant. und frühmittelalt. Stoffe*, Magonza 1932; E. Sabbe, *L'importation des tissus d'Orient en Europe*, in *Rev. belge de phil. et d'hist.*, 1935, p. 811 sgg.; O. v. Falke, *op. cit.*; L. Serra, *L'ant. tessuto d'arte in Italia*, Roma 1938; A. De Capitani d'Arzago, *Ant. tessuti della Basil. ambros.*, Milano 1941; W. F. Volbach, *Catalogo del Museo Sacro Vaticano*, III: *I tessuti*, Città del Vaticano 1942 (con ampia bibl.); id., *S. medievali* (*Guida VI del Museo Sacro*), ivi 1943. Per il Rinascimento e l'età barocca: E. Pariset, *Hist. de la soie*, Parigi 1852; I. Errera, *Collect. d'anc. étoffes*, Bruxelles 1901; R. Cox, *Soieries d'art*, Parigi 1914; E. Flemming, *Das Textilwerk*, Berlino 1927; F. Podreider, *Stor. dei tessuti d'arte in Italia*, Bergamo 1928; H. d'Hennezel, *Pour comprendre les tissus d'art*, Parigi 1920; O. v. Falke, *op. cit.*; anon., *Catal. della Mostra dell'ant. tessuto d'arte ital.*, Roma 1938. Volfango Federico Volbach

STOICISMO. - Scuola filosofica fondata nella « Stoa » (Portico) di Atene da Zenone di Cizio verso il 300 a. C. Furono suoi successori Cleante (m. nel 233-32), autore di un famoso *inno a Zeus*, e Crisippo di Soli (m. verso il 206). A questa scuola, detta *Antica Stoa*, appartengono anche Aristone di Chio, Eratostene di Cirene, Zenone di Tarso... Seguì la *Media Stoa*, che ebbe in Rodi il suo massimo centro: i suoi più insigni rappresentanti furono Boeto di Sidone (m. nel 119 a. C.), Panezio di Rodi (180-110) e Posidonio di Apamea (135-51), con i quali lo s. si apre ecletticamente all'influsso di Platone e di Aristotele e accentua, specialmente nell'ultimo, il senso religioso della speculazione annunciando il neoplatonismo (v.). L'opera di Panezio, Περὶ τοῦ καθήκοντος servirà di modello al *De officiis* di Cicerone. Della *Nuova Stoa*, o *Stoa Romana*, di cui Panezio fu il principale fondatore e che fiorì nell'età imperiale, fanno parte L. A. Seneca (v.), Musonio Rufo e il suo discepolo Epitteto (v.), l'imperatore Marco Aurelio, con i quali lo s. originario perde molto del suo rigore sistematico indulgendo a non pochi motivi del dualismo platonico. La stessa scuola filosofica fondata a Roma da Q. Sestio verso il 40 a. C. può essere considerata una derivazione dallo s., anche se sono evidenti in essa, soprattutto in Sozione di Alessandria, maestro di Seneca, influssi pitagorici.

Gli Stoici dividono l'indagine filosofica nelle tre parti fondamentali, logica, fisica e morale, pur riconoscendone l'intrinseca connessione ed unità (Arnim, *op. cit.* in bibl., II, 38). Nella concezione fisica lo s., reagendo decisamente al dualismo platonico e aristotelico, rinnova alcuni fondamentali aspetti dell'eraclitismo e costruisce un rigoroso monismo (v.) naturalistico. L'incorporeo non esiste; soltanto i corpi sono sostanze, poiché solo ciò che è materiale agisce e produce effetti. Sono incorporei il luogo, il tempo, il moto e tutto ciò che « si può enunciare » (τὸ λεκτόν) della sostanza. Attraverso una revisione critica dell'aristotelismo gli stoici riducono a quattro le determinazioni fondamentali del reale, o categorie: la sostanza, la qualità, la modalità, la relazione. La *sostanza* o sostrato (οὐσία, ὑποκείμενον) è la materia prima di cui ogni cosa è costituita; la *qualità essenziale* (τὸ ποιόν) è ciò che differenzia le sostanze ed è inseparabile da esse; la *modalità* (πὼς ἔχον) è qualità accidentale (come lo star seduti) che non sussiste in se stessa; la *relazione* (πρὸς τί πως ἔχον) è solo in funzione di altra cosa (come destro e sinistro). Le due ultime, a differenza delle due prime, non sono dunque entità, ma meri « enunciabili » incorporei. Due sono i principi originari di ogni cosa: il passivo, che è la sostanza priva di qualità, o materia, e l'attivo (non meno corporeo dell'altro), cioè la ragione (λόγος) che produce in quella i singoli esseri e ne è inseparabile. Dio è il logos « fuoco industrioso e artefice » (πῦρ τεχνίτης) che informa dall'intimo la materia; è spirito (πνεῦμά) che pervade ogni essere vivente e gli conferisce unità e consistenza; è « come un seme (λόγος σπερματικός) che ha in sé tutte le ragioni degli esseri che furono, che sono e che saranno » (Aristocle, in Eusebio, *Praep. ev.*, XV, 816 d) e perciò è provvidenza (πρόνοια), necessità (ἀνάγκη) destino (εἱμαρμένη) e principio immanente di finalità, della coesione nel mondo minerale, della potenza vegetativa nelle piante, della sensibilità negli animali, della ragione nell'uomo. Come tale, Dio assume molti nomi; gli dèi, cioè gli elementi e i fenomeni naturali, nascono e muoiono, ma Zeus, il fuoco inestinguibile, permane attraverso le mutevoli vicende del mondo. Così gli stoici interpretano naturalisticamente la mitologia tradizionale. Il cosmo è sferico e perciò finito (anche se infinito è lo spazio che lo circonda), animato, perfetto, beato, divino: si genera dal fuoco e nel fuoco si risolve in una generale conflagrazione (ἐκπύρωσις; Seneca [*Nat. quaest.*, III, 29] la considera di origine babilonese) per poi rinascere come la mitica fenice e ripetere esattamente il ciclo precedente (ἀποκατάστασις). Le anime degli uomini (dei migliori soltanto, per Crisippo) sopravvivono sino alla ecpyrosi, poiché anche l'anima è soffio corporeo congenito all'uomo.

Strettamente connessa ai principi naturalistici è la logica stoica, che vuol essere una logica del concreto. Ostili a ogni forma di gnoseologia innatistica, gli stoici vedono nella esperienza sensoriale l'inizio di ogni conoscenza: essa comincia con la sensazione, che è impressione (τύπωσις) dell'oggetto sull'anima, o, come sosteneva Crisippo, alterazione (ἀλλοίωσις); venuta meno la sensazione, si ha la rappresentazione (φαντασία); dalla ripetizione delle rappresentazioni si forma l'esperienza da cui deriva il sapere intellettivo, o scienza, che è connessione organica di concetti. Dei concetti poi, alcuni si formano spontaneamente in tutti gli uomini, e si dicono perciò « anticipazioni » (προλήψεις) e « nozioni comuni » (κοιναὶ ἔννοιαι); altri invece sono il risultato della riflessione e delle operazioni mentali. Pur essendo la sensazione una passività (πάθος), gli stoici, non volendo ridurre il sapere a mera registrazione di dati empirici, mettono in luce, con la teoria dell'« assenso » (συγκατάθεσις) l'aspetto attivo della conoscenza: nessuna « comprensione » (κατάληψις) senza l'assenso (v.). Ma qui le soluzioni sono equivoche: ora l'assenso condiziona la comprensione, e in questo caso l'atto intellettivo è opera di un libero intervento del soggetto e, come tale, è distinto dal senso (tesi volontaristica); ora la comprensione è il presupposto dell'assenso, in quanto si considera la sensazione come già dotata di una sua evidenza (ἐνάργεια), cioè come « rappresentazione catalettica » (φαντασία καταληπτική): si tende così a unificare il senso e l'intelletto, o, comunque, a minimizzare la loro distinzione (tesi intellettualistica). Manca insomma nello s., che ha piena fiducia nel valore della percezione, una teoria critica dell'esperienza. Per conseguenza, il criterio (v.) della verità veniva riposto ora nella « rappresentazione catalettica », ora nelle « nozioni comuni », ora nella « coerenza » fra le rappresentazioni. Senza dubbio, una volta concepito il mondo come un essere organico e vivente, intimamente pervaso dalla divina Forza unificatrice, anche la conoscenza doveva

essere concepita come « relazione » e come « accordo » fra soggetto (v.) e oggetto (v.). Questo dogma metafisico, mentre conferiva alle cose particolari quella unità e quella connessione che sembravano compromesse dai presupposti naturalistici, induceva ancora gli stoici a riconoscere una specialissima importanza ai sillogismi ipotetici e disgiuntivi a scapito della conoscenza apodittica, non tanto per introdurre un motivo di contingenza (antitetico del resto al loro determinismo), quanto per adeguare maggiormente il movimento del pensiero ai vari e molteplici aspetti dell'esperienza.

Nella morale (manifestamente aperta agli influssi del pensiero cinico) lo s. rivela le tendenze più vitali e insieme gli aspetti più critici dell'età ellenistica. Il suo imperativo categorico è perfettamente conforme alla sua metafisica: « Vivi secondo natura »; *naturam sequere*. E poiché il mondo è governato da una legge indefettibile, cioè dal Logos divino, l'uomo, il solo fra gli esseri viventi che sia capace di conoscere quella legge e di accettarla coscientemente, ha il dovere (τὸ καθῆκον) di conformarsi ad essa: « Grande solacium est cum universo rapi » (Seneca, *De prov.*, V, 8). Perciò vivere conforme a natura equivale a « seguire la ragione », a « vivere coerentemente » (ὁμολογουμένως ζῆν): ché il Logos è unico e immutabile. La saggezza stoica nasce anzitutto da questa lirica contemplazione del cosmo vissuta in senso panteistico, da questo rapporto simpatetico dell'individuo con il Tutto: la conoscenza, lucida e immota, dell'ordine universale, si traduce in azioni disinteressate che non conoscono compromessi con le passioni. Ora, le passioni (che Zenone riduceva a quattro fondamentali: desiderio, piacere, paura, dolore) non sono le conseguenze di una parte irrazionale dell'anima, opposta per natura al bene (ciò che il panteismo stoico non può ammettere), ma sono moti sregolati dell'anima, prodotti da falsi giudizi di valore, da opinioni erronee. La virtù, unico vero bene, è dunque la ragione perfetta, arrivata al più alto grado di conoscenza: è perciò anche « impassibilità » (ἀπάθεια). Tutte le virtù, avendo comuni i principi e identico il fine, sono denominazioni diverse di una stessa virtù fondamentale. E poiché la virtù è unica, chi ne possieda veramente una, le possiede tutte; e chi possieda un vizio, li possiede tutti. Non c'è stato intermedio tra virtù e vizio. Lo s. esalta la dignità del saggio che si erge libero e imperturbabile di fronte alla realtà sopportando serenamente ed eroicamente i colpi della fortuna. « Astieni e sopporta » (ἀνέχου καὶ ἀπέχου). Sono indifferenti (ἀδιάφορα) per lui tutte quelle cose, come salute, bellezza, ricchezza, gloria, che non sono per se stesse né vizi né virtù; persino la vita è un ἀδιάφορον, di cui il saggio può liberarsi col suicidio (ἐξαγωγή) nei casi di estrema necessità (Marco Aurelio, III, 1; Epitteto, *Diss.*, I, 29, 29; Seneca, *Ep.*, 80, 34-36; 70, 6.17). Ma non sempre questo rigorismo etico fu mantenuto dentro così angusti limiti: le cose indifferenti furono a loro volta distinte in « preferibili » (προηγμένα), « non preferibili » (ἀποπροηγμένα) e « neutre »; tra le virtù e i vizi trovarono posto le azioni convenevoli (πρέποντα) e si arrivò persino ad ammettere un « progresso » nella vita morale. Benché egocentrica e raffinatamente individualistica, l'etica dello s. proclamò la solidarietà di tutti gli uomini; affermò un diritto naturale universale che fa di ogni uomo un cittadino del mondo; combatté la schiavitù e propugnò contro la grettezza dei nazionalismi l'ideale cosmopolita; sotto la sollecitazione del suo monismo panteistico polemizzò contro le religioni politeistiche e i culti irrazionali sostenendo, sulla base di un *consensus gentium*, una religiosità originaria universale.

Nel mondo romano lo s. si diffuse soprattutto fra le classi colte e nella generale decadenza della religione tradizionale costituì il nucleo di una più intima e più salda spiritualità etica, sfrondandosi di buona parte dei problemi logici e fisici; il suo giusnaturalismo diventò la base ideale per una teoria dell'Impero romano inteso come sovranità universale. In questo senso, la sua opera civilizzatrice si affianca a quella del cristianesimo, col quale ha in comune l'interesse soteriologico e il culto dell'interiorità. Ma la dignità umana, che lo s. esalta, non esce dalle coordinate del naturalismo (v.), né si potenzia alla luce della *charitas* operante. Nella storia del pensiero la morale stoica è sempre stata l'insegna dell'autonomia e dell'autosufficienza interiore, influendo ora sui neoplatonici, ora sui razionalisti (Descartes, Spinoza), ora sui moralisti dei secc. XVI-XVII (Lipsius, Vossius, Heinsius, Charron), ora sul pensiero kantiano. Il suo giusnaturalismo matura nel Grotius le esigenze di un diritto internazionale e penetra nel pensiero politico del Locke (v.); il suo naturalismo religioso sviluppa il concetto di religione naturale e s'insinua anche nella Riforma (Zwingli). La rigorosa esigenza dell'unità immanente ispira tutte le forme ricorrenti di panteismo, nonché di qualsiasi cosmologia teleologicamente intesa; accoglie in sé l'eredità orfica per rifluire a sua volta nell'orfismo (inni orfici); alimenta gli eroici furori del Bruno e la sua entusiastica visione dell'Uno-Tutto; si diffonde, stranamente commista a motivi neoplatonici, nel clima romantico e rivive nel panteismo di Schelling e nella poesia di Goethe e di Hölderlin. D'altra parte, la logica stoica, in quanto logica del particolare e del concreto, nel suo impegno di superare le difficoltà aristoteliche, senza mai precipitare nelle secche del nominalismo (v.), depone le sue esigenze sperimentalistiche nell'empirismo (v.) moderno (Bacone, Locke, Hume) e nel positivismo (v.), mantenendo vigili, non meno dell'epicureismo, l'istanza della concretezza e la polemica contro le essenze in nome dei rapporti funzionali.

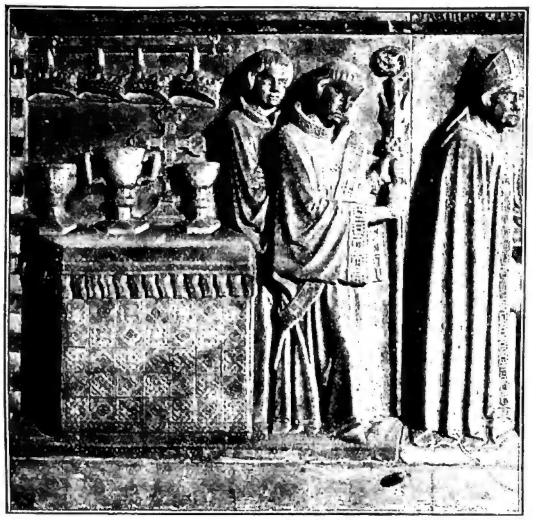
BIBL.: i framm. degli stoici antichi sono raccolti da H. v. Arnim, *Stoic. vet. fragm.*, Lipsia 1903-1905; e con diverso ordinamento, in trad. it., da N. Festa, *I framm. d. st. ant.*, 2 voll., Bari 1932 e 1935. Altre edizioni: J. Bake, *Posidonii Rh. reliq. doctr.*, Lione 1810; H. N. Fowler, *Panetii et Hecatonis libror. fragm.*, Bonn 1825; A. C. Pearson, *The fragm. of Zeno a. Cleanthes*, Londra 1891; J. Heinemann, *Poseidonios metaphys. Schriften*, Breslavia 1928; Whitney J. Oates, *The stoic and Epicurian philosophers* (*Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*), Nuova York 1940; M. van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctr. avec une édit. des fragm.*, Amsterdam-Parigi 1946. Studi: A. Schmekel, *Die Philos. der mittler. Stoa*, Berlino 1892; E. Bréhier, *Chrysippe*, Parigi 1910; K. Reinhardt, *Poseidonios*, Monaco 1921; id., *Kosmos und Sympathie, Neue Unters. üb. Poseidonios*, ivi 1926; P. Philipsson, *Panaetiana*, in *Rhein. Mus.*, 1929, p. 337 sg.; id., *Das Sittlichschöne bei Panetius*, in *Philologus*, 1930, p. 357 sg.; R. E. Witt, *Plotinus and Poseidonios*, in *Class. quart.*, 24 (1930), p. 198 sg.; H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neuen Stoa u. im Urchristentum*, Gütersloh 1935; G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padova 1940; W. Wiersma, *Die Physik. d. Stoik. Zen.*, in *Mnemosyne*, II (1943), pp. 191-216; A. Jagu, *Zenon de Cittium, son rôle dans l'établiss. de la morale stoïc.*, Parigi 1946; A. Vogliano, *Sulle orme di Posidonio*, in *La parola del passato*, 3 (1947), p. 90 sg.; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Gottinga 1948. Per Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, v. alle voci. Ampie indicazioni recenti in G. A. De Brie, *Bibliog. philos. 1934-45*, I, Bruxelles 1950, p. 82 sgg.

Giuseppe Faggin

STOJAN, ANTONÍN CYRIL. - Arcivescovo di Olomouc, n. il 22 maggio 1851 a Beňov in Moravia, ivi m. il 29 sett. 1923.

Di modesta famiglia di agricoltori, studiò teologia a Olomouc. Ordinato sacerdote nel 1876, si diede alla cura di anime fino al 1917, quando fu nominato canonico capitolare. Dal 1920 resse la diocesi come vicario capitolare e dal 1921 come arcivescovo. Ottimo organizzatore, sviluppò un'intensa attività religiosa, culturale e sociale anche sul piano nazionale. Con grandi pellegrinaggi ai santuari di Hostýn e di Velehrad rinnovò la vita religiosa delle masse popolari e con i ritiri spirituali quella degli intellettuali. Dal 1897 fu deputato al Parlamento di Vienna e poi dal 1920 senatore della Repubblica cecoslovacca. Promosse il movimento sociale cristiano nello spirito delle encicliche pontificie fondando, fra l'altro, nel 1907, l'associazione della gioventù cattolica agraria (*Omladina*).

Del suo mandato parlamentare si servì efficacemente in favore delle opere ed istituzioni assistenziali, culturali e religiose. Per promuovere l'unione dei dissidenti con la Chiesa cattolica, promosse nel 1891 la pia unione « Apoštolát sv. S. Cyrila a Metoděje », diffusasi poi in diversi altri paesi slavi, e dalla quale nel 1910 prese vita la pubblicazione di un mensile popolare. Al medesimo



(*fot. Alinari*)

STOLA - Diacono con s. posta sulla dalmatica secondo l'uso ambrosiano. Particolare del bassorilievo di Matteo da Campione: con l'incoronazione di Ottone III (sec. XIV) - Monza, Cattedrale.

scopo, ma sul piano scientifico, S. venne organizzando tre Congressi unionistici internazionali a Velehrad. L'*Academia Velehradensis*, istituita da S. nel 1910, doveva assicurare la continuazione dei congressi unionistici e le edizioni scientifiche sull'Oriente cristiano. Durante la guerra 1914-15 l'arcivescovo fu prodigo d'aiuti e di appoggi in favore dei perseguitati politici, compresi gli italiani evacuati dal Trentino. Lo si può definire la più caratteristica e popolare figura del clero ceco nei tempi moderni. Morì in fama di santità e ne è stato iniziato il processo di beatificazione.

BIBL.: Fr. Cinek, *Arcibiskup dr. A. C. S.*, Olomouc 1933.

Giuseppe Olšr

STOLA (più anticamente *orarium*). - È una insegna liturgica, comune ai diaconi, ai sacerdoti e ai vescovi, ma diversamente portata : dai diaconi sulla spalla sinistra a tracolla e annodata sotto il braccio destro, dai sacerdoti pendente dal collo e incrociata sul petto se sopra il camice o semplicemente pendente con i due lembi paralleli; dai vescovi i quali mai la incrociano perché già portano la croce pettorale. Al diacono e al sacerdote vien consegnata nella ordinazione.

È una striscia di seta lunga cm. 200-50, larga cm. 8-10; quella che si porta con la pianeta ha una croce in mezzo e in fondo a ciascun lembo (sec. XVI), quella che si usa sopra la cotta spesso è più ornata e più ricca. Segue le regole dei colori liturgici.

La s. si trova in Oriente fin dal sec. IV come insegna del clero di grado minore (Concilio di Laodicea), con la distinzione : il diacono porta la s. detta « orario » sulla spalla sinistra visibile (non sotto la veste superiore) e svolazzante, il sacerdote invece porta quella detta « epitrakelion » pendente dal collo. I gradi superiori portano il pallio. Tutte e due le insegne sono della stessa origine, non di istituzione ecclesiastica, ma di privilegio imperiale; il pallio fatto di lana, la s. di lino o seta. Nell'Occidente, fuori di Roma, nella Spagna, la s. è propria dei vescovi, dei sacerdoti e dei diaconi. I diaconi la portano sulla spalla sinistra pendente davanti e di dietro sopra la dalmatica, sempre di colore bianco in tela o lana; dal sec. XII a tracolla e a sciarpa e dal sec. XV di colore della dalmatica e sotto di essa.

Nel rito ambrosiano anche oggi sopra la dalmatica. I preti della Spagna la portavano attorno al collo come i vescovi, ma fin dal Concilio di Praga del 675 incrociata sul petto; questo modo s'introduce dappertutto dal sec. XIV e venne prescritto per i preti dal messale *pianum*. In Gallia si trova la s. come insegna dei vescovi, detta « pallio » da pseudo Germano; la s. diaconale si portava sul camice; la s. sacerdotale è nel sec. IX così propria dei preti che la portavano anche nei viaggi. A Roma invece non era un'insegna speciale e la portavano anche i suddiaconi e gli accoliti sotto la pianeta; si diceva « orario », ed era più che altro un'insegna distintiva del clero dai laici.

Verso il sec. X, quando il suddiacono e l'accolito non portano più la pianeta, la s. diviene insegna propria del diacono, del prete e del vescovo. E da questo tempo l'uso e il significato della s. è uniforme nell'Occidente.

L'origine della s. e del nome è ancora oscura. Il nome di *orarium* (lat. *os* = bocca, volto) proviene dal latino, mentre la voce « s. » deriva dal greco. Il Wilpert fa derivare la voce *orarium* dei diaconi dalla mappa usata nel servire a tavola, portata sulla spalla sinistra; i diaconi erano ministri alla tavola eucaristica e agapica.

I ministri dei sacrifici pagani come gli inservienti a tavola erano provvisti di una tale mappula. Questa mappula diviene mediante la *contabulatio*, una striscia o fascia. L'orario sacerdotale, un vero orario o sudario da proteggere il volto dal freddo nell'inverno, dal sudore nell'estate, anch'essa passa dalla forma contabulata a quella d'una striscia. Ma tutte queste spiegazioni ne lasciano l'origine oscura, e si preferisce la derivazione di L. Duchesne da un'insegna imperiale, come recentemente ha sostenuto Klauser. La voce « s. » proviene dalla denominazione usata in Gallia e derivata dal greco per designare non una veste femminile, ma una veste distintiva in senso scritturale (*Apoc.* 6, 11; 7, 9, 14).

BIBL.: J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, Friburgo 1907, pp. 562-620; id., *I paramenti sacri, loro uso, storia e simbolismo*, vers. it., Torino 1914, pp. 121-29; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Parigi 1925, pp. 410, 415; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 520-24; T. Klauser, *Der Ursprung der bischöfl. Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1950, pp. 17-20.

Pietro Siffrin

STOLA, DIRITTI di. - I. – Diritti di s. o tasse di s. (*iura stolae*) vengono denominate le prestazioni dovute dai non poveri ai parroci in occasione dell'amministrazione di alcuni Sacramenti (Battesimo, Matrimonio) e sacramentali (benedizioni, processioni, ecc.) o in occasione di funerali; i primi prendono il nome di diritti di s. bianca, i secondi di s. nera.

Essi fanno parte della dote del beneficio (can. 1410). La loro misura è determinata da tariffe fissate dal Concilio provinciale o dal vescovo con l'approvazione della S. Sede (cann. 1507, 1234), oppure da legittima consuetudine (cann. 463, 831). È vietato al parroco di esigere di più, e ove lo faccia è tenuto alla restituzione, oltre ad essere passibile di grave pena pecuniaria e, in caso di recidiva, di sospensione o rimozione dall'ufficio (can. 2408). Per i poveri, poi, il parroco nulla può esigere (cann. 463 § 4, 1235 § 2).

È regolata con particolari norme la materia relativa ai diritti di s. nera (cann. 1234-38), onde la misura delle tassazioni per le varie classi di funebri sia determinata con moderazione, così da evitare occasione di litigi o scandali, sia lasciata piena libertà di scegliere la classe che si desidera, e in ogni caso sia assicurata ai poveri la gratuità dell'officiatura funebre e della sepoltura, con tutte le esequie prescritte dalla liturgia. Nel caso che il funerale non abbia luogo nella chiesa parrocchiale propria del defunto (come di regola deve avvenire, se il defunto stesso non abbia prescelto altra chiesa : can. 1216), al parroco proprio è dovuta la cosiddetta porzione parrocchiale (v.).

II. – Quanto alla loro natura giuridica, è da notare che, in coerenza con il principio fondamentale di diritto canonico che nessuna cosa intrinsecamente spirituale o inscindibilmente annessa a questa va fatta oggetto di compra o vendita per prezzo temporale (ed il farlo costituisce *simonia di diritto divino*: can. 727 § 1), e in particolare data la proibizione specifica fatta ad ogni sacerdote di esigere o richiedere alcunché, sia direttamente, sia in-

direttamente, per l'amministrazione dei Sacramenti (can. 736), i diritti di s. non possono considerarsi come un prezzo o compenso per gli atti di ministero spirituale compiuti dal parroco, ma come una prestazione, corrisposta in occasione di tali atti, in base a giusto titolo riconosciuto dal diritto o da legittima consuetudine (can. 730). Giusto titolo sono, ad es., quello di *stipendio* per l'onesto sostentamento del chierico, o quello del lavoro estrinseco, compiuto cioè estraneamente all'opera sacra e separabile da essa. Logica conseguenza di tale concetto è non solo che il parroco ha sempre il dovere di compiere gratuitamente il ministero per coloro che non sono in grado di corrispondere il dovuto, ma anche quella che il parroco non può richiedere l'anticipata prestazione, né può negare i Sacramenti né il funerale quand'anche gli si rifiuti l'emolumento legittimo e adeguato alla capacità economica del fedele o di chi per esso. Resta però fermo per questi l'obbligo di corrispondere la tassa dovuta, sotto comminatoria di pene canoniche a prudente arbitrio del vescovo (can. 2349).

Dato tale carattere obbligatorio, benché talora si designino i diritti di s. anche con il nome di oblazioni o di elemosine (cf. cann. 736, 1234), essi vanno distinti dalle oblazioni costituite dalle elargizioni libere e spontanee dei fedeli (v. OBLAZIONI) appunto perché ad essi va unita una vera obbligazione giuridica. La loro natura giuridica canonica, pertanto, è più propriamente quella di un tributo o tassa che la Chiesa in virtù del suo potere di impero e del diritto che essa rivendica di esigere dai fedeli, indipendentemente dalla potestà civile, quanto è necessario al culto divino e al mantenimento del clero (can. 1490), impone ai soggetti che fan parte della sua organizzazione, di versare in occasione della richiesta di determinati servizi ecclesiastici.

III. - Nell'ordinamento statuale italiano, nonostante qualche divergenza sulla loro definizione dal punto di vista civilistico, è riconosciuta azione per il pagamento dei diritti di s. nella misura delle tariffe stabilite dall'autorità ecclesiastica. Le spese funerarie in particolare godono del privilegio generale sui mobili (art. 2751 del Cod. civ.). Agli effetti fiscali i diritti di s. sono compresi fra i redditi colpiti da imposta di ricchezza mobile. Essi poi sono presi in considerazione come proventi casuali ai fini della determinazione della congrua (v.).

BIBL.: S. D'Angelo, *Tasse e pensioni nel cod. di dir. can.*, 2ª ed., Torino 1928. Arnaldo Bertola

STOLBERG, FRIEDRICH LEOPOLD. - Poeta, n. a Bramstedt (Holstein) il 7 nov. 1750, m. a Sondermühle presso Osnabrück il 5 dic. 1819.

Insieme con il fratello Christian (n. nel 1748), che condivideva la sua passione poetica, studiò a Halle ed a Gottinga, entrando in quel circolo di poeti e di colti (*Göttinger Hain*) che cominciava a lottare contro l'arido razionalismo dell'*Aufklärung*, ispirato da Klopstock, e nello spirito dello *Sturm und Drang*. Chiusa la giovinezza di poeta con un viaggio insieme a Goethe (1776), ebbe incarichi politici che lasciò dopo la conversione al cattolicesimo (1800). Si diede allora a studi storici e religiosi, contribuendo, come un Sailer e uno Schlegel, seppur entro più modesti limiti, al rinnovamento cattolico.

BIBL.: oltre alla raccolta delle opere, in 20 voll., Amburgo 1820-25, e alla biografia dello Janssen (4ª ed., a cura di L. Pastor, Friburgo 1910), si vedano le *Briefe F. L. S. u. der Seinigen an Voss*, Münster 1891; I. Cardanus, *F. L. S.*, München-Gladbach 1920, e la bibl. della voce ROMANTICISMO; J. Droz, *L'Allemagne et la révolution française*, Parigi 1949, v. indice. Ettore Passerin

JOSEPH, suo figlio, n. il 12 ag. 1804 a Lutkenbeck presso Münster, m. il 5 apr. 1859 a Tournai, fu eminente rappresentante del cattolicesimo tedesco.

Entrò nel 1824 nella Compagnia di Gesù, ma atterrito di fronte alla responsabilità del sacerdozio, rinunciò nel 1833 alla vita ecclesiastica. Affermatosi fra i dirigenti del movimento cattolico nella Germania settentrionale, presiedette nell'ott. 1849 a Ratisbona la terza Assemblea generale dei cattolici tedeschi. In tale occasione il Döllinger propose la fondazione della Società di S. Bonifacio e lo S. ne fu designato alla presidenza. Per il buon successo della nuova associazione S. dispiegò subito una intensa attività. Nello stesso inverno 1849-50 fece visita ai vescovi tedeschi per ottenerne la collaborazione, che gli fu senz'altro assicurata. Inoltre promosse la costituzione di associazioni diocesane, dipendenti dalla sede centrale di Paderborn. Accordò egualmente il suo appoggio alle missioni popolari dei Gesuiti.

BIBL.: H. Brück, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahr.*, III, Magonza 1896, passim. Silvio Furlani

STOLZ, ALBAN. - Scrittore ed educatore, n. il 3 febbr. 1808 a Bühl (Baden), m. a Friburgo in Br. il 16 ott. 1883. Dopo gli studi medi a Rastatt, seguì un corso « provvisorio » di teologia a Friburgo in Br., e, scosso nella fede per l'ambiente razionalistico, studiò filosofia e pedagogia a Heidelberg. Ricondotto alla fede piena, fu ordinato sacerdote (1833), fu pastore d'anime zelantissimo. Dopo una breve periodo di insegnamento alla Scuola superiore di Bruchsal (1841-43), passò al convitto teologico e nel 1847 all'Università di Friburgo in Br. quale professore di teologia pastorale, che insegnò fino alla morte.

Più che come teologo si distinse per il suo talento di scrittore religioso efficace e penetrante. Il suo *Kalender für Zeit und Ewigkeit* (dal 1843 al 1883) ebbe immensa diffusione, come anche le sue *Lebensbeschreibungen* di santi, quali Elisabetta (1865), Germana, Vincenzo de' Paoli, e la sua grande *Heiligenlegende* (1851-60). S. racchiuse i suoi pensieri ed esperienze di educatore negli scritti minori di pastorale (*Standesseelsorge*) e nel trattato *Erziehungskunst* (1873). Notissimo fu anche il suo « Gebetbuch » : *Der Mensch und sein Engel* (1868). Fu risoluto e tagliente nei scuoi scritti polemici contro i rappresentanti in Germania del liberalismo, razionalismo, « Deutschkatholizismus » (Ronge), vecchio cattolicesimo e massoneria. Le sue descrizioni di viaggi (*Besuch bei Sem, Cham und Japhet*, 1857; *Spanisches für die gebildete Welt*, 1853; ecc.) rappresentano i pellegrinaggi del ricercatore di Dio. S. fu direttore per corrispondenza di non pochi dubbiosi a convertirsi (*Fügung und Führung*, 3 voll., ed. da J. Mayer) La sua corrispondenza (*Briefwechsel*, 7 voll., ed. da A. Stockmann, 1923), specialmente quella con le sorelle Ringseis, e i suoi diari (*Tagebücher*) : *Witterungen der Seele* (1867), *Wilder Honig* (1870), *Dürre Kräuter* (1877), *Lichte Höhen* (ed. da J. Mayer, 1922), *Nachtgebet meines Lebens* (ed. da J. Schmitt, 1885), *Phantasmata* (ed. da F. Hülshof, v. *op. cit.* in bibl., 1931), permettono di guardare nelle profondità della sua ricca vita interiore. Le sue *Predigten* (ed. J. Mayer, 1908, e J. Ries, 1910-12) raggiungono di solito il vigore dei suoi scritti.

BIBL.: opere : ed. in 21 voll.; ed popolare in 14 voll., nuova ed. in 3 voll., in preparazione tutte a Friburgo in Br. Biografie e studi : F. Hettinger, *Mit A. S. durch den Schwarzwald*, in *Aus Welt und Kirche*, 5ª ed., Friburgo in Br. 1902; H. Herz, *A. S.*, ivi 1916; J. Mayer, *A. S.*, ivi 1921 (capitale); L. Bopp, *A. S. als Seelen - und Erziehungskundiger*, ivi 1935; A. Scheidgen, *A. S. Naturleben*, Münster 1928; K. Brocke, *Die volkstümliche Heimatkunst in A. S.' Sprache und Stil*, Friburgo in Br. 1931; F. Hülshof, *A. S. in seiner Entwicklung als Schriftsteller*, ivi 1931; K. Gröber (arcivescovo di Friburgo), *Hirtenbrief zum 50. Todestag von A. S.*, ivi 1933. Lino Bopp

STOLZ, ANSELM. - Teologo benedettino, n. il 28 genn. 1900 a Erkrath (presso Düsseldorf), m. a Roma il 19 ott. 1942.

Professo dell'abbazia di S. Giuseppe (Gerleve) in Vestfalia, studiò teologia a S. Anselmo a Roma, ove tornò come professore di dogmatica nel 1928. Si fece notare per la sua allora non comune sensibilità al problema teologico odierno, che cominciava a farsi impellente intorno al 1930. Intuì la necessità di trovare un migliore equilibrio tra l'elaborazione dell'aspetto speculativo metafisico e l'elaborazione del valore antropologico vitale e spirituale della Rivelazione, per cui fu indotto a dare, nelle diverse questioni di dogmatica e di teologia ascetica e mistica di cui ebbe ad occuparsi, un rilievo maggiore del consueto ad

alcuni temi patristici, cui si sentiva maggiormente inclinato. Fece in generale uno sforzo notevole di ripensamento del metodo teologico. La prematura morte non gli permise di raggiungere la piena maturità del suo pensiero.

Le opere principali sono: *Manuale theologiae dogmaticae*, Friburgo in Br. 1939-41, rimasto incompiuto; uscirono: *Introductio in sacram theologiam*; *De S.ma Trinitate*; *Anthropologia theologica*; *De Ecclesia*. Notevoli le monografie *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Roma 1939); *Anselm von Canterbury* (Monaco 1937); *Die Theologie der Mystik* (Ratisbona 1936; trad. it. Brescia 1941); *L'ascesi cristiana* (ivi 1943).

BIBL.: S. Bettencourt, *Notizia biobibl. di p. A. S.*, in *Vita cristiana*, 15 (1943), pp. 160-70. Cipriano Vagaggini

STOPPANI, ANTONIO. - Sacerdote e scienziato, n. a Lecco il 15 ag. 1824, m. a Milano il 1° genn. 1891.

Seminarista a undici anni, prima a Lecco e quindi a Milano, partecipò alle Cinque giornate del 1848 – occupandosi specialmente della confezione dei piccoli palloni aerostatici con i quali gli insorti comunicavano con le città viciniori – e quindi seguì l'esercito sardo, addetto alle ambulanze. Ordinato sacerdote pochi mesi più tardi, gli venne affidato l'insegnamento della letteratura italiana e latina nel Seminario milanese di S. Pietro Martire, ma nel 1853 le autorità austriache lo fecero esonerare dall'incarico per i suoi sentimenti patriottici. Passò allora precettore in casa Porro, e quivi cominciò a darsi agli studi geologici, nei quali avrebbe conseguito fama internazionale: la pubblicazione degli *Studi geologici e paleontologici sulla Lombardia* (Milano 1857) e poi dei quattro volumi della *Paléontologie lombarde* gli valse infatti la cattedra di geologia all'Università di Pavia (1861) e all'Istituto tecnico superiore di Milano (1862), dove insegnò poi sempre, tranne un quinquennio (1878-1883) passato all'Ist. di Studi superiori di Firenze. A Milano tenne inoltre, dal 1882 alla morte, la direzione del Museo civico. Nel 1866 fu cappellano militare durante la terza guerra di indipendenza, prestando l'opera sua negli ospedali da campo. Nel 1874 visitò la Terrasanta e il vicino Oriente: e durante la lunga degenza a cui fu costretto in Damasco per un incidente di viaggio scrisse il bel libro *Da Milano a Damasco*. Allo scienziato – indubbiamente il maggiore geologo italiano dell'età sua, e tra i più quotati d'Europa – si debbono, oltre i nominati, numerosi e importanti lavori, fra cui tengono il primo posto i tre volumi del *Corso di geologia* (Milano 1871-73); ma la sua fama è particolarmente affidata ad un libro di divulgazione, *Il bel Paese* (1ª ed., Milano 1875), che ebbe innumerevoli ristampe. In esso lo S. non soltanto volgarizza la difficile materia, immaginando di tenerne discorso a un gruppo di fanciulli, ma, in una prosa di sapore manzoniano, si fa maestro, oltre che di scienza, di pietà cristiana e di amor di patria. Nel *Bel Paese* vi è infatti tutto lo S. con la sua ardente fede religiosa ed il sincero patriottismo, che egli – al pari di altri sacerdoti, specie lombardi, del tempo suo – si proponeva di congiungere nell'animo degli Italiani. Si comprende pertanto come egli fosse tra i più accesi «transigenti» (per il significato del termine, cf. F. Fonzi, *I cattolici e la società ital. dopo l'Unità*, Roma 1953, cap. 3) e come ardentemente auspicasse il termine del dissidio tra Chiesa e Stato. Ritenendo che la responsabilità del mancato accordo fra i due poteri risalisse a determinati ambienti della Curia, diede alle stampe un libro, dal significativo titolo *Gl'intransigenti*, alla stregua dei fatti nuovi e nuovissimi (Milano 1886) per sostenervi la necessità che il Papa dovesse esser lasciato libero di prendere le deliberazioni ritenute migliori per il bene della Chiesa (cioè la Conciliazione con lo Stato italiano), senza che alcuno potesse tenerlo ancorato a situazioni politiche ormai trascorse. Il volume fu sottoposto al S. Uffizio, con grande amarezza dello S., che commise l'errore di dirigere a Leone XIII una «lettera aperta» sulle colonne della *Rassegna nazionale* (1° marzo 1892), per tesservi

(da Le Vie d'Italia, 1936, p. 68)
STOPPANI, ANTONIO - Ritratto.

la pubblica difesa dell'opera sua, pur dichiarandosi pronto alla sottomissione in caso di censura. Altra iniziativa variamente commentata fu quella di iniziare la pubblicazione di un periodico intitolato *Il Rosmini* e di promuovere l'erezione di un monumento in Milano al filosofo roveretano, proprio nel periodo in cui 40 proposizioni rosminiane erano sottoposte a condanna.

Assai opportuna, viceversa, la pubblicazione di un altro scritto: *Il Dogma e le scienze positive*, assai lodato dal Pontefice, con il quale lo S. intese dimostrare come le indagini scientifiche non contrastino minimamente con le verità rivelate: opera di sicura dottrina e di altissimo valore apologetico. Sullo stesso argomento, della conciliazione tra fede e scienza, lo S. tornò negli ultimi anni di vita, con i due volumi dell'*Exameron*, apparsi postumi (Torino 1893-94). Egli tentò anche il campo strettamente letterario (ad es., con gli *Asteroidi*, libro di versi, Milano 1879), ma con risultati nettamente inferiori.

Da ricordare la sua vita intemerata, la pietà profonda, l'alto sentimento della dignità sacerdotale, la copiosissima beneficenza e l'apostolato che alternava agli studi severi, così da fare di lui una delle più nobili figure del clero italiano del secondo Ottocento.

BIBL.: A. M. Cornelio, *Vita di A. S.*, Torino 1898; L. Vitali, *Patria e religione*, Milano 1903, pp. 3-65, 443-59 e 515-21; G. Abetti, *Padre A. S.*, ivi 1928, V. Bartesaghi, *A. S.*, in *La scuola catt.*, 81 (1953), pp. 97-127. Renzo U. Montini

STORCHENAU, SIGMUND von. - Gesuita, filosofo e apologista, n. ad Hollenburg (Carinzia) il 17 ag. 1731, m. a Klagenfurt il 13 apr. 1797.

Entrato nell'Ordine nel 1747, insegnò filosofia nella Università di Vienna dal 1763 al 1773, quando lo colse la soppressione della Compagnia di Gesù. Ritiratosi allora a Klagenfurt, divise i suoi giorni fra lo studio e la predicazione.

Molto favore incontrarono e più edizioni ebbero le sue *Institutiones logicae et metaphysicae* (5 voll., Vienna 1769-91) per il pregio dello stile, dell'ordine e della chiarezza, come pure *Die Philosophie der Religion* (7 voll., Augusta 1775-81), soprattutto nel suo complemento: *Zugaben zur Philosophie der Religion* (5 voll., Vienna 1785-1788), in cui acutamente e rigorosamente confuta le obiezioni e le querimonie dei principali increduli dei suoi tempi: Spinoza, Hobbes, Bayle, Tindal, Rousseau, Voltaire. Da ricordare pure *Der Glaube des Christen. Wie er sein soll* (Augusta 1792), e la raccolta di sermoni sotto il titolo di *Die Moral des Christen. Wie sie sein soll* (4 voll., ivi 1793-96).

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1587-1601; Hurter, V, coll. 280-81; B. Jansen, *Deutsche Jesuiten Philosophen des 18. Jahrh. in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Auffassung*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 57 (1933), pp. 384-410. Celestino Testore

STORER, FRANZ. - Gesuita, missionario, n. a Costanza il 17 genn. 1617, m. a Gondar (Etiopia), verosimilmente nel 1662.

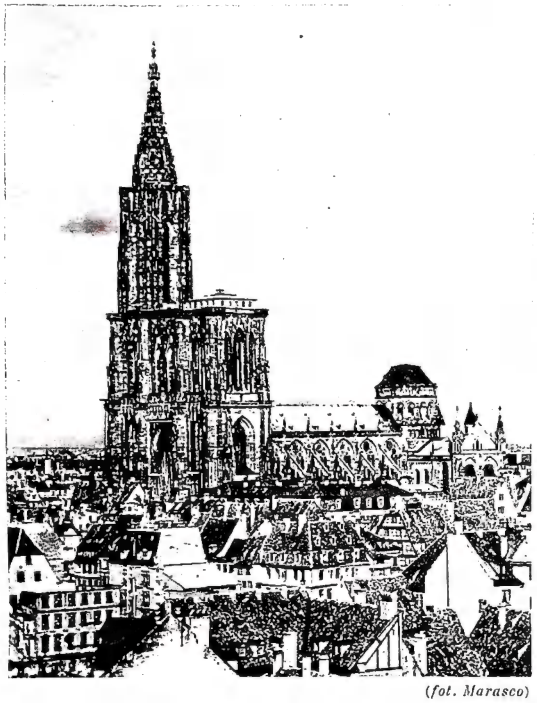
Entrato nell'Ordine nel 1635, insegnò dal 1646 al 1650, con grande successo, matematica ed ebraico nella Università di Ingolstadt fino a che partì per la missione di Etiopia con il p. Enrico Roth, compiendo il viaggio via terra attraverso l'Asia Minore, la Persia fino a Goa nell'India, dove esercitò il ministero parrocchiale nelle

(*fot. Alinari*)

(*fot. Gab. fot. naz.*)

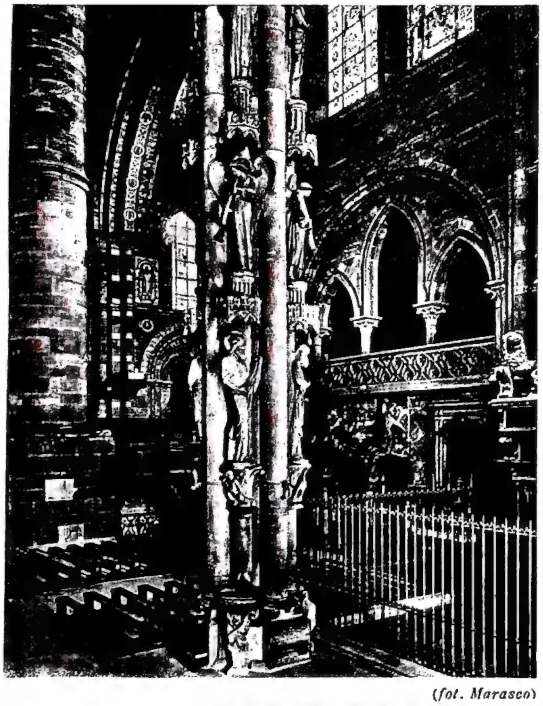
(*fot. Anderson*)

In alto a sinistra: STOFFE PER VESTI MULIEBRI riprodotte in un arazzo franco-fiammingo (ca. 1510) - Parigi, Museo Cluny. *In alto a destra:* STOFFE PER PARATI LITURGICI riprodotte da Allegretto Nuzi (metà sec. XIV). Particolare della tavola raffigurante s. Agostino fra s. Antonio e s. Stefano - Fabriano, Pinacoteca. *In basso:* TELAIO ORIZZONTALE riprodotto dal Pinturicchio nell'«Incontro di Ulisse con Penelope» (primi del sec. XVI) - Londra, Galleria nazionale.



(*fot. Marasco*)

(*fot. Marasco*)



(*fot. Marasco*)

(*fot. Marasco*)

In alto a sinistra: FACCIATA E FIANCO DELLA CATTEDRALE (sec. XII-XV). *In alto a destra:* CASA KAMMERZELL (sec. XV). *In basso a sinistra:* INTERNO DELLA CATTEDRALE. Pilastro degli Angeli (1ª metà sec. XIII). *In basso a destra:* L'UOMO CHE SI SCALDA AL CAMINO. Allegoria del mese di Febbraio, scolpita sul portale della facciata occidentale della Cattedrale (1280).

vicinanze della città. Non riuscì a penetrare in Etiopia che nel 1656 e travestito da medico armeno, fermandosi a Gondar. Avendo la persecuzione dell'imperatore Fasiladas annientata quasi del tutto la Chiesa cattolica, egli non poté più trovare nessun'altra attività per riuscire a servire di nascosto i pochi cristiani rimasti saldi nella fede, che continuare l'arte del medico, facendo ignorare la sua qualità di missionario. Poté così godere anche i favori dell'Imperatore, che gli regalò vari campi, gli concesse di vivere nella sua corte e di accompagnarlo in vari viaggi. L'ultima sua lettera è del 1658; dopo di che nulla si è potuto sapere di lui; se sia morto di malattia o di martirio rimane un segreto.

BIBL.: C. Beccari, *Rerum Aethiopic. scriptores occident. ined.*, XIII, Roma 1913, pp. 355-79, 415-27, 437-42; A. Väth, *F. S., ein Missionar in Aethiopien*, in *Die Kath. Missionen*, 64 (1936), pp. 8-11; Streit, *Bibl.*, XV, pp. 459, 506, 614, 623, 639. Celestino Testore

STORIA, FILOSOFIA DELLA. - È la comprensione del corso degli eventi umani nel complesso sviluppo della civiltà.

SOMMARIO: I. Concezione generale. - II. Sviluppo storico: A) *L'antichità classica*. B) *La concezione cristiana patristica-medievale*. C) *La concezione moderna*. D) *Lo storicismo*. - III. Valutazione.

I. CONCEZIONE GENERALE. – Mentre la storia propriamente detta ricerca i nessi dei fatti per esprimere la concreta configurazione dei medesimi nelle coordinate spazio-temporali che li contengono, la f. d. s. intende attingere il «significato» di tali fatti rispetto ad una comprensione ultima dell'essere dell'uomo e del suo destino. Rispetto alla filosofia pura, che considera l'essere dell'uomo nella sua struttura e contenuto universale, la f. d. s. considera l'articolarsi e il complicarsi del suo divenire temporale ovvero il significato della molteplicità delle civiltà e delle opposizioni che si manifestano nelle lotte religiose, economiche, politiche, sociali di cui propriamente risulta la storia. In questo senso la f. d. s. è chiamata a risolvere la «tensione» o meglio a chiarire un complesso di tensioni in cui si presenta l'essere dell'uomo nella sua peculiarità di «essere storico» come *homo faber* e *animal sociale*.

Anzitutto, *a*) la tensione di «libertà e necessità»: poiché se da una parte ogni atto va riconosciuto come libero e quindi a sé stante, in realtà esso entra nella continuità di sviluppo dell'insieme quando supera l'atomismo della singolarità dell'arbitrio individuale. Cosicché lo stesso fatto singolo può elevarsi (ad es., la conquista dell'Asia da parte di Alessandro Magno per l'evo antico, le Crociate per il medioevo, la Rivoluzione francese per l'età moderna...) a valore universale. Ancora, *b*) c'è la tensione di «contingenza e inevitabilità»: in quanto l'atto singolo nella sua precisa individualità è immerso nel plesso delle sue condizioni la cui contingenza ovvero indifferenza attuale è tolta unicamente dalla decisione della libertà che tuttavia mantiene intatte le sue possibilità; e, d'altronde, l'atto stesso si rivela come la conclusione inevitabile di un processo e di un'epoca e insieme come il punto di partenza per una nuova direzione della storia stessa, cosicché la contingenza *a parte ante* sembra divenuta inevitabilità *a parte post*. Poi, *c*) la tensione di «singolo e società»; in quanto ogni atto è sempre opera di «qualcuno» che si mette a capo del movimento della storia così da trascinare gli altri o imporre agli altri un (preteso) principio di salvezza universale ond'egli stesso s'inserisce nella società ed in essa ritrova precisamente gli altri. Inoltre, *d*) la tensione fra «religione e politica»: in quanto ambedue si assumono il compito e rivendicano il diritto d'interpretare e attuare l'essere dell'uomo nella sua totalità ma in direzione opposta, l'una per la trascendenza e l'altra per l'immanenza. Infine, e come conseguenza delle tensioni precedenti, *e*) la tensione di «tempo ed eternità» a seconda che si prospetta la storia come un nastro svolgentesi all'infinito nella successione delle dimensioni temporali, oppure se si considera che il tempo stesso è «contenuto» nell'eternità e perciò riferito e subordinato all'eternità dove si compie il giudizio di Dio per l'uomo. In ultima istanza quindi il problema della storia costituisce il banco di prova di ogni interpretazione dell'essere dell'uomo, considerato sia dall'interno delle sue possibilità originarie come dall'esterno delle sue azioni e delle loro conseguenze in merito a quella che, di epoca in epoca, è stata in concreto la «figura del mondo».

Ma, in merito al «giudizio di valore» della storia dell'umanità, il problema centrale – anzi unico ed essenziale quando si accetti il principio della solidarietà o «simpatia» umana che a ciascuno fa presenti come proprie le avversità altrui – è l'*esistenza del male* (v.), la sua apparizione e complicazione crescente nella storia il cui corso assume spesso una realtà di catastrofe. L'ingresso dell'uomo nella storia si presenta in funzione del male, che indica la crisi e la caduta della sua libertà: la comprensione della storia vuol essere la «ripresa» di detta libertà, per arginare il male da cui è invasa e per ricuperare il bene che ha perduto o gli è contestato. Dato che il tempo, lo scorrere del tempo, non risolve ma aggrava il problema del male, il riferimento all'eternità da parte della storia è essenziale per definire il significato preciso della f. d. s.

II. SVILUPPO STORICO. – A) *L'antichità classica*. – Manca propriamente nel pensiero classico, né in esso poteva sorgere, una f. d. s. e ciò per due motivi almeno: anzitutto in quanto manca ad essa la nozione della perfetta eguaglianza di tutti gli uomini, e poi in quanto il tempo a cui è soggetto il divenire ha nel pensiero greco struttura cosmica. Per la prima ragione la civiltà classica si occupò principalmente della storia di quel certo nucleo umano privilegiato ch'è la collettività di Grecia e di Roma, lasciando i «barbari» fuori della storia e relegando le origini dell'umanità nella sfera del mito; per la seconda ragione, nella stessa comprensione della propria storia la civiltà classica ha dovuto sacrificare la libertà dei singoli all'inevitabilità dell'evento cosmico. Infatti la filosofia classica ha declinato il divenire della libertà umana dentro il cerchio ovvero la «ruota» del divenire cosmico; la filosofia greca non solo divise il tempo unicamente secondo il corso periodico degli astri, ma concepì la sorte delle civiltà umane come svolgentesi all'infinito secondo un «alternarsi ciclico» di periodi di civiltà e di barbarie che ha avuto la sua formola nella teoria o mito dell'«eterno ritorno» ch'è stata ripresa a conclusione del pensiero moderno da F. Nietzsche. Questo mito è già presente nelle speculazioni presocratiche. Anassimandro insegna che tutte le cose nascono e ritornano allo ἄπειρον (frg. B 1; Diels, I, 89, 11 sgg.); Empedocle riferisce l'esito degli eventi al conflitto e alla supremazia alternante di creazioni e distruzioni per opera dell'amore (φιλία) e dell'odio o contesa (κότος, νεῖκος), secondo due periodi o processi cosmici i quali comprendono ciascuno due stadi, cioè il mondo dell'amicizia e lo *sfero* nel periodo dell'amore, il mondo della contesa e la dissoluzione degli elementi nel periodo dell'odio e di questi due mondi il presente è il mondo della contesa (cf. spec. frg. B 17; Diels I, 315, 16 sgg. V. la discussione del materiale dossografico in E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916, p. 548 sgg. La discussione sul «doppio ciclo» in K. Reinhardt, *Parmenides u. die Geschichte der griech. Philosophie*, Bonn 1916, p. 53 sgg.). Al medesimo significato vanno ricondotte le teorie pitagoriche del «Grande Anno» e la stessa dottrina della metempsicosi: in un senso più preciso sembra che il nucleo essenziale della teoria dell'«eterno ritorno» appartenga al «pitagorismo primitivo» secondo una testimonianza di Dicearco (cf. Porfirio, *Vita Pythagorae*, c. 19; ed. Nauck, Lipsia 1886, p. 26. Cf. B. L. van der Waerden, *Das Grosse Jahr u. die ewige Wiederkehr*, in *Hermes*, 80 [1952], pp. 129-55). Platone nel *Politico* descrive l'universo soggetto alle seguenti vicissitudini: *a*) Iddio guida l'universo nel suo percorso circolare, ma una volta compiuti i «periodi del tempo» che gli sono fissati, esso riprende il suo movimento in senso inverso (*Polit.*, 269 c. d). *b*) Questo cambiamento di direzione è accompagnato da giganteschi cataclismi tanto per gli uomini come per gli animali (270 C). *c*) Ma a questa catastrofe segue un completo rinnovamento di tutta l'umanità, i vecchi

torneranno giovani e i giovani bambini « e quelli già morti viceversa si ricompongono e tornano in vita, seguendo il ciclo inverso della generazione » : sono questi i « terrigeni » (γεγενεῖς) di cui si è conservato il ricordo nel mito di Cronos (271 c-d. Cf. ancora : *Crizia*, 109 d; *Leggi*, 667 sgg.; *Timeo*, 22 a). Aristotele si limita ad affermare l'alternarsi dei cicli di civiltà secondo un processo di ascesa e caduta così che « le arti e la stessa filosofia furono più volte inventate dalla mente umana e più volte perdute » o per le guerre che impediscono gli studi o per le inondazioni o altre sciagure, come commenta s. Tommaso (*Metaph.*, XII, 8, 1074 b 10 e *Comm.* di s. Tommaso, ed. Cathala, Torino 1915, n. 2597. V. anche : *De Coelo*, I, 3, 270 b 16; *Meteor.*, I, 3, 339 b 19; *De anim. motu*, 3, 699 a 27; *Polit.*, I, 10, 1329 b 35). Gli stoici diedero alla dottrina dei « cicli cosmici » maggiore consistenza perché il reale non è più fondato sulla « forma » ch'è universale ma sull'« evento » individuale (Diano) come risultante del processo fisico, sia insistendo sull'eterna ripetizione (come ad es., Crisippo : cf. frg. 623-27 in *Stoic. Vet. Frag.*, ed. H. von Arnim, II, Lipsia 1903, 186 sgg.), sia sul cataclisma o conflagrazione universale (ἐκπύρωσις) attraverso il quale si rinnovano i cicli cosmici (come in Zenone : cf. frg. 98 e 109; ed. cit., I, 32 sgg.). Il fuoco considerato come principio genetico e dissolvitore a un tempo (εἰς πῦρ οἷον εἰς σπέρμα: frg. 596; ed. cit., II, 184) non è lo ἄπειρον di Anassimandro (cf. frg. 610; ed. cit., II, 186), ma il « fuoco artefice » di Eraclito (cf. Simplicio, *In De Coelo*, ed. I. J. Heiberg, Berlino 1893, pp. 294, 4, 307, 15). Nell'ultima filosofia greca i motivi dell'« eterno ritorno » e della « fine del mondo » diventano dominanti; il « rinnovamento eterno » del mondo (παλιγγενεσία di Crisippo : frg. 627; *Stoic. Vet. Fr.*, II, 191, 1), la « ripetizione eterna » degli eventi, la dottrina o mito della « restituzione » (ἀποκατάστασις) sono gli elementi dominanti della cultura ellenistica negli ultimi secoli prima di Cristo e nei primi secoli dopo. Non c'è ancora coscienza dell'irreversibilità del tempo e non c'è perciò propriamente una vera successione di presente, passato, futuro, ma tutto « resta sul posto » (Eliade), perché tutto può ritornare presente e quindi tutto si ferma, si riduce a presente e il mito come antefatto prende il posto del farsi della storia.

Perciò nell'età classica il problema dell'immortalità (v.) del singolo, cioè di « ogni » singolo come persona autentica, e quindi la possibilità di un « ricupero » ontologico della sofferenza e del male mediante il giudizio sovrastorico fatto da Dio, è dissolto dalle stesse vicende dei popoli che sono soggetti di continuo alle erosioni irreparabili del tempo che le fa sprofondare. « Fortuna » (v.) e « caso » (v.) – cioè l'assenza di ogni struttura sia nel positivo come nel negativo dell'esistenza – si dividono le vicende della storia e nessuno ha più diritto di sperare o di dolersi (i pagani sono per s. Paolo « οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα » : *I Thess.* 4, 13). Anche gli dèi devono piegarsi all'ineluttabilità del fato : Enea, al suo arrivo in Italia dopo la caduta di Troia, è descritto dallo stoico Virgilio : « Ilium in Italiam portans victosque penates » (*Eneide*, I, 72. Cf. il commento di s. Agostino in *De Civ. Dei*, I, 3, e la profonda commiserazione di s. Tommaso : « In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur si ponamus... hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente » : *C. Gent.*, III, 48 concl.). Nel-l'antichità l'uomo è troppo distante da Dio e troppo legato alla catena degli « eventi » cosmici per avere una storia propria.

B) *La concezione cristiana patristica-medievale.* – Soltanto nella religione rivelata (giudaico-cristiana) la storia si presenta come « sviluppo o progresso effettivo in quanto è concepita come « storia di salvezza » (*Heilsgeschichte*. Il termine è di I. Cr. K. v. Hoffmann, della scuola di Erlangen, ma la dottrina viene da s. Ireneo che ha chiarito più di tutti, nella lotta contro il dualismo gnostico, l'opposizione fra la concezione greca e quella biblica del tempo : cf. H.-Ch. Puech, *Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles*, in *Proceedings of the VII Congress for the History of Religion*, Amsterdam 1951, p. 33 sgg.). I capisaldi o momenti principali sono : 1. La *creazione* universale da parte di Dio che elimina ogni dualismo ed afferma a un tempo il dominio assoluto di Dio su tutte le cose (anche sulla materia) e il valore positivo che compete ad ogni creatura nel suo ambito : all'uomo compete una dignità speciale perché creato « ad immagine di Dio » e destinato a vivere con lui. 2. La *caduta* dell'uomo che non superò la prova, a cui fu sottoposto da Dio, frustrando con l'abuso della sua libertà il primitivo piano divino e rimanendo perciò in preda della *perditio saeculi*, ovvero del gioco delle passioni personali e collettive che scatenano le contese e le guerre (carattere privativo e non constitutivo del male, perché effetto e pena del peccato). 3. *Promessa della salvezza* fatta da Dio all'uomo mediante l'invio di un Salvatore o Messia, ch'è poi lo stesso Verbo eterno o Figlio di Dio : questa promessa è portata nel genere umano dal « popolo eletto » o Israele e sostenuta mediante il profetismo fino alla venuta del Messia. 4. *Il compimento della promessa messianica* : Gesù Cristo si presenta come il Messia annunziato dai Profeti, con l'« autorità » (ἐξουσία) di colui che è mandato da Dio (« Ego autem dico vobis! ») e prova con i miracoli e specialmente con la sua Risurrezione di essere il Figlio di Dio che inaugura nella storia il Regno universale di Dio. 5. *La realizzazione del Regno di Dio nel tempo* ch'è la vita della Chiesa nella presenza e guida dell'Autorità legittima, nella vita invisibile della Grazia e nella testimonianza dello Spirito Santo per la vita eterna (*Mt.* 16, 18; 28, 18; *Rom.* 8, 16). 6. *Il compimento del Regno di Dio con giudizio finale alla fine del mondo* quando Cristo, Figlio di Dio e Salvatore del Mondo, farà il giudizio della storia che così finirà e stabilirà il Regno definitivo di Dio per tutti i secoli (*I Cor.* 15, 28). L'originalità della concezione rivelata della storia è nella liberazione dell'uomo dal dominio delle forze cosmiche e dal peccato così ch'egli ottiene l'esercizio della sua *libertà* (v.) e dispone del proprio destino mediante l'intervento della divina *Provvidenza* (v.) che soccorre la libertà umana caduta. La storia ha quindi carattere essenzialmente soteriologico ed escatologico; il concetto moderno di storia è perciò un prodotto del « profetismo » biblico che dà rilievo al passato mediante il futuro che a sua volta abbraccia e fonda il presente creando, precisamente mediante il futuro a venire, il vero concetto di « progresso » nella storia (cf. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Lipsia 1919, p. 307 sgg.). Il seguito delle umane vicende assume una sua fisionomia originale : soltanto nell'àmbito e con riferimento alla religione rivelata si può veramente parlare di storia come « storia universale » (*Weltgeschichte*) che abbracci il divenire di tutto il genere umano secondo un piano di struttura temporale, come riconobbe Goethe che « l'unico tema, quello proprio e più profondo, della storia del mondo e dell'umanità al quale tutti gli altri restano subordinati, è il conflitto della fede e dell'incredulità » (*West-östliche Diwan, Israel in der Wüste*, ed. Cotta, IX, Stoccarda 1868, p. 194). L'unica storia allora che ha rilevanza per l'uomo è la « storia sacra » che rivendica per sé il compimento definitivo e la salvezza dell'essere dell'uomo : il cristianesimo in quanto si presenta come l'unico erede legittimo delle promesse divine fatte ad Israele, ha tolto le barriere nazionali e razziali del giudaismo ed abbraccia la storia di tutta l'umanità nei secoli il cui fulcro è perciò rappresentato dalla Persona e dall'opera di Cristo Salvatore, come Figlio di Dio fatto Uomo (« Durch Jesus Christus wird erst die Geschichte als Weltgeschichte bestimmt » : E. Brunner, *Offenbarung u. Vernunft*, Zurigo 1941, p. 400).

Di qui si comprende che soltanto nel cristianesimo il tempo si struttura nello « sviluppo » delle sue dimensioni di presente, passato e futuro : *a*) anzitutto il *presente*. Mentre nella concezione classica esso è sommerso dalla « necessità » (ἀνάγκη) del fato ed è disperso dall'inafferrabilità del « caso » (εἱμαρμένη), nella concezione rivelata il presente costituisce il punto di consistenza della storia in quanto l'accadere ovvero l'evento è sempre una sintesi di tempo ed eternità cioè il punto del loro « incontro ». È questa rilevanza assoluta del *presente*, che scaturisce a sua volta dal compimento della salvezza posto in un *futuro* come sicuro e infallibile punto di arrivo, la quale

conferisce significato e valore al *passato* in vista per l'appunto dell'uso che si è fatto del presente e del giudizio a venire: col cristianesimo cade non solo la dispersione della storia, a causa dell' « eterno ritorno » che sprofonda la storia nel passato, ma vien meno anche la sua limitazione dentro il particolarismo ebraico che tutta la « protende » nel futuro. In realtà il primo annunzio del cristianesimo è che il « tempo opportuno si è compiuto ed il Regno di Dio è venuto » (πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: *Mc.* 1, 15). Il « tempo opportuno » (καιρός: cf. G. Delling, s. v. in G. Kittel, *Theolog. Wörterb. z. N. T.*, III, Stoccarda 1950, p. 456 sgg.) costituisce il punto d'incontro dell'eternità col tempo, perché gli interventi di Dio nella storia (messianismo, redenzione, giudizio) si pongono in un dato presente ch'è definito da precise coordinate spazio-temporali (G. Cristo nacque a Betlemme al tempo di Augusto e patì a Gerusalemme al tempo di Tiberio sotto Ponzio Pilato...); costituisce anche l'incontro del tempo con l'eternità, perché l'uomo deve volgersi a Dio con un atto di « conversione » interiore (μετανοεῖτε: *Mc.* 1, 15) che urge sia posto in un presente e non più differito. Perciò l'escatologismo assoluto gnostico e modernista annulla la struttura della storia. *b)* Allora il *passato* è il tempo preparatorio della salvezza e la garanzia insieme della medesima in quanto esso conserva le promesse, attesta il loro progressivo compimento da parte di Dio e la corrispondenza da parte dell'uomo mediante l'accettazione della fede in Cristo Messia. *c)* Infine il *futuro* il quale, garantito dalla struttura profetica della storia, salva insieme passato e presente e costituisce perciò l'ultimo καιρός che darà l'assetto definitivo all'umanità (*Apoc.* 1, 3; 22, 10: ὁ καιρὸς ὁς ἐγγύς ἐστιν. Cf. anche: *Mc.* 13, 33; *Lc.* 21, 8; *I Cor.* 4, 5; *I Pt.* 5, 6).

Il cristianesimo pertanto rivendica per sé l'unica interpretazione valida della storia perché è l'unica religione che promette e garantisce la definitiva liberazione del male, sfuggendo perciò al processo di « disgregazione » inerente alle teorie dei cicli: « Il Regno di Dio, di cui Cristo è Re, è incommensurabile, rispetto a qualsiasi altro regno... Fin dove questa *Civitas Dei* entra nella dimensione-tempo, non è come un sogno del futuro, ma come una realtà spirituale permeante il presente » (Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, compendiata da D. C. Sommervell, trad. it., Torino 1950, p. 677). Grazie a questi caratteri di universalità umana e di pienezza temporale, il cristianesimo proprio come « Storia sacra » offre l'unica apertura universalmente valida per una prospettiva della storia dell'umanità le cui epoche infatti sono designate e datate ormai rispetto all'attesa e al compimento della salvezza, cioè *prima* e *dopo* la venuta di Cristo. Infine, poiché il Regno di Dio in terra che Cristo ha fondato coincide con la Chiesa visibile, la storia della Chiesa tiene il centro di ogni spiegazione cristiana della storia (« Die *Wirklichkeit der Kirche* gehört in den Mittelpunkt aller christlichen Geschichtsdeutung »: P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1926, p. 121). Perciò la « teologia della storia » è l'unica chiarificazione dell'esistenza temporale dell'uomo, sia come singolo sia come l'intero genere umano, che attinge la certezza della sua verità dalla divina Rivelazione » (cf. H. Rahner, *La théologie catholique et l'histoire*, in *Dieu vivant*, 10 [1948], p. 98).

La *teologia patristica della storia* ha difeso questi principi contro gli attacchi dell'eresia che partivano tanto dal giudaismo come dal paganesimo. Alcuni Padri dei primi secoli (cf. *Didaché*, 16, 4; *Ep. Barn.*, 15; Giustino, *Dial.*, 80, 81; Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 25 sgg.; Ippolito, *De Christo et Antichristo*; Lattanzio, *Div. Inst.*, VII, 17 sgg.; Tertulliano, *Adv. Marc.*, III, 24), prendendo alla lettera un'espressione dell'*Apocalisse* (20, 2), credettero imminente la seconda venuta di Cristo il quale avrebbe regnato poi per « mille anni » (*Chiliasmo*: v. MILLENARISMO) sulla terra con gli eletti. Però ben presto prese consistenza la persuasione che la fine del mondo resta nascosta nel segreto della divina Provvidenza e che la storia dell'umanità si configura, secondo lo schema biblico della lotta fra il bene e il male, come la lotta spirituale fra la Città di Dio e la Città di Satana come ha interpretato – sotto l'influsso del donatista Ticonio – s. Agostino in forma sistematica nel *De civitate Dei*. Lo schema agostiniano è assunto dal discepolo Orosio (v.) e diventa predominante in tutto il medioevo culminando nell'opera di Ottone di Frisinga (v.). Un ritorno al « realismo storico del chiliasmo » può essere considerato il simbolismo profetico di Gioacchino da Fiore (v.), ch'è stato ripreso nel Rinascimento e laicizzato dall'idealismo moderno.

È ancora sulla trama della concezione agostiniana che, contro i liberi pensatori del deismo e dell'illuminismo, Bossuet (v.) ha concepito il suo *Discours sur l'histoire universelle*, per dimostrare il superiore dominio della Divina Provvidenza sulle alterne vicende degli eventi umani. A differenza però di s. Agostino, Bossuet cerca di mettere in rilievo le concatenazioni concrete dei fatti secondo cause ed effetti ed elabora il suo edificio storico in senso ottimista – anche rispetto alla storia temporale – come l'avanzare della Chiesa trionfante nelle tappe della storia, dall'antichità fino ai suoi tempi. È contro la teologia della storia di Bossuet che si è rivolta l'opera disgregatrice di Voltaire e dell'illuminismo francese (Condorcet, Turgot, Volney, fino a Comte) per restituire l'uomo nei suoi diritti. Isolato dallo sviluppo della cultura europea, in un'Italia politicamente e spiritualmente divisa, la *Scienza Nuova* del Vico (v.) contiene il superamento della concezione ciclica classica e della storiografia dell'illuminismo nella Provvidenza cristiana secondo una stretta collaborazione della libertà umana con Dio, in quanto « i fatti della storia effettuale di tutte le nazioni, i loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini... corrono secondo le leggi eterne della storia ideale » (*Scienza Nuova*, § 1096: ed. Nicolini, II, Bari 1928, p. 153).

C) *La concezione moderna.* – La f. d. s. in senso proprio è una conquista del pensiero moderno in quanto ha rivendicato lo sviluppo della storia all'espansione della libertà dell'uomo, svincolato da ogni dipendenza esteriore (fisica o teologica). L'avvento della f. d. s. coincide quindi con la laicizzazione della cultura occidentale e ne segna le tappe con l'illuminismo, il romanticismo idealista e lo storicismo. L'illuminismo teologico ha i suoi rappresentanti in Reimarus e Lessing, che svolgono Spinoza. Il contributo di Reimarus e Lessing per la f. d. s. è dato principalmente dalla critica alla storia biblica ch'essi spogliano di ogni carattere soprannaturale e rivelato non diversamente da quel che oggi fa la *Entmythologisierung* di R. Bultmann: Reimarus con i *Wolffenbüttelsche Fragmente* negò soprattutto il carattere storico alla Risurrezione di Cristo, mentre Lessing nel saggio *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) contestò al cristianesimo di poter fare quell'inserzione dell'eternità nel tempo – mediante le profezie e i miracoli di Cristo – che deve permettere all'uomo una « scelta » di portata eterna (è il « problema di Lessing » che sarà discusso da Kierkegaard): incommensurabilità assoluta fra storia e dogma, fra tempo ed eternità.

Meno drastica nella forma, ma coincidente nella sostanza con la precedente, è la concezione di Kant secondo il quale la storia si presenta come l'esecuzione (*Vollziehung*) di un piano nascosto della natura per attuare una struttura politica (*Staatsverfassung*) perfetta come « Regno di Dio sulla terra » (*Reich Gottes auf Erden*) sia dall'interno come dall'esterno, la quale all'umanità presenta l'unica situazione in cui la natura può sviluppare completamente le capacità (*Anlagen*) ch'essa ha posto nell'umanità (*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; *Ges. Werke*, ed. Cassirer, IV, Berlino 1913, p. 161 sgg). Herder, sotto la spinta del romanticismo, considera lo sviluppo della storia come un « tutto »: di qui l'interesse per i popoli primitivi e per le civiltà antiche dell'Oriente ch'egli mostra nelle sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* (ll. I-X e XI-XII). Per Herder la storia è la risultante di due serie di forze, da una parte l'ambiente estrinseco e dall'altra l'elemento segreto operante ch'egli chiama lo « spirito del popolo » (*Volksgeist*) in cui ogni singola nazione esprime la propria individualità in soggezione a Dio ch'egli – d'accordo con Shaftesbury – chiama « Spirito del mondo » (*Weltgeist*): Herder riconosce il piano divino della storia cioè il « cammino di Dio sopra le nazioni » (*Gang Gottes*

über die Nationen) e celebra la Persona e l'opera di Cristo che « cercava lo spirito e lasciava la morta lettera » della Legge mosaica, auspicando quindi un cristianesimo come schietta saggezza etica senza dogmi (cf. *Briefe an Theofron*, in *Sämtliche Werke*, XV, Stoccarda e Tubinga 1830, Brief V, p. 100 sgg. Cf. *Ideen...*, l. XVII). Hegel ha dato la più sistematica concezione della storia che fonde la sostanza unica di Spinoza e la Ragione assoluta di Kant-Herder con i dogmi del cristianesimo: la storia ha per fine ultimo la realizzazione dell'Assoluto nel divenire dell'umanità nel quale, come già aveva osservato Kant, il negativo e il male costituiscono il punto di volta (la « mediazione dialettica ») onde la Ragione assoluta con la sua « astuzia » (*List der Vernunft*) procede all'atto servendosi degli « spiriti nazionali » (*Volksgeister*) i quali costituiscono la « dialettica apparente » mediante la quale si produce lo « Spirito universale » nello sviluppo del tutto o Idea (cf. *Philos. d. Rechts*, III, 3 B, § 340 che termina con l'identificazione di storia e giudizio della storia secondo la formola di Schlegel, *Weltgeschichte als Weltgericht*). Attore e « Persona » della storia universale è lo « Spirito del mondo » (*Weltgeist*) che esprime la libertà pura che vuole se stessa la quale ha la sua effettiva realtà (*Wirklichkeit*) nella politica dello Stato: strumenti dello « spirito del mondo » sono gli « uomini storico-cosmici » (*weltgeschichtliche Menschen*) che attuano i « trapassi » delle epoche storiche, come Alessandro Magno, Cesare, Carlo Magno, Napoleone (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung*, ed. Lasson, Berlino 1930, p. 39 sgg.). Il nervo della f. d. s. di Hegel, come di tutta la sua filosofia, è di essere una teologia capovolta e immanentizzata dove è volatilizzato ogni male e ogni contingenza del finito. Dalla f. d. s. hegeliana è derivato il materialismo storico (v.) di Marx, per il tramite della critica di Feuerbach secondo il quale il dio immanente nella storia di Hegel non è altro che l'umanità stessa così che « il segreto della teologia è l'antropologia, ma il segreto della filosofia speculativa è la teologia » (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, in *Sämtl. Werke*, II, Stoccarda 1904, p. 222). Pertanto il compito della filosofia è la « realizzazione e umanizzazione di Dio » (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 1; ed. cit., II, p. 245). Contro il razionalismo e l'idealismo, in senso opposto alla direzione Feuerbach-Marx, rivendica la consistenza della concezione cristiana Kierkegaard ponendo come « evento » centrale della storia l'Incarnazione di Cristo in risposta al principio di Lessing che « verità storiche contingenti non possono essere la prova di verità razionali necessarie » (cf. *Diario*, 1854, XI^1 A 269 e XI^2 A 98 contro le « chiacchiere di Hegel » sulla f. d. s.: trad. it. III, p. 300 sg. Cf. S. Holm, *S. Kierkegaards Historiefilosofi*, Copenaghen 1952, p. 30 sgg.).

D) *Lo storicismo.* – Con lo sfaldamento dell'idealismo trascendentale per opera del positivismo e del neocriticismo che eliminò l'Assoluto e quindi ogni riferimento teologico del reale, la storia fu concepita nella concretezza ultima del semplice accadere al di qua di qualsiasi teleologia, così come di ogni dualismo di particolare e universale, di storia e soprastoria, di idea e fatto, di fatto e valore. La totalità suprema della Ragione cede quindi il posto alla categoria della Vita che si pone e ripropone nei fatti singoli, mediantesi in una sempre nuova immediatezza. Di qui l'abbandono della f. d. s. legata ad una nozione di « progresso » che deve vanificare la realtà attuale del presente. L'errore fondamentale della f. d. s. di Hegel era, secondo il Dilthey, di aver subordinato la « vita » al concetto astratto e ad una mistica di natura cosmica, dove quindi tutta la realtà è trasferita nell'Idea logica (cf. W. Dilthey, *Das Problem d. Philos. des Geistes*, in *Ges. Werke*, IV, Lipsia e Berlino 1921, p. 247 sgg.). In questa linea di semplificazione teoretica è sorto lo storicismo in cui si è concluso il neohegelismo, svincolato da ogni riferimento metafisico o teologico: a questo modo « la storia ha prodotto il relativismo il quale considera ogni singola formazione storica, ogni istituzione, ogni idea e ideologia soltanto come un momento transitorio, causalmente determinato nel flusso infinito del divenire » così che le cose non hanno più che un valore relativo (cf. Fr. Meinecke, *Geschichte, Staat und Gegenwart*, in *Logos*, 22 [1933], p. 163). La forma più radicale di storia è quella difesa da B. Croce (m. nel 1952) il quale afferma l'identità di filosofia, storia e f. d. s. e definisce lo storicismo « l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia »; va respinta perciò qualsiasi forma di dualismo anche nella sfera puramente culturale, secondo la teoria crociana dell'equivalenza e circolarità delle forme dello spirito (*Lo storicismo e la sua storia*, in *La storia come pensiero e come azione*, 5ª ed., Bari 1952, p. 51. A p. 65 l'affermazione che « lo storicismo è un principio logico, ed è anzi la categoria stessa della logica, la logicità intesa in modo adeguato, quella dell'universale concreto »). A questo modo ogni problema dello spirito è dissolto nelle sue dimensioni storiche effettuali in quanto « solo la logica della conoscenza storica è adeguata al pensiero » (*Filosofia e storiografia*, Bari 1949, p. 17). Per questo bellamente afferma il Croce che « la storia non è mai *giustiziera*, ma sempre *giustificatrice* »: (*Teoria e storia della storiografia*, 6ª ed., Bari 1948, p. 177). Perciò lo storicismo crociano taglia alla radice ogni f. d. s. che non è filosofia né storia in quanto essa si propone, nelle sue varie forme illuministiche e idealistiche, compresa quella marxista, di dare un « significato » conclusivo alla storia presa come un tutto.

Una via di mezzo sembra quella dello storicismo esistenzialista in quanto considera la « libertà » come l'apertura illimitata verso il « futuro » dove quindi il futuro ha significato « progressivo » che lo storicismo rigido rifiuta a causa del suo indifferentismo metafisico-etico. L'ultimo Jaspers ha elaborato la teoria del « tempo assiale » (*Achsenzeit*) la quale permette la prospettiva di una storia universale, negata dallo storicismo, in quanto è possibile riferire lo sviluppo delle varie civiltà a quel periodo che va dall'anno 800 al 200 a. C. nel quale si delineano in tutti i popoli dell'Oriente e poi della Grecia fenomeni spirituali similari di costruzione e dissoluzione (cf. *Vom Ursprung u. Ziel der Geschichte*, Monaco 1949, p. 19 sgg.). Anche Jaspers riconosce il valore incomparabile della persona e dottrina di Cristo secondo il detto hegeliano che ogni storia porta a Cristo e rimanda a lui così che l'apparizione del Figlio di Dio costituisce « l'asse della storia universale ». Soltanto egli osserva che ciò vale soltanto per chi accetta che Cristo è l'organo della divina Rivelazione: ciò che per l'uomo moderno non ha più senso, dato che tutto non si presenta nell'essere che in forma di « cifra » che ognuno interpreta muovendo dalla propria « situazione » (*Einführung in die Philosophie*, Zurigo 1950, p. 95 sgg.). Più sobria e aperta alla concezione profetica ed escatologica della storia sembra la posizione di Heidegger - la « protensione » verso il futuro è costitutiva dell'essere umano (*Dasein*) in quanto questo si attua nella preoccupazione (*Sorge*) la quale proietta perciò l'essere umano verso la fine ovvero la morte così che il « senso primario dell'esistenzialità è il futuro e il tempo allora esprime l'essere come quella 'totalità' (*Ganzheit*) ch'è operata originariamente dalla preoccupazione » (*Sein und Zeit*, Halle a. S. 1927, p. 327 sgg.). In questa temporalità che la *Sorge* struttura verso il futuro, l'ultimo Heidegger include l'apertura del « sacro » (*das Heilige*) ovvero il farsi presente (*Anwesenheit*) della divinità la quale chiude – come quarto componente con la terra, il cielo e i mortali – il « quadrato » (*Geviert*) dell'essere umano che si configura perciò come un « rimanere davanti a Dio » (cf. la conferenza di Darmstadt: *Bauen, Wohnen, Denken*, Darmstadt 1952, p. 76 sgg.). Tale « apertura » verso la divnità l'uomo non l'ottiene con l'ontologia filosofica, ma piuttosto con la poesia e con la mistica nelle quali si compiono per ora le due forme originarie di « presenza » di Dio all'uomo così che tutto il tempo storico si distende verso il futuro nell'attesa di una rivelazione di Dio che salvi l'uomo dall'angoscia della morte (cf. *Was ist Metaphysik?, Einleitung* alla 5ª ed., Francoforte s. M. 1949, p. 18. Anche *Brief über Humanismus*, Berna 1947, p. 101 sgg.).

III. VALUTAZIONE. – Come struttura del divenire temporale della libertà individuale, la storia sfugge ad ogni comprensione riflessa in quanto la « decisione » del singolo si sottrae per definizione ad ogni indagine esterna ed in questo senso si deve dire che dell'individuo come persona li-

bera non c'è storia ma al più «biografia» soltanto. Come struttura del divenire temporale dei vari popoli l'unica storia che assume al centro di questo divenire la libertà è la «storia sacra» secondo la «linea di salvezza» (*Heilslinie*) che dalla rivelazione ebraica porta alla religione cristiana nella quale perciò la storia è «contenuta» *a parte ante* e *a parte post* da una metastoria la quale abbraccia l'origine e la fine del mondo e dell'uomo in esso. La concezione della storia del mondo antico, legata ai processi cosmici, non ha raggiunto l'originalità dell'essere dell'uomo, mentre il pensiero moderno ha fatto l'umanità artefice assoluto del suo destino; ma nel cambio totale di segno delle forze operanti nella storia l'esito è uguale, cioè la perdita dell'uomo come persona singola che invano cerca la salvezza dal male e dalla morte che lo stringe nel tempo. Lo storicismo assoluto, che esclude la finalità dalla storia, rappresenta la forma estrema della dispersione dell'essere dell'uomo e coincide perciò con la negazione di ogni comprensione della storia che trascenda l'empiria, equivale alla rinuncia ad una effettiva soluzione della tensione fra bene e male, fra individuo e società, fra tempo e eternità. È soltanto nella prospettiva di un «fine universale» dell'umanità e di una «fine del tempo» nell'eternità ch'è possibile aspettare la salvezza dal male e la «liberazione dal terrore continuo della storia» (Eliade). La f. d. s. non può spiegare la storia perché manca dell'asse unitario che abbraccia le dimensioni temporali sia dell'umanità intera come del plesso reale di ogni singolo qual'è invece prospettato come «divenire della salvezza» (*Heilsgeschehen*) secondo la concezione del cristianesimo.

BIBL.: A) Generali: E. Bernheim, *Lehrb. d. hist. Methode.* 5ª-6ª ed., Lipsia 1908; id., *Einleitung in die Geschichtswiss.*, Berlino e Lipsia 1912; E. Troeltsche, *Der Historismus u. seine Probleme*, I, in *Ges. Schriften*, III, Lipsia 1922; F. Sawicki, *Geschichtsphilos.*, Kempten 1923; id. *Die Geschichtsphilos als Philosophia Perennis*, in *Philos. Perennis*, Festgabe J. Geyser, Ratisbona 1930, Bd. I, p. 511 sgg.; R. Aron, *Introd. à la Philos. de l'hist.*, Parigi 1938; id., *La philos. critique de l'hist.*, 2ª ed., ivi 1950; H. Heimsoeth, *Geschichtsphilos.*, in *System. Philos.*, pubbl. da N. Hartmann, Stoccarda e Berlino 1942, pp. 561-647; J. Huizinga, *Im Bann der Gesch., Betracht. und Gestalt.*, Basilea 1943; R. G. Collinwood, *The Idea of Hist.*, Oxford 1946; Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 2ª ed., Monaco 1946; M. I. Montuclard, *La médiation de l'Eglise et la médiation de l'histoire*, in *Jeunesse de l'Eglise*, 7, Petit Clamart 1947, p. 9 sgg.; E. Rothacker, *Logik u. Systematik der Geisteswiss.*, Bonn 1948; K. Loewith, *Meaning in Hist.*, Chicago 1949; id. *Von Hegel zu Nietzsche*, 2ª ed. Stoccarda 1950; id., *Weltgeschichte u. Heilsgeschehen*, ivi 1953; H. Leisegang, *Denkformen*, 2ª ed., Berlino 1951; Fr. Wagner, *Geschichtswiss.*, Friburgo-Monaco 1951 (con bibl. analitica); W. H. Walsh, *An Introd. to Philos. of Hist.*, Londra 1951. B) Speciali: R. Frick, *Die Gesch. des Reich-Gottes Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes u. Augustin* (*Beih. zu Zeitschr. f. N. T. Wissens.*, 6), Giessen 1928; A. Dempf, *Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilos. im Mittelalt. u. in der kath. Renaissance*, Monaco e Berlino 1929 (trad. it., Milano-Messina, s. d.); V. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tubinga 1932; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez st Augustin*, Parigi 1933; J. Wach, *Das Verstehen, Grundzüge einer Gesch. d. herm. Theorie im 19. Jahrh.*, 3 voll., Tubinga 1926-33, spec. I, 39 sgg; III, 4 sgg.; W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheol.*, Berlino 1935; id., *Christen. u. Geschichtlichk.*, *Die Entstehung des Christent.*, Stoccarda e Colonia 1951; J. Spoerl, *Grundformen hochmittelalterl. Geschichtsanschauung*, Monaco 1935; B. Seeberg, *Justins Geschichtstheol.*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 58 (1939), pp. 1-81; E. Seeberg, *Gesch. u. Geschichtsanschauung dargestellt an altchristl. Geschichtsvorstellungen*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 60 (1941), p. 312 sgg.; L. Tondelli, *Il disegno divino nella storia*, Torino 1947; J. Daniélou, *Dialogues*, II: *Christianisme et hist.*, Parigi 1948; id., *Essai sur l'énigme de l'histoire*, Parigi 1952; O. Cullmann, *Christus u. die Zeit, Die urchristl. Zeit- und Geschichtsauffassung*, 2ª ed., Zurigo 1948; R. Bultmann, *Das Urchristent. im Rahmen der ant. Relig.*, Zurigo 1949; G. Thils, *Théol. des réalités terrestres*, II: *Théol. de l'hist.*, Parigi-Lovanio 1949; trad. it., Alba 1951; G. Ruotolo, *La f. d. s. e la Città di Dio*, Roma 1950; R. Niebuhr, *Glaube und Gesch.*, Monaco 1951; H. v. Soden, *Urchristent. und Gesch.*, I, Tubinga 1951. Per l'antichità: M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions*, Parigi 1949; C. Diano, *Forma ed evento. Principii per un'interpretaz. del mondo greco*, Venezia 1952. Cf. vasta bibl. criticamente esposta in: C. Fabro, *La storiogr. nel pensiero cristiano*, Milano 1953, pp. 31-55.

Cornelio Fabro

(fot. Biblioteca nazionale)

STORIA AUGUSTA - *Scriptores Historiae Augustae*. Codice membranaceo della fine del sec. XV, miniato probabilmente dal boemo Venceslao Crispo - Roma, Biblioteca nazionale, fondo Vitt. Em. 1004.

STORIA AUGUSTA (*Scriptores Historiae Augustae*). – È una raccolta di biografie variamente manipolate degli imperatori e dei cesari da Adriano a Numeriano (117-284 d. C.), salvo una lacuna per gli anni 244-60 relativa agli imperatori Filippo, Decio, Gallo, Valeriano; le biografie figurano dedicate a Diocleziano o a Costantino, e nel complesso l'opera, che non è improbabile si iniziasse con l'impero di Nerva, riallacciandosi a Svetonio, tende ad esaltare le riforme diocleziane di fronte ai mali dell'epoca precedente.

La compilazione è utile per la cura minuziosa con cui registra i minimi particolari della corte imperiale, ma non spinge lo sguardo al di fuori di essa e si attarda in pettegolezzi e aneddoti incontrollati. Gli autori della S. A. sono sei: Elio Sparziano (v.), Vulcacio Gallicano, Elio Lampridio (v.), Giulio Capitolino, Trebellio Pollione, Flavio Vopisco (v.), ma la loro personalità è talmente scialba, che si è giunti a dubitare della realtà storica di alcuni.

Nella compilazione, che si ispira al modello svetoniano, si distinguono due parti ben distinte: quella che va da Adriano a Caracalla, più unitaria, e quella che va da Macrino in poi, più retorica e meno sicura nell'informazione. Sono citate come fonti della prima serie l'opera di un Mario Massimo ora perduta e quella di un supposto grande annalista dell'età severiana. Della seconda serie si ricorda una *Cronaca* imperiale di carattere biografico ricostituita da Enmann, certamente esistita, che sembra sia stata utilizzata da Aurelio Vittore e Eutropio. Degli scrittori greci è stato certamente consultato Erodiano. Il problema dell'epoca di composizione delle singole biografie e di quella della compilazione e rielaborazione della raccolta è tuttora insoluto.

BIBL.: edd.: H. Peter, Lipsia 1865; D. Magie, Londra 1921 (con trad. ingl.); E. Hohl, Lipsia 1927. Studi: Ch. Lecrivain,

Etudes sur l'Hist. Auguste, Parigi 1904; E. Diehl, s. v. in Pauly-Wissowa, VIII, coll. 2051-2120; N. H. Baynes, *The Hist. Augusta, its date and purpose*, Oxford 1926. Altri studi citati in N. I. Herescu, *Bibliogr. de la littér. lat.*, Parigi 1943, pp. 353-55, cui si aggiunga W. Hartke, *Gesch. und Politik im spätant. Rom: Untersuch. über die Script. hist. Aug.* (*Klio Beiheft*, 45), Lipsia 1940.

Nicola Turchi

STORIOGRAFIA. - Esposizione del complesso degli eventi umani nella loro concreta configurazione entro le coordinate spazio-temporali.

I. Grecia e Roma. – Nella Grecia del sec. VI a. C. può fissarsi una prima forma di coscienza storiografica, cioè un ripensamento, una valutazione della storia. Questa si rivela in Ionia (la zona culturalmente più avanzata) con la critica del mondo mitico (il cui rappresentante più caratteristico è Ecateo), che costituisce un elemento caratterizzante della s. greca rispetto a quella orientale; critica intesa, però (e in ciò il suo limite), solo come rettifica del dato tradizionale, eliminazione in esso di ciò che contrastasse con la verità accertata per altra via: mediante l'indagine filosofica o naturalistica; ovvero la diretta esperienza di cose personalmente viste, o controllate sulle versioni più attendibili. E, ancora, con l'avida curiosità verso la realtà circostante, concretatasi dapprima negli angusti limiti della descrizione etnografico-geografica (i «logografi»), allargantesi poi, attraverso i primi tentativi di storie locali e di biografie, nel largo affresco erodoteo, ove l'interesse etnografico è lentamente ricacciato sullo sfondo, mentre una guerra, le sue lontane radici, il suo complesso svolgimento, assurgono a tema principale. Finché in Tucidide, bruciato ogni residuo etnografico, ancora una guerra, quella del Peloponneso, è il problema su cui converge l'appassionata indagine dello storico, e che, individuato nel contrasto di due forme politiche, diviene, quasi, filo conduttore della storia greca. Fra la zona del mito su cui opera la critica della tradizione e quella della pura storia contemporanea aperta naturalmente alla comprensione, Erodoto ne ha individuata una intermedia, dall'incerta fisionomia, troppo recente per esser sottoposta ad una revisione critica, troppo lontana, tuttavia, dal presente, per render possibile una sua comprensione pragmatica; verso di essa lo storico volge la sua attenzione per conservarne il ricordo, per rammemorarne le glorie. Egli pone così, cronologicamente ed idealmente, sé e l'opera sua fra Ecateo e Tucidide, caratterizzando una terza direzione fondamentale della s. greca. Anzi il carattere encomiastico che essa sottintende andrà assumendo in questa importanza sempre più prevalente, col diffondersi, nella s. posteriore a Tucidide, di un atteggiamento etico-retorico, nel giudizio delle opere umane, di derivazione isocratea. L'opera di un Senofonte, di un Teopompo, di un Callistene è sì, per l'influenza del maestro, storia sincrona (ed anche coloro che si rivolgono al passato – Filisto, Eforo, Anassimene – dànno al loro racconto, avvicinandosi al loro tempo, dimensioni più ampie), ma opera in essi anche una concezione etico-retorica in cui i motivi erodotei ed isocratei confluiscono insieme, e di cui Teopompo è l'esempio più evidente. Da un lato, gli ideali politici contemporanei passano risolutamente nella s., diventano motivi di interpretazione e giudizio del passato, su cui gettano l'equivoca luce di encomi e di biasimi; dall'altro l'interesse – come avveniva nel campo pratico ed in quello speculativo – si va concentrando sulle singole personalità: dalla «storia quasi anonima di due costituzioni», quella di Tucidide, si giunge alle *Filippiche* di Teopompo, vastissima cornice alla storia di un uomo. Il desiderio – tipicamente retorico – di tener desta l'attenzione arricchisce la narrazione di particolari stravaganti e fantastici, ma rende assai incerti i confini fra essa e il romanzo storico a tesi, come già nella *Ciropedia* di Senofonte. Se la visione si allarga dalla πόλις alla civiltà greca nel suo complesso, e poi agli altri popoli, se si approfondisce nell'analisi delle caratteristiche delle genti, e dell'umanità dei singoli, cadono i limiti fra reale e immaginario: Callistene, Onesicrito, Clitarco creano una biografia di Alessandro che è già, *in nuce*, romanzo. Altri (Aristobulo, Nearco, Ieronimo di Cardia, ecc.) reagiranno a tale tendenza, ma la loro preoccupazione di una rigorosa aderenza alla realtà delle cose viste e conosciute si risolve in una esasperata semplicità formale, che ne sminuisce l'efficacia. Riallacciandosi alla più rigorosa memorialistica, all'ideale dello «storico pratico» cui si informava, Polibio crea una s. che, al di là delle falsificazioni retoriche e delle angustie cronachistiche, coglie nella loro concreta fisionomia le trasformazioni politiche e le vicende militari; con lui la storia riconosce il suo vero centro, Roma, si fa storia cosmopolitica. La visione pragmatica di Polibio, tuttavia, è costretta a spiegare le vicende umane mediante l'intervento della τύχη, la fortuna, forza irrazionale e trascendente. Anche se il suo continuatore, Posidonio, cercherà di reintrodurre questa forza nel processo storico, come «furore» (θυμός), antitetico al logos, la ragione, ma con esso motore delle vicende, e, vedendo i barbari come incarnazione di questo «furore», li includerà, rendendolo più rigoroso, nel quadro della storia cosmopolitica, in questi due storici è già implicito il passaggio dalla s. alla riflessione teleologica, alla filosofia della storia. Dopo Posidonio, l'attività storiografica greca vive sul passato, senza rivelare motivi originali: Teopompo, Posidonio, Senofonte, e soprattutto Tucidide rimangono i grandi modelli; a Tucidide si rifanno quanti vogliono reagire alla sempre fiorente s. retorica, ed egli è ben presente, come le migliori esperienze storiografiche greche, nel *Come si debba scrivere la storia* di Luciano. I migliori prodotti della tarda s. greca nascono dai contatti col mondo romano, ma i rapporti d'influenza e dipendenza reciproca con la s. romana non sono ancora chiariti. Lo sforzo polibiano di una comprensione pragmatica del mondo romano ha dei continuatori; le *Vite* di Plutarco, il prodotto più notevole dell'età imperiale, sono insieme sforzo di tenere alto il mondo greco rispetto al romano, e riconoscimento dei valori morali del secondo.

Gli inizi della s. romana sono da rintracciarsi nelle primitive registrazioni pontificali, nelle tradizioni domestiche, nella memoria popolare legata a monumenti, feste, canti popolari. Ma la registrazione cronachistica costituisce una sorta di «preistoria» della s. romana, che nasce dal suo superamento. Lo sforzo di essa sarà quindi quello di oltrepassare lo schema annalistico, anche nei casi in cui esso viene formalmente accettato. Altro carattere fondamentale della s. romana è lo stretto rapporto con la s. greca: rapporto di dipendenza ed influenza reciproca di cui è difficile definire le vicende per tutta la produzione preliviana, di cui restano diverse, significative testimonianze. I più antichi annali sembrano scritti in greco per un duplice motivo: per influenza dei loro modelli e perché intesi a tracciare la storia della città più per i Greci che per i Romani; Catone il Censore, che violentemente reagisce a questa s. in lingua straniera e per stranieri, pur si serve di due generi letterari greci – la storia delle fondazioni di città e la storia contemporanea – per combatterla: segno che la sua critica s'appuntava soprattutto sulla forma linguistica e su quella narrativa, cioè annalistica, di quella produzione. Poiché l'opera di Catone è perduta, non si può dir nulla circa i metodi con cui, nelle *Origines*, intese a raccogliere, quasi in un unico *corpus*, il materiale leggendario arcaico sulle singole città della penisola, o i modi in cui poté superare, scrivendo del suo tempo, l'ordinamento tradizionale. Ma si può individuare in lui un atteggiamento, che rimarrà caratteristica costante della s. romana: il rifiuto di fornire i nomi degli attori delle vicende da lui narrate, perché il vero attore di esse era il popolo romano; indice questo di una passionalità politica che non si placa nell'obbiettiva considerazione ed esposizione del fatto, ma lo fa rivivere con lo spirito di chi partecipa direttamente alle cose narrate. La continua presenza della «virtù» e della «maestà» del popolo, quali forze storiche, nella narrazione delle suc vicende, costituisce il fascino perenne e suggestivo della s. romana.

Da ciò il deciso moralismo, da un lato, e dall'altro il carattere retorico, così chiaramente definito da Cicerone, che la informa; da ciò il suo legarsi, al di là della formale imitazione di Tucidide, alla s. retorico-politica dell'età ellenistica. Ma la retoricità non consiste, come negli

aspetti più deteriori di quella, in una ingiustificata deformazione dei fatti, quanto in una loro organizzazione secondo un contesto rispondente al sentimento dello scrittore di fronte ad esse. Una storia della s. romana può darsi tuttavia solo di quanto c'è rimasto, e si converte nel giudizio dell'opera di Sallustio, Cesare, Livio, Tacito, in cui l'atteggiamento sopra delineato si rivela e si modula in toni diversi.

Ed ecco Sallustio rifarsi a Tucidide e Catone quali testimoni di un'antica austera virtù che egli vede, sommersa dalla corruzione, scomparire nella società del suo tempo; ecco Cesare identificare se stesso con gli interessi del popolo romano e trasferire, nelle sue memorie, ai fatti narrati quella lucidità di disegno e quel tocco sicuro che caratterizzarono le sua azione politica; ecco Livio stendere la storia (o l'epopea?) non di Roma, ma della sua grandezza o virtù, sotto la continua, incombente minaccia della corruzione devastatrice; ecco, infine Tacito, nella sua amara spietata analisi delle figure e dei disegni degli imperatori tiranni documentare la desolante assenza di quegli ideali civili, di quella originaria *virtus* che egli trasferisce – ammonimento o disperazione – nei barbari della Germania. E ognun d'essi giudica soprattutto come cittadino, e cittadino in cui si incarna tutto il patrimonio ideale, lo spirito dello Stato romano. L'impossibilità di comprendere in sé le ragioni e gli ideali di questo Stato, per farne criterio di interpretazione storica, è il segno della decadenza della s. romana dopo Tacito. Già a lui sfuggiva il mondo delle province; al contemporaneo Svetonio la storia appare organizzata e chiusa in una serie di biografie imperiali e come tale vien consegnata ai continuatori e rielaboratori la cui opera sfocia nella *Storia Augusta* del sec. IV d. C.: e anche qui assai incerti si fanno i confini col romanzo. Nel sec. IV Ammiano Marcellino, ufficiale antiocheno che vuol trasfondere, in una continuazione di Tacito, quel senso della latinità ricuperata dalla tradizione militare e da esperienze librescbe, crea un'opera singolare in cui il pensiero storiografico romano si fonde con suggestioni orientali. Povertà assoluta di pensiero hanno le epitomi liviane e le compilazioni analoghe che si fanno sempre più frequenti, con l'unico merito di conservare il senso dello sviluppo unitario della storia di Roma.

Il pensiero cristiano dei primi secoli elabora intanto germi di una nuova visione storiografica e nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio rappresenta il momento in cui la Chiesa, contrapponendosi allo Stato, fa delle sue vicende una storia in sé conclusa. Ma « la vera opera che apre e domina il medioevo è il *De civitate Dei* di s. Agostino,... perché pone e risolve il problema nuovo che sorgeva dalla dissoluzione del mondo politico antico quello del rapporto tra la *civitas terrena* e la *civitas caelestis* » (A. Momigliano).

II. Medioevo e rinascimento. – Con s. Agostino, infatti, lo storico era invitato a considerare non le vicende dei singoli organismi o aggregati politici, ma quella dell'« umanità », operante attraverso i tempi, manifestantesi, in una drammatica alternativa di bene e di male, nei singoli imperi. La storia diveniva problema morale, dramma della coscienza umana, e questo problema e questo dramma si facevano criterio interpretativo di essa. Questa visione si inquadrava entro schemi che sono al fondo di tutta la s. medievale: lo schema delle sei età del mondo, corrispondenti ai sei giorni della creazione, o alle varie età dell'uomo, l'altro, che al primo s'intrecciava, delle quattro monarchie (Assiri e Babilonesi, Medi e Persiani, Macedoni e Diadochi, Romani), cui Isidoro di Siviglia e Beda daranno, più tardi, una precisa determinazione cronologica. E ancora all'influsso profondissimo e duraturo di Agostino è da ricondurre il senso della continuità fra l'epoca nuova e l'Impero romano (di cui egli aveva celebrato la funzione provvidenziale di preparazione all'avvento del Cristo); senso che impedisce l'esatta percezione dei mutamenti profondi operatisi fra i popoli e che lega l'Impero cristiano dei secc. X, XI, XII, all'antico, pur da quello così diverso, mediante la formola della *translatio*. La grande costruzione agostiniana non resisterà intatta negli scrittori che, nei secoli successivi, ad essa si ispireranno, semplificandone e volgarizzandone i motivi, frantumandone l'architettura. Il senso del conflitto drammatico fra il terreno e il celeste, trama delle vicende umane, si trasformerà, ad es., nella minuta, saltuaria postilla moralistica, inserita nel racconto. Tuttavia alcuni dei concetti fondamentali del pensiero agostiniano riaffiorano di continuo, costituendo quasi le costanti caratteristiche della s. medievale: il predominio dell'elemento morale-religioso nel giudizio storico (il « male », nella storia nasce dai peccati degli uomini, soprattutto dal più antico e radicato, la superbia); la *pax* come bene supremo per l'uomo su questa terra, e purtuttavia solo pallida immagine della vera pace, quella della vita eterna; la creazione dei due tipi del *rex iustus* e del *tyrannus* a cui i grandi protagonisti verranno costantemente assimilati, col risultato di una stilizzazione uniforme dei caratteri intellettuali e morali dei singoli personaggi, in contrasto con la cura volta ad individuarne le esteriori particolarità. Posto al centro non solo della considerazione del presente, ma anche della visione del passato, il problema della salvezza, la ricerca storica si riduceva al ruolo subordinato di *ancilla* della speculazione teologica e morale; e come tale assumeva, nella gerarchia delle arti e delle scienze, quell'incerto carattere che le era proprio nell'epoca antica, ora *magistra vitae*, ora *fabula*. Per questa via, e per l'altra più diretta della persistente fortuna goduta da certi storici romani (Svetonio, Giustino, Eutropio) operava pertanto, accanto all'influsso cristiano-agostiniano, quello non spento del mondo antico; ed esso si faceva evidente sia nell'esteriore modellarsi delle innumerevoli *Vitae* e *Gesta* sull'opera svetoniana, sia nel più generale sforzo di accostarsi, nei toni e nei modi del narrare, ai testi presi a modello.

Questo secondo influsso è anzi, per molti aspetti, prevalente nella s. dei secc. VI-IX: anche se si avverte che il clima spirituale è diverso da quello degli storici « pagani », l'interesse spiccato per il fatto politico, e certe caratteristiche del racconto riconducono ad essi. I motivi agostiniani, e persino l'atteggiamento moralistico, sono assenti nella *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, o rimangono sullo sfondo; la storia è ancora, per lui, soprattutto, una bella vicenda, in cui la realtà è velata da un tono leggendario, ricco, soprattutto, di motivi epico-cavallereschi: egli ammira compiaciuto i suoi eroi, e annota curioso quello che lo colpisce nel mondo circostante. La radicale nequizia della *civitas* terrena è totalmente dimenticata. E nella *Vita Karoli Magni* di Eginardo non solo l'esaltazione del *rex iustus* è condotta su chiare linee svetoniane, ma il fatto stesso di esser esaltazione di un laico e di porre l'accento sui fattori umani nelle vicende narrate rivela la forza suggestiva dell'antico modello; d'altro canto si fa già evidente in lui l'incapacità di fondere, nel ritratto, le caratteristiche fisiche con quelle morali e spirituali. Più complesso il quadro della s. posteriore: da un lato si fa più viva, più acuta, la capacità di cogliere uomini e cose particolari, di rappresentare « realisticamente » singoli aspetti della realtà, di giudicare talvolta con acutezza determinati eventi politici; dall'altro – e magari nella stessa persona, come in Liutprando di Cremona – s'accentua del pari la nota religioso-moralistica, più frequente si fa il ricorso ai disegni e giudizi della Provvidenza, nel motivare gli eventi, e alle riflessioni morali nel giudicarli. Anzi è questa nota sola a documentare la « cristianità » del cronista, ora che la dimensione universale del quadro agostiniano s'è perduta, e un regno, un imperatore, una regione o una città, un monastero, sono l'oggetto del racconto; e questo racconto perde talora persino la coscienza della intrinseca peccaminosità dell'agire umano, e si tinge tal'altra di una incipiente fierezza nazionale. S'accentua, in tale produzione, il carattere di pura e semplice testimonianza e registrazione dei fatti, mentre il compito di dare di essi un giudizio di valore va trasferendosi nella ricca pubblicistica politica cresciuta attorno al problema dei rapporti fra *regnum* e *sacerdotium*, e così ricca di spunti nuovi e di presentimenti. È proprio all'interno di tale pubblicistica, infatti, che va delineandosi e chiarendosi la nuova concezione che vede la vicenda umana articolarsi non nel

contrasto tra città terrena e città celeste, ma in quello ben più definito tra Chiesa e Stato. Questa nuova concezione matura parallelamente nella pubblicistica dei *Libelli*, e nella produzione storiografica di *Annales*, *Vitae*, *Chronicae* nascenti di sulla lotta delle investiture. Problema centrale, per gli storici, è ora quello dei rapporti tra Chiesa e Stato, due istituzioni che, pur nella loro fondazione ultraterrena, si presentano in forma terrena, e agiscono in modi e termini del tutto umani. Ciò rende possibile una nuova sintesi unitaria della storia del mondo, su basi agostiniane, nell'opera di Ottone di Frisinga (v.): ma la *Civitas Dei* di Ottone, per quel tanto che può attuarsi sulla terra, comprende Chiesa e Impero insieme; e dell'*Imperium*, fattosi, con la *translatio, Teutonicum*, è profondamente sentita la grandezza, e animosamente rivendicata la missione. Tale curioso intrecciarsi delle concezioni agostiniane con l'idea imperiale è, insieme, il punto di arrivo della s. medievale e il sintomo di una nuova crisi profonda. Accanto ad una ripresa ed approfondimento del concetto di storia come svolgimento di valori spirituali, originale ma scarso di frutti, va prendendo forza, nei cronisti, il sentimento nazionale, già presente, entro certi limiti, nella commossa partecipazione di Ottone di Frisinga alle vicende del suo Impero. Ecco, soprattutto nella s. normanna, l'idea di una missione divina affidata non più a un potere universale ma ad uno Stato, ad una particolare nazione; ecco la città, le sue glorie e le sue vicende, assumere compito di protagonista nella s. municipale specialmente italiana. All'orgoglio municipale s'intreccia ben presto, nella produzione del Duecento e del primo Trecento, lo spirito di parte; ci si schiera per la parte guelfa o per quella ghibellina, a difesa del libero reggimento comunale o del nuovo potere signorile in via di affermazione; le grandi idee universalistiche impallidiscono sempre più sullo sfondo; nella concreta realtà politica che è ormai al centro della trattazione storica, il giuoco delle forze è sempre meglio individuato nelle sue componenti umane. Quando la visione si allarga di nuovo oltre l'ambito cittadino o regionale, oggetto della narrazione sono al massimo le vicende – e vicende politiche – « italiane » (A. Mussato, F. de' Ferreti). Tale carattere « nazionale » viene accentuato, specie nella s. italiana, dall'uso del volgare; ma tutto ciò non significa ripudio della tradizione classica, tramonto della forza suggestiva dell'idea di Roma, ma piuttosto suo ripensamento in termini nuovi. Roma è soprattutto *caput Italiae*, la tradizione romana è considerata la radice della nuova realtà municipale, e di essa viene pertanto rivalutato il momento repubblicano, ai danni di quello imperiale; al contrario, nei riguardi del più recente passato s'accentua l'avversione e il sospetto di una decadenza, alla glorificazione dell'Impero si pongono sempre più gravi riserve. S'attenua così sempre più la fede escatologica in una conclusione extra-terrena della storia, nel senso che s'accresce la fiducia nelle possibilità da parte dell'uomo di creare, con le sue forze, tempi migliori e si fa strada la convinzione in alcuni (Villani) che, nonostante tutto, le cose del mondo andavano bene: fiducia e convinzione che fanno lo storico sempre più esclusivamente attento all'agire dell'uomo nella sua aiuola terrena. I legami fra i cronisti italiani del Trecento e i loro predecessori non sono tuttavia tagliati del tutto; tutta una seria di motivi tradizionali coesiste, nelle loro trattazioni, con i fermenti nuovi: una certa stilizzazione nel quadro delle contese politiche, il cui motivo fondamentale – e indifferenziato – rimaneva l'umana superbia, e una vena di moralismo di cui Dino Compagni è l'esempio più cospicuo. Tali legami col passato sono assai più evidenti nella s. d'oltralpe. Anche qui dal crollo delle concezioni universalistiche era uscito rafforzato il senso della particolarità nazionale, che s'accentuava per l'adozione dei volgari: del nuovo indirizzo sono, in Francia, fra il sec. XIII ed il XIV, notevoli testimonianze Villehardouin e Joinville. In essa, tuttavia, si rispecchiava un mondo spirituale ben diverso da quello italiano; mentre qui, il nascente mondo borghese sollecitava a vedere nella storia, come nella vita quotidiana, gli effetti del raziocinio e dell'agire umani, nella società d'oltralpe, reggentesi ancora su base cavalleresco-religiosa e allora al massimo del suo splendore, un senso eroico-avventuroso passava dalla vita a permeare la storia.

La s. italiana dei secc. XV e XVI, invece, opera una profonda rivoluzione, in quelli che sono i criteri di giudizio e l'atteggiamento complessivo di fronte alle vicende umane, rivoluzione che è alla base della s. moderna.

Il ritorno alla forma latina non rappresenta una perdita di freschezza e capacità rappresentativa, come sembrerebbe a prima vista; il culto della bella forma, la vigile attenzione allo stile che caratterizza questa, come le altre manifestazioni dell'umanesimo, l'ammirazione per Livio, nuovo modello, e per Cicerone (il teorico della storia come *opus oratorium maxime*) portano alla coscienza del carattere artistico dell'opera storica, e della necessità di una conciliazione fra l'esigenza della veridicità e quella dell'efficacia nel racconto; che è un problema ricorrente, d'ora in poi, nel pensiero storiografico. Questa coscienza si risolve inoltre in una maggiore dignità teorica della *historia* rispetto alle altre arti, primo passo verso il suo costituirsi come disciplina assolutamente autonoma. Il rinnovato culto di Roma non è meramente formale, ma s'estende alla considerazione ammirata dei motivi spirituali e morali che in essa avevano avuto vita, dell'organismo politico che aveva creato. L'ammirazione per una tale *civitas* terrena, inoltre, s'era liberata da ogni giustificazione teologica, non aveva né premesse né fini metafisici. La meditazione ed il giudizio delle sue vicende da questo angolo visuale puramente terrestre arricchivano quel vigile senso della realtà politica già vivo nella s. dell'età comunale e signorile, ne allargavano il respiro, ne confermavano la validità (L. Bruni, P. Bracciolini, F. Biondo). Infine un più raffinato senso critico, maturatosi dapprima nell'ambito di quella scienza dell'antichità (filologia e archeologia) che deve proprio all'umanesimo la sua fondazione, viene applicato allo studio del più recente passato; pur mancando ancora una metodologia sistematica, il giudizio si fa più sicuro, la capacità di discernere l'accettabile dal fantastico, più pronta. Conseguenza di questo spirito critico, lo sforzo di procurarsi la più larga documentazione possibile, di studiare, accanto al materiale cronistico, quello documentario, che dalla seconda generazione degli storici umanistici (Giustiniani, Sabellico, Simonetta, Calchi, Pontano), trapassa in uno Sleidan, in uno Zurita. In Machiavelli e Guicciardini, i primi grandi storici del mondo moderno, giungono a piena maturazione, dopo lungo travaglio, tutti questi motivi « nuovi » che portano al chiudersi della storia nei suoi confini puramente umani, da cui ogni intervento provvidenziale sembra escluso, o, almeno, in cui esso intervento non viene invocato a spiegarne gli eventi.

Lo storico non deve più, quasi per chiarirsi il senso e la direzione della storia, ripercorrerla tutta fin dalle sue origini più lontane, ma solo illustrare entro più ristretti termini cronologici, in tutta la sua vivente ricchezza, un determinato momento di storia cittadina o nazionale. È la fine della concezione agostiniana: non c'è un principio generale di spiegazione del mondo, ogni vicenda ha in se stessa la sua spiegazione, e l'interesse dello storico si esaurisce nell'individuazione e chiarimento degli interessi e delle passioni umane che le hanno dato vita. Ogni Stato, ogni popolo, per il Machiavelli, segue un suo fatale ciclo di sviluppo, dalla nascita alla morte; ma ognuno di tali cicli è in sé concluso, ben distinto da ogni altro, non si articola da una eterna, divina legge governante la storia: ogni frammento vive per sé. Il solo vincolo comune fra le varie età ed i vari cicli è dato dall'immutabilità degli impulsi e delle passioni dell'uomo; destino comune alle varie società il loro dover attraversare il ciclo anzidetto; sono queste le premesse da cui Machiavelli muove per affermare la possibilità di una « lezione delle cose antique », cioè di un valore prammatico della storia. Tale valore non ricostituisce però l'unità di essa, poiché la « lezione » non è connaturata allo stesso svolgersi dei fatti umani, ma consegnata solo ad alcuni di essi, dallo storico trascelti. Il Guicciardini, in cui la sensibilità storica, l'aderenza al concreto era più esasperata, nega alla « lezione » ogni valore: ogni fatto storico è « par-

ticolare », è una individualità inconfondibile ed irrepetibile, è, quindi, problema a sé: con ciò il Rinascimento giungeva alla sua scoperta, al senso cioè della « individualità storica », al senso della storia come creazione umana i cui singoli momenti costituiscono, ciascuno in sé, una compiuta vicenda. Il pensiero cristiano-medievale aveva individuato nel processo storico l'elemento « continuità », aveva badato, più che ai singoli fatti, al loro « valore » rispetto ad un « prima » e ad un « poi »; quello rinascimentale poneva in rilievo, nello stesso processo, l'elemento « momentaneità », « particolarità », si concentrava nella considerazione del fatto singolo, trascurandone il significato per lo sviluppo universale. Il tentativo di conciliare queste due fondamentali esigenze del pensiero storico sarà la costante preoccupazione della s. moderna. Il concetto meramente empirico della individualità storica, che anima tali scrittori, li porta però a centrare la loro attenzione, quasi esclusivamente, sulla figura e personalità umana, sugli individui singoli attorno ai quali si muove tutta la narrazione: in ciò il limite della loro s., cui sfugge sia il valore delle forze morali e delle idee, sia l'influsso dei fattori economici ed ambientali nello sviluppo storico. Nella storia rigorosamente « politica » che essi offrono, poche forze, pochi istinti elementari, muovono tutto il giuoco: la guerra e la diplomazia, il cozzare dei partiti, il succedersi dei governi sono i « temi » quasi esclusivi della narrazione. Ciò che questa s. perdeva in possibilità di ricostruzione storica, riguadagnava, però, in efficacia di descrizione, in precisione di giudizio, in capacità caratterizzante. La « lezione » della s. fiorentina del primo '500 diviene esemplare per la s. successiva fino a tutto il '600, e guida la mano agli scrittori un po' di tutta Europa, sia direttamente, sia attraverso la trattazione, da parte di italiani, degli eventi di altri paesi, trattazione che assume valore paradigmatico. D'altro canto, un'analoga esigenza aveva portato – con il tramonto dello Stato e dell'ideale religioso-cavalleresco – la s. d'oltralpe su analoghe posizioni: l'opera del francese Commynes, alla fine del sec. XV, è anch'essa vigile quadro di una realtà puramente politica, anche se con minore decisione nel rifiuto di interventi provvidenziali, ed entro una forma narrativa per tanti aspetti ancora « medievale ». Il nuovo indirizzo storiografico influenza anche la produzione storico-polemica dell'età della Riforma e della Controriforma. Se la storia religiosa diviene adesso centro della considerazione storica, se essa – come mostrano le Centurie di Magdeburgo – potrebbe diventare filo conduttore di una nuova storia universale, non sfugge, però, ad un processo di « politicizzazione ». Le prospettive non mutano: lo stesso metodo, la stessa mentalità, le stesse preoccupazioni che animavano la s. fiorentina del '500 vengono trasferiti dai problemi politici alle questioni ecclesiastiche; e anche queste vengono considerate e discusse, accanto ai primi, in termini politici, come è evidente fin nelle figure più significative di tale corrente, il Sarpi e il suo avversario, il Pallavicino. Con tale letteratura, in cui l'elemento storico e quello controversistico sono inestricabilmente confusi, la critica umanistica viene applicata alla storia religiosa e viva si fa l'esigenza di una estesa documentazione alle proprie affermazioni: nella prima direzione, i Centuriatori fanno i primi, infelici tentativi; nella seconda, i monumentali *Annales* del Baronio costituiscono un importante momento del formarsi di una tradizione erudita.

III. Età moderna. – All'aprirsi dell'età moderna, il quadro della produzione storiografica si fa più complesso: non se ne possono indicare, schematizzandole, che le direzioni principali. Agli inizi del sec. XVIII, il divorzio dalla concezione umanistica della storia si fa evidente principalmente in due modi: l'estensione della « critica » agli storici antichi, autorità indiscusse nel pensiero precedente, l'applicazione del metodo empirico alla ricerca storica. Il momento della raccolta e del controllo dei dati di fatto – offerti dalle fonti, e specialmente da quelle documentarie – diviene prevalente su quello della loro rielaborazione letteraria. Tale enorme lavoro di ricerca e di accertamento, dapprima limitato all'ambito della storia ecclesiastica (Maurini, Bollandisti), si estende alla storia letteraria e politica, mentre le cosiddette scienze ausiliarie (paleografia, cronologia, diplomatica) vanno raffinando i loro metodi. Il materiale ricchissimo venuto alla luce sollecita, anche per la spinta di altri interessi immediati, un superamento della storia puramente politica: si indagano i costumi, la cultura, la vita morale, le istituzioni del passato: ma si fa anche viva l'esigenza di rintracciare un principio animatore che permetta alla miriade di fatti di organizzarsi secondo un disegno coerente: ecco la solitaria meditazione del Vico affermare la necessaria integrazione della ricerca filologica e dell'interpretazione filosofica del dato, ed offrire una visione complessiva delle vicende umane in cui la Provvidenza opera attraverso le forze collettive delle « nazioni ». La tendenza prevalente del sec. XVIII è tuttavia quella che vede la storia muoversi, in un progresso rettilineo, dalla barbarie allo stato di ragione: ciò porta ad una svalutazione ed incomprensione dei valori del passato che, appunto in quanto tale, è stimato come un momento superato, non degno di considerazione, dello sviluppo umano. E tale processo di sviluppo è sempre visto in maniera schematica e naturalistica: lo sforzo è quello di dare un senso alla storia universale mediante una « filosofia della storia » del tutto laica. I singoli storici offrono tuttavia altri spunti degni di interesse: tracciando il quadro dell'età di Luigi XIV, Voltaire abolisce ogni schema annalistico e cerca di dare un quadro complessivo della vita di uno Stato; Robertson offre la prima trattazione unitaria della storia degli Stati europei; il Gibbon cerca di chiarirsi le ragioni della caduta e decadenza dell'Impero romano, e quelle dell'affermarsi del cristianesimo.

La reazione romantica al pensiero illuministà influisce anche sul pensiero storico: lo Herder teorizza, contro l'astratto genere umano da questo postulato, l'armonico operare nella storia di una pluralità di nazioni, organiche, irriducibili individualità, secondo un misterioso piano unitario disposto dalla Provvidenza. La « nazione » diventa così il centro della considerazione storica, che tende adesso a ricostruire le fasi e gli sviluppi di essa, del suo « spirito » sia attraverso i tempi, verticalmente, sia orizzontalmente, in tutte le zone dell'umana attività: economia, letteratura, diritto ed istituzioni, folklore. Non solo, ma i problemi attuali delle singole nazioni costituiscono per più versi uno stimolo continuo all'attività storiografica, nel senso di sollecitare l'indagine sui loro « precedenti » storici e di offrire spunto ad individuare nel passato questioni agitate nel presente. Il sistema hegeliano diffonde il concetto di una dialettica immanente alla storia stessa: le idee sono le forze in essa operanti, nel loro conflitto è il motore della realtà; la storia è anzi una fase del processo cosmico, per cui lo Spirito, smarritosi nella natura, riprende la propria consapevolezza. L'applicazione di tali principi all'attività storiografica fa sì che più chiari appaiano i nessi fra i singoli fatti, i legami fra i singoli periodi, ma rischia di irrigidire la vivente varietà del reale entro schemi troppo rigidi, di semplificarla all'estremo. Nasce, quindi, sempre più viva la reazione dei filologi, per cui la storia è soprattutto chiarimento del singolo fatto mercé i sussidi di una metodologia sempre più raffinata. Il primo atteggiamento poneva l'esigenza della sintesi, il secondo quella dell'analisi: l'equilibrio fra metodo critico e sintesi narrativa sarà raggiunto soltanto dal Ranke, a cui si deve l'affermazione, gravida di conseguenze per il futuro, che compito dello storico è quello d'intendere e narrare come le cose siano andate, senza giudicare, senza parteggiare. Per il momento, tuttavia, le questioni politiche del giorno indirizzano la s. europea nella scelta dei temi e nel modo di trattarli: gli storici tedeschi sono intenti a rintracciare nel passato le varie manifestazioni dello « spirito nazionale » tedesco, ovvero alla luce di tale principio ritessono la storia delle stirpi elleniche; quelli francesi vedono nella storia del loro paese il sorgere del Terzo Stato e nel suo sviluppo la premessa ineliminabile dello sbocco rivoluzionario, e la storia della Rivoluzione Francese riscrivono per enucleare le conquiste, a loro giudizio incancellabili, e per rintracciarvi le motivazioni profonde del loro atteggiamento presente; in Italia, soprattutto per merito degli

storici neoguelfi, si riscopre il medioevo, come momento epico della nazione italiana, se ne indagano le istituzioni, la vita spirituale e sociale. I contrasti fra *whigs* e *tories* trapassano in Inghilterra dal piano politico a quello storiografico, animando di nuovi spunti l'interpretazione delle vicende della nazione nell'età moderna. La crisi del '48 apre alla s. prospettive nuove, alla revisione degli ideali segue una riconsiderazione del passato alla luce delle nuove esperienze: più larga attenzione è fatta alle questioni sociali. L'antitesi fra liberalismo borghese e democrazia radicale si trasferisce dal piano politico a quello della ricostruzione del passato, specialmente nella produzione francese; su quella tedesca operano i diversi orientamenti circa la soluzione del problema nazionale che proiettano i loro influssi sia nel campo dell'impostazione e del giudizio di alcuni fondamentali problemi del mondo antico (l'Impero macedone, quello romano) sia nella trattazione della storia del popolo germanico. Si avverte tuttavia in tale s. – la più viva e ricca di problemi in Europa – una stanchezza verso le impostazioni incentrate sul problema dello Stato, evidente sia nell'evasione burckhardtiana verso una ricostruzione del Rinascimento soprattutto come momento di storia della civiltà, e come celebrazione dell'individualismo, sia nella contrapposizione di una *Kulturgeschichte* alla imperante *Staatsgeschichte*. Nello stesso periodo la s. cattolica si svincola dalle posizioni polemiche e controversistiche ritessendo con metodi e sensibilità moderna la storia interna ed esterna della Chiesa e della cultura cattolica.

Ma una più profonda stanchezza è quella che percorre il campo degli studi storici negli ultimi decenni del sec. XIX. Il diffondersi del verbo positivista presta man forte alla mai spenta opposizione dei filologi verso le intrusioni delle concezioni generali in quello che per essi era solo il campo di una minuta, circostanziata ricerca. L'attività dello storico si riduce adesso all'edizione di documenti e di cronache, ad indagini sulle « fonti », alla preparazione di materiali sempre più sicuri e sempre più completi per una futura quanto problematica sintesi, intesa, per analogia con le scienze naturali, come somma del più gran numero possibile di dati di fatto « scientificamente » accertati. La s., intesa come ricostruzione di un momento della vita dell'umanità, scadeva così in erudizione: l'individualità, l'unità di un periodo, di una figura, di una nazione, di uno Stato, tutti i grandi temi della ricerca storica scomparivano, sminuzzati in una infinità di ricerche particolari senza coordinazione. Fallito il tentativo di ridare un senso, un orientamento alle ricerche, un'unità alle indagini mediante gli schemi della sociologia positivistica, il superamento della crisi è tentato dal materialismo storico e dallo storicismo, intesi nel senso più ampio possibile: comprendendo nella prima direzione tutte le ricerche che attendono alla utilizzazione dei dati raccolti dalla filologia erudita per la ricostruzione degli aspetti economico-sociali della storia umana (studi sulla popolazione, sulle classi sociali, sull'attività agricola, industriale, bancaria, sulla produzione, sui prezzi); e nella seconda quello sforzo, comune un po' a tutta la s. del '900, di integrare e superare una tale ricostruzione della realtà riaffermando il valore delle idee, delle forze ideali, della vita etico-religiosa. Tendenze che non sono da considerarsi in assoluta opposizione, e senza reciproche influenze, e che ripropongono, sul piano storiografico, il grave problema dei rapporti fra necessità e libertà nell'agire umano.

BIBL.: opere generali: M. Ritter, *Die Entwicklung der Geschichtswiss. an den führenden Werken betrachtet*, Monaco-Berlino 1919 (limitata alle figure più significative); J. T. Shotwell, *Introd. to the Hist. of Hist.*, Londra 1922; H. E. Barnes, *A Hist. of historical writing*, Norman 1937; J. W. Thompson, *A Hist. of historical writing*, 2 voll., Nuova York 1942 (repertorio non sempre preciso); B. Croce, *Teoria e storia della s.*, 6ª ed. riv., Bari 1948. S. antica: in generale, A. Momigliano, s. v. *Storia*, in *Enc. Ital.*, XXXII (1936), pp. 774-77 (fondamentale). Orientam. bibliogr. sui singoli autori in K. Wachsmuth, *Einleitung in das Studium der alten Gesch.*, Lipsia 1895; A. Calderini, *Le fonti per la storia ant. greca e rom.*, I, Milano 1947; H. Bengtson, *Einführung in die alte Gesch.*, Monaco 1949. S. medievale: sulle cronache latine le più ampie notizie in M. Manitius, *Gesch. der latein. Liter. des Mittelalt.*, 3 voll., Monaco 1911-31 (fino a tutto il sec. XII); cf. anche J. De Ghellinck, *L'essor de la littér. lat. au XIIe siècle*, II, Bruxelles-Parigi 1946. Integrano i volumi precedenti per le singole nazioni: W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelal. bis zur Mitte des XIII. Jahrh.*, 6ª ed., voll. 2, Berlino 1893-96; O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelal. seit der Mitte des XIII. Jahrh.*, 3ª ed., 2 voll., Berlino 1886-87; A. Molinier, *Les sources de l'hist. de France des orig. aux guerres d'Italie*, voll. 6, Parigi 1901-1906; U. Balzani, *Le cronache ital. del Medio Evo*, 3ª ed., Milano 1909; A. Sanchez Alonso, *Hist. de la historiogr. española*, I, Madrid 1947. Cf. anche L. J. Paetow, *A guide to the study of mediaeval hist.*, Nuova York 1931. Per l'influsso delle dottrine agostiniane, P. Brezzi, *La concez. agostin. della città di Dio*, Galatina 1947. Inoltre: J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterl. Geschichtsanschauung*, Monaco 1935; B. Schmeidler, *Italien. Geschichtsschreiber des XII. und XIII. Jahrh.*, Lipsia 1909; A. Del Monte, *La s. fiorentina dei secc. XII e XIII*, in *Bull. dell'Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo*, 62 (1950), pp. 175-282. S. del rinascimento: E. Fueter, *Storia della s. mod.*, trad. it., 2 voll., Napoli 1944; in particolare, R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Firenze 1920; H. Baron, *Das Erwachen des histor. Denkens im Humanismus des Quattroc.*, in *Hist. Zeitschr.*, 147 (1932), pp. 5-20 B. L. Ullmann, *L. Bruni and the humanistic historiogr.*, in *Mediev. et Human.*, 4 (1946), pp. 45-61; E. Garin, *Il concetto della stor. del pensiero del Rinascim.*, in *Riv. crit. di stor. della filosofia italiana*, 6 (1951), pp. 108-18. S. moderna: al Fueter, *op. cit.*, aggiungi K. Brandi, *Gesch. der Geschichtswiss. (1500-1914)*, Bonn 1947, e per alcuni « grandi temi » di detta s.: A. Rein, *Das Problem der europäischen Expansion in der Geschichtsschreibung*, Amburgo 1929; W. Rehm, *Der Untergang Roms im abendl. Denken*, Lipsia 1930; G. Falco, *La polemica sul Medio Evo*, Torino 1933; F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it., 2 voll., Firenze 1942-44; W. K. Ferguson, *The Renaissance in Histor. Thought*, Boston 1948. Per il sec. XVIII: F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 2 voll., Monaco-Berlino 1936; Per il sec. XIX: G. P. Gooch, *Hist. and historians in the nineteenth Century*, nuova ed., Londra 1952. Per gli indirizzi più recenti cf. *Hist. et historiens depuis cinquante ans (1876-1926)*, 2 voll., Parigi 1928; E. Valsecchi, *Di alcune correnti della più recente s. ted.*, in *Riv. stor. it.*, 4ª serie, 5 (1934), pp. 86-140; M. Petrocchi, *L'uomo e la storia*, Bologna 1944; gli *Actes du VIIIe Congrès Intern. des Sciences Histor.*, Parigi 1940, e *IXe Congres Intern. des Sciences Histor.*, I (*Rapports*) e II (*Actes*), Parigi 1950-51; C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, 2ª ed., Firenze 1951. Si veda anche la v. CHIESA. IV. *La storiografia della Chiesa*. Francesco Natale

STORPIA, GUARIGIONE della. - Il Vangelo di s. Luca narra la miracolosa guarigione di una donna storpia da 18 anni: « et erat inclinata nec omnino poterat sursum respicere » (13, 10-13).

Nel cimitero « inter duas lauros » la scena di questo miracolo operato dal Salvatore è rappresentata nell'interno d'un arcosolio d'un cubicolo della prima metà del sec. IV. Nell'arcosolio anche le altre rappresentazioni si riferiscono a donne, cioè la guarigione dell'emorroissa, il colloquio del Redentore con la Samaritana e la defunta orante. La donna è rappresentata curva con le braccia distese davanti a sé; il Signore tiene con la sinistra il pallio e, poggiando il piede sinistro su una pietra, si curva verso l'inferma per imporle la destra sul capo, risanandola, proprio secondo il testo evangelico: « et imposuit illi manus et confestim erecta est » (*Lc.* 13,13). È questa scena l'unica nota finora nell'antica iconografia cristiana; è stata riprodotta alla v. MIRACOLO, vol. VIII, coll. 1069-70.

BIBL.: E. Josi, *Scoperta nel cimit. dei SS. Marcellino e Pietro sulla Via Labicana*, in *Nuovo bull. arch. crist.*, 24-25 (1919-20), p. 82 e fig. 4; G. P. Kirsch, *Un gruppo di cripte dipinte ined. del cimit. dei SS. Pietro e Marcellino*, in *Riv. arch. crist.*, 7 (1930), pp. 212-14 e fig. 4. Enrico Josi

STOSS, ANDREAS. - Teologo carmelitano, n. a Norimberga ca. il 1477, m. a Bamberga il 10 ott. 1540. Figlio del celebre intagliatore Veit Stoss, vestì l'abito nel convento della città natale. Creato lettore di teologia (1510) e dottore in diritto canonico dalla Università di Ingolstadt (1517), fu priore di Buda nel 1513, vicario provinciale di Ungheria nel 1514, priore di Norimberga nel 1520 e provinciale della Germania superiore dal 1529 fino alla morte.

La sua attività in difesa della fede cattolica cominciò a Norimberga, da dove fu espulso dopo che il Senato eb-

be abbracciato ufficialmente il protestantesimo nel 1525. In seguito lavorò strenuamente nella diocesi di Bamberga, dove riuscì a vincere i gravi pericoli che minacciavano la fede, imponendosi alle prime incertezze del vescovo Weigand di Redwitz e diventando il suo più valido aiuto contro i riformatori. Da lui delegato, accorse al Concilio tridentino convocato a Mantova nel 1537, che nel frattempo fu sospeso. La sua prudenza e fermezza si esercitò pure nel salvare il salvabile dei conventi dell'Ordine.

Bibl.: R. Schaffer, *A. S. Sohn des Veit Stoss und seine reformatorische Tätigkeit*, Breslavia 1926. Bartolomeo M. Xiberta

STOSS, Veit (Stwosz Wit). - Scultore del tardo gotico tedesco, n. probabilmente a Norimberga nel quinto decennio del sec. XV, m. ivi nel 1533.

Il suo primo periodo d'attività artistica si svolse in Polonia tra il 1477 e il 1496; di questo periodo è il suo capolavoro, il grande altare ligneo della chiesa di Maria Vergine a Cracovia, nella quale si conserva pure un suo *Cristo in croce*. Anche notevoli sono del suo periodo polacco alcuni monumenti sepolcrali marmorei, tra cui prima di tutto quello del re Casimiro Jagellonida (m. nel 1492) nella cattedrale di Wawel a Cracovia, quello del card. Zbignievo Olesnicki (m. nel 1493) nella cattedrale di Gniezno (Gnesen) e quello del vescovo Mosinski nella cattedrale di Wloclawek. Recentemente a Salisburgo (Nonnberg) è stato scoperto un altare scolpito da S.

Nel 1496 lo S. si trasferì a Norimberga, dove ebbe una vita tormentata e tempestosa; per aver falsificato una cambiale ebbe nel 1503 impressi dal boia sulle guancie dei marchi d'infamia. In mezzo a questi guai l'attività artistica del suo periodo norimberghese si presenta più debole; la più notevole opera di esso è l'*Annunciazione* della chiesa di S. Lorenzo a Norimberga. In Italia esiste una sola opera ritenuta di S.; è il *S. Rocco* della Cappella Guadagni nella S.ma Annunziata a Firenze.

Bibl.: C. T. Müller, s. v. in Thieme-Becker, XXXII, pp. 131-38. Witold Wehr

STRACK, Hermann Lebrecht. - Esegeta e orientalista protestante, che restando « teologo positivo » fece larghissime concessioni alla critica più audace, n. il 6 maggio 1848 a Berlino, dove nel 1872 divenne insegnante del Wilhelmsgymnasium, nel 1877 professore straordinario dell'Università, nel 1910 professore onorario; m. il 5 ott. 1922.

Acquistò meriti insigni in tre campi: *a*) nella filologia ebraica ed aramaica; *b*) nell'esegesi del Vecchio Testamento; *c*) come studioso del giudaismo. *a*) Scrisse: *Hebräische Grammatik* (Karlsruhe 1883; 14ª ed. a cura di A. Jepsen, Lipsia 1930); *Hebräisches Vokabularium* (Monaco 1896; 8ª ed. 1907); *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (ivi 1896; 6ª ed. 1921), ecc.; diresse due collane di grammatiche di lingue orientali: *Porta linguarum Orientalium* (Lipsia, per gli anni 1885-1901) e *Clavis linguarum Semiticarum* (Lipsia 1906-22). *b*) I suoi più noti commentari filologici e critici sono: *Katalog der hebr. Bibelhandschriften in St. Petersburg* (Pietroburgo 1875, con A. Harkavy); *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus* (ivi 1876); *Einleitung in das Alte Testament* (Lipsia 1886; 6ª ed. 1906); fondò e diresse con O. Zöckler il *Kurzgefasster Kommentar zu der hl. Schrift des Alten und Neuen Testaments* (9 voll., Monaco 1886 sgg.), per il quale compose *Genesis*, *Exodus*, *Leviticus*, *Numeri* (1894; 2ª ed. 1905) e *Sprüche Salomos* (1888; 2ª ed. 1899). *c*) Predilesse la scienza del giudaismo, non soltanto per motivi teoretici; nel 1883 fondò e diresse fino alla morte l'« Institutum Iudaicum » dell'Università di Berlino, seminario per lo studio della letteratura e storia giudaica postbiblica e, mentre ne era direttore, anche per la formazione di missionari protestanti per i giudei (un istituto simile nel 1886 fu fondato a Lipsia da Franz Delitzsch [v.]); come direttore di tale istituto fondò la rivista *Nathanael*, *Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel* (Lipsia 1885 sgg.); inoltre l'importante collana *Schriften des Institutum Iudaicum Berolinense* (Lipsia 1886-1922; 43 numeri), serie che contiene: 1) biografie di giudei convertiti al protestantesimo; 2) numerosi scritti in difesa dei giudei contro le accuse dell'antisemitismo (v.), p. es., Rohling (v.), non privi d'aspra polemica; 3) scritti ancor oggi preziosi per la scienza del giudaismo, anzitutto la *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Lipsia 1887, 5ª ed. Monaco 1920), non ancora sorpassata; inoltre: *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Völker* (ivi 1891; 8ª ed. 1911); *Das Wesen des Judentums* (ivi 1906); *Jesus, die Häretiker und die Christen nach ältesten jüdischen Angaben* (1910); *Jüdische Geheimgesetze* (Berlino 1920; 5ª ed. 1925 ecc.); già prima aveva iniziato la collana *Mischnatraktate* (Lipsia 1882 sgg., a partire dal 1906 con versione tedesca), nella quale pubblicò *Ioma*, *Aboda Zara*, *Pirqe Aboth*, *Sabbath*, *Sanhedrin*, *Makkoth*, *Pesaḥim*, *Berakoth*, oltre *Talmud Babylonicum codicis Monacensis 95 arte phototypica depingendum curavit H.L.S.* (2 voll., più 1 vol. *Introductio*, Leida 1912). Il *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Monaco 1922-28), la più completa collezione di materiale rabbinico che illustri il Nuovo Testamento, porta il suo nome; ma l'opera è dovuta completamente a P. Billerbeck (v.), e il merito di S. sta solo nell'aver suggerito l'importante lavoro a Billerbeck, suo fedele collaboratore nel *Nathanael*, aiutandolo con consigli e revisione.

Bibl.: H. Gressmann, *Entwicklungstufen der jüdischen Religion* (Berlino 1927: sull' « Institutum Iudaicum » di Berlino, allora trasformato in istituto esclusivamente dedito allo studio del giudaismo), v. P. Glaue, in *Rel. in Gesch. und Gegenwart*, V (1929), p. 826 sgg.; B. Kirschner, s. v. in *Jüd. Lexikon*, IV (1930), p. 735 sgg. Pietro Nober

STRADELLA, Alessandro. - Musicista, n. forse a Montefestino nel 1642, m. a Genova il 28 febbr. 1682.

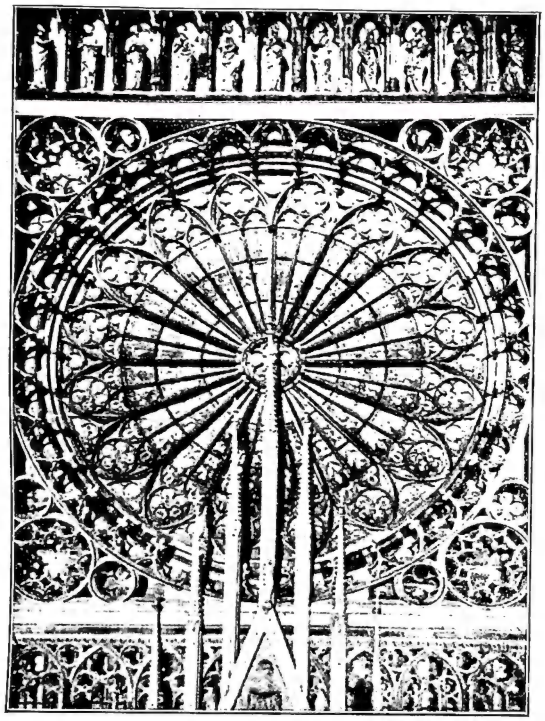
Il valore della sua arte va ricercato particolarmente nello sviluppo architettonico ed espressivo che egli conferisce all'aria vocale, ai duetti, alle cantate, ai drammi, agli oratòri, e nel carattere drammatico delle cantate, che si ritrova anche nella sua produzione strumentale. La cantata è la forma che egli coltivò in maniera precipua per il numero (ca. 219) ma soprattutto per lo stile, che anima di sé i drammi e gli oratòri, le serenate ed i mottetti, da cui non differisce spesso che per l'ampiezza. Da ricordare, fra quelle sacre, la *Cantata a 5, con voci B. C. per le anime del Purgatorio*, quella a 3 per la notte del S.mo Natale e al *Cantata a 6 voci con strumenti per il S.mo Natale*. La sua produzione religiosa annovera inoltre 22 mottetti, 6 oratòri: *S. Editta vergine e monaca* (1684), *Ester liberatrice del popolo ebreo* (1688), *S. Giovanni Crisostomo*, *S. Pelagia* (1633), *Susanna* (1688). Si vuole che dal suo *S. Giov. Battista* abbia tratto ispirazione il grande Händel.

Bibl.: H. Hess, *Die Opern A. S.'s*, Lipsia 1906; G. Roncaglia, *Le composiz. strumentali e vocali di A. S.*, in *Riv. mus. it.*, 44 (1940), pp. 81-105, 337, 350; 45 (1941), pp. 1-15, 133-49; 46 (1942), pp. 1-16; id., *La « Cantata per il S.mo Natale » di A. S.*, in *Riv. naz. di musica*, 21 (1940), p. 382. Luisa Cervelli

STRANIERI (in Italia). - Gli s. sono ammessi a godere in Italia i diritti civili attribuiti al cittadino a condizione di reciprocità; il principio è da ritenere valevole (salvo disposizioni speciali) anche per le persone giuridiche.

Mentre si trovano nello Stato, sono sottoposti come sudditi temporanei alle leggi penali, di polizia e sicurezza pubblica in generale; possono essere responsabili penalmente, in certi casi, anche per reati commessi all'estero; essere espulsi (con libera scelta della destinazione) od estradati (con consegna all'autorità di altro Stato); è esclusa però l'estradizione per reati politici. Possono godere del « diritto d'asilo » nel territorio della Repubblica, se nel proprio paese sia loro impedito l'esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana (Costituzione, art. 10).

Per convenzione speciale la protezione diplomatica, di natura sua limitata ai cittadini, può estendersi agli appartenenti ad altro Stato in territori di terzi Stati. In materia finanziaria sono spesso emanate apposite norme per singole imposte su beni degli s. in Italia. Gli ex-cittadini conservano (oltre l'obbligo, in certi casi, del servizio militare) il dovere di fedeltà, con le relative conseguenze agli effetti penali.



(da R. Schilling, L'Alsace, Paris 1918)

STRASBURGO, DIOCESI di - Cattedrale, il grande rosone (sec. XIV).

Particolari garanzie, di estensione oggettiva e soggettiva non sempre pacifica, spettano agli appartenenti alle rappresentanze diplomatiche, in virtù di norme internazionali, consuetudinarie e convenzionali, nonché, di recente, agli appartenenti a determinati uffici di enti od organi internazionali. Gli s., investiti di uffici ecclesiastici cattolici in Roma, godono delle stesse garanzie personali dei cittadini (Trattato Lateranense, art. 19).

BIBL.: F. Pergolesi, *Dir. costituzionale*, 8ª ed., Bologna 1952.

Ferruccio Pergolesi

STRASBURGO, DIOCESI di. - Diocesi e città situata in Francia alla confluenza della Bruche e dell'Ill, tra i Vosgi e il Reno da cui dista 4 km., al punto di giunzione dei canali della Marna al Reno e del Rodano al Reno. La diocesi comprende attualmente i due dipartimenti civili dell'Alto Reno e del Basso Reno. Sopra un totale di 1.215.490 ab. si contavano, nel 1935, 893.899 cattolici, 262.437 protestanti, 20.684 israeliti e 39.470 persone che non avevano dichiarato la loro religione.

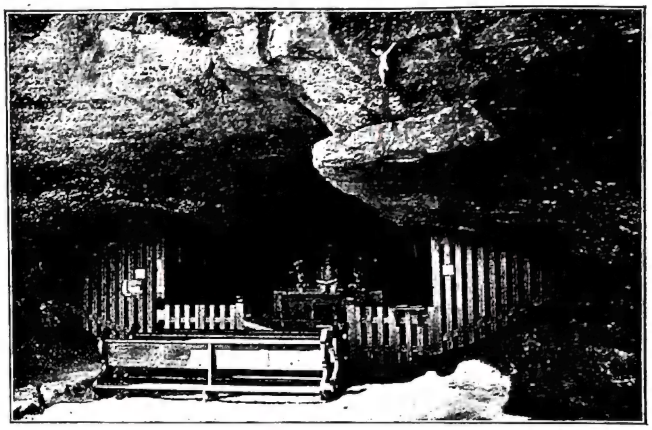
Ne 1952 si contavano, su una superficie di 8294 kmq., 1.200.000 ab. dei quali 890.000 cattolici, 1198 sacerdoti incardinati nella diocesi, ripartiti in 725 parrocchie. Il clero regolare era rappresentato da 20 tra Ordini e congregazioni maschili e da 37 congregazioni femminili. È direttamente soggetta alla S. Sede. Centri importanti di pellegrinaggi sono il Monte S. Odila (dove visse Herrad di Landsberg [v.]), la basilica di Marienthal, le Trois-Epis.

Punto strategico di grande importanza, ai confini di due civiltà, S. ha una storia movimentata e complessa; d'origine celta (Tolomeo, II, IX, 9) divenne poi un campo fortificato romano con colonia al sec. I d. C.; nel 357 Giuliano l'Apostata vi dette battaglia agli Alemanni; nel 453 la città fu saccheggiata dagli Unni; nel 498 fu occupata da Clodoveo; Etico, duca d'Alsazia, stabilì la « curtis regia » presso S. a Königshoffen. Nel sec. VI il vescovo Arbogasto fa costruire una chiesa dedicata alla Vergine, sostituita da una basilica nell'età carolingia, quando la città fiorisce per il suo commercio attraverso tutto l'Impero franco. Nell'842 i figli di Ludovico il Pio prestano il famoso giuramento di S. Nell'870, con il trattato di Merse, l'Alsazia è sottratta a Luigi il Germanico e nel 925 viene unita al S. Romano Impero, ma nel 982 S. si stacca dal Ducato di Alsazia e passa sotto l'autorità vescovile al tempo del vescovo Erchembaldo. Nel 1262 i borghesi di S. si liberano da tale tutela, il vescovo si trasferisce a Saverne e S. diventa città libera dell'Impero, con una costituzione aristocratica che dal 1339 diviene democratica. Dopo il Trattato di Francoforte (1871), l'Alsazia e S. sono unite alla Germania, come territorio dell'Impero; la città tornò ad essere francese alla fine della guerra 1914-18; venne annessa di fatto alla Germania hitleriana nel 1940 e restituita alla Francia il 23 nov. 1945.

Mancano tracce di cristianesimo prima del sec. IV, e fino al sec. VII si hanno soltanto alcune vaghe indicazioni: il vescovo s. Amando è citato nei Concili di Sardica (343) e di Colonia (346). Molto noto è il vescovo s. Arbogasto (673-78); il suo successore Florenzio (678-93) fondò il monastero femminile di S. Stefano (ne fu prima badessa s. Attala). Nel 728 vennero fondate le abbazie di Muhrbach e di Ettenheimmünster. Con l'aiuto di Carlomagno il vescovo Eddo introdusse la riforma di Bonifacio e fondò il Capitolo. Durante la guerra per le investiture i vescovi di S. si schierarono con l'imperatore Enrico IV. Il territorio civile di S. si costituì ca. il 1244-60. Giovanni II (1353-65) fu vescovo molto pio, ma i suoi successori non ne seguirono l'esempio e ciò spiega la facilità di penetrazione della Riforma luterana. Giovanni IV (1569-1592) iniziò il movimento di controriforma chiamando i Gesuiti a Molsheim; sotto di lui avvenne nel 1583 la questione del gran Capitolo. Tornata S. alla Francia, l'influsso cattolico divenne sempre più forte al tempo del vescovo Francesco Egon di Fürstenberg (1663-82). Dal 1704 alla Rivoluzione nel 1789, si successero quattro cardinali della famiglia di Rohan, l'ultimo dei quali, Renato, fu coinvolto nella questione del collare della Regina.

Simbolo della città resta la Cattedrale, gioiello e compendio dell'architettura e della scultura medievale. Della Basilica a tre navate, del sec. VII, non resta alcuna traccia. L'edificio attuale fu iniziato nel 1015 sotto il vescovo Werner I e di quel tempo restano tracce nella cripta e nel transetto. Il coro, la cupola e le due braccia del transetto appartengono all'architettura romanica dal 1176 al 1245. Le tre navate a sette campate in stile gotico furono costruite tra il 1252-75. La cattedra in pietra scolpita fu eretta nel 1485, in onore del celebre predicatore Geiler di Kaysersberg. Le vetrate appartengono a diverse epoche, dal sec. XII in poi. La facciata fu iniziata nel 1277 da Erwin de Steinbach e condotta fino all'altezza dello splendido rosone. Nel 1318, con una modifica al piano primitivo, vi si aggiunse un terzo piano; l'unica torre a nord, alta 142 m., vero ricamo in pietra, fu terminata nel 1449. La Cattedrale è ricca di celebri sculture gotiche, di cui si ricordano la Madonna con il Bambino, la lotta tra i vizi e le virtù, le vergini prudenti e le stolte. Nel medioevo S. fu un notevole centro di cultura; vi fiorirono Goffredo di S. (sec. XII), Closener (sec. XIV) autore di una cronaca in tedesco; più tardi fu un attivo centro di umanesimo (Wimpfeling, Brant). Pur ostacolata dagli sforzi dei cattolici, tra cui Geiler di Kaysersberg, la Riforma luterana vi si insediò rapidamente per opera di Zell, Bucer e Capito, appoggiati da Sturm, fondatore dell'Accademia. Nel 1529 vi fu abolita la Messa e soppressi i conventi. Dopo la conquista dell'Alsazia, di cui non faceva parte S., questa città fu annessa nel 1681 da Luigi XIV che restituì la Cattedrale al culto cattolico. Durante l'antico regime il Capitolo nobile di S. fu molto potente ed ebbe 24 canonici e 24 prebendari. Nel periodo della Rivoluzione dal 1791 la sede di S. fu occupata da un vescovo costituzionale (Brendel), mentre il clero rimase fedele a Roma.

Altre chiese notevoli sono: St-Pierre-le-Vieux del sec. XV; S. Guglielmo, del sec. XIII con vetrate del sec.



(fot. Marasco)

STRASBURGO, DIOCESI di - Grotta di S. Vito (alt. 380 m., profondità 24 m., larghezza 10 m.) presso Saverne, meta di pellegrinaggi dal sec. XV.

XV; S. Stefano, in stile romanico, della fine del sec. XII ma in gran parte rovinata dai bombardamenti; S. Tommaso dei secc. XIII-XIV. L'episcopio attuale è del sec. XVIII; caratteristici sono: la casa Kammerzell del sec. XV; i ponti coperti con le loro torri medievali; il Palazzo dei Rohan, ecc.; notevole è il Museo archeologico in un edificio del sec. XIV. Dal 1949 S. è sede del Consiglio d'Europa. L'Università di S. ha due facoltà teologiche, una cattolica e l'altra protestante.

La diocesi di S. possiede numerosi centri artistici, ricchi di ricordi storici sia religiosi che profani. Si notano: Colmar, prefettura del dipartimento dell'Alto Reno, artistica città nella pianura alsaziana con ca. 100.000 ab. È ricordata per la prima volta in Notkero il Balbulo, monaco di S. Gallo, nell'opera *De bellis Caroli Magni*, II, 5 (*genitium Columbrense*). Fu patria del pittore e incisore Martino Schoengauer (1440-1488); di Corrado Pfeffel, direttore dell'Accademia militare di Colmar (1736-1809); del chimico Haussmann; dello scultore Bartholdi. La collegiata di S. Martino, detta la cattedrale di Colmar, deve la sua origine a una cappella dedicata a s. Martino, fondata nel sec. IX dall'abbazia di Münster, nella Valle dei Vosgi (carta dell'823 con privilegi di Ludovico il Pio). Nel sec. XIII la cappella fu convertita in coro, vi si aggiunse un transetto a pilastri romanici che forma la parte più antica dell'attuale edificio; nel sec. XIV vi si aggiunsero una basilica gotica a 3 navate, per opera dell'architetto maestro Umberto, e il coro attuale, lavoro di Guglielmo di Marburg.

Il convento dei Domenicani detto « Unterlinden » (*S. Johannis sub tilia*) fu costruito tra il 1252-89; devastato sotto la Rivoluzione Francese nel 1793, venne nel 1849 trasformato in museo con pitture di Schoengauer e di Grün nella nave centrale; vi si conservano gli Archivi e la Biblioteca pubblica. Nell'antica chiesa dei Francescani, del sec. XIII, con vetrate del sec. XV, si insediò nel 1575 la chiesa protestante. Notevoli artisticamente sono l'antica dogana, detta Kaufhaus, edificio gotico del sec. XV, e il Palazzo di giustizia del sec. XVIII.

Haguenau, sottoprefettura del Basso Reno presso la grande foresta demaniale omonima, deve la sua origine a un posto di caccia, trasformato in palazzo dall'imperatore Federico Barbarossa (1152-90); nel 1255 Haguenau divenne città imperiale e più tardi capitale della decapoli. La chiesa di S. Giorgio venne eretta nel sec. XII dagli Hohenstaufen; la nave è romanica, il coro e il transetto gotici. La chiesa di S. Nicola del sec. XIV conserva una torre ottagonale dell'epoca romanica.

Saverne, situata ai piedi dei Vosgi, sul canale tra la Marna e il Reno, conserva l'antico Palazzo dei vescovi di S., costruito nel 1780 dal card. principe di Rohan, ora ridotto però a caserma: ha inoltre una chiesa che offre vestigia di costruzioni dei secc. XIII-XV, con una torre a cinque piani del sec. XII; un castello del sec. XII è oggi adibito a museo. A Wissembourg, nel Basso Reno, presso la chiesa gotica del sec. XIII, restano avanzi dell'abbazia benedettina del sec. VII. La piccola città vinicola di Egisheim si gloria di essere stata la patria, nel 1002, di Brunone di Dabo, poi papa Leone IX (v.).

L'abbazia benedettina di Murbach fu fondata nel 729 da S. Pirmino, devastata nel 929, venne restaurata più volte; fu secolarizzata nel 1794; la chiesa abbaziale è del sec. XII ed offre uno degli esempi più preziosi dell'architettura religiosa in Alsazia. Nel 1515, Beato Renano vi scoprì il manoscritto delle opere di Velleio Patercolo. Attualmente gli archivi abbaziali sono conservati a Colmar, i manoscritti invece a S. (Cottineau, II, coll. 2016-18). Presso Saverne è l'antica abbazia di Neuweiler o Neuwillers dedicata ai ss. Apostoli Pietro e Paolo, fondata da Sigibaldo vescovo di Metz (716-41) con monaci inviati da s. Pirmino (A. Langel, *Origines des abbayes de Neuwiller et de Marmoutier*, in *Revue d'Alsace*, 57 [1919], pp. 25-36, 186-203; Cottineau, II, coll. 2063-64). Nella diocesi tre chiese parrocchiali sono state elevate alla dignità di basiliche minori, cioè nel Basso Reno la Basilica dedicata alla S.ma Vergine a Marienthal; nell'alto Reno la basilica del S. Cuore a Lutterbach e quella della S.ma Vergine a Thierenbach. - Vedi tavv. XCVIII-XCIX.

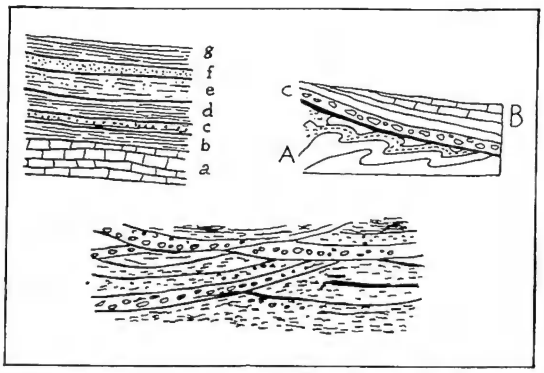
BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'anc. Gaule*, III, Parigi 1915; H. von Srbik, *Wien und Versailles (1692-97). Zur Gesch. von S., Elsass und Lothringen*, Monaco 1944; M. Burg, *Hist. de l'Eglise d'Alsace*, Parigi 1948. Per la vita spirit. ed ecclesiast. v. Ch. Schmidt, *Hist. littér. de l'Alsace (XVe et XVIe)*, 2 voll., ivi 1879; N. Paulus, *L'Eglise de S. pendant la Révolution*, Rixheim 1890; R. Reuss, *Hist. de S. depuis ses orig. jusqu'à nos jours*, Parigi 1922; H. Haug, *Les Musées des beaux-arts de S.*, ivi 1926; G. Delabrache, *S.*, 2ª ed., ivi 1931; J. Walter, *La cathédr. de S.*, ivi 1933; P. Fr. Kehr, *Germ. Pont.*, III, Berlino 1935, pp. 4-87; L. Pfleger, s. v. in LThK, coll. 853-58; P. Sittler - P. Stinzi, *St Léon IX, le pape alsacien*, Colmar 1950; Eubel, I, p. 105; II, p. 106; III, p. 130; IV, pp. 93-94; V. p. 98. Cirillo Vogel

STRATIGRAFIA. - La s., detta anche geologia stratigrafica o geologia storica, ricostituisce l'ordine cronologico di deposito dei materiali sulla superficie della terra, e raccorda i resti dei terreni anche posti a grandi distanze, smembrati dall'erosione o dislocati per movimenti tettonici (v. TETTONICA; GEOLOGIA).

L'unità stratigrafica dicesi appunto « strato », che si può immaginare formato da materiale depositato, senza arresto, sopra un fondo subacqueo o subaereo. Le sue superfici limiti si dicono « facce » dello strato: quella inferiore, o più antica, dicesi « letto »; la superiore « tetto ». Lo spessore di uno strato può andare da frazione di millimetro a qualche decimetro; se maggiore, lo strato prende il nome di « banco ». Una successione di strati costituisce una « pila » o « serie di strati » (fig. 1).

La fine della fase astrale o pregeologica della terra (caratterizzata dall'effetto preponderante delle forze operanti in seno al geoide) e l'inizio della fase storica o geologica di essa si fanno coincidere generalmente con la formazione della prima crosta solida (litosfera) e con l'inizio della sua evoluzione ad opera degli agenti esogeni, con l'attuazione cioè dei primi cicli sedimentari. Poco dopo dovette essere apparsa anche la vita; i suoi primi rappresentanti però non sono stati tramandati allo stato fossile, sia per l'energico metamorfismo subìto quasi dappertutto dai più antichi sedimenti, sia anche perché, probabilmente, i primi organismi non possedevano parti suscettibili di conservarsi fossilizzate (v. PALEONTOLOGIA).

I. ETÀ ASSOLUTA ED ETÀ RELATIVA DELLE FORMAZIONI GEOLOGICHE. – Per l'età assoluta della terra e della sua fase astrale v. UNIVERSO. Per quanto riguarda la determi-



(per cortesia di C. Mazia)

STRATIGRAFIA - Fig. 1. - Serie di strati concordanti (a, b...f, g). Fig. 2. - Discordanza stratigrafica tra le formazioni A e B; c, conglomerato di trasgressione. Fig. 3. - Stratificazione incrociata.

nazione dell'età assoluta della fase geologica della terra e delle sue suddivisioni (ère, periodi, ecc.: v. tabella), alcuni metodi servono esclusivamente per la cronologia delle formazioni più recenti (Pleistocene ed Olocene), altri, invece, per tutti indistintamente i periodi geologici precedenti. Fra i primi si può citare, risalendo nel tempo, il metodo della « dendrocronologia » (conta degli anelli annuali degli alberi e sua interpretazione), che in alcune regioni ha permesso di effettuare, in mancanza di altri dati, datazioni sicure fino ad oltre 3000 anni fa; il metodo detto del « radiocarbonio », realizzato da studiosi americani in questi ultimi anni, con cui sono state datate formazioni storiche, protostoriche e preistoriche, per ora sino a ca. 20.000 anni fa; interpretazione di fasi climatiche postglaciali attraverso l'analisi di « varve » postpleistoceniche per un periodo che interessa gli ultimi 15.000 anni ca.; infine, correlazione fra accertati cicli astronomici e alternanza di fasi glaciali e fluviali (« curva di Milhancovich »), metodo, quest'ultimo, che ha permesso di determinare, non si sa ancora con quale sicurezza, la cronologia assoluta di tutto il Quaternario antico (Pleistocene) per un lasso di tempo valutato dai 600.000 ad un milione di anni circa (v. UOMO) (fig. 4).

Fra i metodi realizzati in base a criteri assai vari per la determinazione della cronologia assoluta di ère e periodi anteriori al Quaternario, quelli che si possono classificare come paleontologici (presunto ritmo costante di evoluzione di determinati gruppi animali), geologici (valutazione del ritmo di sedimentazione, della degradazione meteorica, ecc.), geochimici (presunto incremento costante della salinità degli oceani) e geofisici (durata del raffreddamento della terra) hanno dato in genere risultati o fallaci o poco attendibili, specie se generalizzati. Viceversa, si sono rivelati preziosi nel fornire dati di cronologia assoluta i metodi basati sul fenomeno della radioattività (v. RADIOATTIVITÀ; TERRA, età della). Recentemente è stato messo a punto un nuovo metodo radioattivo di geocronologia detto « del rubidio-stronzio ». Esso si fonda sulla radioattività di un isotopo naturale del rubidio (Rb^{87}; vita media $60 \cdot 10^9$ anni ca.) che nel suo decadimento radioattivo genera un atomo stabile di stronzio (Sr^{87}); si determina quindi il rapporto stronzio-radiogenico-rubidio, in minerali contenenti rubidio. Questo metodo ha confermato, in vari casi, i dati geocronologici ricavati dal metodo del piombo, il quale ultimo, resta sempre il metodo più importante.

Con il metodo del piombo sono state rivelate per le ère ed i periodi geologici durate impensate, valutabili a centinaia di milioni di anni. Infatti, a 70 milioni di anni circa, si fa risalire l'inizio dell'èra terziaria; mentre all'èra secondaria e all'èra primaria si deve attribuire una durata, rispettivamente di 130 e di 310 milioni di anni: a 510 milioni di anni fa risalirebbe quindi l'inizio del periodo cambriano. Durata ancora maggiore si deve attribuire all'èra antecambriana: l'età infatti dei due più antichi minerali finora conosciuti, una uranite e una lepidolite, provenienti ambedue da una pegmatite canadese, misurata rispettivamente con il metodo del piombo e con quello del rubidio-stronzio, è stata valutata concordemente a $2{,}1 \times 10^9$ anni! E questo, come è logico, è un limite minimo di durata dell'età geologica della terra, ancora di gran lunga inferiore, come sembra per considerazioni varie, al valore massimo di essa che ancora sfugge a misure dirette, ma che dovrebbe aggirarsi, secondo Holmes, attorno a $3{,}350 \cdot 10^9$ anni!

Per il geologo è soprattutto interessante stabilire l'età relativa, cioè la posizione che uno strato o una formazione ha in una serie stratigrafica. Queste ricerche si basano sui seguenti criteri generali: stratigrafico, litologico, e paleontologico; oltre all'uso di alcuni metodi indiretti.

Il criterio stratigrafico, che si presenta come il più spontaneo, ha per premessa che di due o più strati, regolarmente sovrapposti, e che non abbiano subito forti dislocazioni, quello che sta in alto sia più recente di quelli sottostanti. Questo principio della « sovrapposizione » è di sicura applicazione laddove l'ordine di successione è rimasto inalterato (fig. 1). Se la pila di strati fa parte invece di una piega rovesciata, l'ordine di essi è capovolto nella parte inferiore della piega (fianco inverso), dove, dall'alto verso il basso, si va dai terreni più antichi ai più recenti (fig. 5). Altri casi complessi rientrano in particolari stili tettonici (v. TETTONICA), come falde di ricoprimento, pieghe diapire, ecc.

Il criterio litologico si serve del confronto della natura petrografica di due o più strati, sincronizzando quelli che presentano, a tal riguardo, caratteri identici. Esso può rendere ottimi servigi se applicato con le dovute riserve, soprattutto in regioni che abbiano strette affinità geologiche, una della quali di cronologia nota; può applicarsi inoltre in regioni molto vicine tra loro. Ma è noto che un dato tipo litologico non è esclusivo di una determinata età geologica; mentre, d'altra parte, due rocce coeve, formatesi a breve distanza, possono presentare caratteri petrografici molto diversi. Si riteneva una volta che le rocce cristalline (gneiss, graniti, ecc.), fossero le più antiche, mentre si è constatato poi che esse si sono potute formare in qualunque età. L'applicazione di questo metodo esige perciò molta cautela.

Più sicuro invece il criterio paleontologico perché basato sui fossili, che sono i resti di organismi vissuti nel passato e depositati mentre avveniva la sedimentazione (v. PALEONTOLOGIA). Si poté stabilire che molte specie fossili erano presenti in località anche distanti tra loro, e che talune di esse occupavano posizioni stratigrafiche esclusivamente corrispondenti, documentando così la sincronizzazione dei terreni dove sono contenute: donde anche l'indicazione di *fossili guida*. Ma è di somma importanza assicurarsi che i fossili, dopo la loro prima deposizione, non abbiano subito erosione, trasporto e risedimentazione (fossili « rimaneggiati »), indicando in questo caso un'età anteriore a quella vera.

Criteri indiretti. – Talora l'età di una formazione geologica si può ricavare in modo indiretto, ciò che risulta particolarmente importante qualora manchino i fossili o, se presenti, siano però inutilizzabili, perché specie di nessun valore stratigrafico (fossili persistenti, fossili banali). Così una formazione geologica intercalata fra altre due di età nota, avrà una data compresa tra quella della formazione superiore e quella della inferiore. Criteri indiretti, basati soprattutto sull'azione di metamorfismo di contatto, vengono anche usati nei riguardi di rocce endogene, sia fra loro, sia con rocce sedimentarie. È evidente che una roccia eruttiva è più recente di un'altra che sia stata da essa metamorfosata; che un filone è più recente delle rocce che esso attraversa; mentre se una colata o un filone di roccia eruttiva è ricoperto da sedimenti che non presentano tracce di metamorfismo, questi ultimi sono evidentemente più recenti. In determinati casi altro modo per verificare quale dei due strati o serie di strati sia più recente è quello basato sul « senso di sedimentazione » degli strati stessi, essendo, p. es., più antico un sedimento a grana grossa

SCALA STRATIGRAFICA

ERA GRUPPO	DURATA E SPESSORI	PERIODO SISTEMA	ETÀ PIANO	AVVENIMENTI FISICI	AVVENIMENTI BIOLOGICI		
Antropozoica o Neozoica o Quaternaria (Era dell'uomo)	600.000 anni 1 milione di anni 1200 metri	Olocenico (Lyell, 1830) o postglaciale Pleistocenico (Lyell, 1939) o Glaciale	Versiliano Tirreniano Siciliano Calabriano (Facies continentale: Villafranchiano)	Postglaciale (15.000 a.) Stadi finali (35.000 a.) Würm (95.000 a.) II I III Interglaciale (65.000 a.) Riss (45.000 a.) II Interglaciale (190.000 a.) Mindél (45.000 a.) I Interglaciale (65.000 a.) Günz (45.000 a.) Spostamenti delle linee di riva in relazione alle fasi glaciali. Ripresa del vulcanismo	Alternanze di faune e flore marine e terrestri in conseguenza delle variazioni climatiche (es. forme fredde: Cyprina islandica, El. primigenius, Rhynoc, tichorhinus, Rangifer tarandus; Drias octopetala, Pinus montana, Betula nana; e calde: Strombus bubonius, El. antiquus, Hippop. maior, Rhynoceros Mercki; Ficus carica, Buxus sempervirens, vitis vinifera).	Preistoria Metalli Neolitica Mesolitica Magdaleniana Solutreana Aurignaciana Musteriana Acheuleana Clactoniana Abbevilliana	H. sapiens H. neanderthalensis Circeo (Roma) Saccopastore (Roma) Palestina Rodesia Heidelberg Pechino.
Cenozoica o Terziaria (Era dei mammiferi)	69 milioni di anni	Neogenico (Hoernes, 1853)	Pliocene: Astiano, Piacenziano Miocene: Messiniano, Saheliano (Pontico), Tortoniano, Elveziano, Langhiano (Burdigaliano), Aquitaniano Oligocene: Chattiano, Stampiano, Sannoisiano	Si ha il 50% dei molluschi attuali Aumento delle essenze a foglie caduche Sviluppo dei pettinidi e clipeastridi e odontoceti Sviluppo echinoidi e molluschi Inizio della seconda fase evolutiva dei mammiferi. Estinzione dei mammiferi arcaici (Creodonti, con- Comparsa: anfistegine Invasione dell'Europa da parte di faune asiatiche (Proboscidati, Rinoceronti, Ruminanti con corna, scimmie catarrine). Spostamenti delle linee di riva in relazione alle fasi climatiche e relative fasi morfiche.	Lepidocicline		

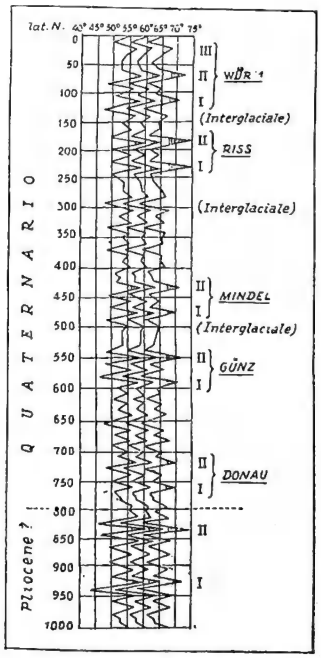
| | | |

	4000 metri	Paleogenico (Naumann, 1866) o Nummulitico	Eocene	Ludiano, Bartoniano } Priaboniano Luteziano Ypresiano (Spilecciano) Sparnaciano Thanetiano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan	Ortofragmine Alveoline Assiline	Nummu	Diminuzione dei brachi Forte impulso evoluti	Comparsa: proboscidati, equidi lamellibranchi e gasteropodi di tipo attuale.				
Mesozoica o Secondaria **(Era delle ammoniti e dei grandi rettili)**	130 milioni di anni	Cretacico (H. D'Halloy, 1822)	Senoniano	Daniano Maestrichtiano Campaniano Santoniano Coniaciano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan	Ultime ammoniti, belemniti, pterosauri, ittiosauri, dinosauri e uccelli a caratteri rettiliani.	Comparsa: monocotiledoni, pteropodi, di branchiati otto podi, lacertidi, ofidi	Globotruncana orbitolina	Comparsa di nuovi gen. di vascolari; di gimnocritt. sperme (pinus); dicotiledoni (salix, populus, quercus, ecc.)	Ippuritidi	Sviluppo lamell. di scogliere	Placentali inferiori
			Cenomaniano	Turoniano Cenomaniano Albiano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan								
			Neocomiano	Aptiano Barremiano Hauteriviano Valanginiano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan								
		Giurassico (Brongniart e Humboldt, 1829)	Malm	Portlandiano (Titonico) Kimeridgiano Oxfordiano Calloviano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan	Primi uccelli	Comparsa delle angiosperme	Apogeo delle belemniti					
			Dogger	Batoniano Baiociano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan								
			Lign	Aaleniano Toarciano Domeriano Pliensbachiano	Orogenesi alpino-hi magmatiche e metan								

| | | |

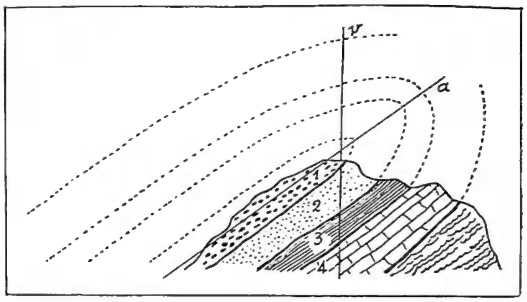
che passi ad altri nell'ordine di sovrapposizione a grana sempre più fina. Anche la posizione dei fossili del *benthos* fisso può dare utili indicazioni sull'ordine originario di successione di strati; così gli apici delle teche di *archeociatine* piantati sulla medesima superficie di uno strato, indicano che da quel verso si trovano gli strati più antichi.

II. Concetto di « facies ». – Seguendo uno strato in superficie accade spesso di notare cambiamenti nella composizione litologica e nella natura dei fossili. Questi diversi aspetti litologici e paleontologici offerti da uno stesso strato prendono il nome di *facies*, le quali riflettono particolari caratteri geografici e biologici (*habitat*) del luogo in cui è avvenuta la sedimentazione. Così, si avranno *facies* continentali, lagunari, marine e fra queste ultime *facies* litorali (o costiere), batiali e abissali. Le *facies* continentali sono caratterizzate da fossili terrestri, con sedimenti di origine eolica (dune, loess), vulcanica (tufi), glaciale (morene), alluvionale e limnica (argille, sabbie, ghiaie, ecc.). Particolare importanza assumono fra quelle limniche i combustibili fossili generalmente riferibili ad un ambiente di palude o di maremma. Tranne casi particolari le *facies* continentali non raggiungono spessori molto rilevanti. I resti di organismi continentali possono essere terricoli (subaerei, aerei, ipogei) e acquatici (fluviali, limnici). Nelle *facies* di tipo lagunare, di estuario o di delta, sono presenti fossili di tipo terrestre ed acquatico, ma generalmente adattati ad ambienti speciali (acque dolci, acque salmastre a salinità varia). Le *facies* marine sono caratterizzate da fossili sia bentonici (fissi o mobili), che pelagici (nectonici e planctonici); esse, in base all'*habitat*, si possono suddividere secondo la profondità in: *facies* neritiche (fino a 200 m.), caratterizzate dall'abbondanza numerica di fossili di organismi euritermi e dal prevalere di sedimenti terrigeni (cioè trasportati dai corsi d'acqua al mare) ed organogeni, sia di accumulo di spoglie, sia derivati dall'attività costruttiva (ad es., le scogliere madreporiche); *facies* batiali (200-1000 m.), di mare più profondo, dove prevalgono sedimenti fangosi e la fauna è stenoterma; prevalente è il *plancton* calcareo (foraminiferi, pteropodi, ecc.) nei mari caldi e siliceo (diatomee e radiolari) nei mari freddi; *facies* abissali (oltre i 1000 m.), di ambiente fangoso dove prevalgono ancora fanghi a diatomee, a radiolari, a foraminiferi (globigerine, ecc.) fino a 5000 m. di profondità, oltre alle « argille rosse », composte prevalentemente di ceneri vulcaniche e di polveri cosmiche. Le rocce di origine marina, che fra quelle sedimentarie sono le più estese e potenti (portate in alto da fenomeni tettonici) costituiscono le più alte catene montuose della Terra) sono principalmente dovute ad apporto terrigeno, bentonico e planctonico. I fossili che sono propri di una determinata *facies* si chiamano fossili di *facies*. Si chiamano isopici o isotipici due depositi che mostrino la stessa *facies*; eteropici, se hanno *facies* diversa, pure essendo contemporanei; *isomesici* sono due depositi che si sono formati in identici ambienti (in due lagune; in due laghi, ecc.), *eteromesici* se formatisi in ambienti diversi (in una laguna e in un mare profondo); si dicono *isotopici* due depositi che si sono formati nella stessa « provincia geografica » (ad es., una sabbia marina ed un tufo vulcanico continentale nel bacino del Mediterraneo), *eterotopici*, se formatisi in due province diverse.



(per cortesia di C. Mazia)

Stratigrafia - Fig. 4. - Curva della radiazione di Milankovich, espressa in millenni.



(per cortesia di C. Mazia)

Stratigrafia - Fig. 5. - Successione inversa di strati (dall'alto in basso, nell'ordine 1, 2, 3, 4: serie invertita), in una piega rovesciata profondamente erosa. La parte punteggiata completa la piega rovesciata originaria.

III. Anomalie stratigrafiche. – Se due o più strati depositatisi successivamente senza interruzione di sedimentazione si sovrappongono regolarmente uno sopra l'altro, si dicono *concordanti* (fig. 1). Talvolta invece è avvenuto che, dopo la deposizione di un gruppo di strati, per un ritiro graduale o brusco del mare (regressione) il fondo marino è emerso, cioè è entrato in una fase di continentalità, durante la quale la sua superficie è stata variamente erosa. Se dopo un certo lasso di tempo questa regione viene nuovamente coperta dal mare (ingressione), gli strati che vi si depositano, anche nel caso che sussista un parallelismo con quelli più antichi, si dicono *discordanti* (discordanza stratigrafica; fig. 2), mentre l'assenza di deposito marino costituisce una « lacuna di sedimentazione ». I depositi che si succedono regolarmente sovrapposti o che siano compresi tra un'ingressione e una regressione appartengono ad uno stesso ciclo di sedimentazione.

IV. Scala stratigrafica e sue divisioni. – Coordinando i risultati degli studi paleontologici e dei cicli sedimentari e tenendo conto di tutte le regioni della Terra e anche di altri avvenimenti paleogeografici di carattere generale è stato possibile costruire una successione di termini detta *scala stratigrafica*. Il più antico tentativo di classificazione cronologica pare sia dovuto al Lehmann (1756), al quale seguì quello di A. G. Werner (1789), basato sopra caratteri litologici. Però, prima del Werner, G. Arduino aveva stabilito, fin dal 1759, una classificazione geologica divisa in quattro ordini da lui chiamati: primario, secondario, terziario, quaternario; denominazioni, queste, ancora conservate per indicare le quattro grandi ere: paleozoica, mesozoica, cenozoica e neozoica, e che corrispondono abbastanza bene, per quanto riguarda l'Italia settentrionale, alla reale successione stratigrafica di questa regione, indicata da Arduino. Nei congressi geologici fu stabilita la nomenclatura da adottare per le divisioni della scala stratigrafica i cui termini sono il *gruppo*, il *sistema*, la *serie*, il *piano*, la *zona* e gli equivalenti cronologici sono l'*èra*, il *periodo*, l'*epoca*, l'*età*, l'*hemera*.

Si noti che i limiti fra le ere sono stabiliti su base paleontologica (scomparsa e apparizione di grandi gruppi di organismi), ma possono coincidere anche con estese discordanze stratigrafiche (tra arcaico e paleozoico, in alcune regioni dell'America del Nord) o con l'inizio di grandi cicli orogenetici (tra mesozoico e terziario: inizio dell'orogenesi alpina).

I periodi geologici possono coincidere, in determinate località, con grandi cicli di sedimentazione, limitati da parziali ritiri del mare (pliocene, nella Penisola italiana). Per le divisioni minori, pur potendovi corrispondere cicli di sedimentazione, il criterio di separazione è basato sempre più sui fossili caratteristici (generi, specie, varietà). La « zona » è veramente l'unità paleontologica : essa può corrispondere ad un solo strato e può essere rappresentata da una sola specie di fossile caratteristico. Alcuni periodi (carbonifero, permico, triasico), poiché se ne conoscono per vaste estensioni gli affioramenti di origine sia marina che continentale, hanno doppia divisione e nomenclatura. Naturalmente non esiste in nessuna regione della Terra una sezione naturale che mostri tutta la serie stratigrafica, dall'arcaico ad oggi; però s conoscono località dove sono rappresentate le successioni complete di tutta un'èra o un periodo (paleozoico, nell'Inghilterra sud-occidentale; mesozoico e quasi tutto il cenozoico in alcuni settori dell'Appennino umbro-marchigiano; il devonico nella Valle della Mosa, ecc.). Si ricorda infine che i periodi geologici traggono il nome o da località geografiche, talora latinizzate, dove i terreni sono stati studiati per la prima volta (p. es., cambrico, da *Cambria*, nome latino del Paese di Galles) o dal tipo prevalente o caratteristico della roccia (p. es., carbonifero, nell'Europa occidentale, per la presenza di grandi quantità di carbone fossile).

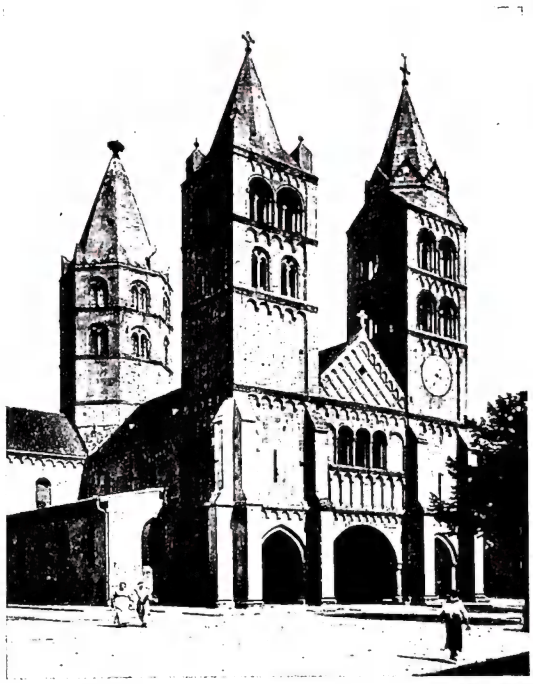
BIBL.: A. Stoppani, *Corso di geol.*, 3 voll., Milano 1871-73; Ch. Lyell, *Principles of geology*, Londra 1880; E. Suess, *La face de la terre*, Parigi 1897; A. De Lapparent, *Traité de géol.*, 3 voll., 5ª ed., ivi 1906; E. Haug, *Traité de géol.*, 3 voll., ivi 1908-11; E. Kaiser, *Abriss der allgemein. und stratigraphisch. Geolog.*, Stoccarda 1920; H. F. Osborn, *L'origine et l'évolution de la vie*, Parigi 1923; C. F. Parona, *Tratt. di geol.*, 2ª ed., Milano 1924; W. Salomon, *Grundzüge der Geol.*, Stoccarda 1924; P. Termier, *A la gloire de la terre. La joie de connaître*, Parigi 1924-25; G. Stegagno, *Il veronese G. Arduino e il suo contributo al progresso della scienza geologica*, Verona 1929; G. Roverето, *Geol. Teoria, pratica, applicaz.*, Milano 1931; P. Vinassa de Regny, *La terra*, Torino 1933; M. Boule e J. Piveteau, *Les fossiles, éléments de paléontolog.*, Parigi 1935; P. Leonardi, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXII, pp. 831-34; L. Joleaud, *Atlas de paléobiogéograph.*, Parigi 1939; W. H. Twenhofel, *Principles of sedimentation*, 1ª ed., Nuova York 1939; W. H. Twenhofel e Tyler, *Methods of study of sediments*, 1ª ed., ivi 1941; C. Maxia, *Corso di geol.*, 2ª ed., Roma 1943; B. W. Smith, *The world in the past*, Londra 1945; L. Trevisan, *Corso di geol.*, Pisa 1946; M. Gortani, *Compendio di geol., per naturalisti ed ingegneri*, 2 voll., Udine 1946-49; C. M. Rice, *Dict. of geological terms (esclusive of stratigr. format and paleont. gener. and species)*, Michigan 1948; R. Fabiani, *Geol.*, 3ª ed., Roma 1949; W. H. Emmons, A. Thielg, C. R. Stauffer, I. S. Allisson, *Geology, Principles and Processe*, 3ª ed., Nuova York 1949; A. Desio, *Geol. applicata*, Milano 1949; G. D'Erasmo, *Appunti sulla costituzione geologica dell'Italia meridionale*, Napoli 1949; M. Gignoux, *Géol. stratigraph.*, 4ª ed., Parigi 1950; W. Zeuner, *Dating the past*, 2ª ed., Londra 1950; J. A. Cushman, *Foraminifera, their classification and economic use*, Harvard 1950; G. B. Dal Piaz e P. Leonardi, *Corso di geol. s.*, Padova 1950.

Carmelo Maxia

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH. - Teologo protestante, ligio ai principi e presupposti della scuola « razional-mitica » (« mythisch-rationale Schule »). n. il 27 genn. 1808 a Ludwigsburg (Württemberg), dove dopo una vita movimentata m. l'8 febbr. 1873.

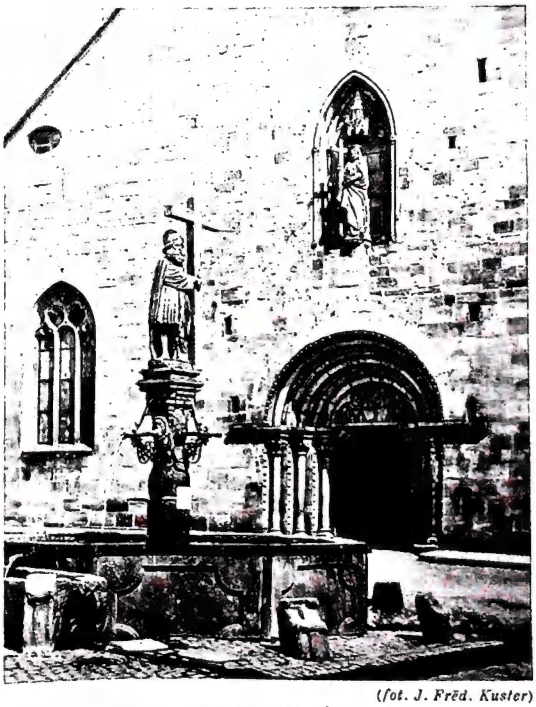
Nel « seminario minore » di Blaubeuren (1821-25), ebbe a maestri specialmente Kern e F. C. Baur che fu anche suo professore più tardi, quando S. fece i suoi studi teologici nel Wilhelmsstift (1826-30) di Tubinga (v.). Oltre le lezioni, lo affascinarono il « mistico » protestante Jacob Böhme (1575-1624), Schleiermacher (v.), Schelling (v.), il pietista visionario Justinus Kerner, di cui frequentò nelle vacanze le sedute spiritiche, ma più di ogni altro Hegel (v.). Finiti gli studi divenne vicario poi maestro nel piccolo seminario di Maulbronn. Nell'inverno 1831-32 andò a Berlino. Disgustato delle lezioni di Schleiermacher, si associò agli hegeliani di sinistra (« Linkshegelianer »), e frequentò le lezioni di W. Vatke (1806-82); l'anno dopo ritornò a Tubinga, quale « repetitore » di teologia nel Wilhelmsstift, che dava diritto di fare lezioni di filosofia all'Universitä. Primo interprete di Hegel a Tubinga, le sue lezioni, pervase di entusiasmo per il maestro, ebbero immenso successo. Reagirono però subito i professori di filosofia, che gli contestarono il diritto di tenere lezioni di quella materia. Si rassegnò dunque, rinunciandovi, e si diede a studiare quasi tutta l'esegesi del suo tempo. Vi erano allora tre scuole d'esegesi protestante : *a*) la scuola « soprannaturale » (più tardi chiamata anche « positiva »), che continuava ancora l'ortodossia luterana e calvinista, ma era sempre più costretta a maggiori concessioni sotto la pressione dell'imperversante razionalismo; *b*) la scuola detta « razionale », capeggiata H. E. G. Paulus (1761-1851), allora in gran voga, che escogitava ingegnosi espedienti, come quello delle cause intermediarie non riferite nel testo sacro, per eliminare l'elemento soprannaturale e miracoloso della Bibbia; *c*) la scuola (già esistente da ca. 50 anni) « razional - mitica », diretta a fare un'apologia più efficace della Bibbia di fronte all'empietà dominante, spiegandola come complesso di miti necessari ai tempi dell'umanità immatura.

La scuola mitica, prima nell'esegesi dei classici antichi poi dei libri biblici, è massimamente dovuta a C. G. Heyne (1729-1812), celebre professore di Gottinga, che ne fece un'ermeneutica sistematica da lui applicata solo ad Esiodo (v.), Omero e altri autori antichi; secondo lui esiste, per necessità psichico-genetica del genere umano, un'età mitica universale e necessaria, cui sottosta in tutte le regioni della terra l'uomo primitivo, dall'intelligenza rudimentale, congiunta però a vivide impressioni sensibili che non percepisce le cause vere delle cose e non sa riflettere e meditare e usa un linguaggio incredibilmente povero sì di concetti ma di somma espressività; di fronte a fatti insoliti e stupendi quell'uomo rude dell'età mitica non ne percepisce le connessioni vere e causali, e pensa di trovarsi di fronte ad un essere supremo, che agisce sempre immediatamente nelle cose di quel mondo; in ogni cosa vede agire Iddio e per lui il corso della vita quotidiana è una serie continua di miracoli; percepisce anche fatti storici, p. es., che A sia causa di B: ma per lui tale semplice fatto si trasforma necessariamente in una storia brillante, passionale secondo la quale A s'innamorò con un conprincipio e nelle vicende varie di quell'amore B fu generato da A come suo diletto figlio; a modo suo percepisce anche l'opposizione fra i concetti, ma traduce quella percezione in bel linguaggio mitico, come storia di una lotta feroce fra due potenze primordiali personificate, creando una serie di gesta teogoniche o cosmogoniche. Questa teoria era fatta per affascinare il periodo romantico (v. ROMANTICISMO), che mette in tanto rilievo l'« irrazionale », per cui quei racconti mitici diventano l'origine misteriosa e profonda di tutta la poesia, ma anche di tutta la storiografia, la filosofia, la scienza della religione. Anche la « tradizione popolare » ha origine sommamente irrazionale : il rude uomo mitico aumenta sempre più il « miracoloso » nei suoi racconti popolari, dando forma alla semplice realtà originaria. Tali tradizioni si troverebbero in tutte le fonti delle età più antiche : in Livio ed in Erodoto, in Cina, India ed anche nella Bibbia. Da tali tradizioni procede tutto, ed esse esprimono a modo loro le verità più profonde dell' anima umana : si arriva dunque ad un « panmitismo », sostenuto con entusiasmo, di cui il posteriore panbabilonismo non sarà che un'applicazione. Il « movimento mitico », che ebbe immensa voga, anch'essa tutt'altro che razionale, esalta i miti antichi e persino moderni, i quali, come l'arte e specialmente la poesia, esprimono a proprio modo anche le cose più profonde dell'essere umano. Sorti i dubbi, l'intelletto umano, spiega il mito spesso come allegoria di qualche altra realtà, oppure intraprende l'opera di « smitizzazione » per la quale già C. G. Heyne trovò un'ermeneutica appropriata onde sciogliere i fili di un cucito riportandoli al loro aspetto originario. Ne risulta la divisione dei miti (v. MITO E MITOLOGIA). I miti storici non debbono prendersi come storia vera, ma soltanto come storia « apparente » (v. SPIRITUS PARACLITUS) dotata di verità relativa od economica, che occorre ridurre al fatto primitivo reale. I miti filosofici (e religiosi) non sono basati, secondo tale scuola, su nessun fatto storico, e si deve rintracciare il fatto interno della mente, che sta in fondo alla fantasia



(fot. Cap)

(da R. Schilling, L'Alsace, Parigi 1948)



(fot. J. Frēd. Kuster)

(fot. Photomag)

In alto a sinistra: ESTERNO DELLA CHIESA di S. Leodegario a Guebwiller (sec. XII). *In alto a destra:* CHIESA DI S. MARTINO, costruita nel sec. XIII - Colmar. *In basso a sinistra:* FONTANA DELL'IMPERATORE COSTANTINO (1521) e portale della Chiesa (sec. XIII) - Kaysersberg. *In basso a destra:* CHIESA ABBAZIALE costruita nel 1175 su pianta cistercense in stile romanico lombardo-renano - Murbach.

(*fot. Fides*)

(*fot. Fides*)

(*fot. Fides*)

(*fot. Fides*)

In alto a sinistra: STREGONI INTENTI ALLE LORO PRATICHE (1934). Missione di Mariannhill (Africa). *In alto a destra:* UN GIOVANE GUERRIERO consulta una strega per averne ricette a difesa dal malocchio e dal sortilegio (1935). Missione di Mariannhill (Africa). *In basso a sinistra:* UNO STREGONE-MEDICO induce un malato, sottomesso e fiducioso, ad una serie di atti complicati, destinati a guarirlo dalla malattia (1939). Missione di Eshowe (Africa). *In basso a destra:* UNA PICCOLA INDIANA DELLA TRIBÙ DEI KUNA ammalata, con accanto un cesto di idoli che, secondo i consigli dello stregone-medico, la guariranno (1936) - Urabà (Colombia).

« mitizzatrice ». I discepoli di C. G. Heyne applicarono la sua « ermeneutica razionalmitica » ai testi biblici; credendo che l'irrazionalismo romantico per mezzo dei miti potesse riaccendere la fede scaduta nel tempo del razionalismo (v.); sostennero che quei miti biblici, al pari di quelli di Grecia, di Roma e del Vedanta, non erano da disprezzare, ma contenevano antichi fatti e profonde verità umane, pur non essendo veri alla lettera, e insegnarono molte verità, come l'esistenza e la Provvidenza di Dio in maniera molto più poetica e attraente. Non fa meraviglia che taluni di quegli esegeti, come J. G. Eichhorn (1752-1827) e J. Ph. Gabler (1753-1826), nella spiegazione razionalmitica vedessero l'unica speranza di salvezza per la fede cristiana. G. L. Bauer scrisse nel 1799 a Lipsia un manuale di metodo razionalmitico per lo studio della Bibbia, e lo fece seguire da una vera enciclopedia di « Mitologia sacra » del Vecchio e Nuovo Testamento (Lipsia 1902, 2 voll.). La scuola esegetico-mitica affascinò anche i grandi filosofi dell'idealismo (v.) germanico. Schelling dedicò i suoi primi libri a chiarirne filosoficamente le fondamenta; il più influente della scuola diventò il filosofo kantiano J. F. Fries (v.), che elevò il mito ad essere « la categoria del religioso », facendolo così antropologico, cioè universale per ogni generazione degli uomini, ritenendo inoltre inevitabile e necessario il mito per ogni pensiero umano. Con Hegel la cosa è un po' diversa: il mito appartiene alla « Anschauung », anziché al « concetto », somma categoria di Hegel, pensiero sfruttato da S. Nell'applicare le idee dell'idealismo tedesco alla Bibbia S. ebbe a predecessore Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1840), che diede una spiegazione razionalmitica al Vecchio Testamento. Già dai giorni di Eichhorn si era tentato di spiegare alcune pericope del Nuovo Testamento miticamente, e G. L. Bauer ne aveva raccolti tutti i materiali.

S. applicò quell'ermeneutica in grande stile al Nuovo Testamento cioè alla Vita di Gesù (v.), e lo fece più radicalmente: non ammettendo nessun mito storico ma soltanto miti filosofici, così tutti i vangeli dicono solo che vi è un elemento divino nell'umanità di Cristo presa non come concreta e singolare, ma piuttosto come idea generale. Tale è il senso del *Leben Jesu kritisch bearbeitet*, che uscì a Tubinga nel 1835 e rese S. il più celebre teologo di Germania, ma gli tolse per sempre la possibilità di avere una cattedra teologica. Ben architettato, in un mirabile stile, il libro esponeva delle singole pericope; *a*) la spiegazione « soprannaturale », valendosi di una conoscenza profonda ed estesa degli stessi autori « positivi »; *b*) la spiegazione razionalistica, facendo tesoro specialmente delle opere di N. Paulus, entrambe esposte con tale abilità che si distruggevano a vicenda, e infine *c*) la spiegazione razionalmitica, che trionfava eliminando ogni storicità e ogni verità al di fuori dell'idea generale del divino nell'umano; c'era ben poco di positivo in uno studio sommamente distruttivo e sovversivo. Nel libro si vide il crollo della teologia cristiana e lo scandalo fu immenso. Piovvero le confutazioni a centinaia. Sconcertato ne appare S. in *Streitschriften* (Tubinga 1837), e non mosso da motivi nobili: con la sua penna terribile aggredisce gli autori meno notevoli, trascura i più grandi, infierisce contro il maestro che lo aveva denunziato al governo. Difatti fu per punizione trasferito al ginnasio della sua città nativa, ma già nel 1836 lascia il servizio statale per farsi scrittore libero.

Amici « radicali » (miscredenti) gli procurano una cattedra di teologia a Zurigo, ch'egli accetta. Sembra che le critiche l'abbiano un po' scosso, e, nella 3ª ed. del *Leben Jesu*, attenuò i suoi dubbi quanto al Vangelo di s. Giovanni, sostenendo però solo come « possibile » la sua genuinità, e scrisse *Zwei friedliche Blätter* (Tubinga 1839). Ma appena si diffuse a Zurigo la notizia, la popolazione credente dell'intero Cantone di Zurigo si ribellò violentamente; ed il governo cantonale dovette licenziarlo prima che cominciasse l'insegnamento concedendogli una pensione vitalizia; ma nemmeno quest'espediente salvò il governo « radicale », che sei mesi più tardi fu deposto dallo « Züriputsch ». S. reagì e nella prefazione della 4ª ed. del *Leben Jesu* dichiarò dovute a debolezza d'animo le attenuazioni della 3ª ed.; pubblicò: *Die kirchliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, 2 voll. (Tubinga 1840-41), in cui tratta la storia dei dogmi secondo lo stesso metodo razionalistico, e proclama il fallimento di tutta la storia della teologia, sempre proclive ad opprimere la ragione e la libertà. Pur essendo meglio documentato e meglio condotto del *Leben Jesu* nell'attacco contro le posizioni cristiane, questa nuova opera di S. non suscitò tanto scandalo, ebbe una sola edizione. Dopo la rivoluzione del 1848, S. tentò la politica; il popolo credente fece fallire la sua candidatura per il Parlamento di Francoforte, ma fu eletto deputato della dieta del Württemberg. Non riuscì neanche come politico; sebbene eletto dai rivoluzionari difese aristocratici e conservatori, richiamato all'ordine non si scusò, ma rassegnò il mandato. Ripresa l'attività letteraria, scrisse biografie, specialmente di anticlericali, come *Reimarus* (Lipsia 1861, 2ª ed. 1892), *Ulrich von Hutten* (3 voll., ivi 1858-60, 6ª ed. 1865), più tardi *Voltaire* (Mannheim 1870, 2ª ed. 1907). Però non fu un maestro nell'arte biografica; tutti i suoi personaggi vivono e pensano alla S., come succede per i poeti, quale S. del resto si dimostra nel vol. XII di *Gesammelte Schriften*. Nel 1862 il successo in Francia della nuova vita di Gesù di E. Renan (v.) indusse S. a tentare una simile vita di Gesù per il gran pubblico: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Lipsia 1864; 12ª ed. 1902), più moderato e più positivo che nella « grande » vita, però non meno pericoloso. Riprese la polemica contro i teologi, condannando i « semirazionalisti » o « Vermittlungstheologen » più aspramente degli stessi ortodossi, come in *Die Halben und die Ganzen* (1865); esprime un duro giudizio sul libro postumo di Schleiermacher in *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (Berlino 1865). La guerra del 1870 eccitò i suoi sentimenti patriottici, come anche quelli di E. Renan, e così entrambi gli autori eversivi di « Vite di Gesù » scrissero lettere aperte attorno alla responsabilità di quella guerra e della sorte dell'Alsazia e Lorena. A guerra finita S. uscì con un altro libro, che segnò il triste epilogo della sua evoluzione teologica: materialismo e darwinismo, entusiasmo « culturale » proprio del borghese di quell'epoca: *Der alte u. der neue Glaube* (Lipsia 1872). Il libro però è pervaso da molta sincerità, pone la questione assillante: siamo noi ancora cristiani? E risponde decisamente no: noi, che abbiamo abbandonata la fede cristiana e ne cerchiamo un'altra più scientifica, noi che seppelliamo i documenti più sacri del cristianesimo nei musei dei miti, non siamo più cristiani. Il libro ebbe molte confutazioni, ma anche edizioni (16ª, 1904); con esso l'antisocialista S. contribuì a diffondere il materialismo anche fra i proletari.

Della sua teologia sommamente negatrice molto vive ancora; in seno alla neortodossia protestante ricomincia a riaffiorare il mitismo, non solo a causa della « smitizzazione » promossa da R. Bultmann, che segue più o meno la via di S., pur basandosi non su un mitismo antropologico di natura « friesiana », ma su un esistenzialismo (v.) secondo le idee di M. Heidegger, ma per le idee di Karl Barth, principe dei neortodossi riformati. Nel suo libretto su S., K. Barth afferma di concordare con S. in non meno di cinque punti che riguardano principi fondamentali: 1) se si concepisce la fede cristiana come una relazione immanente e si rende storica, ciò equivale a togliere la fede; 2) i documenti del Nuovo Testamento non possono essere fonti per una vita pragmatica dell'uomo Gesù Cristo: sono mere testimonianze di qualche essere sovrumano secondo le profezie del Vecchio Testamento e al di sopra di ogni recostruzione storica; 3) si può raggiungere un « Gesù storico » dietro quelle fonti, ma sacrificando i predicati più essenziali di Gesù (coscienza messianica, coscienza di figlio di Dio, predicazione del Regno, speranza della parusia, risurrezione dai morti), ed un tale « Gesù storico » sarebbe di «caratterologia sentimentale » che nulla avrebbe da fare con la fede degli Apostoli; 4) ma la persona di Gesù, per quanto appare nei Vangeli, è strettamente legata a tali predicati: uno storico che volesse scrivere una vita di Gesù dunque dovrebbe o

cancellare quei predicati o interpretarli « moralmente » o considerare Gesù come « un nobile agitatore spirituale » seppure non si preferisca considerare la comunità primitiva come l'ultimo dato storico raggiungibile, e mito ogni cosa ad essa precedente; 5) il Cristo della « ricerca storica » non sarebbe altro che un rivelatore « relativo » di Dio, sarebbe un bel simbolo del Cristo vero: la Parola di Dio fatta carne, che esercita la decisione di Dio su di noi e che impegna anche noi nella decisione.

Il « razionalmitismo » o « movimento mitico », giunto alle più alte vette della teologia acattolica, da Heyne fino a Bultmann e Barth, l'ha pervasa di scetticismo e di pessimismo, quanto alla psicologia primitiva dell'uomo, in conformità all'ideologia di Lutero e Calvino, senza provare ciò con argomenti naturali o soprannaturali. Certo, l'uomo ha un'inclinazione poetica e anche « mitica », ma ha anche facoltà intellettuali atte a controllarla. La schiavitù ai miti è spiegabile ammettendo negli uomini di tutti i tempi più o meno uguali capacità intellettuali e sensitive, non negando però le differenze di tradizioni e di indole. Molti miti possono spiegarsi fenomenologicamente, senza che ne consegua la fatalità ad essi attribuita dal panmitismo; anche il panbabilonismo fallì a misura che la conoscenza della civiltà babilonese si venne sviluppando. È soprattutto erroneo il ritenere il popolo ebraico come primitivo e soggiacente alla schiavitù dei miti. Lo stesso, ancor più, deve dirsi della comunità primitiva cristiana. Ma con soli argomenti razionali non si convinceranno mai i panmitisti, travolti da tendenze sentimentali tutt'altro che intellettuali; occorre testimoniare loro la fede nel Dio vivente, nella verità assoluta della S. Scrittura, escludendo ogni dubbio anche sulla luce intellettuale, di cui furono e sono capaci tutti i popoli, anche se meno evoluti dei moderni.

Altre opere di S.: *Gesammelte Schriften*, ed. E. Zeller (12 voll., Bonn 1876-78), collezione però assai incompleta. Accedono collezioni di lettere: *Ausgewählte Briefe*, ed. E. Zeller (Bonn 1895, 5 voll.); A. Rapp, *Briefwechsel zwischen S. und Vischer*, 2 voll. (Stoccarda 1952-53). In italiano fu tradotta da G. Oddo la « grande » *Vita di Gesù o esame critico della sua storia per il dr. D.F.S.*, Milano 1863-65; il testo di quella versione, fatta sulla quarta [Tubinga 1840, non mitigata] tedesca, servì per una vile falsificazione (Roma 1886) che nella pagina del titolo si sforza di fare credere, che sarebbe la *Vita di Gesù* di S. « *rifutata e completata* » dal p. C. M. Curci (v.), già riconciliato con la Chiesa. La *Vita di Gesù* di S., tradotta da S. Gatti (Torino 1865) ed incompleta, sembra basarsi sulla 2ª ed. della « piccola » Vita di Gesù dello S. o del *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Da « S.O.E. » è tradotto l'ultimo libro di S., assieme con la *Nachschrift* (1873): *D. F. Strauss, La antica e la nuova fede* (Milano 1876).

BIBL.: J. Zeller, *Stimmen der deutsch* [prot]. *Kirche über das Leben Jesu von Dr. S.*, Zurigo 1837; W. Hoffmann, *Das Leben Jesu... von D. F. S. geprüft für Theol. und Nicht-theol.*, Stoccarda 1836, pp. 31-60 (genesi della scuola mitica); E. Zeller, *D. F. S. in seinem Leben und seinen Schriften*, Bonn 1874; B. Bauer, *Philo, S., Renan*, Berlino 1874; W. Lang, *D. F. S.*, Lipsia 1874; F. Hettinger, *D. F. S. ein Lebens- und Literaturbild*, Friburgo 1875, è una vita catt. di S., in alcuni punti forse troppo « apologetica », ma l'autore penetra con molta perspicacia la filos. e teol. di S.; B. Hausrath, *Str. und die Theol. sein. Zeit*, Heidelberg 1876-78; O. Frick, *Mythus und Evang.*, Heilbronn 1879; E. Marius, *Die Persönlichkeit Jesu mit besond. Rücksicht auf die Mythol. und Mysterien der alten Welt*, Lipsia 1879; H. Benecke, *W. Vatke* [discep. di Hegel], Bonn 1883; Woldemar Schmidt, *D. F. S.*, in *Real-Encykl. f. prot. Th. u. K.*, XIV (1884), pp. 775-81, bibl.; E. Zeller, *D. F. S.*, in *Allg. Deutsch Biogr.*, 36 (1893), pp. 538-48; S. Eck, *D. F. S.*, Stoccarda 1899; A. Wandt, *D. F. S. philos. Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus. Diss.*, Münster 1902; A. Hein, *Die Christologie von D. F. S.*, in *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 16 (1906), pp. 321-45; Th. Ziegler, *D. F. S.*, in *Real-Encykl. f. prot. Theol. u. K.*, XIX (1907), coll. 76-92 (bibl.); K. Harraus, *D.F.S., sein Leben und seine Schr.*, Lipsia 1908; A. Kohut, *D. F. S. als Denker und Erzieher*, Heidelberg 1908; Th. Ziegler, *D. F. S.*, 2 voll., Strasburgo 1908-1909; A. Lévy, *D. F. S.*, Parigi 1910; A. Schweitzer, *Gesch. der Leben-Jesu-Forschung*, II, Tubinga 1913, pp. 69-124, con altra bibl.; K. Barth, *D. F. S. als Theol. 1839-1939* (*Theol. Stud.*, 6), Zurigo 1939; 2ª ed., ivi 1948; id., *Die protest. Theol. im 19. Jahrh.*, ivi 1947, pp. 490-515; E. Retzäll, *D. F. S.*, in *Svensk Teol. Tidskrift*, 20 (1944), 198-210; C. Hartlich - E. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissensch.*, Tubinga 1952, pp. 121-48 è fondamentale per la « Scuola mitica »; per R. Bultmann, v. *Biblica*, 32 (1951), p. 92, n. 830. Pietro Nober

(da l'ed. inglese del Compendium, Londra 1929, p. 99)

STREGONERIA E MEDICINA - Il diavolo tiene concilio alle streghe. Incisione del *Compendium Maleficarum* di P. Fr. Maria Guazzo, Milano 1608.

STREGHE: v. MAGIA.

STREGONERIA e MEDICINA. - Presso i primitivi, lo stregone sacerdote riceve, in un particolare stato naturale o provocato (sciamanismo, ebbrezza alcoolica, medianismo), una cosiddetta « luce di rivelazione » a scopi terapeutici; nella demoiatrica chi è capace di « segnare » alcune malattie è nato in determinate condizioni. In un primo momento il guaritore è solo il tratto d'unione tra divinità e uomo, sacerdote che sta fra divinità e paziente; in un secondo tempo egli stesso si arroga il potere di bene e di male, trasformandosi in mago e ricavando il suo potere da riti o manovre speciali; come tale lo si trova sia tra i popoli primitivi sia tra gli odierni abitanti delle campagne. Presso i primitivi lo stregone, a capo dell'intera popolazione del villaggio, è il centro di veri e propri riti per scacciare i demoni, in casi di epidemia o di malattia di un membro della comunità; altre volte, in segreto o in pubblico, compie riti o cerimonie per procurare malattie.

Nella demoiatrica, accanto all'elemento religioso è posto l'elemento magico; pertanto, a determinate persone viene attribuita la facoltà sia di fare che di togliere il male, sia di provocare che di guarire malattie. Le streghe hanno tale virtù per nascita o per iniziazione e l'applicano mediante le « fatture », in genere con un'opera a sfondo criminoso, sia agendo direttamente sulla vittima (iettatura) sia su qualche figura o cosa che la rappresenti (transfert). Con gli stessi metodi possono disfare quanto hanno compiuto.

Accanto a quella legata alle « fatture », l'opera della s. si rivolgeva alla confezione di amuleti, talismani e filtri che donassero gioventù, onori, amore, ricchezze, ma in particolare era legata alla cura delle malattie. Contadini e popolani, quando, a loro parere, la scienza medica ufficiale non riusciva a raggiungere lo scopo, ricorrevano (e tuttora avviene!) alla strega che ben conosceva le virtù dei semplici medicinali e somministrava succhi di erbe, in specie quelli con effetto alleviante, quali le solanacee. Le streghe, oltre ad avere un farmaco per ogni male, ne possedevano anche di micidiali e sapevano ben manipolare i veleni; esse furono anche ostetriche e ginecologhe, spesso non a fin di bene; per ogni occasione avevano un rimedio, dai sistemi abortivi alle acque di castità o agli afrodisiaci. Alle malattie attribuite a opera di s. si assegnano particolari caratteri, soprattutto quelli di non

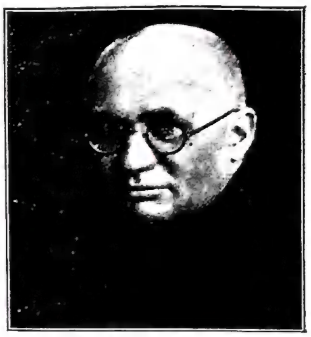
potersi identificare con un quadro nosografico caratteristico e presentare una sintomatologia straordinaria nei suoi sviluppi e non spiegabile con la comune patogenesi; quale, p. es., un disordine dietetico, una causa traumatica tossica o infettiva, ecc. Si tratta d'un deperimento inspiegabile e progressivo (una delle forme più caratteristiche della « fattura ») o di perdita della facoltà sessuale o della memoria. Una simile patologia da s. non è passibile, com'è chiaro, di controllo sperimentale; rimane perciò non accertabile e definibile in modo scientifico, assume una fisionomia vaga e discutibile che assai bene si presta a un'interpretazione soggettiva e fantastica. D'altra parte, da una siffatta patologia vanno distinti i disturbi e le malattie realmente provocate da sostanze venefiche subdolamente propinate, o dalla suggestione o inscenate da volgari trucchi.

La s. acquistò fosche tinte particolarmente nel medioevo, epoca in cui non fu giudicata come meritava anche dal punto di vista psicopatico, ma solo da quello religioso, come grave colpa di empietà e di demonolatria. Attualmente tale forma medievale di s. viene considerata una psicosi tossica, spesso collettiva, legata all'abuso di sostanze stupefacenti per inalazioni, per frizione, o per bevande. Infatti, in un ambiente chiuso saturo di fumigazioni di sostanze stupefacenti, le streghe si ungevano l'intera superficie del corpo con pomata a base delle stesse, aggiungendo talvolta anche il loro uso interno in forma di filtri e decotti. Tali tossici, usati dalle streghe, erano l'aconito, la mandragora, la belladonna, il giusquiamo, l'oppio, la canape indiana (hashish) e altre sostanze oggi identificate come stupefacenti (v.). Così, in stato di delirio, le streghe credevano realmente di esser andate ai « sabba » infernali e al risveglio erano pronte a giurare sulla realtà di quanto avevano visto nel delirio e anche a finire la loro esistenza sul rogo.

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

STREGONERIA E MEDICINA - Tipo di stregone esquimese (pagano). Missione delle Suore Grigie di Montréal - Chesterfield.

Cerimonia iniziale della carriera era il patto con il demonio, firmato con il proprio sangue su una pergamena virginea di pelle di fanciullo, in ambiente saturo di stupefacenti, in un'atmosfera delirante d'incubo satanico. In tali circostanze il demonio appariva donare, in cambio dell'anima della consacranda strega e della sottomissione di lei al suo volere, un primo periodo di felicità e di ricchezza. D'altra parte la strega avrebbe acquistato un potere superiore a ogni potenza umana, attraverso particolari cerimonie in cui entravano sacrifici cruenti culminanti in omicidi rituali, con una liturgia in onore di Satana, scimmiottante gli stessi rituali dei culti divini; spesso era richiesto per tali riti un prete apostata. Il delitto si congiungeva, così, al più turpe sacrilegio. In realtà, spesso la loro opera, all'infuori di ogni presunta intromissione diabolica, era capace di effetti meravigliosi, essendo esse conoscitrici della natura umana, dei poteri delle sostanze fisiche, delle virtù delle erbe.



(per cortesia degli Oblati di Maria Immacolata, Roma)

STREIT, ROBERT - Ritratto.

La tradizione popolare ha illustrato in arte le streghe come tipi di vecchie donne d'aspetto brutto e ripugnante; al contrario esse furono in genere donne bellissime e piene di ricchezze derivate dai loro guadagni spesso loschi e illeciti. Nei riguardi del giudizio morale della s., v. MAGIA. - Vedi tav. C.

BIBL.: A. Pazzini, *La magia negli scaffali di un museo*, in *Athena*, 1934, XII; id., *Una pagina di patologia medioev.: la s.*, *ibid.*, 1935, I; id., *La medicina primitiva*, Milano 1941; id., *Stor. della medic.*, 2 voll. ivi 1947, passim; S. Marszakowicz, *L'elem. tossicologico nella s. e nel demonismo medioev.*, Roma 1936; G. Michelet, *La strega*, 2 voll., Milano 1936.

Gustavo M. Apolloni

STREIT, KARL. - Fondatore della cartografia ecclesiastica, n. il 5 ag. 1874 a Dittersbächl (dioc. di Litoměřice, Cecoslovacchia), m. il 31 maggio 1935.

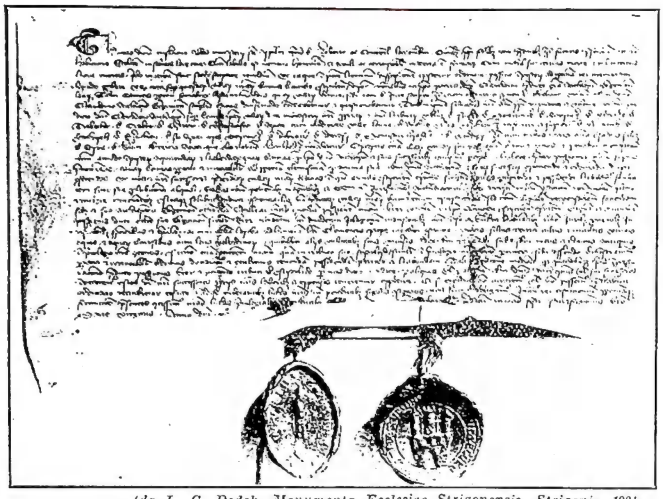
Entrato nel 1893 nella Società del Verbo Divino e ordinato sacerdote nel 1898, lavorò come cartografo, nella Casa Madre della Società a Steyl in Olanda e più tardi a S. Gabriele, dove nel 1930 fondò l'Istituto cartografico.

Oltre alle molte carte geografico-missionarie, linguistiche ed etnologiche (tra le altre anche le carte murali per l'Esposizione missionaria del 1925 in Vaticano), che egli disegnò specialmente in collegamento con i lavori di P. Guglielmo Schmidt e la rivista di lui *Anthropos*, pubblicò le seguenti opere maggiori: *Katholischer Missionsatlas*, Steyl 1906; *Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica S. Romanae Ecclesiae..*, Paderborn 1913; 2ª ed. ivi 1929; *Die Sprachfamilien, und Sprachkreise der Erde, Atlante*, Heidelberg 1926.

Enrico Emmerich

STREIT, ROBERT. - N. il 27 ott. 1875 a Fraustadt (Posen), in Germania, m. a Francoforte sul Meno il 31 luglio 1930.

Entrò nel 1895 tra gli Oblati di Maria Immacolata. Ordinato sacerdote, nel 1901 fu redattore del periodico missionario *Maria Immacolata* (ora *Monatsblätter der Oblaten*) e professore allo studentato teologico degli Oblati a Hünfeld. Nel 1924 fu chiamato a Roma per ordinare e catalogare la Biblioteca dell'Esposizione Missionaria Vaticana dell'Anno Santo 1925 e nel 1926 divenne direttore della Pontificia Biblioteca Missionaria che egli stesso ordinò nel Palazzo della S. Congregazione di Propaganda Fide.



(da L. C. Dedek, Monumenta Ecclesiae Strigonensis, Strigonia 1921, appendice tav. 859)

STRIGONIA - Diploma di Tommaso, abate di Zobor (6 febbr. 1349).

Come redattore della rivista *Maria Immacolata* concepì l'idea di suscitare un movimento missionario scientifico. Oltre che in qualche saggio storico, in alcuni articoli *Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde* (1909) e *Die Mission in Exegese und Patrologie* (1909) pubblicò i suoi primi tentativi di trattazione scientifica di questioni missionarie. Al Congresso dei Cattolici di Germania a Breslau (1909) fu nominata una Commissione missionaria permanente. Nella prima sua seduta a Berlino nel 1910 il p. S. lesse un rapporto sui *Doveri e compiti della scienza verso le missioni* e, incaricato dalla medesima Commissione, scrisse alcuni memoriali sullo stato della storiografia, sulla necessità di una bibliografia missionaria universale, già ideata da lui, e di una rivista scientifica missionaria. Intanto il prof. Schmidlin, sotto l'impulso del p. S., entrò nel movimento e realizzò la rivista missionaria scientifica, la creazione di una cattedra universitaria per scienze missionarie e del movimento missionario accademico tra gli studenti. Il p. S., invece, concentrò tutte le sue forze sull'edizione di un'ampia bibliografia missionaria. Nel 1916 fu pubblicato il primo volume della *Bibliotheca missionum* d'indole generale. Nel 1924 seguì il secondo volume sui primi secoli della letteratura americana. Nel frattempo fu chiamato a Roma. I lavori della *Bibliotheca missionum*, facilitati straordinariamente in mezzo al materiale letterario raccolto per l'Esposizione nel 1925 e nelle altre biblioteche di Roma, continuarono con ritmo accelerato. Nel 1927 si ebbe il terzo volume terminando la letteratura americana, nel 1928 e 1929 il quarto e quinto volume, i primi sulla immensa letteratura asiatica. Questi tre volumi furono pubblicati in collaborazione con il p. Giovanni Dindinger, O.M.I. Questi, dopo la morte del p. S. nel 1930, continuò, coadiuvato dal p. Giovanni Rommerskirchen O. M. I., l'opera che prese proporzioni sempre più grandi. Fino al 1951 otto altri volumi furono pubblicati. Pio XI incaricò il p. S. di rendere accessibile al mondo il materiale statistico delle missioni raccolto per l'Esposizione Missionaria Vaticana, in disegni con testi esplicativi *Die Weltmission der katholischen Kirche, Zahlen und Zeichen* che fu pubblicato nel 1927-28 in cinque lingue.

Il p. S. può essere chiamato uno dei principali iniziatori e pionieri della scienza missionaria cattolica.

BIBL.: *Biblioth. miss.*, VI, Aachen 1931, pp. IX-XIII; J. Rommerskirchen - J. Dindinger, *Bibl. mission.*, II, Roma 1934-35, pp. 7-17; J. Pietsch, *P. R. S., Pionier der Missionswissensch.*, Schöneck 1952. Giovanni Rommerskirchen

STREITEL, MARIA FRANZISKA. - Fondatrice delle Suore dell'Addolorata, n. a Mellrichstadt (diocesi di Würzburg) il 24 nov. 1844, m. a Castro S. Elia (diocesi di Nepi) il 6 marzo 1911.

Piamente educata e assidua alle opere di pietà, entrò a 21 anni dalle Suore del Terz'ordine di S. Francesco, fra le quali dal 1866 al 1882 esercitò vari uffici e diverse cariche. Però, desiderosa di una vita più severa, entrò dalle Carmelitane, ma non vi poté rimanere. Dopo pochi mesi chiamata a Roma dal p. Giovanni Jordan, fondatore della Società del Divin Salvatore, fondò sotto la sua guida la Congregazione delle Suore dell'Addolorata, approvata dal cardinale vicario nel 1885, con lo scopo di assistere i malati negli ospedali e nelle case private, di tenere orfanotrofi, scuole, giardini d'infanzia e ospizi. Nel 1886 fu nominata madre generale, durando in questa carica 10 anni, quando fu deposta per false denunzie. Visse ed operò ancora 15 anni, prima a Roma e poi a Castro S. Elia, nella più grande umiltà, totalmente dedicata alla preghiera, alla penitenza e all'educazione dei fanciulli. La morte ne mise in evidenza, con le grazie anche straordinarie largite a chi l'invocava, la mirabile santità; tanto che ne fu introdotta la causa di beatificazione il 13 giugno 1947.

BIBL.: A. Reichest, *La S. D. M. Fr. S.*, Roma 1949. Celestino Testore

STRICKER, DER. - Poeta vagante tedesco, di cui si sa soltanto ch'era oriundo della Franconia e che visse in Austria intorno al 1250.

Compose, oltre ad un poema su Carlomagno, il poema cavalleresco *Daniel von dem blühenden Tal*, in cui elaborò nello stile di Hartmann, sfruttando motivi tradizionali e citando a suo mallevatore Alberico da Besançon, una leggenda arturiana. Più noto egli è però come poeta burlesco, per i suoi *Schwänke* o facezie e per i suoi *Bîspel* o parabole di tendenza satirica, e specialmente come autore di quella raccolta di burle attribuite al *Prete Amis*, tipo di scaltro imbroglione che comincia con scherzi innocenti e finisce con l'ingannare perfino il suo vescovo mediante false reliquie o fingendo, con opportuni trucchi, di operar miracoli. Lo S. può essere considerato precursore di quella poesia satirica che, ostentando uno scopo morale, versava il suo scherno su intere classi sociali e che culminò più tardi nel famoso *Till Eulenspiegel*.

BIBL.: L. Jensen, *Über den Stricker als Bîspel-Dichter*, Marburg 1885; A. Blumenfeldt, *Die echten Tier- und Pflanzenfabeln des S.s*, Berlino 1916. Bruno Vignola

STRIGONIA (ESZTERGOM, GRAN), ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi in Ungheria. L'arcidiocesi ha una superficie di 7706 kmq. con una popolazione di 1.236.392 ab. dei quali 818.773 cattolici distribuiti in 167 parrocchie con 394 chiese. Conta 520 sacerdoti secolari e 671 ex-regolari costretti dalle leggi antireligiose ad abbandonare i loro conventi. Inoltre in 158 case religiose ca. 250 suore si consacravano all'educazione della gioventù e alle opere della carità cristiana. Con l'accordo imposto all'episcopato ungherese dal governo comunista (1950), dopo l'infame condanna del card. Giuseppe Mindszenty (1949), tutti gli Ordini religiosi, eccetto sei conventi maschili e due femminili con le rispettive scuole, furono soppressi.

Nell'insegnamento catechistico nelle scuole elementari e medie lavorano ca. 250 sacerdoti e catechisti. Fino alla nazionalizzazione delle scuole cattoliche, avvenuta nel 1948, oltre 10.000 studenti frequentavano gli istituti tenuti dagli Ordini e dalle congregazioni religiose.

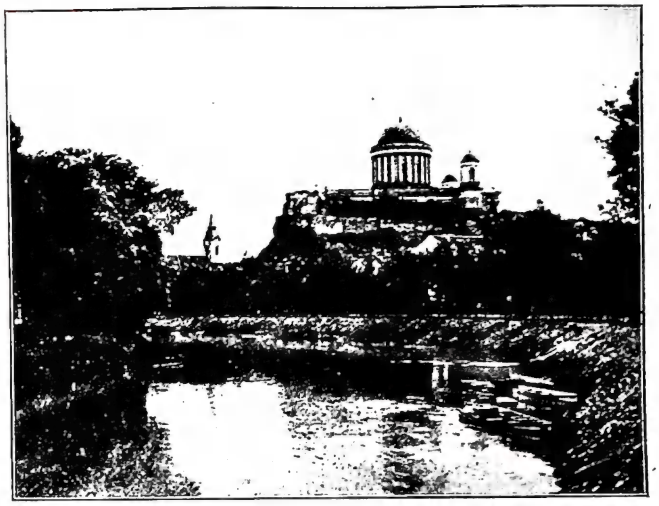
La sede metropolitana di S., fondata da s. Stefano, primo re d'Ungheria e organizzatore della Chiesa unghe-

rese, risale al 999, anno che precede l'incoronazione del santo Re. Il paese fu da lui diviso in due province ecclesiastiche: S. e Calocza. S. non era destinata soltanto a diventare una sede metropolitana, ma – come più tardi si rileva da un atto di Carlo I – *mater et caput* di tutte le chiese dell'Ungheria. Questo concetto viene espresso anche nella *Legenda Maior* di s. Stefano e fu codificato nel 1550 come articolo XVIII della legislazione ungherese. La posizione privilegiata appare anche nella scelta della sede metropolitana: S. fu la prima capitale del Regno costituito e organizzato da s. Stefano, il centro della prima fondazione politica con carattere di stabilità nel bacino del Danubio, dopo l'immigrazione dei popoli in Europa. Il Re santo fece dell'arce reale di S. la residenza dell'arcivescovo. S. rimase la sede dell'estesa arcidiocesi fino alla fine del sec. XVI, ma quando i Turchi nel 1543, sotto l'arcivescovo Paolo Varady (1526-29), occuparono S., la sede fu trasferita a Nagyszombat (Tirnava) e non tornò prima del 1820 sotto il regime dell'arcivescovo Alessandro Rudnay (1819-31).

Il primo nella successione degli arcivescovi fu il benedettino Anastasio (m. nel 1036) e il primo cardinale tra gli arcivescovi fu Stefano Vancha (1252-68). Il titolo di primate dell'Ungheria e di *Legatus natus* della S. Sede fu concesso la prima volta a Giovanni Kanizsay (1387-1418) da papa Bonifazio IX, e dal tempo del famoso card. Tommaso Bakocz (1497-1518) le due dignità furono sempre legate alla sede di S. Nel 1714 l'arcivescovo Agostino Keresztely (1707-25) ottenne per sé e per i suoi successori anche il titolo di principe imperiale.

Il titolo di primate dell'Ungheria non è un semplice titolo di onorificenza, ma importa anche una certa giurisdizione. La prima menzione dell'arcivescovo di S., come primate, risale al tempo del re s. Ladislao (1077-95) in occasione della fondazione del vescovato di Zagabria. I diritti principali del primate in quel tempo furono l'incoronazione del re e la convocazione del sinodo nazionale. Per esprimere la sua giurisdizione il primate poteva farsi precedere dalla croce in tutto il paese. Nel corso dei secoli i diritti e privilegi si moltiplicarono a secondo il Sinodo di Nagyszombat nel 1630, sotto le presidenza del card. Pietro Pazmany, arcivescovo di S. e capo della riforma cattolica in Ungheria, la relazione dell'arcivescovo di S. agli altri arcivescovi del paese equivale alla relazione di un arcivescovo ai suoi vescovi suffraganei. Questa posizione giuridica fu ripetutamente confermata nei rescritti ufficiali della S. Sede (Bonifazio IX, Niccolò V, Leone X) e fu riconosciuta nella bolla di fondazione dell'arcivescovato di Eger (Agria) nel 1804. La bolla infatti pur esimendo il nuovo arcivescovato dalla giurisdizione metropolitana di S., conferma in pieno la stessa giurisdizione primaziale. L'arcivescovo di S. esercita la giurisdizione primaziale in Ungheria: il suo tribunale è la corte d'appello superiore dei tribunali arcivescovili, e il primate ha il diritto di visita anche nei monasteri esenti dall'ordinaria giurisdizione vescovile. Il primate, secondo il diritto comune magiaro, fondato sull'antica costituzione, è il cancelliere del regno, il primo consigliere del re, il guardasigilli e anche membro del tribunale supremo del regno. Egli incorona il re.

La provincia ecclesiastica di S. si è estesa nella maggior parte dell'Ungheria storica. Tra i dieci vescovadi fondati da s. Stefano Györ (Giavarino), Vác (Vacia), Pécs (Cinque Chiese), Veszprém (Veszprimia), Eger (Agria), – e dal sec. XI anche il vescovato di Nyitra (Nitra), formato dalla parte settentrionale dell'arcidiocesi – stavano sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di S. In seguito alla nuova sistemazione territoriale delle diocesi dell'Ungheria nel sec. XVIII, alle precedenti sono state aggiunte le seguenti nuove sedi suffraganee: Székesfehérvár (Alba Reale), Szombathély (Sabaria), Szepes (Scepusio), Rozsnyo (Rosnavia) e Besztercebánya (Neosolio). Le ultime tre sono divenute suffraganee della sede di Eger, quando nel 1804 fu promossa al rango di sede metropolitana. Anche il territorio proprio della sede di S. fu molto grande. La sua diretta giurisdizione era estesa su 15 contee, sulle città poi unite di Buda e di Pest, su tutta l'isola di Csepel, come latifondo reale, e finalmente sulla prepositura di Nagyszeben. Questo territorio fu amministrato da 3 vicari generali e 12 vicari foranei.



(per cortesia del prof. E. Josi)

STRIGONIA - La Cattedrale (1822-69) vista dal Danubio.

Il centro spirituale dell'arcidiocesi fu la chiesa cattedrale costruita da s. Stefano. Dopo la distruzione e successiva ricostruzione nei secc. XII e XIV nel tempo dell'arcivescovo Dionigi Szecsi (1440-65) la Cattedrale fu completamente restaurata. Nel 1507 Tommaso Bakocz fece aggiungere una cappella costruita da Andrea Ferrucci da Fiesole. Questa cappella è il più bel monumento del rinascimento in Ungheria. Durante l'invasione e l'occupazione turca nei secc. XVI e XVII la maggior parte della Cattedrale fu distrutta. La nuova Basilica fu consacrata nel 1856 sotto l'arcivescovo Giovanni Scitovszky. Nel 1882 Giovanni Simor fece costruire il Palazzo arcivescovile e fondò ivi il Museo cristiano dotato di una ricca raccolta di disegni, pitture, sculture, arazzi e ceramiche, di una collezione numismatica e archeologica, documentando così l'interesse degli arcivescovi di S. per l'arte e per la cultura.

Fino alla prima guerra mondiale l'arcidiocesi di S. fu la più estesa in Ungheria. Il nuovo ordinamento ecclesiastico in seguito al Trattato di Trianon tolse 393 delle sue 482 parrocchie. Con queste fu organizzata l'amministrazione apostolica di Nagyszombat (Tirnava) in Cecoslovacchia. Come vicariato arcivescovile anche Budapest appartiene all'arcidiocesi. Tra le due guerre, in seguito al rapido incremento della popolazione nella capitale, fu necessario riorganizzare le parrocchie. In pochi anni furono costruiti 36 nuovi centri parrocchiali. Attualmente esistono a Budapest ca. 100 chiese e cappelle pubbliche, e si trovavano ivi anche i conventi di tutti gli Ordini e di tutte le congregazioni religiose più importanti, prima della loro soppressione, avvenuta ufficialmente nel 1950.

Il Seminario arcivescovile, primo seminario in Ungheria, fu fondato da Nicola Olah (1554-68) a Nagyszombat, e fu trasferito dopo l'espulsione dei Turchi da S. Oltre questo esiste a Budapest un Seminario centrale per tutte le diocesi d'Ungheria. Sotto la sorveglianza dell'arcivescovo di S. sta anche il Pazmaneum, seminario

ungherese a Vienna, fondato dal celebre arcivescovo della Riforma cattolica, card. Pietro Pazmany, e l'« Institutum Ecclesiasticum Hungarorum in Urbe ». L'unica Facoltà teologica dell'Ungheria, il cui cancelliere è sempre il cardinale primate, si trova a Budapest, attualmente separata dall'Università statale del governo comunista.

Bibl.: Eubel, I, pp. 464-65; II, p. 266; III, p. 323; IV, pp. 322-23; F. Knauz-Dedek, *Monumenta Ecclesiae Strigon.*, 3 voll., Strigonia 1874-1924. Gerardo Békés

STRINDBERG, Johan August. - Scrittore svedese, n. a Stoccolma il 22 genn. 1849, m. ivi il 14 maggio 1912. S'affermò in gioventù con *Master Olof* (1872), un dramma in cui si presentava sulle scene il promotore della riforma luterana in Svezia e s'esprimevano i sentimenti antidemocratici dell'autore, e specialmente con *Röda rummet* (« La camera rossa », 1879), romanzo naturalistico e satirico sulla società della capitale svedese.

Al periodo naturalistico appartengono anche i racconti contenuti in *Svenska öden och äventyr* (« Destini e avventure svedesi », 1882 sg.), *Hemsöborna* (« Gli abitanti dell'isola di Hems », 1887), una delle cose più schiette dell'autore, e il crudo dramma naturalistico *Fröken Julie* (« Signorina Giulia », 1888). S. venne a contatto con la cultura e con gli ambienti intellettuali europei nei suoi lunghi soggiorni all'estero e particolarmente in Danimarca, in Svizzera, ove prese contatto con i rivoluzionari russi, in Germania, in Francia. Brandes gli fece conoscere il pensiero di Nietzsche e in *I havsbandet* (« In alto mare », 1890) S. scrisse il suo romanzo del superuomo. Poi, venuto a conoscenza del misticismo visionario di Swedenborg, S. attraversò una profonda crisi mistica giungendo a una visione della vita, in cui il dolore si giustifica come espiazione del male e del peccato e, come scrive il Gabetti, « la sua religiosità si colorò sempre più di cattolicismo ». Dei suoi molti scritti di questo periodo posson citarsi tra i più tipici *Inferno* (1897) e *Till Damaskus* (« La via di Damasco », 1898-1904); i drammi *Påsk* (« Pasqua », 1901) con la figura centrale di Eleonora in cui si sublimava poeticamente il senso del dolore e dell'espiazione; *Dödsdansen* (« La danza della morte », 1901), una delle espressioni più cupe e desolanti del misoginismo di S., i drammi più propriamente fiabeschi, in cui s'avverte anche l'influsso di Maeterlinck, quali *Drömspelet* (« Il dramma di un sogno », 1902) e un nuovo gruppo di tragedie storico-religiose tra le quali *Gustav Vasa* e *Gustav Adolf*. S. fondò nel 1907 il suo *Intima teater* e per esso compose altri drammi fiabeschi, simbolici e mistici tra cui *Spöksonaten* (« La sonata degli spettri », 1907) in cui l'esaltazione mistica raggiunge il suo diapason. Negli ultimi anni s'impegnò nuovamente in violente polemiche letterarie e politiche, attaccando il neo-umanesimo di Heidenstam e professando forme di un socialismo vagamente cristianeggiante. La sua morte commosse vivamente anche i ceti più umili.

S. è una delle più tormentate ed esasperate figure nella letteratura europea dell'ultimo Ottocento. Non c'è un punto d'arrivo della sua voluminosissima opera di scrittore, ma la sua vocazione e il suo impegno sono innegabili e la sua produzione multiforme è costellata di sorprendenti intuizioni e anticipazioni di movimento di cultura e d'arte posteriori alla sua epoca, alla quale egli è in sostanza assai meno vincolato di un Ibsen. È una figura che, già in vita, non appartiene soltanto alla Svezia ma all'Europa e ne è confusamente e dolorosamente consapevole.

Bibl.: A. Kerr, *Das neue Drama: A. S.*, Berlino 1917; A. Storch, *S. im Lichte seiner Selbstbiographie*, Monaco 1921; E. Sprigge, *The strange life of A. S.*, Nuova York 1949. Per gli studi ital. v.: G. Gabetti, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXII, pp. 850-53; M. Gabrieli, *S.* (in ital.), Göteborg 1944. Per le tradd. it. v.: *Racconti svedesi*, a cura di M. Gabrieli, Firenze 1943; *Il meglio del teatro*, a cura di G. Oreglia e vari, con interessante prefaz. di G. O., Torino 1951; *Romanzi e drammi* a cura di C. Picchio e vari, con buona introd. di C. Picchio, Roma 1952. Augusto Guidi

STRONGOLI. - Fu una delle cinque minuscole diocesi del versante ionico della Calabria, istituite dai Bizantini verso la metà del sec. IX, per la metropolia di S. Severina, creata di sana pianta insieme con le suffraganee.

Sembra che S. sia l'erede di Petilia Policastro, e quindi è più che probabile che possa identificarsi con la Paleocastro, che ricorre nella *Notitia III* della *Diatiposi* di Leone VI il Filosofo (886-901). Con la dizione di S. figura solo in fonti latine e in epoca non troppo antica. È dubbio infatti che appartenga a questa sede il vescovo Cerentino, che sottoscrive al Concilio Lateranense del 1179. Fra i suoi successori sono degni di nota: Pietro (1254-82), già abate di S. Eufemia, che ricorre spesso nel Regesto di Alessandro IV; Pietro Vicedomini (1330-1338), pure benedettino, la cui elezione fu confermata da Giovanni XXII, malgrado l'opposizione del metropolita; il francescano Tommaso De Rose (1342-51), uomo di grande dottrina; il card. Girolamo Grimaldi (1534-35), Tommaso Orsini (1566-67) e soprattutto il domenicano Timoteo Giustiniani (1568-71), che chiamò i suoi confratelli in città.

La diocesi di S., piccolissima e montuosa, non ebbe possibilità alcuna di sviluppo. Nel 1818 Pio VII la soppresse, aggregandone il territorio a quella di Cerenzia-Cariati, rimasta unica suffraganea di S. Severina.

Bibl.: Ughelli IX, pp. 726-40; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, pp. 340-42; A. Vaccaro, *Fidelis Petilia*, Palermo 1933; F. Russo, *La metropolia di S. Severina*, in *Arch. stor. della Calabria e Lucania*, 16 (1948), pp. 1-20; Eubel, I, p. 465; II, p. 267; III, pp. 323-24; IV, p. 323. Francesco Russo

STROSSMAYER, Josip Juraj. - Vescovo n. ad Osiek (Croazia) il 4 nov. 1815, m. l'8 apr. 1905 a Djakovo.

Studiò filosofia e teologia a Budapest e a Vienna; ordinato sacerdote nel 1838, fu successivamente cappellano nella diocesi natale, professore e direttore del Collegio *Augustineum* di Vienna e poi cappellano di corte. Nominato vescovo di Bosnia e Sirmio con sede a Djakovo nel 1849, preconizzato e consacrato nel 1850, governò la diocesi fino alla morte. Divenne ben presto la figura centrale nella vita religiosa, culturale e politica della Croazia. Tra il 1866 ed il 1882 costruì a Djakovo la monumentale cattedrale di S. Pietro in stile romanico.

Contribuì inoltre al restauro della basilica di S. Clemente a Roma ed elevò la cappella croata nella basilica di Loreto. Grandemente giovarono al progresso culturale del popolo croato l'istituzione dell'Accademia Jugoslava delle scienze ed arti (1867), detta per un certo periodo Accademia Croata, della Pinacoteca e dell'Università croata di Zagabria (1874) da lui fondate. Con eguale munificenza S. contribuì alla pubblicazione dei *Monumenta Slavorum meridionalium* del Theiner, delle raccolte di canti popolari croati, come pure di quelli macedoni ad opera dei fratelli Miladinov, e di moltissime altre opere, mentre manteneva a sue spese chierici francescani della Bosnia turca d'allora ed appoggiava ogni nobile iniziativa a favore della sua gente. Intrepido assertore dei diritti sovrani della Croazia, promosse e sostenne un generale riordinamento su base federativa dell'Impero austro-ungarico, con eguali diritti e doveri per tutti i popoli, nonostante i contrasti con le autorità imperiali.

S. pensava all'unione degli Slavi separati con la Chiesa cattolica, concepita come *unitas in diversitate*, sulla carità e sul reciproco rispetto del rito, della lingua e dei diritti tradizionali. A tal fine, come pure per gli altri problemi dell'Oriente europeo, egli collaborò intimamente con Leone XIII e nel 1881 condusse una delegazione di rappresentanti di tutti gli Slavi a ringraziare il Pontefice per l'enciclica *Grande munus*. Difese inoltre la liturgia glagolitica, s'interessò presso la S. Sede per l'edizione dei libri liturgici slavi, appoggiò il movimento unionistico della Macedonia e coltivò l'amicizia del filosofo Vladimiro Solovjev, che era alla avanguardia per il riavvicinamento della Russia con Roma. Notevoli pure i passi fatti dallo S. presso Bismarck per porre termine

(fot. Pisa)

I PIFFERARI
Genova, Palazzo Rosso.

(per cortesia del sac. Draganović)
STROSSMAYER, JOSIP JURAJ - Ritratto.

al *Kulturkampf* in Germania ed il *Memorandum* allo zar Alessandro II sulla questione del Concordato della Russia con la S. Sede nel 1876, *Memorandum* che condusse all'accordo preliminare del 1882 ed infine al Concordato stesso del 1905. Poco ottenne, invece, in Serbia, il cui territorio resse come amministratore apostolico dal 1851 al 1896.

Al Concilio Vaticano tenne due orazioni *De doctrina catholica* ed altre tre *De disciplina ecclesiastica, De vita et honestate clericorum* e *De infallibilitate Romani Pontificis*. Insieme al Dupanloup, Haynald e Schwarzenberg fu uno dei capi dell'opposizione alla definizione del dogma della nfallibilità, temendo che si rendesse più difficile il ritorno dei fratelli separati all'unità, ma si sottomise e lealmente difese la dottrina dell'infallibilità. In un opuscolo « *Papa e Vangelo* » *di un vescovo al Concilio Vaticano* (Firenze 1870) figurava un suo discorso apocrifo dovuto all'apostata Juan Augustin de Escudero. Di esso si valse anche la setta dei « veterocattolici », costituita nel 1922 ad opera del governo di Belgrado.

BIBL.: Ch. Loiseau, *La politique de S.*, in *Monde Slave*, 41 (1927), pp. 379-405; F. Šišić, *Korespondencija S. - Rački*, 4 voll., Zagabria 1928-31; A. Spiletak, *Biskup J. J. S. na Vatikanskom saboru*, ivi 1929; J. Oberški, *Govori S.-a na Vatikanskom saboru* (« I discorsi di S. al Concilio Vaticano »), Zagabria 1929; A. Wenzelides, *Il mecenate croato J. J. S.*, in *Europa orientale*, 1930.
Krunoslav Stefano Draganović

STROZZI, BERNARDO. - Detto il Cappuccino genovese, pittore, n. a Genova nel 1581, m. a Venezia nel 1644. È fra i più notevoli pittori genovesi del primo Seicento.

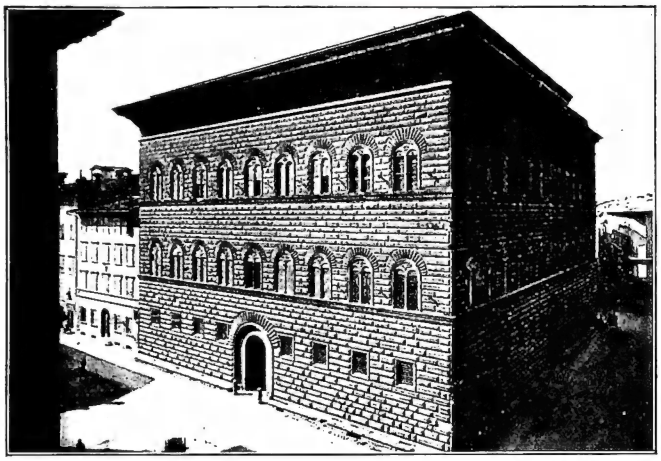
Lo S., che ha una formazione quanto mai complessa nonostante la sua quasi popolaresca aggressiva evidenza, è il più tipico esponente nella sua città di quel naturalismo venezianeggiante verso cui lo seguirà G. A. De Ferrari. Fra le opere giovanili toscaneggianti sono la *Madonna* del Louvre e quella di Genova (collez. Crosa di Vergagni), la *S. Caterina* di Hartford, il migliore esemplare di un'ampia serie; fra quelle lombarde la *Flagellazione* della collezione Migone di Genova, la *Deposizione* dell'Accademia Ligustica. Più vicino alla sensibilità di maestri fiamminghi presenti a Genova, quali l'Aersten, il Beukelaert, il van Roos, e cioè più francamente realistico, un gruppo di dipinti fra cui i *Pifferai* del Palazzo Bianco di Genova, i *Musicanti* della collezione Bavesi di Genova e la notissima *Cuoca* di Palazzo Rosso. Dei pochi affreschi dello S. conservati, sono di grande interesse quelli di Palazzo Carpaneto di Sampierdarena (1623-25), e del perduto *Paradiso* della chiesa di S. Domenico; notevolissimo il bozzetto dell'Accademia Ligustica, quasi preveneziano nel colore, così come lo sono le tele con il *Sogno di Giuseppe*, nelle versioni Spinola, Serra e Pallavicino. Tra le ultime opere dello S. del periodo genovese mostrano intendimenti riferibili alla sorgente caravaggesca dipinti di grande qualità come la *Vocazione di s. Matteo* dell'Art Museum di Worcester e il *S. Agostino* in veste di pellegrino che lava i piedi a Gesù dell'Accad. Ligustica. A Venezia, dove si ritirò nel 1630 e donde non si mosse più sino alla morte, lo S. sviluppò al massimo le sue qualità, non estraneo all'influsso dei grandi cinquecentisti; spunti veronesiani sono soprattutto nell'arioso *Ratto d'Europa* di Posen e negli sfondi architettonici della *Cena* delle Gallerie dell'Accademia. La critica gli ha riconosciuto parte preponderante in quel risveglio pittorico che in pieno Seicento diede l'avvio alle grandi conquiste settecentesche di Venezia. Fra i più alti raggiungimenti dello S. le opere di Vienna, l'*Annunciata* di Budapest, i ritratti di Mosca.

BIBL.: G. Fiocco, s. v. in Thieme-Becker, XXXII (1938), p. 208; M. Goering, *Un capolavoro dello S.*, in *L'arte*, 42 (1939), pp. 26-28; O. Grosso, *Il quadro di Erminia tra i pastori e le pitture di B. S. nel decennio 1620-30*, in *Genova*, genn. 1942; M. Bonzi, *Due ined. dello S. in Liguria*, Savona 1943; B. C. Heil, *B. S., Calling of Matteu*, Worcester Art Museum 1946, pp. 33-47; W. E. Suida, *The Adoration of the shepherds by B. S.*, in *The Journal of Walters Art Gallery*, 9 (1946), pp. 103-105; P. Zampetti, *Ined. di B. S.*, in *Emporium*, 109 (1949), pp. 17-27; M. Gregori, *La Mostra della Madonna nell'arte in Liguria*, in *Paragone*, 1950, n. 35, pp. 58-61. Luisa Mortari

STROZZI, FAMIGLIA. - Capostipite conosciuto ne è uno STROZZA di Ubaldino che visse nella seconda metà del sec. XIII. Dai figli di lui, PINO, LAPO, PAGNO e GERI derivarono quattro linee.

BARDO di Lorenzo, discendente di PALLA di Lapo, si trasferì a Ferrara, dove il suo ramo si estinse nel 1737. Un discendente di LOSO di Lapo, LORENZO di Giovan Battista il Vecchio, fu il capostipite del ramo che durò a Firenze per tutto il sec. XIX, mentre il fratello di lui, FILIPPO, dette inizio ad un altro ramo, trasferendosi a Roma. Infine da Geri discesero NANNE, capostipite degli S. di Ferrara e BENEDETTO, capostipite di quelli di Mantova. Gli S. presero parte attiva alle lotte politiche in Firenze durante la repubblica e nei primi tempi del principato, e molti di loro si segnalarono nella milizia, nella carriera ecclesiastica, nelle lettere e nelle arti.

TOMMASO fu uno degli Otto Santi nella guerra contro Gregorio IX. FILIPPO il Vecchio, ostile ai Medici, fu bandito da Firenze poi, riammesso, iniziò la costruzione del palazzo familiare. GIOVANNI BATTISTA detto Filippo, dapprima fautore dei Medici, poi, spinto dal figlio Piero, dopo la morte del duca Alessandro fece causa comune con i fuorusciti; preso a Montemurlo e condotto a Firenze, si uccise o fu ucciso in carcere. PIERO, da principio favorito del duca Alessandro, ne divenne poi acerrimo nemico, e morto lui capeggiò gli oppositori di Cosimo I. Dopo la disfatta di Montemurlo e la morte del padre, passò al servizio del Re di Francia e ne comandò le milizie nella guerra di Siena, continuando poi la resistenza a Montalcino. Nominato maresciallo di Francia, combatté agli ordini del duca di Guisa e cadde sul campo a Thionville il 21 giugno 1558. Il fratello di Piero, LEONE (n. nel 1515, m. il 26 giugno 1554), nonostante i favori ricevuti da Clemente VII, in odio ai Medici passò al servizio dell'Ordine di Malta e combatté i Turchi al seguito di Andrea Doria; servì la Francia contro i Medici e l'Impero. Fu colpito a morte mentre tentava uno sbarco sulle coste di Toscana. Fra gli ecclesiastici sono da ricordare: ROBERTO di Carlo, canonista, che insegnò nello Studio di Pisa alla fine del sec. XV e fu vicario generale di quella diocesi per l'arcivescovo card. Riario, e particolarmente LORENZO che, nominato dal Re di Francia vescovo di Bé-



(fot. Alinari)

STROZZI, FAMIGLIA - Esterno del Palazzo Strozzi, di Benedetto da Maiano e Simone del Pollaiolo detto il Cronaca (iniziato nel 1489) - Firenze.

ziers il 7 dic. 1547, fu poi trasferito ad Alby il 14 apr. 1561, quindi ad Aix il 6 febbr. 1568; il 15 marzo 1557 era stato creato cardinale da Paolo IV; morì ad Avignone il 14 dic. 1571. Come i suoi congiunti egli era stato al servizio della Francia. Da ISABELLA S. moglie di Bartolomeo Corsini, nacque LORENZO, poi papa Clemente XII (v.). Fra i letterati e filosofi: PALLA di Onofrio (1373 ca.-1462) ellenista; TITO VESPASIANO (1424-1505) poeta latino; suo figlio ERCOLE (1473-1508) anche egli poeta latino, che finì misteriosamente assassinato; GIOVAN BATTISTA il Vecchio (1505-71); suor LORENZA poetessa, domenicana (1514-1591); GIOVAN BATTISTA il giovane (1551-1634); CARLO (1587-1670), erudito e raccoglitore di codici, creato conte palatino da Urbano VIII. Fra gli artisti: ZANOBI, minatore e pittore, discepolo del Beato Angelico; BERNARDO (1581-1644) che appartenne alla scuola secentesca veneziana ed è particolarmente nominato come ritrattista.

BIBL.: R. Palmarocchi, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXII, p. 861 sg.; G. Pierattini, *Suor Lorenza S. poetessa domenicana*, in *Mem. domenicane*, 59 (1942), p. 113 sgg.: V. Fanelli, *I libri di messer Palla di Nofi S.* (*1372-1462*), in *Convivium*, raccolta nuova, 1949, pp. 57-73.

Roberto Palmarocchi

STROZZI ACQUAVIVA, ISABELLA, duchessa d'ATRI. - Collaboratrice di s. Leonardo da Porto Maurizio, n. il 4 ag. 1703; sposò nel 1727 Filippo Strozzi, duca di Bagnolo, e m. il 24 ag. 1760.

Sorella del card. Troiano Acquaviva (m. il 21 marzo 1747), protettore dell'Ordine francescano, fu dama di corte e amica di Maria Clementina Sobieska, moglie di Giacomo (III) Stuart, pretendente al trono d'Inghilterra. Come questa « regina » che fu « donna di eroiche virtù » (L. A. Muratori, *Annali*, a. 1735), S. era guidata da s. Leonardo da Porto Maurizio nelle vie della perfezione. Nelle *Opere complete* del Santo (vol. II, Roma 1853; vol. IV, Venezia 1868) sono pubblicate 19 lettere a lei dirette dal 17 ag. 1733 al 29 marzo 1747, con una interruzione di 5 anni (1742-46); un'altra è pubblicata dal p. B. Innocenti in *Operette e lettere inedite* (Arezzo 1925, pp. 103-104). In esse s. Leonardo la incarica di aiutare bisognosi o la ringrazia delle sue beneficenze, ma soprattutto la esorta a staccarsi completamente dal mondo, additandole l'esempio di quella che chiama « la nostra buona regina » Maria Clementina.

BIBL.: P. Litta, *Famiglie celebri, Acquaviva*, tav. VI; B. Bagatti, *La direzione spirituale di s. Leonardo da Porto Maurizio*, in *Studi francesc.*, 20 (1949), pp. 93-99.

Renata Orazi Ausenda

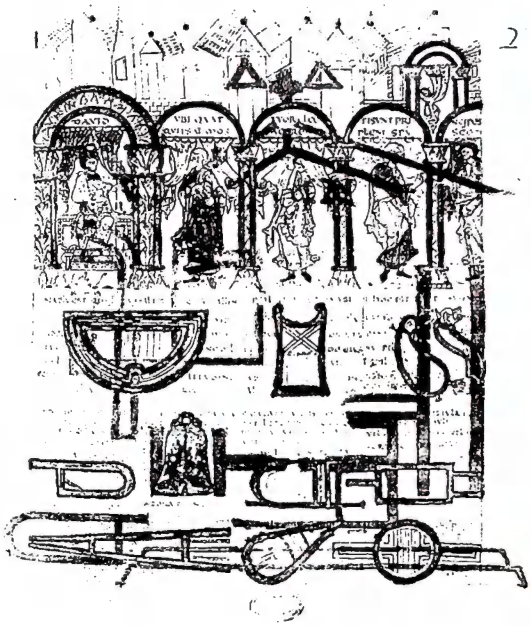
STRUMENTALISMO. - Con questo termine si definisce la forma di pragmatismo (v.) propria del filosofo nordamericano J. Dewey (n. a Burlington il 28 ott. 1859, m. a Nuova York il 1° giugno 1952; professore dal 1905 nella Columbia University di Nuova York), per il quale ogni idea e dottrina è un utensile (*tool*) per l'azione e la trasformazione dell'esperienza.

Il Dewey e la « Scuola di Chicago », da lui promossa, si caratterizzano per il cosiddetto *s. logico* o « logica strumentale ». Il pensiero del Dewey è svolto nelle opere principali: *Psychology* (Nuova York 1887); *Studies in logical theory* (Chicago 1903); *Democracy and education* (Nuova York 1916); *Reconstruction in philosophy* (ivi 1920); *Human nature and conduct* (ivi 1922); *Experience and nature* (Chicago 1925); *Characters and events* (ivi 1929); *Construction and criticism* (Nuova York 1930); *Philosophy and civilization* (ivi 1931).

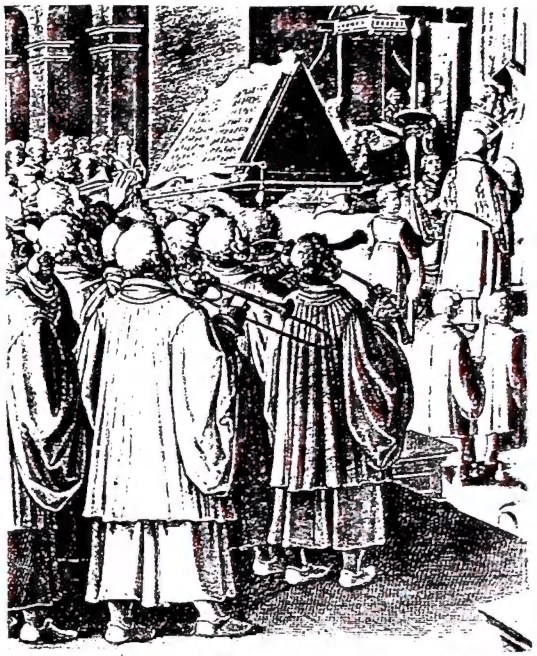
Come scrive lo stesso Dewey, « la conoscenza riflessa è un mezzo (*instrumental*) per dominare una situazione anormale », com'è anche « un mezzo d'arricchire la immediata significanza (*significance*) delle esperienze anteriori » (*Essays in experimental logic*, 1917, p. 17). Il Dewey è tornato, in tarda età, con molto impegno agli studi di logica (*Logic, the theory of inquiries*, Nuova York 1939; trad. it. Torino 1949). Egli abbandona, per evitare equivoci, la parola « pragmatismo » (v.), ma il suo s. logico resta invariato: carattere pratico della logica, strumento (come la ragione e la scienza) per trasformare la condizione umana, la società. Da qui il carattere sociale del suo « naturalismo umanistico », che è un neo-empirismo, secondo il quale il pensiero è un prodotto dell'evoluzione biologica, avente una finalità sociale e instaurante la collaborazione e la comunicazione tra gli uomini. Il pensiero nasce da bisogni vitali e la sua funzione è appagarli (notevoli i punti di contatto tra il deweysmo e il marxismo); da qui il suo fine essenzialmente « strumentale » di trasformare o di risolvere « situazioni » reali, non individuali ma *sociali*. Questa precisazione non basta a risparmiare allo s. logico del Dewey la qualifica di puro utilitarismo, di pragmatismo e di relativismo radicale. Ridotta la logica a « strumento di lavoro », alla sua funzione pratica di trasformare e risolvere situazioni, è evidente che la logica (e le verità logiche) sono mutevoli come le situazioni e la loro validità resta limitata a questa o quella situazione (soggettiva o sociale che sia, non importa). « La logica è una disciplina che si evolve... Via via che si perfezionano i metodi delle scienze, corrispondenti mutamenti si verificano nella logica. Un cambiamento di enorme importanza... avvenne in conseguenza dello sviluppo della matematica e della fisica... Quando in avvenire i metodi d'indagine verranno ulteriormente mutati, la teoria logica cambierà anch'essa... L'idea che la logica sia suscettibile di formulazione definitiva non è altro che un'*idolum theatri* » (*Logica, cit.*, trad. it., p. 47). È da rilevarsi ancora la distinzione che il Dewey fa tra « strumentale » e « operativo »: « Come termine generale, " strumentale " significa la relazione *mezzi-risultati*, come categoria fondamentale per l'interpretazione delle forme logiche, mentre " operativo " esprime le condizioni grazie alle quali la materia è 1) resa atta a servire come mezzo e 2) effettivamente funziona come mezzo nel compiere la trasformazione obiettiva che è il fine dell'indagine » (*ibid.*, p. 48).

BIBL.: v. alla voce PRAGMATISMO. Su Dewey: Th. Milton Halsey-H. Wallace Schneider, *A. bibliography of J. D.*, Nuova York 1929; J. Rauter, *The philosophy of J. D.*, ivi 1928; M. T. Gillo-Toss, *Il pensiero di G. Dewey*, Napoli 1938; P. A. Schilpp, *The philosophy of J. D.*, Chicago 1939; G. White Morton, *The origin of Dewey's instrumentalism*, Nuova York 1943; G. De Ruggiero, *Filosofi del Novecento*, 3ª ed., Bari 1946, pp. 63-87. Altre indicazioni in G. A. De Bric, *Bibl. philos. 1934-45*, I, Utrecht-Bruxelles 1950, pp. 551-52.

Michele Federico Sciacca



(da V. Leroquais, Les psautiers mss. latins des bibl. publ. de France, Mâcon 1940-41, tav. 15)

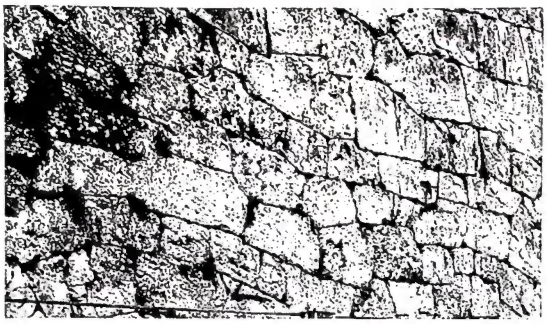


da P. Hooreman, Musiciens à travers les temps, [Novara 1952], tav. 32)

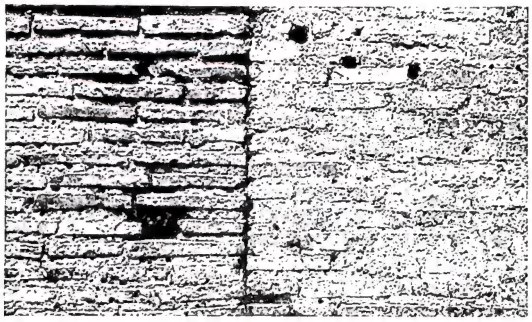
(per cortesia della dott. L. Cervelli)

(fot. Alinari)

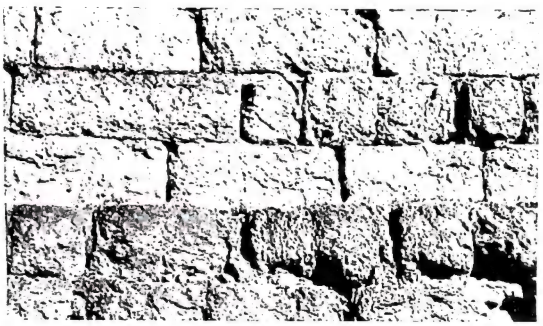
In alto a sinistra: STRUMENTI MUSICALI ANTICHI. Da sinistra a destra: naulo, salterio, timpano, cetra, campanella, tromboni, tuba, *pennula, chorus.* Miniatura del Salterio-Innario con glosse dell'abate Odberto di St-Bertin (999) - Boulogne-sur-Mer, Bibl. municipale 20, f. 2v. *In alto a destra:* CAPPELLA MUSICALE: cantori e suonatori con cromorni e tromboni. Incisione su rame di Th. Galle (1537-1612) dall'*Encomium Musices,* Anversa, per i tipi di J. Stradanus (ca. 1580) - Parigi, Biblioteca nazionale. *In basso a sinistra:* ANGELI MUSICANTI. In alto da sinistra a destra: salterio, tromba marina, liuto, tromba, oboe basso; in basso da sinistra a destra: tromba dritta, tromba ricurva, organo portatile, arpa, fidula. Dipinto di Hans Memling (ca. 1490) - Anversa, Kl. Museum. *In basso a destra:* ALLEGORIA DELLA MUSICA. In alto: trombe a *S*; in basso da sinistra a destra: viola-liuto, arpa, flauti a becco, viola da braccio. Affresco del Pinturicchio nell'Appartamento Borgia (1492-95) - Palazzo Apostolico Vaticano.



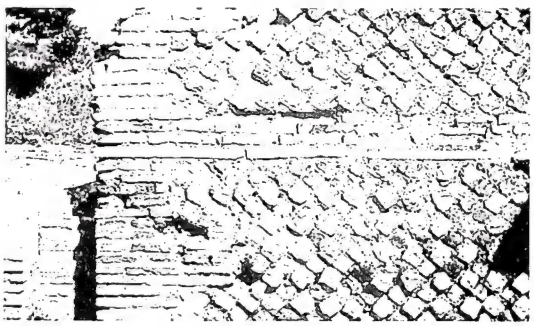
1. (*fot. Alinari*)



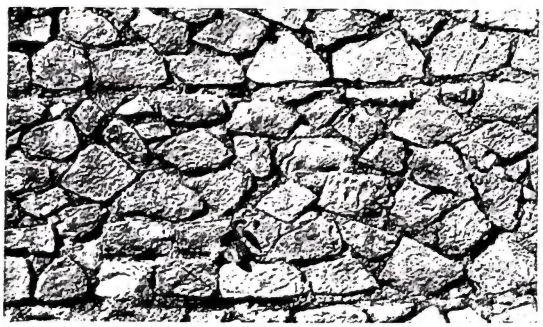
5. (*per cortesia del prof. G. Lugli*)



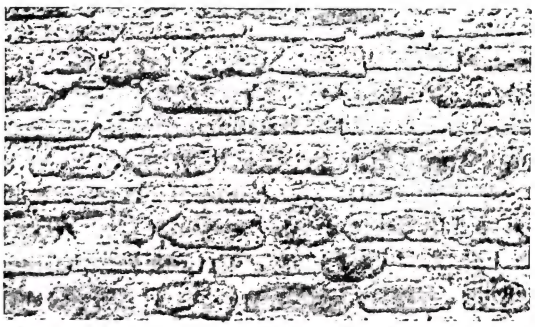
2. (*per cortesia del prof. G. Lugli*)



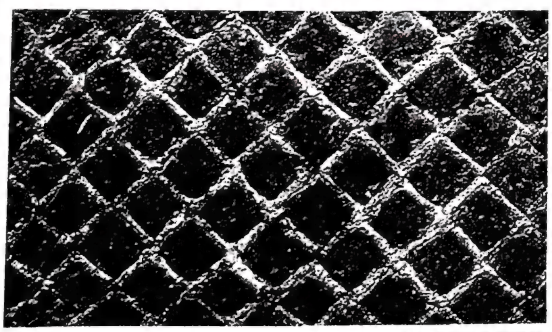
6. (*per cortesia del prof. G. Lugli*)



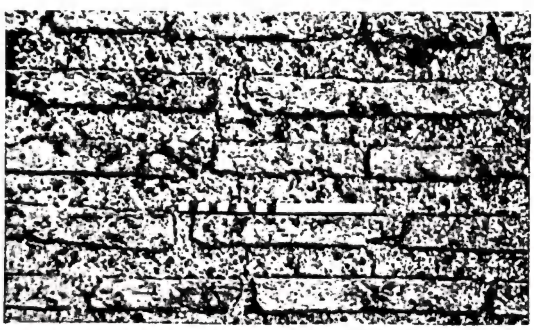
3. (*per cortesia del prof. G. Lugli*)



7. (*da Riv. arch. crist. 21 [1944-45], p. 233*)



4. (*fot. Musei di Roma*)



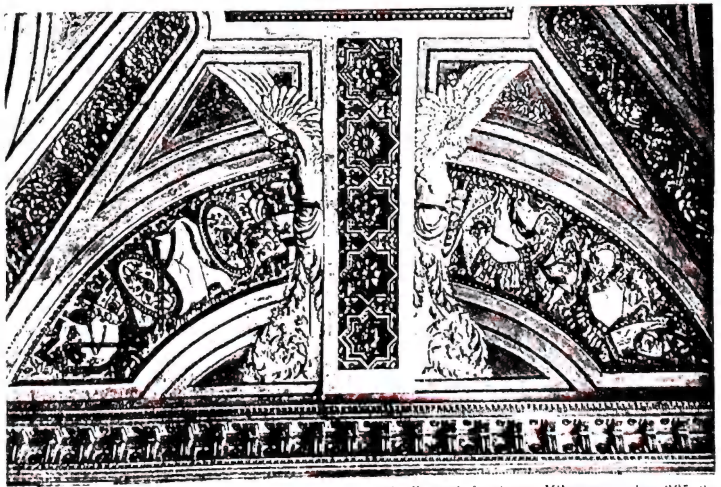
8. (*da Riv. arch. crist. 21 [1944-45], p. 233*)

1. OPUS PELASGICUM - Alatri, mura dell'acropoli; 2. OPUS QUADRATUM - Roma, mura dette Serviane (378-353 a. C.); 3. OPUS INCERTUM - Palestrina, terrazza sostruttiva (età di Silla); 4. OPUS RETICULATUM - Roma, mausoleo di Augusto; 5. OPUS LATERICIUM - Roma, Domus Aurea (a destra di età neroniana, a sinistra di età tiberiana); 6. OPUS MIXTUM - Porto Ostiense, magazzino di Traiano; 7. OPERA LISTATA (tufelli e mattoni) - Roma, S. Sebastiano, muro sud della navata principale (metà del sec. IV); 8. OPUS LATERICIUM - Roma, SS. Giovanni e Paolo, muro esterno della navata principale (inizio del sec. V).

(*fot. Alinari*)

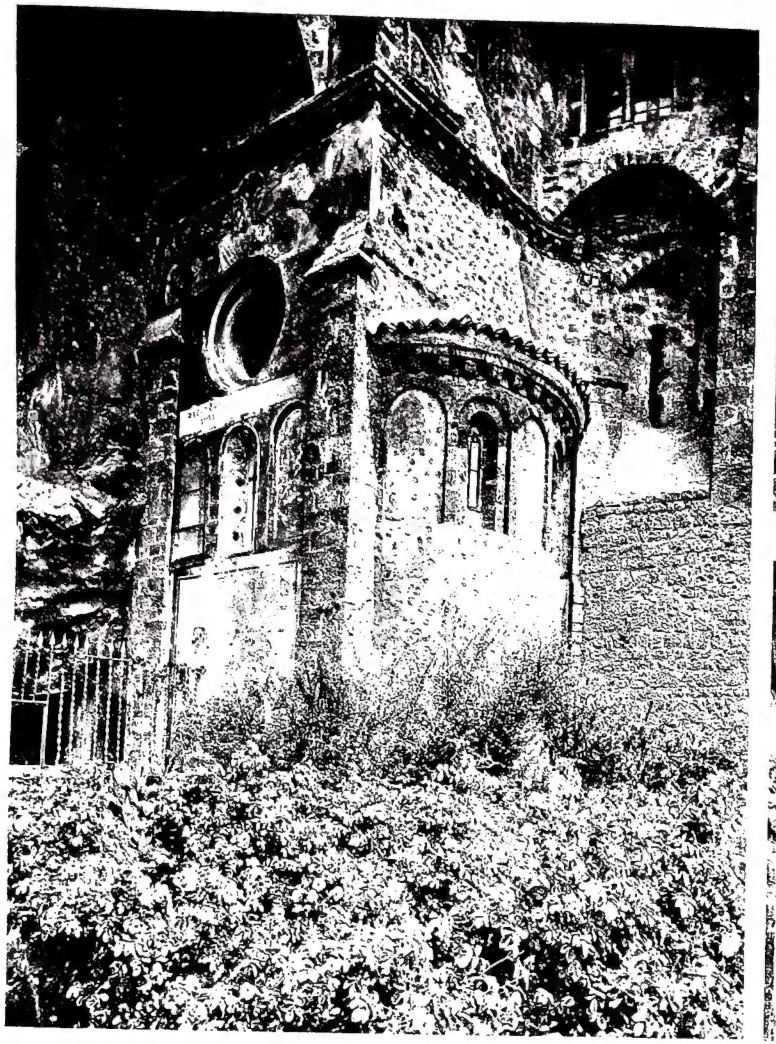
(*fot. Anderson*)

(*fot. Alinari*)



(*da Ferrari, Lo stucco, Milano s. a., tav. 205, 2*)

In alto a sinistra: DECORAZIONE A STUCCHI di A. Vittoria, e a grottesche di G. B. Franco nella vòlta della Scala d'Oro (1538-58) - Venezia, Palazzo Ducale. *In alto a destra:* FIGURE A STUCCO. Particolare di una vòlta decorata da Giovanni da Udine (sec. XVI) - Roma, Villa Madama. *In basso a sinistra:* STUCCHI ED AFFRESCHI di G. Baglione nella vòlta dinanzi alla Cappella Paolina (inizio sec. XVII) - Roma, S. Maria Maggiore. *In basso a destra:* DECORAZIONE NEOCLASSICA A STUCCHI. Particolare di un soffitto del Palazzo Reale (sec. XIX) - Milano.



(fot. Alinari)

(fot. Fotocelere - Torino)

(fot. Alinari)

A sinistra: ABSIDE DELLA CHIESA INFERIORE del S. Speco (sec. XII-XIII). *In alto a destra:* VEDUTA GENERALE DEL S. SPECO (sec. XII-XIII). *In basso a destra:* LA SCALA SANTA DEL S. SPECO vista dalle grotte dei Pastori. Le pareti furono affrescate nel sec. XIV.

STRUMENTI MUSICALI. - I. NELL'ANTICO TESTAMENTO. Presso gli Ebrei la musica era esercitata principalmente in manifestazioni religiose dalla classe sacerdotale nel Tempio e fuori di esso e rivestiva quindi un carattere eminentemente sacro. Degli s. m. da loro usati non si hanno indicazioni esatte né circa la conformazione, né circa la terminologia precisa di ciascuno; riferimenti preziosi sono offerti dalla civiltà egiziana, assira e fenicia, cui Israele si ispirò per i suoi tipi strumentali.

Tra gli s. a corda la Bibbia cita più spesso il *nébhel* o grande arpa, probabilmente di origine fenicia, a 12 corde, che secondo lo storico Giuseppe Flavio si suonava con le dita; il *kinnôr* o arpa di grandezza minore, di minor potenza sonora e di àmbito più basso, a dieci corde, che si suonava con il plettro e che sembra avesse forma affine alla greca kithara: era questo lo s. prediletto da David per accompagnare il canto dei suoi salmi e le sue danze intorno all'Arca Santa. Più numerosi sono gli s. a fiato; tra essi lo *šôphār*, fatto con corno di montone, che, dato lo scarso numero di suoni di cui poteva disporre (tonica, quinta e ottava), non veniva usato per melodie, ma per segnali: è l'unico rimasto in uso ancor oggi nella Sinagoga per il servizio religioso che festeggia il nuovo anno; la *maghrēphāh* era una siringa dal suono assai potente; la *ḥaṣōṣrāh* era una tromba d'argento, lunga, suonata dai sacerdoti (Salomone ne riunì 120 per la festa della Dedicazione del Tempio; due *ḥaṣōṣrāh* sono raffigurate in un bassorilievo interno dell'arco di Tito), il *ḥālîl* era uno s. a fiato ad ancia doppia della famiglia degli oboi, lo *'ûghābh* un flauto pastorale: si usava nel primo Tempio ed è citato solo nel salmo 150. Dei molti s. a percussione sono di gran lunga i più importanti quelli richiesti dal rito delle danze sacre, che erano parte integrante della liturgia israelita: anzitutto il *tōph*, specie di tamburello con cui la profetessa Maria si accompagnava cantando il cantico di Mosè (*Ex.* 15, 20) e che la figlia di Iephte univa alla danza (*Iudc.* 11, 34); altri s. del genere sono i cimbali o piattini di bronzo *ṣelṣēlîm*, suonati dai Leviti e di cui i *mĕṣiltajîm* o castagnette possono ritenersi una variante; gli *šālīšîm* (triangoli), usati come il *tōph*, specialmente dalle donne per accompagnarsi nella danza; i *mĕna'an'îm* o sistri, di cui tanti esempi si trovano nei musei. Dei campanelli (*pa'ămōnîm*) di derivazione egiziana, che il gran sacerdote portava attaccati all'orlo della veste, non si può dire che avessero una funzione musicale, ma piuttosto che rientrassero nel complesso di attributi che accompagnava la suprema dignità sacerdotale.

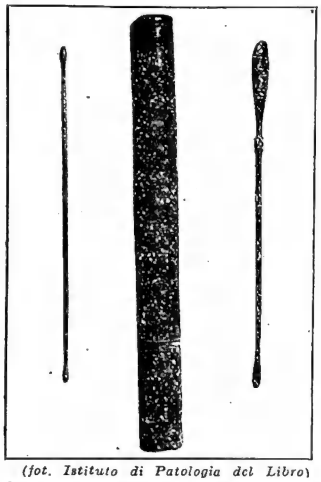
Particolarmente interessante è la riunione degli s. m. ebraici nella orchestra stabile del Tempio: il numero minimo di 12 suonatori (il 12 era un numero sacro, a cui faceva riscontro il numero, identico, di cantori, come le 12 tribù di Israele, le 12 corde della grande arpa *nébhel* ecc.) era formato da 2 *nébhel* (che potevano giungere fino a 6), 9 *kinnôr* (che potevano essere aumentati illimitatamente), 2 *ḥālîl* (che potevano arrivare al numero di 12 e intervenivano solo in determinate festività), un paio di cimbali, cioè una coppia di piattini. Questo nucleo base veniva notevolmente ampliato in occasione di speciali celebrazioni, sino a centinaia e talvolta migliaia di esecutori. Di queste esecuzioni di masse ci dà notizia in specie lo storico ebreo Giuseppe Flavio nelle sue *Antichità giudaiche*, che, con la Mišnāh (ca. 220 d. C.), costituiscono le più importanti fonti a questo riguardo.

II. NELLA CHIESA DEI PRIMI SECOLI. – Gli strumenti non solo non trovano posto nell'uso ufficiale, ma vengono severamente proibiti da tutti i Padri, che vedono in essi segni di paganesimo. Il mondo romano aveva ereditato dal greco i tipi principali di s., rappresentati dalla kithara e dalla lira, per gli s. a corda, e dalle varie famiglie degli auloi, per i fiati. Alcuni Padri spiegano l'abbondanza degli s. tra gli ebrei come speciale elargizione di Dio alla debolezza del loro spirito e s. Giovanni Crisostomo comprende in tale concetto anche comunità cristiane da poco convertite dall'idolatria, il che conferma l'uso non ufficiale degli strumenti, quali il timpano e il salterio, anche tra i primi cristiani. Clemente Alessandrino tollera la lyra e la kithara, perché usate dal re David, ma non ne ammette l'uso che nelle agapi.

III. NEL MEDIOEVO. – Per quanto riguarda gli s. m. adoperati nella Chiesa dopo i primi secoli e nel primo medioevo non è facile dare dei riferimenti completi ed esatti. Di una nutrita pratica strumentale ci dà notizia Walafrido Strabone, il quale parla in particolare della abbazia di Reichenau, nella cui scuola, apertasi nell'824, si impartiva una educazione comprendente la teoria e la pratica del canto, come pure l'arte di suonare svariati s.: organo, arpa, flauto, tromba, trombone, cornetto, cetra triangolare, lira a tre corde. Anche nel Monastero di s. Gallo i figli dei nobili ricevevano da Tutilone un completo insegnamento strumentale: « in omnium genere fidium et fistularum », come scrive Ekkehard in *De casibus monasterii Sancti Galli*. In altre cronache ed in molti trattati medievali gli s. ricevevano un posto ed una documentazione sempre più notevoli, adeguandosi anche al crescente sviluppo delle musiche per danza. Nei monasteri femminili del sec. X si era anche diffuso l'organistrum, specie di viola azionata da una ruota sotto le corde anziché dall'arco e che, per essere strumento quasi meccanico e non artistico, fu detta « viola da orbo »: in Italia veniva chiamato comunemente « ghironda », in Francia « vielle (à roue) » ed in Inghilterra « hurdy-gurdy ». Aveva 4-6 corde (2 delle quali a suono fisso, tipo bordone, e le altre spostabili a mezzo di bottoni) e, nei suoi modelli più grandi, veniva suonata da due persone. Dopo il mille, con il sorgere delle prime forme polifoniche, si instaura anche il sistema di accompagnare il canto con alcuni s. che dovevano servire di rinforzo e di sostituzione delle parti vocali ma non si può dire con precisione quali e quanti s. fossero usati, p. es., nella Cantoria di Notre Dame di Parigi che pure è una delle più conosciute. In occasione di una gran festa in una chiesa di Gand nel 1389, l'uso di trombe, claroni e strumenti d'ogni sorta ci è testimoniato da Jean Froissart (1338-c. 1410). Con l'*ars nova* gli strumenti che partecipano alle sacre funzioni si fanno più numerosi e più intimamente connessi con il carattere stesso delle composizioni: dell'intervento di organi, e trombe si trovano tracce, ad es., nelle voci inferiori della Messa di Machaut, che hanno un carattere strumentale, e nei codici trentini, opere in cui intervalli irregolari, figurazioni troppo abbondantemente melismatiche e spezzettamenti inusitati delle parole sotto le note lasciano scorgere i resti di esecuzioni strumentali.

S. a percussione nel medioevo (timpani, crotali, tamburelli, campanelli, piatti di bronzo ecc.) sono propri dei *jongleurs* ed in genere delle musiche profane, specialmente di danza. Uno dei più antichi s. a corda è l'arpa, che risale al « nébhel » ebraico e, in Europa, alla « cithara Anglica » o arpa irlandese. L'arpa fu assai usata nelle chiese di Francia e di Spagna: qui in particolare se ne conservò l'uso fino ai tempi piuttosto recenti nella Cattedrale di Pamplona. Altri s. a corda sono la lira, il salterio, la cetra, il liuto, il cistro, la chitarra; virginale, spinetta e clavicembalo sono a pizzico, mentre il clavicordo (antenato del pianoforte) è a percussione. Fra questi ultimi, tutti a tastiera, il virginale è quello che veniva più largamente usato nei monasteri femminili. Sorse nel sec. XV e prese uno sviluppo particolare nel 1600; aveva forma rettangolare e suono assai dolce. Tipico strumento ad arco usato fin dal medioevo nei monasteri femminili e diffuso prevalentemente nel sec. XVII è la « tromba marina » di forma allungata, cassa esagonale e aperta al di sotto, fornita di manico e alta più di una persona. Aveva una o al massimo due corde e si suonava con l'arco, tenendola appoggiata ad una spalla. Era detta *trompette marine* in Francia e *Trumscheitt* e *Nonnengeige* (giga delle monache) in Germania.

Un tipo rudimentale ed antichissimo di s. a fiato è la greca « siringa » o flauto di Pan, a cui si aggiungono i vari flauti, diritti e traversi, i flagioletti, l'ocarina e l'organo; clarinetti e sassofoni poi sono ad ancia (lamella flessibile che, situata presso il bocchino, apre e chiude il tubo contenente l'aria) semplice, mentre al tipo dell'ancia doppia appartengono gli oboi, i fagotti, i con-



(*fot. Istituto di Patologia del Libro*)
STRUMENTI SCRITTORI - Stili e teca rinvenuti negli scavi di Minturno.

trofagotti, le cornamuse, l'harmonium, il regale, la fisarmonica. Negli s. a bocchino si trovano le varie specie di corni semplici, il cornetto, l'oficleide, il corno a tiro, il corno a pistoni; la tromba semplice, la tromba a chiavi, la tromba a tiro, il trombone a pistoni, la tromba a pistoni.

IV. NEL RINASCIMENTO. – Nel sec. XV gli strumenti continuavano ad accoppiarsi al canto, anche nella musica sacra. Il mottetto di Dufay *Nuper rosarum flores*, eseguito nel 1436 per l'inaugurazione di s. Maria del Fiore a Firenze, sarebbe stato, secondo il Van den Borren, rinforzato da tromboni e da altri strumenti a fiato. Continua così, parallelamente con lo stile a cappella, il fiorire di quella pratica strumentale che sfocerà nella ricca e multicolore tavolozza orchestrale che durante il '500 si dispiegherà in modo particolare nella cappella di s. Marco a Venezia, dove, in aggiunta alle voci, ai 2 cori e ai 2 organi, si trovano cornetti, trombe, tromboni, fagotti, violini e viole: sono le opere di Andrea e Giovanni Gabrieli che aprono la via al genere del concerto spirituale che trova la sua espressione nel termine « concertato » proprio del 1° Barocco.

V. ETÀ BAROCCA. – Anche a Roma, nel 1611, si ha testimonianza di liuti, tiorbe, strumenti ad arco e simili, usati generalmente nelle chiese. Il culmine della sovrabbondanza strumentale fu raggiunto in pieno Barocco (v. Messa di O. Benevoli, Salisburgo 1628, a 54 parti reali, 16 voci e 38 strumenti). Nel secolo seguente ebbe però inizio una corrente di riforme purificatrici che, dal movimento ceciliano capeggiato da Ett, Eiblinger, Greit, ecc. doveva poi condurre alla promulgazione del *motu proprio* da parte del beato Pio X (1903), con il quale la musica sacra fu riportata alla sua dignità, e fu permesso in chiesa solo il suono dell'organo e tollerata in via eccezionale una sobria scelta di strumenti a corda e a fiato. - Vedi tav. CI.

BIBL.: v. MUSICA, II. Oltre alla bibl. alla musica, I, vedi: V. Mahillon, *Catalogue descriptif et analytique du Musée instrumental du Conservatoire de Bruxelles*, 3 voll., Gand 1895-1912. J. Weiss, *Die musikal. Instrum. in den hl. Schriften des Alten Testam.*, Graz 1895; C. Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente*, Berlino 1913; W. Heinitz, *Instrumentenkunde*, Potsdam 1929; C. Sachs, *Geist und Werden der Musikinstrum.*, Berlino 1929; T. Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Strasburgo 1931; A. Schaeffner, *Origine des instrum. de musique*, Parigi 1936; C. Sachs, *The hist. of musical instrum.*, Nuova York 1940; N. Bessaraboff, *Ancient European musical instruments*, Boston 1941; F. W. Galpin, *A textbook of European musical instruments; their origin, history, characters*, Londra 1946; R. Staquet, *Les instruments de musique à l'église*, in *Musica sacra* (Malines), 47 (1948), pp. 13-18, 39-43; A. Idelsohn, *Jewish, music in its historical development*, Nuova York 1948; P. Gradenwitz, *The music of Israel*, ivi 1949.
Luisa Cervelli

STRUMENTI SCRITTORI. - Per produrre la scrittura (v.) si sono usati nel tempo s. s. diversi, che variano anche in relazione alla materia destinata a ricevere le lettere. Così le scritture epigrafiche sono prodotte normalmente dallo scalpello; i graffiti da uno strumento duro a punta per lo più occasionale, le scritture murali dal carbone, dal pennello o da un bastoncino, intinto di colore, le corsive delle tavolette cerate dallo stilo (breve asta di forma cilindrica appuntita ad un'estremità e smussata a spatola all'estremità opposta: prima di ferro, poi di bronzo, osso, avorio, ecc.). Per le scritture a inchiostro si passò invece dal calamo alla penna.

Il calamo fu costituito da un'asta di canna, temperata in punta e tagliata da una fessura. Sembra che abbia avuto origine in Oriente, ma il suo uso fu larghissimo nel mondo greco-romano e fino ai primi anni del medioevo. Reperti archeologici hanno messo in luce che gli antichi usavano anche penne metalliche, ma modellate sul tipo del calamo. L'adozione della penna di volatile (soprattutto di oca), che presentava il vantaggio di una maggiore elasticità, si fa risalire intorno al IV sec. d. C., ed ebbe durata lunghissima. Fu soppiantata soltanto dopo l'introduzione del pennino metallico, applicato a un'asticella di legno, fabbricato a Birmingham nel 1826 dall'inglese Perry.

L'inchiostro utilizzato nell'antichità era fabbricato con nerofumo o carbone misto ad acqua e gomma; gli ingredienti metallici (solfato di ferro) cominciarono ad essere usati solo più tardi (si hanno in proposito molte ricette medievali). Fu usato eccezionalmente anche inchiostro rosso, ma quasi solo per titoli e iniziali di capitoli; l'oro e l'argento su fondo purpureo si incontrano da principio in codici bizantini, ma figurano dal V sec. anche in testi latini; solo a medioevo avanzato si incontrano sporadicamente, per le iniziali, inchiostri azzurri e verdi.

Il materiale per scrivere era conservato dallo scriba nella cosiddetta *theca libraria* o *calamarium* (da cui impropriamente il nostro « calamaio »), unitamente a un coltello (*scalprum*) che serviva a temperare la canna, il recipiente dell'inchiosto (*atramentarium-scriptorium*), la pomice per levigare la pergamena, la spugna per eventuali cancellature e il punteruolo per la rigatura a secco delle pagine.

BIBL.: F. Ebert, *Zur Handschriftenkunde*, I, Lipsia 1825; A. Angelucci, *Del materiale e degli strumenti per scrivere usati dagli antichi*, Milano 1882, pp. 90-109; W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 3ª ed., Lipsia 1896, pp. 221-75; C. Paoli, *Programma scolastico di paleografia latina e di diplo-*

(*fot. Eno. Catt.*)
STRUMENTI SCRITTORI - S. s. L'evangelista s. Marco nell'atto di intingere il calamo nell'inchiostro. Miniatura del cod. Casanat. 165 (già G. IV. 1, e ancora prima A. R. V. 33. I) *Evangelia* (*graece*), palinsesto sec. XII (scrittura precedente fine sec. XI o iniz. sec. XII), f. 48ᵛ - Roma, Biblioteca Casanatense.

matica, II: *Materie scrittorie e librarie*, 3ª ed., Firenze 1913, pp. 66-86; K. Löffler, *Einführung in die Handsschriftenkunde*, Lipsia 1929, v. indice; F. G. Kenyon, *Books and readers in ancient Greece and Rome*, Oxford 1932; C. Marechal, *L'origine des instruments d'écriture*, in *La chronique graphique*, 9 (1934), pp. 2415-18.

Renzo Frattarolo

STRUMI. - Antica abbazia benedettina nel Casentino, fondata da Teugrimo o Teudegrimo, della famiglia dei Guidi, sulla fine del sec. X.

Dedicata a s. Fedele, deve forse la sua origine al rifiorire del culto per questo santo (cf. *Anal. Bolland.*, 9 [1890], pp. 354-59, e 21 [1902], p. 29 sgg.; BHL, 2925); ma intorno alla metà del sec. XI era già in decadenza, tanto che verso il 1085 ai Benedettini subentrarono i Vallombrosani (certamente da questi ultimi dipendeva nel 1090, come si ricava da un privilegio di Urbano II: Jaffé-Wattenbach, 5433), il cui primo abate fu il b. Andrea da Parma. Poco dopo la metà del sec. XII tenne il governo abbaziale Giovanni (v.), poi antipapa con il nome di Callisto III. Sulla fine dello stesso secolo, sotto l'abate Placido, divenuta malsicura la sede per le lotte continue tra guelfi e ghibellini, cominciò l'esodo dei monaci verso Poppi, munita dai Guidi.

La nuova abbazia, intitolata anch'essa a s. Fedele, ebbe vita fiorente fino al sec. XV, mentre S., abbandonata, si ridusse allo stato di rudere (la chiesa era ancora in piedi nel 1583, ma non più nel 1630).

L'abbazia di Poppi fu data in commenda agli arcivescovi di Firenze nel corso del sec. XV, ma nel 1510 Giulio II la restituì ai Vallombrosani. Soppressa nel 1809 in seguito alla legge napoleonica, non fu più ricostituita: rimane ancora la chiesa di S. Fedele, con alcune tele pregevoli e una tavola raffigurante una *Madonna* di scuola toscana del sec. XIII.

Bibl.: fonti: *Chartularium abbatiae Strumensis* (ms. sec. XIII), Poppi, Bibl. comunale, cod. 36; *Chartularium Puppiense* (ms. sec. XVIII), Firenze, Arch. di Stato, conv. soppr. 224, vol. 227; varie compilazioni di eruditi locali, manoscritte nella Bibl. comunale di Poppi, codd. 120, 284, 294 (sec. XVII), e 290 (a. 1821), e nella Marucelliana di Firenze, cod. B I, 19 (sec. XVIII): cf. P. F. Kehr, *Italia pontif.*, III, Berlino 1908, p. 169 sg. - Studi: F. Soldani, *Hist. monasterii S. Michaelis de Passiniano*, Lucca 1741, pp. 110-24; G. B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, III, Venezia 1758, pp. 74 sgg.; G. Domenici, *La badia di S. Fedele di S. presso Poppi*, in *Riv. stor. bened.*, 10 (1915), pp. 72-92; Cottineau, II, coll. 2337 sgg., 3097.

Alessandro Pratesi

STRUTTURE MURARIE. - L'uomo, abbandonati i naturali ripari delle grotte e costruitesi abitazioni rudimentali, ne formò agglomerati che recinse con terrapieni e fosse a difesa degli uomini e degli armenti. In progresso di tempo, a rendere più valida la difesa, adoperò informi massi di pietra sporadici, male aderenti e sconnessi. Conosciuta in seguito la tecnica del taglio con l'uso di strumenti silicei e poi metallici, sorsero, fin dall'età neolitica, i primi recinti megalitici della civiltà mediterranea (Creta, Malta, Sardegna, Baleari) formati per lo più da un filare di base a grandi massi o lastroni, coricati od ortostatici, con sopra l'assise a più filari sovrapposti di massi di proporzioni decrescenti.

Il progressivo perfezionarsi di queste costruzioni difensive sulle alture, attorno agli abitati ed ai luoghi sacri, con il progredire della tecnica costruttiva e dei mezzi di estrazione e di adattamento del materiale, portò, lungo l'età eneolitica e del ferro, all'erezione di quei meravigliosi colossali monumenti, di solidità portentosa, a grandi massi di pietra a poligoni irregolari, connessi senza cemento con la sola sovrapposizione. Tali le mura di Tirinto e di molte località della Grecia, dell'Asia minore e della Penisola iberica. La loro grandiosità è tale da non potersi più comprendere in età posteriore un così imponente dispendio di forze per costruirle e da attribuirne l'erezione ai favolosi giganti Ciclopi (mura ciclopiche). Meraviglia la tecnica del trasporto e della sovrapposizione di così grandi massi, sia pure mediante l'adozione di leve, di rulli, di parziale interramenti e di piani inclinati.

I. Mura pelasgiche. – Una successiva fase più perfezionata di tali costruzioni è quella in cui i massi sono meglio lavorati e spianati in modo da farli combaciare fra di loro e più accuratamente connetterli (mura di Micene nell'Argolide). Ulteriore fase è quella in cui la tendenza alla regolarità è più accentuata; le pietre sono disposte a strati orizzontali e poco dissimili fra di loro. Tali le mura di Argo, di Messene (371 a. C.), di Atene, del Pireo. Queste costruzioni, risalenti ai secc. fra il VII ed il IV a. C., sono proprie delle popolazioni indigene della Grecia e dell'Italia e furono dette pelasgiche perché attribuite ai primi immigrati dalla Grecia in Italia, detti Πελασγοί. In realtà appartengono alle popolazioni indigene di Grecia e d'Italia di origine mediterranea; in Italia agli Italici. Tali le mura erette in età diverse, dalle più remote ai tempi storici, a difesa delle *arces* e delle stazioni delle genti italiche del centro d'Italia (Cortona, Rieti, Alba Fucense, Tuscolo, Palestrina, Cori, Segni, Norba, Circello, Terracina, Ferentino, Alatri, Arpino, Atina, ecc.).

II. Opus quadratum. – Mentre l'opera poligonale fioriva nelle città italiche il cui terreno vicino era a fondo calcareo, già in Etruria, a Roma e nel Lazio era adottato un genere di costruzione di mura ancora più progredito ed estetico, favorito dall'esistenza del tufo, materiale più leggero e facilmente lavorabile. I massi, di dimensioni più o meno grandi, sono di cappellaccio, dapprima rozzamente squadrati e disposti a filari alquanto irregolari (resti di mura del Palatino, dell'Aventino, di Ardea e di Vejo), divengono gradualmente più regolari; tali le cosiddette mura serviane di Roma (sec. IV a. C.). Queste sono a grossi blocchi di tufo più compatto (litoide), delle cave di Fidene e di Vejo, a strati alterni per testa e lunghezza, recanti segni di emissione dalle cave. I piani orizzontali sono interrotti da archi per dare maggiore solidità alle mura. In *opus quadratum* sono costruite le cisterne a *tholos* del Germalo, le mura primitive della *Regia* nel Foro, i basamenti dei templi di Giove Capitolino, di Saturno, dei Castori, della Concordia, dei *Rostra vetera* e della cisterna ogiva di Tuscolo (secc. V-IV a. C.). Se i filari sono di uguale dimensione l'*opus quadratum* è detto *isodomum*, se disuguali, *pseudo-isodomum*. I templi primitivi hanno i paramenti in questa opera di tufo, di peperino o di altra pietra locale rivestita di stucco. Anche alcuni altri edifici di età repubblicana, anche avanzata, sono in *opus quadratum*; si diffonde l'uso del travertino (*lapis Tiburtinus*) come, p. es., nel *Tabularium*.

III. Opus incertum. – Dicesi quel genere di muratura romana consistente in una graduale riduzione dell'opera poligonale; è anche denominato *opus antiquum*. Il nucleo è formato da un riempimento a sacco (*emplecton*, *opus concretum*) rivestito da paramento a blocchetti di pietra calcare quali uscivano dalle cave, non squadrati, disposti senza ordine l'uno sull'altro, connessi con malte e completati con scaglie negli interstizi (*caementa*). Tale s. m. è propria della fine del II e dei primordi del I sec. a. C. e caratterizza i resti di edifici eretti e ricostruiti nel rinnovamento di Roma e delle città laziali e del centro d'Italia, dopo le distruzioni prodotte dalle guerre civili (88-82 a. C.), durante la dittatura di Silla (82-78 a. C.); ne sono esempi, fra gli altri, i resti dell'*Emporium* in Roma e la costruzioni sillane di Palestrina, di Terracina, ecc.

L'*opus incertum* inizia la serie delle murature propriamente romane la cui robustezza, divenuta proverbiale, è dovuta alla forza di coesione dei materiali adoperati, calce di eccellente qualità e pozzolana.

IV. Opus reticulatum. – Nella prima metà del sec. I a. C. appare un genere di s. m. che è un perfezionamento dell'*opus incertum*. La cortina è formata da cunei regolarmente squadrati a forma di tante piccole piramidi tronche, con la base in facciata, disposte a linee oblique inclinate a 45° sul piano, in modo da dare l'apparenza d'una rete; gli angoli sono rafforzati da morse in blocchi tufacei. Nella prima fase di tale opera, fino cioè all'età di Giulio Cesare, si ha l'*opus quasi-reticulatum*, in cui

le linee sono ancora incerte ed irregolari e lo strato di calce fra le tessere è ancora visibile. Con il periodo augusteo il reticolato si fa più esatto e diviene il genere di muratura predominante (casa di Livia del Palatino, resti di case sotto il palazzo dei Flavi); con il regno di Nerone raggiunge la perfezione.

V. Opus lateritium. – Durante la febbrile attività edilizia dell'età augustea si sviluppa la fabbricazione dei mattoni (*lateres*) con argilla figulinaria, cotti in fornace, di forma quadrata, rettangolare o triangolare, usati nella costruzione di muratura in sulle prime di edifici minori e di case private. Questa opera muraria può essere in certo modo considerata quale una derivazione pratica dell'opera quadrata. Con Tiberio l'uso di un tale paramento diviene comune ed è per la prima volta largamente adoperato in costruzioni di carattere pubblico, quali la *Domus Tiberiana* sul Palatino ed i *Castra Praetoria*. L'uso ne divenne sempre più comune per ogni genere di edifici; in quelli termali l'opera laterizia è rivestita da uno strato impermeabile di coccio pesto (*opus signinum*). Già prima all'età dei Flavi, ma più ancora lungo la seconda metà del II ed al principio del III sec. dell'Impero, fu di moda l'uso decorativo di cortine a faccia vista di mattoni intagliati e policromi, gialli, rossi, e di colore bruno (sepolcro di Annia Regilla alla Caffarella, tombe della Via Latina). Con Adriano il laterizio trionfa in pieno e viene reso più solido con l'adozione di ricorsi di grossi mattoni *bipedales* (cm. 59 × 59) a ca. cinque piedi l'uno dall'altro (Pantheon, Mausoleo di Adriano, Terme di Caracalla). Per le centine degli archi si usarono i *sesquipedales* (cm. 45 di lato) e per gli ipocausti termali i *bessales* (cm. 22 di lato). Ciascun mattone reca assai spesso il bollo con l'indicazione della cava di argilla (*praedia*) e della fabbrica (*figlina*, *officina*) ed i nomi dei relativi proprietari e dirigenti. Comune è la menzione della data di emissione; innumerevoli sono i *lateres* recanti la data dell'anno 123 (« Paetino et Aproniano coss. »), indice della grande diffusione del materiale laterizio durante il regno di Adriano. In qualche caso è anche indicata la destinazione del materiale (*Castra Praetoria*, porto di Claudio e porto di Traiano di *Centumcellae*). La forma dei bolli più frequenti è la lunata; si hanno anche la quadrata e la semicircolare e, dopo Diocleziano, la rotonda e la rettangolare. Il criterio di datazione dell'opera laterizia è data in massima dallo spessore dello strato di calce tra i filari dei mattoni; tanto più esso è sottile tanto più è antica l'opera. Va inoltre tenuto conto del fatto che la muratura può risultare imperfetta anche se di buona età, qualora sia stata destinata ad essere ricoperta da intonaco. In gran parte sono costruiti in laterizio i fornici degli acquedotti conducenti le acque a Roma con rafforzamenti angolari in pietra.

VI. Opus mixtum. – Alla fine del I sec. dell'Impero ebbe inizio l'uso di collegare i due sistemi, il reticolato ed il laterizio, a strati alternati. Tale genere di s. m. divenne comune ai tempi di Traiano e di Adriano. Gran parte della Villa tiburtina adrianea è costruita con murature formate da tre file di mattoni alternate con larghi strati di opera reticolata, il tutto rafforzato agli angoli con morse in laterizio. Alla fine del sec. II, con gli Antonini, si verificò una caratteristica trascuratezza nell'esecuzione del reticolato, talché si ha l'impressione che in quell'età sia tornato di moda l'*opus incertum* della Repubblica. Un reticolato in tal modo deteriorato, rafforzato da *caementa* di riporto di varia misura, si verifica in murature della fine del II, del III ed anche del IV sec., o sole, od alternate con file di mattoni, altro genere di opera mista.

Alla fine del III ed ai primi del IV sec. si ebbero ancora importanti costruzioni in laterizio. Una cortina abbastanza serrata presenta la cinta muraria di Roma, iniziata da Aureliano (275). Altre imponenti costruzioni in mattoni sono in Roma le Terme di Diocleziano, la Basilica di Massenzio, il *Sessorianum*, ecc. Nel tardo Impero prende il sopravvento un'opera muraria, già in scarso uso sin dalla fine del II sec., a bande orizzontali di mattoni in cotto alternate con strati di blocchetti squadrati di tufo o di pietra (Villa dei Quintili, Circo di Massenzio sull'Appia, a. 310). Tale struttura appare in progresso di tempo sempre più affrettata ed imperfetta. Lo strato di calce fra i filari si fa sempre più alto; in qualche caso, già al principio del sec. IV, è superiore in spessore ai mattoni stessi. Un sistema ancora più pratico ed economico si ebbe con il costruire murature a mezzo di scaglie allungate di tufo o di selce, a strati quasi orizzontali ed a spigoli vivi, con poca malta.

Bibl.: I. H. Parker, *Archaeology of Rome*, I, Oxford 1874, p. III; J. H. Middleton, *Remains of ancient Rome*, Londra 1892, p. 86 sgg.; R. Lanciani, *Ruins and excavations of ancient Rome*, ivi 1897, p. 43 sgg.; E. B. van Deman, *Methods of determining the date of the roman concrete monum.*, in *Journal of the Archaeol. Inst. of Amer.*, 16 (1912), pp. 230-51, 387-482; L. Cozzo, *Un'industria nella Roma imper. I laterizi e i bolli doliari*, Roma 1929; I. A. Richmond, *The City Wall of imperial Rome*, Oxford 1930; G. Saeflund, *Le mura di Roma repubbl.*, in *Acta Inst. Rom. Regni Sueciae*, I, Lund 1932; E. B. van Deman, *The buildings of the roman acqueducts*, Washington 1934. Gioacchino Mancini

VII. Le s. m. nelle chiese di Roma. – La Commissione sorta in seno al Centro studi di Storia dell'architettura ha messo in evidenza che in Roma le costruzioni delle chiese nel IV e V sec. sono o in *opus latericium* o in opera listata (*opus mixtum*). Esse si trovano accoppiate nel Mausoleo di Costantina (S. Costanza); sono in laterizio nelle fondazioni delle absidi delle Basiliche Costantiniane del Laterano e del Vaticano, nelle basiliche di S. Maria Maggiore, di S. Pietro in Vincoli, di S. Sabina, di S. Sisto Vecchio, di S. Agata dei Goti, di S. Stefano Rotondo.

Sono in opera listata le fondazioni della basilica di S. Pietro in Vaticano, e nelle basiliche di S. Sebastiano, dei martiri Faustino, Simplicio, e Beatrice sulla Portuense, del titolo di Vestina (S. Vitale). Per il sec. VIII si hanno strutture in S. Angelo in Pescheria ca. 755 (R. Krautheimer, *op. cit.* in bibl., pp. 74-76), in S. Eusebio del tempo di papa Zaccaria o di Adriano I (772-95; *ibid.*, p. 213, fig. 128).

Per il sec. IX si hanno le strutture delle chiese di S. Susanna, dei SS. Nereo e Achilleo e di S. Stefano Maggiore in Vaticano, del tempo di Leone III (795-816) (R. Krautheimer - W. Frankl, *Recent discoveries in churches in Rome*, in *American Journal of Archaeology*, 43 [1939], p. 388 sgg. e fig. 56), di S. Cecilia (R. Krautheimer, v. *op. cit.* in bibl., pp. 106, 108, fig. 70), e di S. Prassede dell'epoca di Pasquale I (817-24). - Vedi tav. CII.

Bibl.: B. M. Apollonj-Ghetti - G. De Angelis d'Ossat - A. Ferrua - C. Venanzi, *Le s. m. delle chiese paleocrist. di Roma*, in *Riv. di arch. crist.*, 21-22 (1945): R. Krautheimer, *Corpus basilicarum Christ. Romae*, Città del Vaticano 1937. Enrico Josi

STRZYGOWSKI, Joseph. - Storico dell'arte, n. a Biela, nell'allora Slesia austriaca, il 7 marzo 1862, m. il 7 genn. 1941. Studiò archeologia e storia dell'arte nelle Università di Vienna, Berlino e Monaco ottenendo brillanti successi e suscitando ammirazione per la sua vasta cultura.

I suoi primi saggi scientifici furono intorno alla storia dell'arte in Italia ed un originale saggio su *Cimabue und Rom*, edito nel 1888. Professore a Graz nel 1892, passò all'Università di Vienna nel 1909. Dopo lo studio profondo dell'arte italiana lo S. si dedicò alle indagini intorno alle origini dell'arte antica ed in modo speciale agli studi relativi all'arte del tardo Impero e paleocristiana a Roma ed in Oriente. Originali e geniali le sue trattazioni sulle manifestazioni artistiche dell'Asia Minore, della Siria, Mesopotamia, Armenia ed Iran in rapporto con quelle di Italia, di Grecia, della Spagna e delle altre parti d'Europa. Particolare ricerca lo S. dedicò per dimostrare ed illustrare gli stretti legami fra la caratteristica arte delle regioni iraniche e quella di alcune popolazioni del settentrione d'Europa. Ulteriore manifestazione dell'attività scientifica dello S. è stata la concludente dimostrazione dell'unità dell'arte sviluppatasi nel corso dei secoli nel settentrione dell'Europa e dell'Asia in contrapposizione agli stretti legami che apparentano e fondono nei vari rami l'arte delle regioni meridionali dell'Europa e dell'Asia. Fra le opere principali dello S. vanno segnalate le seguenti: *Ikonographie der*

Taufe Christi, Monaco 1885; *Orient oder Rom*, Lipsia 1901; *Kleinasien: ein Neuland der Kunstgeschichte*, ivi 1909; *Amida*, Heidelberg 1910; *Altai-Iran und Völkerwanderung*, Vienna 1917; *Die Krisis der Geisteswissenschaften*, ivi 1923.

BIBL.: A. Karasek, *Langer Verzeichnis der Schriften von J. S.*, Klagenfurt 1932; anon., necrologio in *Byzantion* 15 (1940-41), pp. 505-10. Gioacchino Mancini

STUART, FAMIGLIA. - Antica famiglia scozzese, discendente da un ramo della famiglia anglonormanna Fitz-Alan.

Ai tempi di re David I di Scozia (1124-53) ottenne in eredità la carica dello *steward* (maestro di corte), donde il nome S. Dopo il matrimonio di WALTER S. con una figlia di re Roberto I Bruce (1306-29), non avendo avuto il figlio di costui David II (1329-71) eredi maschi, salì nel 1371 sul trono il loro figlio con il nome di ROBERTO II (1371-90), fondatore della dinastia che regnò in Scozia per diversi secoli e salì nel 1603 anche sul trono d'Inghilterra con GIACOMO I (VI come re di Scozia), figlio di Maria (v.) Stuart. Dopo la cacciata di Giacomo II nel 1688 il figlio di costui GIACOMO EDOARDO (1688-1766) ricorse all'aiuto di Luigi XIV per ricuperare il regno. Proclamato re a St-Germain nel 1701 alla morte del padre, con il nome di Giacomo III, accompagnò nel 1706 una spedizione francese in Scozia ma non poté sbarcarvi e fu costretto nel 1713 a lasciare la Francia in seguito ad una clausola del Trattato di Utrecht. Ritornò in Scozia nel 1715, ma fallito anche questo tentativo, si stabilì a Roma, restandovi fino alla morte. Suo figlio CARLO EDOARDO (1720-88), nato a Roma, con l'aiuto francese sbarcò in Scozia nel 1745, occupò Edimburgo, penetrò in Inghilterra, ma sconfitto nella battaglia di Culloden (1746) dovette abbandonare ogni velleità di restaurazione.

BIBL.: G. Angelini, *I Sobiesky e gli Stuarts in Roma*, in *La Rassegna ital.*, 3 (1883), pp. 307-22; H. M. Vaughan, *The youngest pretender. Henry S. Cardinal Duke of York*, in *Fortnightly Review*, 88 (1907), pp. 283-95; I. Coissac de Chavrebière, *Histoire des Stuarts*, Parigi 1930; J. Mackinnon, *A history of moaern liberty*, IV: *The Struggle with the Stuarts* (*1647-89*), Londra 1941. Silvio Furlani

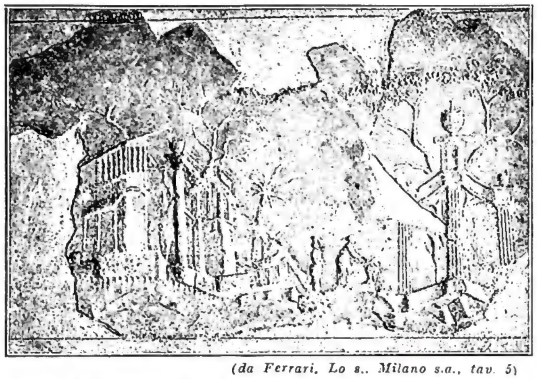
(da J. S. Festchrift, Yale 1932)
STRZYGOWSKI, JOSEPH - Ritratto.

(fot. Alinari)
STUART, FAMIGLIA - Ritratto di Giacomo I S. e della sorella Luisa, dipinto di N. Largillière (sec. XVII) - Firenze, Uffizi.

ENRICO BENEDETTO MARIA CLEMENTE, duca di YORK. – Cardinale, n. a Roma il 6 marzo 1725, m. a Frascati il 13 luglio 1807. Figlio di Giacomo III, pretendente al trono d'Inghilterra, e di Maria Clementina Sobieski, ricevette il Battesimo da Benedetto XIII. Benedetto XIV, nel 1747, gli conferì gli Ordini fino al diaconato incluso e nel Concistoro del 3 luglio 1747 lo creò cardinale. Nel 1748 fu ordinato sacerdote e, nel 1751, divenne arciprete della Basilica Vaticana; in seguito vice cancelliere di S. Romana Chiesa e commendatario di S. Lorenzo in Damaso. Il 2 ott. 1758, Clemente XIII lo elesse arcivescovo titolare di Corinto; dal 1761 fu vescovo di Frascati, ove tenne due apprezzati sinodi dati alle stampe, restaurò l'episcopio, abbellì la Cattedrale ed acquistò insigni benemerenze verso il Seminario, che fornì di una preziosissima biblioteca. Divenuto, nel 1774, sottodecano del S. Collegio, non volle lasciare la sede suburbicaria di Frascati, ov'era solito soggiornare a lungo, amato e stimato da quella popolazione, da lui costantemente beneficata. Alla morte del card. Giovanni Francesco Albani ebbe la decananza del S. Collegio e dal 26 giugno 1803 fu vescovo di Ostia e Velletri. Dopo la scomparsa del fratello Carlo Odoardo, duca di Albany e principe di Galles, il cardinale, ritenendosi legittimo sovrano d'Inghilterra, assunse il nome di Enrico IX, facendosi chiamare in casa, dai suoi familiari, con il titolo di maestà. Fu sepolto in S. Pietro.

BIBL.: Moroni, CIII, p. 323; Pastor, XVI, 1, II, passim; G. C. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim. Mario De Camillis

STUCCO. - È un impasto di calce e pozzolana mescolate a polvere di marmo o gesso; seccato diventa duro e lavorabile con scalpello e sgorbia; la varietà detta « scagliuola » è morbida, malleabile come la creta e fa presa con l'acqua: si può lavorare con semplici spatole ed anche con stampi e matrici. Fu largamente impiegato fin dai tempi più antichi per la relativa facilità della sua lavorazione e applicazione.



(*da Ferrari, Lo s., Milano s.a., tav. 5*)

STUCCO - S. romano con figure su sfondo di paese, proveniente dalla Tomba dei Platorini - Roma, Museo nazionale delle Terme.

Architetti e pittori egiziani l'usarono sia per intonacare gli ambienti, sia per preparare la pittura delle casse o sarcofagi lignei e le maschere delle mummie. Nell'arte cretese (Palazzo minoico di Cnosso, ca. 1600 a. C.) e in quella etrusca (Vulci, Tomba François, ca. 300 a. C.; Cerveteri, tomba degli s.) fu impiegato nella decorazione plastica con tecnica analoga a quella del bassorilievo. Non rimangono monumenti dell'epoca classica ed alessandrina. Esempi di decorazione dell'età romana imperiale, monocromi o tramezzati da vari campi di colore, o combinati con quelle particolari figurazioni che son dette grottesche (v.), furono restituiti dagli scavi archeologici in interi spartiti di finissima esecuzione, specialmente a Pompei (Terme stabiane, Tepidario presso il Foro, Tempio d'Iside), e a Roma (Palazzi del Palatino, *Domus aurea* neroniana, ambulacri del Colosseo, ecc.). I monumenti stilisticamente più importanti sono gli s. della Villa detta Farnesina, ora al Museo delle Terme, quelli della cosiddetta Basilica sotterranea di Porta Maggiore (entrambi di età augustea) e delle tombe suburbane dei Valeri e dei Pancrazi.

In epoca paleocristiana, dopo gli esemplari delle tombe di S. Sebastiano (ipogei della prima metà del sec. III d. C.), il monumento più insigne che presenti ancora intatta la sua decorazione, nella successione delle tarsie marmoree, dello s. e del musaico è il battistero degli Ortodossi a Ravenna (sec. V). Seppure ancora efficaci negli effetti di complesso, tali s. rivelano nei dettagli l'incertezza della tecnica.

Nell'epoca barbarica e durante il periodo del romanico e del gotico, l'impiego dello s. fu più raro (chiese di Disentis in Svizzera, di Malles in Alto Adige, di S. Maria in Valle a Cividale, di Genzode e di S. Maria di Halberstadt in Germania). In questi secoli, specialmente nella decorazione esterna degli edifici civili, si preferirono varietà fittili impropriamente dette s. Nel Rinascimento risorge il gusto dello s. plastico. Nel soffitto e nel sommo della parete nel salone di Palazzo Schifanoia a Ferrara, Domenico di Paris modellò con sottigliezza d'orafo geniale, una serie insuperata di motivi con festoni, medaglie, frutti, figurazioni allegoriche di virtù, ecc. Ma la materia impiegata nel sec. XV, risultante da combinazioni diverse di gesso, calcina, pece greca, cera e tritume di mattoni, trattati a fuoco (Vasari), non poteva competere con la qualità duttile dello s. romano. Fu Giovanni da Udine, intorno al 1516, che ritrovò la formula dell'antica combinazione, mescolando polvere chiara di marmo con calcina di travertino bianco, e dette l'avvio all'epoca aurea della decorazione a s. Nel cortile di Palazzo Massimo alle Colonne, nelle Logge di Raffaello, in Palazzo dell'Aquila, a Villa Madama, alla Farnesina a Roma; quindi in Palazzo Vecchio e nella sacrestia nuova di S. Lorenzo a Firenze, come a Venezia, Padova, Udine, egli lasciò esempi che furono largamente imitati per tutto il sec. XVI. Una schiera di artisti, da Daniele da Volterra, a Pierin del Vaga, a Lucio e Giulio Romano, a Felice Brandani, ad Alessandro Vittoria, estese in tutta la penisola l'impiego di tale decorazione, che si venne evolvendo, dal segno appena aggettante ed elegantissimo della prima maniera dominata dall'influenza raffaellesca, verso più complesse e pesanti combinazioni.

Lo s. secentesco rivaleggiò con la scultura nella ricerca di effetti plastici. Nell'esecuzione si distinsero artisti lombardi: Prospero Bresciano lavorò in Vaticano, G. Ferabosco e S. Castelli furono attivi a Roma; B. Bernasconi, C. De Marchi a Genova; G. A. Sala a Bergamo, Venezia, Bologna, Firenze. Intorno al Maderno, al Bernini, a P. da Cortona si raccolse un gruppo di stuccatori romani fra cui emersero Cosimo e Giacomo Fancelli e Antonio Raggi. Il capolavoro della decorazione secentesca a Roma è forse il Palazzo Mattei.

A Torino, nel Castello del Valentino lavorarono gli artisti campionesi Francesco e Pompeo Bianchi, ai quali fornì i disegni il padre Isidoro. Verso la fine del secolo su tutti si levò, per la genialità delle sue invenzioni, il parlermitano G. Serpotta (v.). Durante il Settecento, nell'interpretare il gusto raffinato e talvolta esoticizzante della società galante conseguirono il primato i veneti. Le magnifiche ville sparse nel retroterra veneziano si arricchirono di splendide decorazioni. Al seguito di Tiepolo gli stuccatori veneti conquistarono Milano e la Lombardia. In Sicilia l'esempio del Serpotta tenne viva una scuola fiorente. Lo stile neoclassico fu inaugurato da Giocondo Albertolli, animatore, nell'Italia settentrionale, verso la fine del sec. XVIII, di un vivaio di stuccatori, ricercatissimi dovunque. Durante l'Ottocento l'arte dello s. decadde, specialmente nell'uso spesso grossolano, inteso ad effetti di falso rilievo, di quella fioritura di neo-stili, cui difettò ogni fantasia e sensibilità. Nell'epoca più recente, e particolarmente dopo la seconda guerra mondiale, esso è tornato invece in grande fortuna, specie nella decorazione di sale pubbliche (auditori, cinematografi, ecc.). Lo s. viene anche impiegato per taluni effetti di colore nella scenografia teatrale e cinematografica, talvolta con risultati positivi. - Vedi tav. CIII.

BIBL.: G. Ferrari, *Lo s. nell'arte ital.*, Milano s. a.

Riccardo Averini

STUDACH, JAKOB LORENZ. - N. il 25 genn. 1796 ad Altstätten (Cantone St Gallen, Svizzera), m. il 9 maggio 1873 a Stoccolma.

Ordinato sacerdote il 13 febbr. 1820, divenne cappellano del duca Eugenio di Leuchtenberg, a Monaco; indi, nel 1823, della duchessa Giuseppina, sposa al prin-

(*fot. Alinari*)

STUCCO - Vòlta decorata a s., sec. II - Roma, sepolcreto pagano sotto la basilica di S. Sebastiano, accesso alla cella funeraria dell'ipogeo che sta a sinistra di quello di Clodio Ermete..

cipe ereditario di Svezia. Vicario apostolico di Svezia e Norvegia nel 1833, lavorò con successo al definitivo ristabilimento della Chiesa cattolica, iniziato dai suoi quattro predecessori. Costruì le prime tre chiese : quella di S. Eugenia a Stoccolma (1837), quella di S. Giuseppe a Gotemburgo (1842) e quella del Redentore a Malmö (1872); e, la prima in Norvegia, quella di S. Olaf a Oslo (1856). In una visita a Roma fu nominato vescovo il 22 maggio 1862. Pensò pure alle scuole, agli asili ed ai poveri, facendo venire dall'estero le prime suore. Pubblicò i primi libri cattolici in svedese. Dei suoi studi letterari e storici, è degno di menzione : *Die Urreligion oder das entdeckte Ur-Alphabet* (2 voll., Stoccolma e Lipsia, 1857-59).

Bibl.: Fr. Segmüller, *Ein schweizerischer Kirchenfürst in fremden Landen*, Friburgo v. Br. 1920; *Arch. del vicariato apost. di Svezia*, Stoccolma. Massimo Cogliati

STUDIA CATHOLICA. - La più diffusa rivista teologica dei cattolici olandesi.

È la continuazione del *Katholiek* (v.), non è però l'organo ufficiale dell'Università Cattolica di Nijmega, sebbene abbia con essa strette relazioni. Alla redazione collaborano, oltre ai professori di quell'Ateneo, professori di seminari del clero secolare e regolare e laici. Oltre gli articoli di fondo e le « miscellanee », sono una caratteristica della rivista le « cronache » di cose olandesi : di filosofia, scienza, fenomenologia, in quanto riguardino la religione, e inoltre di teologia morale e esegesi, diritto canonico, teologia ascetica, storia della Chiesa, teologia protestante. Tali cronache sono le più accurate e le più complete sul lavoro teologico in Olanda e non cedono il posto a nessuna rivista, anche protestante. *S. C.* è un esempio della difficile soluzione del problema di congiungere la fedeltà alla filosofia e teologia perenne (ammettendo tutta la varietà delle scuole cattoliche) con la discussione delle cose attuali. Oltre articoli in olandese ne pubblica altri in francese, inglese, tedesco. È edita dalla Casa Dekker e van de Vegt (Nijmega e Utrecht).

Bibl.: J. Schrijnen, *Vindicamus haereditatem*, in *S. C.*, 1 (1925), pp. 1-8; G. Broom, *De « Katholiek » 1842-1942*, *ibid.*, 19 (1943), pp. 1-8. Pietro Nober

STUDIA ET DOCUMENTA HISTORIAE ET IURIS. - Rivista scientifica – prevalentemente di diritto romano – edita dal « Pontificium Institutum utriusque iuris », con sede in Roma presso il Pontificio Ateneo Lateranense.

Si pubblica in volumi annuali di ca. 500 pagine, comprendenti memorie originali, *notae*, *recensiones*, *chronica*; particolare rilievo è dato alle periodiche « rassegne » : di epigrafia giuridica, di papirologia giuridica, di diritto cuneiforme. Lingue ammesse : francese, inglese, italiano, latino, spagnolo, tedesco. La serie in corso si è iniziata nel 1935 sotto la direzione di Emilio Albertario, ed è giunta al vol. 18 (1952). Prima serie della rivista possono considerarsi i 25 voll. pubblicati dal 1880 al 1904, con il titolo *Studi e documenti di storia e diritto*, a cura della Accademia di conferenze storico-giuridiche, di cui furono soci illustri Giovanbattista De Rossi e Ilario Alibrandi. La rivista ha attualmente per *directores* Arcadio Larraona e Salvatore Riccobono, per *moderator et sponsor* Gabrio Lombardi. Gabrio Lombardi

STUDIA LINGUARUM. - Strumento principale dell'evangelizzazione è la predicazione orale nella lingua del popolo a cui si predica. Parlare per interprete non può essere che un espediente temporaneo. Perciò numerose prescrizioni di ordine generale e particolare inculcano l'obbligo per ogni missionario di una profonda conoscenza delle lingue indigene. Dalla storia delle missioni e dai volumi della *Bibliotheca Missionum* dei pp. Streit e Dindinger risulta che i missionari cattolici, salvo poche eccezioni, sempre e ovunque si sono sforzati di apprendere le lingue, di comporre vocabolari, grammatiche, catechismi, ecc. per la predicazione ai popoli nella loro lingua nativa.

(*Iot. Anderson*)
Stucco - Decorazione a s. nel battistero di Ravenna (sec. VI).

Scuole di lingue si trovano già nel sec. XIII presso i Domenicani a Murcia e Tunisi, create sotto l'impulso di s. Raimondo di Peñafort; nel 1281 lo studio dell'ebraico è prescritto a Barcellona, quello dell'arabo a Valencia, nel 1291 quello dell'ebraico ed arabo a Xativa. Raimondo Lullo nei suoi scritti e nelle sue petizioni indirizzate al Papa, ai principi cristiani, all'Università di Parigi, propugna con ardore l'erezione dei collegi di lingue per i futuri missionari, ed egli stesso fondò nel 1276 a Miramar nell'isola di Maiorca un convento-studio per la formazione linguistica dei Francescani destinati alle missioni. Per sua iniziativa Clemente V eresse nel 1310 cattedre di lingua ebraica, caldaica e araba ed il Concilio di Vienna nel 1311 decretò l'erezione di uguali cattedre presso le Università di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca.

Dal sec. XV in poi, si hanno lagnanze sulla deficente conoscenza delle lingue da parte dei missionari, ma dalla *Bibliotheca Missionum* si può dedurre che molti si dedicarono con grande zelo allo studio delle lingue. All'Università di Lima (Perù), verso la fine del sec. XVI fu eretta una cattedra per lingue indiane. Presso i Carmelitani e presso i Francescani si trovano nel sec. XVII collegi speciali per gli studi linguistici. I Carmelitani eressero nel 1612 a Roma uno Studio superiore per la formazione dei loro missionari, trasportato nel 1662 a S. Pancrazio. Il programma includeva come una delle materie principali l'insegnamento delle lingue, specialmente di quelle orientali. Presso i Francescani di Roma, dal 1625 a S. Bartolomeo dell'Isola e dal 1622 in S. Pietro in Montorio, si ebbero Studi speciali di arabo. Pure nei collegi missionari dei Francescani fondati verso la fine del sec. XVII nel Messico (primo quello di Querétaro, eretto nel 1683) e nell'America meridionale era prescritto lo studio delle lingue indiane.

Nelle missioni attuali si dà grande importanza alla formazione linguistica dei missionari, benché non si faccia in scuole speciali. I Francescani però avevano eretto a Pechino uno Studio per introdurre i giovani missionari alla conoscenza della lingua cinese. L'Istituto missionario-scientifico di Propaganda ha cattedre speciali di cinese, giapponese, arabo e sanscrito.

Bibl.: G. Dahlmann, *Lo studio delle lingue e le missioni*, Prato 1892; Streit, *Bibl.*, passim; L. Kilger, *Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 5 (1915), pp. 207-24; B. Altaner, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, *ibid.*,

21 (1931), pp. 113-36 : cf. *ibid.*, 22 (1932), pp. 233-41; A. Kleinhans, *Historia studii linguae Arabicae et Collegii missionum S. Petri in Urbe*, Quaracchi 1930. Giovanni Rommerskirchen

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI. - Rivista trimestrale, sorta a Bologna nel 1925 per iniziativa di C. Formichi, R. Pettazzoni e G. Tucci; dal 1928 è sotto la direzione di R. Pettazzoni ed organo della Scuola di studi storico-religiosi dell'Università di Roma.

Successe agli altri due periodici di argomento analogo : *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, fondata e diretta da A. Bonucci, e *Alle fonti delle religioni*, diretta da C. Formichi e G. Tucci. Tratta della storia della religione nella evoluzione che essa ebbe presso i vari popoli e si studia di far conoscere forme e momenti di civiltà meno noti e più remoti. È aperta ad una collaborazione largamente internazionale, ma anche a tutte le correnti di idee e di sistemi, dove, soprattutto quanto all'origine della religione, si nota la prevalenza delle preconcette idee razionaliste. Celestino Testore

STUDIEN. - Periodico mensile di cultura, fondato nel 1878 dai Gesuiti olandesi.

Già nel 1868 s'era preso ad attuare il proposito di pubblicare opuscoli separati intorno ad argomenti interessanti per il pubblico colto sotto il titolo generico di *Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied*, e nel decennio 1868-78 ne erano usciti parecchi. Il che indusse a rendere nel 1878 la pubblicazione propriamente periodica, anche nel formato, con dieci fascicoli annuali, che più tardi diventarono mensili. Titolo e sottotitolo nel corso degli anni non restarono immutati; nel 1947 il titolo era : *Katholiek Cultureel Tydschrift* (*voortzetting van « Studiën »*), che nel 1953 diventò : *Cultureel Tydschrift, Streven.* Celestino Testore

STUDIES. - Periodico trimestrale, fondato a Dublino, nel 1912, dai Gesuiti della provincia irlandese, con il sottotitolo di *An Irish Quarterly Review of Letters, Philosophy and Science.*

Cogliendo l'occasione dei nuovi regolamenti dell'Università di Dublino, i Gesuiti vollero offrire alle persone colte una pubblicazione, che prima non esisteva, la quale trattasse delle discipline universitarie con articoli di professori e di laureati scelti anche al di fuori dell'Ordine. Le materie principali trattate sono : la letteratura moderna universale, argomenti celtici, classici e orientali, questioni di storia, di filosofia, sociologia ed educazione, di scienze sperimentali. A cui nei singoli fascicoli vengono aggiunti un bollettino delle pubblicazioni recenti su argomenti specifici, note su particolari argomenti di interesse accademico, rivista delle opere più importanti. Celestino Testore

STUDI E TESTI. - Collana di testi « pubblicati per cura degli scrittori dalla Biblioteca Vaticana » (nel 1929 si aggiunse « e degli archivisti dell'Archivio Segreto »).

Ebbero inizio, nel 1900, ad opera del p. Fr. Ehrle, prefetto della Biblioteca. Benché destinati principalmente a divulgare testi inediti, offerti dai manoscritti vaticani, ed accogliere lavori originali basati su essi, furono poi ospitati nella collana anche autori estranei alla Biblioteca come pure edizioni o studi non attinti ai suoi codici. Nella collezione, ricca dopo cinquantadue anni di oltre 170 voll., sono rappresentati il mondo occidentale e orientale, le letterature profana ed ecclesiastica, le scienze filologiche e storiche.

Fra le edizioni vanno ricordate : Pappo e Teone di Alessandria, Giorgio Pachimere, Patzes per i Basilici, il libro d'Agatangelo, Nilo Cabasilas, Ramberto de' Primadizzi, Vacario, il card. Giovanni Bona, Costantino Porfirogenito, Venturino De Prioribus, T. Tasso, il *Libro della Scala* in parecchie versioni medievali, testi arabi, mandei e turchi. All'esegesi biblica e alla letteratura antica cristiana spettano lavori dei cardd. G. Mercati e E. Tisserant, pubblicazioni di R. Devreesse su Teodoro Mopsuestено ed i *Costantiniana* di P. Franchi de' Cavalieri; all'agiografia le *Note agiografiche* (9 fascc.) di questi, U. Monneret de Villard, le *Leggende orientali sui Magi evangelici*, F. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*; alla liturgia M. Andrieu, *Histoire du pontifical romain au moyen âge*; I. M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*. Opere di gran mole sono M. Vattasso, *Initia patrum* della PL, le *Miscellanee* in onore di mons. A. Mercati, dei cardd. F. Ehrle e G. Mercati, la raccolta delle opere minori di questo ultimo, e G. Graf, *Geschichte der christl. arab. Literatur* (5 voll.).

Alla storia ecclesiastica, rappresentata da opere come F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia...*, M. H. Laurent, *Le bienheureux Innocent V*, J. Rouët de Journel, *Nonciatures de Russie* (4 voll.), servono anche le *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV* (13 voll.) con carte geografiche. Prima di questa serie degli archivisti dell'Archivio Segreto Vaticano era stata iniziata da loro, nel 1926, la serie *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano* (finora 3 voll.).

Parecchi volumi sono dedicati ad inventari di biblioteche o archivi (P. Guidi, H. Hoberg) e specialmente ai manoscritti della Biblioteca Vaticana (U. Cassuto, G. Levi della Vida, A. Maier, E. Rossi, A. Wilmart). Molti illustrano spesso, con testi inediti e corrispondenze, letterati italiani ed umanisti. Da segnalare infine St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, e pubblicazioni di paleografia, di glossari latino-italiani (di P. Sella), di statuti comunali, di antichi inventari.

Bibl.: [A. M. Albareda-N. Vian], *Tavole e indici generali dei primi cento volumi di « S. e t. »* (*S. e t.*, 100), Città del Vaticano 1942; *I libri editi dalla Biblioteca Vaticana MDCCCLXXXV-MCMXXXXVII, Catalogo ragionato e illustrato*, ivi 1947; *Nel cinquantesimo di S. e t. 1900-50*, ivi 1950. Augusto Pelzer

STUDI FRANCESCANI. - Rivista nazionale scientifica dei Frati Minori d'Italia.

Iniziò le pubblicazioni il 1° giugno 1903 con il titolo *La Verna. Rivista illustrata sanfrancescana*, per opera del p. Teofilo Mengoni (v.) e con lettera programmatica di Giuseppe Toniolo, con sede a Rocca S. Casciano (Forlì). Nel giugno 1911 la direzione fu trasportata a Sargiano (Arezzo), iniziando nel 1914 la 2ª serie con il titolo *S. F., già la Verna*; l'intestazione primitiva fu conservata per il *Bollettino mensile del Terz'ordine ed Antoniano.*

Fatta eccezione per il periodo della prima guerra mondiale, periodo che fu colmato con un « numero ponte » (1915-20), la rivista uscì regolarmente. Nel 1929 iniziò la 3ª serie, divenendo *Rivista nazionale a cura dei Frati Minori d'Italia.*

La rivista pubblica articoli, testi e documenti, recensioni e notizie del movimento intellettuale francescano italiano. Importanti i vari « numeri unici » usciti nei centenari della donazione della Verna da parte del conte Orlando di Chiusi (1913), del Terz'ordine francescano (1921), delle Stigmate (1924), della morte di s. Francesco (1926), di s. Antonio (1931), di s. Bernardino da Siena (1945).

Nel 1949, collateralmente alla rivista, è stata iniziata una collana con il titolo : *Biblioteca di studi francescani*, che raccoglie monografie, testi e studi di ampio respiro. Sono usciti 3 voll. : G. Melani, *Tractatus de anima Ioannis Pecham*, Firenze 1949; I. Buratti, *P. Agostino da Montefeltro*, ivi 1950; S. Girotto, *Corrado di Sassonia predicatore e mariologo del sec. XIII*, ivi 1952. Gaudenzio Melani

STUDIO DEL MOSAICO DELLA REVERENDA FABBRICA DI SAN PIETRO: v. VATICANO.

« STUDIORUM DUCEM ». - Enciclica di Pio XI (29 giugno 1923) su s. Tommaso d'Aquino, pubblicata in occasione del VI centenario della sua canonizzazione (AAS, 15 [1923], pp. 309-26).

Nella prima parte il Pontefice tratta della santità dell'Aquinate, che lo rese particolarmente idoneo a penetrare i misteri delle fede e a parlarne con soavità e forza persuasiva. L'eccellenza della sua dottrina (parte 2ª), tanto largamente riconosciuta dalla Chiesa (si citano i Papi da Giovanni XXII a Leone XIII e Pio X), è come il frutto della straordinaria personalità spirituale del Dottore Angelico e Comune : tutta la sua opera scientifica è un

anelito verso Dio, dalla metafisica (in cui è superiore a tutti) alla teologia dogmatica e morale (di cui si pongono in luce i fondamentali apporti) fino all'ascetica, alla mistica, all'esegesi e alla liturgia. I suoi inni per la festa del *Corpus Domini* gli dànno il diritto ad essere ritenuto « Eucharistiae praeco et vates maximus ». Il cospicuo documento si chiude con un'esortazione a seguire gli esempi e la dottrina del s. Dottore (*ite ad Thomam*) di cui è posta in luce la perenne attualità.

Meno alta e solenne dell'*Aeterni Patris* (v.) di Leone XIII, quest'enciclica è aderente alle necessità del momento.

BIBL.: L. Lavaud, *St Thomas a'Aquin guide des études. Notes et commentaires sur l'encycl.* « *S. d.* », Parigi 1925; M. Cordovani, *S. Tommaso nella parola di Pio XI*, in *Angelicum*, 6 (1929), pp. 1-12; E. Hugon, *De vi doctrinali encyclicarum Pii XI*, *ibid.*, pp. 17-20; A. Walz, *Studi domenicani*, Roma 1939, p. 144.

Antonio Piolanti

STUDI RELIGIOSI. - Rivista bimestrale « critica e storica, promotrice della cultura religiosa in Italia ». Fondata nel 1901 e Firenze dall'allora sac. Salvatore Minocchi e cessata nel 1907.

La rivista intendeva pubblicare studi archeologici, filologici, storici, sociali, artistici, che dessero un'idea generale, possibilmente esatta e compiuta, del pensiero religioso moderno, con una cura speciale delle tradizioni e della storia del cristianesimo e della Chiesa romana. Oltre agli articoli di studio, conteneva varietà di brevi documenti e studi, rassegna delle pubblicazioni recenti, cronaca. Vi collaborarono, oltre al direttore, G. Bonaccorsi, E. Buonaiuti, C. De Sarlo, U. Fracassini, F. Mari, C. A. Nallino, p. G. Semeria, N. Terzaghi. Ma suscitò fin dal primo numero forti controversie da parte di molti scrittori cattolici, che vi scorsero in vari articoli tendenze non dubbie di razionalismo e di modernismo (cf. A. De Santi, *Il nuovo periodico fiorentino* « *S. R.* », in *Civ. Catt.*, 1901, I, pp. 450-64; e *Il giudizio della Civ. Catt. intorno il nuovo periodico fiorentino* « *S. R.* », *ibid.*, 1901, II, pp. 195-205), il che andò sempre facendosi più evidente con i successivi fascicoli. Né, come si disse, ebbe mai, anche se richiesta, l'approvazione della autorità ecclesiastica (cf. *Dichiarazioni*, *ibid.*, 1902, IV, p. 77).

Celestino Testore

STUDI TEOLOGICI PER LAICI IN ITALIA - Sorti nell'immediato dopoguerra (1945) in alcune città universitarie d'Italia, tendono a far rinascere in mezzo ai laici lo studio della teologia e delle altre scienze sacre.

Ne furono promotori i Francescani Conventuali, che li organizzarono e li reggono tuttora a Firenze (dal 25 genn. 1945), Padova (21 dic. 1945), Napoli (27 genn. 1946), Perugia (12 genn. 1947), Messina (11 genn. 1948); e come Istituti teologici per laici, con programma più agile e adatto ai centri minori non universitari, in Assisi (dal 12 genn. 1947), Viterbo (21 nov. 1947), Albano (4 dic. 1947), Potenza (22 febbr. 1948), Nola (9 febbr. 1950).

Il programma degli s. t. per l. comprende un corso quadriennale con materie fondamentali (dogmatica, morale, S. Scrittura, diritto canonico, storia ecclesiastica, filosofia, ecc.); materie complementari (patrologia, archeologia cristiana, arte, pedagogia, sociologia, ecc.); corsi speciali e liberi, letterari, storici, scientifici; relativi esami per il conseguimento di un diploma che riconosce l'alta formazione culturale religiosa per un eventuale insegnamento della religione nelle scuole.

Organo della fondazione è la rivista bimestrale *Città di vita* (v.).

BIBL.: anon., *S. t. per l.*, Padova 1946; G. Odoardi, *S. t. per l.*, in *Misc. Francesc.*, 47 (1947), pp. 297-98; S. Doimi, *Gli S. t. per l.*, in *Rinascita Serafica. I Frati Minori Convent. nell'ultimo cinquantennio*, Roma 1951, pp. 203-209.

Giovanni Odoardi

STUDITI. - Monaci greci dell'antico cenobio di Costantinopoli detto Studion (strano nome, la cui vera forma fu fissata definitivamente da H. Delehaye in *Anal. Bolland.*, 52 [1934], pp. 64-65): fondato, a quanto pare, ca. il 462 dal già console di Roma Studion con carattere di cappella e piccola chiesa, ospitò un secolo dopo i monaci acemeti (v.).

Tra i numerosissimi monasteri della capitale bizantina in quel tempo (81 ne conta il Marelli, *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae C.*, II, Roma 1788, p. 215) quello di Studion spiccava per la sua prestanza, tanto che il suo egumeno, nelle pubbliche adunanze del sec. VIII, occupava il primo posto dopo i vescovi. Anche il numero degli s. favoriva tale distinzione, poiché, ridotti grandemente negli altri monasteri durante le persecuzioni iconoclastiche, i monaci da ogni dove si fermavano a Studion, meglio situato presso la porta Aurea, come in un'oasi di rifugio. Quando ca. l'800 venne eletto egumeno il celebre s. Teodoro (v.) vi dimoravano quasi 700 s., i quali durante quel periodo di fioritura ascetica sotto una tale guida salirono a ben un migliaio. Ma più ancora che il numero dei monaci hanno reso celebre Studion le sapienti prescrizioni del vero suo ordinatore e legislatore s. Teodoro, riguardanti la salmodia, il digiuno, il lavoro manuale, l'ubbidienza e la ospitalità, e specialmente l'annesso convitto per i giovanetti che vi si preparavano alla vita religiosa e alla cultura delle arti e delle scienze, nonché la grande Biblioteca con l'aggiunta officina per la trascrizione e composizione dei preziosi codici. Non furono risparmiati gli s. dagli imperatori iconoclasti, ma essi sparsero la loro civiltà nell'esilio.

Un nuovo periodo di alterne vicende si aprì per gli s. quando Costantinopoli fu presa dai Latini (1204); cui successe la totale dispersione del monastero non appena i Turchi occuparono Bisanzio (1453). Studion diventò la moschea cosiddetta del Cavaliere (Imbrahar-Dgiumi).

Fra gli s. più cospicui vanno ricordati principalmente i santi venerati nella Chiesa bizantina Platone, Teofane, Nicola o addirittura nella Chiesa universale come l'istitutore Teodoro, e non pochi uomini di scienza, come il fratello di lui Giuseppe l'innografo e, dopo lo scisma, gli scrittori Niceta Pettorato e Giuseppe Bryennios.

Al principio del sec. XX vi fu un risveglio del monachesimo studita fra i ruteni organizzato dal metropolita Andrea Szeptyckyj e guidato poi dal suo fratello conte Casimiro, il quale nella professione religiosa assunse il nome di Clemente. All'intensa vita liturgica e di ubbidienza, retaggio dell'antico Studion, i nuovi s. aggiunsero l'assistenza agli orfani e ai contadini. Caratteristica dell'Ordine è l'abolizione dell'avita differenza fra ieromonaci, ierodiaconi e semplici religiosi; viene però contraddistinto il carattere sacerdotale. Attualmente gli s. ruteni dei vari cenobi partecipano delle vicende così dolorose delle loro terre.

BIBL.: E. Auvray, *S. Theodori Stud. parva Catechesis*, Parigi 1891 (nei *Prolegom.* di A. Tougard, pp. IX-LII); E. Marin, *De Studio coenobio Constantinopolitano*, Parigi 1897; G. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I, Genova 1942, pp. 743-48.

Emmanuele Candal

STUDIUM. - Rivista culturale, che iniziò la pubblicazione nel 1905 quale organo della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (v.). Dal 1933 è espressione dell'attività culturale del Movimento Laureati di Azione Cattolica, diretta successivamente da Igino Righetti (v.), Renzo E. de Sanctis, Sergio Paronetto, Aldo Moro e attualmente da G. B. Scaglia.

Pubblica articoli di indole spirituale e di valutazione morale degli avvenimenti, segue e commenta le espressioni della cultura e della vita negli aspetti più interessanti ed impegnativi per il laico colto; illustra nelle sue « Rassegne » l'attività scientifica e i problemi morali e pratici; accoglie battute polemiche ed esamina nelle sue cronache gli avvenimenti interessanti la vita della Chiesa, la vita nazionale e internazionale, e i problemi sociali.

Maria Righetti Faina

STUMPF, KILIAN. - Gesuita, missionario, n. a Würzburg il 14 sett. 1655, m. a Pechino il 24 luglio 1720.

Entrato nell'Ordine nel 1673, partì nel 1694 per la Cina, destinato alla missione di Pechino, dove rimase

fino alla morte, favorito assai dall'imperatore K'ang-hi, che lo invitò ad accompagnarlo in molti viaggi e lo nominò presidente del Tribunale dei matematici. Come rettore del Collegio, detto « Portoghese », dei Gesuiti, a Pechino, e soprattutto nei quattro anni (1714-18) che fu visitatore generale del Giappone e della Cina, prese parte attiva e spesso preponderante nelle appassionate discussioni di allora circa i Riti cinesi (v.) e la legazione del card. de Tournon. Firmò con gli altri padri la *Brevis relatio* sul decreto dell'imperatore K'ang-hi del 30 nov. 1700, raccolse nel suo *Compendium actorum Pekinensium 1705-1706*, rimasto manoscritto, i resoconti della legazione e il suo diario. La *Informatio pro veritate contra iniquiorem famam sparsam per Sinas* (1717), nella quale lasciò correre la penna oltre la necessaria moderazione, fu messa all'Indice nel 1720. Il Papa volle il richiamo dello S. dalla Cina; ma questi moriva prima che l'ordine arrivasse nelle sue mani.

BIBL.: [G. Pray], *Gesch. der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche*, II-III, Augusta 1791; A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1899, pp. 195, 208-209; Sommervogel, VII, coll. 1656-57; Pastor, XV, pp. 327-346; Streit, *Bibl.*, VII, passim, ma specialmente p. 521; H. Bernard, *S. K., un émule allemand du p. Ricci*, in *Monum. Nipponica*, 3 (1940, 1), pp. 321-22. Celestino Testore

STŪPA (in sanscrito; palico : *thūpa*, da cui *tope*). - Monumento sepolcrale di pietre e terra, a forma di cupola, inalzato per commemorare personaggi famosi per santità o importanza sociale. Nel buddhismo quest'onore era riservato all'*arhat*, al « degno » partecipe del *nirvāṇa* (v.).

Il thūpa inalzato sopra una parte delle ceneri del Buddha (v.), scoperto da W. G. Peppé presso Piprāvā (Tarāī), nel 1898, era anche dhātugarbha (palico : dhātugabbha; singalese : *dāgaba*) perché conteneva « un'urna con reliquie », ma è un errore usare *dāgaba* nel senso di *tōpe* e viceversa.

BIBL.: T. W. Rhys Davids, *India buddhistica* (trad. it.), Firenze 1925, pp. 86 sgg. Ferdinando Belloni Filippi

STUPEFACENTI. - Sostanze tossiche ad azione elettiva sulla corteccia cerebrale che, inibendo i centri nervosi superiori, sono atte a modificare le capacità percettive, immaginative ed intellettive in modo da indurre (secondo le dosi) stati di semplice euforia, di sonnolenza, di ebrezza stuporosa, di allucinazioni e di sensazioni cinestetiche generalmente gradevoli.

Il loro uso protratto determina nell'organismo una condizione di abitudine, di resistenza crescente e d'altra parte una diminuzione progressiva di reazione specifica, sicché se ne possono aumentare le dosi senza incorrere nei sintomi di avvelenamento acuto, quale si riscontrerebbe impiegando lo stesso quantitativo in un organismo non assuefatto.

Gli s., benché possano ottundere la coscienza, si distinguono dai narcotici (v.) e dagli ipnotici (v.), di cui non hanno le indicazioni e gli effetti. Questi ultimi agevolano o inducono un sonno forzoso senza provocare ebrezza o assenza dei riflessi come nelle categorie sopra accennate.

I. AZIONE VOLUTTUARIA. – L'azione voluttuaria degli s. è conosciuta da tempo antichissimo dai popoli dei paesi originari delle singole droghe : tuttavia da essi vengono usati allo stato greggio e generalmente con parsimonia, sì da non incorrere negli estremi stati degenerativi psichici e organici irreversibili e inconciliabili con la continuazione della specie, raggiunti dai tossicomani dei paesi bianchi. La diffusione presso questi ultimi ha assunto proporzioni preoccupanti specie per l'uso di preparati estrattivi o sintetici puri e quindi molto più attivi e tossici. Essa è stata facilitata dall'impiego prezioso in medicina quali sedativi, analgetici e anestetici. Gli s., assunti in quantità eccessiva concentrata nel tempo, dànno avvelenamenti acuti, caratterizzati in generale da un breve periodo iniziale di esaltazione psichica e psicomotoria, sonnolenza conseguente, indi depressione delle funzioni vegetative fino al coma ed alla morte per paralisi dei centri nervosi, bulbari, respiratori e cardiaci. La terapia è intesa ad eliminare il veleno dall'organismo ed a combatterne gli effetti con farmaci ad azione antagonistica. Gli avvelenamenti cronici rivestono un grande interesse morale e sociale. Si stabiliscono per l'uso protratto in dosi necessariamente crescenti per l'intercorrente assuefazione : in seguito a ciò si distingue la *tossicofilia* (tendenza al tossico non assolutamente coercitiva e determinante, tendenza che permette la coesistenza di forza volitiva capace dell'astinenza) oppure la *tossicomania* (fase dell'assuefazione in cui il bisogno alla soddisfazione tossica è irresistibile). La *mania*, fenomeno nell'abuso di s. correlato dell'*assuefazione*, pur avendo una base organica, è in se stessa una tendenza impulsiva determinante, essenzialmente psichica. In generale le tossicomanie mietono le loro vittime tra individui e razze predisposte da particolare debolezza nei freni morali e nel senso di autoconservazione.

I principali s. e relative tossicomanie sono : *a*) *Oppio* (meconismo) : droga costituita dal lattice disseccato del *Papaver somniferum* (papaveracea originaria dell'Asia minore). Contiene varie sostanze tra cui alcuni alcaloidi ad azione stupefacente quali la morfina e la narcotina. Chiamato « alcool dei gialli », esso può venir fumato (Cina, India) o mangiato (India, Persia, Turchia, America), svolge un'azione più blanda della morfina e generalmente il suo uso anche protratto non conduce a cachessia.

b) *Morfina* (morfinomania) : alcaloide dell'oppio paralizzante le più elevate funzioni nervose. Il punto di partenza per lo sviluppo della morfinomania è costituito non solo dalle malattie dolorose : nevralgie, dolori lancinanti dei tabetici, reumatismo, dolori dentali, ecc. ma anche da disturbi nervosi generali di tipo nevrastenico o isterico : insonnia ribelle, stati depressivi reattivi, tensioni psichiche professionali non raramente costituiscono il motivo per la prima iniezione, cui si arriva a volte anche per semplice curiosità. Tutti questi momenti inducono a pensare che vi sia una qualche disposizione psichica, una capacità di resistenza abnormemente scarsa che predispone all'insorgenza della morfinomania. A volte, ma molto raramente (Antheaume e Leroy), la morfinomania può insorgere ad accessi, in modo analogo alla dipsomania; già Kraepelin aveva parlato di attacchi epilettici o di ansia isterica.

Gli effetti dell'assunzione cronica di morfina vengono distinti in fisici e psichici. Tra i primi : forte dimagrimento, colorito cutaneo giallo-terreo, inappetenza, digestione difficile, stitichezza a volte interrotta da scariche diarroiche, oliguria, disuria, ipotensione, tachicardia, marcati disturbi vasomotori, *impotentia coeundi*, azoospermia, amenorrea; neurologicamente può osservarsi : ipotonia muscolare, tremore (con caratteri intermedi tra quello dei senili e quello degli alcoolisti), disatria, iporeflessia, miosi; i disturbi della sensibilità (ipoestesia per tutte le modalità, parestesie, a volte con carattere neuralgiforme) sono sempre presenti ed hanno un particolare valore. Gli effetti psichici sono molto più caratteristici e importanti, soprattutto per il loro significato sociale, per cui si possono paragonare solo con i disturbi degli alcoolisti più gravi. Tutte le qualità della persona psichica vengono interessate, in particolar modo quelle etiche; s'osservano gravi stati ipocondriaci e marcati disturbi psico-sensoriali (allucinazioni, illusioni); costanti i disturbi mnemonici, sia dell'attività di fissazione che di quella di rievocazione, senza mai verificarsi una perdita definitiva del materiale mnemonico; appartengono al quadro del morfinismo irreversibili difetti di giudizio; molto evidente la mancanza di iniziativa, pur rimanendo possibile anche per anni un adempimento meccanico degli usuali doveri di lavoro.

L'avvelenamento cronico da morfina è caratterizzato dall'abitudine al farmaco, che si istituisce molto precocemente e porta all'assunzione di dosi sempre più alte; dalle manifestazioni di astinenza, cioè gravi disturbi che compaiono quando in un individuo abituato si sospende bruscamente la somministrazione. La « sete » di morfina è tale da spingere l'intossicato anche al delitto, pur di

procurarsi l'alcaloide e appagare così l'irresistibile bisogno. La cura è tutt'altro che facile: indispensabile il ricovero in case di cura specializzate, con sorveglianza rigorosissima; le recidive, però, sono assai frequenti. Si conoscono tossicomanie da altri derivati dell'oppio e della morfina (eroina).

c) *Coca*: droga da masticare preparata con le foglie di alcune eritrossilacee (specie nell'*Erythroxylon coca L.*), originaria della zona delle Ande dell'America meridionale, dove gli indigeni già da tempi remoti ne usano per attutire fame e fatica. Ne dànno testimonianza vasi degli Incas (sec. XI) su cui sono raffigurati i *coquéros*, riconoscibili dalla caratteristica protuberanza alla guancia (segno del bolo cocainico posto tra i denti e la parete boccale).

d) *Cocaina*: alcaloide della coca preparato anche sinteticamente. Possiede azione anestetica sul punto di introduzione, in seguito ad assorbimento e a passaggio nel sangue agisce anche sul sistema nervoso centrale. L'uso prolungato della sostanza avviene a solo scopo voluttuario con intonazione erotica ed è determinato dalla ricerca del piacere: « via del piacere » (v. COCAINISMO).

Altri s. poco diffusi nei paesi bianchi sono: *e*) *Canapa indiana* (*Cannabis sativa var. Indica*): della famiglia delle moracee, le cui droghe sono usate specie dai popoli maomettani asiatici e africani (con il nome di *ḥašīš*) e nel Messico (Marijuana). Contiene un olio essenziale (cannabinolo) paralizzante del cervello. Dà ebbrezza e talvolta delirio, lasciando però un barlume di coscienza. *f*) *Peyotl*: droga ricavata dall'*Anhalonium lewini* (cactacea), usata nel Messico. Il suo alcaloide stupefacente (mescalina) provoca allucinazioni visive ad occhi chiusi.

II. SULLA LICEITÀ DELL'USO DEGLI S. – È chiaro che riguardo all'abuso degli s. il giudizio morale non può essere che di condanna: la ricerca infatti del piacere ottenuto con l'obnubilamento delle facoltà superiori e la degenerazione biofisiologica è contraria alla natura dell'uomo. La ricerca del piacere (v.) come fine ultimo esclusivo rappresenta una inversione di valori ed è perciò essenzialmente immorale. La condanna morale è fondata ancora sulla condanna fisico-biologica (prole degenerata, disfacimento organico, asocialità, anormalità neuro-psichica), di cui la natura grava il tossicomane.

Non si discute neppure sull'uso degli s. e dei narcotici nel campo della anestesia e come analgesici per interventi operatori: il loro impiego è umano, ragionevole e perciò morale (v. NARCOTICI).

Ma si possono presentare questioni morali per l'impiego degli s., quando essi, oltre il loro effetto di lenimento del dolore, hanno altri effetti negativi. Se queste sostanze diminuissero nel caso concreto la resistenza dell'organismo in modo da facilitare l'opera distruttiva dei fattori morbosi e accelerare la morte, ci si può chiedere se sia morale il loro uso come analgesici. Ci si trova alla presenza di due effetti, di cui uno buono e l'altro cattivo; per cui è il caso di applicare il principio del duplice effetto. Perciò sarà lecito l'uso di tali sostanze se: *a*) l'effetto analgesico non si può ottenere con altre sostanze che evitino l'effetto cattivo, sia perché non esistono, sia perché producono altri inconvenienti più gravi; *b*) se l'ammalato che domanda simili s. e il medico che ne ordina l'uso non intendano l'acceleramento della morte; e ciò perché altrimenti quest'effetto cattivo sarebbe nient'altro che mezzo per ottenere l'effetto buono; si ricadrebbe così nell'immorale principio che il fine giustifichi i mezzi; *c*) se infine esiste una certa giusta proporzione tra l'effetto cattivo e quello buono, sì da essere ragionevole compiere l'azione, nonostante l'effetto cattivo (v. EUTANASIA).

Spesso l'alleviamento del dolore si può ottenere solo attraverso la privazione della coscienza. La perdita della coscienza è senza dubbio un male, perché pone l'uomo in uno stato di disumanizzazione; privare contro volontà una persona della coscienza è illecito e, anche se una persona moribonda lo desiderasse, sarebbe ugualmente illecito, qualora il paziente non fosse preparato alla morte, sia perché debba regolare affari temporali di notevole importanza, sia perché debba ordinare lo stato della sua anima; sarebbe delitto togliere la possibilità, ancora attuale, di guadagnarsi la vita eterna. Non è illecita però la somministrazione di ipnotici per dare il riposo necessario per un determinato tempo.

Inoltre è da osservare che, benché la morte e il dolore siano in se stessi male, possono essere occasione per l'esercizio di molte virtù quali la pazienza e la penitenza, e ciò specialmente negli ultimi periodi della vita, nei quali l'uomo, cessate le passioni, che lo potevano sviare, più facilmente orienta la sua anima verso Dio. Non si ritiene quindi conveniente abbondare, anche entro i limiti del lecito, nell'uso degli s.

III. DISCIPLINAMENTO GIURIDICO. – Il pericolo sociale e individuale degli s. ha indotto i governi dei paesi più progrediti ad emanare provvedimenti legislativi intesi alla limitazione del loro uso voluttuario, determinando anzitutto il fabbisogno mondiale per uso scientifico e terapeutico, ripartendo la produzione tra i paesi coltivatori e regolandone la distribuzione. Ciò fu fatto dal 1931 al 1936 dalla Commissione dell'oppio aggregata alla Società delle Nazioni, poi dalla Commissione per i narcotici dipendente dall'« Economic and social Council » delle Nazioni Unite.

In Italia le norme che disciplinano il commercio e reprimono l'abuso degli s. si trovano nel T. U. delle leggi sanitarie (R. D. 27 luglio 1934 n. 1265) artt. 148-60: sotto diversi aspetti se ne occupa anche il Cod. pen. artt. 445, 446, 447, 613, 729.

Per una tempestiva prevenzione al diffondersi degli abusi il sanitario ha il dovere di denunciare entro due giorni all'autorità di P. S. la persona assistita che si rivela affetta da intossicazione cronica da s. Il farmacista per queste sostanze è tenuto ad esigere la ricetta medica, corredata dalle indicazioni complete del nome, cognome e indirizzo dell'infermo, le ragioni della prescrizione, le circostanze e i limiti dell'uso. Il quantitativo circolante delle sostanze stupefacenti è sottoposto al controllo della Finanza.

BIBL.: P. Regnard, *Sorcellerie, magnétisme, morphinisme*, Parigi 1887; M. Lewandowsky, *Handbuch der Neurologie*, III, Berlino 1912, p. 1032; M. Maier, *Der Kokainismus*, Lipsia 1926; P. Brouillard, *Causerie de morale. Stupéfiants et anesthétiques*, in *Etudes*, 199 (1929), pp. 178-98; R. Kothen, *Les toxinomanes*, in *Collectanea Mechliniensia*, 5 (1931), pp. 624-38; 6 (1932), pp. 155-66; A. Meurnier, *Les stupéfiants et la morale*, in *Rev. eccl. de Liège*, 25 (1933-34), pp. 353-56; 26 (1934-35), pp. 13-25; G. Gastaldi, *Gli accordi internazionali e la legislazione italiana sugli s.*, Reggio Emilia 1937; E. Adami, *Farmacologia e farmacoterapia*, Milano 1945 (v. indice). V. inoltre i trattati di terapia e psichiatria, ad es.: M. Messini, *Trattato di terapia clinica*, Torino, 1944; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma 1947. Per i trattati di morale v. alla trattazione dei doveri del medico, o quando si parla degli ostacoli all'atto volontario. V. bibl. alla voce EUTANASIA.

Costante Scarpellini

IV. LOTTA CONTRO L'OPPIO. – L'abuso dell'oppio fu introdotto in Cina dagli europei; nella cosiddetta guerra dell'oppio (1840-42) l'importazione fu imposta con la forza al paese vinto. Negli aa. 1729, 1796 e 1800 gli Imperatori cinesi con bandi severissimi ne proibirono la coltura e l'uso. Nel regno di Siam fu stabilita la pena di morte contro i trasgressori. La Chiesa ha sempre appoggiato la lotta del governo contro questo abuso. Alla domanda del vicario apostolico del Siam, Propaganda rispose il 3 giugno 1830 che quelle leggi non erano puramente penali, ma a causa del bene comune obbligavano i cristiani in coscienza (*Coll. S. Congr. de Prop. Fide.*, Roma 1907, n. 815).

Pare che alcuni vicari apostolici siano stati troppo inclini a punire con la scomunica i fumatori d'oppio, perché il 30 ott. 1843 Propaganda consigliò al vicario apostolico di Malacca di applicare questa pena severissima con discrezione (*ibid.*, n. 1035). Però l'atteggiamento della Chiesa non mutò, come bene dimostra la risposta data dal S. Uffizio il 10 marzo 1852 al vicario apostolico di Chensi, in cui si dice che la coltura, il commercio e l'uso dell'oppio rimanevano interdetti sotto pene gravissime ai cristiani (*ibid.*, n. 1071). Il 20 sett. 1850 lo stesso S. Uffizio,

in un'istruzione ai vicari apostolici, dispose che i fumatori d'oppio potevano essere battezzati soltanto se si avesse la certezza morale che avrebbero lasciato questo vizio (*ibid.*, n. 1103). Dopo la guerra dell'oppio le leggi civili che proibivano la coltura del papavero furono abolite e questa coltura costituì la fonte di benessere di parecchie province. Per i cristiani, quasi tutti in strettezza materiale, era difficile astenersi dalla coltura del papavero senza gravissimo danno. Inoltre si osservava che gli uomini abituati all'uso dell'oppio si mettevano in pericolo di vita, astenendosene completamente. Perciò il S. Uffizio il 23 marzo 1878, dietro domanda del vicario apostolico di Kuy-Tscheou, permise la cultura del papavero con determinate precauzioni, ed anche il suo uso medicinale (*ibid.*, II, n. 1489).

Il 4 luglio 1883 Propaganda suggerì ai vicari apostolici di creare in Cina un movimento di temperanza dell'uso dell'oppio, come in Europa ed in America si era fatto contro l'alcoolismo (*ibid.*, n. 1599). Essendo stata data un'interpretazione troppo larga alla risposta del S. Uffizio del 1878, il medesimo S. Uffizio dichiarò il 29 dic. 1891 che la coltura del papavero rimaneva lecita solo per scopi medicinali; invece, a causa dei grandi pericoli che ne derivavano, ne rimanevano in generale proibiti ai cristiani la coltura, il commercio e l'uso. Contro i recidivi ed abitudinari si minacciavano le pene ecclesiastiche più severe (*ibid.*, n. 1776). Dietro domanda del vicariato apostolico di Chensi, il S. Uffizio dichiarò il 25 apr. 1894 che i cristiani non potevano dare in affitto il terreno con l'obbligo di coltivarvi il papavero, né potevano accettare l'oppio come pagamento dell'affitto stesso; però non era loro obbligo proibirne all'affittavolo la coltura (*ibid.*, n. 1867). Il 2 ott. 1931 il delegato apostolico, mons. C. Costantini, riaffermò la legislazione ecclesiastica in proposito, cioè: 1) i cristiani non possono essere ammessi ai Sacramenti, ed i catecumeni al Battesimo, se coltivano o esercitano il commercio dell'oppio; 2) la coltura del papavero in sé non è cosa illecita, ma in Cina costituisce un'azione immorale a causa delle conseguenze nefaste; 3) i missionari, in collaborazione con il governo, devono con la predicazione, la scuola ed i giornali lottare contro l'abuso dell'oppio (*Coll. Commissionis Synod.*, 4 [1931], pp. 923-25).

Nel 1934 il primo Concilio nazionale cinese a Shanghai richiamò l'attenzione sulla questione dell'oppio.

BIBL.: E. Beaupin, *Les missionnaires catholiques d'Extrême-Orient dans la lutte contre l'opium et les stupéfiants*, Parigi 1928; J. Maertens, *De Strijd van des Katholieke Kerk tegen het Opium in China*, in *Het Missiewerk*, 27 (1948), pp. 16-34, 94-104.

Nicola Kowalsky

STUPRO. - Nel diritto canonico per s. si intende l'oppressione carnale di donna vergine; mentre i moralisti estendono lo s. all'oppressione di qualunque donna, indipendentemente dallo stato di verginità; il diritto penale italiano poi lo allarga ancora di più, comprendendovi le persone dell'uno e dell'altro sesso (art. 519, comma 1).

Nel diritto italiano sono considerati oggetto di violenza, benché acconsentano alla congiunzione carnale: 1) in ogni caso coloro che non hanno compiuti gli anni 14 (art. 519, comma 2, n. 1); 2) coloro che non hanno compiuti gli anni 16, qualora i soggetti attivi siano gli ascendenti o il tutore, oppure altri cui il minore è affidato per ragione di cura o di educazione o di istruzione o di vigilanza o di custodia (*ibid.*, n. 2); 3) i malati di mente o coloro che si trovano in condizioni tali di inferiorità psichica o fisica da non essere in grado di resistere, anche se la menomazione non dipenda da fatto del colpevole (*ibid.*, n. 3); 4) coloro che sono stati ingannati per il fatto che il colpevole si sostituì ad altra persona (*ibid.*, n. 4). Anche per il CIC devono considerarsi soggetto passivo di s. le persone che, al momento del fatto, non sono capaci di consenso, p. es., gli ubbriachi, gli addormentati di sonno naturale o anche artificiosamente provocato, i pazzi, gli idioti, ecc. Lo s. non è mai possibile tra coniugi in diritto canonico: è possibile nel diritto penale italiano, quando i coniugi siano separati legalmente; è pure possibile (solo però in diritto penale italiano) tra persone dello stesso sesso: nel diritto canonico resta allora una circostanza aggravante dell'omosessualità.

Le pene contro i colpevoli di s. sono, nel codice penale italiano, la reclusione dai tre ai dieci anni (art. 519, comma 1), e la perdita dell'eventuale patria potestà sull'oppresso (art. 541, comma 1); tuttavia la pena non viene applicata, o viene estinta se, in via di esecuzione, il colpevole si unisce in matrimonio con colei a cui ha arrecato violenza (art. 544). Nel CIC, contro i fedeli legittimamente condannati per s., è inflitta di diritto la pena dell'infamia, mentre altre sono lasciate all'arbitrio dell'Ordinario (can. 2357 § 1); contro i chierici minori, oltre l'infamia predetta, sono da applicarsi altre pene parimenti ad arbitrio dell'Ordinario fino alla espulsione dallo stato clericale (can. 2358); contro i chierici *in sacris* sono comminate pene varie (sospensione, infamia, privazione dall'ufficio, del beneficio, ecc., fino alla deposizione) che però non si incorrono se non dopo essere state effettivamente applicate dall'Ordinario (can. 2359 § 2).

BIBL.: I. Sole, *De delictis et poenis*, Roma 1920, nn. 404-407; A. Piscetta-A. Gennaro, *Elementa theol. mor.*, VII, Torino 1944, n. 157; M. a Coronata, *Inst. iur. can.*, IV, ivi 1948, nn. 2052, 2059-62; V. Manzini, *Istituz. di dir. pen.*, II, Padova 1949, n. 398.

Lorenzo Simeone

STURE, STEN, il GIOVANE. - Uomo politico svedese, n. ca. il 1493, m. il 3 febbr. 1520. Figlio di Svante Nilsson, che dopo Sten Sture il Vecchio era stato reggente dal 1504 al 1512, aveva alla morte del padre poche probabilità di succedergli nella carica.

Il Consiglio del Regno infatti si era apertamente dichiarato per Erik Trolle, favorevole ad una politica di distensione verso la Danimarca. Ma S., che poté valersi dell'esperienza dei vecchi consiglieri del padre, e che dal genitore era stato posto nel possesso delle più importanti fortezze del paese, contrastò la designazione del Consiglio del Regno, che nel luglio 1512 fu pertanto costretto ad affidargli la reggenza. Una volta al potere, sua prima preoccupazione fu quella di rafforzarvisi. Contro l'infida collaborazione del Consiglio e dei nobili, fece appello al popolo con il cui aiuto instaurò nel paese una vera e propria dittatura personale. Non ammise altro potere politico al di fuori del proprio e di fronte al rifiuto del nuovo arcivescovo Gustav Trolle (figlio di colui che aveva voluto contrastargli la reggenza) di consegnargli la fortezza familiare di Stäket, la fece stringere d'assedio e distruggere. Lo stesso arcivescovo fu imprigionato, ma liberato nel 1518 dietro intervento del legato papale Arcimboldi. Cristiano II di Danimarca, approfittando delle condizioni politiche interne della Svezia, nel 1520 colse pretesto dall'interdetto e dalla scomunica papale contro S., pronunciate dopo l'invio a Roma di una dettagliata relazione di Trolle, per invadere il paese e per insediarsi sul trono di Svezia. S., ferito in battaglia, morì di lì a pochi giorni.

BIBL.: G. Carlsson, *S. S. d. y.*, in *Scandia*, 2 (1929), pp. 107-33; S. U. Palme, *Riksföreståndarvalet 1512*, Uppsala-Lipsia 1949; G. Wieselgren, *S. S. d. y. och Gustav Trolle*, Lund 1949.

Silvio Furlani

STURE, STEN, il VECCHIO. - Uomo politico svedese, n. intorno al 1442, m. il 14 dic. 1503 a Jönköping. Imparentato, per parte della madre, con il re Karl Knutsson, fu designato da quest'ultimo sul letto di morte a suo esecutore testamentario e ad amministratore dei suoi castelli e feudi (Stoccolma, Abo, Örebro).

Ciò rafforzò ancor più la sua già forte posizione politica e rese possibile nel 1470, poche settimane dopo la morte del Re, la sua nomina a reggente (Riksföreståndare). Questa evoluzione della politica interna svedese non fu gradita a Cristiano I di Danimarca, che volle obbligare con la forza delle armi gli Svedesi al riconoscimento dell'unione di Kalmar, ma l'esercito del Re fu rovinosamente disfatto dalle forze di S. il 10 ott. 1471 nella battaglia di Brunkeberg. Ma Cristiano, recatosi di lì a qualche anno a Roma, non rinunciò alle sue pretese sulla Svezia e riuscì a convincere papa Sisto IV ad inter-

venire in favore della regina Dorotea, vedova di Cristoforo di Baviera, già sovrano dei regni nordici, alla quale S. aveva fatto confiscare la dote. La morte di Cristiano, sopravvenuta nel 1481, mise tutto a tacere e S. riuscì a rinsaldare il suo potere a discapito dei nobili. Questi ultimi, assai malcontenti dei rilevanti carichi fiscali cui S. li aveva sottoposti, nel 1497 si rivolsero per aiuto a re Giovanni di Danimarca, che venne in Svezia con un esercito, sconfisse S. e si fece incoronare re. Nel 1500 S., approfittando di una grave sconfitta subita da Giovanni in Germania, riuscì però ad ottenere di nuovo la reggenza.

Bibl.: S. U. Palme, *S. S. den äldre*, Stoccolma 1950. Sui rapporti con la Chiesa cf. Y. Brilioth, *Den senare medeltiden*, in H. Holmquist-H. Pleijel, *Svenska kyrkans historia*, II, ivi 1941, pp. 448-99. Silvio Furlani

STURLA, Luigi. - N. a Genova il 27 ag. 1805, m. ivi il 19 apr. 1865. Già prefetto apostolico di Aden.

Sacerdote di grande pietà e zelo, amico di Giuseppe Frassinetti (v.) e iniziatore delle Pie Opere di S. Raffaele e di S. Dorotea per l'insegnamento del catechismo e della « Congregazione » del b. Leonardo da Porto Maurizio (v.) per la cultura del clero. Inviso ai liberali, che lo espulsero da Genova nel 1848, si offerse alla S. C. de Propaganda, la quale lo mandò ad Aden, dove fu cappellano militare della guarnigione inglese e curò quella collettività cattolica; fu pure, per parecchi anni, procuratore e vicario gen. del Massaja (v.), che l'amò assai. Il b. De Jacobis (v.) chiamava lo S. « l'angelo di tutte quelle regioni ». Fu in grandissima stima anche presso le autorità inglesi, che lo aiutarono largamente nelle sue opere di bene. Tornò in Italia nel 1857, quando la missione poté finalmente avere stabile ordinamento, col passare ai Cappuccini. Morì in concetto di santità.

Bibl.: G. Frassinetti, *Memorie intorno alla vita del sac. L. S.*, 2ª ed., Genova 1905; G. B. Tragella, *Un « gesuitante » missionario per caso*, in *Studia missionalia*, Roma 7 (1953), pp. 357-68. Giovanni Battista Tragella

STURM, Johann. - Umanista e pedagogista, n. a Schleiden (Eifel) il 1° ott. 1507, m. a Strasburgo il 3 marzo 1589.

Cattolico, ebbe un'educazione umanistica a Liegi (1521-23) presso i Fratelli della vita comune; a Lovanio (1524-29) nel Collegium trilingue e infine a Parigi (1529-1537) nel Collège de France, dove tenne anche lezioni di filosofia e filologia, ma, sotto l'influsso del Butzer, passò al protestantesimo. Nel 1537 fu nominato professore di retorica e dialettica a Strasburgo nel Collegium Praedicatorum ed ebbe l'incarico di riorganizzare l'insegnamento secondario. Fondò, così, nel 1538, un Gymnasium, che diventò ben presto e si mantenne a lungo come la più celebre delle scuole umanistiche protestanti.

Non creò certo il tipo della scuola umanistica, come si vorrebbe da alcuni, perché altro non fece che adattare i programmi e i metodi di insegnamento che aveva appreso dai suoi primi maestri, i Fratelli della vita comune; ed espresse i suoi concetti pedagogici nel suo programma di apertura : *De litterarum ludis recte aperiendis* (Strasburgo 1538). Dai 5 o 7 anni in poi, gli alunni dovevano frequentare il Gymnasium per altri 10 anni, allo scopo di apprendere, entro i confini del Trivio, prima la « latinitas pura », poi la « latinitas ornata » per raggiungere la meta prefissa di una « sapiens atque elegans pietas ». Ma se nulla venne trascurato di quanto può alimentare la pietà, il sapere e l'eloquenza, la concezione del programma si rivelò troppo ristretta e troppo rivolta alla sola esteriorità, come se lo stile, la lingua corretta e il giro del periodo fossero, se non il tutto, almeno la parte principale dell'istruzione. La smania di imitare troppo i classici latini, ridotti poi quasi del tutto a Cicerone, diede origine ad una ciceromania, ripresa acremente da Erasmo e ridicolizzata poi argutamente dal Rabelais. Il culto del latino, inoltre, portò per una parte all'esagerazione di far rappresentare dagli alunni le commedie licenziose di Plauto e di Terenzio, e per l'altra a lasciare pienamente nell'ombra il calcolo elementare, la geografia, le scienze naturali, le lingue estere e, ciò che è più deplorevole, la lingua nazionale. Nonostante, però, queste stridenti imperfezioni, lo S. si acquistò una fama europea, il Gymnasium fu frequentato da parecchie migliaia di alunni e servì di modello a molte scuole istituite nei secc. XVI-XVII. In seguito fu aggiunto un Ginnasio superiore, dove si coltivarono più ampiamente le arti, le scienze e anche la teologia; questo nel 1576 fu innalzato da Massimiliano II al grado di Accademia, solennemente inaugurata nel 1578 dallo S., nominato « rector perpetuus », che ne espresse nel 1579 gli scopi con le sue *Epistolae academicae* (Strasburgo 1579). Il « rector perpetuus » tuttavia finì la sua carriera nel 1581, quando fu dimesso dalla carica per l'antagonismo che egli stesso sollevò contro di sé con l'intemperanza del suo carattere e del suo stile nel *De emendatione Ecclesiae* contro i luterani formalisti di Strasburgo, specialmente contro Marbach, Pappus (cf. i suoi 4 libelli, *Antipappus*, Strasburgo 1579-81), L. Osiander e Giacomo Andrea (cf. la sua *Epist. apologetica contra Andreä*, Neustadt 1580). Dopo di che si ritirò a vita privata.

Bibl.: C. Schmidt, *La vie et le travaux de J. S.*, Strasburgo 1855; L. Kückelhahn, *J. S., Strassburgs erster Rector*, Lipsia 1872; G. Laas, *Die Pädagogik des J. S.*, Berlino 1872; W. Sohn, *Die Schule J. S. und die Kirche Strassburgs in ihrem gegenseitigen Verhältnis, 1530-81*, Monaco 1912; H. Paasch, *St's und Calvins Schulwesen*, Münster 1915; W. Friedensburg, *Das Consilium de emendanda Ecclesia*, in *Arch. für Reformationgeschichte*, 1936, pp. 1-69. Celestino Testore

STURM UND DRANG. - Movimento letterario della gioventù tedesca intorno al 1770-80, così denominato da un dramma del Klinger (1776). Prende lo spunto dal preromanticismo inglese (Shaftesbury, Young, Macpherson, Percy), dall'idea nazionale sviluppatasi in Svizzera (Muralt, Bodmer), dalla critica di Rousseau e di Klopstock contro la civiltà.

Sostituisce all'unilaterale culto illuministico della *raison* la dottrina di tutte le forze unite dell'uomo; allo stato feudale e assoluto l'ideale umanitario-nazionale e la libertà politico-economica; alle norme poetiche del classicismo francese e alla teoria dell'imitazione il libero linguaggio dei sentimenti e il culto del « genio originale », esagerandolo però spesso, anche stilisticamente, fino a un soggettivismo sfrenato.

Hanno valore quasi programmatico i « fogli volanti » *Von deutscher Art und Kunst* (1773; autori : Herder, Goethe, Frisi, Möser). Sulle orme dello Hamann (« Poesia è la lingua materna del genere umano »), Herder scopre i valori estetici nelle canzoni popolari di tutte le nazioni (*Volkslieder*, 1778-79) e particolarmente nella « poesia naturale » di Omero, Pindaro, della Bibbia, di Shakespeare e Ossian. I principali simboli poetici degli *Stürmer* sono il « titanico » Prometeo, ribelle agli dèi (Shaftesbury: frammento drammatico e inno di Goethe), e il « superuomo » Faust, stretto negli angusti limiti umani (Weidmann, Maler Müller, Lenz, Klinger; Goethe, *Urfaust*, ca. 1771-75). Gli *Stürmer* coltivano anzitutto il dramma (primo tentativo : v. Gerstenberg, *Ugolino*, 1768); temi preferiti : l'odio tra fratelli (Leisewitz, *Julius von Tarent*, 1776; Klinger, *Die Zwillinge*, 1776; Schiller, *Die Räuber*, 1781), l'infanticidio (H. L. Wagner, *Die Kindermörderin*, 1776; Goethe, *Faust I*) e, quasi sempre e dappertutto, l'accusa o la satira contro la società arretrata (Lenz, *Der Hofmeister*, 1774; *Die Soldaten*, 1776; Schiller, *Kabale und Liebe*, 1784). La storia nazionale dà i soggetti a numerosi « drammi di condottieri » realizzati secondo la tecnica scenica di Shakespeare (Goethe, *Götz von Berlichingen*, 1771-73). La lirica degli Stürmer, fiancheggiata dal gruppo letterario dello *Hain* (« boschetto »; simbolo della poesia germanica, ricavata da un'ode del Klopstock) di Gottinga, culmina nei panteistici inni giovanili di Goethe in « ritmi liberi » e nell'*Anthologie* del giovane Schiller (1782), mentre Bürger crea la ballata d'arte tedesca (*Lenore*, 1773). L'idillio non ha più tono arcadico, ma realistico (Voss, *Der siebzigste Geburtstag*, 1780). Anche il romanzo dell'epoca, da *Die Leiden des jungen Werthers* di Goethe (1773) fino all'*Ardinghello* dello Heinse (1787), porta l'impronta dello *S. und D.*

BIBL.: testi: *Deutsche Literatur, R. Irrationalismus*, voll. 4-10, a cura di H. Kindermann, Lipsia 1935-39, solo parzialmente usciti; edizioni critiche dei singoli autori. Studi: H. A. Korff, *Geist der Goethe-Zeit I*, Lipsia 1923; id., *Die Dichtung des S. u. D.*, ivi 1928; R. Unger, *Hamann und die Aufklärung*, 2ª ed., Halle 1925; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus II*, Monaco-Berlino 1936; F. Gundolf, *Shakespeare und der deutsche Geist*, rist. Godesberg 1947; J. Nadler, *J. G. Hamann*, Salisburgo 1949; K. Viëtor, *Der junge Goethe*, 2ª ed., Berna 1950; V. Errante, *Il mito di Faust*, I, 2ª ed., Firenze 1951; E. Craveri Croce, *Poeti e scrittori tedeschi dell'ultimo Settecento*, Bari 1951; F. J. Schneider, *Die deutsche Dichtung der Geniezeit*, Stoccarda 1952.

Horst Rüdiger

STUTZ, ULRICH. - Giurista, n. a Zurigo il 5 maggio 1868, m. a Berlino il 6 luglio 1938.

Si addottorò nel 1892 in diritto nell'Università di Berlino; nel 1893 fu professore straordinario di diritto tedesco e diritto ecclesiastico all'Università di Basilea, nel 1896 all'Università di Friburgo in Brisgovia, nel 1904 a Bonn e infine nel 1917 a Berlino. Mentre era a Friburgo fondò, nel 1902, la rinomata collezione *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, e a Bonn, nel 1911, la *Kanonistiche Abteilung*, della *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, mentre fin dal 1879 era direttore della *Germanistiche Abteilung*.

Fu socio delle più importanti accademie scientifiche, storiche e giuridiche. Sebbene protestante fervente e membro autorevole del Sinodo generale della Chiesa evangelica prussiana, nutrì sincera tolleranza e simpatia per la Chiesa cattolica di cui studiò con obbiettività ed apprezzò la storia e le istituzioni. La sua produzione scientifica dal 1887 al 1938 ammonta a 1045 lavori (cf. elenco completo in *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung* [*Kanon. Abt.*], 27 [1938], pp. 686-763) tra cui i più importanti sono: *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes* (Berlino 1895); *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III.* (ivi 1895); *Die kirchliche Rechtsgeschichte* (Stoccarda 1905); *Der neueste Stand des deutschen Bischofwahlrechtes, mit Exkursen in das Recht des 18. und 19. Jahrhunderts* (ivi 1909); *Der Geist des CIC* (Stoccarda 1918); *Trennung von Kirche und Staat in ihrer Bedeutung für die Denkmalpflege* (Berlino 1919); *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kard. Domenico Ferrara* (ivi 1926); *Zur Neuordnung der S. Paenitentiaria Apostolica* (ivi 1935).

BIBL.: N. Hilling, *Necrologio*, in *Apollinaris*, 11 (1938). pp. 490-92; M. Viora, *Necrologio*. in *Riv. di st. del dir. ital.*, 11 (1938), pp. 570-87; A. Schultze, *Necrologio*, in *Zeitsch. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.* (*Kanon. Abt.*), 28 (1939), pp. IX-LVII.

Cosimo Petino

STYGER, PAUL. - Archeologo, n. a Schwyz (Svizzera) il 27 sett. 1889 e m. a Lucerna il 14 maggio 1939. Dopo sei anni di studi nel Collegio Maria-Hilf in Schwyz, entrò nel 1906 nel Pont. Collegio Germanico-Ungarico in Roma; ordinato sacerdote nel 1913, passò cappellano nello stesso anno a S. Maria in Campo Santo per dedicarsi all'archeologia cristiana.

Suoi primi studi furono: *Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen*, in *Röm. Quartalschr.*, 27 (1913), pp. 17-74; *Die neuentdeckten mittelalterlichen Fresken von S. Croce in Gerusalemme*, *ibid.*, 28 (1914), pp. 17-28; *Die Malereien in der Basilika des hl. Sabas auf dem Kl. Aventin*, *ibid.*, pp. 49-96; *La Schola cantorum della chiesa di S. Saba*, in *Studi romani*, 2 (1914), pp. 224-28; *La decorazione a fresco del XII sec. della chiesa di S. Giovanni ante Portam Latinam*, *ibid.*, pp. 261-328; *Die neuere Erforschung der altchristlichen Basiliken Roms und deren Wiederherstellung*, in *Röm. Quartalschr.*, 29 (1915), pp. 3-25; *Die Christustatue im römischen Thermenmuseum ibid.*, pp. 27-28.

Mons. Antonio De Waal lo incaricò, insieme con D. O. Fasiolo, di curare gli scavi da lui iniziati il 16 marzo 1915 sotto il pavimento della basilica di S. Sebastiano; lo S. studiò con grande diligenza tutto il complesso e ne dette i primi annunzi con *Scavi a S. Sebastiano* (*Röm. Quartal.*, 29 [1915], pp. 73-110); *Gli apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas sulla Via Appia* (*ibid.*, pp. 149-205); quindi con un'accurata relazione: *Il monumento apostolico della Via Appia* (*Dissertaz. della Pont. accad. rom. di arch.*, 2ª serie, XIII, 1 [1918], p. 1 sgg.). Morto nel 1917 mons. De Waal e sospesi gli scavi in S. Sebastiano, lo S. riparò in Svizzera. Nel 1919 fu chiamato all'Università di Varsavia per la storia ecclesiastica e l'archeologia, dove insegnò fino al 1932. Pubblicò poi: *Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom* (*Zeitschr. für kath. Theol.*, 45 [1921], pp. 549-72); *Der heutige Stand und die künftige Aufgabe der christlichen Archaeologie* (*Schweiz. Rundschau*, 23 [1923], pp. 193-208); *Die altchristliche Grabeskunst* (Lipsia 1927), in cui sostenne che la primitiva arte cristiana sepolcrale era semplicemente narrativa, tesi che fu subito respinta da L. Lother, J. P. Kirsch e molti altri. Con una serie di acute analisi e profondo esame dei monumenti pubblicò: *L'origine delle cripte di Lucina* (*Atti della Pont. accad. rom. di arch., Rend.*, 3ª serie, 3 [1924-25], pp. 269-87); *L'origine del cimitero di S. Callisto sulla Via Appia* (*ibid.*, 4 [1925-26], pp. 91-153), in cui sostenne che detto cimitero fu fondato in origine unicamente per la sepoltura del clero romano. *L'origine del cimitero di Domitilla sull'Ardeatina* (*ibid.*, 5 [1928], pp. 89-144); *L'origine del cimitero di Priscilla sulla Via Salaria* (Leopoli 1931). Tali studi preparatori servirono per l'opera: *Die römischen Katakomben* (Berlino 1933), dove è esposta la topografia dei principali cimiteri cristiani di Roma, la cui origine l'autore volle vedere e limitare nei liberti imperiali *de Caesaris domo*; lo S. modificò giustamente alcune datazioni di G. B. De Rossi, O. Marucchi, e G. Wilpert. Illustrò inoltre le cripte dei martiri romani con: *Die römischen Märtyrergrüfte* (Berlino 1935). Il suo ultimo studio edito fu *Heidnische und Christliche Katakomben* (*Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster in V. 1939, pp. 266-75). Preparava un'opera sulla storia dell'arte cristiana primitiva, interrotta dalla morte.

BIBL.: A. Castell, *Prof. P. S. Schwyz*, in *Pontificium Coll. German. Hungar.*, 48 (1939), pp. 53-57.

Enrico Josi

SÜANHWA, DIOCESI di. - Nella parte meridionale della provincia dello Chagar nella Cina settentrionale.

Fu eretta in vicariato apost. il 10 maggio 1926 con 9 sottoprefetture civili staccate dalla missione di Pechino (v.) e fu affidata al clero secolare cinese; l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Pechino. In data 8 genn. 1948 fu distaccata da S. la parte della città di Kalgan, a occidente del fiume che l'attraversa, e incorporata nella finitima missione di Siwantze.

Ha un'estensione di 50.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di 1.700.000 ab., i cattolici erano 36.900; i sacerdoti 54, di cui 2 esteri; i seminaristi maggiori 3, i minori 50; le suore 43. Le opere di carità e le scuole, alla data surriferita, erano state chiuse a causa degli avvenimenti politici.

Amministrato dapprima dai Gesuiti, almeno dal 1724, il territorio di S. passò ai Lazzaristi nel 1785 e contava, in quella data, ca. 3000 cristiani. Nel 1900 la persecuzione dei Boxers distrusse cinque delle sette residenze e oltre 2000 fedeli furono massacrati.

BIBL.: AAS, 18 (1926), pp. 377-78; GM, p. 209; *Ann. de l'Egl. cath. en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, pp. 314-15.

Adamo Pucci

SUÁREZ, FRANCISCO. - Teologo e filosofo gesuita, detto il Dottore Esimio, n. a Granada il 5 genn. 1548, m. a Lisbona il 25 sett. 1617.

I. VITA. – Discendente dalle nobili famiglie dei S. e Vasquez de Utiel, a 14 anni fu mandato a Salamanca per studiare diritto canonico. Mosso dalle prediche del p. Juan Ramírez, entrò nella Compagnia di Gesù il 16 giugno 1564. Incominciò nello stesso anno il corso di filosofia sotto la guida del p. Andrés Martínez e, dopo mesi di grande ma infruttuosa appli-

(da J. B. Scott, The classics of law, Selection of three works of F. S., Oxford 1944, anteporta)

SUÁREZ, FRANCISCO - Ritratto, dipinto di Tomás Muñoz Lucena (sec. XX) - Washington, coll. Carnegie.

cazione, improvvisamente diede prova di ingegno non comune. Finì nel 1570 il corso di teologia nella stessa Università di Salamanca con una discussione pubblica intorno alla superiorità della Grazia di Maria su quella dei santi. Ordinato sacerdote nel 1572, insegnò prima filosofia a Salamanca e Segovia (1570-74), poi teologia a Valladolid, Segovia e Avila (1574-80).

Chiamato nel 1580 a insegnare teologia al Collegio Romano (dove nel 1583 fece la professione solenne), dovette ritornare in Spagna (1585) per malferma salute. Continuò l'insegnamento teologico ad Alcalá fino al 1593. Nel 1590 pubblicò il *De Incarnatione*, e poco dopo chiese di essere esonerato dall'insegnamento per dedicarsi, a Salamanca, alla redazione definitiva delle sue opere. In quel tempo ebbero inizio in Spagna le dispute sulla Grazia efficace (v. BAÑEZ; MOLINA); vicino a Molina si trovò, nei punti sostanziali, il S. e pertanto, quando la decisione sulla controversia fu avocata da Clemente VIII, la parte più importante della pratica inviata dai Gesuiti fu opera sua, pubblicata nei *Varia opuscula theologica* (Salamanca 1599). Nel 1597 le ripetute richieste dell'Università di Coimbra, appoggiate da Filippo II, lo indussero ad accettare la cattedra del primo anno di teologia. Conseguita la laurea ad Evora il 4 giugno, fino a due anni prima della sua morte (1615) alternò i suoi lavori di scrittore con la cattedra di cui era titolare, benché in questa fosse talvolta sostituito dal p. Cristobal Gil. Durante quegli anni fu richiesto per consultazione dalla Spagna, dal Portogallo e da Roma. Un'opinione del suo trattato *De Paenitentia* sulla confessione a distanza e sull'assoluzione in assenza, condannata dal S. Uffizio, lo costrinsero a recarsi a Roma (1603-1605) per difendersi, senza riuscire però nell'intento. Durante questa seconda permanenza a Roma, ebbe qualche intervento, segreto ma non inefficace, negli ultimi episodi della controversia *de auxiliis*, con il suo opuscolo *De vera intelligentia auxilii efficacis*.

Ritornato a Coimbra, scrisse il *De immunitate ecclesiastica*, contro la Signoria di Venezia, che si opponeva ai diritti della Chiesa; fu quest'opera che gli valse da Paolo V il breve del 2 ott. 1607, in cui è qualificato « teologo esimio e pio ». Pubblicò in quel tempo i due primi volumi del grande trattato *De virtute religionis*, la cui ultima parte è un magistrale commento delle regole della Compagnia di Gesù. Negli ultimi anni del suo insegnamento, per invito espresso del Papa, intervenne con la *Defensio fidei* nella polemica suscitata dal re d'Inghilterra Giacomo I. Nel 1615 si ritirò a Lisbona, nel noviziato della Compagnia, ma nel maggio 1617 dovette intervenire nella disputa (denominata « dell'interdetto di Lisbona »), fra il Collettore della Nunziatura e i magistrati civili.

Le testimonianze delle virtù di S. sono molte ed immediate; fra le altre quelle dei suoi superiori e dei numerosi religiosi, alcuni di molta autorità, come Luigi de la Puente e Alonso Rodriguez. Nei documenti che alla fine della vita gli inviarono il papa Paolo V e il card. Borghese, suo segretario, si parla delle sue « eccellenti virtù e meriti »; s. Giovanni Eudes si fece portavoce di questa fama, chiamandolo piissimo teologo. Comprovati sembrano i suoi doni mistici e comunicazioni straordinarie con Dio (testimonianza giurata di Jeronimo de Silva). La sua sentita pietà si riflette in tutta l'opera teologica. Ne è chiara testimonianza il suo volume *De mysteriis vitae Christi*, dove le 23 prime dispute costituiscono la sua mariologia, e i 4 ampi volumi consacrati alla virtù della religione.

II. OPERE. – S. è, a giudizio del Grabmann (*Storia della teologia cattolica*, trad. it., Milano 1939, p. 241), il più fecondo dei teologi moderni. I trattati pubblicati da lui o che aveva lasciato quasi del tutto pronti per la stampa, formano nell'edizione dell'*Opera omnia* (Venezia 1747 sgg.; Parigi 1856) un complesso di 23 voll. in fol. Rimangono ancora non pochi scritti, in preparazione per una futura edizione critica.

La produzione di S., iniziata a 42 anni, è frutto del suo insegnamento. Le prime opere uscirono ad Alcalá: *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus... De Verbo Incarnato* (Alcalá 1590); *De mysteriis vitae Christi* (ivi 1592); *De Sacramentis* (Salamanca 1595); *De paenitentia* (Coimbra 1602), al quale aggiunse come complemento il *De censuris* (ivi 1603). Riportato e brevemente spiegato il testo di s. Tommaso, tali opere si estendono in ampie discussioni divise in sezioni. Tra questi commentari apparirono nel 1594 la *Quaestio theologica*; *Utrum opera mortificata per peccata per paenitentiam reviviscant, relectio* riprodotta nei *Varia ospuscola* e poi in Salamanca nel 1597 i due celebri volumi *Disputationum metaphysicarum*, scritti come propedeutica alla teologia. Il volume *Varia opuscula theologica* (Madrid 1599), comprende sei trattatelli: i tre primi, *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, Brevis resolutio quaestionis de concursu*, fanno parte della documentazione inviata a Roma dai Gesuiti spagnoli nella controversia *de auxiliis*; seguono due relazioni: *De libertate voluntatis divinae in actionibus suis, De meritis mortificatis*, già citata, e la *Disputatio de iustitia qua Deus reddit praemia meritis et poenas pro peccatis*, opera polemica contro Vázquez. Nel 1906 pubblicò a Lisbona il *De Deo Uno et Trino* (Lisbona 1606): scritto durante il viaggio a Roma, non in forma di commento a s. Tommaso, ma come opera autonoma; *De virtute et statu religionis* (2 voll., Coimbra 1608-1609); *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore* (ivi 1612), che gli diede fama di giurista. L'ultima grande opera da lui stesso pubblicata fu la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (ivi 1613).

Al momento della morte (1617) aveva già pronti vari volumi, che vennero presto pubblicati dal gesuita portoghese p. Baltasar Alvarez: *Tractatus de Gratia Dei seu de Deo Salvatore, iustificatore et liberi arbitrii adiutore per Gratiam suam* (ivi 1619). Il secondo volume, che trattava *de auxiliis*, non poté essere edito allora, ma fu pubblicato invece a Lione nel 1651, contro la volontà dei superiori

della Compagnia, e ivi nel 1655 comparve l'importante *De vera intelligentia auxilii efficacis*, scritto a Roma verso la fine della controversia, e *De angelis* (Lione 1620); *De triplici virtute theologica* (Coimbra 1621); *De opere sex dierum* con il *De anima* (Lione 1621) lasciata dall'autore al cap. 12 del l. I; il p. Alvarez la completò con gli appunti del trattato primitivo; comparvero a Lione il III e IV vol. del *De religione* (ivi 1624-26); *Tractatus quinque in primam secundae divi Thomae* (ivi 1628), collezione fatta dall'autore degli appunti sugli argomenti di morale generale, *De ultimo fine hominis*, *De voluntario et involuntario*, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, *De passionibus et habitibus*, *De vitiis et peccatis*.

Alle prime edizioni, quasi tutte pubblicate in Spagna e in Portogallo, seguirono ben presto (talora nello stesso anno), altre edizioni, soprattutto a Lione, Magonza e Venezia; di numerose opere si moltiplicarono le edizioni fino alla metà del sec. XVII. Dopo l'*Opera omnia* (23 voll., Venezia 1740-51; 28 voll., Parigi 1856-61), mons. Malou pubblicò *R. P. Francisci Suárez, opuscola sex inedita* (Bruxelles 1859): due sulla confessione a distanza, il terzo contenente una lettera a Clemente VIII contro le accuse di Bañez, il quinto il l. II del *De immunitate ecclesiastica* contro i Veneziani; le altre parti del trattato non si sono ancora ritrovate; l'ultimo opuscolo riferisce il parere di S. sulle cosiddette « gesuitine ». Nel 1866 la *Summa aurea* del Bourassé includeva (vol. VIII, pp. 457-82) un trattato del S. sull'Immacolata Concezione. Nel 1948, quarto centenario della nascita del S., l'Università di Coimbra stampò due volumi *Doctor Eximius Conselhos e pareceres*: sono dissertazioni su questioni di morale e di diritto intorno a cui il S. fu consultato.

Scrisse inoltre commentari ad Aristotele: sul *Perihermeneias*, sugli *Analitica*, sui *Topica*, sul *De generatione et corruptione* ecc., alcuni dei quali forse perduti. L'epistolario ed altri scritti occasionali salgono (nel repertorio bibliografico del Rivière, v. *op. cit.* in bibl.) a più di 300 schedine, numero in seguito aumentato. L'epistolario è pronto per la pubblicazione. Uno scritto su 15 proposizioni di s. Agostino intorno alla Grazia efficace è stato edito nel 1948 (*Estudios eclesiásticos*, pp. 495-505) dal p. J. A. de Aldama. Una nuova edizione di S. sta per raccogliere tutte queste reliquie letterarie.

III. PERSONALITÀ SCIENTIFICA. – Teologo che meglio rappresenta l'indirizzo dottrinale della Compagnia di Gesù, erede della tradizione di Parigi e Salamanca, partecipò al movimento di ritorno alle fonti. La sua erudizione patristica è imponente, non solo per le citazioni, ma anche per il profondo senso critico. La teologia anteriore è da lui conosciuta più che da ogni altro scrittore del suo tempo, ed è questa una delle sue caratteristiche riconosciute (*in S. tota auditur Schola*).

Profonda e personale è la rielaborazione degli elementi offerti dalla tradizione filosofica e teologica. La ripresa di tutto il pensiero precedente non è fine a sé, ma mezzo per un lavoro più costruttivo, per la formulazione di un valido giudizio sui singoli problemi. Se sotto questi aspetti l'opera del S. risulta eminentemente analitica, occorre aggiungere che non le manca vigore sintetico. S. non pretese elaborare una personale costruzione sistematica. Fu invece un grande organizzatore dei trattati: la mariologia, così come oggi è concepita, fu una sua geniale creazione; altrettanto deve dirsi dei trattati *De Gratia*, *De legibus* e *De religione*; organizzò inoltre la metafisica in una ampia sintesi intorno all'idea di essere.

Se il S. non fu originale nell'insieme della dottrina, né nel metodo, lo fu invece in punti determinati, soprattutto nei problemi più discussi fra gli scolastici. Il suo insegnamento sembrò presentare novità, forse molto più di quanto attualmente si possa pensare, e lo si accusò per questo.

Il noto eclettismo del S. dipende dal suo atteggiamento di fronte ai tre indirizzi sistematici, di diverso valore, ma ancora vigenti nella scolastica del sec. XVI: il tomismo, lo scotismo e il nominalismo; ad essi, così come storicamente si presentavano, non diede preferenza alcuna. È questo l'unico fondamento che ha la qualifica di eclettico dato al suo insegnamento. Ma il S. sottomise a vigile critica gli argomenti e i sistemi dei diversi autori, che « sine ira et studio » demolì in ciò che, alla luce della Rivelazione o della ragione, non sembra avere consistenza; così gli occorse di coincidere a volte, nelle sue conclusioni, con uno o con l'altro sistema.

Il S. utilizzò ampiamente le opere di s. Tommaso (898 citazioni nella sola *Metafisica*); la sua adesione alla dottrina del maestro non fu servile, ma sincera: lo seguì sempre quando non gli si offriva un motivo contrario, a suo giudizio, preponderante. Delle 6000 e più conclusioni contenute nelle opere del S. solo una ventina discordano dal pensiero dell'Angelico. Il suo tomismo sostanziale è riconosciuto dal card. Gonzalez e dal Grabmann.

IV. DOTTRINA. – I contributi del S. sono numerosi. A lui si deve la raggiunta sistematicità e precisione, nella qualifica, delle dottrine teologiche. Da rilevare lo sviluppo suareziano della soprannaturalità di tutto l'ordine della Grazia, delle disposizioni positive alla Grazia e della dottrina del merito (basata sulla giustizia commutativa e distributiva di Dio: *Opusc.*, VI: *De merito*, cap. 33); la delimitazione degli effetti del peccato originale al « gratuito » o giustizia originale, energicamente accentuata, così come l'universalità della volontà salvifica di Dio e la difesa del vero carattere della libertà come indifferenza attiva. Le opinioni proprie del S. in diversi trattati teologici (cf. P. Dumont, *S.*, in DThC, XIV, coll. 2652-89) sono: il carattere delle relazioni divine (*De Trinitate*, l. III), l'elemento costitutivo dell'unione ipostatica (*De Incarnatione*, disp. 8), il motivo dell'Incarnazione (*ibid.*, disp. 5), l'essenza della beatitudine e della visione intuitiva di Dio (*De Deo*, l. II), la natura della Provvidenza, la soprannaturalità dell'oggetto formale degli « atti salutari », la disposizione alla giustificazione (*De Gratia habituali*, ll. VII-VIII), la spiegazione dell'assioma « facienti quod in se est Deus non denegat Gratiam », l'opposizione fra Grazia e peccato (*ibid.*), la potenza obbedienziale attiva (*De Incarnatione*, disp. 31, sect. 5-6), la causalità dei Sacramenti (v.), l'essenza della transustanziazione (v. EUCARISTIA) con il modo della presenza eucaristica (cf. R. Masi, *La teoria suareziana della presenza eucaristica*, Roma 1942), la natura intima del sacrificio della Messa (v.), la sufficienza del pentimento e la volontarietà del peccato originale (*De opere sex dierum*, l. III). Nella discussione sulla Grazia efficace, il S., che al principio non accettò la scienza media, ne divenne presto il più convinto difensore. Nell'ulteriore discussione sulla predefinizione e predestinazione, difese con il Bellarmino il sistema che impropriamente fu chiamato « congruismo » (v.), in opposizione al puro « molinismo » (v.).

La filosofia del S. è frutto di personale rielaborazione; da una parte le dottrine epistemologiche, cosmologiche, antropologiche e metafisiche (che costituiscono il fondo comune della scolastica), furono da lui approfondite ed espresse in nitide formule, dall'altra, nell'ulteriore indagine sui problemi filosofici, giunse a soluzioni parzialmente nuove: applicazione realistica all'essere della teoria atto-potenza, distinzione formale *ex natura rei*, nominalismo concettualista; pose inoltre come base del sistema l'idea di essere (uno, trascendente e analogo), che esige la pienezza dell'Essere per essenza, dal quale deriva con piena dipendenza ogni altro essere (cf. F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, trad. it., II, Roma 1938, pp. 845-49).

La morale di S. benché non sia completa (non trattò i particolari problemi della giustizia e dei contratti, né del Matrimonio), recò precisazioni alla dottrina comune; s. Alfonso considerò il S. come uno degli autori più sicuri; i punti speciali in cui si pronunziò sono: l'elemento costitutivo della moralità, la nozione della legge penale, l'imperfezione positiva come diversa dal peccato veniale, il probabilismo. Il S. è riconosciuto come uno dei più eminenti giuristi, il teorico del diritto in generale e del diritto politico in particolare. Approfondì la filo-

sofia della società e il concetto di diritto, con la sua abituale ampiezza, e con il Bellarmino è ritenuto il rappresentante qualificato della dottrina tradizionale sull'origine immediata della società civile e dell'autorità per il libero consenso dei cittadini, presupposta la loro necessità naturale e quindi il suo fondamento speciale in Dio. Importante è il contributo del S. nella formulazione della teoria del potere indiretto della Chiesa sullo Stato; come canonista eccelle nel *De censuris* e nel *De immunitate ecclesiastica* come in molti passi della *Defensio fidei* e di altri trattati. Il diritto internazionale trovò nel S. (dopo Francesco de Vitoria [v.]) uno dei più distinti cultori. Sostanziali i contributi suareziani al concetto di delimitazione del diritto delle genti, come via di mezzo tra il diritto naturale e quello civile particolare, all'idea della comunità naturale delle nazioni (che sostituì quella più astratta del mondo del de Vitoria). Il problema della guerra giusta fu considerato dal S., con gli antichi teologi, in relazione più con la carità che con la giustizia, che deve senza dubbio presupporsi con certezza, senza che si possa applicare il probabilismo propriamente detto alla determinazione della causa della guerra. Nell'esposizione sistematica delle dottrine morali-giuridiche, il S. accentuò l'elemento volontario senza però dissociarlo dall'intellettuale (cf. R. Bouillard, *S.*, in DThC, XIV, coll. 2691-2728).

V. Influsso del S. – Come frutto del suo immenso lavoro il S. ottenne grande autorità nella scienza sacra. Fin dai suoi tempi le lezioni di S. erano avidamente ricercate dagli studenti degli altri centri, e le sue opere ebbero successi editoriali, che oggi difficilmente si possono valutare; quasi tutte ebbero, in meno di mezzo secolo, sette e anche dieci edizioni e la *Metafisica*, fuori di Spagna, fino a 17 edizioni. L'autorità del S. fu riconosciuta dal Concilio Vaticano, con le frasi di elogio con cui era citato dai Padri e con i frequenti riferimenti al suo pensiero negli schemi e note dei teologi.

Dalla qualifica « teologo esimio e pio » data da Paolo V a S. (breve del 2 ott. 1607) deriva il titolo di Dottore « Esimio », con cui presto lo designarono i posteri, avvalorato da Alessandro VII, che lo chiamò il « principe dei teologi moderni », raccolto da Benedetto XIV nell'opera *De Synodis* e confermato da Pio XII, che ha citato il S. nella Costituzione Apostolica che definisce l'Assunzione di Maria.

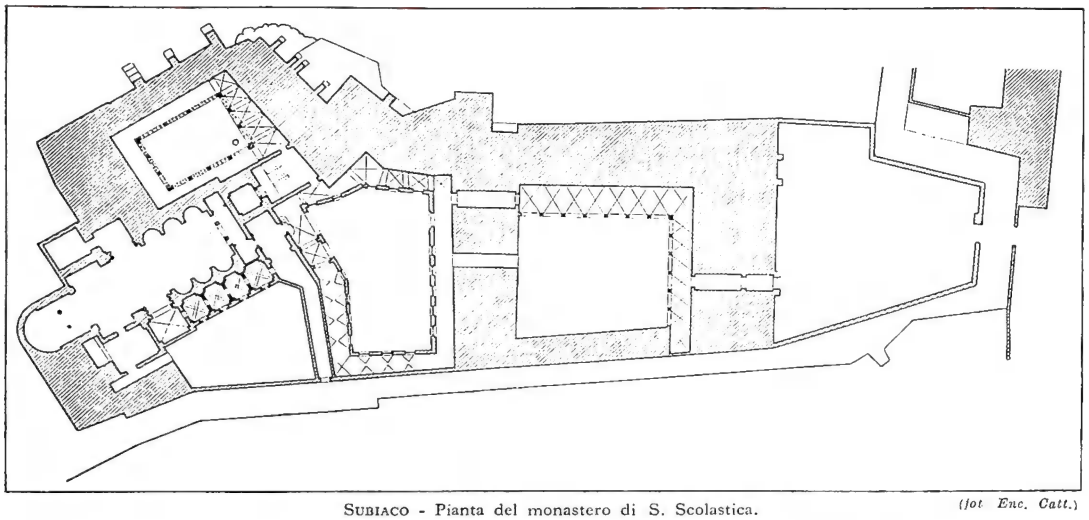
Bibl.: 1. Elenchi bibliografici: S. A. Pérez Goyena, *Fuentes para el estudio de S.*, in *Razón y Fe*, 47 (1917), pp. 442-57; E. Rivière, *S. et son oeuvre*, Tolosa 1918; E. Elorduy, *S., su vida y su obra*, in *Rev. nacion. de educación*, 3 (1943), pp. 16-28; P. Mujica, *Bibliogr. suareziana*, Granada 1948; F. Solà, *Repertorio bibliogr. de las ed. de S.*, Barcellona 1948; J. Iturrioz, *Bibliogr. suareziana*, in *Pensamiento*, 4 (1948), pp. 603-38 e in *Razón y Fe*, 143 (1948), pp. 479-99; *Bibliogr. suareziana dal 1917 al 1947*, recensioni critiche in *Estudios eclesiást.*, 22 (1948), pp. 603-71; *Atti del IV centen. della nascita di F. S.*, pubbl. dalla Direz. gen. di propaganda dello Stato spagnolo (2 voll., Madrid 1949-50); *Congr. internaz. di filosofia*, Barcellona 1-10 ott. 1948, in occasione del centen. dei filosofi spagnoli F. S. e G. Balmes, 3 voll., Madrid 1949. – 2. Vita e opere: la biografia definitiva è quella di R. de Scoraille, *François S. de la Comp. de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documentes nouveaux*, 2 voll., Parigi 1911-1912. Complementi posteriori: P. Monet, s. v. in DThC, XIV, coll. 2638-49; B. Leorca, *S. e l'Inquis. spagnola del 1594*, in *Gregorianum*, 17 (1936), pp. 3-52; id., *L'inquis. spagnola ed il libro postumo del p. F. S. De vera intelligentia auxilii efficacis*, in *Arch. Hist. S. J.*, 7 (1937), pp. 240-56; F. Rodrigues, *O Doutor Eximio na Universidade de Coimbra*, in *Broteria*, 24 (1937), pp. 437-51; L. Lopetegui, *La Secretaria de Estado de Paulo V y la composición del « Defensio fidei » de S.*, in *Gregorianum*, 27 (1946), pp. 584-96; E. Elorduy, *Censuras de Enriquez contra S.*, in *Arch. teol. granatino*, 13 (1950), pp. 173-252. Per le opere del S. sono stati citati i principali lavori nel testo: inoltre C. Confalonieri, *Spicilegio Vatic. di docum. inediti e rari*, Roma 1899; V. Beltran de Heredia, *Los manuscr. de los teólogos de la escuela salmantina*, in *Ciencia tomista*, 42 (1930), pp. 327-349; A. Zulueta, *Manuscritos de F. S. en Portugal*, in *Rev. portuguesa de filosofia*, 3 (1947), pp. 390-99. – 3. Teologia: J. Martinez Gomez, *S. y la sobrenaturalidad del mérito*, in *Arch. teol. gran.*, 2 (1939), pp. 71-127; A. Reddington, *The act of faith in the theology of S.*, Roma 1939; L. Gomez Hellin, *La libertad divina según los primeros teólogos jesuitas*, in *Arch. teol. gran.*, 6 (1943), pp. 217-67; J. Hellin, *El principio de identidad comparada según S.*, in *Pensamiento*, 6 (1950), pp. 435-63; 7 (1951), pp. 169-92. – 4. Filosofia: M. Grabmann, *Die disputationes metaphysicae des F. S. in ihrer method. Eigenart und Fortwirkung*, in *Gedenkblätter* (1917), ampliato nel *Mittelalterl. Geistesleben*, Münster 1926; J. Zaragüeta, *La filosofia de S. y el pensamiento actual*, Granada 1941; H. Guthier, *The Metaphysik of F. S.*, Nuova York 1941; C. Giacon, *La seconda scolastica*, II, Milano 1946; R. Masi, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta sec. S.*, Roma 1947; id., *Intorno ad una critica alla presenza assoluta di F. S.*, in *Divus Thomas*, 54 (Piacenza 1951), pp. 385-500; J. Alejandro, *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas 1948. – 5. Morale e diritto: F. Plappert, *S. als Völkerrechtslehrer*, Würzburg 1914; A. Medina Olmos, *La obra jurídica de S.*, Granada 1917; J. Brown Scott, *S. and the international Community*, Washington 1933; J. de Blic, *Le volontarisme juridique chez S.*, in *Rev., de philosophie*, 30 (1930), pp. 213-30; C. Barcia Trelles, *F. S., Les théologiens espagnols du XVIe siècle et l'école moderne du droit internat.*, Parigi 1933; R. Brouillard, *S. La théol. pratique*, in DThC, XIV, coll. 2691-2728; A. Esteban, *Concepción suareziana de la Ley*, Siviglia 1944; E. Elorduy, *Teoria suareziana sobre la justicia de Dios*, Granada 1942; id., *La moral suareciana*, Salamanca 1944. – 6. Influsso: T. M. Bartolomei, *Relaz. dottrinale tra la bolla Munificentissimus Deus e il pensiero del S. sull'Assunzione corporea di M. V.*, in *Divus Thomas*, 54 (Piacenza 1951), pp. 334-358.

Giuseppe Dalmau

SUBCOSCIENZA. - Termine messo in voga in psicologia dalla psicanalisi (v.) e in teologia dal modernismo (v.) per indicare la sfera psichica ch'è sottratta attualmente all'attenzione; essa perciò abbraccia quei contenuti latenti, quali possono comunque essere evocati quando la coscienza (v.) per sé o per l'intervento di un terzo può dirigervi l'attenzione (v.). È controversa, specialmente fra gli psicologi tedeschi, la distinzione fra la s. e l'inconscio che sono spesso confusi: è bene riservare, secondo il De Sanctis, il termine di « inconscio » per indicare il decorso dei fenomeni bio-fisiologici che costituiscono le funzioni vitali e accompagnano l'attività del sistema nervoso periferico e centrale come anche il comportamento della maggior parte dei riflessi elementari. In questo senso i « complessi » e le « strutture profonde » descritti da Freud appartengono propriamente alla s. e non all'inconscio.

L'esistenza della s. è attestata, nella psicologia normale, dall'attività sintetica spontanea dei sensi interni nella percezione del continuo di spazio e tempo (v. sensazione), dalle funzioni della fantasia (v.) e della memoria (v.), dall'attività del sogno, dai presentimenti...; la psicopatologia mostra il prevalere dell'attività della s. sulla coscienza (fobie, fuga d'idee, automatismi, sdoppiamento di personalità...). L'esistenza della s. suppone che i contenuti che si presentano nella zona di attenzione della coscienza non scompaiono del tutto ma si depongono nell'io profondo e continuano in esso il proprio dinamismo. Le stesse subitanee intuizioni del genio nelle arti, nelle scienze e nella vita del pensiero suppongono una « maturazione psichica » che si compie nella s., anche se non è nota la natura precisa e il modo di questo attuarsi. Nella psicologia normale la s. può dirsi a un tempo la condizione e l'effetto dell'attività cosciente in quanto la s. abbraccia il complesso delle disposizioni innate e acquisite che rendono possibile l'attuarsi della coscienza stessa e la struttura dei suoi contenuti: in questo senso l'esistenza della s. è stata giustamente invocata come una prova dell'esistenza dell'io (v.) personale e della sostanzialità dell'anima (v.).

Nella filosofia antica la s. è stata intravista da Platone con la teoria della reminiscenza ([v.] cf. *Resp.*, 514 A sgg.: mito della caverna) e da Aristotele nella dottrina della fantasia e della memoria (*De an.*, III, 3; *De mem.*). La reminiscenza platonica è stata ripresa dalla dottrina delle monadi « senza porte e senza finestre » di Leibniz



SUBIACO - Pianta del monastero di S. Scolastica. (*Iot Enc. Catt.*)

(v.) secondo il quale bisogna ammettere che il nostro spirito è dotato fin dall'inizio di tutte le forme e i pensieri futuri in modo « *ch'esso pensa già in confuso a tutto ciò che penserà poi distintamente* » (*Discours de métaph.*, § 26, ed. H. Lestienne, Parigi 1929, p. 72 : corsivo di L.). Herbart (v.) ha introdotto il principio leibniziano della s. nella psicologia moderna come fondamento dell'associazione, dissociazione e sintesi strutturale dei contenuti di coscienza. La « teoria dell'inconscio » di E. von Hartmann (v.) deriva dal panvitalismo schopenhaueriano che ritorna nella dottrina di L. Klages. Nel *modernismo* (v.) la s. indica la sorgente del « senso religioso » che fa affiorare alla coscienza del credente l'esperienza della cosiddetta « indigenza del divino » secondo la quale, nelle circostanze opportune, il soggetto vive la sua commozione religiosa ed esprime la propria interpretazione dei dogmi (cf. enciclica *Pascendi* : Denz-U, 2074).

Si può riconoscere alla s. una parte notevole – spesso principale – dal punto di vista funzionale, nella fondazione della « intenzionalità » (v.) dei processi di coscienza (Brentano, Husserl) e perciò nella costituzione del senso stesso di realtà (*Wirklichkeitssinn*) e nella condotta della persona come tale. A questo modo il dinamismo della s. interessa direttamente il problema stesso della « presenza » dell'essere alla coscienza così ch'essa appartiene alla struttura temporale dello spirito umano e al suo mistero.

BIBL.: G. B. Grassi Bertazzi, *L'inconscio nella filosofia di Leibniz*, Catania 1903; C. Jastrow, *La subconscience*, Parigi 1908; O. Klemm, *Gesch. der Psych.*, Lipsia 1911, p. 18 sgg.; O. Bumke, *Das Unterbewusstsein*, Berlino 1921; K. Jaspers, *Allgemeine Psychopath.*, 3ª ed., ivi 1923, pp. 20 sgg., 435 sgg.; S. Witasek, *Grundlinien der Psych.*, Lipsia 1923, p. 47 sgg.; S. De Sanctis, *Psicol. sperimentale*, I, Roma 1929, cap. 4, pp. 97-113; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, I, Lipsia 1932; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, pp. 192 sgg., 219 sgg., 226 sgg.; H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente*, in *Nouveau traité de psych.*, VII, 1, Parigi 1942; M. Pradines, *Traité de psych. générale*, I, 3ª ed., ivi 1949, p. 5 sgg.; R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, II, 2ª ed., ivi 1949, p. 5 sgg.; E. G. Boring, *A history of experimental psych.*, 2ª ed., Nuova York 1951, pp. 256 sgg., 286 sgg., 409 sgg.

Cornelio Fabro

SUBIACO. - Cittadina in provincia di Roma e abbazia *nullius* immediatamente soggetta alla S. Sede. S. è situato a 408 m. sul livello del mare nella valle dell'Aniene, alla confluenza del Fosso dell'Acquaviva. L'abbazia *nullius* ha una superficie di 300 kmq. con una popolazione di 36.672 ab. tutti cattolici, distribuiti in 25 parrocchie, servite da 44 sacerdoti diocesani e 40 regolari, ha un seminario, 5 comunità religiose maschili e 11 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 675).

La denominazione di S. deriva da *Sublaqueum* (sotto il lago). Nerone sbarrò il corso dell'Aniene, formando tre laghi artificiali detti « Simbruina stagna », poco dopo ridotti a due, e vi eresse una villa nella quale corse rischio di essere fulminato durante un banchetto (Tacito, *Annales*, XIV, 22). Si attribuisce il primo abitato al tempo neroniano, costituito dagli schiavi impiegati nelle costruzioni imperiali. S. è la culla dell'Ordine benedettino. S. Benedetto (v.), venendo da Affile, vi si rifugiò vestendovi l'abito monastico e dimorò in solitudine per tre anni nello Speco; poi, dopo essere stato per qualche tempo a Vicovaro, tornò a S. e, venendo a lui numerosi discepoli anche della più alta nobiltà romana, si stabilì alla riva destra del primo lago neroniano, in un fabbricato della villa imperiale. Fu questo il monastero di S. Clemente, detto poi dei SS. Cosma e Damiano, e sotto tale titolo è ricordato nel sec. IX dal *Lib. Pont.* (II, pp. 122 e 137, n. 42); esso durò fino al sec. XIII quando fu distrutto da un terremoto. Il luogo fu detto in seguito « vinea columbaria ».

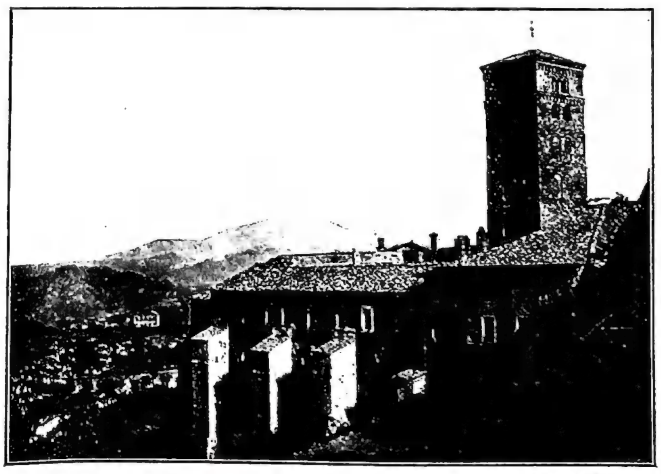
Per i sempre nuovi discepoli s. Benedetto, oltre il monastero di S. Clemente dove egli risiedeva, fondò a poco a poco altri piccoli monasteri. Di essi l'unico superstite è l'attuale S. Scolastica; siccome nel *Lib. Pont.* (II, pp. 117 e 136, n. 33) tale monastero è detto di S. Silvestro, S. Benedetto e S. Scolastica, si deve presumere che il nome primitivo fosse S. Silvestro (cf. R. Morghen, *I primi monasteri sublacensi*, v. bibl.). Degli altri undici monasteri i nomi probabili sono : S. Angelo oltre il lago, S. Maria di Morrabotte (S. Lorenzo), S. Girolamo, S. Giovanni Battista (S. Giovanni « ab aquis », sulla montagna : monache benedettine); S. Clemente al di qua del lago (prima « Columbaria »), S. Biagio (S. Romano), S. Michele arcangelo sotto il S. Speco, S. Vittorino, ai piedi del monte Porcaro, S. Andrea o S. Donato, Vita Eterna, S. Salvatore di Communacqua. S. Benedetto si allontanò da S. nel 529 per recarsi a Cassino.

Dei primi due secoli dopo s. Benedetto non si sa quasi niente. Una tradizione non anteriore alla fine del sec. XVI (Capisacchi e Mirzio) dice che i monasteri sublacensi furono distrutti dai Longobardi sotto Agilulfo nel 601 e che i monaci trovarono rifugio per oltre cent'anni in Roma nel monastero di S. Erasmo al Celio. Ma la doppia invasione dei Longobardi nel Ducato romano sotto Agilulfo ebbe luogo nel 591-93 (non nel 601) e i monasteri sublacensi non furono distrutti, perché s. Gregorio Magno, scrivendo i suoi dialoghi tra la fine del 593 e il 594, dice che Onorato tuttora presiede al monastero sublacense (*Dial.*, II, *proemium*); e né lo stesso Gregorio M. in altri

scritti, né il *Regesto Sublacense*, né alcun'altra fonte parlano mai della distruzione dei Longobardi. D'altra parte il monastero di S. Erasmo fu fondato da monaci greci e da essi abitato nei secc. VII-IX (cf. F. Camobreco, *Il monastero di S. Erasmo sul Celio*, in *Arch. Soc. R. St. P.*, 1905, pp. 278-80). Invece è sicuro che i monasteri nel sec. IX a più riprese furono danneggiati dai Saraceni. Il monastero di S. Scolastica e l'antico S. Clemente (SS. Cosma e Damiano) furono ripristinati e dotati da Gregorio IV (827-44) e da Leone IV (847-55) che dedicò nel S. Speco due altari, uno in onore dei ss. Benedetto e Scolastica, l'altro in onore di s. Silvestro (P. Egidi e gli altri, *I monasteri di S.*, *cit.* in bibl., I, p. 57) e offrì stoffe alle chiese dei due monasteri sopracitati (*Lib. Pont.*, II, pp. 117, 122, 137, n. 42). La badia sublacense ebbe doni da Giovanni X (18 genn. 926), da Leone VII (936-39), per interessamento del principe romano Alberico II, da Giovanni XII (958), da Benedetto VII (979), da Gregorio V (997), da Giovanni XVIII (1005), da Benedetto VIII (1015), da Leone IX (1051) che dichiarò : « Hoc monasterium caput est omnium monasteriorum per Italiam constitutorum ». Pasquale II, il 29 ag. 1109, dedicò nel S. Speco l'altare in onore di s. Benedetto e di s. Mauro. L'abbazia fiorì soprattutto dalla metà del sec. XI a quella del secolo successivo. Grandi abati furono Umberto (1051-65) e soprattutto Giovanni V (1065-1117). Nel sec. XIII gli abati Romano (1193-1216), Lando (1227-43) ed Enrico (1245-1273) costruiscono gran parte dei fabbricati tuttora esistenti al S. Speco e a S. Scolastica. L'abbazia ebbe protezione e aiuto dai papi Innocenzo III, Gregorio IX e Alessandro IV, che era nato a Jenne, villaggio appartenente all'abbazia. Clemente III (1187-91) prese il monastero sotto la protezione apostolica; esso ebbe privilegi nel 1252 da Innocenzo IV; Callisto III, nel 1455, dette l'abbazia in commenda; il primo commendatario fu il card. J. Torquemada, a cui, dopo Paolo II che ritenne per sé l'abbazia, successe il card. Rodrigo Borgia, poi Alessandro VI, che rifece il « Castrum Sublacense » ed eresse la residenza del cardinale commendatario. Urbano VIII con la lettera apost. *Sacrosanctae militantis Ecclesiae* del 15 nov. 1638 stabilì i confini del territorio e dette all'abate o al commendatario la giurisdizione ecclesiastica quasi episcopale; Benedetto XIV con la costituzione del 7 nov. 1753 tolse la giurisdizione temporale, lasciando immutata quella ecclesiastica e spirituale. Abate commendatario fu Pio VI; l'abbazia fu soppressa dal governo francese, ma ripristinata da Pio VII. Nel 1873 il governo italiano dichiarò S. Scolastica monumento nazionale e dal 1897 furono riconosciuti 12 monaci quali canonici. Benedetto XV con la cost. apost. *Coenobium Sublacense* del 21 marzo 1915 restituì in pristino l'abbazia, con gli stessi regimi, privilegi, onori e facoltà dell'abbazia *nullius* di Montecassino, con giurisdizione quasi episcopale e con i diritti temporali della mensa abbaziale; stabilì che dall'abate ordinario di S. Scolastica fossero dipendenti il Capitolo secolare della chiesa cattedrale di S. Andrea e il Seminario del clero secolare; inoltre che la chiesa abbaziale di S. Scolastica, con il suo Capitolo regolare, avesse il titolo, i privilegi e gli onori di cattedrale « cum iure potioritatis super ecclesia et canonicis s. Andreae », la quale ultima è concattedrale (AAS, 7 [1915], pp. 197-200). Il monastero di S. Scolastica è situato sul pendio in una gola. Il primo chiostro è del 1580, fu bombardato nel 1944, ora è rifatto; il secondo chiostro è del sec. XIII; in un rozzo bassorilievo fu poi incisa un'iscrizione che rammenta la consacrazione della chiesa (981); un'altra lapide elenca i possedimenti abbaziali nel 1052. Il terzo è un chiostro cosmatesco a pianta rettangolare : le iscrizioni attestano che tre lati sono opera di Cosma e dei suoi figli Luca e Jacopo (1227-43), mentre il lato meridionale fu eseguito da Jacopo padre di Cosma. La chiesa abbaziale fu consacrata da Benedetto VII nel 981; fu rifatta con l'architettura cistercense nel sec. XIII e poi trasformata da G. Quarenghi nel 1769. Il campanile romanico fu eretto nel 1052 dall'abate Umberto sulla base d'una massiccia torre romana (neroniana ?). Nei sotterranei è la cappella degli Angeli con affreschi del 1426, rifatti nel 1855. La parte più antica del cenobio è del sec. XIII. Preziosi sono la sua Biblioteca e il suo Archivio ove si trovano una *Regola* di s. Benedetto del sec. X; un salterio del sec. XI; il *Trattato della Trinità* di Alcuino (secc. X-XII), il regesto del sec. XI, bolle pontificie, diplomi imperiali e reali.

(fot. Soprantendenza ai Monumenti del Lazio)

SUBIACO - Particolare degli affreschi del transetto (sec. XV), ritrovati nel sottotetto della chiesa medievale - Subiaco, monastero di S. Scolastica.



(fot. Anderson)

SUBIACO - Il monastero di S. Scolastica e il paesaggio circostante - S.

A m. 640 è situato il monastero di S. Benedetto o S. Speco, con due chiese sovrapposte situate sopra una serie di 9 arcate. Il primo corridoio è in parte scavato nella roccia; vi sono affrescati i ss. Gregorio I, Agatone I, Leone IV e s. Benedetto; sulla porta si legge: « Sit pax intranti sit gratia digna praecanti »; e la firma di Lorenzo col figlio Jacopo. Nel secondo corridoio affreschi con Crocifissione e santi, del sec. XIV, inoltre Cristo con i 4 Evangelisti, Madonna col Bambino, della scuola del Perugino. Un terzo corridoio immette alla chiesa superiore composta di più vani, il primo con vòlta a crocera e scene della Passione e Risurrezione, Ascensione, Pentecoste, di scuola senese del sec. XIV; vi è un pulpito della prima metà del sec. XIII; il secondo ambiente è decorato con affreschi della vita di s. Benedetto; nel terzo ambiente sono due cappelle con affresco rappresentante la cena di s. Benedetto e s. Scolastica. Una scala immette nella chiesa inferiore. Sopra un affresco di maestro Conxolus della seconda metà del sec. XIII è dipinta la scena di Innocenzo III (v.) che consegna a s. Benedetto una bolla; altri affreschi dello stesso pittore rappresentano episodi della vita di s. Benedetto. Trasformata in cappella è la grotta di S. Benedetto che vi è rappresentato orante sopra un masso (scultura di A. Raggi); di fianco una scaletta porta alla cappella di S. Gregorio, dove è un affresco rappresentante s. Francesco (scritta con « Frater Franciscus ») che visitò il luogo ca. il 1223; vi sono inoltre effigiati s. Gregorio, Giobbe, Cristo tra i principi degli Apostoli, s. Onofrio, Ugolino vescovo di Ostia (poi Gregorio IX) che consacra la cappella; in un'altra scala, detta santa, pittori di scuola senese alla fine del Trecento dipinsero nelle pareti il trionfo e la contemplazione della morte e nella cappella attigua episodi della vita della Madonna. Un frammento di un affresco del sec. IX ca. si trova nella grotta inferiore detta dei pastori. Nel giardinetto un cespo di rose sarebbe sorto in luogo dei rovi nei quali, secondo s. Gregorio (*Dial.*, II, 2), si gettò per penitenza s. Benedetto. Il S. Speco è un santuario unico nel suo genere e il Petrarca lo chiamò « Paradisi limen » (*De vita solitaria*, II, 3, 9). La chiesa di S. Francesco, oltre il ponte medievale omonimo, fu edificata nel 1327 sul primitivo oratorio di S. Pietro nel deserto. È a navata unica, con soffitto in legno scolpito, eseguito nel 1736. Sull'altare maggiore trittico di Antoniazzo Romano con la data 2 marzo 1467, rappresentante la Madonna col Bambino tra s. Francesco e s. Antonio di Padova; in alto un secondo trittico posteriore con la S.ma Trinità; nella predella i ss. Pietro, Paolo, Bonaventura e Luca d'Angiò, s. Francesco che riceve le stimmate, Natività della Madonna, miracolo della mula che si prostra dinanzi al S.mo. Il coro ligneo a intagli e tarsie porta la firma di un Rheatinus del 1504. Affreschi attribuiti al Sodoma sono nella terza cappella a sinistra. Campanili romanici sono pure quelli delle chiese di S. Pietro e di S. Giovanni. La concattedrale S. Andrea è a croce latina a tre navate, con facciata neoclassica del 1795.

BIBL.: M. Cherubino, *Cronaca Sublacense*, ivi 1885; L. Allodi, *Invent. dei manoscr. della bibl. di S.*, Forlì 1891; id., *Della proto-badia sublacense. Criterii sulle sue origini*, in *Riv. stor. bened.*, 8 (1913), pp. 89-102; id. - G. Levi, *Il Regesto sublacense del sec. XI*, Roma 1885; B. Albers, *Une nouv. éd. des « Consuetudines Sublacenses »*, in *Rev. bénéd.*, 19 (1902), pp. 183-204; id. *Consuetudine Sublacenses*, in *Consuet. monasticae*, II, Montecassino 1905, pp. 119-26; P. Egidi - G. Giovannoni - T. Heimanin - V. Federici, *I monasteri di S.*, 2 voll., Roma 1904; P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, II, Berlino 1907, pp. 83-98; B. Trifone, *Docum. sublacensi*, in *Arch. Soc. rom. di st. patria*, 31 (1908), pp. 101-20; id., *Chron. Sublacense (593-1360)*, in RIS, XXIV, VI, Bologna 1927; E. Canisi, *Cenni stor. sui monast. sublacensi*, in *Paleographia lat.*, 3 (1924), pp. 60-62; P. Pistone, *Guida stor. artist. dei monast. sublacensi*, Subiaco 1925; R. Morghen, *I primi monast. sublacensi*, in *Bull. dell'Ist. stor. ital.*, 44 (1926), pp. 259-68; id., *Gli Annales Sublacenses e le note obituarie e stor. dei codici F. 25 di Perugia e Chigiano CVII, 177, ibid.*, 47 (1929), pp. 1-16; id., *Le relaz. del monast. sublacense col Papato, la feudalità e il comune nell'alto medioevo*, in *Arch. Soc. rom. di st. patria*, 51 (1928), pp. 181-262; P. Lugano, *L'Italia bened.*, Roma 1929, pp. 87-151; id., *Statuti della provincia romana*, pubbl. dell'*Istituto stor. ital.*, ivi 1929; G. Drinkewater, *History of the Monastery*; id., *Subiaco to 1500*, Chicago 1932; D. Federici, *Primordi benedettini e origini comunali in S.*, Subiaco 1938.

Enrico Josi

ARTE DELLA STAMPA. - Nella piccola località di S. fu fondata la prototipografia italiana e si ebbero i primi libri a stampa apparsi in Italia. Ne furono iniziatori due chierici renani delle diocesi di Magonza e di Colonia: Corrado Sweinheim (Sweynheim) e Arnoldo Pannartz, probabilmente profughi dal Sacco di Magonza del 1462, venuti in Italia su invito di monaci benedettini loro conterranei dimoranti nel monastero di S., come afferma la tradizione.

Colà giunti i due soci attesero per un tempo non breve ad attrezzare l'officina e a fondere quegli eleganti e originali caratteri semigotici che non furono poi mai più usati. Quattro sono i libri che secondo prove dirette ed indirette furono sicuramente stampati nel monastero di S., e cioè: 1) *Donatus pro puerulis*, primo libro a stampa apparso in Italia, « unde imprimendi initium sumpsimus » come attestarono gli stessi tipografi (è l'*Ars minor* di Elio Donato, divulgatissima nelle scuole medievali); fu stampata in 300 esemplari, presumibilmente nel 1464; nessun esemplare o frammento è pervenuto; 2) *Cicero, De oratore*, s. n. t., ma stampato antecedentemente al 1° ott. 1465 in 275 esemplari, come conferma una nota manoscritta, con la data suddetta su di un esemplare dell'opera posseduto dal Kunstgewerbemuseum di Lipsia; 3) *Lactantius, De divinis institutionibus*, stampato il 29 ott. 1465 « in venerabili monasterio Sublacensi », in 275 esemplari; unico libro che reca l'indicazione del luogo, e primo libro con data apparso in Italia; 4) *Augustinus, De civitate Dei*, stampato il 12 giugno 1467 in 275 esemplari. Tutti sono edizioni principi. Gli esemplari superstiti delle edizioni sublacensi esistenti in Italia sono attualmente 34 e cioè: 3 del *De oratore*, 16 di Lattanzio e 15 di s. Agostino.

In una data da porsi non dopo il sett. 1467, i due soci davano in luce in Roma le *Epistolae ad familiares* di Cicerone, iniziando con tale libro la loro attività romana. - Vedi tav. CIV.

BIBL.: C. Fumagalli, *Dei primi libri a stampa in Italia*, Lugano 1875; P. Egidi, *Le stampe sublacensi*, in *I monasteri di S.*, I, Roma 1904, p. 245 sgg.; K. Haebler, *Die Deutschen Buchdrucker des XV. Jahrh. im Auslande*, Monaco 1924; L. De Gregori, *La stampa nel sec. XV*, Roma 1933, pp. 5-7 e 33-34; R. Brun, *Rome ou S.?*, in *Les Trésors des biblioth. de France*, 6 (1938), pp. 70-80; G. Bach, *Die Druckerei in S.*, in F.I.D., *Communicationes*, 9 (1942), n. 2, pp. 22-25; L. De Gregori, *I tipi sublacensi*, in *Studi e ricerche di st. della stampa del Quattrocento*, Milano 1942, pp. 47-61; C. Scaccia Scarafoni, *Esemplari ancora superstiti in It. delle più antiche ed. di Sweinheim e Pannartz, ibid.*, pp. 227-241; G. Avanzi, *Il primo libro stampato in It.*, in *L'It. che scrive*, 29 (1946), pp. 113-14; E. von Rath - R. Juchhoff, *Buchdruck und Buchillustrat. bis zum Jahre 1500*, in *Handb. der Bibliothekswissensch.*, I, nuova ed., Stoccarda 1950, § 132 *Italien, S.*, pp. 452-53.

Giannetto Avanzi

SUBINTRODUCTAE: v. AGAPETE.

SUBLEYRAS, PIERRE. - Pittore e incisore, n. a St-Gilles-du-Gard (Linguadoca) il 25 nov. 1699, m. a Roma il 28 maggio 1749.

Ricevuti i primi insegnamenti dal padre Matteo, pittore, studiò a Tolosa con Antonio Rivalz. Nel 1727 ottenne il premio dell'Accademia reale con il *Serpente di bronzo* (Louvre) e l'anno dopo si recò a Roma come pensionato, restandovi tutta la vita. Il S. è uno dei principali esponenti della pittura religiosa della prima metà del '700 in Francia e a Roma. Le sue opere rivelano un'ispirazione eclettica, con ricordi dei veneti, del Poussin, e soprattutto della scuola romana del tardo Seicento. Da citare: la *Cena da Simone* (Louvre, 1739, firmata), che il S. eseguì per un convento di Asti; la *Messa di s. Basilio* (Roma, S. Maria degli Angeli, già in S. Pietro in Vaticano, dove è sostituita da una copia in musaico), il cui bozzetto, notevole per i colori chiari ed il morbido disegno, si trova al Louvre. Documentano la maniera « tenebrosa » del pittore il *Miracolo di s. Benedetto* (Roma, S. Francesca Romana, 1744, firmato) e il *Martirio di s. Pietro* (Louvre). Il S. fu anche vigoroso ritrattista (*Ritratto del papa Benedetto XIV*, 1741, in più repliche, una nel Museo Condé di Chantilly, un'altra alla Galleria Spada di Roma) e si compiacque talvolta di dipingere

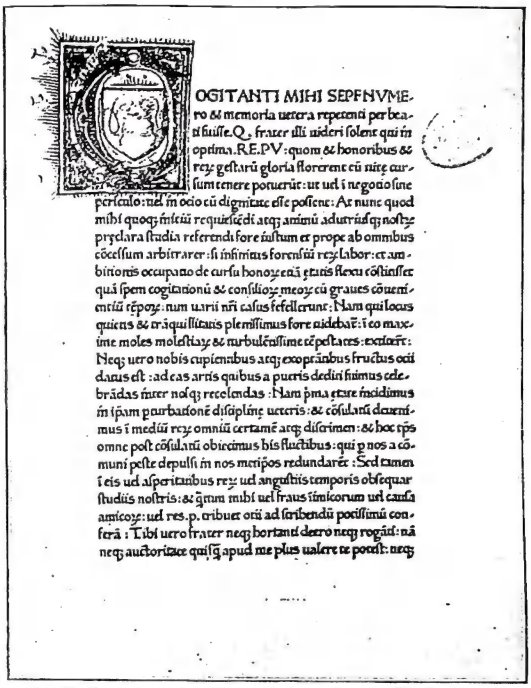
soggetti di genere tratti dalle favole di La Fontaine secondo il gusto settecentesco.

BIBL.: H. V., s. v. in Thieme-Becker, XXXII (1938), pp. 268-69. Amalia Mezzetti

SUBORDINAZIANISMO. - Errata teoria o anche eresia trinitaria, che ammette una certa subordinazione gerarchica delle tre persone in seno alla S.ma Trinità (v.) per relativa inferiorità e superiorità di natura. L'arianesimo (v.), rinunciando sin dal punto di partenza alla fede della Chiesa, parte dal presupposto che il Verbo non è vero Dio, ma semplice creatura di natura essenzialmente inferiore al Padre, sebbene più perfetta delle altre creature; lo Spirito poi è inferiore al Verbo, prima creatura del Verbo. Contro tale s. eretico il magistero difese la fede proclamando la consustanzialità delle persone (v. NICEA, *Concilio I di*; COSTANTINOPOLI, *Concilio I di*). Di tutt'altro spirito è la teoria subordinaziana presso i dottori cattolici preniceni.

Tutti ammettono come presupposto la fede trinitaria come è imposta dal Nuovo Testamento e professata dalla Chiesa, in specie nella prassi battesimale, la quale fede afferma simultaneamente il rigido monoteismo, la stretta divinità sia del Padre che del Figlio, e dello Spirito Santo (contro l'adozianismo [v.]), la reale e personale distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (contro il modalismo [v.]). Si veda, ad es., Giustino, *I Apol.*, 6, 13; in specie per la stretta divinità del Figlio, *ibid.* 22, 23; II *Apol.*, 6; *Dial.*, 48. 56. 61. 128; Atenagora, *Legat.*, 10. 12. 24; Teofilo, *Ad Autol.*, II, 15. 18; Clemente Aless., *Adumbrat.*, 3 (PG 9, 734); Origene, *De Princ. praef.*, 4; *Dialektos*, ed. J. Scherer, Parigi 1949, p. 129; Tertulliano, *Adv. Prax.*, 2; Ippolito, *Contra Noët.*, 16; Novaziano, *De Trin.*, 1, 9. 29. 30. A partire dal 180 ca. questi scrittori cristiani, lottando esplicitamente contro il modalismo, si preoccuparono anzitutto di mettere in rilievo la distinzione reale delle Persone. Supposta la predetta fede, gli autori vollero solo proporre una qualche spiegazione scientifica che potesse in qualche modo chiarire quello che la fede semplicemente affermava, cioè come i predetti punti possono conciliarsi tra loro (v., ad es., Atenagora, *Legat.*, 12; Origene, *Dialektos*, ed. Scherer, p. 129; Tertulliano, *Adv. Prax.* 2), In pratica si preoccuparono soprattutto delle relazioni tra Padre e Figlio. La questione dello Spirito Santo prima del 360 ca. rimase piuttosto in seconda linea.

Fra le denominazioni che la fede dà alla seconda Persona gli scrittori preniceni si fermarono di preferenza a quella di *Logos*, Verbo di Dio, del Padre, e su questa costruirono i loro saggi di spiegazione sforzandosi di chiarire in qualche modo come Dio, il Padre, abbia un Logos da sé distinto e vero Dio, senza pregiudizio del monoteismo. In questo tentativo cercarono di utilizzare le idee della filosofia dell'epoca, il platonismo medio, intorno al Logos e alle sue relazioni con il sommo Dio e col mondo, specialmente come erano state elaborate da Filone alessandrino (v.). Pur con sfumature e differenze ne risultò tra gli scrittori trinitari dei secc. II e III una teoria essenzialmente identica. Essi ebbero forte tendenza a riservare al Padre, ad esclusione del Figlio, per proprietà specifica di natura, certi attributi che indicano l'assoluta trascendenza di Dio, e che per sé sono comuni alle tre Persone, anzitutto l'invisibilità : solo il Figlio per natura potrebbe venire a contatto con il mondo e apparire, e solo lui sarebbe difatti apparso nell'Antico Testamento (v., ad es., Giustino, *Dial.*, 60, 126. 127; Teofilo, *Ad Autol.*, II, 22; Tertulliano, *Adv. Prax.*, 14. 15; *Adv. Marc.*, 2, 27; Clemente Aless., *Strom.*, V, 3, 12; Origene, *De Princ.*, I, 1, 8; *In Io. Co.*, VI, 110; Ippolito, *Contra Noët.*, 8. 10; Novaziano, *De Trin.*, 31; Clemente, *Strom.*, IV, 25 e Origene *In Io. Co.*, I, 20 . 23), assegnando al solo Padre l'assoluta semplicità di natura, attribuiscono al Figlio già una certa molteplicità. Poi, sempre per la tendenza a riservare al Padre l'assoluta trascendenza, concepita del resto in modo esagerato secondo la tradizione platonica (v., ad es., Giustino, *II Apol.* 6; Teofilo, *Ad Autol.*, I, 5; Origene, *Contra Cels.*,


OGITANTI MIHI SEPE NVME-
ro & memoria uetera repetenti per beatissime.Q. frater illi uideri solent qui in optima.RE.PV: quom & honoribus & rebus gestarū gloria florerent cū nitę cursum tenere potuerūt: ut uel i negotio sine periculo: uel in ocio cū dignitate esse possent: At nunc quod mihi quoq; inter cū requiescēdi atq; animū adtrahēdi nostrę preclara studia referendi fore iustum et prope ab omnibus cōcessum arbitrarer: si infinitas forensiū rerū labor: et ambitionis occupato de cursu bonorū eā tenuis flexu cōtinuisset quā spem cogitationū & consiliorū meorū cū graues cōtentiū rēpore: num uarii nī casus fefellerunt: Nam qui locus quietis & tranquillitatis plenissimus fore uidebatur: eo maxime moles molestiarū & turbulentissime cōpectares: extitit: Neq; uero nobis cupientibus atq; exoptantibus fructus otii datus est: ad eas artis quibus a pueris dediti fuimus edebrādas inter nos recolendas: Nam prima etate incidimus in ipsam quarbationē disciplinę ueteris: & cōsulatū deuenimus i medii rei; omniū certamē atq; discrimen: & hoc ipso omne post cōsulatū obiecimus bis fluctibus: qui g nos a cōmuni pestę depulsi in nos meipos redundarēt: Sed tamen i eis uel asperitatibus rei; uel angustiis temporis obsequar studiis nostris: & q̄mm mihi uel fraus inimicorum uel casus amicoꝝ: uel res.p. tribuer otii ad scribendū potissimū conferā: Tibi uero frater neq; hortanti deero neq; rogāti: nā neq; auctoritate quisq̄ apud me plus ualere te potest: neq;

(da Studi e ricerche sulla storia della stampa del Quattrocento, Milano 1942, tav 13)

SUBIACO - *De Oratore* di Cicerone, c. 1ª, incunabolo anteriore al 1465, stampato nel monastero di S. Scolastica - Esemplare della Biblioteca Angelica, Roma.

VII, 38), cercano la spiegazione della generazione del Logos in seno a Dio, in connessione con la creazione del mondo (v. ad es., Filone, *De spec. Leg.*, I, 81); il Logos viene concepito come il necessario intermediario e strumento del Padre per la creazione. Sforzandosi di immaginare la generazione del Logos con la teoria stoica del *Logos endiathetos* (parola interna, che ogni uomo pensando tacitamente adombra in sé) e *prophorikós* (la stessa parola chiaramente formata, proferita e percepibile all'esterno), credono per lo più di poter distinguere nella generazione intratrinitaria della seconda Persona come due momenti successivi: prima, Dio, il Padre, pensando, forma eternamente e tacitamente in sé il suo Logos; a questa fase il Logos non è ancora persona perfetta, formata, nettamente distinta dal Padre, non è ancora Figlio; lo diventa invece quando Dio decide di creare il mondo, proferendo così e come formando distintamente il suo Logos in vista della creazione e come strumento di essa (v., ad es., Giustino, *II Apol.*, 6; *Dial.*, 61; Taziano, *Orat.*, 5; Atenagora, *Legat.*, 10; Teofilo, *Ad Autol.*, 11, 10; Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theod.*, 19; *Strom.*, V, 3; *Paedag.*, 1, 9; Tertulliano, *Adv. Prax.*, 5-7; *Contra Hermog.*, 3; Ippolito, *Contra Noët.*, 10).

La generazione del Figlio essendo dunque posta in stretta relazione con la creazione, si dice che il Padre generò il Figlio, per sua volontà, quando volle (v., ad es., Giustino, *Dial.*,61. 128; Taziano, *Orat.*, 5; Teofilo, *Ad Autol.*, II, 22; Tertulliano, *Adv. Prax.*, 6; Ippolito, *Contra Noët.*, 10; Novaziano, *De Trin.*, 31), con la conseguenza di mettere in pericolo la generazione eterna del Figlio come tale (v. Tertulliano, *Contra Hermog.*, 3.) Tuttavia per salvare la fede alcuni affermarono con insistenza che la generazione del Figlio come tale è eterna (Novaziano, *De Trin.*, 31) e Origene credette di poter conciliare l'una e l'altra asserzione ammettendo l'eternità della creazione e quindi della generazione del Figlio (*De Princ.*, I, 2, 2; IV, 4, 1). Tutto questo, naturalmente induce un'inferiorità di natura del Figlio rispetto al Padre. Tertulliano

l'ammise esplicitamente (*Adv. Prax.*, 9. 26; *Adv. Marc.*, 2, 27) e comprese tutta la teoria nel concetto di « economia » (*Adv. Prax.*, 2; cf. anche Ippolito, *C. Noët.*, 14), ossia distinzione e subordinazione gerarchica intratrinitaria delle Persone manifestantesi anche nella loro opera nel mondo. Origene più di ogni altro urge le conseguenze subordinaziane proponendo una Trinità a tre gradi discendenti, chiamando il Figlio creatura del Padre e ritenendo lo Spirito per prima creatura del Figlio (*In Io. Com.*, II, 2; XIII, 25; *Contra Cels.*, V, 39; *De Princ.*, I, 2, 13; 3, 5; *In Matth. Com.*, XV, 10).

Ma poiché, tuttavia, questi autori non intendevano affatto rinunciare alla fede della Chiesa e quindi alla stretta divinità delle tre Persone, ritennero di evitare lo scoglio affermando in tutti i modi che nella subordinazione la stretta divinità del Figlio e dello Spirito Santo non era intaccata perché essi venivano concepiti sempre in stretta unità di natura con il Padre e mai da lui separati. Secondo una teoria ammessa dai filosofi dell'epoca (v. Massimo di Tiro, *Diss.*, 39, 5; cf. anche Aristide, *Apol.*, 13) essi credettero che dall'unità di volizione e di azione delle tre Persone si deducesse a sufficienza la loro unità di natura (v., ad es., Giustino, *Dial.*, 56; Origene, *Contra Cels.*, VIII, 12; Tertulliano, *Adv. Prax.*, 4; Ippolito, *Contra Noët.*, 14; Novaziano, *De Trin.*, 31). Per asserire questa fecero ricorso a diverse metafore come quella del sole, del suo raggio e dell'apice del raggio, della radice dell'albero, del fusto e del frutto, della sorgente, del fiume e del ruscello. Tertulliano nell'asserire quest'unità arrivò a una formulazione metafisica già definitiva : unità di sostanza, distinzione di persone (v. Giustino, *Dial.*, 61, 128; Atenagora, *Legat.*, 24; Tertulliano, *Adv. prax.*, 2. 4. 8. 25; Ippolito, *Contra Noët.*, 8. 14; Novaziano, *De Trin.*, 31). Origene crede di spiegare la stessa unità tra Padre e Figlio ricorrendo al tema medio platonico (v., ad es., Albino, *Didaskalikos*, X, 2-4; XIV, 3) della contemplazione causa d'unità fisica : il Figlio conserva l'unità di sostanza con il Padre perché contempla incessantemente il Padre (*In. Io. Com.*, II, 2).

Il s. fu una semplice teoria erronea di teologi e non tocca la fede della Chiesa. Lo dimostra già la chiara distinzione presso gli autori che la proposero tra fede, norma assoluta, e ulteriore spiegazione dotta della fede, proposta dai singoli autori a proprio rischio e pericolo, distinzione sempre presupposta e non di rado esplicitamente affermata (v., ad es., Giustino, *Dial.*, 48; Atenagora, *Legat.*, 10; Ireneo, passim e fortemente, ad es., *Adv. Haer.*, I, 10, 2-3; II, 23, 34 e 26, 28; Tertulliano, *De praescr.*, 12, 5; 13, 6; 14, 1; *Adv. Prax.*, 2; Ippolito, *Contra Noët.*, 6; Novaziano, *De Trin.*, 30; Origene, con ogni desiderabile chiarezza, ad es.. *De Princ. Praef.*, 3 sgg.). Lo dimostra in secondo luogo l'intervento esplicito dei romani pontefici solleciti di tutelare la fede non meno contro il modalismo che contro le audaci teorie dei dotti. La teoria dell'« economia » di Ippolito (e pertanto di Tertulliano) fu respinta da papa Zefirino (199-217) e da papa Callisto I (217-22) come implicante il diteismo (v. Ippolito, *Philos.*, IX, 11, 3; 12). La teoria origeniana fu fortemente respinta da papa Dionisio (259-68), il quale, con una notevolissima esposizione della semplice dottrina della fede fuori di ogni teoria illustrativa, invitò a giustificarsi Dionigi il Grande di Alessandria, sostenitore delle dottrine di Origene (v. s. Atanasio, *De decretis*, 26). Lo dimostra finalmente l'opposizione di s. Ireneo a nome della semplice fede non solo contro le speculazioni gnostiche, ma indubbiamente anche contro le speculazioni degli autori del sec. II (*Adv. Haer.*, II, 13, 8; 28, 6), e specialmente l'opposizione dei semplici fedeli, i quali nel loro senso cristiano come era formato dal magistero quotidiano della Chiesa, nelle dotte teorie degli scrittori, come questi più d'una volta confessarono, subodoravano un'offesa al monoteismo (Tertulliano, *Adv. Prax.*, 3; Ippolito, *Philos.*, IX, 11, 3; Origene, *In Io. Com.*, I, 27; II, 3; *De orat.*, 15; 16, 1. A proposito di Novaziano v. s. Cipriano, *Epist.*, 60, 3). Per l'opposizione dei fedeli di Alessandria contro l'origenismo del loro vescovo Dionigi, v. s. Atanasio, *De sententia Dionisii*. La teoria nel campo cattolico ebbe fine con la condanna del s. ariano.

BIBL.: la questione dell'ortodossia trinitaria dei Padri preniceni fu messa all'ordine del giorno nelle storie dei dogmi dal Petavio, *De theol. dogm. De Trinitate, praef.* e I, capp. 3-5. Oltre gli studi generali sulla dottrina dei singoli autori, cf. J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, II, Parigi 1928; id., *Le désaccord de la foi populaire et de la théol. savante dans l'Eglise du IIIe s.*, in *Rev. d'histor. eccl.*, 19 (1923), p. 481 sgg.; 20 (1924), p. 5 sgg.; id., *La théol. de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, in *Rech. de sc. rel.*, 34 (1947), p. 147 sgg. Cipriano Vagaggini

SUBORNAZIONE. - È il reato che consiste nell'indurre con doni, promesse, o in qualunque altro modo, testi o periti ad una falsa testimonianza o perizia (can. 1755 § 3).

Soggetto attivo del delitto può essere chiunque, anche l'imputato o la persone offesa dal reato, o anche un testimone. L'elemento materiale consiste nelle promesse, nei doni o in qualunque altra utilità che può apportare miglioramento nella situazione della persona che si fa subornare (i modi infatti di s. sono indicati nel canone citato *demonstrative*). Con qualunque mezzo però avvenga la s., si richiede che il reato sia consumato (can. 2228); il che si verifica, appena sia stata effettuata la promessa o l'offerta, *effectu secuto*. Nel diritto romano, se il subornato fosse stato *testis ad offensam* e la sua falsa testimonianza avesse sortito il suo effetto, il reato di s. veniva punito, come la falsa testimonianza, con la pena del taglione (L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, VI, Roma 1890, p. 243). Nel diritto prima del CIC la s. era punita con varie pene, come l'infamia, la scomunica (c. 20, C. XXIV, q. 3) la sospensione (c. 17, X, I, 11) ed altre pene, secondo i casi (2 C. XXXIII, q. 1; 9, X, X, II, 21; *Conc. Trid.*, sess. XIII, cap. 7 *de ref.*).

Le pene suddette furono determinate ed unificate dalle norme del CIC che, nel can. 1755 § 3, punisce la s. come il falso nelle deposizioni, a norma del can. 1743 § 3. La pena perciò sarà la rimozione temporanea dagli atti legittimi ecclesiastici e, se ci fosse stato il giuramento, un laico si colpirà d'interdetto, un chierico di sospensione.

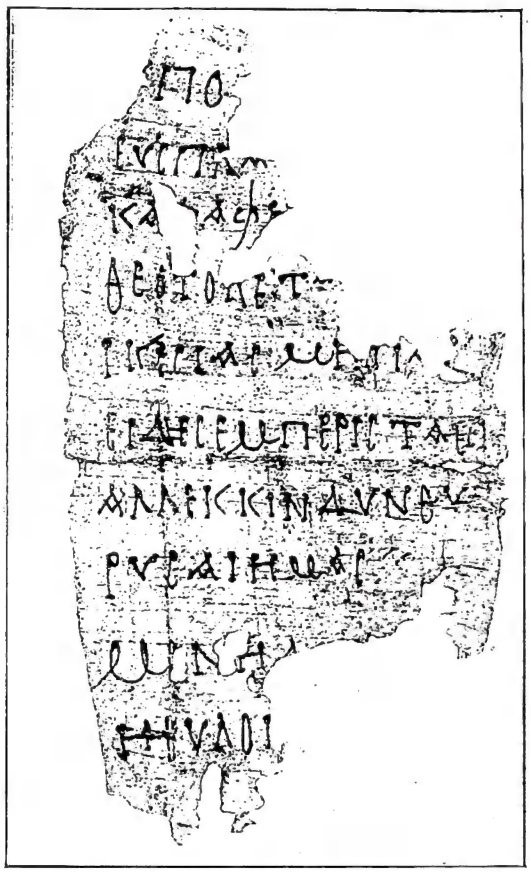
Da tenere però presente che, per incorrere la pena di cui sopra, si richiede la piena imputabilità (can. 2229 § 2) essendovi, nel canone 1755 § 3, il verbo *praesumpserit*. Ciononostante, quantunque il tentativo di corruzione non abbia raggiunto il suo obbiettivo o sia stato effettuato più per leggerezza di animo che per vera e completa volontà di delinquere, se da circostanze di fatto o di persone (ad es., se sia stato un chierico ad ardire di corrompere), ne sia nato scandalo, si può procedere a norma del can. 2222.

La s. nel Cod. pen. ital. – nel quale, in materia, si rileva una differenza sostanziale col vecchio Codice penale Zanardelli – soggiace alle pene stabilite negli artt. 372, 373 per la falsa testimonianza, perizia, interpretazione; essa, pertanto, è punita con la reclusione da sei mesi a tre anni, ridotta dalla metà ai due terzi, qualora l'offerta o la promessa non sia stata accettata o la falsità non sia stata commessa. La condanna importa la interdizione dai pubblici uffici (art. 377).

BIBL.: V. Manzini, *Trattato di diritto penale ital.*, Roma 1913, p. 469; F. Roberti, *De processibus*, II, ivi 1926, p. 44; M. Lega - V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, ivi 1939, p. 665. Innocenzo Parisella

« SUB TUUM PRAESIDIUM ». - È la più antica preghiera alla S.ma Vergine che si conosca.

I. IL TESTO ORIGINARIO. – È conservato in un foglio di papiro (cm. 18×9,4) rinvenuto in località non nota d'Egitto e acquistato, nel 1917, dalla « John Rylands Library » di Manchester (*Pap. Ryl.*, 470); pubblicato nel 1938 da C. H. Roberts, nel *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, III : *Theological and literary Texts*, Manchester 1938, pp. 46-47 (cf. A. Calderini, in *Aegyptus*, 18 [1938], p. 349). Il Roberts, per motivi teologici (culto alla Vergine) lo data al sec. IV; ma E. Lobel, suo collega e coeditore dei papiri di Ossirinco (vol. XIX, Londra 1948), considerando obbiettivamente le sole ragioni paleografiche, si dichiara (come riferisce lo stesso Roberts) « restio a porlo più tardi del sec. III ». La scrittura a lettere onciali, alta e dritta, stretta e nello stesso tempo ariosa, con elementi ornamentali, ha un aspetto decorativo, in parte proprio delle iscrizioni, per cui H. J.



(da C. H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri, III. Theological and literary texts, Manchester 1938, n. 470)

« SUB TUUM PRAESIDIUM » - Frammento di papiro del sec. III, contenente il testo greco del *S. t. p.* - Manchester, Rylands Library.

Bell, cui si associa il Roberts, pensa che il papiro fosse un esemplare destinato come « modello per un incisore ».

II. COMPOSIZIONE. – Essendo il lato destro del papiro molto lacero, al Roberts è sfuggita la natura specifica della preghiera, ed è merito del p. Feuillen Mercenier, del monastero di Chevetogne, aver in essa riconosciuto il *S. t. p.*, proponendo così la ricostituzione completa del testo in base alle relative formole liturgiche ancor oggi in uso nel rito copto e bizantino (*Le Muséon*, 52 [1939], p. 233). Come tutte le preghiere liturgiche antiche, il *S. t. p.*, pur nella sua semplicità e spontaneità del sentimento, si ispira a testi biblici, mutuando espressioni caratteristiche dal greco dei Settanta. L'inizio richiama l'immagine dell'« ombra delle ali », cara ai Semiti e agli Egiziani, quale espressivo simbolo della divina protezione : ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς... (*Is.* 49, 2; 51, 16; cf. *Ps.* 16, 8 e commento di F. Vigouroux, *ad loc.*, con illustraz. monumentali). È notevole il fatto che la formola copta abbia conservato, senza tradurlo, il termine sacro σκέπη (*praesidium*) e che il concetto dell'*umbra alarum* si ritrovi in alcune versioni, come la siriaca, la siro-caldea e l'armena.

In tutta la composizione poi si rileva la stessa situazione spirituale che si ha nei salmi individuali (ad es., 16, 27, 30, 58, 60) imploranti il soccorso immediato del Signore, rifugio e liberatore (καταφυγή e ῥύστης) del fedele che a lui ricorre per scampare dall'incombente pericolo (*Ps.* 17, 3; 60, 5; 70, 4; 90, 1 sgg.; 114, 2-5; 142,9 = καταφεύγομεν e ῥῦσαι ἡμᾶς [ἐκ κινδύνου] del *S. t. p.*). Significativo, in proposito, è il confronto con l'antichissima preghiera del papiro di Dêr-Balizeh (fol. 1r, linn. 8-12 : PO 18, 425 e 428; ed. Roberts-Capelle, *An early Euchol.*, Lovanio 1949, p. 14), la cui espressione : ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς κινδύνου, richiama il *periculis cunctis* del *S. t. p.* romano.

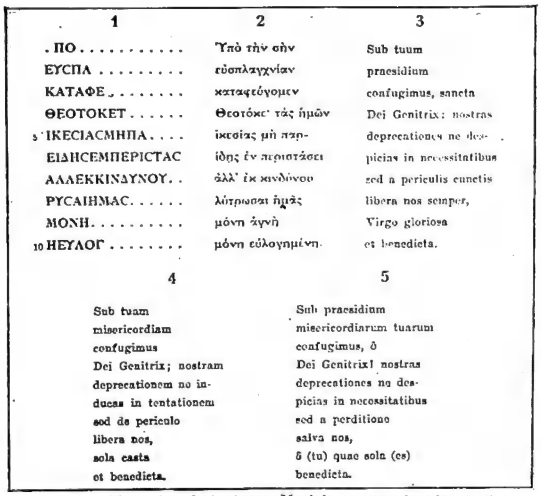
III. IMPORTANZA DELLA PREGHIERA. – *a*) *Valore storico.* – Il tono della preghiera sembra indicare un tempo di persecuzione (Valeriano, Decio) da cui si anela esser liberati (ῥῦσαι ἡμᾶς, *erue nos*; il λύτρωσαι della liturgia greca non ha più questo significato, ma un valore teologico).

b) *Valore teologico.* – In tanta necessità (περίστασις) il cristiano cerca scampo sotto il manto della Vergine, all'ombra della sua εὐσπλαγχνία, che non è l'ἔλεος dei Salmi, attributo di Dio, ma la grande misericordia e sollecitudine del cuore materno (cf. *Eccli.* 30, 7, e *viscera misericordiae*, σπλάγχνα ἐλέους, di *Lc.* 1, 78). E la preghiera è a lei rivolta direttamente, come soccorritrice e salvatrice, essendo la Madre di Dio, Θεοτόκος. Il ritrovare questa parola in un testo eucologico dimostra ch'essa, in Egitto, non era solo un termine della scuola, ma liturgico. Si comprende così quanto riferisce lo storico Socrate, che Origene, nel I libro, ora perduto, del suo commento *in Rom.*, « spiegava (ἑρμηνεύων) in qual senso [Maria] si dica Θεοτόκος » (*Hist. eccl.*, VII, 32 : PG 67, 812 B). Considerando poi come nell'epoca anteriore al Concilio di Efeso (431) tale parola dogmatica si riscontra in autori che si ricollegano con la Scuola di Alessandria (cf. Hefele-Leclercq, II, p. 244, nota; Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 167, n. 17; Manteau-Bonamy [v. bibl.], pp. 10-12), si scorge in questo un influsso della liturgia alessandrina, e si spiega maggiormente l'asprezza della lotta antinestoriana, in cui Cirillo si batté non per un termine di scuola, ma per una espressione della fede del popolo, consacrata dall'uso liturgico (cf. Denz-U, 139). Non si conosceva finora alcun documento positivo comprovante il culto di invocazione alla Vergine nel periodo anteniceno (cf. E. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténic.*, Parigi 1908, pp. 268 e 275; E. Dublanchy, *Marie*, in DThC, IX, col. 2443) : il *Pap. Ryl.* 470 riempie la lacuna documentaria, eliminando ogni discussione. Con la chiara affermazione della Maternità divina di Maria il *S. t. p.* ha una manifesta allusione anche alla sua immacolata purezza, proclamando la S. Vergine come « la sola pura », « la sola casta e benedetta » : ἡ μονὴ ἁγνή, καὶ ἡ εὐλογημένη.

c) *Valore liturgico.* – Il testo del papiro, ricostruito dal Mercenier, rappresenta la redazione primitiva, e spiega le due recensioni posteriori : l'orientale (bizantino-ambrosiana), e l'occidentale (alessandrino-romana). La formola romana, infatti, appare della medesima famiglia del testo copto, mentre quella ambrosiana dipende dal testo bizantino.

IV. DIFFUSIONE E USO LITURGICO. – Dalla patria d'origine, l'Egitto, il *S. t. p.* si è diffuso attraverso i due riti principali : il bizantino e il romano. La liturgia copta ha conservato, quasi integralmente, la formola originaria che ci offre il papiro greco, e ancor oggi, almeno presso i cattolici, ne fa uso ai Vespri. Le liturgie bizantina e romana dovettero ricevere il *S. t. p.* dall'Egitto prima delle controversie cristologiche del sec. V.

a) *Liturgia romana.* – Nell'Occidente latino il *S. t. p.* ha avuto varie redazioni, che testimoniano originali greci diversi. La formola romana si ritrova nell'Antifonario di Compiègne (sec. IX-X) tra le antifone *in Evangelio* (serie di antifone che si intercalavano nei diversi versetti del *Benedictus*) per la festa dell'Assunzione (PL 78, 799). Attualmente è in uso a Compieta del Piccolo Ufficio della B. Vergine (antifona *Nunc dimittis*). È utilizzata in parte negli uffici della Maternità di Maria (11 ott.: V responsorio) e della B. V. Mediatrice di tutte le grazie (31 maggio: Respons. breve alle Ore minori). È poi di uso frequente in vari esercizi di pietà; in Francia, anche nei *Saluts* del S.mo Sacramento. A. Wilmart ha pubblicato un ufficio medievale in onore dei Sette Dolori della S.ma Vergine, attribuito a Innocenzo IV, ove il *S. t. p.* è la preghiera iniziale per ogni singola parte (*Auteurs spirituels*, Parigi 1932, pp. 518, 523-26). Nella liturgia domenicana si canta a Compieta per varie feste della Madonna. I Salesiani l'hanno come devozione speciale in onore di Maria Ausiliatrice; presso



1	2	3
ΠΟ	Ὑπὸ τὴν σὴν	Sub tuum
ΕΥΣΠΛ	εὐσπλαγχνίαν	praesidium
ΚΑΤΑΦΕ	καταφεύγομεν	confugimus, sancta
ΘΕΟΤΟΚΕΤ	Θεοτόκε· τὰς ἡμῶν	Dei Genitrix: nostras
ΙΚΕΣΙΑΣΜΗΠΑ	ἱκεσίας μὴ παρ-	deprecationes ne des-
ΕΙΔΗΣΕΜΠΕΡΙΣΤΑΣ	ἴδῃς ἐν περιστάσει	picias in necessitatibus
ΑΛΛΕΚΚΙΝΔΥΝΟΥ . .	ἀλλ' ἐκ κινδύνου	sed a periculis cunctis
ΡΥΣΑΙΗΜΑΣ	λύτρωσαι ἡμᾶς	libera nos semper,
ΜΟΝΗ	μόνη ἁγνὴ	Virgo gloriosa
ΜΕΥΛΟΓ	μόνη εὐλογημένη	et benedicta.

4	5
Sub tuam misericordiam confugimus Dei Genitrix; nostram deprecationem ne inducas in tentationem sed da periculo libera nos, sola casta et benedicta.	Sub praesidium misericordiarum tuarum confugimus, ὁ Dei Genitrix! nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus sed a perditione salva nos, ὁ (tu) quae sola (es) benedicta.

(*da F. Mercenier, L'Antienne Mariale grecque la plus ancienne, in Le Muséon 52 [1939], p. 231*)

« SUB TUUM PRAESIDIUM » - Testo del papiro della Rylands Library, n. 470, col. 1, posto a confronto dal p. F. Mercenier con i testi : bizantino, col. 2 (Ὡρολόγιον τὸ μεγα, ed. Roma 1938, p. 232); romano, col. 3; ambrosiano, col. 4 (*Missale ambrosianum*, Milano 1831, pp. 381-92); e la versione latina del testo copto, col. 5.

i Gesuiti fa parte dell'unico esercizio quotidiano di pietà ch'essi praticano in comune. Notevole è l'inizio, semplificato con l'omissione della parola *misericordia* (εὐσπλαγχνία), e la finale : *Libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta*. Il *semper* è unito, anche nella melodia gregoriana, a « libera nos », mentre criticamente dovrebbe unirsi a *Virgo*, secondo il caratteristico epiteto greco Ἀειπάρθενος : termine, però, che non si trova nella formola originaria, né in quella della liturgia bizantina, che invece ha il corrispondente μόνη ἁγνή. La parola *gloriosa* è pure una variante romana : non si sa se antica; il p. Mercenier ammette che possa essere originaria (σεμνή); manca nell'Antifonario di Compiègne e nella liturgia domenicana. La melodia gregoriana, di VII modo, nella sua semplicità quasi sillabica, esprime un sentimento di confidente e filiale abbandono, e, nell'insistente motivo, l'urgenza di un soccorso immediato. Prima della restaurazione gregoriana, in Italia era in uso anche un'altra melodia di II modo (cf. J. Pothier, *Antienne « S. t. »*, in *Rev. du chant grég.*, 2 [1893-94], pp. 3-4).

b) *Liturgia ambrosiana.* – Il testo milanese (*Sub tuam misericordiam*) deriva da quello bizantino (Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν); ma sembra posteriore a s. Ambrogio, anche per l'errata traduzione « ne inducas in tentationem » (invece di : *ne despicias in necessitate*), la quale non può essere attribuita al Santo, che conosceva bene il greco; tale variante potrebbe però non appartenere alla traduzione originaria, ed essere una tardiva contaminazione dell'orazione domenicale. Nel medioevo la preghiera si usava (secondo il cod. *T 103 Sup.* della Biblioteca Ambrosiana) nella VI domenica di Avvento, tra le antifone o *psallendae* litaniche (cf. Cagin [v. *op. cit.* in bibl.]). Oggi si ha solo come antifona *post Evangelium* in alcune Messe della Madonna (5 ag. e 16 luglio [medesima Messa]; S. Maria *in Sabbato* [Messa feriale] e Messa votiva solenne). È anche cantata dal popolo con melodia propria del rito.

c) *Liturgia bizantina.* – Nei confronti del testo originario dato dal *Pap. Ryl.*, 470, quello della liturgia bizantina costituisce una forma più elaborata, con varianti dovute soprattutto alle esigenze del ritmo.

Nella liturgia bizantina (e quindi nei vari idiomi propri del rito) la preghiera è adibita come Θεοτοκίον (tropario in onore della « Madre di Dio ») alla fine dei Vespri feriali (Ὡρολόγιον, Roma 1876, p. 104; 2ª ed. ivi 1937, p. 232), sempre associata all'*Ave Maria* che precede come primo tropario (Θεοτόκε παρθένε χαῖρε).

d) *Altri riti orientali.* – Le Chiese armena, siro-antiochena, siro-caldea e malabarica, maronita, etiopica, anche se non posseggono il *S. t. p.* nella loro liturgia, lo hanno nei loro libri di devozione (a quanto sembra, per influsso di Roma). I Maroniti ne fanno, con le Litanie lauretane, un uso frequentissimo (in arabo, adibito in tutte le funzioni estraliturgiche). Per i cattolici dell'Etiopia fu tradotto dal latino dai missionari, e si recita insieme alla *Salve Regina*. La formola siro-antiochena, la quale sembra molto antica, ha diverse varianti, di sapore biblico, che ne costituiscono una profonda rielaborazione (cf. P. Hindo, *Disciplina Antiochena antica : Siri*, IV [*Fonti per la Cod. can. Orient.*, 2ª serie, fasc. 28], Città del Vaticano 1943, p. 307, nota 1).

BIBL.: [P. G. Cagin], *L'Antiphonaire Ambrosien*, Solesmes 1896, pp. 13-16; U. Gasser, *Brani greci nella Liturgia latina*, in *Rcss. gregor.*, 1 (1902), p. 130; F. Mercenier, *L'Antienne Mariale grecque la plus ancienne*, in *Le Muséon*, 52 (1939), pp. 229-33 (lavoro critico fondamentale); id., *La plus ancienne prière à la S. Vierge : le « S. t. p. »*, in *Les quest. liturg. et paroiss.*, 25 (1940), pp. 33-36; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1939, p. 103; A. Paredi, *Influssi orient. sulla Lit. milan. ant.*, in *La scuola catt.*, 68 (1940), pp. 578-79; G. Vannucci, *La più ant. preghiera alla Madre di Dio*, in *Marianum*, 3 (1941), pp. 97-101; G. M. Perrella, *De commate « in necessitatibus nostris » in precatione « S. t. p. »*, in *Eph. Lit.*, 56 (1942), pp. 169-71; E. M. Rieland, *De Completorio Fratrum Praed. (II, 4)*, in *Eph. Lit.*, 60 (1946), pp. 56-64; C. Cecchelli, *Mater Christi*, I, Roma 1946, pp. 172-73 e 305-308; H.-M. Manteau-Bonamy, *Maternité divine et Incarnation*, Parigi 1947, pp. 1-5; O. Stegmüller, « *S. t. p.* ». *Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, in *Zeitsch. für kath. Theol.*, 74 (1952), pp. 76-82 (opinioni soggettive). Igino Cecchetti

SUCCESSIONE EREDITARIA. - Successione, presa nel suo senso giuridico più generale, indica qualsiasi passaggio di diritti da un soggetto ad un altro. Essa può venire estesa a tutti i diritti cedibili di un soggetto ed allora si ha una successione a titolo universale, oppure può essere limitata ad alcuni di detti diritti e si ha la successione a titolo particolare.

Se è destinata ad aver esecuzione mentre è ancora in vita il titolare dei diritti, si parla di successione *inter vivos*; se si apre, invece, dopo la morte del titolare è *s. mortis causa*. Questa può essere sia a titolo particolare, il legato (v.), che a titolo universale, l'eredità. La s. e., a sua volta, in rapporto con la causa giuridica da cui dipende, si distingue in : *successione testamentaria* (v. TESTAMENTO), successione legittima o *ab intestato*.

La successione legittima avviene per volontà della legge che attua la presunta volontà del defunto; la successione testamentaria è invece determinata direttamente dalla volontà del defunto, debitamente espressa. La legge stabilisce il modo con cui tale volontà debba essere manifestata, assegna cioè la forma di questo importante negozio giuridico e può esigerla *ad validitatem*.

I. LA S. E. NEL DIRITTO NATURALE. – La s. e. è senza dubbio oggi il più importante dei modi di acquisto. Fino al Pufendorf (1632-94) tutti i giuristi riconobbero un fondamento naturale al diritto di s. e., sia che riguardasse il testamento che la successione *ab intestato*. Il principio che li guidava era il celebre principio di diritto romano « Nulla è così conveniente all'equità naturale quanto il riconoscere la volontà del proprietario che vuole trasmettere i suoi beni » (*De iure nat. et gent.*, 1, 4, c. 3). Il Pufendorf cominciò con il negare il fondamento naturale alle disposizioni di ultima volontà, al testamento soprattutto, pur continuando a riconoscerlo per le successioni *ab intestato*. Non mancarono seguaci della tesi del Pufendorf anche fra i cattolici del sec. XVII (Schwarz, Schmalzgrueber, Zollinger). Oggi la tesi è difesa da tutti i positivisti del diritto ed è estesa a tutto il diritto ereditario. Lo Stato è fonte di tutto il diritto e quindi non ha alcun limite nella regolamentazione di questa materia, riguardante la successione nei beni ereditari.

Si è avuta invece continuità di dottrina tra i teologi. Essi, infatti, nella grande maggioranza, sia nell'antichità che oggi, si sono schierati a favore dell'origine del diritto di s. e. dal diritto naturale. Per lo più essi non conside-

rano direttamente l'argomento, che però è chiaramente presupposto, come fondamento indiscusso, nella trattazione della spinosa questione della validità o meno del testamento informe. Alcuni, come s. Antonino, Molina, Lessio ritengono che il testamento informe crei una vera obbligazione naturale; altri come Soto, Billuart, Sanchez lo ritengono valido in forza della obbligazione naturale fino alla sentenza del giudice; altri, infine, Vasquez, Bonacina con innumerevoli seguaci, ritengono tali testamenti irriti, non perché l'unica fonte del diritto ereditario debba ricercarsi nella legge positiva, bensì perché ammettono che il potere del legislatore civile si estenda fino alla invalidazione del testamento per difetto di forma. La natura del diritto di s. e. è quindi per tutti questi autori fuori discussione: è un diritto naturale: i punti di vista divergono sulla estensione del potere civile nella regolamentazione di questo istituto.

Con essi è consentanea la dottrina dei teologi moderni, i quali sono portati a riaffermare, con più forza, questo principio per combattere oggi sia i nemici della proprietà privata, sia quelli della stabilità famigliare e non ultimi coloro che affermano un illimitato potere dello Stato in questa materia. Un riferimento all'origine naturale del diritto di successione si può forse vedere in due testi paolini «si... filii et heredes» (*Rom.* 8, 17; cf. anche *Gal.* 4, 7); ma è nel magistero ecclesiastico e soprattutto nelle encicliche sociali che la questione è affrontata con una certa ampiezza e con argomenti che la ragione è costretta ad ammettere come un'esigenza di un altro diritto naturale, quello della proprietà (v.) privata. «Per legge inviolabile di natura, dice Leone XIII, incombe al padre il mantenimento della prole; e per impulso della medesima natura, che gli fa scorgere nei figli un'immagine di sé, e quasi un'espansione e continuazione della sua persona, egli è mosso a provvederli in modo che nel difficile corso della vita, possono onestamente far fronte ai propri bisogni, cosa non possibile ad ottenersi, se non mediante l'acquisto di beni fruttiferi, che egli poi trasmette loro in retaggio» (Denz-U, 1938 a; cf. ancora Pio XI, encicl. *Quadragesimo anno*. n. 16: AAS, 23 [1931], p. 17; Pio XII, *Messaggio di Pentecoste*, 1941: AAS, 31 [1941], p. 157). Senza il diritto di s. e., la proprietà privata non potrebbe raggiungere appieno il suo scopo a favore della comunità famigliare: stabilità famigliare anche nelle successive generazioni, possibilità ai genitori di assolvere pienamente la loro funzione nei riguardi dei figli.

II. La s. e. nel diritto canonico e nel diritto italiano. – Poiché il diritto naturale è informe su questo argomento, non stabilendo i modi ed i limiti della s. e., esso deve essere completato dal diritto positivo. Perciò, in questa materia, le leggi civili hanno anche valore morale, quando non contrastino con il diritto naturale, con il diritto divino e con il diritto canonico.

Il diritto canonico non ha molte disposizioni in merito. Esistono solo norme in materia di successione per gli arredi sacri (v.) di proprietà dei cardinali, vescovi, chierici per quanto riguarda alcune categorie di *res sacrae* (v. cosa, III. *Diritto canonico*). Il diritto canonico considera ancora valide le disposizioni per cause pie, anche se destituite delle solennità legali (CIC, can. 1513). Per tutto il resto occorre rifarsi al diritto civile, salvo eventuali contrasti di questo con il diritto naturale. Il diritto italiano, che come tanti altri ordinamenti moderni si rifà prevalentemente al diritto romano, risponde in generale alle norme dell'equità.

Nel diritto romano antico e classico con la successione si subentrava in ordine di diritto nella posizione stessa del dante causa. Essa si aveva soprattutto nell'eredità e si diceva *successio mortis causa* ed in pochi altri casi tipici (*adrogatio*, *conventio in manum* ecc.). Nel diritto giustinianeo si intende per successione la designazione in complesso del rapporto di acquisto e perdita corrispondente nei trasferimenti. Chi acquistava si diceva successore, chi trasmetteva autore. Il concetto venne poi allargato con la distinzione tra successione universale (*successio in universum*), sola successione conosciuta ai romani e successione particolare (*successio in dominium*). La chiamata all'eredità o delazione presso i Romani poteva essere di due specie: testamentaria o intestata. A queste due specie di delazione se ne aggiunse in seguito e per l'attività pretoria una terza: la successione legittima contro il testamento, riconosciuta a favore di alcuni prossimi congiunti. Quest'ultima si svolse come reazione al diritto assoluto di testare del *paterfamilias*. Il diritto romano si incontrò nei paesi dell'Impero con il diritto germanico e con altri elementi di diversa provenienza e ne subì le contaminazioni. Di grande rilievo le mutazioni avvenute nel principio fondamentale per la designazione dei soggetti della s. e. Dal sec. XI in poi il diritto successorio fu dominato dal principio medievale di favorire l'agnazione (già in uso nell'antico diritto civile romano): i beni si volevano conservare per i maschi, che continuavano la famiglia. Il principio agnatizio crollò con la Rivoluzione Francese ed il codice napoleonico. Oggi è stata attuata in prevalenza l'uguaglianza dei sessi.

Il Cod. civ. italiano, abolito il principio agnatizio, distingue in rapporto alla successione legittima, a cui si restringe questa trattazione, due categorie di persone, ascendenti e discendenti, che possano concorrere o insieme, o isolatamente mancando l'altro gruppo concorrente.

A) In caso che vi sia una sola categoria di eredi legittimi, la successione avviene in base ad una casistica, che si può così riassumere per i casi più ordinari: *a*) ai genitori succedono i figli legittimi in parti uguali; ai figli legittimi sono equiparati i figli legittimati e gli adottivi (art. 566 sgg.). *b*) Se taluno muore senza prole, senza fratelli o sorelle, succedono i genitori in parti uguali o il genitore che sopravviva (art. 568). *c*) Se taluno muore senza prole, né genitori né fratelli, né sorelle, succedono gli ascendenti paterni e materni; se però gli ascendenti sono di grado diverso, quelli di grado più vicino escludono gli altri senza distinzione di linea (art. 569). *d*) Se taluno muore senza prole, né genitori, né altri ascendenti, succedono i fratelli e le sorelle in parti uguali: i fratelli unilaterali però hanno diritto solo a metà della quota in confronto dei fratelli germani (art. 570). *e*) Se taluno muore, non lasciando parenti successibili entro il 4° grado, succede per intero il coniuge (art. 583). *f*) A chi muore senza prole, né genitori, né altri ascendenti, né fratelli, né sorelle, succede il parente prossimo senza distinzione di linea fino al 6° grado (art. 572; per i figli naturali, v. art. 576). *g*) Morto il discendente, subentrano al suo posto, e, per la porzione *pro stipite*, i suoi figli o discendenti; mancando gli ascendenti, il diritto passa ai collaterali fino al 6° grado di parentela.

B) Nel caso in cui concorrano eredi legittimi di categorie diverse: *a*) concorrendo figli legittimi con figli naturali riconosciuti o dichiarati, questi ultimi ottengono metà quota per capo in confronto dei legittimi (art. 574). *b*) Concorrendo i figli legittimi con il coniuge, se il figlio è uno solo, il coniuge ha l'usufrutto su metà dell'eredità; se i figli sono più, il coniuge ha l'usufrutto sul terzo; se sono minorenni, il coniuge ha l'usufrutto legale, ma tutta la proprietà rimane ai figli. Uguali diritti spettano al coniuge, se con i figli legittimi concorrono i figli naturali, evidentemente in proporzione della loro quota (art. 581). *c*) Concorrendo genitori con fratelli germani, ciascuno avrà una uguale parte, in modo però che ai genitori non spetti mai meno di un terzo. Ai fratelli unilaterali va metà quota (art. 571). *d*) Concorrendo genitori e coniuge, metà va ai genitori e metà al coniuge (art. 582). *e*) Concorrendo i genitori con il coniuge e con i fratelli metà va al coniuge e metà agli altri (art. 582). *f*) Concorrendo i genitori di un figlio naturale con il coniuge, a quest'ultimo vanno i due terzi (art. 579). *g*) Concorrendo il coniuge con i figli naturali riconosciuti e con altri ascendenti le divisioni sono sempre più complesse (art. 575, 582, 583). Non si fa luogo alla successione legittima, se non quando manchi, in tutto o in parte, quella testamentaria (art. 457). Nel diritto moderno non esiste più, come nell'antico diritto romano, incompatibilità per la coesistenza tra le due forme di vocazione. Il testamento (v.) può contenere anche solo una parziale disposizione dei beni del defunto e allora il rimanente dei rapporti giuridici del *de cuius* viene attribuito ai successori chiamati

dalla legge. Ciò avviene nella legge civile anche quando il testamento intero o le singole disposizioni testamentarie non abbiano valore, mentre secondo il diritto naturale dovrebbe prevalere la volontà del testatore. È controverso tra i civilisti quale sia il fondamento della successione legittima e mentre alcuni lo ripongono nella presunta volontà del defunto, altri invece trovano più opportuno ricondurlo ad una certa comunione domestica.

Nella successione legittima, come del resto anche in quella testamentaria, si possono distinguere, almeno storicamente, tre aspetti: l'inizio della successione (*apertura*), la *delazione* dell'eredità e l'*acquisto* della medesima.

L'apertura dell'eredità si ha nel momento della morte della persona (art. 456): prima la vocazione ereditaria è soltanto virtuale (*viventis non datur hereditas*). La delazione dell'eredità è l'effettiva vocazione all'eredità e si distingue dal suo acquisto. La delazione dell'eredità, genera un diritto che può essere trasmissibile agli eredi (art. 479). L'acquisto dell'eredità, che o avviene *ipso iure* o con la manifestazione della volontà (*aditio*), sia espressa sia equivalente (*pro herede gestio*), si ha quando taluno acquista di fatto l'eredità. Quando l'acquisto si fa *ipso iure* o per legge, non si richiede nessuna manifestazione di volontà da parte dell'erede, ma questi può rifiutare l'acquisto con un'espressa manifestazione di volontà contraria. Un'accettazione condizionata o a termine sarebbe nulla, e tale sarebbe pure un'accettazione *pro parte* (art. 475). L'accettazione è irrevocabile, per la stessa ragione per cui è inammissibile un'accettazione a termine: *semel heres semper heres*. Si può solo impugnare quando è effetto di violenza o dolo (art. 482), ed entro cinque anni dal giorno in cui è cessata la violenza o è stato scoperto il dolo. Non si può invece impugnare, se è viziata da errore, salvo particolari disposizioni (art. 483). Tutte le persone in quanto tali hanno la capacità di ereditare, ma non tutte hanno la capacità di accettare l'eredità; gli incapaci devono essere rappresentati ed assistiti. È previsto l'intervento del giudice tutelare in alcuni casi di devoluzione di eredità (artt. 321, 374, 394, 424). Il diritto di accettare l'eredità, trasmissibile agli eredi (art. 479), si prescrive in dieci anni; il termine decorre dal giorno della apertura della successione (art. 480).

L'accettazione può essere espressa o tacita (art. 474): è *espressa* non solo quando il chiamato dichiara per iscritto di accettare, ma anche quando in uno scritto assume la qualifica di erede (art. 475); è *tacita* (*pro herede gestio*), quando il chiamato compie un atto che presuppone necessariamente la sua volontà di accettare, e che non avrebbe il diritto di fare se non nella qualità di erede (artt. 476, 478). La legge inoltre presume in alcune circostanze l'accettazione (artt. 485, 493-94). Si parla perciò di accettazione legale, coatta o presunta.

Quando l'eredità ha per oggetto diritti su beni immobili, l'acquisto, perché sia efficace anche di fronte ai terzi, deve essere trascritto (art. 2648). Dalla trascrizione derivano però anche altre conseguenze, ed essa giova, ad es., per fondare un'usucapione decennale (art. 1159) o per convalidare l'acquisto del terzo che abbia fatto in buona fede un contratto con l'erede apparente (art. 534).

Accanto all'accettazione pura e semplice, è ammissibile sempre (art. 470) l'*accettazione con beneficio di inventario*; anzi a volte è imposta per legge, come per gli incapaci e le persone giuridiche (artt. 471-73). L'effetto del beneficio di inventario consiste nel tener distinto il patrimonio del defunto da quello dell'erede, per cui questi non è tenuto al pagamento dei debiti ereditari e dei legati oltre il valore dei beni a lui pervenuti, e non risponde dell'amministrazione dei beni ereditari se non per colpa grave (art. 491). La legge determina le modalità secondo cui deve avvenire l'accettazione col beneficio di inventario, con cui deve essere redatto l'inventario, ecc. (artt. 484-94). Se i chiamati all'eredità sono più di uno, tutti possono approfittare dell'accettazione beneficiata fatta da uno di essi (art. 510).

La legge, mentre stabilisce a vantaggio dell'erede l'accettazione con beneficio d'inventario, concede ai creditori e legatari, per la tutela dei loro diritti, il beneficio di chiedere la *separazione del patrimonio del defunto da quello dell'erede* (artt. 512-18). Circa gli effetti di questa separazione i pareri non sono concordi. Per alcuni l'effetto sarebbe di considerare i due patrimoni separatamente, così che mentre il patrimonio del defunto serve a soddisfare gli oneri dell'eredità, il patrimonio dell'erede invece rimane riservato ai suoi creditori personali. Ma molti rigettano questa teoria ed asseriscono che questa separazione non è fatta se non per comodo dei creditori del defunto, e che quindi né i creditori dell'erede possono avere da ciò qualche beneficio, né si muta la condizione giuridica dell'erede. Circa l'accettazione con beneficio d'inventario c'è chi si domanda se chi non ne abbia fatto uso sia anche in coscienza tenuto a soddisfare *ultra vires hereditatis*. La risposta è comunemente negativa, perché la legge è basata su una presunzione che i beni ereditari siano sufficienti, ma che l'erede li abbia nascosti; e che abbia avuto l'intenzione di obbligarsi *ultra vires* o che almeno si sia voluto esporre a questo pericolo. Ora la legge fondata su una presunzione di fatto cade, quando il fatto non esiste. Tuttavia ciò non toglie ai creditori e legatari il diritto di insistere, sussistendo il timore di frodi. D'altra parte anche dopo la sentenza del giudice favorevole ad essi, l'erede in coscienza non è tenuto ad osservarla se frodi non ci sono state.

La *rinunzia* nel diritto italiano non può essere fatta, se non dopo l'apertura della successione (andrebbe altrimenti contro il divieto dei patti successori). Si parla qui della rinunzia in senso tecnico, con la quale si perde di fronte a tutti il diritto alla qualifica di erede. Essa deve risultare espressamente; non è quindi ammessa la rinunzia tacita. Inoltre, la rinunzia non ha effetto se non siano osservate le forme richieste per il negozio solenne, e la dichiarazione va inscritta nel registro delle successioni.

La rinunzia può essere fatta fino a che il diritto di accettare non sia prescritto, ma non dopo l'accettazione. La rinunzia, come l'accettazione, è un negozio puro, ed è nulla se fatta sotto condizione, a termine, o solo per parte (art. 520). L'atto ha sempre efficacia retroattiva ed il rinunziante è come se non fosse mai stato chiamato alla eredità, ma non gli è peraltro impedito di accettare legati (art. 521). A differenza dell'accettazione, la rinunzia è un negozio revocabile fino a che, in seguito al rifiuto di chi è stato chiamato in un determinato grado, un chiamato di grado ulteriore non abbia a sua volta accettato (art. 525); e si può impugnare se è l'effetto di violenza o di dolo (art. 526). I beni a cui si rinunzia vanno ai coeredi secondo particolari norme, e cioè nelle successioni legittime la parte di colui che rinunzia si accresce (*diritto di accrescimento*) a coloro che avrebbero concorso con il rinunziante, salvo il diritto di *rappresentazione* (art. 522) e salvo le particolari norme nel caso di concorso di genitori o ascendenti con fratelli e sorelle (art. 571). In mancanza di altri successibili l'eredità è devoluta allo Stato (art. 586). Potendo la rinunzia recare danno ai creditori del rinunziante, la legge concede agli stessi il diritto (prescrivibile in 5 anni dalla rinunzia) di chiedere l'autorizzazione ad accettare l'eredità in nome ed in luogo del rinunziante al solo scopo di soddisfarsi sui beni ereditari fino alla concorrenza dei loro crediti (art. 524).

Si chiama eredità giacente *quae heredem nondum habet sed habere sperat*. Si distingue dall'eredità vacante in quanto qui, a differenza della prima, l'erede né si ha né si spera. Nel diritto romano, per tutto il tempo che passava tra la delazione e l'adizione, l'eredità veniva chiamata *iacens*. Oggi con l'efficacia retroattiva dell'accettazione e con il passaggio immediato del possesso, ciò non si può più sostenere. In qualche caso si può ancora parlare di eredità giacente, quando cioè gli eredi legittimi non abbiano accettato l'eredità e non siano nel possesso dei beni ereditari (art. 528). Rientra in questa ipotesi anche il caso in cui il chiamato sia ignoto, come avviene, per es., quando non si conoscano i famigliari del defunto, o quando se ne ignori anche soltanto la residenza; e i casi nei quali si sa chi sarebbe il chiamato, ma non si può sapere se egli verrà all'eredità. L'eredità giacente viene rappresentata ed amministrata ordinariamente da un curatore, nominato dal pretore (artt. 528 § 42 e v. CURATELA; CURATORE). Per mezzo del curatore l'eredità giacente,

considerata come un patrimonio autonomo, esige i suoi diritti e soddisfa le sue obbligazioni.

L'erede continua la persona del defunto e perciò succede nei suoi diritti e nelle sue obbligazioni. Nascono tuttavia particolari effetti nella s. e. dal fatto che più persone possono essere chiamate all'eredità. Sebbene poi l'erede continui la persona del defunto, tuttavia non possono trasmettersi a lui tutti i diritti e tutte le obbligazioni.

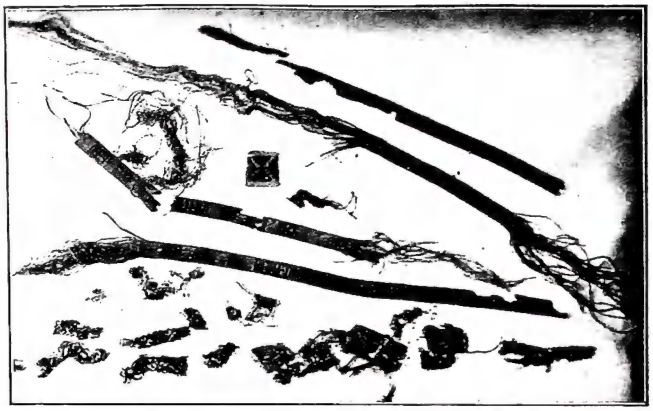
Sono intrasmissibili: *a*) tutti i diritti pubblici ed i diritti che vengono detti famigliari; *b*) i diritti di usufrutto (art. 978), uso ed abitazione (art. 1024) (per la loro indole particolare); *c*) il diritto che sorge nel mandante per contratto di mandato (artt. 1722, 1728); *d*) il diritto agli alimenti (art. 448); *e*) il diritto condizionato e sorgente da atto *mortis causa*; *f*) gli obblighi che sorgono dal mandato (artt. 1722, 1728); *g*) gli obblighi che sorgono da contratto di società (art. 2284).

Tuttavia sono retti da diritto particolare alcuni diritti famigliari e personali. Il nome di famiglia infatti si trasmette per diritto di sangue nei discendenti del *de cuius* (diversamente dal titolo o nome di commercio, che come realtà economica si trasmette per eredità).

Quando più persone sono chiamate *pro quota* alla stessa eredità, sorge tra loro la *communio incidens*, che è regolata dalle norme generali sulla comunione (artt. 1100-1116). Per evitare l'intromissione di nuovi soggetti nella comunione, il Codice del 1942 ha ripristinato a favore dei coeredi un diritto di prelazione sull'acquisto della quota o di parte dell'eredità, che si voglia alienare da uno di essi a estranei (art. 732). Ma i debiti e crediti ereditari sono sottratti con gli altri pesi dalla comunione ereditaria; appena avviene la successione sono divisi *ipso iure* tra gli eredi, secondo la propria quota ereditaria (art. 752).

La comunione ereditaria finisce con la *divisione dell'eredità*. Le norme sulla divisione ereditaria (art. 713 sgg.) integrano quelle sullo scioglimento della comunione in generale (art. 1111 e sgg.). Poiché la comunione è spesso fonte di discordie ed insieme impedisce un migliore uso dei beni, la legge riconosce ad ogni erede la facoltà di chiedere lo scioglimento della comunione, a meno che non ci sia un patto contrario che tuttavia non si può fare oltre i dieci anni (art. 1111). La divisione può essere amichevole o giudiziaria. La prima, che si attua mediante l'accordo di tutti i chiamati, non è soggetta a particolari formalità. La seconda, invece, consta di tre atti: determinazione della massa da dividersi, determinazione delle parti ed assegnazione e omologazione dell'atto da parte del tribunale. La determinazione della massa esige prima di tutto la stima dei beni con la resa dei conti tra coeredi e la formazione dello stato attivo e passivo dell'eredità (art. 723). La determinazione delle parti si fa attendendo al numero degli eredi e alla natura dei beni. Norme particolari stabiliscono i criteri per la formazione delle porzioni o regolano la sorte dei beni indivisibili o che non possono rientrare nelle singole porzioni (artt. 720, 722, 726-28).

La *collazione*, che ha origine dalla collazione dei beni e della dote nel diritto romano, impone all'erede che voglia adire l'eredità (non quindi se vi rinunzia), l'onere di conferire ai coeredi tutto ciò che ha ricevuto in vita dal defunto a titolo di liberalità (art. 737). La collazione si basa sulla presunta volontà del *de cuius* che si ritiene abbia voluto conservare l'uguaglianza tra gli eredi; e perciò non è da confondersi con la riduzione della donazione, che si fa quando per essa si lede la parte legittima. La collazione si distingue: *a*) dalla riunione fittizia, che si fa solo con l'intento di definire la parte di cui il testatore può liberamente disporre; *b*) dalla riduzione che si fa nei riguardi delle disposizioni testamentarie e delle donazioni, quando con queste si è lesa la parte legittima; *c*) dall'*imputazione* presa in senso stretto, che indica l'obbligo del legittimario che chieda la riduzione delle disposizioni testamentarie e delle donazioni di computare nella propria parte legittima ciò che aveva ricevuto o per donazione o per legato dal defunto, a meno che da una tale obbligazione non l'abbia esonerato il testatore espressamente; *d*) dalla collazione dei debiti, con cui ciascun erede è tenuto di conferire i propri debiti; con questa collazione infatti non si aumenta la massa del *relictum*, perché ai debiti corrispondeva già un credito nell'attivo dalla massa. Circa il diritto di collazione poi (art. 737 sgg.) in ordine agli obblighi di coscienza occorre attendere, più che alla lettera, al fine della legge, che si basa sulla presunta volontà del defunto. Di modo che quando si è certi dell'assoluta volontà del donante, si possono ritenere i beni donati anche nei casi in cui la legge positiva non esime dall'obbligo di conferire.



(*fot. Museo Arcivescovile*)

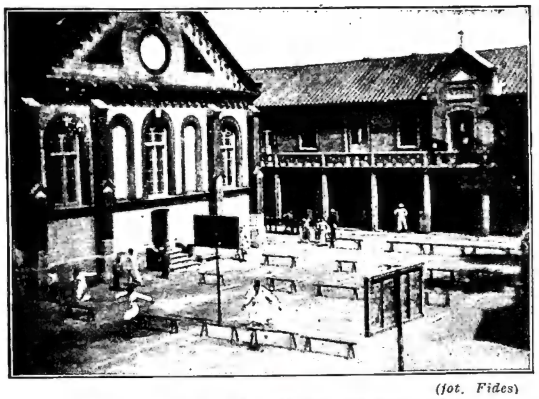
SUCCINTORIO - Frammenti di cingolo serico con frasi scritturali ricamate (vi si vede, integro, il s.), provenienti da S. Apollinare in Classe (fine sec. VII-inizio sec. VIII) - Ravenna, Museo arcivescovile.

BIBL.: J. H. Leclercq, *Héritage (droit d')*, in DACL, VI, 2258-65; A. Cicu, *La nozione di erede nel dir. ital. vigente*, in *Studi dedicati alla mem. di P. P. Zanzucchi*, Milano 1927, pp. 159-71; B. Biondi, *Osservaz. sul titolo, disposiz. comuni alle successioni legittime e testament.*, cap. 1: *disp. generali*, in *Osservazioni intorno al terzo libro del progetto di cod. civ.* (*marzo 1936*), Milano 1936, pp. 9-30; F. Messineo, *Osservaz. sul tit. primo, disp. comuni alle succ. legitt. e test.*, cap. 2: *Dei dir. degli eredi legittimari*, *ibid.*, pp. 31-50; A. Cicu, *Osservaz. sull'intero progetto*, *ibid.*, pp. 51-91; G. Vismara, *Storia dei patti successori*, 2 voll., Milano 1941; A. Gallarini, *Norme speciali per le successioni*, in *Perfice munus*, 17 (1942), pp. 408-409; F. Zucchelli, *Il diritto ereditario secondo il nuovo cod.*, *ibid.*, 18 (1943) pp. 46-49; J. Visser, *De solemnitatibus piarum voluntatum in iure can.*, in *Apollinaris*, 20 (1947), 59-136; B. Biondi, *Istituti fondament. di dir. eredit. rom.*, Milano 1948; V. Albanese, *La s. e. nel dir. rom. antico*, in *Annali del Semin. giuridico della Univ. di Palermo*, 20 (1949) pp. 127-475 sgg.; A. Trabucchi, *Istituz. di dir. civile*, Padova 1950, p. 727 sgg.

Pietro Palazzini

SUCCINTORIO (*subcinctorium, subcingulum*, perizoma; *balteus, praecinctorium, semicinctium*). - Ornamento del Papa nella Messa solenne. È una striscia di stoffa simile al manipolo ripiegata in mezzo, del colore della pianeta, ornata da una parte con un agnello d'oro, dall'altra con una croce d'oro; viene attaccata alla parte sinistra del cingolo.

A Roma il s. non si usava prima del sec. XI. Bruno di Segni (m. nel 1123) e Sicardo da Cremona (m. nel 1215) sono tra i primi a nominarlo. Non viene menzionato negli *Ordines Romani* primi né dagli scrittori dei secc. VIII-X (Amalario, Rabano, Strabone, Pseudo Alcuino). Però a Ravenna era già in uso nel sec. VII-VIII: venne poi chiamato: *balteus* (nel *Sacramentario* di Ratoldo di Corbie), *praecinctorium* (nella Messa detta Illyrica), *semicinctorium* (nell'Italia del sud). È proprio dei vescovi (*Ordo XIV*, 48. 53) dato in privilegio anche agli altri prelati; a Milano portato anche dai preti-cardinali del Capitolo metropolitano. Il *caeremoniale Episcoporum Romanum* non lo nomina più.



(*fot. Fides*)

SUCHOW, DIOCESI di - Cortile del Seminario.

Serviva in origine per assicurare la stola, come dicono Durando (« quo stola pontificis cum ipso cingulo colligatur », *Rat.*, III, 1, 3) e s. Carlo Borromeo (« subcinctorium, quo stola cum cingulo connectitur », Braun, *op. cit.* in bibl., p. 120, n. 5), perché la stola era ancora abbastanza lunga. La stola venne poi accorciata e assicurata col cingolo stesso; il s. divenne un semplice ornamento. Secondo Durando simboleggia la castità del corpo come il cingolo quella dell'anima. Il s. non aveva mai relazione né traeva origine dall'*epigonation* greco che si portava sempre alla destra ed era in origine un *enchirion*, un sudario.

BIBL.: J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Friburgo 1907, pp. 117-24; id., *I paramenti sacri*, vers. it., Torino 1914, pp. 80-81; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, pp. 423-24; M. Righetti, *Man. di stor. liturg.*, I, Milano 1950, pp. 497-98. Pietro Siffrin

SUCHOW, DIOCESI di. - Nella parte nord-orientale della provincia del Kiangsu, nella Cina centrale.

Fu eretta in prefettura apost. il 1° luglio 1931 con 8 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Nanchino; il 18 giugno 1935 fu elevata a vicariato apost. e l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, a diocesi suffraganea di Nanchino. È affidata, fin dall'inizio, alla Compagnia di Gesù, che, per il lavoro missionario, vi manda i religiosi della provincia regolare del Canadà inferiore.

Ha un'estensione di 20.000 kmq. Al 30 giugno 1947 su una popolazione di 4.500.000 ab., i cattolici erano 88.329 e i catecumeni 15.691; i sacerdoti esteri 49 e quelli cinesi 27; i seminaristi maggiori 5 e 5 pure i minori; 15 i fratelli laici, di cui 5 cinesi; 20 suore, di cui 5 indigene. Tra le opere figuravano 1 ospedale, 15 dispensari di medicinali, 122 scuole con 8382 alunni.

I missionari, che si fissarono stabilmente nel territorio di S. nel 1890, trovarono solo 98 cristiani e di data recente: nel 1900 erano saliti a 5171, nel 1929 a 52.349. La popolazione, di poverissime condizioni, trovò nella Chiesa, oltre alla fede, materiale aiuto per i suoi bisogni e difesa contro il brigantaggio locale.

BIBL.: AAS, 33 (1931), pp. 403-404; 28 (1936), pp. 97-98; GM, p. 209; *Annuaire de l'Eglise cath. en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, pp. 342-43. Adamo Pucci

SUCRE, ARCIDIOCESI di. - Città capitale del dipartimento di Chuquisaca ed arcidiocesi nella Bolivia (America meridionale).

Ha una superficie di 50.875 kmq. con 40.000 ab., dei quali 36.400 cattolici; conta 13 decanati, 35 parrocchie servite da 36 sacerdoti diocesani e 30 regolari; ha 6 comunità religiose maschili e 9 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 410).

La diocesi fu creata dal papa Giulio III il 27 giugno 1551 ed ebbe prima la denominazione di Charcas, quale suffraganea di Lima; fu elevata a metropolitana dal papa Paolo V il 20 luglio 1609; allora la sua provincia ecclesiastica comprese territori oltre la Bolivia, nella quale poco a poco ebbe quali suffraganee le diocesi di La Paz, S. Cruz e Cochabamba; il 22 maggio 1919 con decreto della S. Congregazione Concistoriale fu distaccato dall'arcidiocesi di Plata il vastissimo territorio del Chaco ed eretto a vicariato apostolico (AAS, 11 [1919], pp. 234-35). Il papa Pio XI con la cost. apost. *Praedecessoribus nostris* del 1° nov. 1924 dismembrò dall'arcidiocesi alcuni territori per formare le nuove diocesi di Oruro, Tarija e Potosí, mutando il nome dell'arcidiocesi stessa in S. (AAS, 17 [1925], pp. 501-503). Ha per suffraganee le diocesi di Potosí, S. Croce de la Sierra e Tarija. Lo stesso Papa con lettera apostolica dell'8 apr. 1925 conferì alla chiesa metropolitana dedicata all'Immacolata e contenente la cappella della Madonna di Guadalupe, il titolo di basilica minore e insegne al Capitolo (*ibid.*, pp. 229-30). La Basilica metropolitana fu edificata nel 1568, ad una sola nave, le laterali e il campanile furono aggiunti nel sec. XIX. L'immagine della Madonna di Guadalupe è in oro massiccio. Attigua alla Cattedrale è la residenza arcivescovile. Chiese notevoli sono quelle di S. Filippo, di S. Agostino, di S. Domenico, della Mercede, di S. Lazzaro e di S. Michele.

Il 27 marzo 1644 fu fondata l'Università di Chuquisaca, con il titolo di Reale e Pontificia Università di S. Francesco Saverio, con bolla dell'8 ag. 1623 di Gregorio XV e la « Real Cédula » di Filippo III del 2 febbr. 1622. L'Università, fino alla soppressione nel 1767, fu affidata ai Gesuiti. Nel 1826 fu riorganizzata dal maresciallo de Ayacucho.

BIBL.: J. J. Lares, *El centenario de S.*, Maracaibo 1895; anon., *La Plata*, in *Enc. Eur. Am.*, XLV, p. 514; anon., *S.*, *ibid.*, XLVIII, p. 288 sgg. Enrico Josi

SUDAN. - Regione dell'Africa centrale di cui la parte occidentale dipende politicamente dalla Francia (v. A.O.F.) e la parte orientale costituisce il S. anglo-egiziano. Quest'ultimo è costituito dal bacino dell'alto Nilo e del Nilo Bianco, dal Congo alla seconda cataratta e dal Mar Rosso al Dar Fur.

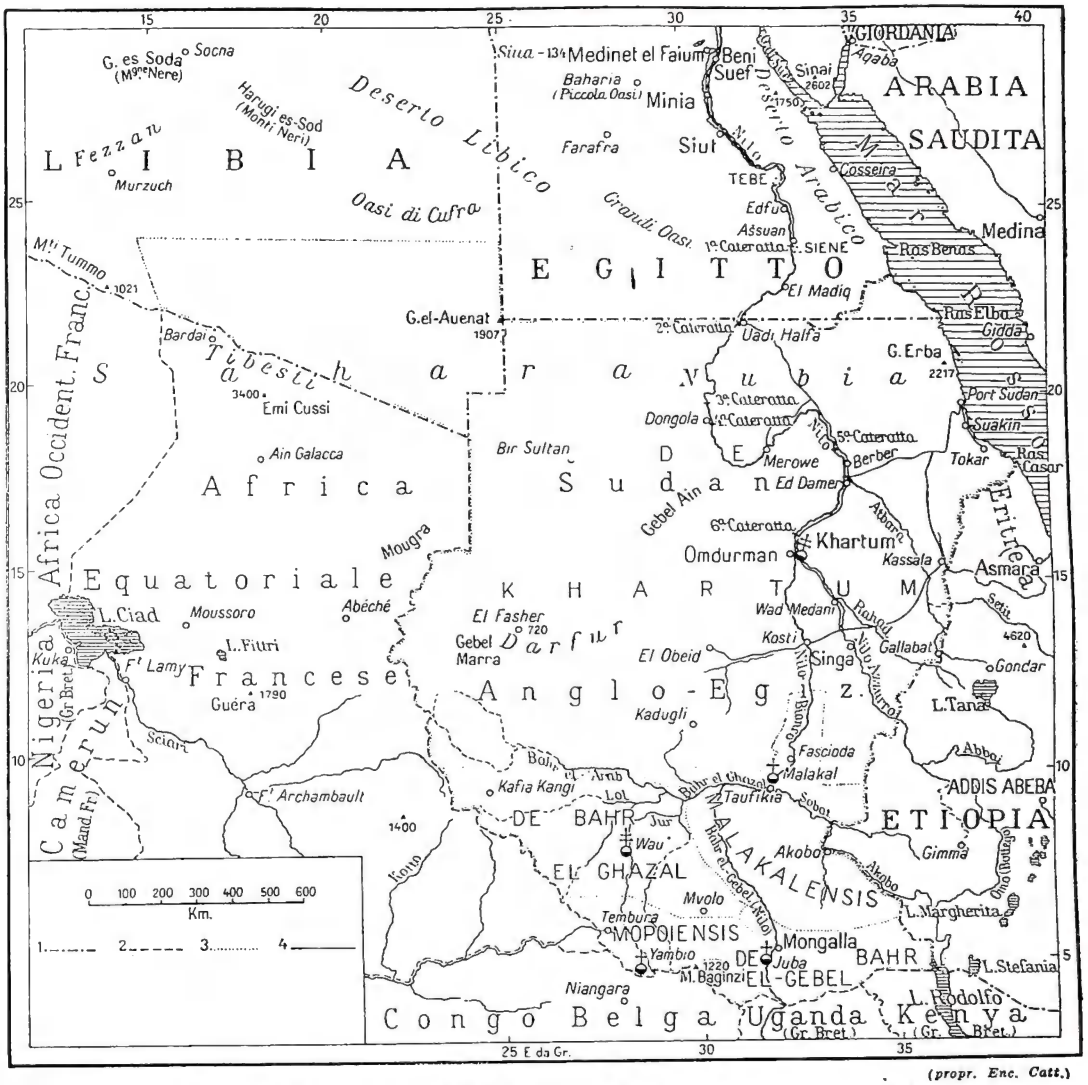
È costituito da una serie di monotoni altipiani, degradanti con lento pendio verso N.; rivestiti di fitte foreste o paludosi al S. (Bahr el-Gazal), ma via via più aridi man mano si procede a settentrione e ad occidente (Dar Fur, Kordofan), fin che trapassano addirittura a deserto (Nubia). Sul lato orientale il rilievo si accentua, salendo verso l'altopiano etiopico. Dove può beneficiare del tributo dei molti fiumi che l'attraversano (Gezirah), l'immenso paese (2,5 milioni di kmq.) si presta alle colture (cotone), ma in complesso vi prevale l'allevamento (bovini, ovini, caproni e cammelli), i cui prodotti già conservano una discreta esportazione. La popolazione (7,6 milioni di ab.) è formata da genti arabe, camitiche e negre, fanaticamente musulmane. Non mancano grossi centri abitati: Omdurman (118.000 ab.), la vecchia capitale mahdista, fronteggia, alla confluenza dei due Nili, Khartum (62.000 ab.), la nuova capitale. Sul M. Rosso è Port Sudan (50.000 ab.).

Il S. anglo-egiziano è un condominio anglo-egiziano, in realtà dominato dagli interessi britannici.

BIBL.: I. A. Hamilton, *The A.-E. S. from Within*, Londra 1935; J. Naegeli, *S.*, Thun 1941. Giuseppe Caraci

EVANGELIZZAZIONE. – 1. *S. anglo-egiziano*. – Nel 1697 fu fondata dalla S. Congr. di Prop. Fide la missione di Akhmim, Fungi e Etiopia sotto il prefetto Francesco Maria da Saleme dei Minori Riformati. Sennaar nel S. fu poi nel sec. XVIII il punto di partenza di vari tentativi di missione in Etiopia. Al principio del sec. XVIII il p. Damiano da Rivoli O. F. M., nominato nel 1701 prefetto della missione allora eretta di Fezzan, Bornò e Nubia, fece un tentativo di missione nella Nubia che fallì. Ulteriori tentativi rimasero pure senza effetto.

Nel 1846 Propaganda eresse il vicariato apost. dell'Africa centrale. Dopo la rinunzia del primo vicario



(propr. Enc. Catt.)

SUDAN - 1) Confini di Stato; 2) confini di colonie; 3) confini di circoscrizione ecclesiastica; 4) ferrovie.

apost. mons. Annetto Casolani, ideatore della missione, il p. Massimiliano Ryllo S. J. fu nominato provicario nel 1847, ma morì dopo l'arrivo a Khartum nel 1848. Il successore Ignazio Knoblecher fondò nel 1851 la prima missione presso i Baria a Gondokoro, dove il sacerdote Angelo Vinco fece il suo viaggio di esplorazione fra le varie tribù equatoriali del Fiume Bianco (1851-52). Quasi tutti i missionari morirono poco dopo l'arrivo in missione e il Knoblecher nel 1854. Il successore provicario Matteo Kirchner trasferì il centro della missione a Schellal presso Assuan in Egitto. I Francescani, subentrati nella missione nel 1861 sotto il provicario Giovanni Reinthaler, morirono presto l'uno dopo l'altro. Nel 1867 Daniele Comboni fondò l'Istituto di Verona per le missioni dell'Africa centrale. Riuscì dal 1873 ad organizzare la missione, erigendo stazioni a Berber, Delen, el-Obeid, dove creò una colonia di negri cristiani. Il Comboni, dal 1877 vicario apost., spirò nel 1881 in Khartum. Nel medesimo anno scoppiò l'insurrezione del Mahdi che distrusse completamente l'opera dei missionari. Soltanto dopo la sconfitta dei Mahdisti da parte degli Inglesi, mons. Antonio Maria Roveggio dal 1900 poté iniziare la ricostruzione. Il successore Francesco Saverio Geyer fu il principale organizzatore e fondatore delle missioni fra i negri del S. meridionale. Nel 1913 il nome del vicariato apost. dell'Africa centrale fu cambiato in quello di Khartum (v.) da cui ebbero origine varie missioni.

Il frutto del lavoro missionario nel S. anglo-egiziano è rappresentato da 77.893 cattolici.

BIBL.: C. Tappi, *Cenno storico della missione dell'Africa centrale*, Torino 1894; M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni e le Missioni dell'Africa centrale*, Verona 1923; E. Toniolo, *The first centenary of the Roman Catholic Mission to Central Africa, 1846-1946*, in *Sudan Notes Records*, 27 (1946), pp. 99-126; St. Santandrea, F. S. C. J., *Bibliografia di studi africani della Missione dell'Africa centrale*, Verona 1948, pp. 9-15.

2. *S. Francese.* – Il 6 ag. del 1868, ad istanza dell'arcivescovo di Algeri, più tardi card. Lavigerie, fu eretta la prefettura apost. di Sahara e S. Due spedizioni di pp. Bianchi, mandate dal Lavigerie per fon-

(fot. Enc. Catt.)

SUDDIACONO - Ordinazione del s. Miniatura del *Pontificale* di Giovanni Vitez, vescovo di Vesprim (1498-1500) - Biblioteca Vaticana, cod. Ott. lat. 501, f. 15 r.

dare una missione nel S., non arrivarono alla meta: nel 1875 i pp. Meneret, Paulmier e Bouchard, nel 1881 i pp. Richard, Morat e Pouplard furono trucidati nel deserto. I Padri dello Spirito Santo riuscirono a penetrare nel S. partendo dal Senegal e ad erigere presso i Malinke e i Bambara, non ancora infetti dall'islām, le stazioni di Kita e Bangassi (1888) e quella di Kayes (1893); nel 1901 le cedettero ai Padri Bianchi. Nel frattempo i Padri Bianchi poterono entrare nel S., anch'essi partendo dal Senegal, e fissarsi presso varie tribù, come i Bambara, i Mossi, i Gurunsi e i Bobo sia nel S., sia nell'Alto Volta, fondando stazioni missionarie. Nel 1901 Sahara e S., già dal 1891 elevato a vicariato apost., fu diviso: la parte settentrionale, il Sahara, divenne la prefettura apost. di Ghardaia, la parte meridionale ebbe il nome di Sahara nel S. francese. Quest'ultimo vicariato fu nel 1921 diviso in due vicariati: Bamako e Ouagadougou comprendenti il S. francese, l'Alto Volta e la Nigeria francese. Seguirono ulteriori divisioni e distacchi, assegnando all'Alto Volta e alla Nigeria propri distretti missionari. In tal modo il S. francese, propriamente detto, comprende attualmente i seguenti vicariati e prefetture, affidati tutti ai Padri Bianchi: Bamako, eretto nel 1921; Gao, eretto nel 1942; Kayes, eretto nel 1947; Nouna, eretto nel 1947; Ouahigouya, eretto nel 1947 (includendo pure territori dell'Alto Volta); Sikasso, eretto nel 1947. Il numero di cattolici in tutte queste missioni è complessivamente di 27.000 tra ca. 4.000.000 di ab. - Vedi tav. CV.

BIBL.: P. Lesourd, *Les Pères Blancs*, Parigi 1935, pp. 81-96.

Giovanni Rommerskirchen

SUDDIACONO. - È il primo, in linea ascendente, degli Ordini sacri e maggiori. Il termine s. (gr. ὑποδιάκονος: subminister) indica l'ufficio di ministro di secondo grado, in tutto subordinato al diacono. Sull'indole sacramentale del suddiaconato, in seguito all'opinione affermativa di s. Tommaso, si svolse un dibattito teologico non ancora del tutto concluso; oggi comunemente si ritiene che non sia un Sacramento.

I. STORIA. – Il primo cenno al s. si ha in Occidente all'inizio del sec. III nella *Traditio apostolica*, 14 (ed. B. Botte, Parigi 1946, p. 4; ed. A. Casamassa, Roma 1947, p. 22 [ad uso privato]), poi nell'epistolario di S. Cipriano (p. es., *Ep.*, 24: PL 4, 294) e nella lettera di s. Cornelio a s. Fabio di Antiochia (a. 251), in cui il Papa ricorda sette s. (quanti erano i diaconi) per la Chiesa romana (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43: PG 20, 622). Ulteriori menzioni si trovano nel Concilio di Elvira dell'inizio del sec. IV (can. 30) e più tardi nel I Concilio di Toledo (cann. 2, 3, 5, 20). In Oriente il s. è ricordato per la prima volta, alla fine del sec. III, nella Didascalia degli Apostoli (IX, 34, 3), poi nei Canoni degli Apostoli (can. 43 [42]), nel Concilio di Antiochia dell'a. 341 (can. 10).

II. ORDINAZIONE. – Secondo la tradizione apostolica 14: « Subdiacono manus non imponatur, sed nominetur, ut sequatur diaconos ». L'imposizione delle mani è esclusa anche dai *Canones Hippolyti*, cann. 48-49 (ed. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1909, p. 534), da s. Basilio (*Ep.* 217, 51: PG 22, 706) e dagli *Statuta Ecclesiae antiqua*: « Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de manu episcopi accipiat vacuam et vacuum calicem. De manu vero archidiaconi accipiat urceolum cum aqua et manile et manutergium » (F. Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae*, n. 1311, 2ª ed., Parigi 1936, p. 675). Le *Constitutiones Apostolicae* (VIII, 21, 1-4) invece esigono l'imposizione delle mani. Al sec. V nella Chiesa romana era conferito con una semplice benedizione (cf. A. Michel, *Ordre*, in DThC, col. 1264). Nel rito gallicano, si trovano quasi tutti gli elementi che sono riprodotti nell'odierno *Pontificale Romanum*: invito a considerare la gravità degli obblighi annessi all'ordine, canto delle litanie, ammonizione *Adepturi* sulle funzioni proprie, tradizione del calice con la patena fatta dal vescovo con formole corrispondenti, delle ampolle fatta dall'arcidiacono, due *Oremus*, tradizione degli indumenti (amitto, manipolo, tunica) e del libro delle epistole con relativa formola (cf. Michel, *op. cit.* in bibl., coll. 1266, 1268-79).

III. OBBLIGHI E FUNZIONI. – Soltanto alla fine del sec. XII il suddiaconato fu annoverato tra gli Ordini sacri e maggiori, e sopratutto da quel tempo al s. fu imposto l'obbligo del celibato (v.) e in seguito quello della recita quotidiana del Breviario (v.). Le funzioni dei s. anticamente erano varie e molteplici e riguardavano anche la vita esterna della Chiesa (p. es., la gestione dei patrimoni della Chiesa romana, l'esercizio del potere giudiziale nei tribunali ecclesiastici; v. DIACONO E ARCIDIACONO). Attualmente le loro funzioni si riducono a versare l'acqua nel calice, a cantare l'epistola, ad assistere il diacono all'altare e a presentargli il calice e la patena, a lavare i corporali e i lini sacri (cf. *Pontificale Romanum*, ammonizione *Adepturi*).

BIBL.: P. De Puniet, *Le Pontifical Romain. Hist. et commentaire*, I, Parigi 1930, pp. 164-84; A. Michel, *Sous-diacre*, in DThC, XIV, coll. 2459-66; J. Tixeront, *L'Ordine e le ordinaz.*, trad. it., Brescia 1939, pp. 87-89.

Antonio Piolanti

SUE, EUGÈNE. - Scrittore francese n. a Parigi il 20 genn. 1804, m. ad Annecy il 3 ag. 1857.

Dopo alcune opere d'ambiente marinaresco, ritrasse, in sensazionali forme romanzesche, l'ambiente e i costumi del gran mondo parigino dell'epoca (*Atar Gull* [1831], *Plik et Plok* [1831], *La Salamandre* [1832], *Latréamont* [1837], ecc.). Rovina economica e delusioni sentimentali presto lo disgustarono di quella società, dalla quale egli si allontanò per ritirarsi nella Sologne, ove proseguì nella sua attività letteraria (*Mathilde* [1841], *Les mystères de Paris* [1842], ecc.).

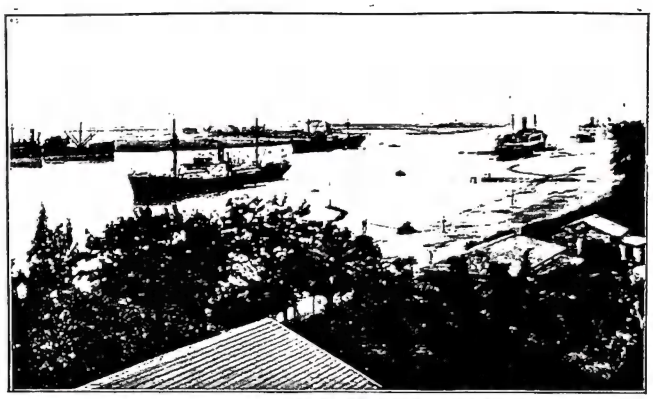
Nella cruda rappresentazione dei costumi e delle vicissitudini degli strati sociali meno abbienti, quasi precorse il verismo. Nei *Mystères* appare all'evidenza la esaltazione di uno spirito romantico deviato da uno pseudo-misticismo sociale. Si occupò anche di politica, e fu iniziatore del genere « d'appendice ». La sua opera (85 voll.) è un'aperta apologia del libero amore e del vizio, un'assidua irrisione dei dogmi e delle figure più care della religione cattolica. Sono all'Indice *omnes fabulae amatoriae* (decr. 22 genn. 1852).

BIBL.: P. Ginisty, *E. S.*, Parigi 1936; A. Bellessort, *E. S.*, in *Revue de Paris*, 7 (1937), pp. 39-64; I. Moody, *Les idées so-*

ciales d'E. S., Parigi 1938; P. Chaunu, *E. S. et la Seconde République*, ivi 1948. Romano Romani

SUEZ. - Il vicariato apost. del canale di S. è chiamato dal 27 genn. 1951 vicariato apost. di Porto Said secondo il nome della città, dove risiede il vicario. Anche gli altri due vicariati dell'Egitto hanno cambiato nome nella stessa data: quello d'Egitto ha il nome di Alessandria e quello del Delta del Nilo il nome di Eliopoli.

Il territorio del vicariato apost. di Porto Said faceva prima parte di quello d'Egitto e d'Arabia fondato il 12 maggio 1839, dal quale fu smembrata il 17 marzo 1884 una prefettura propria del Delta del Nilo, eretta poi il 17 sett. 1909 nel vicariato apost. omonimo. Quest'ultimo fu diviso il 12 luglio 1926 e una delle due parti ebbe il nome di vicariato apost. del canale di S. Il suo territorio si estende lungo il canale omonimo da Porto Said fino alla città di S. ed è affidato ai Francescani francesi; conta 6 parrocchie di cui 2 a Porto Said e le altre a Port Fuad, Ismailia, S. e Porto Tewfik. Il numero dei cattolici è di 10.800. Nelle parrocchie lavorano 12 sacerdoti francescani e 2 sacerdoti secolari. Esistono 7 scuole maschili e 10 femminili dirette rispettivamente dai Fratelli delle Scuole Cristiane e dalle Suore del Buon Pastore. Vi lavorano pure altre congregazioni religiose. L'« Opera dei Copti » si occupa dei numerosi e poverissimi copti immigrati recentemente, fra i quali vi sono alcune centinaia di cattolici.



(da Le Vie d'Italia e del Mondo, 1935, p. 1205)

SUEZ - L'imbocco del Canale - Porto Said.

BIBL.: *Annuaire cath. d'Egypte 1946*, Cairo 1946, pp. 127-29.

Guglielmo de Vries

SUFFRAGI: v. DEFUNTI.

ṢŪFISMO. - Dal saio di lana (ar. *ṣūf*) di cammello portato dai seguaci del movimento, si chiama *ṣ.* la « spiritualità » dei musulmani.

Il punto di partenza del *ṣ.* è l'ascetica (*zuhd*), consistente nel disprezzo del mondo e in mortificazioni ed esercizi spirituali diretti a purificare l'anima da tutte le sue mende, rendendola degna di accostarsi a Dio. Per raggiungere questa meta finale è necessario, dopo un atto di pentimento e conversione (*tawbah*), percorrere, sotto la guida ciecamente seguita di un direttore spirituale (*šayḫ*, *muršid*), una lunga via (*ṭarīq*), costituita da diverse tappe (*maqāmāt*), di cui le più importanti sono l'astinenza, la rinunzia, la povertà, la pazienza, la fiducia in Dio e l'accettazione lieta di tutti i decreti dell'Altissimo. Culminante, appunto, la fiducia in Dio (*tawakkul*), che consiste nell'annientare la propria volontà, rimettendosi a Dio come a un procuratore che pensa al *ṣūfī* e per il *ṣūfī* e vuole per lui. Tutto è informato al concetto di sopprimere l'egoismo, non solo in forma negativa, ma anche con l'esempio attivo dell'altruismo e della bontà, nell'intento di rendersi simili a Dio (o, per lo meno, a Maometto), nelle sue perfezioni.

Ma lo scopo supremo, raggiunto il quale l'asceta diventa un mistico, un vero *ṣūfī*, è il *tawḥīd*. Il *tawḥīd* – il riconoscimento dell'unità di Dio – rappresenta l'essenza della teologia dogmatica musulmana, e le dà, anzi, il nome; ma in teologia mistica questo vocabolo assume un significato nuovo: denota uno stato nel quale « scompare l'umanità e rimane solo la divinità »; nel quale l'uomo perde la coscienza del mondo ed anche di se stesso, perché si riproduca la situazione precedente alla creazione, quando non v'era altro che Dio.

Alla teoria delle « tappe » (*maqāmāt*), la teologia ascetico-mistica musulmana accoppia quella degli « stati » (*aḥwāl*), la quale conduce sul terreno proprio della mistica. Le tappe sono « acquisite », gli stati sono « donati »; quelle sono frutto dell'industria umana, questi sono spontanee elargizioni della Grazia. Si chiamano « stati » fenomeni transitori di vita emotiva con i quali Iddio fa sentire la sua presenza, alternamente infondendo timore e speranza, confidenza e soggezione, sensazioni di dilatazione (*basṭ*) e di restringimento (*qabḍ*) dell'anima (*anchura* e *aprieto* di s. Giovanni della Croce).

Ma nel favorito di Dio un sentimento predomina che nel loro Autore abbraccia tutte le creature: l'Amore (*'išq*). Opposto alla « Ragione », che dell'Essere supremo dà una nozione puramente astratta, l'Amore guida all'intuizione (*mukāšafah*) di Dio e alla gnosi (*ma'rifah*), che è ben altro che la semplice scienza (*'ilm*) teologica. Per un supremo atto di amore che spira ugualmente dalla parte dell'Amante e da quella dell'Amato, il mistico entra in stato di unione (*ittiṣāl*, *ittiḥād*) con Dio. Ciò avviene nell'estasi, che è chiamata « ebbrezza », « assenza », « immersione », « cancellazione » e soprattutto « annientamento » (*fanā'*): un annientamento che ha per correlativo un persistere (*baqā'*) in Dio. Di solito temporaneo, questo stato diventa permanente nel grande santo, il quale è insieme in Dio e nel mondo. La santità (*wilāyah*, cioè amicizia con Dio conferisce il potere di esercitare atti di dominio (*taṣarruf*) sulle cose o di operare miracoli (*karāmāt*): v'è, anzi, la credenza che Iddio governi il mondo per mezzo di una gerarchia occulta, rinnovantesi di generazione in generazione, di santi viventi.

Nello stato d'unione è scomparso, sul piano della coscienza, ogni dualismo; non vi sono più l'Io e il Tu: l'Amante s'identifica con l'Amato. Non destano, quindi, scandalo le « locuzioni teopatiche » (*šaṭaḥāt*) nelle quali il soggetto estatico si esprime come si esprimerebbe Dio stesso. Il credente comune dice: « Gloria a Dio »; il santo Bāǧazīd al-Biṣṭāmī (m. nel 877-78) esclama: « Gloria a me! »; al-Ḥallāǧ (m. nel 922) proclama « Io sono Dio », e se per questo egli venne condannato a morte, la tradizione l'ha giustificato e santificato.

Ma ciò che si verifica nella coscienza dell'estatico non corrisponderà, per avventura, a quella che è la Realtà stessa? La teologia dogmatica ufficiale afferma che Dio è l'unico Agente; facendo un breve passo più in là, i teorizzatori del *ṣ.* aggiungono che solo Dio ha l'*esse proprium*, mentre l'*esse* delle creature è *mutuatum*, sicché esse, propriamente parlando, non sono. Da questa posizione, che l'ortodossia non ha difficoltà ad ammettere, si passa gradualmente al monismo, che si trova allo stato tendenziale in tutti i mistici musulmani, viene prendendo sempre più piede sotto l'influsso di idee neoplatoniche

penetrate nel mondo musulmano, e si costruisce in sistema con il murciano Ibn ʿArabī (1165-1240) e con i suoi continuatori. Nasce, così, la dottrina della *waḥdat al-wuǧūd* (« unità dell'Essere »), per la quale vi è un solo Ente. Ma l'Essere (*wuǧūd*) è inseparabile dalla manifestazione (*ẓuhūr*), e la creazione, posteriore a Dio solo logicamente, è appunto una serie digradante di manifestazioni: dall'« Essere diffusivo » o « Intelletto Primo », seguito dall'Anima Universale, alle più basse forme di essere. L'Intelletto Primo è, poi, identificato a Maometto, che, consustanzializzato a Dio, assume la funzione di Logos, e vien fatto apparire sulla terra non solo nel Maometto storico, ma anche nelle persone di tutti i profeti, a partire da Adamo, e dei santi. La santità restituisce all'uomo, che la possiede in potenza, la funzione di vicario di Dio sulla terra goduta da Adamo.

Come si vede, il monismo dei *ṣūfī* è di tipo neoplatonico e non indiano. Nonostante l'audacia di alcune sue formole, esso non cade mai nel panteismo assoluto. La personalità di Dio è fortemente sentita in tutti i tipi e le manifestazioni del *ṣ.*, che rimane essenzialmente pratica di vita, tendente all'interiorizzazione del dogma, del culto e delle opere. Esso mira a sostituire al Dio « pensato » dei teologi dogmatici un Dio « sentito », e non soltanto temuto ma amato; a integrare il ritualismo con l'orazione individuale, concepita come un colloquio intimo con Dio (*munāǧāt*); a mettere tutti gli atti della vita sotto il segno del disinteresse e dell'altruismo. Di spunti in questo senso è tutt'altro che privo il *Corano*; ma, mentre la religione ufficiale li aveva trascurati, avviandosi a sfociare nel farisaismo, il *ṣ.* li raccoglie e li sviluppa, sotto l'azione di influssi cristiani così evidenti, che i suoi cultori prendono Gesù come loro modello, vestono il saio e il cilicio, si isolano in celle o si radunano in conventi come i monaci, e del monachesimo, celibato compreso, fanno l'apologia.

Però il *ṣ.* non è arrivato a un monachesimo di tipo cristiano; le numerose confraternite (*tarīqah*) alle quali esso ha dato origine sono associazioni di fedeli che né praticano il celibato, né vivono assieme, ma sono solo legate da una regola (*tarīqah*, donde il nome) consistente in particolari devozioni, e solo a intervalli si ritrovano al convento (*zāwīǰah*, *tekké*, ecc.) per la celebrazione in comune del *ḏikr*. Si dà questo nome, corrispondente alla Μνήμη dei monaci orientali, alla recitazione di formole e litanie, a cui si aggiungono presso alcune confraternite canti e danze tendenti alla produzione artificiale dell'estasi, accompagnata da spettacoli di insensibilità catalettica.

Il *ṣ.* ha dovuto sostenere una lunga lotta prima di essere ricevuto in seno all'ortodossia, allarmata dal suo ideale cristianeggiante di vita appartata, dalla teoria dell'unione estatica, nella quale sospettava un ritorno offensivo del dogma cristiano dell'Incarnazione, dalle sue critiche irriverenti contro i teologi e i canonisti e dalla sua propaganda a base di stranezze e di paradossi sovente eretici nel suono anche se non nell'intenzione: come quando il disinteresse nelle azioni era raccomandato persino sotto la forma di indifferenza ai premi del Paradiso, e la moschea, la chiesa, la sinagoga e il tempio degli idolatri erano provocatoriamente messi sullo stesso piano nel proclamare solo santuario di Dio il cuore. Offendevano altresì i teologi le locuzioni teopatiche diventate esercitazioni letterarie, le accuse di politeismo rivolte agli altri musulmani, l'abuso di canti erotici e bacchici per dipingere le nozze spirituali e l'ebbrezza dell'estasi, la dottrina di una scienza segreta comunicata da Dio ad ʿAlī, ad uso degli eletti, contemporaneamente alla rivelazione fatta a Maometto per il volgo. Casi di vero e proprio antiritualismo e antinomismo, di collusioni sincretistiche con le religioni superate dall'islām e di intelligenze con sètte eretiche e sovversive provocarono sovente misure di repressione. Ma mistici moderati e prudenti come Abū Ṭālib al-Makkī (m. nel 996), al-Ǧunajd (m. nel 909-10), al-Qušajrī (m. nel 1074) e, soprattutto, al-Ġazzālī (m. nel 1111), il gran sintetizzatore del sunnismo, seppero riconciliare il misticismo con la dogmatica e il diritto canonico, con grande beneficio per l'islām, che ne uscì spiritualizzato. Ibn ʿArabī e la sua scuola sembrarono rompere l'equilibrio raggiunto, ma beneficiano anch'essi della larga tolleranza sunnita. Irreconciliabili avversari del *ṣ.* rimangono gli ḥanbaliti.

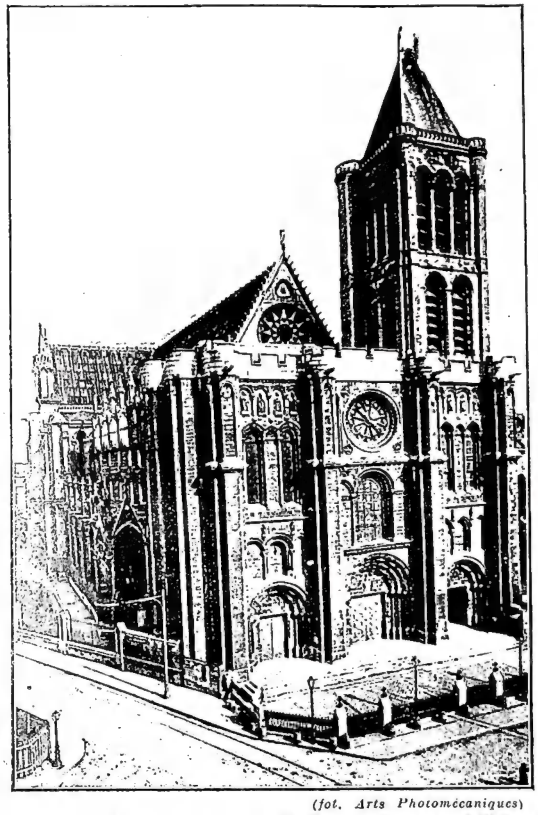
Bibl.: R. A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londra 1914, trad. it. di V. Vezzani, Torino 1914; L. Massignon, *La passion d'al-Ḥallâǧ*, Parigi 1922; M. Smith, *Studies in earlier mysticism, in the near and middle East*, Londra 1931; M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid 1931; id., *La espiritualitad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada 1934; G. Messina, *Inizi di lirica ascetica e mistica persiana*, Roma 1938; C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi ed inediti*, II, Roma 1940; M. M. Moreno, *La dottrina dell'Islam*, 2ª ed., Bologna 1940; id., *La mistica araba*, in R. Accademia d'Italia, *Caratteri e modi della cultura araba*, Roma 1943; id., *Mistica musulmana e mistica indiana*, in *Annali lateranensi*, 10 (1946), pp. 103-212; id., *L'Islamismo*, Milano 1947; id., *L'Islam e il cristianesimo*, in *Ricerche religiose*, 19 (1948), pp. 42-70; id., *La spiritualità musulmana*, in *Tabor*, 4 (1948, 11), pp. 157-65; J. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Parigi 1949. Martino Mario Moreno

SUGERO. - Abate dell'abbazia di St-Denis a Parigi, n. a St-Denis o ad Argenteuil nel 1081, m. a St-Denis il 13 genn. 1151.

Entrò nel priorato di St-Denis de l'Estrée nel 1091, dove rimase dieci anni e studiò insieme col figlio del re Filippo I, il principe Luigi (poi Luigi VI); nel 1106 rappresentò il suo abate al Concilio di Poitiers; il 9 marzo 1107 incontrò Pasquale II alla Charité-sur-Loire, dove il Papa consacrò la chiesa; nello stesso anno il suo abate lo inviò quale preposto a Berneval, quindi nel 1109 a Toury-en-Beauce, una delle grandi proprietà dell'abbazia; Luigi VI lo fece suo inviato presso Gelasio a Maguelonne il 15 nov. 1118 e presso Callisto II nel febbr. 1119 a Cluny e nel genn. 1122 a Bitonto. Alla morte dell'abate Adamo è nominato suo successore e, rintrato a St-Denis, fu ordinato subito prete l'11 marzo 1122 e il giorno successivo fu benedetto abate. Sua prima cura fu la riforma dell'abbazia dallo spirito mondano che vi era penetrato. Continuò nello stesso tempo ad essere consigliere di Luigi VI e VII, e nell'assenza di quest'ultimo, da lui deprecata, per la seconda crociata, fu nominato reggente del Regno (1147-49). La reggenza ebbe tale successo, che Luigi VII, al suo ritorno, gli conferì il titolo di « Padre della nazione ». La morte lo colse mentre stava per partire con una nuova crociata, raccolta da lui stesso.

Lasciò varie opere importanti per la storia della epoca: *Vita Ludovici Grassi regis* e *Historia Ludovici VII* (che nella forma presente è opera di un monaco di St-Germain-des-Prés), tutte e due troppo elogiative e lacunose per quel che riguarda episodi biasimevoli dei due Re. Di lui si hanno inoltre parecchie lettere e documenti politici e un lungo testamento del 1137.

S., oltre che alla riforma del monastero (da lui descritta nel suo *Liber de rebus in administratione sua gestis*) è celebre per la ricostruzione della chiesa dell'Abbazia, opera decisiva per l'introduzione e il trionfo del gotico e per gli altri lavori e interventi in pro del monastero. Restaurò infatti le chiese e le cappelle vicine all'abbazia, specie la chiesa di S. Paolo, e ne accrebbe le rendite; ottenne da Luigi VI, che vi era stato educato, la conferma degli antichi privilegi; costruì 80 nuove case intorno al monastero. Dalla fine del sec. XI una leggenda narrava che lo stesso Redentore, assistito dai ss. Pietro, Paolo e Dionigi, aveva consacrato la chiesa di St-Denis (J. Leclercq, *La consécr. légendaire de la basil. de St-Denis et la question des indulg.*, in *Rev. Mabillon*, 1943, pp. 74-84). Ca. il 1130 iniziò il restauro della navata carolingia, ca. il 1135 la ricostruzione delle porte e della parte anteriore della vecchia Basilica che era stata ultimata nel 775 dall'abate Fulrado (L. Levillain, *L'église caroling. de St-Denis*, in *Bull. monumental*, 1907, pp. 211-



(fot. *Arts Photomécaniques*)

SUGERO - Chiesa abbaziale di St-Denis, ricostruita dall'abate S. (sec. XII) con rifacimenti posteriori.

262; S. Mac Knight Crosby, *New excavations in the abbey church of St-Denis*, in *Gazette des Beaux-Arts*, 1914, pp. 115-26). S. la ingrandì prendendo le colonne monolitiche a Pontoise e le travi per il tetto nella foresta di Yveline. L'ingresso ebbe porte di bronzo, quella di sinistra apparteneva all'antica chiesa ed era stata donata da un monaco Airardo, ivi rappresentato nei due battenti in atto di offrire la porta a s. Dionigi. L'iscrizione è della seconda metà del sec. XI e fu copiata da A. van Bucher di Utrecht nel 1585 e meglio da Peiresc (L. A. van Langeraad e A. Vidier, in *Mém. de la Soc. hist. de Paris et de l'Isle de France*, 26 [1899], pp. 59-195 e B. De Montesquiou, in *Bull. de la Soc. nation. des antiq. de France*, 1946). S. offrì le altre due porte in bronzo dorato. In quella centrale i bassorilievi rappresentavano le scene della Passione, Risurrezione e Ascensione del Signore, S. era effigiato ai piedi del Signore assiso a mensa con i discepoli di Emmaus; egli dettò pure le iscrizioni relative e contornò le due nuove porte di sculture; su quella di sinistra fece eseguire un musaico. La tre porte furono tolte e fuse dalla Rivoluzione (14-20 apr. 1794), che spezzò le teste delle statue; quelle salvate sono ora nel Museo del Louvre. Sul timpano della porta centrale fu posto il Giudizio finale, poi i medaglioni degli Apostoli, la risurrezione dei morti, le Vergini prudenti e le folli; i segni dello zodiaco, i mesi. Formigé ha di recente ritrovato sotto uno strato di polvere dette scene. Il 14 luglio 1140 si pose la prima pietra del nuovo coro, alla presenza del re Luigi VII; venne poi ingrandita la cripta aggiungendovi le cappelle a raggera; l'altar maggiore del nuovo coro fu dedicato ai ss. Dionigi, Rustico ed Eleutero. Nel *Libellus de consecratione ecclesiae S. Dionisii* (ed. Lecoy De la Marche, pp. 211-38) S. descrisse la consacrazione avvenuta l'11 giugno 1144 aggiungendovi la cerimonia della posa della prima pietra delle fondazioni del nuovo coro. La basilica di S. servì poi di modello per le cattedrali di Cambrai, di Laon, di Notre-Dame di Parigi, di Noyon e di Senlis. Rovinata da un fulmine, P. de Montereau ne iniziò la ricostruzione nel 1230, che terminò nel 1280. Caterina de' Medici vi aggiunse la cappella dei Valois. Le esplorazioni compiute negli aa. 1938-39 e dal 1946 al 1953 hanno rimesso in luce parte delle fondazioni a grossi blocchi della Basilica carolingia terminata nel 775 dall'abate Fulrado, l'abside col suo passaggio alla cripta; il Formigé ha inoltre identificato una pianta del S. Sepolcro tracciata su una pietra, che è copia di quella eseguita dal francescano Bernardino Amico nel 1515-16; è noto che i canonici di St-Denis chiamarono nel 1605 i Francescani per il servizio della Basilica.

BIBL.: opere in PL 186, coll. 1211-1468; edd. migliori: quella a cura di A. Lecoy de la Marche (in *Collection de la Soc. de l'hist. de France*, Parigi 1867) e quella a cura di A. Molinier (in *Collection des textes pour servir à l'étude... de l'histoire*, ivi 1887); una traduzione francese del *Libellus* è stata data da J. Leclercq, *Comment fut construit St-Denis*, ivi 1945. Studi: J. Doublet, *Hist. de l'abbaye de St-Denis*, ivi 1625; M. Felibien, *Hist. de l'abb. royale de St-Denis, en France*, ivi 1706; E. Berger, *Annales de St-Denis*, in *Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, 40 (1879), p. 261 sgg.; F. Bournon, *Hist. de la ville et du canton de St-Denis*, Parigi 1892; O. Cartellieri, *Abt Suger von St. Denis*, Berlino 1898; A. Molinier, *Les sources de l'hist. de France des origines aux guerres d'Italie (1494)*, II, Parigi 1887, p. 181 sgg.; P. Vitry-G. Brière, *L'égl. abbatiale de St-Denis et ses tombeaux*, 2ª ed., ivi 1925; G. Lebel, *Hist. administr., économ. et financière de l'abb. de St-Denis, étudiée specialement dans la prov. ecclés. de Sens*, ivi 1935; Cottineau, II (1939), coll. 2650-57; E. Panofsky, *Abbot Suger on the abbey church of St-Denis and its art treasures*, Princeton 1946; M. Aubert, *Suger*, St-Wandrille 1950. Gli archivi dell'abbazia sono negli Arch. nazion. di Parigi (LL 829-60, LL 1157-59; 1163-1211; 1327); documenti sono anche negli Atti reali (LL 1327).

Enrico Josi

SUGGESTIONE: v. PSICOTERAPIA.

SUICIDIO. - In senso etimologico, indica l'atto con cui un uomo, di sua propria autorità, si dà volontariamente la morte. Tuttavia nell'uso comune il termine s. è definito in opposizione a quegli atti di morte volontaria, che, per la nobiltà dei motivi che li hanno ispirati, sono designati come « sacrificio della propria vita ». La teologia morale, considerando come assolutamente illecita qualsiasi volontà diretta di procurarsi la morte, limita il concetto di « sacrificio della propria vita » alla morte voluta solo indirettamente per causa proporzionatamente grave, come effetto cioè inevitabile di un atto in sé buono diretto per se stesso a procurare un bene di tale valore, da giustificare pienamente la perdita risultante della propria vita. In questo senso si intende come s. : « l'atto con cui un uomo di sua propria autorità si dà con volontà diretta la morte ».

Per riportare questa definizione scolastica all'uso comune, M. Van Vyve (*La mort volontaire*, in *Rev. phil. de Louvain*, 41 [1951], pp. 78-107) oppone il termine s., inteso come atto di morte direttamente voluta contro il proprio dovere di restare in vita, al doppio termine di *sacrificio attivo* e *passivo* della propria vita, a seconda che la morte sia stata direttamente o indirettamente procurata per motivi di beni superiori e quindi per compiere un dovere. Resta evidentemente con questa terminologia tutto il problema morale sulla liceità del sacrificio attivo, verso cui i pensatori cattolici si mantengono su una posizione decisamente negativa, anche se non manchino tentativi di poterne trovare una qualche giustificazione (cf. E. Ranwez, *Suicide permis ?*, in *Miscell. Janssen*, III, Lovanio 1949, pp. 449-58; M. Van Vyve, *op. cit.*). E. Durkheim per escludere dalla definizione di s. ogni valutazione morale di esso, estende il suo significato anche ai casi di morte previsti, ma di cui il soggetto non ha responsabilità; egli infatti intende per s. « ogni caso di morte che risulta, direttamente o indirettamente, da un

atto, positivo o negativo, compiuto dalla vittima stessa e che essa sapeva dover produrre questo risultato » (*Le suicide*, Parigi 1897, p. 5).

Il s. è oggetto di studio da parte della sociologia e psicologia, della filosofia e del diritto penale.

I. Il s. nella sociologia e psicologia. – La sociologia considera il s. come un fenomeno sociale, prodotto da cause sociali, e cerca di stabilire le leggi del sorgere, svilupparsi e mutarsi dei motivi della sua riprovazione da parte della coscienza sociale. Per il Durkheim queste cause e queste leggi sono totalmente sociologiche, ed irriducibili alla psicologia: vi sono correnti suicidogene nella società (*ibid.*, p. 312), e si può stabilire questa legge che « il s. varia in ragione inversa del grado di integrazione della società religiosa, della società domestica, della società politica » (*ibid.*, p. 222). Mentre egli considera come fenomeno normale della coscienza collettiva la riprovazione integrale del s. e come fenomeno patologico il temporaneo allargarsi delle correnti suicidogene, A. Bayet (*Le suicide et la morale*, Parigi 1922) vede nella riprovazione intransigente del s. un'espressione della « morale simple » o servile, propria di una società in cui il servo è considerato come proprietà inviolabile del padrone, contro cui continuamente si oppone, in forma più o meno efficace, la « morale nuancée », propria degli spiriti liberi, che considerano il s. con indulgenza, comprensione ed anche ammirazione (p. 23). La civiltà umana dipende dal trionfo definitivo di questa morale, cui invano resiste il cristianesimo ufficiale, che solo dopo s. Agostino avrebbe fatto propria la morale servile (p. 321). M. Halbwachs (*Les causes du suicide*, Parigi 1930) approfondisce sul piano strettamente sociologico la ricerca scientifica delle cause determinanti il fenomeno del s., secondo la costanza statistica che esso presenta nei vari gruppi sociali, a seconda della loro situazione religiosa, culturale, familiare, politica, economica. A questa posizione integralmente sociologica reagiscono psicologi e psichiatri (cf. A. Delmas, *Psychologie pathologique du suicide*, Parigi 1932; G. Deshaies, *Psychologie du suicide*, ivi 1947, vers. it. Roma 1951); mentre Ch. Blondel (*Le suicide*, ivi 1933) cerca di conciliare la motivazione psicologica individuale con quella derivante da elementi propriamente sociologici. Troppo intimo è il rapporto fra i singoli individui e la vita associata, da non dover ammettere il reciproco influsso per la spiegazione fenomenologica del s. È certo che solo in soggetti patologicamente predisposti può influire l'ambiente sociale nel favorire il s., per cui si comprende la preoccupazione dei legislatori di stabilire leggi penali, qualche volta estese simbolicamente alle stesse vittime, per rafforzare l'orrore di questo delitto e quindi impedire l'imitazione patologica nei soggetti più influenzabili. Come anche è certo che dall'ambiente sociale dipende quella valutazione di valori, che fanno considerare determinati atti di morte volontaria come eroico sacrificio della vita.

C. Schuwer (*La signification métaphysique du suicide*, Parigi 1949) considera inadeguate le interpretazioni che del s. dànno su un piano empirico la sociologia e la psicologia e su un piano negativo l'esistenzialismo identificante l'essere e il niente; e tenta di darne una motivazione assiologica, che, facendo del s. un atto supremo di scelta strettamente personale, permette di comprenderlo nel suo intimo significato umano, senza darci il diritto di giudicarlo in base alla propria nostra scelta o ai principi oggettivi della morale. Lo Schuwer, tuttavia, non supera il piano relativistico di un'interpretazione fenomenologica della coscienza soggettiva.

II. Il s. nella filosofia. – La giustificazione del s. o la celebrazione di determinate specie di s. sono proprie di molte correnti individualistiche, che risolvono la vita morale nell'edonismo e utilitarismo, o nell'espressione dell'autonomia razionale o della forza vitale del singolo, o nell'angoscia di un pessimismo cosmico e di un nichilismo esistenziale. Il s. viene così considerato come scelta di un minor male che libera dai dolori della vita (cirenaici, epicurei, materialisti dell'Ottocento), come unica soluzione razionale od estetica di una vita ad una esistenza terrena che ha perso il suo significato o che ha dato tutto quello che poteva dare (sentimentalismo romantico dell'Ottocento), come affermazione di libertà e autonomia spirituale contro insuperabili ingiustizie e sopraffazioni sociali (stoicismo e alcuni illuministi del Settecento, come il D'Holbach, e, sotto qualche aspetto, il Voltaire), come vittoria della razionalità liberatrice sulla volontà cosmica vitale (Schopenauer), come suprema espressione di forza vitale dell'io libero (Nietzsche), come atto indifferente verso un'esistenza identificantesi con il niente (nichilismo).

Contro la giustificazione del s. non solo ha sempre reagito la coscienza sociale presso tutti i popoli e in tutti i tempi, ma anche hanno preso posizione contraria i più grandi pensatori d'ogni epoca. Si notano tuttavia frequenti incertezze di valutazione (anche se spesso essi siano rimasti incerti, come d'altronde la coscienza pubblica), di fronte ai s. compiuti come sacrificio attivo della vita per nobili motivi di bene pubblico.

Platone (*Fedone*, VI; *Leggi*, IX, 873) considera il s. come opposto al dominio assoluto di Dio. Aristotele (*Eth. Nic.*, III, 8; V, 11) respinge assolutamente ogni s. in quanto contrario al bene sociale e alla tendenza naturale della conservazione dell'essere. Cicerone fa suoi i motivi religiosi e sociali di riprovazione (*De finibus*, II, 30; *De republica*, VI, 10). Il neoplatonismo (Plotino, *Enneadi*, I, 9; II, 9, 18; Porfirio, *De abstinentia*, II, 47; Apuleio, *De dogmate Platonis*, II, 622; Macrobio, *Comment. ad somnium Scipionis*, I, 13) agli argomenti religiosi e sociali aggiunge quello del dovere individuale di compiere nella vita terrena tutto il progresso possibile da cui dipende la vita futura, mentre il s. impedisce la piena liberazione dell'anima dalle passionalità corporee. Ma solo con il cristianesimo la motivazione di condanna del s. acquista un significato pienamente unitario, poiché i tre motivi fondamentali religioso, sociale e individuale, vengono a congiungersi nella visione di un umanesimo teocentrico comunitario, che considera la vita come una missione sociale da compiere per esprimere mediante il proprio laborioso amore verso gli altri, tutto il nostro amore verso Dio. La soluzione del problema del dolore, la dottrina dell'umiltà e della carità proprie della Rivelazione cristiana vengono a distruggere alle radici ogni apparente motivo di giustificare il s. Lattanzio prima (*Divinae Instit.*, III, 18) e s. Agostino poi (*De civit. Dei*, I, 17 sgg.) fanno propri gli argomenti filosofici, inquadrandoli nella visione cristiana della vita, e concludendo alla più assoluta riprovazione di ogni forma di s. diretto. La scolastica sviluppa il pensiero dei filosofi e dei Padri (cf. Abelardo, *Sic et non*: PL 178, 1603-1606; Alessandro d'Hales, *Summa Theol.*, q. 34, a. 2; s. Bonaventura, *III Sent.*, dist. 28, dub. 2) ed è specialmente s. Tommaso che ne dà una piena e definitiva formulazione: il s. è peccato contro la carità che ciascuno deve avere verso se stesso: « per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad iustitiam » (*Summa theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 64, a. 5; cf. *ibid.*, q. 59, a. 3 ad 2; *in Eth.*, V, 17). Tra i filosofi moderni oltre tutti gli scrittori cattolici e protestanti si possono ricordare Descartes (*Lettre de janvier*, 1646), Gassendi (*Ethica*, Op. II, p. 672), Malebranche (*Traité de morale*, II, 27, 8-9), Diderot (*Encycl.*, s. v. *Suicide*), Rousseau (*Nouvelle Eloïse*, III, lettera 21), il quale afferma che basta ammettere l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà per escludere il s.: chi ha l'intenzione del s. faccia un'opera buona e comprenderà il valore della vita. Kant (*Metaphysik der Sitten in zwei Theilen*, Lipsia 1867-69, VII, pp. 227-29), dopo aver mostrato che il s. è contro i doveri verso Dio e il prossimo, scrive « Ma qui non è questione che di sapere se il s. è una trasgressione del dovere verso se stesso... L'uomo finché è soggetto al dovere, perciò finché vive, non può disfarsi della sua personalità; e vi è contraddizione nel supporre che egli possa sottrarsi ad ogni obbligazione, cioè sottrarre i suoi atti a ogni specie di diritto. Distruggere nella sua propria personalità il soggetto della moralità, è, per quanto è in sé, far sparire dal mondo la stessa moralità, quanto alla sua esistenza: moralità che è invece fine in se stessa. Di conseguenza, disporre di sé per un fine arbitrario è un avvilire l'uomo nella propria persona ». Questa impostazione kantiana è sviluppata nella filosofia contemporanea dei valori (cf. R.

Le Senne, *Traité de morale générale*, 2ª ed., Parigi 1947, p. 484 sgg.). Il pensiero cristiano sul s. è stato ai nostri tempi profondamente sviluppato non solo da innumerevoli trattatisti di teologia morale, ma anche dagli studiosi del diritto naturale, cf. V. Cathrein, *Moralphils.*, II, 6ª ed., Friburgo in Br. 1924, p. 61 sgg.; Hans Rost, *Bibliogr. des Selbstmords...* Augusta 1927; J. Leclercq, *Les droits et devoirs individuells*, I, 2ª ed., Lovanio 1946, p. 12 sgg.; O. Vannini, *Delitti contro la vita*, Milano 1946.

Tullio Piacentini

III. Il s. nella legislazione penale ecclesiastica e italiana. – Il s. è punito dalla Chiesa come gravissimo delitto, specialmente quando è consumato; ma anche il semplice conato o attentato frustrato è colpito con severe sanzioni.

Infatti il can. 1240 § 1, n. 3 inibisce la sepoltura ecclesiastica ed ogni rito anniversario di pubblico suffragio per i suicidi che non dettero segno di ravvedimento prima della fine; colpisce poi di scomunica chi imponesse tali riti e di interdetto personale dall'ingresso in chiesa chi spontaneamente li effettuasse (can. 2339). Se per caso la morte non seguisse, il peccato come il delitto rimangono: il can. 985, n. 5 commina l'irregolarità, che in perpetuo proibisce l'ordinazione del soggetto, e, se ordinato, il can. 2350 § 2 impone la sospensione temporanea da ogni ufficio o beneficio che comporti cura d'anime. Per i laici rimane sancita la privazione perpetua dagli atti legittimi precisati dal can. 2256 n. 2.

Il diritto penale italiano punisce l'istigazione o la cooperazione al s., anche se il s. non ha effetto, purché dal tentativo derivi una lesione grave e gravissima, con aumento di pene in particolari casi (Cod. pen. ital., artt. 579-80) e in tutte le circostanze che sono considerate aggravanti per l'omicida (*ibid.*, artt. 580 e 575-77). Ma ordinariamente sfuggono i cooperatori morali e remoti, come gli autori di cronache nere, di rappresentazioni demoralizzanti, ecc., che pure sono moralmente veri responsabili.

Bibl.: Cf. i tratt. di teol. mor., di dir. pen. canon. (*de delictis, de censuris*) e ital. Inoltre cf. A. Bayet, *Le suicide et la morale*, Parigi 1922; J. P. Halpin, *Suicide and religion*, in *Eccl. rev.*, 41 (1934), pp. 55-64; J. H. Molines, *Is suicide justificable?*, Londra 1934; L. Vervazk, *Opinions médicales et sociolog. sur le suicide*, in *St-Luc médical*, 12 (1934), pp. 336-50; J. Tapieu, *Le suicide et la doctr. chrét.*, in *Bull. soc. médic. St-Luc, St-Côme, St-Damien*, 42 (1936), pp. 163-67; J. Mc Gillivray, *Suicide and Euthanasia*, Londra 1936; R. Wlichbrodt, *Der Selbstmord*, Basilea 1937; H. R. Fielden, *Suicide*, Londra 1938; A. Oddone, *Il rispetto alla vita*, in *Civ. Catt.*, 1947, II, pp. 289-99; E. Ranwez, *Suicide permis*, in *Miscell. moral. A. Janssen*, Lovanio 1949, pp. 449-58.

Salvatore Indelicato

IV. Sciopero della fame. – È la volontaria astensione dal cibo fatta con lo scopo deciso di arrivare per questa via fino alla morte, per richiamare l'attenzione del pubblico o delle competenti autorità, a modo di protesta passiva, su di una questione che si ritiene ingiustamente negletta, o di vendicarsi di un trattamento che viene giudicato ingiusto.

Non si ha dunque lo sciopero della fame quando l'astinenza dal cibo è temporanea, quando è fatta per qualsiasi altro motivo che non sia una protesta, come, p. es., inappetenza, volontà di lasciare il proprio cibo a disposizione di altri indigenti, ecc., e quando esuli il proposito di arrivare per questa via alla morte, se non si consegue l'intento.

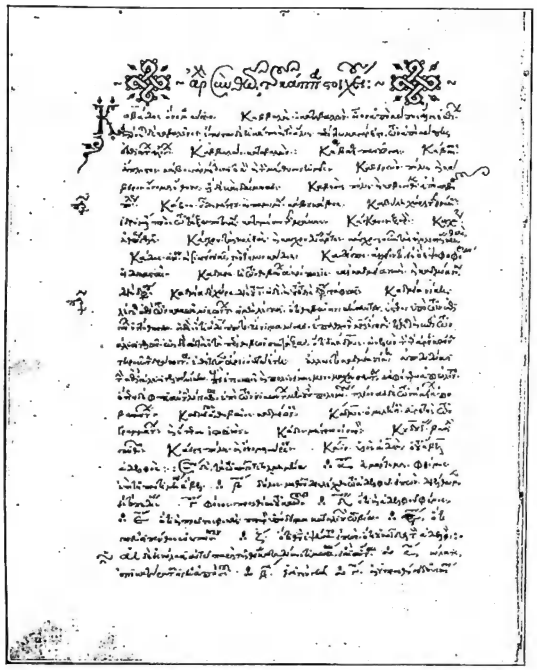
Senza rifarsi troppo indietro, a casi avvenuti nella remota antichità o alla prassi dei cinici, per cui lo sciopero della fame era la più razionale forma di sottrarsi alle passioni ed all'infelicità dell'esistenza, i casi più famosi di sciopero della fame, alcuni dei quali finiti in maniera letale, si ebbero nel secolo scorso e si ripetono nel nostro. Sono i casi della femminista inglese E. Pankhurst (v. femminismo), del nazionalista indiano Gandhi (v.); i casi recenti degli emigrati italiani in Australia, trovatisi senza lavoro per inadempienze contrattuali del governo australiano. Ma il caso più clamoroso, che accese vivamente le polemiche dei teologi, fu quello del Lord Mayor di Cork, Mac Swiney, che morì, per protesta contro gli Inglesi, oppressori dell'Irlanda, dopo 73 giorni di sciopero della fame. Fu uno dei rari casi letali che si verificarono nella Rivoluzione irlandese del 1920.

Prescindendo dall'indubbia buona fede di Mac Swiney, che morì con il conforto dei Sacramenti, ci si chiese allora, con più insistenza, se un tal modo di agire fosse lecito. È noto che l'uccisione diretta non è mai lecita, non avendo l'uomo la piena ed assoluta disponibilità della propria vita. Ma ci si chiese, e c'è da chiedersi, se in un comportamento come quello dello sciopero della fame condizionato, si fosse di fronte ad una uccisione diretta o indiretta. Nessun dubbio sulla liceità, se lo sciopero della fame fosse solo simulato, e non vi fosse scandalo; il soggetto cioè si astenesse dal cibo, fino al limite della sopportazione per ottenere qualche cosa che gli fosse dovuto e che non potesse ottenere con altro mezzo lecito. La questione però si presenta di difficile soluzione, quando c'è di mezzo il proposito di uno sciopero della fame ad oltranza. In merito al Mac Swiney i teologi si scissero in due correnti. Alcuni sostennero l'uccisione indiretta, argomentando che nel caso specifico non si intendeva l'uccisione in se stessa, ma un altro fine, la liberazione di un popolo cioè dall'oppressione dei diritti civili e politici; né, in caso, la morte era usata come un mezzo per raggiungere il fine, giacché non la si intendeva, ma la si permetteva solamente. Altri invece, rilevato che nel caso in oggetto la morte seguiva dall'astensione dal cibo, protratto ad oltranza, come effetto immediato, per quanto protratto nel tempo, concludevano che la morte non era un effetto accidentale dello sciopero della fame, ma diretto; lo sciopero della fame era quindi un'arma come un'altra per suicidarsi e quindi illecito. Le posizioni non sono da allora modificate e quindi, stante la controversia, lo sciopero della fame non si può condannare semplicemente come s., quando esistano motivi ragionevoli e sia esperito come ultima *ratio* per ottenere un grande bene di interesse pubblico. D'altra parte, stante ancora la controversia, non pare proibito al medico adoperarsi per il sostentamento dello scioperante, ricorrendo all'alimentazione forzata (per sonda, clistere nutritivo e simili), tanto più che, così facendo, il medico non toglie al comportamento dello scioperante il suo effetto reclamistico, utile per il raggiungimento della sua eventuale buona causa.

Bibl.: anon., *Il caso del sindaco di Cork e una discussa questione morale*, in *Civ. Catt.*, 1920, IV, pp. 521-31; M. Hogan, *The Ecclesiastical review on morality of hungerstrike*, in *The Irish World*, Nuova York, 20 maggio 1933; L. Scremin, *Diz. di morale professionale per i medici*, Roma 1949, p. 120. Pietro Palazzini

SUIDA (gr. Σουΐδας). - Nome vulgato, che risale ad Eustazio nel suo commento ad Omero (1175), del presunto compilatore di un *Lessico*, composto intorno al 1000 d. C.: in realtà è la forma ellenizzata dell'alto-tessalico Σοῦδα, riferito in vari codici e da Stefano, commentatore di Aristotele del sec. XII (*Comment. in Arist. Gr.*, XXI, 2, Berlino 1885, p. 285, 18). *Suda* per altro sarebbe non già il nome del compilatore, di cui si ignora qualsiasi notizia, ma il titolo della raccolta (Stefano dice « ἐν τῇ Σοῦδα », e il cod. *Paris.* 2625, del sec. XIII, nel proemio del *Lessico* reca sovrascritto « Ἡ Σοῦδα [sott. βίβλος] »), che avrebbe il significato di « Vademecum ».

Il *Lessico*, che comprende ca. 30.000 voci, è la più ampia raccolta greca del genere che ci sia pervenuta, ed è a carattere generale, comprendendo non solo dati grammaticali ed etimologici, ma anche notizie storiche, geografiche, scientifiche, biografiche, letterarie. Le fonti, più che negli undici autori indicati dal compilatore all'inizio della sua « enciclopedia », sono da ricercare in altri lessici (Arpocrazione), nelle compilazioni scoliastiche (a Omero, Sofocle, Erodoto, Aristofane, Tucidide, Gregorio di Nazianzo), nei *Proverbi* dello pseudo-Dionigi, nelle *Vite* di Diogene Laerzio e in quelle dei commediografi derivate da Ateneo, nelle *Cronache* bizantine, nei commenti ad Aristotele, ecc. Pur condotto con scarsezza di metodo, il *Lessico* è prezioso, ad onta di errori e di confusioni, per la copia di notizie, soprattutto in ordine alla storia lette-



(fot. Enc. Catt.)

SUIDA - Vocaboli del *Lessico*, inizianti per K - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 881r, f. 273v (sec. XV).

raria, la geografia, i costumi. I vocaboli sono disposti in ordine alfabetico, tenuto conto, però, della pronunzia particolare dell'epoca.

BIBL.: edd.: *Editio princeps* di Demetrio Chalcondyles, Milano 1499; G. Bernhardy, 2 voll. in 4 tomi, Halle e Brunswig 1834-53; A. Adler, 5 voll., Lipsia 1928-38. Sui manoscritti v. J. Bidez, *La tradition manuscrite du Lexique de Suidas*, in *Sitzungsb. der Preussisch. Akad. der Wissensch.* (Berlino), 38 (1912), pp. 850-63. Studi: le *Commentationes* premesse all'ediz. del Bernhardy; A. Daub, *Studien zu den Biographika des Suidas*, Friburgo 1882; Krumbacher, pp. 562-70; C. de Boor, *Die Chronik des Georgius Monachus als Quelle des Suidas*, in *Hermes*, 21 (1886), pp. 1-26; G. Keibel, *Zu Athenaeus: 1. Athenaeus und Suidas*, *ibid.*, 22 (1887), pp. 323-35; G. Wentzel, *Die griech. Übersetzung d. Viri inlustres des Hieronymus* (*Texte und Untersuch. zur altchristl. Liter.*, 13, III), Lipsia 1895; C. de Boor, *Suidas und die Konstantinische Exzerptsammlung*, in *Byzant. Zeitschrift*, 21 (1912), pp. 381-424; K. Rupprecht, *Apostolis, Eudem und Suidas* (*Philologus, Supplementband*, 15, 1), Lipsia 1922; A. Adler, *Suidas*, in Pauly-Wissowa, 2ª serie, IV (1931), coll. 675-717. Per il nome v. P. Maas, *Der Titel des «Suidas»*, in *Byzant. Zeitschrift*, 32 (1932), p. 1.

Alessandro Pratesi

SUIFU, DIOCESI di. - Nella parte meridionale della provincia dello Szechwan, nella Cina centro-occidentale.

Fu eretta in vicariato apost. con il nome di Szechwan meridionale il 24 genn. 1860 con territorio del vicariato dello Szechwan meridionale orientale; fu diviso una prima volta il 10 ag. 1910 per dar vita alla missione di Kienchang (v. NINGYUAN) e quindi il 19 luglio 1929 per la erezione di Yachow (v. KIATING), cui cedette nuovo territorio nel 1933 e nel 1938. Il 3 dic. 1924 prese il nome attuale dalla città di S. L'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Chungking. È affidata, fin dall'inizio, alla Società per le Missioni Estere di Parigi.

Ha un'estensione di ca. 50.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 7.000.000 di ab., i cattolici erano 13.846; i sacerdoti esteri erano 16 e 40 i cinesi; i seminaristi maggiori 5, i minori 15; le suore estere 9 e 5 le cinesi. Tra le opere figuravano 2 ospedali, 5 dispensari di medicinali, 3 orfanotrofi, 27 scuole con 1531 alunni.

L'attuale territorio di S. fece parte, dal 1696 al 1856, dell'unica missione dello Szechwan (v. CHENGTU) e poi, dal 1856 al 1860, della missione dello Szechwan meridionale orientale (v. CHUNGKING) e ne seguì lo sviluppo ecclesiastico. Al momento della sua erezione contava numerosi cristiani, tanto che il suo primo vicario apost., mons. Pier Maria Pichon (1860-71), fondò il Seminario per procurarsi personale missionario, la cui mancanza gli impedì di sviluppare l'evangelizzazione. I suoi successori mons. Leplay (1871-86) e mons. Marco Chatagnon (1887-1920), con elementi indigeni ed esteri poterono dare efficace impulso all'attività missionaria.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 23-25; GM, p. 209; *Annuarie de l'Eglise cath. en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, pp. 357-58.

Adamo Pucci

SUIHSIEN, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nella parte nord-orientale della provincia del Hupeh, nella Cina centrale.

Fu eretta il 17 giugno 1937 con 3 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Hankow (v.) e fu affidata all'Ordine dei Frati Minori, che, per il lavoro missionario, vi manda i religiosi della provincia regolare irlandese di S. Patrizio.

Ha un'estensione di 12.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 1.200.000 ab., i cattolici erano 8886; i sacerdoti esteri 15 e i cinesi 3; i seminaristi maggiori 7, i minori 20; le suore 5 tutte cinesi. Tra le opere figuravano 2 ospedali, 4 dispensari di medicinali, 1 orfanotrofio, 51 scuole con 2885 alunni.

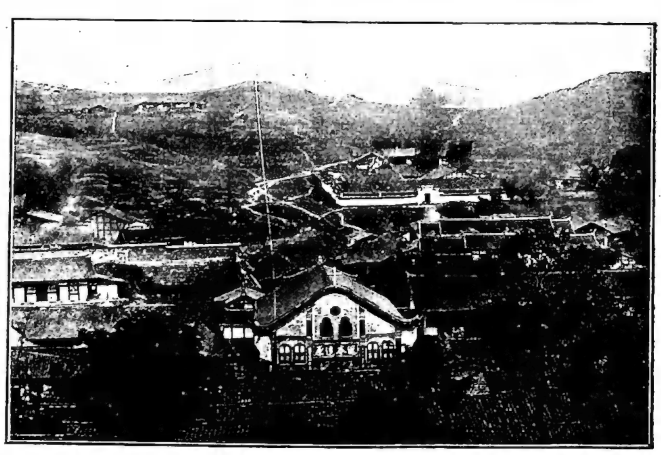
La prima predicazione del Vangelo nel territorio di S. risale alla seconda metà del sec. XVII; nel 1686 il gesuita Giacomo Motel eresse una chiesa in Anlu, città capoluogo dell'omonima sottoprefettura civile. Al momento dell'erezione i cattolici erano 7000 e i catecumeni 1300 con 13 chiese e 29 oratòri.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione S. 1937*; AAS, 30 (1938), pp. 5-6; *Annuarie de l'Eglise catholique en Chine 1948*, Sciangai 1948; MC, 1950, p. 365.

Adamo Pucci

SUITBERTO (SUIDBERCHT, SWIDBERT), santo. - Benedettino, apostolo dei Frisoni, originario della Northumbria, m. a Kaiserwerth (Düsseldorf) il 1° marzo 713.

Fattosi monaco e passato in Irlanda, visse sotto la disciplina di s. Egberto, e quando questi organizzò una seconda spedizione di monaci, sotto la direzione di Villi-



(fot. Fides)

SUIFU, DIOCESI di - Veduta aerea. In primo piano la chiesa.

(da J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1943, fig. 374)

SUITBERTO, santo - Particolare della cassa reliquiario di s. S. (2ª metà del XIII sec.) - Kaiserswerth.

brordo, per la conversione dei Frisoni, vi annoverò anche S. che lavorò con frutto nella Frisia citeriore (comprendente l'odierna Olanda meridionale, il nord del Brabante e i territori di Gueldre e di Clèves). Fu consacrato da Vilfrido, vescovo di York (nel 693), vescovo regionario della Frisia; ripassato nel continente, visitò le cristianità ivi fondate e risalì ad evangelizzare la regione dei Boructuari (odierno ducato di Berg). Quando i Sassoni invasero il territorio, S. ritornò in territorio franco ed ottenne da Pipino di Heristal, per intervento della regina Plectrude, una piccola isola sul Reno, dove fondò un monastero (poco dopo il 696). S. fu sempre in grande venerazione nei territori da lui evangelizzati ed è con s. Pietro il patrono di Kaiserwerth, dove le sue reliquie sono conservate in un artistico reliquiario. È spesso rappresentato in paramenti vescovili con una stella sulla fronte, sul petto, sulla mano o sul pastorale. Festa il 1° marzo.

BIBL.: BHL, nn. 7939-42; fonte principale è la *Historia eccl. gentis Anglorum*, di Beda, lib. V, capp. 9-11 : ed. C. Plummer, I, Oxford 1896, p. 300 sgg.; II, ivi 1896, pp. 152-58, 291-94 (note); il panegirico di Radbodo, in *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, pp. 84-86, e in MGH, *Poëtae latini*, IV, pp. 166-69; la vita di S., scritta da un certo Marcellino, riportata dal Surio al 1° marzo è un falso storico (cf. *Anal. Boll.*, 6 [1887], p. 73); *Martyr. Romanum*, p. 81; K. Künstle, *Ikon. der Heilig.*, Friburgo in Br. 1926, pp. 547-48. Celestino Testore

SUITGERO dei signori di MORSLEBEN e HORNBURG, vescovo di BAMBERGA : v. CLEMENTE II, PAPA.

SUIYUAN, ARCIDIOCESI di. - Situata nella parte centrale della Mongolia interna, comprende nove sottoprefetture della provincia civile di S. e alcuni altri territori mongoli, la cui superficie complessiva è di ca. 150.000 kmq. e la popolazione di ca. 951.169 ab.

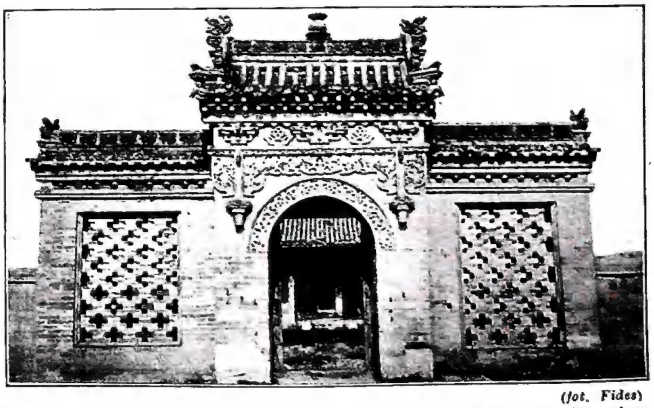
In data 11 dic. 1883, per distacco dal vicariato apost. di Mongolia, fu costituito il vicariato di Mongolia meridio-occidentale, che, a sua volta, il 14 marzo 1922 fu diviso nei due vicariati di Ningsia e S., annettendo a quest'ultimo parte di territorio del vicariato apost. di Mongolia centrale (odierna diocesi di Siwantze). L'11 apr. 1946, con la costituzione della gerarchia ecclesiastica in Cina, il vicariato di S. fu elevato ad arcidiocesi metropolitana, che raccoglie sotto di sé quattro diocesi suffraganee, e cioè Ningsia, Siwantze, Tsining, Chihfeng. L'8 genn. 1948 dalla limitrofa diocesi di Ningsia venne distaccato l'intero territorio della sottoprefettura civile di Paotow e incorporato all'arcidiocesi di S.

Nel 1840 i padri Lazzaristi francesi iniziarono la loro opera di evangelizzazione nella regione sita a nord della Grande Muraglia cinese, geograficamente denominata Mongolia interna, che oggi comprende le province di Jehol, Chagar, S. e Ningsia. Ad essi subentrarono i missionari del Cuore Immacolato di Maria (Scheut), i quali arrivarono in Mongolia il 6 dic. 1875. Le poche migliaia di cristiani nel 1883 erano saliti a 14.000 e sei sacerdoti cinesi furono i primi collaboratori dei Padri di Scheut. Nel 1900 il movimento dei Boxers causò la morte del vicario apostolico mons. Ferdinando Hamer, di otto missionari, del sacerdote indigeno Giacomo Lou e di alcune migliaia di cristiani e la rovina quasi completa di tutte le opere scolastiche e di beneficenza. Durante l'ultima guerra, tutto il territorio della missione fu occupato dai Giapponesi, i quali, il 21 marzo 1943, internarono i missionari esteri nella provincia dello Shantung. Il 19 ag. 1951 l'arcidiocesi passò al clero secolare cinese, mentre, poco dopo, le autorità comuniste decretarono l'espulsione dei missionari europei.

Secondo i dati statistici 1948-49, lo stato spirituale era il seguente : 40.880 cattolici con 1773 catecumeni; 10.000 protestanti; 20.000 maomettani; gli altri sono buddhisti o seguaci di varie superstizioni; 36 sacerdoti nazionali e 45 esteri; 44 suore, di cui 26 cinesi; 12 seminaristi maggiori e 32 minori; 125 catechisti; 86 maestri e 107 maestre; 2 medici e 40 infermieri; 1 ospedale; 19 farmacie; 36 orfanotrofi; 3 ospizi per vecchi; 58 scuole elementari; 3 scuole medie; 105 edifici sacri; 6 vicariati foranei; 37 stazioni primarie e 53 secondarie. La sede dell'Ordinario è Kwei-hwa-ting.

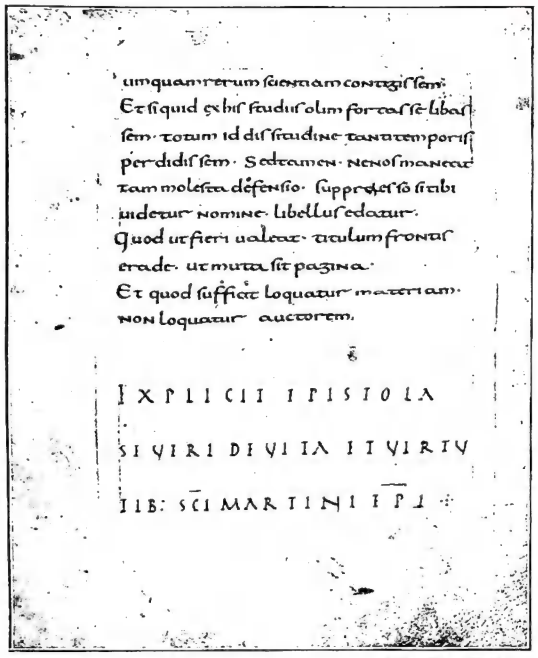
BIBL.: C. van Melchebeke, *En Mongolie. L'action sociale de l'Eglise cath.*, Parigi 1945, pp. 1-15, 73-75; Arch. S. Congr. di Prop. Fide, *Relaz. quinquenn.*, pos. prot. n. 4493/48; *ibid.*, *Prospectus Status Missionis*, 1948-49, pos. prot. nn. 1072/50, 3453/51, 4155/51; MC, 1950, pp. 301; AAS, 14 (1922), pp. 271-72; 40 (1948), p. 121. Edoardo Pecoraio

SUKABUMI, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Situata nella parte occidentale dell'isola di Giava (Indonesia), comprende la prefettura civile di Bantam e le sottoprefetture di S. e di Tjandiur. Ha una superficie di 15.802 kmq. e una popolazione di ca.



(fot. Fides)

SUIYUAN, ARCIDIOCESI di - Arco commemorativo dinanzi al cimitero, dove riposano i resti di 200 vittime della persecuzione del 1900 - Hao-ly.



(fot. Enc. Catt.)

SULPICIO SEVERO - *Explicit* della *Vita s. Martini* - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 495, f. 3v (sec. IX).

2.672.218 ab., in massima parte maomettani. Vi si contano anche 37.000 cinesi, i quali sono pagani.

Per lungo tempo il famoso art. 177 del Regolamento governativo olandese per le Indie aveva impedito l'accesso nella provincia di Bantam ai missionari, ma, grazie ad un interpretazione man mano più mite del medesimo articolo, nel 1929 i Minori Francescani olandesi poterono intraprendere l'evangelizzazione di Bantam, collaborando agli inizi con i Gesuiti di Batavia, oggi Djakarta. La prefettura apost. di S. è stata eretta il 9 dic. 1948, per distacco dal vicariato di Diakarta.

Vi sono 25 sacerdoti, di cui 2 indonesiani; 4 fratelli; 46 suore, di cui 7 indonesiane; 2 seminaristi maggiori e 5 minori; 36 maestri e 30 maestre; 3 ospedali; 2 dispensari; 7 orfanotrofi; 19 scuole elementari; 4 scuole medie; una scuola superiore; un giardino d'infanzia; 7 stazioni primarie con 11 edifici sacri. Vi si pubblica un giornale dal titolo *Penabur*.

BIBL.: AAS, 41 (1949), pp. 142-43; MC, 1950, p. 436; Arch. di Prop. Fide, *Relaz. con somm.*, pos. prot.n. 4432/48 e *Prospectus status Miss. 1950-51*, pos. prot. n. 3812/51. Edoardo Pecoraio

SULAMITE (ebr. *Šûlammîth*, Settanta Σουναμίτις). - Nome dato alla sposa del *Cantico dei Cantici* (6, 12; 7, 1), la pastorella che ama un pastore suo coetaneo e compaesano, dal quale è riamata, e tutti e due sentono il trasporto per l'incanto della natura e l'innocente vita dei campi, fra cui sono insieme cresciuti.

Alcuni l'hanno confusa, senza ragione, con Abisag (v.), la donzella di Sunam (detta perciò Sunamite) che fu data per sostegno al vecchio re David (*I Reg.* 1, 3 sg.). Il nome è probabilmente simbolico: potrebbe essere la forma femminile, leggermente alterata, del nome di Salomone (*Šĕlōmîth*, la « pacifica »); tale simbolismo (Israele, l'anima fedele, Maria Vergine) è in relazione con l'allegoria generale di *Cantico dei Cantici*.

BIBL.: E. J. Goodspeed, *The Shulamite*, in *American journ. of Semit. languages*, 50 (1933-34), pp. 102-104. Gaetano Stano

SULĀQĀ, GIOVANNI. - Primo patriarca caldeo di Mossul, martire della unione con Roma. N. a Mossul ca. il 1510 ed ivi m. agli inizi del 1555. Era dalla sua adolescenza monaco nel convento di Rabban Hormizd quando, dopo la morte del patriarca nestoriano Bar Māmā (1551), S. allora superiore dei monaci fu eletto patriarca all'inizio del 1552.

Questa elezione veniva fatta da molti vescovi finora nestoriani i quali erano stanchi di vedere la dignità patriarcale diventata patrimonio di una famiglia. Per ottenere la protezione dell'Occidente, S. fu inviato a Roma. Nel suo viaggio visitò i Luoghi Santi. Arrivato a Roma il 18 nov. 1552 vi restò sei mesi. Fu interrogato circa la sua fede che venne approvata. Fu quindi da papa Giulio III preconizzato patriarca di Mossul il 20 febbr. 1553 e consacrato nella basilica di S. Pietro il 9 apr. Ricevette il pallio il 28 apr. Accompagnato da Ambrogio Buttigieg, creato vescovo titolare di Avara, S. lasciò Roma ed entrò solennemente ad Amed (Diarbekir) il 12 nov. Più tardi per opera della famiglia Bar Māmā fu gettato in prigione dalla quale uscì dopo quattro mesi. Governò quindi il suo patriarcato con grande zelo durante 14 mesi e fu ucciso dai Turchi per istigazione della famiglia Bar Māmā. S. inaugura il gruppo dei siri orientali uniti con Roma e chiamati Caldei (v.).

BIBL. : molte notizie su S. sono raccolte nelle poesie di 'Abdišō' di Gazertha pubblicate da J. M. Vostè, *Mar Iohannan S. premier patriarche des chaldéens martyr de l'union avec Rome*, in *Angelicum*, 8 (1931), pp. 187-234. Una lettera di S. a Giulio III in I. Ortiz de Urbina, *S. Ignacio de Loyola y los Orientales*, Madrid 1950, pp. 14, 75-76. Ignazio Ortiz de Urbina

SULLY PRUDHOMME, RENÉ-FRANÇOIS-ARMAND PRUDHOMME, detto. - Poeta francese, n. a Parigi il 16 maggio 1839, m. a Chatenay il 7 sett. 1907.

Verso la fine dell'Ottocento fu in Francia uno dei poeti più in voga. Dagli studi scientifici, e attraverso vari impieghi, passò a un'attività esclusivamente letteraria dopo il successo del suo primo volume, *Stances et poèmes* (1865), tipicamente parnassiano. Da questo genere di poesia tenue e delicata, piena di sensibilità, di cui il componimento più tipico e più famoso è *Le vase brisé*, S. P. si orientò verso la poesia filosofica, dapprima con la traduzione del primo libro di Lucrezio (1866) e con le *Epreuves* e le *Solitudes* (1866 e 1872; queste, ancora di sapore parnassiano); poi con varie liriche, *Les destins*, *La France*, *Les vaines tendresses*, *La justice*, *Le bonheur*, tutte pubblicate fra il 1872 e il 1888. Per S. P. la poesia dev'essere intima e filosofica e il « mondo esterno » è solo interessante in quanto « enigma sublime ». Nelle sue ultime poesie, didattiche e retoriche, descrisse ingegnosamente il barometro, la tavola pitagorica, la dottrina positivista, la morale stoica. Pubblicò anche uno studio su Pascal e riunì nel suo *Testament poétique* (1901) alcuni saggi critici, fra cui una discussione con i simbolisti sulla necessità di un verso ritmico. Accademico di Francia nel 1881. Premio Nobel 1901.

BIBL.: C. Hémon, *La philosophie de S. P.*, Parigi 1907; H. Morice, *La poésie de S. P.*, ivi 1920; E. Estève, *S. P.*, ivi 1925; P. Flotte, *S. P. et sa pensée*, ivi 1931; P. Mayeur, *La pensée de S. P.*, in *La grande revue*, 156 (1939), pp. 200-13. Costanza Pasquali

SULMONA, DIOCESI di : v. VALVA e SULMONA, diocesi di.

SULPICIO SEVERO. - Scrittore ecclesiastico della Gallia meridionale, n. in Aquitania ca. il 360, m. a Primillac ca. il 420.

Di nobile famiglia (Gennadio, *De viris ill.*, 19), sposò una donna appartenente ad una ricca famiglia consolare, dopo aver compiuto i suoi studi giuridici e conquistata una certa notorietà (Paolino di Nola, *Ep.*, V, 5-6). Verso il 396 si lasciò attirare alla vita monastica, più per le istanze di s. Martino di Tours e per seguire l'esempio del suo amico Paolino di Nola, che non per la morte prematura della moglie (Sulpicio S., *Vita s. Martini*, 25), e abbandonata la vita pubblica si ritirò a Premuliacum, l'odierno Primillac, nel Périgord (Paolino di Nola, *Ep.*, XXXI; 1). Secondo Gennadio (*loc. cit.*) S. S. si lasciò tra-

scinare al pelagianismo; ma, ricredutosi dall'errore, si sarebbe imposto, come penitenza, un perpetuo silenzio. Gennadio afferma ancora che S. S. avrebbe avuto il sacerdozio; ma queste due ultime affermazioni sono incontrollabili.

Opere: *Chronicorum libri duo*, pubbl. dopo il 403 (J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, II, Berlino 1885, p. 85) vanno dalla creazione del mondo fino al 400 d. C. (il consolato di Stilicone). Importanti soprattutto per la storia del priscillianismo nella Gallia, essi sono anche commendevoli per lo spirito critico e la scelta che l'autore ha saputo fare delle fonti (diversi esempi nella *Cronaca* di Eusebio); lo stile, di forma classica, richiama quello di Sallustio e di Tacito. La *Vita Martini* (m. nel 397), scritta vivente il Santo sulla fine del 396, fu molto letta nel medioevo, come risulta dai moltissimi mss. conservati; a Roma, attesta lo stesso S. S., le copie della *Vita* andavano a ruba (*Dial.*, I, 23). È completata da tre lettere: *ad Eusebium, ad Aurelium diaconum, ad Bassulam parentem.* Nei *Dialoghi*, pubblicati verso il 404, S. S. riporta i miracoli di s. Martino, paragonandoli con quelli dei monaci d'Egitto. Gli scritti concernenti s. Martino servirono di modello agli agiografi medievali: Paolino di Nola, Ilario di Arles, Uranio, Paolino di Périgueux, Gregorio di Tours, Venanzio Fortunato, Gregorio Magno, per ricordare soltanto i nomi più celebri, vi si ispirarono. Pur non essendo interamente privi di critica, questi scritti mirano però principalmente ad edificare i fedeli glorificando l'apostolo della Gallia. S. S. ha saputo congiungere insieme un raro talento di narratore e uno stile più popolare e pittoresco di quello adoperato nelle *Cronache*; ed è questa la ragione principale del loro successo. Sulla corrispondenza con l'amico Paolino di Nola, v. G. de Hartel, CSEL, 29-30 (Vienna 1894). Le lettere di S. S., citate da Gennadio, non sono autentiche (v. C. Halm, CSEL, 1 [ivi 1866], pp. 217-256), come pure non autentici sono i *Carmina S. S. attributa* (PL 74, 671-74).

Bibl.: edd. delle opere: PL 20, 95-248 (dalla ediz. di Girol. da Prato, 2 voll., Verona 1741-54, meno le note); C. Halm, CSEL, 1, Vienna 1866. Per le *Cronache*: A Lavertujon, *La Chronique de Sulpice Sévère, Texte critique, Traduct. et comment.*, 2 voll., Parigi 1896-99. Per i dialoghi: P. Monceaux, *St Martin, récit de Sulpice Sévère*, 2 voll., ivi 1926-27. Sugli studi relativi a S. S., v. Bardenhewer, III, pp. 421-28; G. Bardy, *Sulpice Sévère*, in DThC, XIV, II, coll. 2760-62; H. Hylten, *Studien zu Sulpicius Severus*, Lund 1940; B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo in Br., 1950, p. 207.

Cirillo Vogel

SULPIZIANI. - Furono fondati a Parigi nel 1642 da J. J. Olier (v.), parroco di S. Sulpizio, per rialzare le sorti del clero francese caduto in lamentevole stato. Il rimedio era stato già indicato dal Concilio di Trento con la istituzione dei seminari, ma i tentativi fatti non erano riusciti.

L'Olier non volle fondare una congregazione religiosa di larga diffusione, ma una ristretta società di preti secolari destinati alla direzione dei seminari.

I S. non hanno voti e son legati dal solo vincolo della carità. Son preti secolari per la formazione di preti secolari. Il loro sistema educativo si basa sulla separazione dei piccoli (collegiali, piccoli seminaristi) dai grandi (filosofi) e dai teologi (gran seminario) e nella partecipazione a tutti gli uffici ed esercizi del seminario. Il metodo di governo astrae totalmente, o quasi, da mezzi disciplinari: basta il richiamo al dovere; in ultimo si ricorre all'espulsione. I S. agiscono sui giovani soprattutto coltivando la vita interiore: dànno grande importanza alla lettura spirituale o «conferenza» quotidiana fatta dal superiore a tutta la comunità, e alla direzione spirituale individuale di ogni settimana da parte del padre spirituale, indipendentemente dalla confessione sacramentale. L'apostolato dei S. continua ad esercitarsi sul clero anche dopo il seminario, sia dal punto di vista intellettuale (pubblicazioni, conferenze, ecc.), che spirituale (confessioni, ritiri, ecc.).

Fra i martiri della Rivoluzione si contano 9 s. e 30 ecclesiastici da essi educati e formati nei seminari, ivi compresi 3 vescovi. La spiritualità della Società è quella della «scuola francese», e si riallaccia al De Bérulle, a s. Giovanni Eudes, a s. Francesco di Sales.

(*fot. Jean Collas*)

Sulpiziani - La «Solitude» o noviziato dei Preti di S. Sulpizio. Sullo sfondo il campanile della chiesa parrocchiale d'Issy.

Nella storia della Società meritano particolare rilievo A. di Bretonville, successore dell'Olier, che aprì le prime case, L. Tronson, chiamato a giusto titolo il legislatore della Società; J. A. Emery, celebre per la sua attività durante la Rivoluzione e la fermezza usata con Napoleone, H. Garriguet, restauratore della Società dopo la separazione del 1904 e la guerra del 1915-18, il card. Verdier, prima superiore generale poi arcivescovo di Parigi (1864-1940). La Società è retta da costituzioni proprie approvate da Benedetto XV nel 1921 e da Pio XI nel 1931. Ha un superiore generale eletto a vita, assistito da quattro consultori. Divisa in tre province: Francia, Canadà, Stati Uniti, conta ca. 600 soggetti e dirige 48 seminari in Francia, 9 nel Canadà, 12 negli Stati Uniti. La casa generalizia è a S. Sulpizio, la Procura generale a Roma con un collegio della provincia canadese. - Vedi tav. CVI.

Bibl.: M. Baudrand, *Mém. sur la vie de M. Olier et sur le séminaire de S. Sulpice*, Parigi 1682; M. Faillon, *Vie de J.-J. Olier*, ivi 1873; L. Bertrand, *Bibl. sulpicienne*, 3 voll., ivi 1900; F. Monier, *Vie de J.-J. Olier*, ivi 1914; L. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, ivi 1924; G. Goyau, *Une épopée mystique; les origin. religieus. du Canada*, ivi 1924; J. Monval, *Les Sulpiciens*, ivi 1934; C. Leflon, *Monsieur Emery*, 2 voll., ivi 1945.

Michele Ruggero Jeuné

SULPRIZIO, Nunzio, venerabile. - N. a Pesco Sansonesco (diocesi di Sulmona) il 13 apr. 1817, m. a Napoli il 5 marzo 1836.

Rimasto presto orfano, fu accolto in casa di uno zio fabbroferraio (1826), di carattere rozzo e incontentabile, che lo sovraccaricò di lavoro e di maltrattamenti fino a ridurlo in uno stato pietoso. Saputolo, un altro zio, militare, lo fece scendere a Napoli e lo affidò al suo colonnello Felice Wochinger, il quale, commosso dalla visione di quel povero scheletro di ragazzo, che non poteva reggersi che con le grucce, lo fece ricoverare nell'Ospedale degli Incurabili di S. Maria del Popolo (1832); e più tardi se lo prese in casa, dove morì presto di cancrena.

Pure in mezzo a tanti maltrattamenti mantenne una pietà e una pace inalterabili; e nell'ospedale e nella casa del Wochinger esercitò un mirabile apostolato con l'esempio e soprattutto con i consigli e le esortazioni al servizio e all'amore del Signore. La sua causa di beatificazione fu introdotta il 9 luglio 1859.

BIBL.: *Acta S. Sedis*, 5 (1869-70), pp. 487-99 (studio sulla causa); V. Sardi, *Storia del ven. N. S., descritta secondo i processi*, Roma 1899.

Celestino Testore

SUMERI. - Primo popolo del Medio Oriente antico di cui ci siano rimasti documenti scritti. Avevano cultura altissima, nata nei templi, che diede un'impronta decisiva alla storia universale. La loro grande potenza d'irradiazione sopravvisse loro per millenni nella lingua, nella teologia, nella scienza, nei miti dei popoli che li soppiantarono.

SOMMARIO: I. Origine. - II. Lingua. - III. Storia e archeologia. - IV. Letteratura. - V. Religione.

I. ORIGINE. – Il nome è stato forgiato dagli orientalisti moderni, sui testi cuneiformi babilonesi, in cui occorre spesso la formola (ad es., codice di Ḥammurabi, prologo) *šarru māt Šu-me-ri-i ū Ak-ka-di-i*, che a sua volta traduce la formola sumerica LUGAL KI-EN-GI KI-URI^{ki} e significa « re di Sumer e di Akkad », due regioni che occupavano il sud della Mesopotamia. Sumer (KI-EN-GI) era la parte attorno alle foci dell'Eufrate e del Tigri, allora separate; Akkad si trovava più a nord fra i due fiumi. I S. chiamavano se stessi i « capi-neri » (SAG-GIG-GA). L'origine del popolo resta oscura, essendo possibili soltanto ipotesi. Nei tempi più remoti gli dèi vengono rappresentati come stanti sulle cime dei monti; ma geologicamente la terra (KALAM) appartiene al terreno alluvionale recentissimo formatosi man mano che il golfo recedeva e, fra le lagune, le paludi si andavano consolidando. Perciò si ritiene generalmente che le culture più antiche erano più a nord (a Jarmo, Hassuna, Samarra, Halaf), e si impiantarono nel sud solo a partire dal periodo di Obed (='Ubajd), se non si ammette una fase di Eridu ancora più antica. Rimane dunque indecisa la questione dell'immigrazione marittima o terrestre dei S.

La razza è stata determinata con studi appositi fatti da Keith sugli scheletri delle tombe della regina ŠUB-AD a Ur, su quello del principe MEŠ-KALAM-DUG ed altri. Questi studi mostrano come tale razza non fosse molto diversa da quella degli Arabi odierni. La regina Šub-ad, che probabilmente aveva meno di 40 anni, era alta 1,51 m., aveva testa dolicocefala, cervello di 1600 cm.^{3} (250 cm.^{3} di più della donna normale europea di oggi); il principe Meškalam-dug misurava 1,65-1,67 m., con ossatura straordinariamente forte, testa lunga, naso angusto, cervello di 1550 cm.^{3}; aveva una faccia lunga ed era mancino. Tuttavia, nelle rappresentazioni plastiche, i S. appaiono piuttosto tozzi, con fronte sfuggente e naso molto curvo, carnosi, con buona muscolatura, vestiti di un abito a ciocche, probabilmente composto di pelli; tale tipo di costume rimase fino alla III dinastia di Ur (ca. 2050-1950 a. C.). Ben diverso è il tipo degli Accadi, ad es., nella stele di Narām-Sîn. L'artista accadico insisteva sulle differenze somatiche dei due popoli.

II. LINGUA. – La lingua dei S. non si riallaccia né alle indoeuropee, né alle semitiche, né ad altra famiglia conosciuta. Appartiene, per lo più, al tipo strutturale delle lingue dette agglutinanti.

Il sumerico possiede il nome, il verbo, il pronome, il numerale, una congiunzione enclitica, ed inoltre suffissi vari, con cui sono espresse anche le relazioni dei casi:

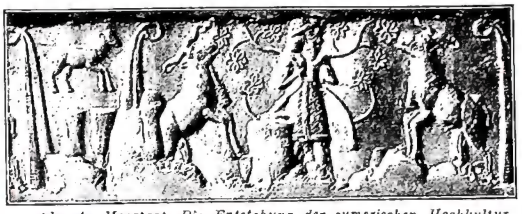
nominativo	LUGAL	« il re »
genitivo	LUGAL-A(K)	« del re »
dativo	LUGAL-RA	« al re »
accusativo	LUGAL	« il re »
comitativo	LUGAL-DA	« con il re »
ablativo	LUGAL-TA	« dal re »
terminativo	LUGAL-ŠÈ	« verso il re »
loc.-term.	LUGAL-E	« presso il re »
locativo	È-A	« nella casa »

Il plurale si forma con due suffissi: -ENE per le persone, HÁ per le cose; ma spesso il singolare ha valore collettivo; un plurale che include tutti gli esseri della specie si fa per duplicazione del sostantivo o dell'aggettivo: LUGAL-ENE « i re »; UDU-ḪÁ « le pecore »; KUR-KUR « (tutti) i paesi (nemici) »; DINGIR-GAL-GAL-ENE « (tutti) i grandi dèi ». Maschile e femminile vengono espressi per eteronimia, anziché per forme grammaticali: LUGAL « re »; NIN « regina », « principessa »; A-A « padre »; AMA « madre »; ma DUMU « neonato » può tradursi « bambino » (figlio) e « bambina » (figlia). Netta è la distinzione tra la classe delle persone (dèi, eroi, uomini e bestie, se, come accade nei racconti popolari, sono personificate) e la classe delle cose (il resto). L'aggettivo viene posposto al sostantivo. Nel verbo si distingue una forma transitiva, che comprende il « tempo » presente-futuro ed il preterito, da una forma intransitiva, in cui manca la divisione secondo il tempo; si hanno attivo e passivo, infinitivo, participio, imperativo, oltre forme amplificate con l'infisso -ED-. Prefissi (di coniugazione) e preformativi vari tonalizzano la semplice narrazione, l'interessamento di chi parla, la negazione e l'affermazione enfatica, il precativo e il prospettivo. Nel verbo, per mezzo degli infissi, viene riassunta la relazione con gli oggetti o con i casi dimensivi antecedenti; ogni verbo può avere anche senso causativo. È sorprendente il gran numero di radici monosillabiche, specialmente nel verbo. La radice è immutabile, e tutte le modificazioni del significato sono espresse con prefissi o suffissi. La sintassi è complessa: l'accoppiamento delle parole, la formazione delle « catene », la possibilità di sostantivare ogni parola, inciso, frase e anche periodi interi con un semplice suffisso -A, dànno uno speciale carattere alla lingua di Sumer.

Si distinguono due stadi della lingua sumerica: l'antico sumerico e il neosumerico. Al limite di questi due periodi sta Gudea, principe di Lagaš. Almeno due dialetti si sono manifestati: il dialetto principale (l'EME-KU) e la cosiddetta « lingua di donne » (EME-SAL), usata, ad es., dalle dèe nelle poesie religiose. La fonetica sumerica è rimasta un campo difficile: si hanno i valori del sillabario degli Accadi, ma i testi sono di uno stadio tardo della lingua, quando non si pronunciavano più né le consonanti che chiudevano la sillaba (ad es., la *g* di ŠAG « cuore ») né le sillabe finali. Sono accertate consonanti nasali, come la *n* (« prefetto » di città si scrive ENSÍ ed E-SI) e la *g̃* (si alternano GÁ e MA).

(da Illustrated London News, dic. 1951, p. 993, fig. 3)

SUMERI - Fondazioni di una casa nel villaggio di Jarmo (forse il più antico del mondo: ca. 4750 a. C.).



(da A. Moortgat, Die Entstehung der sumerischen Hochkultur, I, Lipsia 1945, tav. 27b)

SUMERI - Sigillo ad impressione, con simboli della dea Inanna e immagine del dio Dumuzi (ca. 2900 a. C.) - Berlino.

III. STORIA E ARCHEOLOGIA. – La storia dei S. si divide in tre periodi : 1) preistorico; 2) protostorico; 3) propriamente storico, distinti dall'invenzione della scrittura : solo nel periodo protostorico affiorano, ma ancora scarsissimi, i documenti scritti, i quali nel periodo propriamente storico sono sufficienti.

1. *Il periodo preistorico.* – Per la preistoria mesopotamica si è ai primi tentativi di una cronologia relativa. R. J. Braidwood (*Illustrated London News*, 15 dic. 1951, p. 992) dà il seguente schema :

Barda Balka	strumenti di tipo acheuleano.
Hazer Merd	industria simile al levallois-mousteriano.
Palegawra	industria simile al gravettiano.
Karim Shahir	industria microlitica, strumenti di rame.
Jarmo	probabilmente il primo villaggio del mondo; industria microlitica; periodo preceramico (Albright : fioriva ca. il 4750 a. C.).
Hassuna	villaggi più sviluppati; origine e prima fioritura della ceramica anche dipinta, con bellissime forme a Samarra, apogeo di quel periodo.
Halaf (e Eridu)	villaggi ancora più evoluti; bellissima ceramica dipinta, allora principale espressione della cultura umana.
Obed ('Ubajd)	(ad ovest di Ur) invenzione del tornio; ceramica monocroma nera; motivi geometrici.
Warka (Uruk)	già protostoria.

Il neolitico finisce nel periodo di Hassuna. I periodi seguenti (Samarra-Halaf) formano il calcolitico antico, quelli di Ḥāǧǧī Muḥammad e Obed I il calcolitico medio, quello di Obed II il calcolitico recente. Nel periodo di Warka si passa (attorno al 3000 a. C.) al tempo del bronzo, protostorico. Interessante è lo sviluppo dell'architettura, dal villaggio dei primi contadini fino a vere e proprie città. Si comincia con mura di argilla mazzerangata, poi con blocchetti di argilla; infine, nel periodo di Uruk, si inventa la forma dei mattoni. Le case private erano all'inizio di proporzioni molto ridotte e di semplicissima pianta : oltre a forme rettangolari, si trovano anche forme tonde, paragonabili ai *toloi* dell'Egeo o alle case simili ad arnie oggi esistenti nella regione d'Aleppo in Siria; i palazzi ed i templi preferiscono un piano rettangolare più lungo e mostrano tutti i tipi fra la casa a focolare e la casa a cortile. Nel periodo di Warka si fa il primo tentativo di una *zikurrat* (« torre ») : si ammonticchia il terreno; le scarpate laterali sono più tardi rivestite di mattoni; in cima si costruisce il « tempio alto ». Dal tempo di Hassuna fiorisce la ceramica, prima plasmata a mano, poi per mezzo del tornio da vasaio a rotazione lenta, poi (nel periodo di Warka) a rotazione celere; la tecnica del cuocere si sviluppa dall'abbrustolire a fuoco aperto fino all'uso di una fornace ben controllata, che trasforma l'argilla da limatura fina in ceramica durissima, presupposto di ogni ceramica colorata di alto valore. La decorazione si evolve anch'essa continuamente : da semplici disegni scalfiti all'incrostamento con argilla di limatura specialmente fina, sino alla levigatura perfetta e al dipinto monocromo e policromo, come negli esemplari bellissimi del periodo di Halaf, classico per tutti i tempi. Meno sviluppata è l'arte plastica : terracotte rudi specialmente di figure femminili (« dee madri ») e gli idoli degli occhi di Tell Braq. La glittica conosce il sigillo-bottone e il sigillo-bollo; discussi sono i sigilli-cilindri del periodi di Halaf.

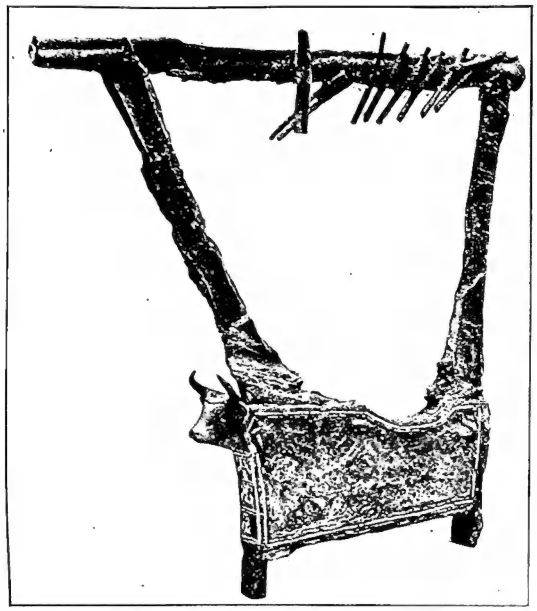
Così i risultati degli scavi presentano per gli ultimi periodi l'immagine di un popolo agricolo, che dall'esistenza nomade di cacciatori e pastori è progredito alla stabilità, sebbene oltre all'agricoltura si occupi ancora di caccia e di pesca. Da piccoli centri agricoli (Jarmo) si è arrivati ad agglomerati più estesi, i quali verso la fine del tempo preistorico vengono circondati da muri di pietra. In quelle borgate fioriscono al sommo grado i mestieri : si fanno fusi primitivi, coltelli, lesine, aghi, scuri, pugnali, punte di lancia, ami, arredamenti di ogni genere, vasi di argilla e di pietra; il tutto fa l'impressione di un alto livello di vita. Vi troneggia, monumentale, il tempio, attorno al quale, quasi supplicanti, si ammucchiano le case. Il tempio è importante anche come centro di vita culturale e politica; regola la vita del popolo, di cui allieta il duro lavoro con le feste gioiose di una religione che venera la fecondità; organizza la lotta contro l'acqua e per l'acqua, perché l'agricoltura è basata sull'irrigazione, e già si costruiscono i sistemi di canali e si regola la distribuzione delle acque.

2. *Il periodo protostorico.* – È contrassegnato da uno slancio culturale tale da far primeggiare la Mesopotamia fino al tempo dei Seleucidi, sicché solo l'Egitto, a partire dall'unificazione, avrà una civiltà paragonabile a questa. Il periodo è rappresentato dai livelli VI-IV di Uruk (Warka) e, più tardi, dall'epoca di Ǧemdet Naṣr; molti aggiungono il tempo di Mesilim, per lo più attribuito al periodo propriamente storico. L'epoca di Uruk IV è forse l'età più creativa della storia sumerica. L'architettura continua e perfeziona i modelli già sviluppati nel tempo preistorico; però la *zikurrat*, orgoglio di tutti gli edifici religiosi mesopotamici, prende adesso la sua forma monumentale, da comparsi con le cattedrali medievali. Le borgate si sviluppano in vere città fortificate. Al posto della ceramica fastosa di Halaf prospera la glittica, che rivela meglio la vita del popolo. Viene creato il sigillo-cilindro, che si mantiene fino agli ultimi tempi della cultura mesopotamica ed è caratteristico per tutto l'Oriente anteriore. Tali sigilli sono piccoli cilindri di argilla, o più raramente di pietre anche preziose, e rarissimamente di rame, bronzo, oro, sulla cui superficie è inciso il negativo di un ornamento, che può essere la figura di un personaggio, spesso con aggiunti caratteri cuneiformi che indicano per lo più il proprietario. Quando il sigillo viene rotolato sull'argilla umida, si forma il « positivo » di un nastro di figure, che può anche servire come marchio di proprietà sulle giarre. Naturalmente sono rimaste molto più impronte che non sigilli originali. Ciò che sorprende è la ricchezza delle raffigurazioni. Per la prima volta si ha una vera « narrazione » di eventi, mediante le figure più estese : uomo a caccia, a protezione del bestiame, in lotta contro fiere; scene di sacrifizi nei templi, festeggiamenti e scene di banchetti, processioni solenni degli dèi; dure guerre contro nemici della città con a capo il re, che era inoltre sommo sacerdote.

(da A. Moortgat, De Entstehung der sumerischen Hochkultur, I, Lipsia 1945, tav. 31)

SUMERI - Testa di donna. Scultura del periodo di Ǧemdet-Naṣr (ca. 2800 a. C.).

Più importante ancora è l'altro mezzo di espressione inventato dall'uomo : la scrittura. Per la prima volta nelle



(*da C. L. Woolley, Ur excavations, II, Oxford 1934, tav. 111*)
SUMERI - Lira in argento, proveniente dalle tombe reali di Ur (ca. 2500 a. C.).

rovine di Uruk si usano segni convenzionali per trasmettere un pensiero. Già fin dai primi esempi la scrittura warkense (ca. 1000 tavolette di cuneiforme ancora « pittografico »), per quanto enigmatica, si presenta, senza precursori, subito definitiva, perfettamente corrispondente allo scopo per cui fu inventata. Si scrive su argilla umida, sistema che rimarrà in tutti i periodi della cultura mesopotamica. L'argilla viene preparata in forma di piccoli cuscini, che lo scrittore tiene nella mano sinistra; con la destra vengono impressi i segni mediante uno stilo fino di canna, ciò che dà alla scrittura un carattere tridimensionale : quando si vuol disegnare su carta, si fanno segni composti da cunei, e perciò la scrittura è chiamata « cuneiforme ». Tale grafia primitiva è già più che una semplice pittografia, che lascia libero il leggente d'interpretare aggiungendo le relazioni grammaticali; è piuttosto una logografia, cioè una scrittura di parole, perché indica precisamente le relazioni grammaticali più importanti. È adattissima, anche per la brevità, per i testi cosiddetti economici, cioè elenchi di oggetti, di animali, di lavoratori con rispettivi numeri o salari. Non è sufficiente invece per l'espressione di concetti astratti; ma per questi presto si arrivò ad un espediente : alcuni segni si usarono non più secondo il senso del logogramma, ma anche per il loro valore fonetico (ad es., GA « latte », per la sillaba GA; A « acqua » per la sillaba A, ecc.), e così si espressero tutti gli astratti e tutte le forme morfologiche. A quei segni di cose si aggiunsero segni speciali per i numeri, che suppongono un sistema in parte sessagesimale per contare (serie 1, 10, 60, 600, 3600) e uno in parte trigesimale per misurare (serie 1, 10, 100, 300, 3000).

Gli antichissimi testi economici di Uruk rivelano l'economia del tempio della dea principale Inanna. Difatti le cifre sono troppo elevate per un'impresa privata. Ai templi apparteneva tutta quanta la proprietà terriera, sebbene in seguito una proprietà della casa e dell'orto vicino fosse possibile. Si comprende la speciale organizzazione sociale, che già i templi preistorici, con le case piccole ammucchiate attorno ad essi, lasciavano indovinare; tutta quanta la popolazione stava al servizio del tempio, ed il tempio organizzava tutta quanta la vita. La popolazione era retta da una gerarchia di sacerdoti, con a capo l'ENSÍ, che era indipendente o era un prefetto che rappresentava un altro capo, allora chiamato LUGAL, « grand'uomo » o re. Questa gerarchia esercitava un'autorità incontestata e benefica. Sempre accompagnando la vita con i necessari rituali, essa organizzava lo scavo dei canali e la costruzione delle dighe; regolava la distribuzione dell'acqua nei campi; divideva la terra secondo i criteri dell'utilità : terreno per campi di orzo e di grano, per piantagioni di datteri e per vigne, terreno adatto soltanto per pascoli, specialmente per greggi di pecore e di capre, e per bovini e asini (più rari); organizzava inoltre e perfezionava i mestieri : si facevano tutti quanti gli utensili ad uso della popolazione, come aratri, carri a quattro ruote, slitte, reti, barche e navi. Il tempio organizzava il commercio persino in regioni lontane, per avere legname, pietre calcaree, metalli, pietre preziose, tegole seccate al sole. Più ancora : regolava tutta la cultura religiosa del popolo, con rituali commoventi e feste che si spingevano ad eccessi licenziosi, come in tutte le religioni che venerano l'acqua fertilizzante. Organizzava lo studio per sacerdoti e scribi, che dovevano tenere la rigida contabilità di tutta la produzione. Più di ogni altra cosa, dava ispirazione all'arte, facendo fabbricare tutti gli arredi, i simboli ed i simulacri degli dèi, le loro case magnifiche, orgoglio e gioia per tutti, e le loro statue degli dèi, segni della presenza divina, ossia oggetti di preghiera continua per essi; inoltre i carri divini, gli strumenti musicali, gli abiti rituali, l'occorrente per le splendide processioni. Degna di rilievo è la concezione religiosa : l'uomo è il servo degli dèi, perciò deve loro fornire abitazioni, vesti, alimentazione degne di essi; ciò facendo gli dèi dànno l'abbondanza; il re non è che il primo fra gli altri servi.

Come dèi, in quei tempi preistorici, si trovano venerati più degli altri Inanna (da NIN-AN-A[K]), la « Signora dei cieli », e il dio del Cielo An, re sovrano degli dèi. Inanna si riconosce dal suo segno, il fascio di canne; essa sembra essere dea d'amore, di guerra e di cultura, a giudicare dai miti più recenti. Esistevano dèi locali in ogni tempio dei S., ad es., Nin-girsu in Lagaš, Nin-mara in Mara, Nin-giz-zida, Nin-ḫur-saga, Nisaba e (più tardi si rivelano come di somma influenza) Enlil, re di tutte le terre e dio regnante del pantheon in Nippur, Enki (accadico Ea), dio dell'acqua dolce e della saggezza in Eridu, Utu, dio-Sole in Larsa, Nanna, dio della luna in Ur.

Il periodo di Ğemdet Naṣr, seconda parte del tempo protostorico, continua il tempo di Uruk IV. È un'età d'espansione e d'irradiazione della cultura sumerica. Il nome è derivato dal sito scavato di Ğemdet Naṣr, 24 km. a nord-est di Kiš, dove si è trovata una ceramica colorata di tipo nuovo. Il collo e le spalle del vaso vengono divise in parti, da paragonarsi alle metopi greche, ornate anche da figure; può darsi che questa nuova maniera di decorazione sia dovuta ad influssi iranici. Si raggiunge così l'apogeo della creatività e della padronanza delle forme. Ancor più magnifici diventano i templi e le *zikurrat*, circondati dall'area sacra del KISAL, che è il *temenos*. Si sviluppano le relazioni commerciali, come mostrano i gioielli e i metalli trovati. Tra le rare statue spicca una femminile di Uruk, chiamata « la bella donna del tempo di Ğemdet Naṣr », che può paragonarsi alle più perfette statue greche.

In quel tempo anche l'Elam (v.), o « terra alta », subisce l'influsso della cultura sumerica. I « proto-Elamiti » sviluppano per un breve tempo un sistema di scrittura (attestato dalle tavolette di Susa e di Tepe Sialk) che adatta quello sumerico alla loro lingua del tutto differente. Alla fine del periodo di Ğemdet Naṣr si ha, per cause ignote, un certo decadimento : le forme diventano più rudimentali.

3. *Il periodo storico.* – *a) Il periodo di Mesilim.* – Questa fase, che molti includono ancora nel tempo protostorico, è denominata dal primo nome mesopotamico conosciuto : sul pomo di una mazza è scritto « Mesilim, re di Kiš » (o « della totalità », titolo tramandato fino ai re neoassiri ?); è il primo re che si presenta con il suo nome. Avviene un cambiamento radicale nell'arte : tutto diventa schematico, astratto, più a maniera di disegno

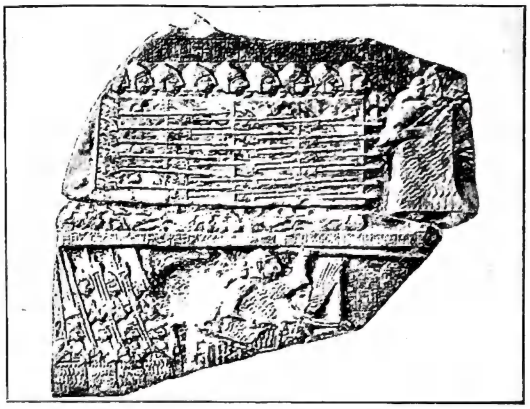
che di plastica, spesso fino alla sola delineazione; ma l'architettura presenta la prima meraviglia di città: Uruk è circondata da muri alti forati da porte, di cui due finora scavate, del perimetro di km. 9,5, sormontati da 900 torri. È comprensibile che si sia poi attribuita all'eroe mitico Gilgameš la costruzione di siffatte mura.

b) La I dinastia di Ur. – Con il I periodo di Ur, oltre i vari ritrovamenti archeologici ed i nomi, si hanno iscrizioni regali. Vi è poi un'altra fonte storica, che però è di maneggio delicato: le liste dei re, composte attorno al 2000 a. C., che dal presente si spingono fino ai tempi più remoti. In qualche senso possono paragonarsi con *Gen* 4-5. 11, perché ai re antidiluviani attribuiscono lunghezze di regni che superano le età dei patriarci biblici; non servono molto per i tempi antecedenti ad Ur I, ed anche poi si devono usare con cautela. Sono elenchi complessivi dei re, ma senza distinzione fra i più importanti e le dinastie irrilevanti e soggette ad altre; vi si pospongono talora dinastie contemporanee; può inoltre essere omesso qualche re. Stando così le cose, la storiografia moderna deve vagliare e combinare tutti gli elementi da più fonti; deve inoltre procurarsi sincronismi, per ottenere una cronologia relativa ed assoluta probabile, campo questo estremamente discusso negli ultimi anni; con qualche cautela è stata qui scelta una cronologia piuttosto bassa, perché essa sembra più probabile, benché non siano ancora finite tutte le controversie. Così, accanto alla I dinastia di Ur, vi era una dinastia di Lagaš, città molto meno importante, ma sulla quale si è meglio informati da iscrizioni più ricche. Ecco il quadro dei re:

Ur I	*Lagaš*
	Urnanše
	Akurgal
Mešannepadda	Eannatum
Aannepadda	Enannatum I
	Entemena
	Enannatum II
	Enitarzi
	Enlitarzi
	Lugalanda
	Urukagina

ca. 2350: Lugalzaggisi di Uruk, «imperatore».

Per Mešannepadda di Ur si sa anche il nome della consorte Ninturnin e del successore, il figlio Aannepadda, il quale eresse un tempio in Obed. Di Urnanše le tavolette riferiscono che per il suo dio Ningirsu, patrono di Lagaš, costruì templi e canali, cosa del tutto tradizionale in Sumer. Di Eannatum è rimasta la famosa «stele degli avvoltoi», lastra calcarea divisa orizzontalmente, che raffigura e narra la sua battaglia contro Umma, città vicina. Sfortunatamente gran parte della lastra è distrutta; ciò che rimane riferisce l'invasione della gente di Umma e narra come Eannatum li investì quale un turbine e con grande vittoria li cacciò dalla sua terra, in virtù di Ningirsu, eroe battagliero. Ma Eannatum si misurò in guerra anche con i re di Elam, Uruk, Ur e Kiš. Dopo di lui regnò suo fratello Enannatum I, al quale successe Entemena, figlio di Eannatum, che vinse Umma; con suo figlio Enannatum II la dinastia fondata da Urnanše si spense. Successero Enitarzi, Enlitarzi e Lugalanda, sacerdoti sotto Entemena. Di quei tempi rimane un documento strano della fede in un'altra vita nelle tombe reali di Ur. Morto il principe (allora la signora Šub-ad), tutto il seguito, servi e dame di corte, lo accompagnavano nella tomba, dove si pensa che liberamente si avvelenassero, cadendo a terra insieme ai cavalli che tiravano il carro mortuario, per tener compagnia al principe nel regno dei morti. A Lagaš però, le cose peggioravano. Scioltasi la compagine statale, si affermavano indipendenti ed egoistiche le classi; si giunse ad un regime ligio ad interessi privati, si accese la battaglia per la potenza e lo sfruttamento dei più deboli; Urukagina fece con successo una rivoluzione, cui seguirono riforme sociali, le prime che ci sono riferite in Asia, e restituì «libertà», giustizia e pace sociale, volute dagli dèi, agli amati



(da C. L. Woolley, The development of Sumerian Art, Londra 1935, fig. 50)

SUMERI - La *Stele degli avvoltoi* con la vittoria di Eannatum su Umma (ca. 2400 a. C.) - Parigi, Louvre.

servitori. Allora il nemico ereditario si alzò un'altra volta: Lugalzaggisi, figlio di Ukuš, ENSÍ di Umma, vinse Urukagina e tentò con metodi crudeli di stabilire un impero unito sumerico, con Uruk quale capitale; ma il tentativo fallì.

c) Il tempo di Akkad. – Di esso si conoscono i re Sargon (*Šarrū-kēnū*, il «vero re», ca. 2350), Rimuš, Maništusu, Narām-Sîn, Šarkališarri e 6 altri.

Il re semitico di Akkad, Sargon, fece ciò che i S. non riuscirono a fare: unì le due parti meridionali della Mesopotamia. Gli Accadi da tempo immemorabile si trovavano nel paese, mescolati con i S. che li superavano nella cultura, e ricevevano sempre nuovi rinforzi da parte della popolazione semitica della penisola arabica. Sotto Sargon salirono al comando di tutta la Mesopotamia, e lo esercitarono con forza, dopo aver vinto numerosi nemici; protessero per ca. 150 anni il paese dai barbari; ma finalmente soccombettero al regime straniero dei Gutei (ca. 2200 a. C.). Il regime semitico trasformò del tutto la cultura sumerica, così da causare perfino differenza linguistica fra l'antico sumerico ed il neosumerico. Il costume e la strategia sumerica, oltre la lingua, vennero repressi. La teocrazia dei templi si trasformò in uno Stato di ufficiali controllati dal re, ciò che infine diede origine allo Stato delle classi. Il re cominciò ad aggiungere al suo nome il determinativo di «dio», come nella Roma imperiale ricevé adorazione liturgica nei templi, e templi vennero costruiti per lui, come per gli antichi dèi sumerici. Nel pantheon inoltre vennero posti in prima linea gli dèi astrali venerati dagli Accadi; ma si fece una fusione con gli antichi dèi sumerici.

d) La III dinastia di Ur (ca. 2050 o 2070 - ca. 1950 a. C.). – Sovrani: Ur-Nammu (ca. il 2050); Šulgi; Bur-Sîn; Šu-Sîn; Ibī-Sîn. Verso la fine del dominio dei Gutei, poco fruttuoso in opere d'arte, le città sumeriche si ripresero. A Utu-ḫegal di Uruk riuscì di cacciare i Gutei e di fare prigioniero ed uccidere l'ultimo loro re, Tirigan. Egli però soccombette nel tentativo di accentrare in sé l'impero di tutta la terra sumerica: fu vinto da Ur-Nammu suo vassallo, che, geniale politico, seppe riconciliare S. e Accadi, e fu più gradito alle città sumeriche. Vinto l'ENSÍ Namḫani di Lagaš e quello di Kiš, attraversando tutto il paese a mano armata, fondò l'ultimo e forse il più prospero regno di Sumer, contemporaneo alla fioritura della letteratura sumerica. In ciò è importante anche il suo contemporaneo Gudea di Lagaš, che come Namḫani (ucciso da Ur-Nammu) aveva anch'egli sposata una figlia di Ur-Bau, ENSÍ di Lagaš.

Se tutti i re «neosumeri» siano realmente stati sumeri, dati i nomi degli ultimi, non è certo. Però si sentivano sumeri e vollero, senza urtare gli elementi accadici, realizzare l'antico impero di Sumer e di Accad. La scena

(da C. L. Woolley, Un excavations, Oxford 1934, tav. 144)
SUMERI - Ornamenti femminili trovati nelle tombe reali di Ur.

politica cambia : l'Elam si afferma sempre di più, e dall'ovest, da Amurru, comincia l'infiltrazione, l'invasione degli Amorriti (v.). Quando gli Elamiti distrussero la capitale Ur, parecchie città, come Isin e Larsa, si disputarono il primato, fino a che una di esse non formò il primo regno di Babilonia (v. ḪAMMURABI). Sono preziose specialmente le numerose ed estese iscrizioni di Gudea di Lagaš, che mostrano la restaurazione sumerica. I re, come Gudea, si sentono pastori fedeli dei loro popoli, vicari degli dèi tutelari della città; sono pii costruttori di templi, di città, di canali. Fiorisce la letteratura. I poemi mitici adesso e nel tempo di Isin e Larsa ricevono l'ultima redazione sumerica, prima di essere rielaborati, con caratteristici cambiamenti, dai Babilonesi. Rifiorisce anche l'arte, come si vede nelle numerose statue di Gudea; ma vi si nota, come anche nella letteratura, una certa infiltrazione accadica.

Prospera la « casa delle tavolette », cioè la scuola dei templi. Essa è nello stesso tempo scuola elementare per i principianti, accademia reale e biblioteca centrale. Vi si insegnano la semplice arte di scrivere e l'uso dei diversi formulari per la vita commerciale e per i documenti giuridici; si iniziano specialmente i sacerdoti e le sacerdotesse ai misteri dei loro riti, alle finezze stilistiche degli inni e delle lamentazioni; si tramandano con spiegazioni le liste di diversissimi generi di cose, terre, pietre, pesci ed altri animali, ma più ancora dèi e re : tutta la scienza di quei tempi; si imparano i paragrafi delle leggi. Ur-Nammu (v.) è il primo del quale si sa che compose un codice di leggi, umano e senza l'uso della legge del taglione. Un altro codice, ma di 75 anni più tardo, è quello redatto da Lipit-Ištar re di Isin, pubblicato nel 1947.

A Lagaš vi era perfino un tribunale di cassazione, del quale è rimasto l'archivio dei DITILLA, cioè dei procedimenti giuridici finiti. Questi DITILLA lasciano intravedere la struttura sociale. Esisteva l'istituto della schiavitù, ma i servi erano trattati più umanamente che più tardi presso i Semiti. Se lo schiavo voleva ricorrere per la sua liberazione, stava a favore suo la *praesumptio iuris* ed aveva il pieno diritto di processare. La « tavoletta » era il mezzo comune di prova giuridica, sigillata con i sigilli di ambe le parti e degli scribi. Inoltre avevano valore di prova il giuramento (NAM-ERÍM-DAM) e, naturalmente, i testimoni. Esistevano due forme di giuramento : quello assertorio già menzionato e quello promissorio, che ebbe nome MU-LUGALA « nome del re » e che, sembra, era inoltre l'elemento decisivo nei contratti matrimoniali. I matrimoni senza il consenso dei genitori erano invalidi. Ma se lo sposo aveva, con il consenso di ambo i genitori, promesso sotto MU-LUGALA il matrimonio, poteva darsi luogo al processo sulla promessa di matrimonio non adempiuta, e lo sposo poteva essere « condannato » al matrimonio. Capaci di azioni giuridiche erano anche le donne e sotto certi limiti gli schiavi. Era ammesso il divorzio, specialmente quando il « prezzo » della sposa non era stato pagato. Inoltre si trovano contratti di affitto, procedimenti per affitti non pagati, risarcimenti dei danni in occasioni di incidenti navali, divisioni del patrimonio agli eredi, rinunzie; il tutto ha un aspetto moderno. Alla fine di quei documenti non manca la sottoscrizione del MAŠKIM (rappresentante del re per il controllo), dei DIKUD (giudici), e in processi di gravissima importanza anche dell'ENSÍ (prefetto della città); v'è infine la data presa da un evento notevole dell'anno precedente.

Celebrata da una commovente lamentazione, la distruzione di Ur avvenne ca. il 1950 a. C. Da quel tempo il sumerico recede quale lingua del popolo. Però nel tempo di Isin e Larsa si compongono ancora molti inni reali in tale lingua. Simile in ciò al latino, il sumerico rimane la lingua dei sacerdoti e delle persone colte. Perfino nei templi dei Cassiti (sec. XIV a. C.) vennero composte poesie in sumerico, ma già da gente che parlava l'accadico, così che si possono persino datare quei poemi per mezzo degli errori grammaticali che contengono.

IV. LETTERATURA. – Le tavolette sumeriche trovate ammontano a decine di migliaia. Per la massima parte sono testi economici. Seguono iscrizioni storiche (alcune centinaia), elenchi di cose, varie classi di documenti amministrativi. Più preziose sono le tavolette letterarie, da paragonarsi ai papiri letterari rispetto alle altre specie di papiri; esse mostrano la poesia di Sumer ed illustrano molto la sua religione. Ma dalle parecchie migliaia di tali tavolette si può ricostituire soltanto un numero ristretto di poemi; questi sono inoltre di difficile interpretazione, essendo le tavolette mutile. Anche se, con recentissimi sistemi, si possono quasi sempre vincere le difficoltà grammaticali, rimangono quelle lessicali, perché molte parole sono sconosciute o non si inquadrano nel contesto secondo il significato noto. Occorre inoltre innestare i poemi nella vita, indovinare molte circostanze ben note ai poeti ed ascoltatori, ma ora sconosciute; però anche in ciò si fanno di giorno in giorno progressi sensibili.

Come generi letterari si distinguono : 1) i miti; 2) i carmi epici; 3) gli inni; 4) la letteratura sapienziale; 5) gli oracoli magici o scongiuri.

1. *I miti.* – Si conoscono adesso 17 miti più notevoli, astrazione fatta dai relitti troppo frammentari e da quelli di recentissima decifrazione (cf. *Orientalia*, 22 [1953], pp. 190-93, tavv. 29-56), da cui risulta che i testi utilizzabili aumenteranno di giorno in giorno. È utile elencare i titoli che i moderni hanno dato a questi miti (gli antichi S. li citavano secondo gli inizi). Dieci trattano le origini dell'universo, degli dèi, dell'uomo, della cultura sumerica. Si usa la parola « mito » solamente per i miti propriamente detti e quelli « etiologici » o esplicativi; i miti « eroici » e la sottospecie dei miti « cavallereschi » rientrano nei carmi « epici ».

a) Enlil e Ninlil o *La generazione di Nanna*, dio della luna, e di tre divinità infernali. *b) Il viaggio di Nanna dal padre Enlil in Nippur*, per avere in Ur « abbondanza » in ogni senso : l'acqua del fiume, grano, erbe, canne, alberi, prodotti della steppa, miele, vino e una vita lunga. *c) Enten ed Emeš*, o *Come Enlil assunse Enten quale da-*

tore dell'abbondanza, perché Enten, a differenza di Emeš, era l'« esperto delle acque vive » (anche delle seminazioni animali), producendo per ciò in tutto il bestiame e in tutte le piante somma abbondanza; secondo Falkenstein, Enten personificherebbe il tempo piovoso, l'inverno. *d) La creazione della zappa*, mito esplicativo : esisteva, a Nippur, una zappa d'oro e lapislazzuli, conservata nel tempio Duranki (« legamento di Cielo e Terra »); il mito racconta come Enlil determinò la sorte di quella zappa, invenzione utile e piena di forza, la diede ai capi-neri, assieme al canestro, per costruire templi, città e case, per combattere nemici, per sarchiare le cattive erbe. Gli dèi dànno gli utensili agricoli al popolo, come se fossero zelanti persino per bonifiche o « sistemazioni » agrarie; ciascun dio ispeziona con zelo e diligenza mediante i suoi capi-neri nella sua sfera; gli uomini devono rispondere da buoni servi, eseguendo anche con il duro lavoro dei canali, dei campi e delle costruzioni i rispettivi decreti degli dèi che sono una forza viva. Così la stessa altezza della cultura sumerica e la sua volontà di sottomettere la terra e farla fertile sono dovute alla religione sumerica. *e) Laḫar e Ašnan*, o *La disputa tra il dio allevatore del bestiame e la dea coltivatrice del grano*, di grande importanza anche per la creazione dell'uomo. *f) Enki e Ninḫursag* o *La creazione di piante medicinali*. *g) Enki e Sumer* o *Come Enki crea e organizza Sumer e tutto l'ambiente della sua vita*. Il poema è pieno di patriottismo :

« O Sumer, terra grande! Tra le terre dell'universo
(sei tu) quella piena di stabile splendore,
(sei tu) il popolo, dal sorgere del Sole al tramonto,
ubbidiente ai decreti divini!
I decreti tuoi son decreti elevati, inarrivabili,
il cuore tuo è profondo, non se ne trova il fondo,
il tuo... è come il cielo, che uomo non potrà toccare mai! ».

Così Enki « benedice » Sumer e Ur, sua capitale, « il bue stante fermo », Meluḫḫa, il « monte nero » (forse la costa orientale dell'Africa, fin dove andavano le navi di Sumer), e benedice specialmente le sue parti, l'Eufrate ed il Tigri, che riempie di acque, sulle quali fa prefetto Enbibulu; li fa brulicare di pesci, i quali ricevono quale prefetto Dumu-Keš; dà legge al Mare (Golfo Persico), a carico del dio Sirara; chiama davanti a sé i venti, ne fa signore Iškur, dio del « riccio dell'interno del cielo »; vuol fare i campi coltivati, dirige verso di essi l'aratro, il giogo e le semenze, e ne fa padrone Enkimdu, dio dei canali e delle dighe; li vuol vedere pieni di grano, e dà la cura di essi ad Ašnan, la dea del grano; ma vuole anche che la regione sia piena di case, villaggi, città e templi, come « terra propria degli dèi », e perciò determina i decreti per la zappa e la forma dei mattoni, e viene assunto Kabta, dio dei mattoni, per l'ispettorato di essi; con lo strumento GUNGUN devono farsi le fondamenta delle case, e perciò quelle saranno sorvegliate da Mušdamma, grande architetto di Enlil. Delle stalle e ovili, ricchi di latte e di grasso, assume la carica il dio-pastore Dumuzi. *h) Enki e Eridu* o *Il viaggio del dio dell'acqua dal padre Enlil in Nippur*, per avere decreti di benedizione per la città di Eridu e il tempio *E-engur*, la « casa fonte » (altri « del mare »), di sua recente costruzione. *i) Inanna e Enki*, o *Come la dea Inanna trasferisce le arti civilizzatrici da Eridu a Uruk*, mito di grande interesse per capire che cosa i S. chiamarono cultura. Inanna, dea dell'amore e della guerra, visita suo padre Enki a Eridu, e lo fa ubbriacare nei banchetti. Allora Enki lascia strapparsi più di cento ME (« modelli »), forze e competenze secondo i decreti divini, che costituiscono tutta la civiltà di allora, con i lati buoni e cattivi. Uscito dall'ubriachezza, Enki manda il suo messaggero Isimud per ricondurre quei ME a Eridu; questi ferma ad ogni porto intermediario la « nave celestiale » di Inanna; ma sempre Isimud deve cedere a Ninšubur, messaggero e protettore di Inanna. Tra questi ME si trovano tutti gli elementi della cultura del tempo, con la gerarchia sociale e religiosa, le arti, i mestieri, le vicende personali e famigliari, artigiane ed agricole. *l) La creazione dell'uomo* (v. sotto la religione). Seguono due miti eroici : *m) Le gesta di Ninurta*, dio guerriero, che vince, con la sua arma meravigliosa ŠARUR, la terra delle montagne KUR e ne cambia il nome in ḪURSAG, sottomettendola ad una dea benevola. *n) Inanna e il Monte Ebiḫ*, o *Come Inanna guerriera distrugge un paese arrogante ed empio*. Fra i miti diversi possono annoverarsi : *o) La discesa di Inanna nell'inferno*, donde sale conducendo con sé dei demoni. *p) Inanna e Šukallituda*: quest'ultimo è punito per avere disprezzato Inanna; *q) Inanna preferisce Enkimdu a Dumuzi*; *r) Il matrimonio di Martu* con la figlia di Numušda, dio tutelare di Ninab; Martu è l'uomo libero della steppa eroica, la sua sposa simbolizza forse la cultura delle città sumeriche. *s) Il diluvio e Ziusudra*, il Noè sumerico.

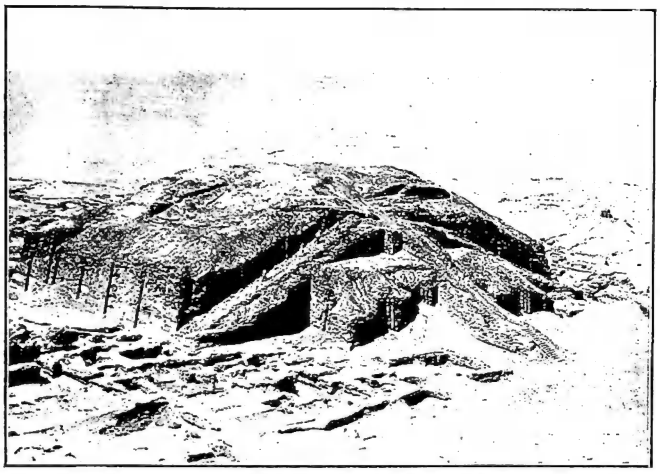
(da V. Christian, Altertumskunde des Zweistromlandes, II, Lipsia 1940, tav. 117, 2)

SUMERI - Statua del re Gudea di Lagaš (ca. 2050 a. C.).

2. *I carmi epici.* – I rimasti sono 9 più notevoli; essi costituiscono il ciclo di Lugalbanda, Enmerkar e Gilgameš (figlio di Lugalbanda). Però non risulta un ciclo unito, come nel Gilgameš accadico : *a) Gilgameš, Enkidu e l'inferno*; *b) Gilgameš e Agga di Kiš*; *c) Gilgameš e la Terra della Vita* (mostro Ḫumbaba); *d) Gilgameš e il Toro celestiale*; *e) La morte di Gilgameš*; *f) Enmerkar e il Signore d'Aratta*; *g) Enmerkar e Ensukušsiranna*; *h) Lugalbanda e Enmerkar*; *i) Lugalbanda e il Monte Ḫurrum*.

Vi è differenza di stile tra le epopee accadiche e quelle sumeriche. Come semiti, gli Accadi sono più attivi ed amano le scene drammatiche. Il sumero, più contemplativo, elenca una serie succedentesi di immagini vive, e perciò non è il parallelismo che esprime il ritmo del suo pensiero, ma piuttosto la ripetizione con solo tenui variazioni. Ama inoltre l'ordine e il passo grave, come già nella semplice proposizione grammaticale. Perciò si trovano spesso ritornelli e molti elementi innici nelle epopee. Il ciclo sumerico di Gilgameš, suo padre Lugalbanda ed Enmerkar è più vicino al mitico e al leggendario che non il ciclo accadico.

3. *Gli inni.* – Gli inni più notevoli rimasti sono un centinaio : costituiscono il campo più esteso della letteratura sumerica, astrazione fatta dalle pericopi inniche nei carmi mitici, epici, e perfino in iscrizioni storiche (ad es., i cilindri A e B di Gudea, che sono le più grandi opere sumeriche che si posseggano). Alcune composizioni non raggiungono le 50 righe, altre superano le 300. Alla tecnica poetica appartengono brevi antifone e ritornelli più estesi. Alcuni mostrano una strofeggiatura regolare, ad es., a tre versi. Importante per l'innestamento degli inni nelle vita è che vi sono non di rado rubriche per la loro azione liturgica. In altri casi il testo spesso accenna azioni dei cantatori di quegli inni, o una rappresentazione scenica del contenuto. Sono persino rimaste, come per i *Salmi* ebraici, classificazioni di essi, fatte dai S., specialmente secondo gli strumenti musicali, e tali indicazioni possono trarsi dai colofoni scritti in fine delle tavolette.



(da C. L. Woolley, Ur excavations, V, Oxford 1934, tav. 1)
SUMERI - Torre templare di Ur (ca. 2050 a. C.).

Il primo genere innico è la lode rituale degli dèi, dei templi, delle città, dei re, fra i quali a partire dall'impero di Sargon non deve essere grande differenza, dato il fatto che molti re allora furono divinizzati. Si trovano così inni di lode a quasi tutti i re neosumerici di Ur III e postsumerici di Isin. Era fatto comune che un dio fosse il rappresentante di un dio più grande (v. *Enki e Sumer*). Più solenni sono naturalmente gli inni agli dèi, specialmente quelli primordiali, e possono contenere preziose indicazioni per la teologia sumerica.

Una specie un po' alterata di quelle lodi è la preghiera propriamente detta. Il sumero nei miti e negli inni si pone a meditare e contemplare l'operato meraviglioso degli dèi, e inserisce soltanto brevi preghiere, ad es., implora che il dio badi con occhio benigno alla sua città e le porti come un'inondazione tutta la luce del cielo e l'abbondanza, anch'essa nata nel cielo (HÉ-GÁL). Sommamente commovente è il genere delle lamentazioni, delle quali quattro sono più notevoli: quella di Ur distrutta; quella di Nippur e di Agade (Akkad); quella infine che deplora la distruzione di tutta la terra di Sumer. Un elemento di grande effetto è che si fanno lamentare tutti i templi di Sumer, per essersi allontanati gli dèi da essi, e persino le mura e i mattoni. Quei templi hanno anch'essi funzione e significato « viventi », proteggono i capi-neri, facendo paura da lontano persino ai mostri delle montagne e dell'inferno. D'altra parte sono opera di preghiera e opera di magia umana: implorano continuamente l'abbondanza pura degli dèi, ad es., nel rito solennissimo dell'*hieros gamos*, che vuol costringere gli dèi a effondere quell'acqua di abbondanza e fecondità. Un altro profondo effetto è prodotto dai canti e suppliche delle dèe davanti agli dèi riuniti in consiglio; ma An ed Enlil respingono l'intercessione degli dèi tutelari; hanno una parola che nessuno potrà cambiare mai. Ed ecco i venti atroci e le potenze infernali, con i nemici politici, che massacrano con mazze come gazzelle il popolo dei capi-neri, ed ecco urlare dal cielo il Toro celestiale. Ma sebbene il popolo si sperda e voli via come uccelli disturbati, sebbene le città siano ridotte ad essere abitate da selci e non più da uomini, tutto può finire bene: gli dèi tutelari rientrano nel favore di An ed Enlil, si fa il rituale per le nuove fondamenta della città e tutto finisce con un inno di gioia e lode ad essi, ed anche ad An ed Enlil, i quali hanno dato il decreto della ricostruzione (il KI-BI-GI$_4$-A). A tali lamentazioni si avvicinano quelle su Tammuz rapito dai demoni negli inferni, ed altri pianti delle divinità madri e tutelari.

4. *La letteratura sapienziale.* – L'ultimo genere è la letteratura sapienziale, astrazione fatta dai testi magici e da quelli in un senso più stretto didattici, come l'esortazione del padre contadino al figlio per insegnargli l'agricoltura. Se ne trovano parecchie specie: la più elementare sono i proverbi e gli aforismi, brevi detti profondi e spesso anche di una saggezza spirituale. Un altro genere sono le favole, nelle quali vengono a contesa animali od oggetti personificati, come l'uccello ed il pesce, l'albero e la canna, la zappa ed il carro, l'argento ed il bronzo.

Tale letteratura sapienziale è dovuta in parte anche all'É-DUBBA (la « casa delle tavolette »), cioè la scuola, che era stata creata per formare i DUB-SAR, gli scribi di tavolette. In tale scuola insegnavano gli ADDA-É-DUBBA, i « padri della casa di tavolette », cioè i professori, detti anche UMMIA, « esperti ». Per la disciplina essi avevano un ŠEŠ-GAL, « grande fratello », assistente incaricato persino delle verghe. È rimasto un racconto molto umano, ricco di semplicità e sincerità, di uno scolaro infelice di quei tempi. Svegliato, grida alla mamma che gli dia due panini, e si mette a correre per arrivare ancora a tempo a scuola. Arriva qualche minuto in ritardo il nostro DUMU-É-DUBBA, per cui è penalizzato con colpi di verghe. Non riesce bene a recitare la « tavoletta », dopo di che un'altra volta avviene l'azione che la scrittura sumerica esprime con il segno di « bastone » su « carne ». Dopo lo scolaro mangia i suoi panini, e comincia a scrivere una tavoletta; ma siccome le gambe gli fanno male, si alza ed esce dalla sala: a ciò seguono altri castighi dei vari intendenti dell'É-DUBBA. La tavoletta gli riesce male, onde altri colpi dal maestro. La sera deve imparare altre tavolette, e prepara la scrittura di esse, sempre con il risultato delle verghe. Ritorna triste in casa, e recita al padre una tavoletta che ha davvero imparato; questi, pieno di gioia, non può negare la proposta, fatta dal ragazzo, d'invitare per placarlo il maestro in casa. Ciò viene fatto: il maestro, mal salariato anche allora, riceve il posto d'onore, una nuova veste, un anello e un bel pranzo, e già dichiara che il povero discepolo è pieno di sapienza, rassicura il padre che scrive bene e che è un cultore capace della dea Nisada, padrona degli scribi. Forse questa poesia goliardica è da prendersi un po' sul comico.

V. RELIGIONE. – La religione sumerica, nelle sue idee fondamentali, è diversa da quella accadica, da quella cananea e da quella egiziana. Forse la si può capire paragonandola alla religione baalica, nota nell'ambiente del Vecchio Testamento.

L'abbondanza è l'idea centrale, nelle due religioni; ambedue sono religioni di fertilità, in ambedue l'acqua fertilizzante ha importanza primordiale, non mancano le feste licenziose ed i riti sessuali. Ma vi è molta differenza: la religione di Baal è religione della pioggia capricciosa che viene e scompare, ed essa comporta la venerazione di un principio dell'ordine cosmico; la religione di Sumer considera invece l'acqua fertilizzante secondo un ordine fermo e stabilito, ordine inserito nella gerarchia della comunità degli dèi, i quali fanno i « modelli » di tutte le cose, che sulla terra sono forze e competenze. L'acqua è un elemento pieno di saggezza, che può fare tutto, come quando è regolata dai canali e rinchiusa fra le dighe; tale acqua regolata e benefica, la cui origine è nei cieli, dove fra le prime cose che fecero gli dèi le fissarono il destino splendente di acqua dolce, è ben distinta dalle acque primordiali, le quali come le acque marine hanno effetti disastrosi. I S. venerano negli dèi i datori benevoli dell'abbondanza; la loro religione è dunque ben lontana da una religione di rivelazione e di divina carità spirituale.

La cosmogonia e la teogonia sumerica, quali appaiono nei testi mitici, innici ed epici, pongono prima di tutto l'Oceano primordiale, personificato in NAMMU, generatrice di Cielo e Terra, ancora uniti come Gran Monte sopra le acque. Cioè essa genera il dio Cielo (AN) e la

dea Terra (KI), divinità primordiali. Dall'unione di An e Ki è prodotto il dio « Aria », cioè ENLIL, che separa ambedue (cf. il mito egiziano). Ma poiché il cielo era di lapislazzuli nerissimo, tetto per così dire della casa di Enlil ed anche pareti, mentre il fondo era Ki, mancava la luce nella casa di Enlil. Per averla egli generò con Ninlil (consorte dello stesso elemento) il dio-luna Nanna, viandante del cielo. Quegli, con un conprincipio, NINGAL (la « grande signora »), generò un figlio più brillante di lui, Utu, il dio-sole. Dall'altra parte nella terra si formò anche l'acqua dolce, elemento benefico, distinto dalle acque primordiali e da quelle marine, e il cui dio fu Enki. Da quei quattro dèi creatori deriva tutto il pantheon : vi sono gli Annunaki, accompagnatori di An, vi sono le stelle, piccoli fratelli di Nanna e di Utu, vi sono divinità infernali anch'esse generate da Enlil. Vi è la grande dea Inanna « Signora dei Cieli », figlia di Enki, vi sono altre divinità terrestri e culturali, come sopra esposto nei miti. Tali divinità sono create in conformità all'ordine dell'Universo, ossia dietro convegno e decisione dell'assemblea degli dèi, nella quale An ed Enlil, ma anche altre divinità, fissano destini delle cose-modelli per il divenire. Però il pantheon sumerico è tutt'altro che primitivo; esso è frutto di una lunga evoluzione. Si può affermare che nel tempo sumerico antico Enlil era la divinità più attiva, ma sembra che poi sempre più Enki si sia affermato.

La creazione dell'uomo, servo degli dèi, – anch'essa non identica a quella accadica – è realmente più solenne : agli dèi mancano case degne, un nutrimento di gusto e di cultura e le vesti. Allora, dietro l'intervento di Nammu, madre di Enki, dall'argilla che è sopra l'abisso vengono plasmati gli uomini, nati a quanto sembra anch'essi da Nammu e da Ninmaḫ, aiutati da tutte le dèe levatrici. Esse determinano inoltre il destino dell'uomo, servo degli dèi. Ne segue un banchetto di gioia degli dèi, nel quale, diventando un po' esuberanti, Ninmaḫ ed Enki formano di quell'argilla sopra l'abisso sei tipi speciali di uomini. Leggibile è il testo soltanto quanto ai due ultimi tipi : la donna sterile, destinata da Enki per la prostituzione sacra, e l'uomo eunuco per natura, destinato da Enki a servitore dei re. Altri miti sull'origine dell'uomo lo riferiscono cresciuto come una pianta, in un luogo sacro, o come prodotto dalla zappa. Ne risulta l'idea della vita dei S. : posto in un mondo di abbondanza, l'uomo ha da preparare con la sua cultura che si sviluppa il meglio per gli dèi, nelle cui mani è sempre; ma essi, benigni e sottomessi anche a magia, adempiono tutti i loro doveri. Sulla vita dopo la morte sono mute tutte le fonti della religione sumerica; le tombe menzionate di Ur indicano la credenza in un'altra vita.

Le idee di Sumer sono sempre illuminanti, ed è importante sapere il pensiero sumerico su un dato argomento. Ciò vale specialmente per i primi capitoli del *Genesi*, che hanno relazioni secondo il genere letterario con gli « inni culturali » e in qualche misura con tutta la letteratura « culturale » di Sumer.

BIBL.: la bibl. su Sumer completa fino al 1927 è data da A. Deimel, *Übersicht über die Keilschriftliter.* (*Orientalia*, 1ª serie, 27), Roma 1927. Per il periodo a partire dal 1927 v. bibl. in *Arch. für Orientforschung* (Berlino, più tardi Graz), e *Keilschriftbibl.*, in *Orientalia*, nuova serie (Roma). Per la grammatica sumerica, cf. E. Sollberger, *Le système verbal dans les inscript. « royales » présargoniques*, Ginevra 1952, pp. 3-11. Le grammatiche fondamentali sono : A. Poebel, *Grundzüge der sumer. Grammatik*, Rostock 1927; A. Deimel, *Šumer. Gramm. der archaischen Texte...*, Roma 1924; 2ª ed. 1939; A. Falkenstein, *Gramm. der Sprache Gudeas von Lagaš*, 2 voll., Roma 1949-50; l'opera di E. Sollberger ed anche R. Jestin, *Abrégé de gramm. sumérienne*, Parigi 1951, sono più accessibili al non-cuneiformista. Per la preistoria e protostoria sumerica v. S. Moscati, *L'Oriente antico*, Milano 1952, pp. 111-13. Opere recenti : G. Contenau, *Manuel d'arch. orient.*, 4 voll., Parigi 1927-47 (bibl. fino al 1939); A. Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer* (*Der Alte Orient*, 40, III), Lipsia 1935; V. Christian, *Altertumskunde des Zweistromlandes*, ivi 1940; A. Scharff, *Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens* (*Der Alte Orient*, 41), ivi 1941; H. J. Lenzen, *Die Entwicklung der Zikkurat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, ivi 1941; A. Moortgat, *Die Entstehung der sumer. Hochkultur* (*Der Alte Orient*, 43), ivi 1945; A. Parrot, *Arch. mésopotam. Les étapes*, Parigi 1946; id., *Ziggurats et tour de Babel*, ivi 1949; A. L. Perkins, *The comparative archaeol. of Mesopot.*, Chicago 1948. Per lo storia sumerica : S. Moscati, *op. cit.* sopra; A. Scharff-A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, Monaco 1950, pp. 205-84 (alle pp. 472-77 è notata la bibl. storica più importante); H. R. Hall, *The ancient hist. of the Near East. From the earliest times to the battle of Salamis*, Londra 1950. Per la letteratura sumerica la collez. più accessibile è *Ancient near eastern texts relating to the Old Testam.*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1950 (pp. 37-59 : miti ed epopee.; 159-61 : codice di Lipit-Istar; 217-19 : documento legale, trad. di T. J. Meek; 265-69 : testi storici, trad. di A. L. Oppenheim; 382-92 : inni e preghiere; 455-63 : lamentazione di Ur; 480-81 : lettera di Ibi-Sin; 496 : poesia d'amore rituale; questi testi sono tradotti da S. N. Kramer); A. Falkenstein-W. v. Soden, *Sumerische u. akkadische Hymnen*, Zurigo 1953 (la migliore trad. di inni sumerici). Cf. inoltre : S. N. Kramer, *Sumerian mythol.*, Filadelfia 1944; M. Witzel, *Zu den Enmerkar-Dichtungen*, in *Orientalia*, 18 (1948), pp. 265-84; M. Lambert-R. Tournay, *Enki et Ninhursag*, in *Revue d'assyriol.*, 43 (1949), pp. 105-36; id., *Poésie et art sumér.*, in *Les cahiers d'art*, 24 (1949), pp. 9-72; S. N. Kramer, *Schooldays*, in *Journ. of the Amer. orient. soc.*, 69 (1949), pp. 199-215; R. Jestin, *Textes relig. sumér.*, in *Rev. d'assyriol.*, 44 (1950), pp. 45-71; S. N. Kramer, *Sumerian wisdom literature: a preliminary survey*, in *Bull. of the Am. Schools of orient. research*, 122 (1951), pp. 28-31; id., *Bref aperçu concernant les restes littér. sumeriens*, in *Scientia*, 86 (1951), pp. 99-109 (il migliore riassunto sull'argomento); A. Falkenstein, *Zur Chronol. der sumer. Liter.*, in *Compte-rendu de la Seconde rencontre assyr. internat.*, Parigi 1951, pp. 12-30; A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumer. und akkad. Hymnen und Gebete*, Zurigo 1953. Per la religione sumerica manca un'opera aggiornata, che faccia tesoro di tutte le fonti o abbia riguardo alla distinzione dei periodi. Per la religione preistorica : A. Moortgat, *Entstehung der sum. Hochkultur*, *cit.* Per i tempi storici : C. F. Jean, *La religion sumér.*, Parigi 1931; L. Legra in, *Les dieux de Sumer*, in *Rev. d'assyr.*, 32 (1935), pp. 117-24; G. Boson, *La relig. sumero-accadica e babilonese-assira*, Torino 1936; F. Schmidtke, *Urgesch. der Welt im sumer. Mythus*, in *Bonner bibl. beiträge*, 1 (1950), pp. 205-23; S. N. Kramer, *Sumerian relig.*, in V. Ferm, *Forgotten relig.*, Nuova York 1950, pp. 47-62; N. Schneider, *Die Relig. der Sumerer und Akkader*, in *Christus und die Relig. der Erde*, II, Vienna 1951, pp. 383-440; G. Furlani, in *Le relig. del mondo*, 2ª ed., Roma 1951, pp. 206-209 (gli dèi). Cf. inoltre la massima parte della bibl. sulla cultura e religione della Babilonia e dell'Assiria; quella anche sulle regioni più periferiche, come Susa (v.), Nuzu (v.); sui Hurriti (v.), che trasmisero parte della cultura e religione sumerica persino agli Hittiti (v.). Fu notevole inoltre l'influsso dei S. sul medio Eufrate (v. MARI) e persino più ad ovest (v. UGARIT), benché, escludendo ogni pansumerismo, si debbano con grande diligenza rilevare le notevoli differenze.

Eugenio Bergmann - Pietro Nober

« SUMMAE DEUS CLEMENTIAE ». - Inno delle Lodi nella festa dei Sette dolori di Maria S.ma al 15 sett., di autore ignoto.

L'autore si rivolge all'Eterno Padre perché conceda agli uomini di poter meditare le ferite di Gesù e i dolori della Vergine le cui lacrime hanno cooperato a lavare il mondo da tutti i peccati.

BIBL.: C. Albin, *La poésie du Brév.*, Lione s. a., p. 334; A. Mirra, *Gli inni del Brev. rom.*, Napoli 1947, p. 176.

Silverio Mattei

« SUMMAE PARENS CLEMENTIAE ». - Inno del Mattutino nel sabato, di autore ignoto. Lo si trova nei manoscritti del sec. IX (G. M. Dreves e C. Blume, *Anal. hymn.*, LI, Lipsia 1912, p. 50).

Il poeta si rivolge alla divina bontà perché accolga le preghiere dei suoi figli e dia loro la purezza del cuore, la sola che può assicurare le gioie del divino amore, e smorzi l'ardore dei sensi.

BIBL.: G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, Parigi 1874, pp. 175-80; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 66-68; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 77.

Silverio Mattei

SUMMAGA. - Abbazia benedettina, in diocesi di Concordia, da cui dista 3 km.; il nome latino « Summa aqua » è in rapporto con il terreno paludoso, bonificato e reso abitabile dai monaci.

Fondata probabilmente tra i secc. IX e X, ebbe giurisdizione su alcuni paesi e parrocchie; mutata in commenda nel 1430, il commendatario card. Carlo Rezzonico, poi papa Clemente XIII, nel 1740, restaurò la chiesa; con il

(fot. Caprioli)

SUMMAGA - Affreschi nell'abside dell'antica chiesa abbaziale (inizi sec. XIII).

nipote, card. Carlo Rezzonico, nel 1790, fu soppressa la commenda e istituita la parrocchia.

Della prima Basilica sussiste un sacello, che servì da abside alla chiesa romanica, eretta nel sec. XII la cui abside mediana conserva ancora un notevole ciclo pittorico, diviso in tre zone: in alto, entro mandorla, la Vergine tra gli angeli, e i simboli degli evangelisti; nel centro Cristo tra gli Apostoli; infine, sopra un delicato velario, le vergini sagge e le vergini stolte. L'affresco è assegnato alla fine del sec. XII oppure ai primi anni del sec. XIII ed ha l'accento schietto dell'arte romanica dell'Italia meridionale e centrale e particolarmente del ciclo pittorico benedettino di Tivoli.

BIBL.: E. Degani, *La dioc. di Concordia*, Udine 1924, p. 73 sgg.; M. Belli, *L'abbazia di S.*, Motta di Livenza 1925; U. Nebbia, in *Boll. di Arte del Min. d. P. I.*, 8 (1928), pp. 241 sgg.; P. L. Zovatto, *Il battistero di Concordia*, Venezia 1948, pp. 50, 51.

Paolo Lino Zovatto

SUMMERHILL: v. FERNS, DIOCESI di.

«SUMMI PONTIFICATUS». - Prima enciclica di Pio XII (20 ott. 1939), in cui è tracciato il programma del suo pontificato.

Pubblicandola alla vigilia della festa di Cristo Re, nel 40° della *Annum sacrum*, con cui Leone XIII consacrava il mondo al S. Cuore, il Pontefice esordisce richiamando i fedeli a questa fonte suprema di beni spirituali, esprime poi la gioia provata per il cordiale e universale plebiscito di congratulazioni pervenutegli per la sua elevazione al trono anche da non cattolici. Di particolare soddisfazione furono gli omaggi dei capi di Stato soprattutto dell'Italia, dove i Patti Lateranensi segnarono l'inizio di rapporti pacifici e fecondi.

Venendo a delineare il suo programma, si propone prima di tutto «di rendere con apostolica fermezza testimonianza alla verità» esponendo con imparzialità e paterna carità gli errori e le colpe che è necessario conoscere per curare. La radice degli errori moderni è posta dal Papa nella negazione di una moralità universale, di cui è causa il protestantesimo. Le conseguenze più gravi sono: 1) la perdita del senso della solidarietà degli uomini in Adamo e in Cristo; 2) l'autorità assoluta del potere civile, che non rispetta i diritti della famiglia e non si tiene legato alla fedeltà dei patti internazionali liberamente contratti. Al primo errore il Sommo Pontefice oppone l'esempio della Chiesa nella sua attività missionaria, aperta ai valori di tutte le civiltà; al secondo richiama i diritti inviolabili della famiglia e l'obbligazione della coscienza fondata sulla natura stessa dell'uomo. Segue un'esortazione alla collaborazione dei laici all'apostolato, che si inizia nella famiglia cristiana, si estende alla difesa dei principi cristiani nella società civile (soprattutto dei diritti della Chiesa all'educazione della gioventù) e nel terreno politico per un'efficace opera pacificatrice. L'enciclica termina con un supremo appello alla comune collaborazione per alleviare le angosce della guerra dove già è iniziata e a scongiurarla nelle altre parti del mondo.

BIBL.: *L'Encicl. S. P. di Pio XII. Comm. dottrinali a cura dei professori del Pont. Ateneo Napoletano*, Roma 1940.

Antonio Piolanti

SUNDAR SINGH. - Mistico indù, detto Sadhu = «pio», n. a Rampur, al confine del Nepal il 3 sett. 1889, m. nel 1932.

Dalla setta religiosa in cui era nato, quella dei Sick che è un compromesso tra l'islamismo e l'induismo, egli ricevette la possibilità di conoscere e di intendere le varie orientazioni della mistica: fervore dell'islamismo sufita, ritualismo del bramanesimo, esercizio pratico-spirituale dello Yoga, dottrina di salvazione del buddhismo. Ma nessuna lo appagò completamente. Solo il cristianesimo, conosciuto attraverso la comunione anglicana, lo persuase e in questa chiesa egli ricevette il Battesimo il 3 sett. 1905 nel suo sedicesimo compleanno. A 19 anni si recò presso le Missioni del Tibet, donde in seguito peregrinò per l'India del nord e del sud, in Cina, in Giappone, nel Nord America e poi in Occidente: Inghilterra, Germania e Svezia dove strinse amicizia con l'arcivescovo luterano di Uppsala, N. Söderblom. Fece anche un viaggio in Palestina per ricalcare le orme di Gesù, la cui apparizione all'età di 15 anni lo aveva orientato verso il cristianesimo; studiò a fondo i grandi mistici di Occidente.

La sua visione è antintellettualistica, solo orientata verso l'amore di Dio, che Gesù Cristo ha rivelato al mondo, solo paga della preghiera, che è l'unica via alla comprensione delle cose divine. La sua fede ha carattere di infantile ingenuità che gli ha fatto ritenere reali miracoli e meravigliose apparizioni intorno alle quali sono stati, obbiettivamente, sollevati dei dubbi.

Essa in sostanza, a parte le peculiari caratteristiche che gli vengono dalla stirpe e dalla sua iniziale orientazione religiosa, è la fede mistica di tipo protestante in quanto non si preoccupa di ecclesiologia e si appaga soprattutto dell'unione dell'anima individuale con la divinità attraverso la preghiera.

BIBL.: opere: *Zu des Meisters Füssen, Sadhu Sunder Singhs Botschaft* (trad. ted.), Stoccarda 1923; id., *Par Christ e pour Christ*, Losanna 1923; id., *Betrachtung und Gebet*, Gutersloh 1922. Letteratura: B. H. Streeter - A. J. Appasany, *The sadhu. A Study in Mysticism and Practical Religion*, Londra 1921; M. Scharer, *S. S. S.*, Zurigo 1922; L. de Grandmaison, *Le S. S. S. et le problème de la sainteté hors de l'église catholique*, in *Rech. Sc. relig.*, 1922, p. 1. sgg.; W. Monod, *Le S. S. S.*, in *Revue d'hist. et de philos. rel.*, 1922, p. 434 sgg.; N. Söderblom, *Christian Mysticism in an Indian Soul*, in *Intern. Rev. of Mission*, 1922, p. 266 sgg.; W. Parker, *Un apôtre Indu, le S. S. S.* (trad. dall'ingl.), Losanna 1923; A. Wäth, *S. S. S.*, in *Kath. Miss.* (1923-24), pp. 218-26; Fr. Heiler, *S. S. S. Ein Apostel des Ostens und Westens*, Basilea 1924.

Nicola Turchi

SUNEM (SUNAM). - Città cananea della Palestina (ebr. *Šûnēm*; gr. Σουνάμ), occupata da Tuthmosis III (*snm*, n. 38) e che ebbe notevole importanza sino alla sua distruzione, per opera di Labaja, nel sec. XIV.

Conquistata dagli Ebrei, fu assegnata da Giosuè alla tribù di Issachar (*Ios.* 19, 18). I Filistei vi si accamparono

prima della battaglia contro Saul sul Monte Gelboe (*I Sam.* 28, 4). Patria di Abisag (*I Reg.* 1, 3), della pia donna a cui Eliseo risuscitò il figlio (*II Reg.* 4, 8. 12; 8, 1), della Sulamite (*Cant.* 7, 1; gr. Σουναμεῖτις). Oggi Sōlem o Sūlam, villaggio sul pendio meridionale del cosiddetto « Piccolo Hermon » (= Nebī ed-Daḥī) a sud del Thabor. Nel *tell* sovrastante al villaggio è stata raccolta ceramica dal periodo del Bronzo II fino all'epoca araba.

Donato Baldi

SUÑOL, Ramon Gregorio Maria. - Abate benedettino e gregorianista, n. a Barcellona il 7 sett. 1879, m. a Roma il 26 ott. 1946.

Il motu proprio del b. Pio X (22 nov. 1903) indirizzò la sua attività al canto gregoriano, sotto la guida di d. Mauro Sablayrolles, Nel 1915 fu nominato priore di Montserrat, e già aveda pubblicato nella *Rivista Montserratina*, nElla *Vida cristiana* ed in altre riviste spagnole numerosi articoli sul canto gregoriano e sulla liturgia. Per la organizzazione del movimento gregoriano visitò molti seminari e conventi spagnoli e nel 1905 pubblicò un *Metodo di canto gregoriano* che ebbe molte edizioni e traduzioni in lingue estere. Discepolo del Mocquereau (v.), scrisse in catalano l'*Introduzione alla paleografia musicale gregoriana* (1925) dove espose i principi necessari per lo studio dei manoscritti. Quest'opera ebbe ampio sviluppo e fu aggiornata nella traduzione francese del 1935.

Nel 1931 fu chiamato dal card. Schuster a dirigere la Scuola superiore di musica sacra in Milano, allora fondata, e nei sette anni che vi rimase lavorò indefessamente per la restaurazione e la diffusione del canto ambrosiano, ricercandone i manoscritti, fotografandoli e corredandoli di ampi studi critici. Nel 1934 pubblicò l'*Exultet* ambrosiano, nel 1935 la *Messa dei defunti* e l'*Antiphonale missarum*, nel 1939 il *Vesperale*. Nel 1938, alla morte dell'abate Ferretti (v.), fu chiamato alla direzione del Pontificio Istituto di musica sacra in Roma e si consacrò ad una organizzazione più scientifica e moderna dell'Istituto e della biblioteca, scrivendo anche numerosi articoli di storia del canto gregoriano. Collaborò ai primi 4 voll. di questa *Enc. Catt.* Il 14 sett. 1942 era stato nominato abate titolare di S. Cecilia di Montserrat.

Bibl.: E. Cattaneo, *L'abate G. M. S.*, in *Ambrosius*, 22 (1946), pp. 121-30; H. Angles, *Le chant grégorienne et l'oeuvre de dom S.*, in *Revue grégorienne*, 27 (1948), pp. 161-73.

Eugenio Cardine

SUN YAT-SEN. - Forma cantonese del nome di Süenisien (Sun I-hsien), uomo politico e rivoluzionario della Cina. N. il 12 nov. 1866 da umile famiglia di contadini nel villaggio di Tsuiheng, a metà strada tra Canton e Macao, m. a Pechino il 12 marzo 1925. Frequentò la scuola del paesello, poi a undici anni si recò con il fratello maggiore a Hawai in Honolulu, dove studiò nel Collegio Iolani, finché a sedici anni venne dal fratello ricondotto al villagio nativo per timore che si modernizzasse troppo.

Sentendosi a disagio in mezzo a gente arretrata, si rifugiò a Hongkong, dove al principio del 1884 ricevette il Battesimo dalle mani di un missionario protestante americano ed il 7 maggio si sposò. Per meglio consacrarsi alla rivoluzione, senza svegliare sospetti nella polizia, si diede agli studi di medicina, prima a Canton e poi di nuovo a Hongkong, dal 1887 al 1892, quando ottenne il grado di baccelliere in medicina e chirurgia. D'allora in poi fu conosciuto sotto il nome di dott. Sun Yat-sen, benché, di fatto, non fosse mai giunto al grado di dottore. Dopo le sconfitte delle guerre franco-cinesi del 1884-85 e cino-giapponese del 1895, tentò un colpo di mano in Canton contro la dinastia mancese. Ma la congiura fu scoperta a tempo e S. non si credette più al sicuro in Cina. In 16 anni di vita errabonda, cercò rifugio nel Giappone, in America, in Europa, nel Siam, nella Malesia, nell'India, ecc. dovunque pedinato dalla polizia imperiale che mise sulla sua testa, vivo o morto, una taglia di un milione di *tael*. L'11 ott. 1896 venne quindi sequestrato nella Legazione cinese di Londra, ma un suo antico

(*per cortesia del Pont. Ist. di Musica Sacra*)
Suñol, Ramon Gregorio Maria - Ritratto.

maestro di Hongkong riuscì a liberarlo. Continuò così a girare il mondo, predicando la rivoluzione e la democrazia ai numerosi Cinesi che trovava un po' dappertutto. Dopo i disastri della Cina verso il 1900, il partito rivoluzionario guadagnò terreno e nel 1905 si parlò seriamente della futura Repubblica Cinese. Era il momento in cui S. concentrava le sue riforme intorno al tridemismo (v.). Nell'ott. 1911, lo scoppio della rivoluzione in Cina lo trovò a Denver nel Colorado. Sicuro dell'appoggio dell'Inghilterra, S. il 25 dic. 1911 rientrò in patria, fu subito eletto presidente provvisorio della giovane Repubblica e ne assunse le funzioni a Nanchino il 1° genn. 1912. D'allora in poi egli fu considerato come il « padre della patria ». Quarantacinque giorni dopo, stanco della presidenza, abdicò in favore di Iüenscecchae (Yuan Shih-k'ai), a condizione che anche l'Imperatore abdicasse, ciò che avvenne il 12 febbr. 1912. Libero da ogni responsabilità politica, si diede a predicare il nuovo vangelo politico, il tridemismo. Ma i rapporti tra il presidente Iüenscecchae e S. si guastarono specialmente quando, nel 1915, il primo avrebbe voluto ristabilire la monarchia in proprio favore. S. si rifugiò di nuovo in Giappone, donde ritornò nel 1916 alla morte del suo antagonista. Nel 1917 a Canton si formò il « governo militare » con S. come generalissimo, e quando nel 1921 la città si proclamò Repubblica indipendente da Pechino egli ne fu eletto presidente. Immediatamente predicò la spedizione contro il nord, la quale andò a vuoto due volte. Fedele ai suoi grandiosi piani di riforma, nel genn. 1924 ammise nel suo partito nazionalista il partito comunista, voluto dalla Russia, alla quale S. aveva domandato aiuto. Poi si rimise a predicare di nuovo il suo tridemismo. Il 1° giugno 1929 i suoi resti mortali furono tumulati in un magnifico mausoleo di marmo a Nanchino.

Bibl.: v. tridemismo.

Pasquale M. D'Elia

SUONO. - I. Genesi fisica degli stimoli acustici. – L'energia adeguata a stimolare l'apparato udi-

tivo è una particolare forma di energia meccanica, cioè l'energia vibratoria. Un sistema meccanico conservativo, nel quale sia contenuta energia potenziale elastica, tende a restituirla sotto forma di energia cinetica e questa, se sono soddisfatte talune condizioni di simmetria, può trasformarsi in energia potenziale secondo un ciclo chiuso di scambio energetico dando luogo ad un movimento vibratorio periodico delle masse materiali del sistema intorno alla loro posizione di riposo. Le dissipazioni parassitarie dell'energia contenuta nel sistema fanno sì che tale ciclo può ripetersi solo un limitato numero di volte, così che se il sistema vibrante non viene rifornito di energia le vibrazioni si smorzano in un tempo più o meno lungo.

L'*ampiezza* delle vibrazioni ed il numero delle vibrazioni che il sistema stesso compie nell'unità di tempo (*frequenza*) dipendono dalle grandezze meccaniche in giuoco, in particolare dalle masse e dalle forze di richiamo che le sollecitano continuamente verso la posizione di riposo. Una vibrazione completa al secondo, cioè un periodo al secondo, è l'unità di frequenza e si chiama *Hertz* (Hz).

Se il sistema vibrante si trova in un mezzo elastico (solido, liquido o gasoso), esso è anche « sorgente di vibrazioni » in quanto i suoi movimenti alternativi si comunicano al mezzo ed in esso si trasmettono per onde di pressione. È in questo modo che le vibrazioni pervengono all'apparato uditivo, attraverso l'aria, direttamente, ponendo in vibrazione la membrana timpanica e quindi successivamente le strutture dell'orecchio medio ed interno; una piccola parte di energia vibratoria perviene per conduzione diretta attraverso i solidi (p. es., il terreno) giungendo all'orecchio interno direttamente per conduzione ossea, come avviene del resto anche per una modesta frazione di quella condotta dal mezzo gasoso.

La membrana timpanica è sensibile alla « pressione » delle onde in arrivo e lo stimolo vibratorio risulta adeguato solo se tale pressione è compresa entro certi limiti (« soglia di udibilità » e « soglia di dolore »), mentre la sua frequenza è pure compresa entro altri definiti limiti (limite inferiore e limite superiore del campo di udibilità tonale). L'aumento della pressione dello stimolo è percepito come aumento nella *intensità* (soggettiva) del s., mentre l'innalzarsi della sua frequenza è percepito come innalzamento nella cosiddetta *altezza* (soggettiva) del s.

Attraverso l'orecchio esterno e medio le vibrazioni meccaniche a frequenza acustica pervengono alla coclea ove si creano le premesse per l'eccitazione del nervo VIII; gli impulsi nervosi viaggiano, modificandosi in vario modo, attraverso una catena di 4 neuroni e relative sinapsi e giungono alle radiazioni uditive e all'area corticale acustica. Quindi ha inizio il movimento soggettivo cosciente durante il quale nasce il s. a seguito dei più elevati processi associativi, percettivi e apercettivi.

Non vi è luogo a parlare di s. come presente nell'ambiente che ci circonda. Quivi ha realtà fisica il fenomeno vibratorio. Ed è da notare che la sensazione di s. può insorgere anche in totale assenza di vibrazioni nell'ambiente esterno, ad es., per applicazione di correnti elettriche all'apparato uditivo (fenomeno elettrofonico); lo stimolo elettrico è qui stimolo inadeguato ma sufficiente.

II. Corpi vibranti. – Corde tese, lastre metalliche, verghe, campane e quasi tutti gli oggetti che ci circondano, sono sistemi meccanici suscettibili di vibrare a frequenza acustica; anche l'aria può divenire corpo vibrante se delimitata entro cavità, come nelle canne d'organo e nelle casse armoniche.

Mirabile sistema vibrante è quello costituito dalle « corde vocali », meglio dette « labbra vocali ».

III. Velocità di vibrazione. – L'ampiezza e la frequenza del moto vibratorio determinano la velocità con la quale le particelle del corpo vibrante seguono il loro moto periodico alternativo intorno alla posizione di riposo, verso la quale sono sollecitate ad ogni istante, come si diceva, dalle forze elastiche di richiamo.

In un diapason avente frequenza 100 Hz, eccitato in modo che l'ampiezza di vibrazione dell'estremità dei rebbi sia di un millimetro, ogni particella di tale estremità percorre in un secondo 100 volte 2 viaggi di 1 millimetro ciascuno, pari a 200 mm. di percorso, con velocità media quindi di 20 cm./secondo, pari a 0,72 km./ora.

La membrana del timpano che alla frequenza di 3000 Hz può essere posta in vibrazione da energia di appena 1 miliardesimo di microwatt al centimetro quadrato ha, secondo Wilska, un'ampiezza di vibrazione pari a 5,2 cento miliardesimi di centimetro: essa ha in tali condizioni, come è facile calcolare, una velocità media di 3,12 milionesimi di millimetro al secondo, cioè ca. 12 micron ora.

IV. Velocità di propagazione. – Anche per le particelle del mezzo (gasoso, liquido o solido) nel quale si propaga il moto vibratorio, si possono ripetere calcoli del genere. Nell'aria, p. es., la velocità delle particelle raggiunge al massimo frazioni di millimetro al secondo, poiché pure essendo il movimento rapido, è sempre piccolissimo il loro spostamento intorno alla posizione di riposo.

La velocità invece con la quale si propaga il moto vibratorio (comunemente indicata con il nome di « velocità del s. ») dipende dalle caratteristiche fisiche del mezzo, più precisamente dalla sua densità e dal suo modulo di elasticità, grandezze d'altra parte legate a fattori vari quali, p. es., la temperatura e la pressione. Nell'aria la velocità di propagazione è 331,45 metri al secondo a zero gradi centigradi sotto la pressione atmosferica normale di 760 mm. di Hg. e cresce di 0,607 m. al secondo per ogni grado di aumento della temperatura, cosicché si può assumere per essa il valore medio di ca. 340 m. al secondo in relazione con la temperatura media ambiente alle nostre latitudini. Nei mezzi liquidi la velocità è maggiore (nell'acqua distillata, p. es., è 1439 m./secondo a 5° C), nei solidi ancora varie volte maggiore.

La velocità di propagazione non dipende, entro vasti limiti di approssimazione, dalla frequenza delle vibrazioni meccaniche (almeno nei limiti della gamma acustica); una stretta dipendenza tra frequenza e velocità renderebbe quasi impossibile l'ascolto a distanza delle parole e della musica, poiché toni di altezza diversa giungerebbero con ritardo diverso all'orecchio dell'ascoltatore. La velocità di propagazione non viene avvertita come tale dall'orecchio, ma siamo abituati ad apprezzarla come conseguenza indiretta nel fatto, p. es., di sentire il s. con maggiore o minore ritardo (in relazione alla distanza) a partire dall'istante in cui si ha la visione dell'atto che ha generato le vibrazioni meccaniche. Ancora tale velocità è di primaria importanza nella determinazione della direzione di provenienza di una vibrazione a frequenza acustica, legata alle differenze di tempo e di fase della percezione alle due orecchie.

Lo spostamento vibratorio delle particelle si compie nella direzione stessa della propagazione; in questo senso non esistono nel mezzo onde come tali, cioè secondo quanto si è portati ad immaginare prendendo a paragone il modello offerto dalle onde alla superficie dell'acqua, nelle quali il moto di ciascuna particella si compie secondo una direzione perpendicolare alla direzione della propagazione della perturbazione sulla superficie.

Nella propagazione di onde elastiche in un mezzo omogeneo esistono quindi soltanto zone compresse e rarefatte che si susseguono ordinatamente spaziate ad intervalli uguali nella direzione di propagazione della perturbazione elastica. La lunghezza dell'intervallo prende nome di « lunghezza d'onda » ed è inversamente proporzionale alla frequenza. A 100 periodi al secondo con vel. 340 m. al secondo, ogni onda risulta lunga 3,4 m.; a 1000 periodi al secondo, con la stessa velocità ogni onda è lunga 34 cm.

V. Moti semplici e moti composti: timbro. – Le vibrazioni meccaniche a frequenza acustica dei corpi sono movimenti periodici simili a quelli pendolari, ma non ne raggiungono la regolarità e la semplicità se non

nei rari casi nei quali appunto siano realizzate (come, p. es., in un diapason) particolari condizioni di semplicità e simmetria di struttura. L'andamento del moto vibratorio nel tempo è in tali casi rappresentabile con una funzione sinoidale del tipo $y = \sin x$.

Un corpo elastico di forma qualunque vibra invece suddividendosi in varie porzioni vibranti (moto vibratorio composto), cosicché risultano simultaneamente prodotte vibrazioni aventi varie frequenze ed ampiezze. E possono esistere o non esistere fra tali frequenze rapporti semplici di molteplicità (rapporti armonici). La componente di frequenza doppia di quella della frequenza fondamentale prende nome di seconda armonica, quella di frequenza tripla di terza, ecc. Qualunque moto composto è sempre scomponibile in una serie di moti vibratori semplici, cioè sinoidali, che, coesistendo, determinano il moto composto medesimo. La ricerca di tali componenti prende comunemente il nome di « analisi del s. ».

È alla « composizione » del moto vibratorio che corrisponde l'apprezzamento soggettivo di *timbro*. Il timbro risulta variare in conseguenza della variazione del numero, della frequenza e dell'ampiezza delle vibrazioni che compongono la vibrazione complessa. Minore importanza hanno le differenze di fase.

Quando le vibrazioni componenti non sono in rapporti armonici, ma completamente indipendenti da qualunque legge di rapporto matematico, in specie quando il moto vibratorio si smorza rapidamente, l'ascoltatore definisce la sua sensazione uditiva più come rumore che come s. Esempio tipico è quello offerto dalla « ruota di Savart » una ruota dentata, cioè, sulla quale può venir appoggiato un cartoncino. Quando la ruota gira, al passaggio di ogni dente, il cartoncino compie una oscillazione cui consegue un ben determinato rumore; ma se i successivi urti sui denti si susseguono con rapidità, la sensazione uditiva può essere meglio definita come s. di altezza dipendente dal numero di urti al secondo, cioè dalla velocità e dal numero dei denti della ruota.

L'udito è dotato di notevoli poteri di analisi e può distinguere in un s. complesso le singole componenti apprezzandone l'altezza e l'intensità. Questa analisi avviene come se l'orecchio fosse costituito da una completa e numerosissima serie di risuonatori e dovrebbe essere, secondo la legge di Ohm acustica, indipendente dalle relazioni di fase dei toni componenti. Ciò è vero entro limiti di prima approssimazione poiché a rigore l'orecchio non è perfetto analizzatore, nel senso che zone finitime della membrana basilare alla quale le più recenti ricerche di Bekesy accreditano questo compito, risultano rispondere in minor grado anche a sollecitazioni di frequenza prossima a quella per la quale sono specificamente accordate. Ciò, mentre garantisce da un lato la risposta a stimoli di qualunque frequenza (entro la gamma acustica), dà, d'altra parte, luogo alla possibilità che per sollecitazione contemporanea con due stimoli di frequenza poco diversa, si abbiano effetti di periodico rinforzo ed indebolimento del s. sul ritmo della differenza fra le due frequenze (battimenti soggettivi).

Modificazioni del timbro per sfasamenti delle singole componenti di un tono complesso possono aversi per fenomeni di combinazione interferenziale con le armoniche auricolari; si modifica, cioè, lo stimolo effettivamente applicato all'organo cocleare ed in conseguenza risulta diverso l'apprezzamento soggettivo. Gravi modificazioni del timbro sono conseguenza di notevoli riduzioni di ampiezza del campo di udibilità tonale per affezioni dell'organo uditivo nelle numerose forme di sordità.

VI. Attributi psicologici del s. – I principali sono l'*intensità* e l'*altezza* rispettivamente tradotti nel giudizio del soggetto con indicazioni di « forte » e « debole » e con indicazioni di « alto » e « basso ». L'intensità (soggettiva) corrisponde, per un dato stimolo vibratorio, alla pressione acustica a livello della membrana timpanica e quindi all'ampiezza di vibrazione, in generale al numero di *erg* che attraverso un centimetro quadrato viene trasmesso in ogni secondo. L'altezza corrisponde invece alla frequenza dello stimolo vibratorio. Queste due corrispondenze non sono peraltro così strette e soprattutto univoche come fino a qualche tempo fa si era creduto e si trova tuttora in molti trattati: tanto l'altezza che l'intensità sono ciascuna funzione delle due variabili, pressione acustica e frequenza; sicché è, p. es., possibile indurre variazioni di altezza modificando l'intensità di un s. Tali variazioni sono percentualmente piccole, ma rendono conto di molti fenomeni di acustica fisiologica.

Il livello di pressione acustica di uno stimolo vibratorio può essere espresso dal numero di *decibel* (dB) che indica di quanto esso supera il valore della soglia di riferimento, cioè della pressione acustica minima capace di generare sensazione acustica, soglia che per convenzione si assume relativa alla frequenza di 1000 Hz. Su questa scala:

zero dB	10^{-16} watt cm^{-2}
» »	0,000204 dine cm^{-2}
» »	73,8 dB sotto 1 dine per cm^2.

Questi livelli di riferimento rappresentano la soglia uditiva per un orecchio normale, ma non costituiscono valori di inizio per una « scala di intensità » (soggettiva) strettamente intesa. Il campo di udibilità si estende fra 16 Hz e 19.000 Hz in media per l'udito normale; cioè fra lunghezze di onda di 21,3 m. e 1,8 cm. rispettivamente.

VII. Altri attributi psicologici del s. – Oltre al timbro di cui già si è accennato, esistono altri attributi; si nota che, per definirne uno nuovo, basta che la reazione da parte dell'organismo a variazioni dello stimolo sia sistematica ed i relativi valori ordinabili in grafico. Rich nel 1916 pose in chiari termini il fatto che i s. hanno un carattere soggettivo di « larghezza » o « estensione » (*volume*) dipendente, secondo i suoi rilievi, dall'altezza. Halverson nel 1924 mise in rilievo la dipendenza del volume dall'intensità. Stevens nel 1934 mise in evidenza che è possibile far sì che due s. appaiano uguali in volume pur essendo diversi in altezza ed in intensità precisamente perché, se si vuole che il volume resti costante, bisogna che il s. più alto abbia intensità maggiore. Così, perché il volume resti costante, partendo da uno stimolo vibratorio di frequenza 900 Hz e pressione alla membrana timpanica 55 dB sopra la soglia, un aumento di 100 Hz nella frequenza deve essere seguito da un aumento di 10 dB nella pressione.

Molti soggetti hanno poi tendenza ad attribuire ai s. puri la valutazione soggettiva di « compattezza » o « densità » e ciò è stato oggetto di dettagliate ricerche da parte di Stevens (1934). La *densità* ha decorso inverso del volume, nel senso che un aumento di frequenza vien compensato da una diminuzione di pressione. Così, perché la densità resti costante, l'aumento di frequenza da 500 a 600 Hz in uno stimolo vibratorio che generi alla membrana timpanica la pressione di 60 dB sopra la soglia, deve essere compensato da una diminuzione di ca. 4 dB nella pressione ora detta.

Non è agevole indicare attraverso quali meccanismi si addivenga alla percezione del volume e della densità. È ovvio che il fatto che le risposte siano differenziate implica una differente eccitazione neurale e corticale. Così si può pensare che la densità sia legata alla densità dell'eccitazione nervosa nella corteccia, mentre il volume (Boring, 1926) dipenderebbe dalla « larghezza » dell'area corticale interessata.

La possibilità di giudicare i s. come « brillanti » e « opachi » ha portato taluni a definire come altro attributo la *brillantezza* del s. Non sembra però che tale attributo possa godere di una propria vita, in quanto già Troland nel 1929 lo indicava come strettamente collegato all'altezza, mentre per Stevens è da ritenersi, in base a più rigorosa analisi, identico alla densità. Questi ha infatti constatato che produrre toni di varia brillantezza non è possibile se non mediante variazione di timbro: così che la brillantezza è più un apprezzamento soggettivo sul timbro che un nuovo attributo del s. Altri importantissimi attributi dei s. sono quelli « musicali » consistenti nel fatto che due s., o più, di frequenza diversa, possono essere giudicati consonanti o dissonanti, siano essi prodotti contemporaneamente o successivamente, e che l'in-

tervallo relativo può essere giudicato uguale, maggiore o minore di un altro, conducendo tutto ciò alla costituzione delle scale musicali, e in unione agli apprezzamenti sugli intervalli di tempo intercorrenti tra un s. ed un altro, alla armonia, al contrappunto, alla orchestrazione, in una parola alla musica in genere.

VIII. Riflessione. Eco. – Se nella sua propagazione il moto vibratorio delle particelle dell'aria incontra una parete elastica, come, p. es., una lastra di marmo, un muro levigato, ecc., esso viene riflesso con leggi simili a quelle che regolano la riflessione della luce da parte di uno specchio. La riflessione si traduce in eco in particolari condizioni di ambiente.

Il moto vibratorio che raggiunge l'orecchio è sempre diverso da quello prodotto dalla sorgente per effetto delle varie e successive riflessioni sulle pareti dell'ambiente e degli oggetti in esso contenuti. Si ha così un perdurare dell'energia acustica nell'ambiente: fenomeno della *riverberazione*, sempre presente a meno che si operi in un campo libero, cioè in un teorico ambiente in cui pareti (riflettenti) non esistano o siano infinitamente lontane; o in cui tali pareti presenti e a distanza finita, siano completamente assorbenti, cioè nulla riflettano dell'energia su di esse incidente. L'esistenza di materiali « assorbenti » quali, ad es., la lana di vetro, la lana minerale, ecc., permette di realizzare camere dette appunto « assorbenti » nelle quali l'energia riflessa dalle pareti può essere solo una piccola percentuale dell'energia incidente. Nessuna parete è poi così riflettente da riflettere tutta l'energia incidente su di essa; esistono però materiali « riflettenti » (es., tipico il marmo) i quali permettono di costruire le camere dette « riverberanti », per scopi di indagine acustica. Il dosaggio nell'ambiente di materiali riflettenti ed assorbenti è importantissimo per l'acustica degli auditòri e teatri.

IX. Risonanza. – Un sistema materiale può entrare in oscillazione sotto l'azione di forze esterne periodiche (vibrazione forzata). In tal caso il periodo e l'ampiezza di vibrazione non sono quelli competenti al sistema, quando vibra per suo conto, ma quelli competenti alle forze esterne, in parte modificati però per la presenza appunto del sistema materiale sul quale agiscono.

Le vibrazioni di quest'ultimo possono divenire molto ampie quando il periodo suo proprio e quello delle forze esterne coincidono; in tal caso il sistema entra in risonanza ed una forza anche piccola può generare oscillazioni cospicue. Così due pendoli che oscillino con uguale periodo, si sollecitano scambievolmente ad oscillare se posti in prossimità; e se uno di essi è fermo e l'altro vien posto in oscillazione, dopo un poco si vede oscillare anche il primo in conseguenza delle spinte ritmiche che attraverso l'aria riceve. Simile esperienza può compiersi con due diapason aventi la medesima frequenza; eccitandone uno e ponendolo in vicinanza all'altro, si constaterà che questo si mette a vibrare: ed ancora con due strumenti musicali, p. es., due violini, le cui corde siano state portate all'unisono, disposti in uno stesso ambiente anche alla distanza di alcuni metri, può constatarsi che eccitando ad una ad una le corde del primo e quindi fermandole con il posarvi sopra le dita, rispondono ordinatamente quelle dell'altro; si intende eccitandole per « pizzico » e non con arco o altro mezzo il che può indurre variazioni di frequenza alla corda strofinata.

Anche una massa d'aria delimitata da una cavità può entrare in risonanza; quella contenuta in un tubo, p. es., risuona su frequenza dipendente dalla lunghezza del tubo; in modo complesso risuona l'aria contenuta nelle cavità dette « casse armoniche » negli strumenti musicali. Queste cavità, esempio tipico quelle dei violini, sono state studiate empiricamente in modo che l'aria in esse contenuta risuoni il più possibile uniformemente su tutta la vasta gamma delle frequenze fornite dallo strumento, avendosi appunto, data la complessa forma, lunghezze di colonna d'aria e massa d'aria diverse nelle diverse direzioni. Notevoli per gli usi che se ne sono fatti in acustica sono i « risuonatori di Helmholtz » sfere cave munite di due fori diametralmente opposti tramite i quali l'aria interna comunica con l'aria ambiente e con l'orecchio dell'ascoltatore. L'aria interna risuona a frequenza determinata dal diametro della cavità.

X. Interferenza. – Due moti vibratori sinoidali della stessa frequenza e fase dànno luogo ad un moto ancora della stessa frequenza e fase con ampiezza somma delle ampiezze dei due moti; mentre se la fase è diversa, il moto risultante è di minor ampiezza (interferenza). Per fase opposta, cioè per angolo di fase uguale a 180° (spostamento di ½ lunghezza d'onda) ed ampiezza uguale, si ha per somma zero, cioè i due moti si elidono. Questo caso vien detto da alcuni « interferenza totale ». Esso corrisponde al silenzio ottenuto « aggiungendo s. a s. » secondo un detto antico.

XI. Battimenti. – Nel caso in cui le vibrazioni abbiano frequenza diversa, ad es., 200 Hz e 201 Hz rispettivamente, e ad un determinato istante si trovino in fase, è chiaro che con il passare del tempo la differenza di fase si accentua, e che, precisamente dopo mezzo secondo, l'una avrà compiuto 100 periodi completi e l'altra 100 e ½. Così si troveranno in opposizione di fase. Dopo un altro mezzo secondo però saranno di nuovo in fase e le ampiezze si sommeranno. Un ascoltatore percepirà periodicamente rinforzi ed indebolimenti di s. detti « battimenti ». Se la differenza tra le frequenze delle due vibrazioni è di 2, 3, 4, ecc. Hz, 2, 3, 4 ecc. sono i battimenti al secondo, come è facile calcolare; talché il numero dei battimenti risulta uguale alla differenza tra le due frequenze; e se tale differenza raggiunge la gamma delle frequenze acustiche, si ode un « terzo s. » detto appunto « s. differenza » o « s. di Tartini » dal nome del celebre violinista che per primo ne fece uso. Tale « terzo s. » è molto importante nella composizione musicale e nella orchestrazione poiché si deve tener conto della sua presenza e del fatto che esso faccia accordo o disaccordo con gli altri « s. » presenti.

XII. Registrazione delle vibrazioni meccaniche a frequenza acustica. – L'antico primo dispositivo di Edison era composto da una membrana tesa che raccoglieva le vibrazioni dell'aria e le comunicava ad una punta, capace di incidere in un cilindro di cera ruotante un solco di profondità variabile, il cui profilo veniva a riprodurre la forma delle vibrazioni che avevano agito sulla membrana stessa. Ripassando una seconda volta la punta nel solco, la membrana connessa alla punta era condotta a ripetere le vibrazioni incise e quindi a comunicare all'aria un moto vibratorio simile a quello che era stato registrato. Si realizzava cioè la registrazione e la riproduzione delle vibrazioni meccaniche a frequenza acustica. Successivamente ai cilindri di cera sono stati sostituiti i dischi. Oggi la registrazione e la riproduzione vengono fatte tramite la trasformazione delle vibrazioni acustiche in correnti alternate di eguale frequenza e forma, sia su disco, sia seguendo i molti altri procedimenti di registrazione escogitati, quali quelli su colonna fotografica e su nastro o filo magnetico.

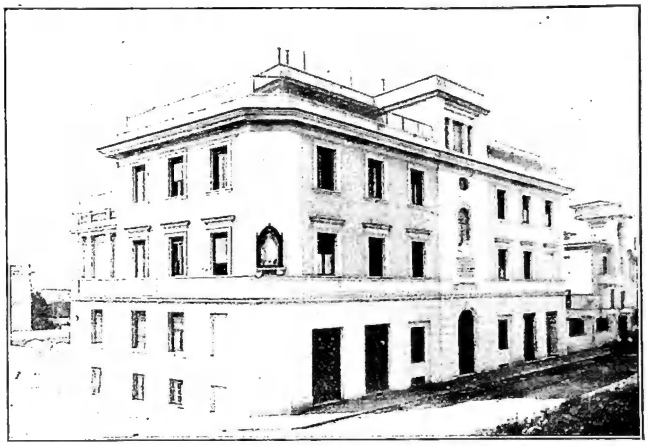
Bibl.: S. Baglioni, *Udito e voce*, Roma 1925; P. Tullio, *L'orecchio*, Bologna 1928; L. T. Troland. *The psychophysiology of auditory qualities and attributes*, in *Journ. Gen. Psychol.*, 2 (1929), pp. 28-58; C. Doniselli, *Udito e sensi generali*, Milano 1933; H. Fletcher, *Loudness, pitch and the timbre of musical tones and their relation to the intensity, the frequency and the overtone structure*, in *Journ. Acous. Soc. Amer.*, 6 (1934), pp. 59-69; S. S. Stevens, *Tonal density*, in *J. Exper. Psychol.*, 17 (1934), pp. 585-92; H. Fletcher, *Speech and hearing*, Nuova York 1936; S. Stevens-H. Davis, *Hearing*, ivi e Londra 1938; A. Manfredi, *Dell'effetto elettrofonico con correnti a radiofrequenza modulate in ampiezza*, in *Valsalva*, 27 (1951), pp. 96-108.

Angelo Manfredi

SUORE. - Denominazione generale, comune a molte Congregazioni religiose femminili, seguita da altri titoli che ne accennano le caratteristiche distintive.

1. S. Adoratrici del Preziosissimo Sangue (Roma): v. adoratrici del preziosissimo sangue.

2. S. Adoratrici del S.mo Sacramento (Rivolta d'Adda). – Fondate a Bergamo nel 1882 dal servo di Dio Francesco Spinelli, indi trasferite a Rivolta d'Adda (dioc.



(*per cortesia della Superiora Generale*)

SUORE - Casa generalizia e noviziato delle S. Armene dell'Immacolata Concezione - Roma.

di Cremona). Scopo : adorazione del S.mo Sacramento e tutte le opere di carità, secondo i bisogni dei tempi e dei luoghi. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1926, definitiva nel 1932. Contano 1200 suore in 145 case in Italia e Stati Uniti. Casa generalizia a Rivolta d'Adda (Arch. d. Casa gener.; P. G. Borgonovo, *Il p. Franc. Spinelli*, Milano 1938).

3. S. ALCANTARINE DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Roma) : v. TERZIARIE FRANCESCANE ALCANTARINE.

4. S. AMANTI DI GESÙ E FIGLIE DI MARIA IMMACOLATA (Placencia). – Fondate nel 1874 a Bejar (dioc. di Placencia, Spagna) da Matilde Teller Robles. Scopo: cura degli orfani e dei malati, direzione di orfanotrofi e ospedali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1930, definitiva nel 1941. Contano 150 suore in 21 case (Arch. d. S. Congr. dei Relig., P, 72).

5. S. ANCELLE DELLA SANTA INFANZIA DI GESÙ (Oberzell) : v. SERVE DELLA S. INFANZIA DI GESÙ.

6. S. ANCELLE DEL SANTUARIO (Roma) : v. ANCELLE DEL SANTUARIO.

7. S. ANGELICHE (Milano) : v. ANGELICHE DI S. PAOLO.

8. S. ARMENE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (Roma). – Fondate nel 1847 a Costantinopoli dalla signorina Hagiandonian Serpuhi. Scopo: educazione delle fanciulle armene povere in collegi, orfanotrofi, scuole elementari e medie. Nella persecuzione turca del 1915-18 contro gli Armeni molte case furono distrutte e molte religiose martirizzate e deportate. Furono accolte nel 1922 da Pio XI con 480 orfanelle a Castelgandolfo, dove fu pure trasferita la casa generalizia. Decreto di lode nel 1847; approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1932. Si contano 150 suore in 28 case, in Italia, Turchia, Egitto, Libano, Siria, Iran, Irak (cf. *Servizio informaz. della Chiesa orient.*, II [1947], foll. 6-7; Arch. d. Casa gener.).

9. S. AUSILIATRICI DELLE ANIME PURGANTI (Parigi) : v. AUSILIATRICI DELLE ANIME PURGANTI.

10. S. BENEDETTINE DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Voghera) : v. BENEDETTINE DELLA DIVINA PROVVIDENZA. – Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1936, definitiva nel 1943. Contano 508 suore in 68 case in Italia e nel Brasile. Casa generalizia a Voghera (Arch. d. Casa gener.; anon., *Un cammino di cento anni. Celebraz. centen. 1949*, Pavia 1949).

11. S. BETLEMITE DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Bogotà) : v. BETLEMITI.

12. S. BIGIE (GRAUEN) DI SANTA ELISABETTA (Breslavia). – Così chiamate dal colore dell'abito. Fondate a Niesse (Alta Slesia) nel 1842 da 4 signorine : Clara Wolff, Matilde e Maria Merket, Francesca Werner. Scopo: assistenza dei malati a domicilio e in ospedali e ambulatori, asili per i vecchi, asili e giardini di infanzia per i bambini, scuole. Decreto di lode nel 1871, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1898, definitiva nel 1924. Contano 481 case con 4500 suore (cf. O. Cohausz, *Die Kongregat. der grauen Schwester von der hl. Elisabeth, zum 80 Jahr. Bestehen [1842-1922]*, Breslavia 1922; M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongreg.*, II, Paderborn 1934, pp. 481-83).

13. S. CELESTINE (Meaux). – Fondate nel 1839 a Provins (dioc. di Meaux) da Verrina Chantal. Scopo : educazione delle fanciulle, cura dei malati poveri, cucine popolari. Decreto di lode nel 1902 (Arch. d. S. Congr. di Relig., M, 72).

14. S. CIECHE DI SAN PAOLO (Parigi). – Fondate a Parigi nel 1852 da A. F. Villemain, Anna Bergunion e dall'abate Juge. Scopo : assistenza ai ciechi e alle cieche in ospedali, pensionati, laboratori, orfanotrofi. Una parte delle stesse suore è costituita da cieche. Decreto di lode nel 1876, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1937, definitiva nel 1948. Contano ca. 100 suore (cf. anon., *La Congrég. des Soeurs aveugles de St-Paul pendant son premier demi-siècle*, Parigi 1903).

15. S. CLARISSE FRANCESCANE. MISSIONE DEL S.MO SACRAMENTO DI BERTINORO (Roma). – Fondate nel 1898 a Bertinoro dalla ven. M. C. Serafina di Gesù (al secolo Francesca Farolfi). Scopo : educazione della gioventù femminile, con preferenza delle fanciulle del popolo più povere e più abbandonate; assistenza ai malati in ospedali, cliniche e sanatori. Approvazione definitiva nel 1907. Contano 885 suore in 80 case in Italia e all'estero. Casa generalizia a Roma (cf. L. Cambise, *Mondo cattolico*, Roma 1952, p. 270).

16. S. COMPASSIONISTE SERVE DI MARIA (Castellammare di Stabia) : v. COMPASSIONISTE, SERVE DI MARIA.

17. S. CROCIFISSE ADORATRICI DI GESÙ SACRAMENTATO (Napoli) : v. CROCIFISSE ADORATRICI DI GESÙ SACRAMENTATO.

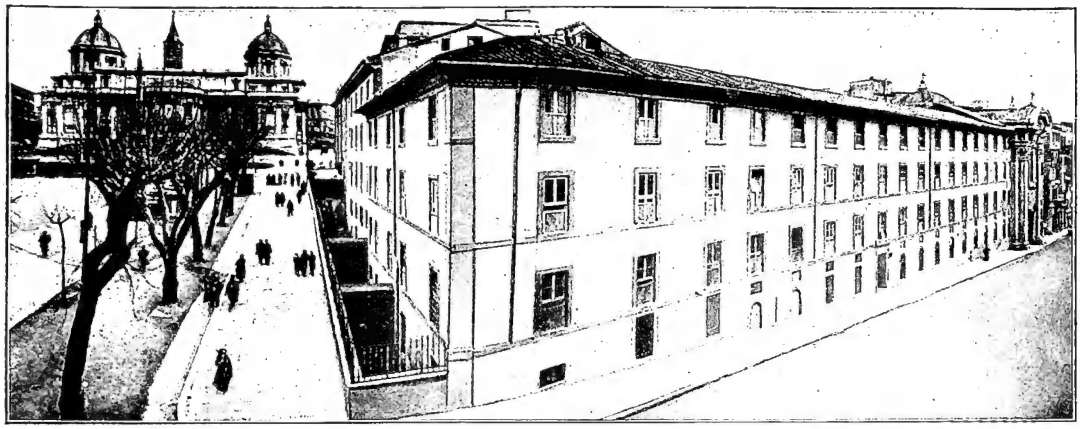
18. S. DEGLI ANGELI (Faicchio, Cerreto Sannita). – Fondate nel 1891 a Casolla (dioc. di Caserta) da Clotilde Micheli (in religione : suor M. Serafina del S. Cuore). Scopo : istruzione ed educazione delle fanciulle e assistenza agli infermi. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1928, definitiva nel 1936. Contano 387 suore in 60 case in Italia. Casa generalizia a Napoli (Arch. d. Casa gener.).

19. S. DEGLI ANGELI (Wilna). – Fondate a Wilna da un sacerdote della diocesi. Scopo : cooperare all'insegnamento del catechismo, preparare i moribondi a ricevere i Sacramenti, diffondere la buona stampa, istruire la gioventù femminile. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1913, definitiva nel 1921. Dopo la seconda guerra mondiale se ne ignora il numero (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 74).

20. S. DEGLI ANGELI CUSTODI (Vitoria). – Fondate nel 1894 a Bilbao (dioc. di Vitoria) da Raffaella Ibarra de Villalonga. Scopo : raccogliere le giovani cadute o pericolanti e averne cura in appositi collegi. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1929, definitiva nel 1940. Contano 349 suore in 20 case (Archivio d. S. Congr. d. Relig., V, 75).

21. S. DEI MALATI DI SAINT-MAURIAC (St-Flour) : v. PICCOLE SUORE DEI MALATI DI ST-MAURIAC.

22. S. DEI POVERI (Zamora). – Fondate a Zamora (Messico) nel 1884 da Margherita Jones. Scopo : educazione della gioventù e assistenza agli infermi. Decreto di lode nel 1907; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931, definitiva nel 1939. Si contano 144 suore in 17 case, tutte nel Messico (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 2).



(per cortesia della Superiora Generale)

SUORE - Istituto delle S. del Bambino Gesù - Roma, Via Urbana.

23. S. DEI POVERI (Rennes) : v. PICCOLE SUORE DEI POVERI.

24. S. DEI POVERI DI MAIQUETIA (Caracas) : v. PICCOLE SUORE DEI POVERI DI MAIQUETIA.

25. S. DEI SACRI CUORI DI GESÙ E DI MARIA (Brentwood). – Congregazione formata dalle case d'Inghilterra delle « Serve del Cuore di Gesù » (v.), che nel 1902 si eressero in Istituto indipendente a Chywell (dioc. di Brentwood) prendendo il nome attuale. Scopo : cura degli orfani e dei bambini deficienti; direzione di ospedali e asili per donne penitenti. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1927, definitiva nel 1936. Contano 315 suore in 29 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 107).

26. S. DEI SACRI CUORI DI GESÙ E MARIA (Rennes). – Fondate a Paramé (dioc. di Rennes) nel 1853 da Amelia Virginia Fristel. Scopo : si occupano di ricoveri per i vecchi, di ospedali e di scuole parrocchiali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1930, definitiva nel 1948. Contano 550 suore in 100 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 53).

27. S. DEI SANTI NOMI DI GESÙ E MARIA (Outremont, Canadà). – Fondate nel 1843 a Longueuil (dioc. di Montréal) da Eulalia Durocher, Melodia Dufresne ed Enrichetta Léré. Scopo : educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1863, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1886, definitiva nel 1925. Contano 228 case con 3735 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 16).

28. S. DEI VECCHI ABBANDONATI, PICCOLE (Valencia). – Fondate a Barbastro nel 1872 dalla serva di Dio Teresa di Gesù Jorenet Ibars. L'anno seguente la casa madre passò a Valencia. Scopo : assistenza morale e materiale ai vecchi abbandonati. Decreto di lode nel 1876; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1887, definitiva nel 1897. Contano 452 suore in 22 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 47).

29. S. DE LA « RETRAITE » DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Angers). – Fondate nel 1682 a Quimper (dioc. di Rennes) da Teresa de Kermens. Scopo : promuovere speciali ritiri per donne. Disperse dalla Rivoluzione francese, risorsero nel 1820, aggiungendo anche l'attività educativa delle fanciulle in scuole, pensionati, patronati, ecc. Nel 1907 le S. di Quimper si unirono alle S. della Società di Maria di Angers fondato nel 1662 dalla ven. Caterina de Francheville. Il nuovo Istituto ebbe l'approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1909, definitiva nel 1926. Contano 556 suore in 70 case. Casa generalizia ad Angers (Arch. d. S. Congr. d. Relig., Q, 1).

30. S. DE LA TOUR PITRAT (Lione) : v. S. DI S. FRANCESCO D'ASSISI DE LA TOUR PITRAT.

31. S. DEL BAMBINO GESÙ (Le Puy). – Fondate ad Aiguille (dioc. di Le-Puy-en-Velay) nel 1667 da Anna Maria Martel, che nel 1776 presero il nome di « Les demoiselles de l'instruction » e più tardi quello di « Soeurs de l'instruction ». Scopo : formazione intellettuale e morale della fanciulle di ogni classe sociale. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1867, definitiva nel 1931. Contano 47 case con 550 suore (cf. M. Douglas, *Les Soeurs de l'Instruction*, Parigi 1865).

32. S. DEL BAMBINO GESÙ (Roma). – Fondate nel 1846 a Derby (Inghilterra) dalla signora Cornelia Connelly, americana, convertitasi dal protestantesimo nel 1835. Scopo : educazione ed istruzione delle fanciulle di ogni classe sociale in collegi, pensionati, orfanotrofi, secondo ogni grado di scuola; istruzione dei convertendi e visite ai poveri e ai malati. Decreto di lode nel 1887; approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1893. Contano 40 case con 747 suore (cf. M. Mary St. Peter, *Holy child Jesus society*, in *Cath. Enc.*, VII, p. 400).

33. S. DEL BAMBINO GESÙ DI CHAUFFAILLES (Autun). – Gruppo staccatosi nel 1846 sotto la direzione di suor Agostina (Reine Antier) dalla Società sopraccennata delle « Demoiselles de l'Instruction » e che, installatosi a Chauffailles, diventò Istituto autonomo nel 1859. Scopo : educazione delle fanciulle con scuole, pensionati, orfanotrofi, laboratori; cura di poveri e ammalati in ospedali e ricoveri. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1921, definitiva nel 1931. Si contano 34 case con 281 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 48).

34. S. DEL BUON PASTORE (Milano). – Fondate a Milano nel 1845 dal sac. Luigi Speroni, oblato di S. Carlo, e Carolina del Carretto. Scopo : accogliere ed educare le fanciulle traviate. Decreto di lode nel 1852; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1859, definitiva nel 1912. Si contano 4 case con ca. 50 suore (Arch. d. S. Congr. dei Relig., M, 8).

35. S. DEL BUON PASTORE (Pittsburg) : v. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA CARITÀ DEL BUON PASTORE.

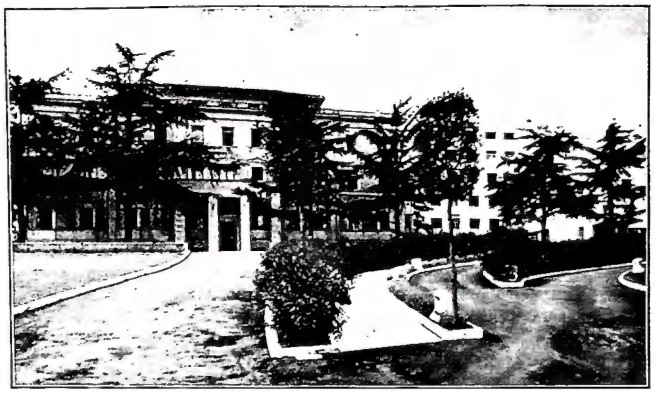
36. S. DEL BUON SALVATORE (Bayeux). – Fondate a Caen nel 1720 da Anna Leroy. Disperse dalla Rivoluzione Francese, si riunirono di nuovo nel 1820 per cura del sac. Pierfrancesco Jamet (v.). Scopo: educazione delle fanciulle, catechismi parrocchiali, cura delle sordomute, ecc. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1913, definitiva nel 1928. Si contano 500 suore in 12 case (Arch. d. S. Congr. dei Relig., B, 84).

37. S. DEL BUON SAMARITANO (Sidney). – Fondate nel 1857 a Sidney (Australia) da mons. Spalding, primo vescovo della città. Scopo : cura delle donne traviate e degli infermi, istruzione ed educazione dei fanciulli. Decreto di lode nel 1903, approvazione temporanea delle

Costituzioni nel 1920, definitiva nel 1932. Contano 68 case con più di 600 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 32).

38. S. DEL BUON SOCCORSO (Parigi). – Fondate a Parigi nel 1872 dall'arcivescovo mons. de Quélen. Scopo: assistenza dei malati a domicilio e in cliniche: opere giovanili: patronati, laboratori, scuole, rifugi, ecc. Decreto di lode nel 1875; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1877, definitiva nel 1933. Si contano 579 suore in 35 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 18).

39. S. DEL CARMELO APOSTOLICO (Mangalore). – Ramo staccatosi dal Carmelo apostolico di Bayonne, stabilitosi a Mangalore (India) nel 1870 e trasformatosi in Congregazione indipendente, aggregata all'Ordine dei Carmelitani Scalzi nel 1921. Scopo: educazione della gioventù. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1926, definitiva nel 1949. Si contano 620 suore in 44 case (Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 2136-2149).



(per cortesia della Superiora Generale)

SUORE - Casa generalizia delle S. del Divino Salvatore - Roma.

40. S. DEL CUORE IMMACOLATO DI MARIA, dette SERVE DEL BUON PASTORE DI QUÉBEC. – Fondate a Québec nel 1850 da G. Manly Muir, segretario della Conferenza di S. Vincenzo, come società di pie donne, dedite alla conversione e riabilitazione delle penitenti e pericolanti; erette poi nel 1856 in Congregazione religiosa. Decreto di lode nel 1880; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1918; definitiva nel 1921. Contano 82 case con 1152 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., Q, 3).

41. S. DEL CUORE IMMACOLATO DI MARIA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Czestochowa). – Fondate a Zakroczym (dioc. di Ptock, Polonia) nel 1888 dal p. Onorato, cappuccino, e presto trasferite a Nowe Miasto (dioc. di Czestochowa). Scopo: incrementare la vita cristiana fra la gente operaia, assistenza dei malati a domicilio, istruzione ed educazione delle fanciulle. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1929, definitiva nel 1938. Si contano 35 case con 268 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 76).

42. S. DEL DIVINO AMORE (Roma). – Fondate da una suora del disperso monastero di Montefiascone, rifugiatasi a Roma, approvate dal cardinal vicario nel 1828, erette in Istituto indipendente nel 1908. Scopo: educazione della gioventù femminile: laboratori, asili, scuole, opera degli Esercizi e preparazione alla prima Comunione. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1908, definitiva nel 1916. Si contano 22 case con più di 200 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 31).

43. S. DEL DIVINO MAESTRO E NOSTRA SIGNORA DELLA MERCEDE (Buenos Aires). – Fondate nel 1887 a Buenos Aires (Argentina) da mons. Antonio Rasore e Sofia Bunge. Scopo: istruzione della gioventù nelle scuole, asili, pensionati. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1950. Si contano 12 case con ca. 130 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 142).

44. S. DEL DIVINO PASTORE (Messico). – Fondate nel 1900 ad Antequera (dioc. di Messico). Scopo: promuovere gli esercizi spirituali, aiutare nei catechismi parrocchiali, educare la gioventù femminile; asili, orfanotrofi, collegi. Fu dichiarata di diritto pontificio. Si contano 14 case con 140 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 145).

45. S. DEL DIVINO SALVATORE (Roma). – Fondate a Tivoli nel 1888 dal p. Francesco Jordan e dalla madre Maria degli Apostoli, nata baronessa Wüllenweber, sotto il titolo di «Società apostolica istruttiva». Presero poi il titolo attuale passando a Roma nel 1893. Scopo: assistenza dei malati a domicilio e in ospedali propri; scuole materne, primarie e secondarie, scuole professionali, opere assistenziali, ecc. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1911, definitiva nel 1926. Contano 1925 suore in 127 case in Italia, Europa, Asia, America. Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.; E. Federici, *La M. Maria degli Angeli*, Roma 1944).

46. S. DELLA BEATA MARIA VERGINE DELLA MERCEDE O S. MERCEDARIE (Aix). – Fondate nel 1864 dal card. Lavigerie. Scopo: l'educazione cristiana delle fanciulle con pensionati, asili, scuole; cura degli ammalati negli ospedali, dispensari, case famiglia, rifugi. Decreto di lode nel 1912; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931, definitiva nel 1941. Si contano ca. 180 suore in 25 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 41).

47. S. DELLA BEATA MARIA VERGINE DELLA MISERICORDIA (Varsavia). – Ramo staccato della Congregazione francese delle S. di Nostra Signora della Misericordia di Laval e canonicamente eretto a Varsavia nel 1922. Scopo: cura delle donne e delle ragazze traviate e penitenti. Decreto di lode nel 1922, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1927, definitiva nel 1935. Si contano 231 suore in 9 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 85).

48. S. DELLA BEATA VERGINE (Cremona). – Fondate a Cremona nel 1610 da Lucia Perotti. Scopo: educazione della gioventù femminile. Decreto di lode nel 1612; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933, definitiva nel 1941. Contano 80 suore in 5 case. Casa generalizia a Cremona (Arch. d. Casa general.; G. Cassiani Ingoni, *Madre L. Perotti*, Padova 1935).

49. S. DELLA BEATA VERGINE MARIA DEL MONTE CARMELO DEL TERZ'ORDINE CARMELITANO (Orihuela). – Fondate nel 1891 a Caudette (dioc. di Orihuela) dal carmelitano Cirillo Font. Scopo: assistenza dei malati in ospedali e a domicilio cura dei poveri in ospizi, istruzione della gioventù. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1923, definitiva nel 1949 (Arch. d. S. Congr. d. Relig., O, 10).

50. S. DELLA BEATA VERGINE MARIA DEL SANTISSIMO ROSARIO (Udine). – Fondate a Udine nel 1705 da Emilia Freschi e, dopo varie vicende, riportate a felice ripresa nel 1925 dalla superiora generale suor Maria Dolores. Scopo: educazione cristiana dell'infanzia e delle fanciulle in asili, orfanatrofi, collegi e laboratori. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1943. Si contano 12 case con 120 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., U, 8).

51. S. DELLA CARITÀ (Namur). – Fondate nel 1734 a Namur (Belgio) per suggerimento della signora Maria Martina Bomtonbourt, che ne lasciò in testamento le direttive. Scopo: assistenza dei malati negli ospedali, cliniche, sanatori, ambulatori; attività caritative con ospizi e orfanatrofi, visita dei malati e dei poveri a domicilio. Contano 607 suore in 79 case (cf. L. Cambise, *Mondo cattolico*, Roma 1952, p. 329).

52. S. DELLA CARITÀ (Québec): v. S. DELLA CARITÀ, *vulgo* S. GRIGIE.

53. S. DELLA CARITÀ (Roma). – Fondate nel 1799 a Besançon da s. Giovanni Antida Thouret. Chiamate da

principio « S. della zuppa dei poveri e delle piccole scuole », crebbero mirabilmente di numero e di case in Europa, Francia, Svizzera e Italia. Nel 1810 ebbero offerta da Letizia Bonaparte in Napoli la casa di Regina Coeli, diventata presto centro di grandi sviluppi; nel 1844 vennero chiamate da Gregorio XVI nell'arciospedale di S. Spirito. Scopo : assistenza negli ospedali civili e militari per tutte le malattie; nei manicomi, brefotrofi, asili; educazione della gioventù con scuole di ogni grado. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni nel 1819. Contano 8000 suore in 830 case, divise in 6 province religiose in Italia, Europa, America, missioni del Laos e dell'Indocina. Casa generalizia a Roma (cf. F. Trochu, *S. Giov. Antida Thouret*, vers. it., Roma 1934).

54. S. DELLA CARITÀ (San Giacinto) : v. S. DELLA CARITÀ, *vulgo* S. GRIGIE.

55. S. DELLA CARITÀ (FIGLIE DELLA BEATA VERGINE MARIA DELLA IMMACOLATA CONCEZIONE) (Paderborn). – Fondate nel 1849 a Paderborn da Paolina von Mallinckrodt. Scopo : assistenza ed istruzione dei ciechi ed educazione cristiana della gioventù. Decreto di lode nel 1859, approvazione definitiva della Costituzioni nel 1888. Contano 2500 suore (cf. M. E. Pietromarchi, *M. Paolina di Mallinckrodt, fondatr. delle S. della carità cristiana*, Roma 1951).

56. S. DELLA CARITÀ CRISTIANA FIGLIE DEL PREZIOSISSIMO SANGUE (Ruremonda). – Fondate a Sittard (Olanda) nel 1862 da Maria Serafina Spickermans. Scopo : educazione cristiana delle fanciulle e, in parte, assistenza alle inferme. Approvazione pontificia nel 1890. Contano 273 suore.

57. S. DELLA CARITÀ DELLA BEATA VERGINE DELLA MERCEDE (S. MERCEDARIE DELLA CARITÀ) (Madrid). – Fondate a Màlaga (Spagna) nel 1878 da Juan Nepomuceno Zegrì y Moreno. Scopo : istruzione delle fanciulle e opere caritative. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1900, definitiva nel 1901. Contano 1150 suore in 113 case, in Italia, Spagna, America Latina. Casa generalizia a Madrid (Arch. d. Casa gener.).

58. S. DELLA CARITÀ DELLA BEATA VERGINE MARIA (Sidney). – Fondate inizialmente a Dublino nel 1831 da cinque signorine irlandesi, che per spirito di sacrificio lasciarono la patria e scelsero a campo di lavoro Filadelfia (Stati Uniti). Accolte dal parroco T. J. Donoghoe attesero alle opere parrocchiali, si eressero a comunità religiosa e da lui, considerato come fondatore, ebbero le Costituzioni e il nome attuale. Scopo : educazione della gioventù e assistenza alle opere parrocchiali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1871, definitiva nel 1885. Contano 1900 suore in 150 case. Casa generalizia a Dubuque (Iowa) (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 8; M. C. Dougherty, *Sisters of Charity of the Blessed Virgin Mary*, in *Cath. Enc.*, III, p. 609).

59. S. DELLA CARITÀ DELLA MISERICORDIA DI SAN VINCENZO DE' PAOLI (Vienna). – Fondate a Vienna nel 1833 dall'imperatrice di Austria Carolina Augusta, come istituzione speciale dell'Austria. Scopo : cura dei fanciulli, dei malati poveri anche a domicilio. Approvazione nel 1835. Contano 48 case con 947 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 60).

60. S. DELLA CARITÀ DELLA PRESENTAZIONE DI MARIA VERGINE (Tours). – Fondate a Joinville (Francia) nel 1684 dalla ven. Maria Poussepin. Scopo : educazione della gioventù e attività caritative : ospedali, cliniche, asili, ricoveri per vecchi, lebbrosari, ecc. Decreto di lode nel 1885, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1887, definitiva nel 1928. Si contano 3500 suore in 360 case (cf. A. Reimbert, *Guide de vocation religieuse*, II, Parigi 1924, pp. 403-408).

61. S. DELLA CARITÀ DELL'ORDINE TEUTONICO (Vienna). - Fondate nel 1299 a Kunitz (presso Bern). Questa e le altre numerose case dell'Ordine Teutonico non sopravvissero alla secolarizzazione imposta loro nel 1803. L'Ordine fu fatto rivivere nel 1841 da Giuseppe Massimiliano III, duca di Austria-Este. Scopo : assistenza agli ammalati e istruzione delle fanciulle in scuole e istituti. Si contano 552 suore (cf. M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongreg.*, I, 3ª ed., Paderborn 1933, p. 614).

62. S. DELLA CARITÀ DEL VERBO INCARNATO (S. Antonio). – Fondate originariamente nel 1624 da Giovanna Chezard de Matel, ricostituite dopo la Rivoluzione Francese, trapiantate nel Messico ed erette a nuova Congregazione con il nome attuale. Scopo : educazione della gioventù e assistenza dei malati. Si contano 1500 suore in 72 case (cf. anon., *L'Ordre du Verbe Incarné et du St Sacrement*, Friburgo in Br. 1929).

63. S. DELLA CARITÀ DI GESÙ E MARIA (Gand). – Fondate nel 1803 a Lovendeghem dal sac. Pietro Giuseppe Triest. Scopo : assistenza dei malati, degli orfani, dei bisognosi di ogni genere; istruzione in scuole, collegi, convitti in Europa, Congo e India. Approvazione pontificia definitiva nel 1816. Contano 1990 suore (cf. M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongreg.*, II, Paderborn 1934, p. 504).

64. S. DELLA CARITÀ DI NAZARETH (Louisville). – Fondate nel 1812 a Louisville (Kentucky, Stati Uniti) dal sac. Giovanni David. Scopo : assistenza ai malati negli ospedali e infermerie, educazione delle fanciulle in scuole di ogni grado, collegi, accademie. Approvate definitivamente nel 1910. Contano 1198 suore (M. Menard, *Nazareth, Sisters of Charity of*, in *Cath. Enc.*, X, pp. 724-25).

65. S. DELLA CARITÀ DI NOSTRA SIGNORA DI EVRON (Laval). – Fondate a Chapelle-au-Riboul (dioc. di Mans) nel 1682 da Perrine Brulet, vedova Thulard. Scopo : educazione della gioventù, assistenza ai poveri e ai vecchi in orfanatrofi, ospizi, ricoveri, e ai malati in ospedali e a domicilio. Contavano all'inizio della Rivoluzione Francese 89 case. Napoleone I diede loro come casa generalizia il convento benedettino di Evron (dioc. di Laval), trasportata poi a Laval. Contano 810 suore in 114 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 37).

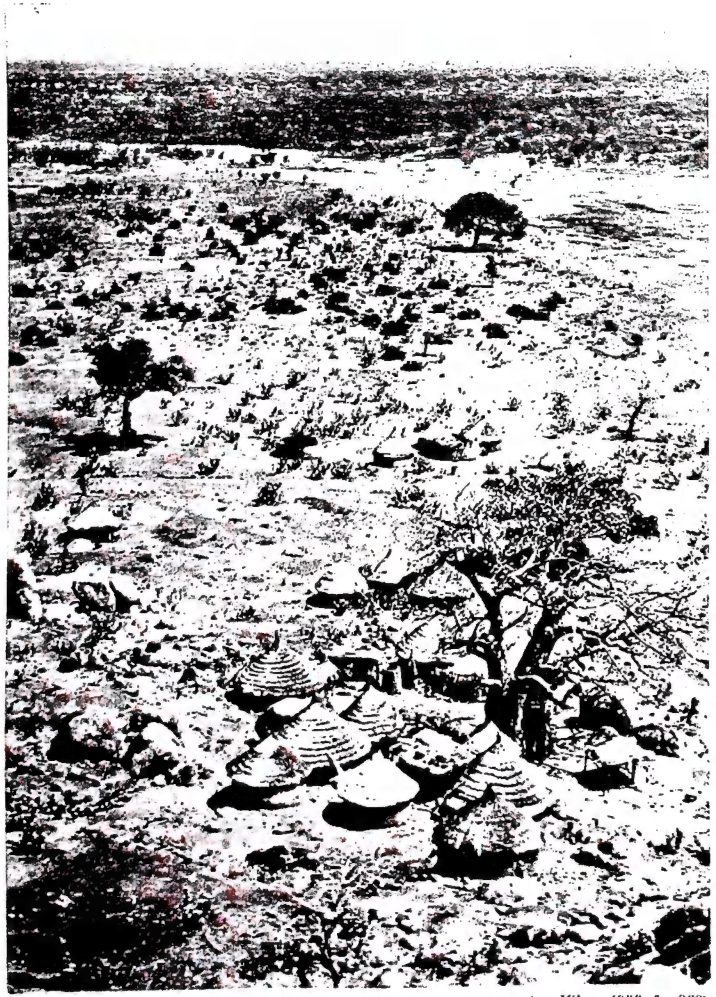
66. S. DELLA CARITÀ DI SAN CARLO (Nancy). – Fondate nel 1652 a Nancy da Emmanuele Chauvenel, signore di Xoudailles, per assecondare la volontà del figlio Giuseppe, morto nel 1651 vittima della sua carità per gli appestati. Confondatrice fu Barbe Thouvenin. Scopo : assistenza ai poveri, agli ammalati negli ospedali e a domicilio; educazione dell'infanzia abbandonata, rieducazione dei deficienti, assistenza nei manicomi, carceri, ricoveri di vecchi, ciechi, ecc. Approvazione apostolica nel 1859, confermata nel 1892; approvazione delle Costituzioni nel 1924. Contano 110 case con 1092 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 11; autori vari, *Bilder aus der Gesch. der kath. Charitas*, Treviri 1900).

67. S. DELLA CARITÀ DI SAN LUIGI (Vannes). – Fondate a Vannes nel 1803 dalla signora Molé de Champlatreux. Scopo : istruzione della gioventù; in seguito anche cura dei malati negli ospedali. Approvazione delle Costituzioni nel 1840. Contano 1071 suore in 100 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 61).

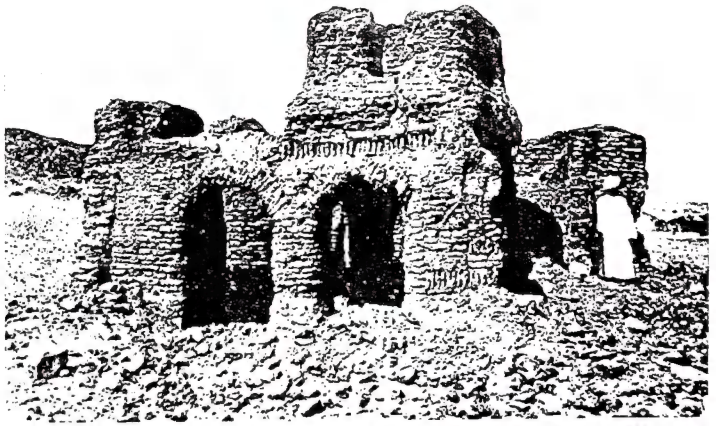
68. S. DELLA CARITÀ DI SANT'ANNA (Saragozza). – Fondate a Saragozza nel 1805 da Maria Rafols, prima come associazione religiosa, raccogliendo sotto la sua direzione 11 compagne che la coadiuvavano nel servizio dell'ospedale di Nuestra Señora de Gracia, e poi nel 1825 come istituto religioso con voti. Contano 1404 suore.

69. S. DELLA CARITÀ E DELLA MISERICORDIA (Hildesheim). – Nel 1852 il vescovo Edoardo Giacomo Wedckind chiamò a Hildesheim un gruppo di suore di S. Vincenzo de' Paoli dalla casa di Paderborn, le quali nel 1857 si eressero in Congregazione autonoma. Scopo : educazione della gioventù. Approvazione definitiva nel 1886. Contano 603 suore in 58 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., I, 2).

70. S. DELLA CARITÀ E DELL'ISTRUZIONE CRISTIANA (Nevers). – Fondate nel 1680 a St-Saulge (Francia) dal benedettino dom de Laveyne. Scopo : opere di carità verso il prossimo con ospizi, pensionati, asili, scuole di ogni grado, ospedali, cliniche, sanatori, ecc. Decreto di



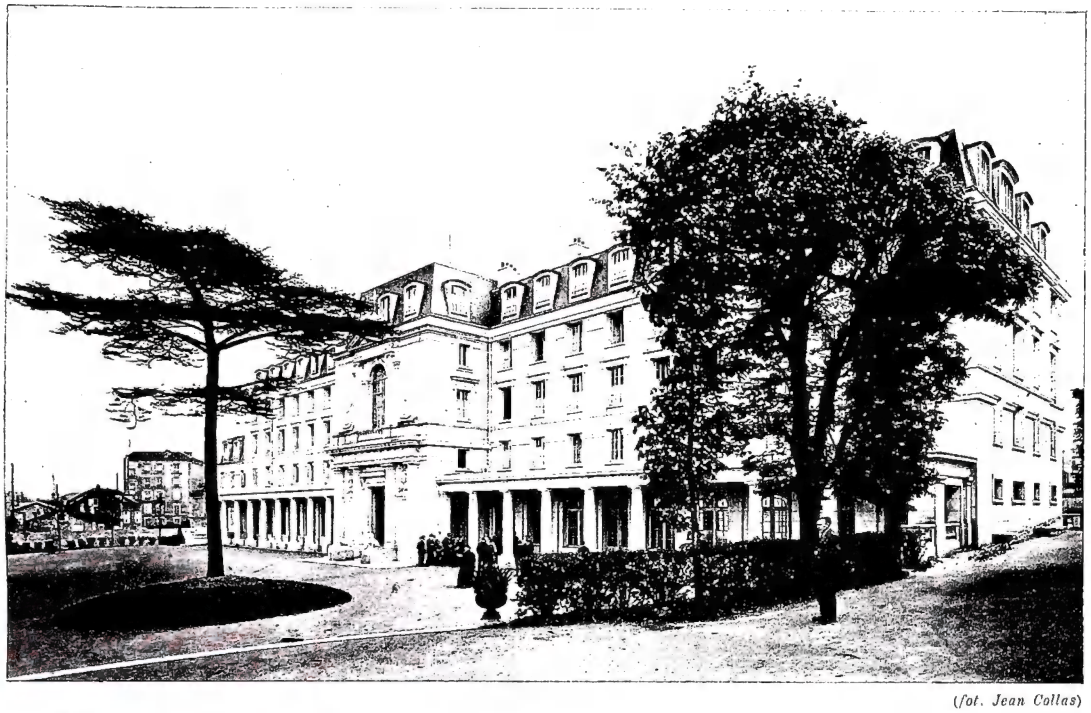
(da U. A. Bernatzik, Afrique noire, Milano 1930, fig. 202)



(da U. Monneret de Villard, La Nubia medioevale, Cairo 1935, tav. 97)

(da U. A. Bernatzik, Afrique noire, Milano 1930, fig. 169)

A sinistra: PIANURA DEL DAR NUBA. In fondo la montagna di Cordofan. *In alto a destra:* RUDERI DI UNA CHIESA A FIGIR 'ANT'AWU (Nubia). *In basso a destra:* PARTICOLARE DI VILLAGGIO INDIGENO, con la capanna di un capo defunto, dinanzi alla quale sono esposte tutte le armi e arnesi di guerra che gli appartennero.



(*fot. Jean Collas*)

(*fot. Jean Collas*)

In alto: SEMINARIO DI FILOSOFIA - Issy. *In basso:* SEMINARIO DI TEOLOGIA. Il giardino disegnato da A. Le Nôtre (sec. XVII) fu proprietà di Margherita di Valois - Issy.

lode nel 1852, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1870, definitiva nel 1883. Si contano 1164 suore in 51 case (Arch. d. S. Congr. dei Relig., N, 5).

71. S. DELLA CARITÀ E DEL S.MO SACRAMENTO, dette DI MONTOIRE (Bourges): v. S. DEL S.MO SACRAMENTO E DELLA CARITÀ.

72. S. DELLA CARITÀ OSPITALIERE DI S. PAOLO (Birmingham). – Gruppo di S. ospitaliere di S. Paolo di Chartres, passate nel 1847 nella diocesi di Birmingham, dietro invito del card. Wiseman, ed erettesi più tardi in Istituto autonomo. Contano 671 suore.

73. S. DELLA CARITÀ, *vulgo* S. GRIGIE (Montréal). – Fondate nel 1737 a Montréal (Canadà) dalla ven. Madre Maria Du Frost de La Jammerais, vedova d'Youville. Scopo: attività caritative ed educatrici. Approvate civilmente il 3 giugno 1753 e canonicamente il 15 giugno 1755. Da questa fondazione si staccarono 6 rami indipendenti, che tendono però di nuovo a riunirsi alla Casa Madre di Montréal: SOEURS GRISES DE ST-HYACINTHE (1840), SOEURS GRISES DE LA CROIX DE OTTAWA (1845); S. DELLA CARITÀ DI QUÉBEC (1848); SOEURS GRISES DE NICOLET (1886; riunite a Montréal nel 1941); GREY NUNS OF THE SACRED HEART di Filadelfia (Stati Uniti, 1920); GREY SISTERS OF THE IMMACULATE CONCEPTION di Pembroke (Ontario, Canadà 1926). Si contano complessivamente 7000 suore sparse nell'America settentrionale centrale, in Africa e in Cina (cf. P. Helyot, *Dict. des Ordres religieux*, IV, Parigi 1859, coll. 1410-14; M. E. Ward, *Grey Nuns*, in *Cath. Enc.*, VII [1913], pp. 31-32 e bibl. alla v. DU FROST DE LA JAMMERAIS).

74. S. DELLA CASA DI MARIA (S. Giacomo). – Fondate a S. Giacomo del Cile nel 1870 dal sac. Biagio Carras. Scopo: accogliere e assistere fanciulle e donne abbandonate. Approvazione definitiva dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1929. Si contano 55 suore in 6 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 16).

(per cortesia delle S. Grigie di Montréal)
SUORE - Suor Joséphine Kergoat, delle S. della Carità di Montréal (S. Grigie), con il « parka indiano » (1946) - Fort Providence, Mackenzie.

75. S. DELLA COMPAGNIA DI SANTA TERESA DI GESÙ (Barcellona). – Fondate a Barcellona nel 1876 dal p. Enrico de Ossò y Cervellò. Scopo: educazione e istruzione delle fanciulle. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1888, definitiva nel 1908; aggiornamento al CIC nel 1925 e 1938. Si contano 72 case con oltre 1000 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 28).

(per cortesia delle S. dell'Addolorata)
SUORE - Madre Francesca Streitel, fondatrice dell'Istituto delle S. dell'Addolorata.

76. S. DELLA CONGREGAZIONE DI SAN DOMENICO (Granata). – Fondate a Granata nel 1815 da suor Teresa Titos. Al principio era un beaterio di suore del Terz'ordine di S. Domenico, fondato nel 1539, passato dalla vita contemplativa alla attiva per le vicende del tempo. Scopo: educazione della gioventù in scuole e collegi. Approvazione della S. Sede nel 1931. Contano 118 suore in 9 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 57).

77. S. DELLA CROCE (Annecy). – Fondate nel 1838 a Chavanod (dioc. di Annecy) da Claudine Echermier. Scopo: istruzione ed educazione della gioventù, assistenza ai malati in ospedali e in case private, apostolato nelle missioni, servizi domestici nei seminari e collegi ecclesiastici. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1924, definitiva nel 1932. Si contano 77 case con ca. 500 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 64).

78. S. DELLA CROCE (Siviglia). – Fondate a Siviglia nel 1875 dal sac. Giuseppe De Fornes Povitta. Scopo: cura degli ammalati a domicilio e degli orfani, scuole diurne e serali. Decreto di lode nel 1891. Si contano 450 suore in 35 case (Arch. di S. Congr. d. Relig., S, 19).

79. S. DELLA CROCE (Strasburgo). – Fondate nel 1848 a Neudorf da Adele de Glanbitz. Scopo: assistenza ai ciechi, sordomuti, epilettici in ospedali e a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1932. Si contano 85 case con 738 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 55).

80. S. DELLA CROCE DEL S.MO CUORE DI GESÙ (Messico). – Fondate a Messico nel 1897 da suor Anna del S. Cuore. Scopo: riparazione delle offese recate al S. Cuore di Gesù. Decreto di lode nel 1910. Si contano 18 case con 187 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 94).

81. S. DELL'ADDOLORATA O S. DELLA MADRE DOLOROSA (Roma). – Fondate a Roma nel 1883 dalla madre Francesca (Amelia) Streitel con la denominazione di « Istituto cattolico dell'insegnamento », mutata nell'attuale nel 1885. Scopo: istruzione delle fanciulle; assistenza agli ammalati in ospedali e ricoveri e a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1899, definitiva nel 1911. Contano 904 suore in 69 case in Italia, Stati Uniti, Germania, Austria. Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.; A. Reichert, *La serva di Dio m. Francesca Streitel*, Roma 1946).

82. S. DELL'ADDOLORATA SERVE DI MARIA (Nocera de' Pagani). – Fondate nel 1872 a Nocera Superiore da suor Maria Consiglio dello Spirito Santo. Scopo: accogliere ed educare le orfanelle. Decreto di lode nel 1950; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1951. Con-

tano 6 case con ca. 200 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 47).

83. S. DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Indianapolis). – Colonia di 6 suore della Provvidenza (fondate a Ruillé-sur-Loire nel 1806 dal sac. Giacomo Francesco Dujaric) passate nel 1840, sotto la guida della madre Teodora Guérin, nel territorio dello Stato di Indiana (Stati Uniti); accresciute con nuovi arrivi e con nuove reclute sul posto, si eressero a Congregazione indipendente. Scopo: istruzione in scuole parrocchiali e accademie. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1887. Contano 1295 suore (Suor M. Theodosia, *Sisters of Providence, St. Mary-of-the-Woods*, in *Cath. Enc.*, XII, pp. 507-608).

84. S. DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Leopoli). – Fondate nel 1854 a Leopoli dall'arcivescovo Luca Baraniecki. Scopo: educazione delle fanciulle abbandonate. Decreto di lode nel 1867. Si contano ca. 85 suore in 15 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 52).

85. S. DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Magonza). – Fondate nel 1852 a Flutken (dioc. di Magonza) dal vescovo Guglielmo Ketteler. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1923. Si contano 1474 suore in 295 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 40).

86. S. DELLA DIVINA PROVVIDENZA (S. Antonio, Texas). – Organizzate nel 1930 come gruppo ausiliare della casa di Nostra Signora della divina Provvidenza di Houston dalla madre Maria Filotea Thiry. Scopo: istruzione ed educazione della gioventù. Approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1939. Contano 725 suore in 82 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 42).

87. S. DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Strasburgo). – Fondate nel 1783 a Molthein (dioc. di Strasburgo) dal sac. Kremp. Scopo: istruzione religiosa delle fanciulle. Approvazione dell'Istituto nel 1869; temporanea delle Costituzioni nel 1909, definitiva nel 1928. Si contano 1904 suore in 304 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 11).

88. S. DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Alessandria): v. PICCOLE SUORE DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

89. S. DELLA DIVINA VOLONTÀ (Bassano, Vicenza). – Fondate a Bassano del Grappa nel 1873 da Gaetana Sterni. Scopo: assistenza ai malati in casa, in cliniche e ospedali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1942. Contano 400 suore in 60 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Bassano (Arch. d. Casa gener.).

90. S. DELL'ADORAZIONE DEL PREZIOSISSIMO SANGUE DI O'FALLON (St. Louis). – Fondate nel 1857 a Gurtweil (Friburgo, Baden) dal parroco Ermanno Kesseler e trasportatesi a O'Fallon (arcidioc. di St. Louis, U.S.A.) a cagione del Kulturkampf. Scopo: educazione cristiana della gioventù femminile, scuole medie e professionali. Decreto di lode nel 1918, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1929, definitiva nel 1938. Si contano 383 suore in 51 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 27).

91. S. DELL'ADORAZIONE PERPETUA DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Lione). – Fondate a Grandris (arcid. di Lione) nel 1821. Scopo: riparazione degli oltraggi che Gesù riceve nel S.mo Sacramento e apostolato dell'istruzione ed educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1877, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1900 e dell'adattamento al CIC nel 1929. Si hanno 120 suore in 4 monasteri (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 36).

92. S. DELL'ADORAZIONE PERPETUA DEL S.MO SACRAMENTO, ADDETTE ALL'OPERE DELLE CHIESE POVERE (Malines). – Fondate a Bruxelles nel 1857 da Anna de Meeus, e sviluppatesi da una preesistente associazione per provvedere del necessario le chiese povere. Scopo: adorazione perpetua, ritiri, provvisione delle chiese povere. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1867, definitiva nel 1872. Si contano 257 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 20).

93. S. DELL'ADORAZIONE PERPETUA DEL S.MO SACRAMENTO DELLA BEATA VERGINE MARIA DI GUADALUPE (Messico). – Fondate a Città di Messico nel 1808 da Maria Maddalena dell'Incarnazione. Scopo: adorazione perpetua del S.mo Sacramento; attività caritative verso i malati poveri. Decreto di lode nel 1818; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1828. Contano 311 suore in 15 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 106).

94. S. DELL'ADORAZIONE RIPARATRICI (Parigi). – Fondate a Parigi nel 1848 da Teodolinda Dubouché (in religione madre Maria Teresa). Scopo: vita contemplativa, preghiera assidua per la Chiesa, adorazione perpetua del S.mo Sacramento in riparazione delle ingiurie contro di esso. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1885, definitiva nel 1930. Si contano 10 case con 300 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 10; Mons. d'Hulst, *Vie de mère Marie Thérèse Dubouché*, Parigi 1880).

95. S. DELLA DOTTRINA CRISTIANA (Bordeaux). – Fondate nel 1835 a Bordeaux dall'abate Supre, sotto il titolo di «Associazione cristiana», che nel 1838 si mutò nell'attuale. Scopo: educazione dei bambini e delle giovani, cura dei malati e dei vecchi in ospedali e a domicilio. Decreto di lode nel 1855; approvazione dell'Istituto nel 1875, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1947. Si contano 116 suore in 30 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 9).

96. S. DELLA DOTTRINA CRISTIANA (Nancy). – Fondate ca. il 1700 dal can. Vatelot di Toul con il titolo di «S. delle piccole scuole di carità», mutato nell'attuale nel 1929. Scopo: insegnamento, assistenza dei malati negli ospedali e a domicilio, opere sociali, missioni. Decreto di lode nel 1886; approvazione definitiva dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1912, definitiva nel 1929. Si contano 2064 suore in 321 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 17).

97. S. DELLA DOTTRINA CRISTIANA (Siviglia). – Fondate a Siviglia nel 1878 dal p. Francesco García Fejero. Scopo: istruzione ed educazione della gioventù e insegnamento del catechismo nelle parrocchie. Decreto di lode nel 1913; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1926. Contano 119 suore in 15 case, tutte nella Spagna (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 29).

98. S. DELLA DOTTRINA CRISTIANA, dette DELLA SANTA INFANZIA (Digne). – Fondate a Manosque (dioc. di Digne) nel 1836 da un gruppo di pie donne sotto la guida del parroco. Scopo: assistenza ai malati a domicilio e in case di cura. Decreto di lode nel 1887; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1896, definitiva nel 1911. Contano 123 suore in 22 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 4).

99. S. DELLA FEDE (Dublino). – Fondate a Dublino nel 1857 da miss Aulward e un gruppo di signore come «associazione caritatevole», trasformata poi in Congregazione religiosa nel 1860. Scopo: ricoverare orfani e fanciulli abbandonati in pericolo per incuria dei genitori o per opera dei protestanti. Decreto di lode nel 1897, approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1902 (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 5).

100. S. DELL'AGONIA DI NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO (Albi). – Fondate ad Albi nel 1868 dal lazzarista A. I. Nicolle. Scopo: apostolato per gli agonizzanti, educazione dei fanciulli nei catechismi, laboratori, oratòri, orfanotrofi, ecc. Decreto di lode nel 1870; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934. Si contano 182 suore in 26 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 26).

101. S. DELLA MADRE DI DIO (Tournai). – Fondate nel sec. XVII da J. J. Olier. Disperse dalla Rivoluzione del 1789, furono instaurate a nuova vita da suor Maria M. de Lezeau con alcune superstiti. Scopo: istruzione della gioventù. Decreto di lode nel 1869; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1880, definitiva nel 1903. Contano 8 case con 150 suore (A. Raimbert, *Guide de vocation relig.*, II, Parigi 1924, pp. 409-12).

102. S. DELLA MADRE DOLOROSA (Roma): v. S. DELL'ADDOLORATA.

103. S. DELLA MISERICORDIA (Dublino). – Fondate a Dublino nel 1831 dalla madre Maria Caterina Mc Auley, Scopo: educazione della gioventù abbandonata, cura dei

malati, riabilitazione delle donne cadute, preservazione delle pericolanti. Decreto di lode nel 1835, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1841. L'Istituto è attualmente diviso in molte Congregazioni distinte e autonome, che tutte ripetono la loro origine diretta o indiretta dal ceppo primitivo di Dublino, sorte o dalla fusione delle case esistenti, o da suore chiamate altrove per nuove fondazioni. Le varie Congregazioni sorsero ad ARDAGH (1920) con, ora, 28 suore; AUCKLAND (1923) con 155 suore; BALTIMORA (1929) con 5504 suore; BATHURST (1908) con 162 suore; BORDEAUX (1880) con 37 suore; DROMORE (1878) con 53 suore; DUNEDIN (1890) con 89 suore; GLASGOW (1903) con 36 suore; GOULBEURN (1831) con 272 suore; KILMORE (1915) con 60 suore; MAITLAND (1831) con 171 suore; MELBOURNE (1906) con 411 suore; MONTRÉAL (1845) con 345 suore; PITTSBURG (1831) con 418 suore; S. FRANCISCO (1854) con 321 suore; S. GIOVANNI DI TERRANOVA (1915) con 157 suore; TRANSWAAL (1913) con 39 suore (cf. anon., *Mother Mary Cather. McAuley*, Chicago 1926; Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 12; S, 52, C).

104. S. DELLA MISERICORDIA (Séez). – Fondate nel 1823 a Séez dal sac. Giovanni Bazin. Scopo: opere di carità in favore dei malati poveri e della fanciullezza abbandonata. Approvazione della S. Sede nel 1943. Si contano 800 suore in 50 case (cf. L. Grenet, *Au service des membres souffrants du Christ*, Montlingen 1946; D. Aubry, *Un bienfaiteur de l'humanité*, Coutances 1949).

105. S. DELLA MISERICORDIA (Dijon). – Sul modello delle S. della Misericordia già fondate nel 1607 a Louviers (dioc. di Dijon) si ebbero nei secc. XVIII e XIX molti altri istituti della stessa denominazione, ma autonomi, tutti rivolti all'istruzione delle fanciulle e all'assistenza dei malati: S. DELLA MISERICORDIA DI PÉRIGUEUX (1747); di MOISSAC (1804); di BILLON (1806); di PARAMATTA (Sidney 1888). Altri alla denominazione comune aggiunsero diverse qualificazioni: S. DELLA MISERICORDIA DI GESÙ (Isigny 1644; Treguier, 1654; Eu, 1655; Château-Gontier 1655); S. DELLA MISERICORDIA DEL S. CUORE DI MARIA (Blon 1842); S. DELLA MISERICORDIA DI S. VINCENZO DE' PAOLI (Paderborn 1842, con, ora, 2021 suore).

106. S. DELLA MISERICORDIA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Lussemburgo). – Fondate nel 1847 a Lussemburgo dalla signora Dufaing d'Aigrémont. Scopo: educazione della gioventù e cura dei malati specialmente poveri in ospedali e a domicilio; direzione di orfanatrofi. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1912. Contano 567 suore in 44 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 58).

107. S. DELLA MISERICORDIA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Olmütz). – Fondate a Opavia (dioc. di Olmütz) nel 1884. Scopo: cura dei malati negli ospedali e a domicilio, direzione di orfanotrofi, educazione della gioventù. Decreto di lode e approvazione dell'Istituto nel 1912. Contano 805 suore in 36 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., O, 8).

108. S. DELLA MISERICORDIA DI SAN CARLO BORROMEO. – Sono una diramazione dell'Istituto delle Suore di Carità di S. Carlo Borromeo di Nancy, fondate nel 1652 per la cura dei malati. Le case esistenti nella diocesi di Praga, dove quelle erano state chiamate dall'arcivescovo Luigi Giuseppe von Schrenk, furono costituite in Congregazione autonoma nel 1837, e contano ora 1282 suore con 128 case. Le case della diocesi di Breslavia, dove erano state chiamate le S. di Praga dal card. arciv. Melchiorre von Diepenbrock, furono erette in Congregazione autonoma nel 1857 e contano ora 3154 suore in 289 case. Le case della diocesi di Treviri, dove le S. di Nancy erano state invitate nel 1811, diventarono Congregazione autonoma nel 1872; contano ora 1390 suore in 66 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 11).

109. S. DELLA MISERICORDIA, FIGLIE DELLA CARITÀ CRISTIANA (Satu Mare). – Fondate nel 1837 da mons. Ham a Satu Mare (Ungheria). Scopo: cura dei malati negli ospedali e a domicilio; educazione dei fanciulli in scuole e orfanotrofi. Approvazione nel 1835. Contano 1200 suore in 84 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 65).

110. S. DELLA MISERICORDIA OSPITALIERE (Roma). – Fondate nel 1821 dalla principessa Teresa Orsini Doria dei duchi di Gravina. Scopo: la cura degli infermi. Cominciarono il loro apostolato nell'ospedale di S. Giovanni al Laterano e poi nell'ospedale di S. Gallicano. Nel 1934 inaugurarono presso l'ospedale di S. Giovanni una Scuola-convitto professionale per infermiere religiose. Approvazione definitiva nel 1827. Contano 12 case, tutte in Italia.

111. S. DELL'AMORE DI DIO (Zamora). – Fondate nel 1864 a Zamora dal can. Girolamo Mariano Usera y Alarcon. Scopo: insegnamento ai bambini, assistenza ai malati poveri e ai vecchi, servizio in seminari e collegi ecclesiastici. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1938. Si contano ca. 300 suore in 20 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., Z, 74).

112. S. DELLA NATIVITÀ DELLA SANTA VERGINE (Versailles). – Fondate nel 1818 da Anna Périer. Scopo: istruzione delle fanciulle. Contano ora 66 suore.

113. S. DELLA NATIVITÀ DI NOSTRO SIGNORE DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Barcellona). – Originariamente « Associazione di signore », fondata a Barcellona nel 1731 dal dr. Dender per somministrare la minestra ai malati negli ospedali; poi per servire i malati a domicilio. Nel 1856 l'associazione si costituì in Istituto religioso, aggregato nel 1907 all'Ordine Francescano. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1909. Si contano 238 suore con 25 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 75).

114. S. DELLA NATIVITÀ DI NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO (Ventimiglia). – Fondate nel 1813 a Crest (dioc. di Valence, Francia) dal sac. Bartolomeo Enfantin e da Giovanna di Croquoison de la Cour de Fiel. Scopo: educazione delle fanciulle di ogni classe sociale, ma specialmente delle più povere con asili, collegi, orfanotrofi, laboratori, ecc. Decreto di lode nel 1855, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1874, definitiva nel 1888, revisionate secondo il CIC nel 1933. Si contano 200 suore in 12 case in Italia, Francia, Inghilterra. La Casa generalizia a Ventimiglia (Arch. d. Casa gener.).

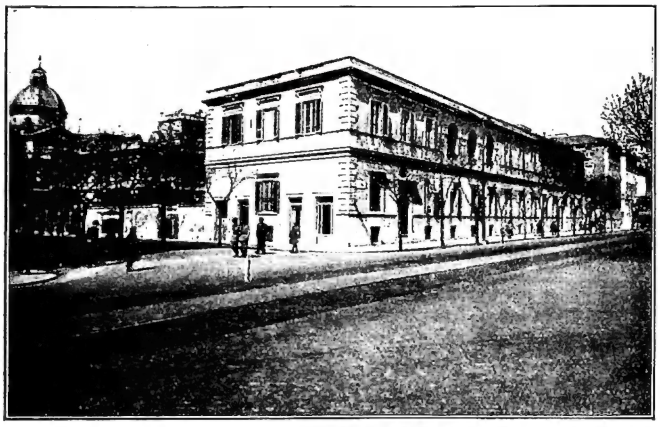
115. S. DELL'ANGELO CUSTODE (Madrid). – Fondate a Tuillan (dioc. di Carcassonne) nel 1839 dal sac. Luigi Ormières. Scopo: educazione delle fanciulle, specialmente della classe operaia, cura degli ammalati poveri a domicilio e negli ospedali. Decreto di lode nel 1895; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1942. Si contano 321 suore in 30 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 58).

116. S. DELLA PENITENZA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Pasto). – Provenienti dal monastero delle Terziarie francescane di Altstetten, chiamate dal vescovo di Porto Viejo nell'Ecuador, indi passate nella Colombia, diventando di vita attiva. Scopo: adorazione perpetua del S.mo Sacramento, educazione della gioventù femminile, cura degli infermi negli ospedali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1922. Contano 35 case con 340 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 81).

117. S. DELLA PENITENZA E CARITÀ CRISTIANA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Roermond). – Fondate nel 1835 a Heythuisen (presso Roermond) da Caterina Daemen (in religione suor Maddalena). Scopo: istruzione delle fanciulle, direzione di orfanatrofi, ecc. Approvazione delle Costituzioni nel 1869. Contano 4093 suore.

118. S. DELL'APOSTOLATO CATTOLICO (Pallottine). – Titolo di diversi Istituti sorti secondo i bisogni dei luoghi e dei tempi, che seguono più o meno fedelmente le regole tracciate dal b. Pallotti (v.). In parte sono congregazioni, in parte istituti secolari. Le due congregazioni principali sono:

1. *Ramo romano*. – Fondato nel 1843 dal b. Pallotti a Roma. Fino al 1905 fu congregazione senza voti. Scopo: l'educazione della giovane, la cooperazione all'Azione Cattolica, le opere caritative. È diffuso in Italia, Stati Uniti, Brasile, Argentina. Si contano 426 suore in 53 case ([M. Raimondi], *La Congregazione delle S. dell'Apostolato Cat-*



(per cortesia della Superiora Generale)

SUORE - Casa generalizia delle S. della Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo - Roma.

tolico, Roma 1952; [A. Faller], *La fondaz. della Pia Casa di Carità*, ivi 1952).

2. *Ramo di Limburgo.* – Sorto a Limburgo (Germania) nel 1895 come Congregazione esclusivamente missionaria. Diffuso nell'Europa centrale, Inghilterra, Stati Uniti, Honduras britannico, Africa del Sud. Si contano 572 suore in 66 case (cf. anon., *Von Leben und Wirken... der Palottinerinnen*, Limburgo 1930; id., *In den Spuren des Meisters*, ivi 1936).

119. S. DELL'APOSTOLATO DEL SACRO CUORE DI GESÙ, dette S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ DI AVANA (Avana). – Fondate ad Avana (Cuba) nel 1891 da cinque pie zelatrici dell'Apostolato della preghiera. Scopo: educazione della gioventù e propagazione della devozione al S. Cuore. Decreto di lode nel 1908, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1912. Si contano 150 suore in 11 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 35).

120. S. DELLA PRESENTAZIONE DELLA BEATA VERGINE. – Sorte a Cork (Irlanda) nel 1775 per opera di Nano (Onoria) Nagle. Scopo: cura della gioventù povera e abbandonata con scuole e asili. Pio VII approvò l'Istituto nel 1791; nel 1800 si ebbe l'approvazione delle Costituzioni e l'elevazione dell'Istituto ad Ordine regolare con voti solenni e clausura papale. Approvazione temporanea delle nuove Costituzioni nel 1924, definitiva nel 1934. Col passare degli anni si staccarono dal ceppo primitivo le case esistenti in altre regioni e formarono nuove istituzioni indipendenti con proprie superiore generali: KILDARE (1932) con 183 suore in 16 case; MADRAS (1921) con 121 suore e 12 case; DUBUQUE (1875) con 167 suore e 70 case; KERRY (1932) con 237 suore; MELBOURNE (1889) con 235 suore e 26 case; S. FRANCISCO (1888) con 147 suore e 12 case; SIOUX FALLS (1890) con 235 suore e 28 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 11).

121. S. DELLA PRESENTAZIONE DELLA BEATA VERGINE MARIA (Viviers). – Fondate nel 1796 a Montpézat dalla ven. Maria Rivier. Scopo: insegnamento e altre opere di assistenza spirituale e materiale. Decreto di lode nel 1836. Casa generalizia a Bourg-St-Andéol (dioc. di Viviers). Contano 1791 suore in 105 case in Francia e America (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 66).

122. S. DELLA PRESENTAZIONE DI NOSTRA SIGNORA DI CASTRES (Albi). – Fondate a Castres (dioc. di Albi) nel 1760 da mons. Jean Sébastian de Bassal come associazione religiosa; erette poi in vera Congregazione religiosa con voti nel 1840. Scopo: educazione delle fanciulle e cura dei malati. Decreto di lode nel 1855; approvazione definitiva nel 1861. Contano 90 suore in 10 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 10).

123. S. DELLA PROVVIDENZA (Gap). – Congregazione derivata da una colonia di S. della Provvidenza di Portieux, invitate nel 1823 a Plan de Vitrolle (dioc. di Gap), erettasi a Istituto autonomo nel 1838, e a vera Congregazione con voti nel 1843. Scopo: educazione delle fanciulle e assistenza ai malati poveri. Contano 622 suore.

124. S. DELLA PROVVIDENZA (Gorizia). – Fondate a Udine nel 1845 dal filippino Luigi Scrosoppi. Scopo: esercizio della carità verso il prossimo. Decreto di lode nel 1862; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1871, definitiva nel 1891. Contano 1212 suore in 85 case, in Italia, Brasile, Paraguay. Casa generalizia a Gorizia (Arch. d. Casa general.; P. Colombara, *Un apostolo della Carità. P. Luigi Scrosoppi*, Bergamo 1929).

125. S. DELLA PROVVIDENZA (Langres). – Fondate a Langres nel 1802 dall'abate Leclerc e dalla signorina Roger. Ebbero uno sviluppo meraviglioso e nel 1900 contavano 700 suore in 214 case; ma le leggi sovversive del 1901-1903 importarono la chiusura di molte case e la secolarizzazione di molte suore. Scopo: educazione della gioventù e cura dei poveri e dei malati negli ospedali e a domicilio. Decreto di lode nel 1844, approvazione definitiva nel 1858. Contano 160 suore in 37 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 6).

126. S. DELLA PROVVIDENZA (Le Mans). – Fondate a La Flèche (dioc. di Le Mans) nel 1804 dalla signorina Francesca Jamin, prima come associazione religiosa, che si eresse poi nel 1828 in vera Congregazione con i voti. Scopo: educazione delle fanciulle e assistenza ai poveri e malati. Contano 156 suore.

127. S. DELLA PROVVIDENZA (S. Giacomo, Cile). – Derivate da una colonia di S. della Provvidenza di Montréal (Canadà) passate a S. Giacomo del Cile nel 1853, erettesi poi a Istituto indipendente nel 1855. Scopo: educazione della gioventù e attività caritative spirituali e temporali. Contano 151 suore.

128. S. DELLA PROVVIDENZA (Troyes). – Fondate nel 1819 a Pargue (dioc. di Troyes) dall'abate Boigegrain, trasferite nel 1835 a Troyes. Scopo: istruzione della gioventù e cura dei malati poveri specialmente nelle campagne. Approvazione dell'Istituto nel 1870. Contano 88 suore in 11 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 14).

129. S. DELLA PROVVIDENZA DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (Namur). – Fondate a Namur nel 1833 dal canonico J. B. Viktor. Scopo: educazione della gioventù in scuole, asili, orfanotrofi; assistenza ai malati e ai carcerati. Contano 1479 suore.

130. S. DELLA PROVVIDENZA DI PORTIEUX (St-Dié). – Fondate nel 1762 a Portieux (dioc. di St-Dié) dal ven. Jean Martin Moyë. Scopo: educazione cristiana e cura degli ammalati poveri, specialmente della campagna. Decreto di lode nel 1859, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1922, definitiva nel 1930. Contano 1663 suore in ca. 214 case (cf. Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 22).

131. S. DELLA PROVVIDENZA DI ST-JEAN DE BASSEL (Metz). – Fondate a St-Jean nel 1762 dal ven. Jean Martin Moyë; dopo la dispersione causata dalla Rivoluzione Francese si riorganizzarono nel 1827, oltre che a Portieux, anche a St-Jean de Bassel, però in Istituto indipendente. Scopo: educazione della gioventù specie nelle campagne e cura dei malati. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931. Contano 300 case con 1500 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 110).

132. S. DELLA PROVVIDENZA PER L'INFANZIA ABBANDONATA (Piacenza). –Fondate nel 1921 a Piacenza da mons. Francesco Torta. Scopo: cura ed educazione dell'infanzia bisognosa. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1945. Contano 130 suore in 10 case in Italia. Casa generalizia a Piacenza (Arch. d. Casa gener.).

133. S. DELLA PURITÀ DI MARIA SANTISSIMA (Majorca). – Fondate nel 1809 a Majorca dal vescovo mons. Bernardo Nadal. Scopo: educazione della gioventù e apostolato sociale per le donne, specialmente operaie. Decreto di lode nel 1901; approvazione definitiva nel 1925. Contano 200 suore in 20 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 67).

134. S. DELLA RIPARAZIONE (Milano): v. RIPARATRICI DEI SS. CUORI DI GESÙ E MARIA.

135. S. DELLA RISURREZIONE DI NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO (Roma). – Fondate a Roma nel 1891 dalle serve di Dio Celina Chludzinska ved. Borzecka e dalla figlia di lei Edvige. Scopo: educazione della gioventù, opere parrocchiali, scuole di ogni grado, assistenza dei malati negli ospedali. Decreto di lode nel 1905, approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1923. Si contano 62 case con ca. 1000 suore, in Italia, Europa, America e Australia. Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.; cf. T. Kalkstein, *Madre Celina Borzecka*, Varsavia 1939, ediz. it., Roma 1941; id., *Madre Edvige Borzecka*, Varsavia 1939, ediz. it., Roma 1942).

136. S. DELLA RIUNIONE DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Bordeaux). – Fondate nel 1790 a Bordeaux da alcune pie donne, in riparazione degli oltraggi recati al S. Cuore di Gesù. Scopo: propagazione della devozione al S. Cuore, educazione delle fanciulle, pensionati per signore. Approvate da Pio VII nel 1829 e da Pio IX nel 1875. Contano 98 suore in 8 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 33).

137. S. DELLA SACRA FAMIGLIA (Verona): v. PICCOLE S. DELLA SANTA FAMIGLIA.

138. S. DELLA SACRA FAMIGLIA (Sherbrooke): v. PICCOLE S. DELLA SANTA FAMIGLIA.

139. S. DELLA SACRA FAMIGLIA (Bergamo). – Fondate a Comonte (dioc. di Bergamo) nel 1856 dalla b. Paola Elisabetta Cerioli, ved. Buzzecchi Tossis. Scopo: avviare al lavoro della terra gli orfani e orfane dei contadini, con scuole e convitti. L'opera è affiancata dai religiosi della S. Famiglia, fondata a Villacampagna di Soncino nel 1865 dalla stessa Beata. Decreto di lode nel 1896, approvazione definitiva nel 1902. Contano 292 suore (cf. Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 56; E. Federici, *Suor Paola E. Cerioli*, Comonte 1948).

140. S. DELLA SACRA FAMIGLIA (Bordeaux). – Fondate a Bordeaux nel 1820 dal servo di Dio Pierre-Bienvenu Noailles e approvate dalla S. Sede nel 1831. Consisteva da prima di 7 congregazioni distinte nell'abito e negli uffici, solo vincolate da una regola comune. Decreto di lode nel 1841; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1902. Nel 1903, in cui ebbero l'approvazione definitiva, i 7 rami primitivi furono ridotti a 4: S. di S. Giuseppe, S. dell'Immacolata Concezione, S. della Speranza, S. Missionarie. Contano 4500 suore in 260 case in Italia e all'estero (Arch. d. Casa gener.).

141. S. DELLA SACRA FAMIGLIA (Spoleto). – Fondate a Cannaiola di Trevi (dioc. di Spoleto) nel 1888 da mons. Pietro Bonilli. Scopo: educazione della gioventù, specialmente delle cieche, sordomute e orfane; assistenza agli infermi. Decreto di lode nel 1911; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1932, definitiva nel 1941. Contano 672 suore in 115 case in Italia e in Cirenaica. Casa generalizia a Spoleto (Arch. d. Casa general.).

142. S. DELLA SACRA FAMIGLIA (Verona). – Fondate nel 1816 a Verona da Leopoldina Naudet. Scopo: istruzione cristiana della gioventù femminile. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1948. Contano ca. 100 suore in 23 case (cf. Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 7).

143. S. DELLA SACRA FAMIGLIA DEL SACRO CUORE (Parigi). – Fondato ad Annecy nel 1889 dal p. Luigi Stefano Rabussier e da suor Maria Ignazia Melin. Scopo: apostolato catechistico nelle parrocchie. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1907, definitiva nel 1928 (cf. F. Casolini, *Profilo della madre I. Melin*, Roma 1947).

144. S. DELLA SACRA FAMIGLIA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO, ISTITUTO « LEGA » (Modigliana). – Fondate nel 1871 a Modigliana da suor Teresa Lega. Scopo: educazione cristiana delle fanciulle povere e cura degli ammalati. Decreto di lode nel 1888 (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 50).

(per cortesia delle S. della Sacra Famiglia di Nazareth)

SUORE - Madre Maria di Gesù Buon Pastore Francesca Siedliska), fondatrice delle S. della S. Famiglia di Nazareth.

145. S. DELLA SACRA FAMIGLIA D'HELMET (Malines). – Fondate nel 1856 a Thielt (dioc. di Bruges, Belgio), da alcune pie donne, che trasferirono poi la casa madre a Helmet (dioc. di Malines). Scopo: educazione cristiana della gioventù femminile. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1904, definitiva nel 1926. Si contano 120 suore in 8 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 47).

146. S. DELLA SACRA FAMIGLIA DI NAZARETH (Roma). – Fondate a Roma nel 1875 da Francesca Siedliska. Scopo: riparazione, opere di carità in favore dell'infanzia abbandonata in ospedali e orfanotrofi, istruzione della gioventù in pensionati, scuole, asili, ecc. Decreto di lode nel 1896, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1909, definitiva nel 1923. Si contano 2194 suore con 126 case in Italia, Europa, Stati Uniti e Australia (cf. V. Sardi, *Francesca Siedliska*, Roma 1903; anon., *La Congr. delle S. F. di N. nel primo novantennio*, Roma 1925).

147. S. DELLA SACRA FAMIGLIA DI NOSTRA SIGNORA DE LA DÉLIVRANCE (Bayeux). – Fondate nel 1850 a Délivrance (dioc. di Bayeux) dal p. Saulet. Scopo: formazione cristiana e protezione delle giovani, specie operaie. Decreto di lode nel 1899; approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1928. Si contano 10 case con 150 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 58).

148. S. DELLA SACRA FAMIGLIA DI VILLEFRANCHE (Rodez). – Fondate nel 1816 a Villefranche (dioc. di Rodez) da s. Emilia de Rodat. Scopo: istruzione cristiana dei poveri e assistenza degli orfani e dei malati. Decreto di lode nel 1869, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1875. Si contano 1250 suore in 120 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 20).

149. S. DELLA SANTA CROCE (Fort Wayne). – Derivate da una colonia delle S. della S. Croce, fondate a Le Mans nel 1841 dal sac. Basilio Moreau, passate negli Stati Uniti nel 1843 ed erettesi a Congregazione indipendente nel 1869 per intervento del vescovo di Fort-Wayne.

(per cortesia delle S. della S. Famiglia di Villefranche)

SUORE - S. Emilia di Rodat, fondatrice delle S. della S. Famiglia di Villefranche. Tela di Vauchelet - Villefranche-de-Rourgue, Casa Madre delle S. della S. Famiglia.

Scopo : educazione della gioventù in scuole, collegi, orfanatrofi e assistenza ai malati in ospedali. Contano 1268 suore.

150. S. DELLA SANTA CROCE DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO D' INGENBOHL (Coira). – Fondate nel 1844 ad Altdorf (dioc. di Coira, Svizzera) dal p. Teodosio Fiorentini. Scopo : insegnamento religioso e assistenza ai poveri e ai malati. Nel 1856 si divise in due rami : 1) quello di METZINGER; 2) quello di INGENBOHL. Quest'ultimo ebbe l'approvazione pontificia nel 1862. Conta più di 11.000 suore in 1500 case divise in 12 provincie religiose (cf. M. C. Rutischauer, *M. Teresa Scherer*, Roma 1941).

151. S. DELLA SANTA CROCE E DEI SETTE DOLORI (Montréal). – Derivate da una colonia di S. della S. Croce fondate a Le Mans nel 1841 dal sac. Basilio Moreau, passate nel Canadà, dietro preghiera del vescovo di Montréal, nel 1847. Le case operanti nel Canadà si eressero ad istituto indipendente nel 1883. Scopo : educazione della gioventù e assistenza ai malati. Contano 1636 suore.

152. S. DELLA SANTA INFANZIA (Digne) : v. S. DELLA DOTTRINA CRISTIANA.

153. S. DELLA SANTA INFANZIA DI GESÙ E MARIA (Metz). – Fondate a Metz nel 1807 dal vescovo mons. Jauffret e dalla signora Méyanés. Scopo : ristabilire in Francia i principi religiosi, esercitare le opere di carità spirituale e corporale. Decreto di lode nel 1857, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1888. Si contano ca. 1000 suore in 53 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 49).

154. S. DELLA SANTA UMILTÀ DI MARIA (Davenport). – Fondate a Dommartin-sous-Amance (Francia) nel 1855 dal sac. Giov. Giuseppe Begal e trasferitesi a Ottumwa Iowa (dioc. di Davenport, Stati Uniti) nel 1877. Scopo : istruzione della gioventù e assistenza dei malati negli ospedali. Decreto di lode nel 1931; approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1944. Si contano 220 suore in 30 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 16).

155. S. DELLA SANTA VERGINE (Bois-le-Duc). – Dette anche S. di Gesù, Maria e Giuseppe, fondate a Engelen (dioc. di Bois-le-Duc) nel 1822 come « Istituto di pedagogia cristiana ». Scopo : educazione della gioventù con collegi e scuole, opere di carità con ospedali, dispensari, asili per i vecchi, visita agli ammalati a domicilio, lavoro missionario. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1925. Si contano 2306 suore in 83 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 98).

156. S. DELLA SANTISSIMA CROCE E PASSIONE (Salford). – Fondate nel 1851 nella diocesi di Salford (Inghilterra) da alcune pie donne devote di s. Paolo della Croce. Scopo : apostolato specialmente nelle zone industriali e presso le fabbriche; assistenza alle giovani operaie. Approvazione delle Costituzioni della S. Congr. di Propaganda nel 1887. Contano 550 suore in 50 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 38).

157. S. DELLA SANTISSIMA PASSIONE E DI MARIA IMMACOLATA (Messico). – Fondate a Città del Messico nel 1895 dal passionista p. Diego di S. Francesco. Scopo : promuovere la devozione alla Passione di Gesù, educazione delle fanciulle, servizio nei collegi. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1941. Si contano 20 case con 150 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 140).

158. S. DELLA SANTISSIMA TRINITÀ (Madrid). – L'Istituto, sorto in Italia sul principio del sec. XIX e approvato dalla S. Sede nel 1828, si sparse molto nella Spagna, dove costituì una congregazione autonoma. Scopo : educazione delle fanciulle povere ed ignoranti. Approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1909. Si contano ca. 22 case con 130 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 110).

159. S. DELLA SANTISSIMA TRINITÀ (Valence). – Fondate a Lione nel 1659 dall'abate de Morange con casa madre dal 1685 a Valence e ricostituite nel 1824. Scopo : educazione delle fanciulle e assistenza ai malati negli ospedali civili e militari. Contano ora 936 suore.

160. S. DELL'ASSUNZIONE (AGOSTINIANE DELL'ASSUNZIONE) (Liegi). – Fondate a Parigi nel 1839 da Anna Eugenia Milleret de Bon. Scopo : educazione femminile : pensionati, orfanotrofi, scuole di ogni grado, ritiri. Vita attiva e contemplativa insieme, alimentata con la preghiera liturgica e il culto eucaristico. Decreto di lode nel 1855, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1888, definitiva nel 1920. Si contano ca. 1000 suore in 37 case (cf. anon., *Une fondatrice de Congr. Relig., M. Marie Eugénie de Jésus*, St-Etienne 1922).

161. S. DELL'ASSUNZIONE DELLA SANTA VERGINE (Nicolet). – Fondate nel 1853 a St- Grégoire de Nicolet (Canadà) dal parroco Giovanni Harper e da quattro signorine della parrocchia : Leocadia Bourgedis, Giulia Héon, Matilde Leduc, Edvige Buisson. Scopo : educazione cristiana delle fanciulle in scuole e collegi. Contano 1234 suore.

162. S. DELLA VERGINE FEDELE (Congregazione di Nostra Signora della carità delle orfanelle) (Bayeux). – Fondate a La Délivrance (dioc. di Bayeux) nel 1831 dalla contessa Enrichetta de la Forestier d'Asseville. Scopo : raccogliere ed educare le fanciulle povere, in orfanatrofi, pensionati, patronati, luoghi di cura. Decreto di lode nel 1870, approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1890, definitiva nel 1904. Si contano 290 suore in 12 case (cf. A. Raimbert, *Guide de vocat. relig.*, II, Parigi 1924, pp. 500-505).

163. S. DELL'EDUCAZIONE CRISTIANA (Tournai). – Fondate nel 1817 a St-André d'Echauffour (dioc. di Séez, Francia) dal sac. Luigi Martin Lafosse. Scopo : formazione religiosa e civile della gioventù. La casa madre è stata portata a Tournai. Decreto di lode nel 1893; approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1921. Contano 565 suore in 32 case (cf. A. Raimbert, *Guide de vocation relig.*, II, Parigi 1924, pp. 463-69).

164. S. DELLE POVERELLE (Bergamo). – Fondate a Bergamo nel 1869 dal sac. Luigi Palazzolo e da Teresa Gabrielli. Scopo : cura degli orfani, dei vecchi, dei malati, dei frenastenici; assistenza agli emigrati; scuole pro-

fessionali, asili, oratòri. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1912, definitiva nel 1919. Contano 1202 suore in 203 case in Italia, Francia, Belgio, Svizzera, Lussemburgo, Congo Belga. Casa generalizia a Bergamo (Arch. d. Casa general.; G. Belloli, *Don L. M. Palazzolo*, Bergamo 1936; L. Frigeni, *Vita di S. M. T. Gabrieli*, ivi 1928).

165. S. DELLE SCUOLE CRISTIANE DELLA MISERICORDIA (St-Sauveur le Vicomte). – Fondate a Cherbourg nel 1806 da s. Maria Maddalena Postel con la Casa madre dal 1832 a St-Sauveur le Vicomte (diocesi di Coutance). Istituto parallelo a quello dei Fratelli delle Scuole Cristiane, di cui ha le regole. Scopo: istruzione cristiana delle giovani con asili, scuole di ogni grado, orfanotrofi, pensionati, laboratori. Approvazione definitiva nel 1901.

166. S. DELLE SCUOLE DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO D'ASSISI: v. S. FRANCESCANE INSEGNANTI.

167. S. DELLE SCUOLE DI NOSTRA SIGNORA (Budweis): v. POVERE S. DELLE SCUOLE DI NOSTRA SIGNORA (Budweis).

168. S. DELLE SCUOLE DI NOSTRA SIGNORA (Monaco): v. POVERE S. DELLE SCUOLE DI NOSTRA SIGNORA (Monaco).

169. S. DELL'ESPIAZIONE (ATONEMENT) (Nuova York). – Fondate a Graymoor (Nuova-York) il 3 ott. 1909 da Laurana Maria White, convertita dall'anglicanesimo e già superiora di un monastero anglicano. Scopo: attendere alla conversione degli infedeli e alla riunione dei protestanti alla Chiesa cattolica. Nel 1921 aggregate all'Ordine Francescano. Decreto di lode nel 1935. Contano 125 case (cf. anon., *The Graymorian*, Graymoor 1925; Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 34).

170. S. DELL'IMMACOLATA (Genova). – Fondate a Genova nel 1876 dal sac. Agostino Roscelli. Scopo: istruzione e formazione religiosa della gioventù. Decreto di lode nel 1913, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1942. Contano 75 case con 550 suore (Arch. d. Congr. d. Relig., G, 38).

171. S. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (Annecy). – Fondate ad Annecy nel 1855 da suor Maria de Mallient. Scopo: prima per la cura delle piccole negre, poi per la istruzione e formazione religiosa della gioventù. Decreto di lode nel 1873; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1883, definitiva nel 1926. Contano 105 suore con 14 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 51).

172. S. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (Poitiers). – Fondate a Niort (dioc. di Poitiers) nel 1854 dal p. Francesco Donaziano Pécot. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1879, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1902. Contano 275 suore con 19 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 36).

173. S. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (S. Paolo). – Fondate nel 1890 a Vigolo (Stato di S. Caterina, Brasile) dalla giovane tirolese Amabile Wisenmeister, sotto la guida del gesuita Luigi M. Rossi. Nel 1895 furono costituite in Congregazione autonoma con proprie Costituzioni del vescovo di Paraná. Scopo: prima, la cura dei lebbrosi, dal 1895 la cura dei malati e degli orfani. Decreto di lode nel 1933. Contano 298 suore in 40 case, con casa madre a S. Paolo (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 103).

174. S. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DELLA SANTA VERGINE E DI SAN FRANCESCO D'ASSISI (Veghel). – Fondate a Veghel (dioc. di Bois-le-Duc, Olanda). Scopo: istruzione della gioventù e cura dei malati. Approvazione delle Costituzioni nel 1870. Si contano 36 case con 1025 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 95).

175. S. DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI NOSTRA SIGNORA DI LOURDES (Monreale). – Fondate a Cinisi (dioc. di Monreale) da Carolina Santocanale. Scopo: educazione della gioventù in scuole, laboratori, pensionati universitari: assistenza ospitaliera. Decreto di lode nel 1942. Contano 20 case con 200 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 151).

176. S. DELL'IMMACOLATA VERGINE MARIA (Breslavia): v. POVERE S. DELL'IMMACOLATA VERGINE MARIA.

177. S. DELL'OPERAIO (Lilla): v. PICCOLE S. DELL'OPERAIO.

178. S. DELLO SPIRITO SANTO (Ariano Irpino). – Fondate ad Ariano Irpino nel 1877 dal vescovo mons. Francesco Trotta e dalla madre Ernestina Giuseppina Arcucci. Derivano da un antico monastero di Benedettine Cassinesi, soppresse per le leggi eversive del 1866, che poi chiesero ed ottennero di essere trasformate in Congregazione di vita attiva. Scopo: promuovere il culto dello Spirito Santo; istruzione con asili e scuole; assistenza in orfanatrofi, ospizi, manicomi, cliniche, ospedali, ambulatori. Conta 120 suore in 17 case in Italia. Casa generalizia ad Ariano Irpino (Arch. d. Casa general.).

179. S. DELLO SPIRITO SANTO (Treviri). – Fondate a Marienhof (dioc. di Treviri) nel 1857 dal sac. Filippo De Lorenzi. Scopo: cura degli infermi anche contagiosi negli ospedali e a domicilio, cura degli orfani, istruzione delle fanciulle nei lavori femminili e per la direzione dei giardini d'infanzia. Decreto di lode nel 1910, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1929. Si contano 643 suore in 48 case (Arch. d. Congr. d. Relig., T, 48).

180. S. DEL PATROCINIO DI S. GIUSEPPE (Perugia). – Fondate a Roma nel 1884 dalla madre Josepha Le Dieu de la Ruandière. Scopo: educazione e assistenza dell'infanzia povera e abbandonata. Decreto di lode nel 1908, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1923, definitiva nel 1933. Contano 618 suore in 70 case. Casa generalizia a Perugia (Arch. d. Casa gener.).

181. S. DEL POVERO BAMBINO GESÙ (Ruremonda). – Fondate ad Aquisgrana, prima come pia associazione del 1837, poi come vera Congregazione religiosa nel 1848 da Clara Pey. Scopo: istruzione dell'infanzia e della gioventù in giardini d'infanzia, collegi, pensionati, orfanatrofi, scuole elementari, medie e superiori; approvazione definitiva nel 1888. Contano 2066 suore.

182. S. DEL PREZIOSISSIMO SANGUE (Cincinnati). – Fondate a Graubünden (Svizzera) ca. il 1835 dalla vedova Anna Maria Brunner e dal figlio sac. Francesco. Scopo: propagare la devozione al Preziosissimo Sangue di Gesù; cura dei poveri, dei malati e delle ragazze abbandonate. Nel 1850 l'Istituto si trasferì in America. Approvazione dell'Istituto e decreto di lode nel 1936. Si contano 620 suore in ca. 60 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 107).

183. S. DEL PREZIOSISSIMO SANGUE DI MONZA (Milano). – Fondate a Monza nel 1876 da Maria Bucchi e da parecchie sue compagne, entrate fra le Canossiane e dalla superiora costituite in gruppo di Terziarie Canossiane. Dopo 20 anni si costituirono in congregazione autonoma con il titolo attuale. Scopo: educazione delle fanciulle in collegi, scuole pubbliche e private, scuole di lavoro diurne e serali, colonie estive e ritiri. Decreto di lode nel 1942, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934 definitiva nel 1942. Contano 550 suore in 82 case in Italia, Svizzera e Brasile. Casa generalizia a Monza (Arch. d. Casa general.).

184. S. DEL PURISSIMO CUORE DI MARIA (Portalegre). – Fondate nel 1843 a Vienna da M. Barbara Maix e da essa trasportate nel Brasile nel 1848, dove sorse la Casa madre di Portalegre. Scopo: educazione della gioventù specialmente delle orfane. Contano 311 suore.

185. S. DEL RITIRO (Vannes): v. FIGLIE DELLA SANTA VERGINE « S. DEL RITIRO » (Vannes).

186. S. DEL ROSARIO DI GERUSALEMME (Gerusalemme). – Fondate nel 1880 dal sac. D. Tannus del Patriarcato latino di Gerusalemme. Scopo: aiutare i sacerdoti del patriarcato nelle parrocchie e nelle stazioni anche con scuole, collegi, orfanatrofi. Contano oltre 100 suore in ca. 25 case.

187. S. DEL SACRO CUORE DEL VERBO INCARNATO (Roma). – Fondate a Palermo nel 1884 da suor Carmela di Gesù (Francesca Paola Prestigiacomo). Scopo: istruzione ed educazione della gioventù femminile: collegi,

(per cortesia della Superiora Generale)

SUORE - Lebbrosario affidato alle S. dello Spirito Santo - Abung-Uband (Camerum).

pensionati, orfanatrofi, scuole, ecc. Decreto di lode nel 1901, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1941. Si contano 19 case con 298 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 56).

188. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ (Cracovia) : v. PICCOLE SERVE DEL SACRATISSIMO CUORE DI GESÙ.

189. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ DI AVANA (Avana) : v. S. DELL'APOSTOLATO DEL SACRO CUORE DI GESÙ DETTE S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ DI AVANA.

190. S. DEL SACRO CUORE DI GESÙ DI RAGUSA (Siracusa). – Fondate a Ragusa nel 1889 da suor Maria Schininà. Scopo : assistenza della gioventù in orfanatrofi, scuole, laboratori, asili, ecc.; ricoveri per invalidi e ospedali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1936, definitiva nel 1946. Contano 354 suore in 40 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Ragusa (Arch. d. Casa general.).

191. S. DEL SACRO CUORE DI MARIA VERGINE IMMACOLATA (Montpellier). – Fondate nel 1831 a Bézier (dioc. di Montpellier) dall'abate J. Gailhac, alle quali diede nuova vita nel 1849 la vedova Cure. Scopo : educazione della gioventù in pensionati, orfanotrofi, scuole, ecc. Si contano 950 suore in ca. 50 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 30).

192. S. DEL SALVATORE E DELLA SANTA VERGINE (Limoges). – Fondate a La Souterraine-Creuse (dioc. di Limoges) nel 1834 da Giuseppina du Bourg (in religione madre Maria di Gesù). Scopo : educazione delle giovani nelle scuole, nei laboratori e negli orfanotrofi; cura dei malati nelle cliniche e negli ospedali. Decreto di lode nel 1872, approvazione dell'Istituto e temporanea della Costituzioni nel 1891, definitiva nel 1904. Contano 273 suore con 27 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 31).

193. S. DEL SANTISSIMO BAMBINO GESÙ E DELLA SACRA FAMIGLIA (Palermo). – Congregazione formata nel 1931 dall'unione dei « Collegi di Maria » della Sicilia (fondati quasi tutti nel 1700) per opera di S. Em. il card. Luigi Lavitrano, arciv. di Palermo. Scopo : educazione delle fanciulle. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1944. Contano 930 suore in 45 case in Italia. La casa generalizia è a Palermo (Arch. d. Casa gener.).

194. S. DEL S.MO SACRAMENTO (Autun). – Fondate a Mâcon nel 1732 dal sac. Luigi Agut. Scopo : la cura degli ammalati ed educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1914; approvazione definitiva dell'Istituto nel 1918 e delle Costituzioni nel 1919. Si contano 51 case con 210 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 44).

195. S. DEL S.MO SACRAMENTO (Budweis). – Fondate nel 1887 a Budweis da C. M. Sebasta. Scopo : educazione della gioventù a cura degli ammalati e dei poveri. Decreto di lode nel 1933, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1948. Si contano 10 case con 120 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 127).

196. S. DEL S.MO SACRAMENTO (Lafayette). – S. appartenenti originariamente alla Congregazione dell'Adorazione perpetua fondata a Parigi nel 1658 dalla serva di Dio Caterina di Bar, passate nel 1827 nella Luisiana (Stati Uniti) e costituitesi nel 1892 in Congregazione autonoma a Lafayette (dioc. di Nuova Orleans) con il titolo attuale. Scopo : educazione gioventù in collegi, scuole, accademie. Decreto di lode nel 1928, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1935. Si contano 13 case con 190 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 79).

197. S. DEL S.MO SACRAMENTO (Valence). – Fondate nel 1815 a Romans (dioc. di Valence) dal sac. Vigne. Scopo : adorazione del S.mo Sacramento, educazione cristiana delle fanciulle e assistenza dei poveri e degli ammalati. Decreto di lode nel 1863, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1885. Si contano 21 case con 180 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 18).

198. S. DEL S.MO SACRAMENTO E DELLA CARITÀ (Bourges). – Fondate a Bourges nel 1662 dal sac. Antonio Moreau. Scopo : educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1863; aggregate all'Ordine agostiniano nel 1730. Contano 204 suore in 35 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 17).

199. S. DEL S.MO SACRAMENTO PER GL'INDIANI E I NEGRI (Filadelfia). – Fondate alla fine del sec. XIX. Scopo: fin dall'inizio ebbero particolare carattere missionario operando a diffondere la fede cattolica tra gli Indiani e i Negri d'America. Decreto di lode nel 1897, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1907. Si contano 45 case con 450 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., F, 19).

200. S. DEL S.MO SALVATORE (Strasburgo). – Fondate nel 1849 a Niederbonn (dioc. di Strasburgo) da Elisabetta Spinger. Scopo: assistenza ai malati poveri negli ospedali e a domicilio. Decreto di lode nel 1924. Si contano 5300 suore in 686 case, divise in 5 province religiose (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 4).

201. S. DEL S.MO SALVATORE DI SANTA BRIGIDA (Roma). – Fondate a Roma nel 1911 da Maria Elisabetta Hesselblod, adottando l'antica Regola e ripristinando con moderni accorgimenti l'Ordine del S.mo Salvatore fondato da s. Brigida ca. il 1340. Scopo: vita contemplativa per la conversione degli acattolici. Decreto di lode nel 1940. Contano 171 suore in 7 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 88).

202. S. DEL SANTO BAMBINO GESÙ E DI SAN MAURO (Parigi). – Fondate nel 1662 a Parigi dal p. Nicola Barré dei Minimi come associazione di maestre laiche (non ammettendosi ancora istituti di suore senza clausura) e costituite in Congregazione religiosa nel 1866. Scopo : istruzione dei figli del popolo in scuole di ogni missione. Si contano oltre 3000 suore in 61 case (cf. H. de Grezes, *Hist. de l'Inst. des Ecoles charitables du St-Enfant Jésus*, Parigi 1894; anon., *Congr. des Soeurs du St-Enfant Jésus, dites Dames de St-Maur*, Lione 1950).

203. S. DEL S. NOME DI GESÙ (Varsavia). – Fondate nel 1887 a Nowa Miasto (dioc. di Varsavia) da Francesca Witkowska. Scopo : assistenza alle operaie delle fabbriche con scuole, case famiglia, asili, dormitori, ecc. Decreto di lode nel 1923. Contano ora, dopo gli avvenimenti politici della guerra, 215 suore in 16 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 84).

204. S. DEL SANTO NOME DI GESÙ DEL TERZ'ORDINE DI SAN DOMENICO (Tolosa). – Fondate a Tolosa nel 1804 da una religiosa di un istituto soppresso, approvata dalla S. Sede nel 1870 e passata nel 1886 al Terz'ordine di S. Domenico. Scopo : educazione della gioventù femminile. Si contano 8 case con 180 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 15).

205. S. del Terz'Ordine di San Domenico : v. Terziarie domenicane di Nancy.

206. S. del Terz'ordine di San Domenico della Congregazione di Santa Caterina da Siena (Louisville). – Fondate nel 1822 a Louisville dal p. Tommaso Wimson, domenicano. Scopo : istruzione ed educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1915. Conta 68 case con 700 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 62).

207. S. del Terz'ordine di San Francesco (Peoria). – Fondate nella diocesi di Saint-Louis (Missouri) nel 1888 da suor Maria Pacifica Forrestal, dell'Istituto delle Terziarie francescane di Dubuque. Scopo: cura dei fanciulli, delle orfanelle e dei vecchi. Decreto di lode e approvazione pontificia nel 1934. Si contano 367 suore in 12 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 9).

208. S. del Terz'ordine di San Francesco (Pittsburg). – Suore originariamente dell'Istituto delle Suore Terziarie, fondate a Filadelfia nel 1855 dal vescovo, che, passate a Pittsburg, si costituirono in Congregazione autonoma. Scopo : istruzione della gioventù, assistenza ai malati e ai vecchi nei ricoveri. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1890. Si hanno 32 case con 611 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 73).

209. S. del Terz'ordine di San Francesco della Carità Cristiana (Vienna). – Fondate a Vienna nel 1848 da un gruppo di signorine addette al servizio di un ospedale e ascritte al Terz'ordine di S. Francesco. Scopo : cura dei malati negli ospedali e a domicilio. Decreto di lode nel 1914; approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1934. Si contano 830 suore in 17 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 69).

210. S. del Terz'ordine di San Francesco della Penitenza e Carità (Milwaukee). – Fondate nel 1849 a St. Francis (arcid. di Milwaukee) da alcune giovani emigrate negli Stati Uniti dalla Germania. Scopo : educazione dei fanciulli, anche ciechi, muti e deficienti. Nel 1900 furono aggregate al Terz'ordine francescano; decreto di lode e di approvazione dell'Istituto nel 1911. Si contano 86 case con 830 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 85).

211. S. del Terz'ordine di San Francesco di Dillingen. – Il monastero di Dillingen risale al 1241 e le S. vi avevano una specie di conservatorio, pur con la clausura papale. Nel 1446 il monastero fu distrutto, ma le s. lo riedificarono e ampliarono il loro scopo, dedicandosi all'istruzione della gioventù, senza derogare alla clausura. Da questa furono sciolte dopo il *Kulturkampf* e così poterono espandersi altrove. Approvazione delle Costituzioni nel 1950 (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 85).

212. S. del Terz'ordine di San Francesco di Oldenburg (Indianapolis). – Fondate nel 1851 ad Oldenburg (arcid. di Indianapolis) da suor Maria Teresa Genoveffa Hackelmeier. Scopo : educazione dell'infanzia e delle fanciulle in asili, orfanatrofi e scuole parrocchiali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1891, definitiva nel 1899. Nel 1898 l'Istituto fu aggregato all'Ordine dei Frati Minori. Si contano 93 case con 842 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., I, 8).

213. S. del Terz'ordine di San Francesco in Clinton (Davenport). – Fondate nel 1868 dal vescovo di Louisville (Kantuky) con 5 signorine inviate prima presso le S. Francescane di Oldenburg per iniziarsi alla vita religiosa. Scopo : educazione cristiana della gioventù. Nel 1907 furono aggregate al Terz'ordine di S. Francesco; decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1923; definitiva nel 1931. Si contano 273 suore in 31 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 14).

214. S. del Terz'ordine di San Francesco in Glen Riddle (Filadelfia). – Fondate nel 1855 a Glen Riddle (Pensilvania, U.S.A.) da mons. Giov. Nepomuceno Neumann, vescovo di Filadelfia. Scopo : educazione della gioventù in scuole di ogni grado e attività ospitaliera. Aggregazione al Terz'ordine di S. Francesco nel 1914, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1907. Si contano 1600 suore in 123 case, divise in 4 province religiose (Arch. d. S. Congr. d. Relig., F, 21).

215. S. del Terz'ordine di San Francesco sotto il titolo di San Bernardino da Siena (Reading, Filadelfia). – Fondate nel 1894 a Reading (arcid. di Filadelfia) da suor Veronica Grzdowoka delle Francescane di Zaklirin in Galizia, recatesi in America. Scopo : educazione della gioventù in scuole e orfanotrofi, aggregazione al Terz'ordine di S. Francesco; decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933, definitiva nel 1941. Si contano 800 suore in 90 case, divise in 3 province, e 1 viceprovincia religiosa (Arch. d. S. Congr. d. Relig., F, 34).

216. S. del Terz'ordine regolare di San Francesco (Augusta). – Fondate a Dillingen (dioc. di Augusta) nel 1241 dal conte Hartmann IV di Dillingen-Kyburg e dal figlio Hartmann V, vescovo di Augusta. Solo nel 1628 furono costituite in Ordine regolare; trasformato nel 1923 in Congregazione religiosa. Scopo : istruzione della gioventù in scuole di ogni grado, direzione di istituti e cura degli ammalati, formazione dal 1937 di maestri per il servizio delle Chiese. Decreto di lode nel 1943. Si contano 2334 suore in 199 case (M. Lioba Schreyer, *Die Gesch. der Franziskanerinnen*, Dillingen s. d.).

217. S. del Terz'ordine regolare di San Francesco della Congregazione di Nostra Signora di Lourdes (Winona). – Istituto formato nel 1877 dalle S. di S. Francesco della Congregazione di Maria Immacolata, esistenti nel Minnesota, staccatesi dal ceppo di origine e costituitesi in organismo autonomo. Scopo : educazione della gioventù, cura degli orfani e assistenza degli infermi. Decreto di lode e approvazione definitiva nel 1912. Si hanno 603 suore con 55 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 71).

218. S. del Verbo Incarnato del S.mo Sacramento (*Corpus Christi*). – L'Istituto, come Congregazione di diritto pontificio sorse soltanto nel 1931, dall'unione di due monasteri delle monache del Verbo Incarnato e del S.mo Sacramento, esistenti nella diocesi di Corpus Christi. Scopo : educazione della gioventù e conversione degli infedeli. Si contano 11 case con 114 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 115).

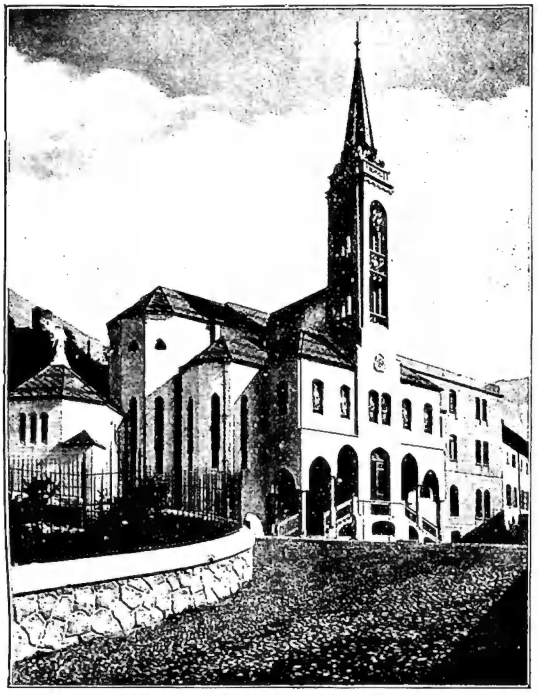
219. S. di Carità (Dublino). – Fondate a Dublino nel 1816 da Maria Aikenhead. Scopo : cura dei malati e assistenza ai poveri. Approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1833. Contano 560 suore in 35 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 18; anon., *La rév. mère Mary Aikenhead*, Tours 1927).

220. S. di Carità (Leavenworth). – Fondate nel 1812 presso Kansas City (dioc. di Leavenworth). Scopo : insegnamento cattolico e cura dei malati e degli orfani. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni nel 1915. Si hanno 650 suore in 72 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 60).

221. S. di Carità dell'Immacolata Concezione d'Ivrea (Ivrea). – Fondate a Rivarolo Canavese (dioc. di Ivrea) nel 1817 dalla serva di Dio Antonia Maria Verna. Scopo : educazione delle fanciulle e dei bambini in scuole, pensionati, orfanatrofi; assistenza ai poveri e agli infermi; altre opere di assistenza sociale, anche nelle missioni. Decreto di lode nel 1901; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1835, definitiva nel 1904. Contano 2500 suore in 293 case, in Italia e all'Estero. Casa generalizia a Ivrea (Arch. d. Casa general.; A. Perotti, *La vita e l'opera della serva di Dio, madre A. M. Verna*, Firenze 1938).

222. S. di Carità del Verbo Incarnato (Galveston). – Fondate nel 1866 da mons. Dubuis, vescovo di Galveston, e da tre signorine avviate alla vita religiosa presso le S. del Verbo Incarnato di Lione, e partite per l'America nel 1867. Scopo : cura dei malati in ospedali. Decreto di lode nel 1912, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1916. Si contano 21 case con 475 religiose (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 37).

223. S. di Carità di Maria Immacolata (S. Giovanni). – Fondate nel 1845 a S. Giovanni (Canadà) da



(per cortesia della Superiora Generale)
SUORE - Chiesa delle S. della Carità di Lovere.

Onoria Connolly. Scopo: assistenza degli infermi. Decreto di lode nel 1914. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1936. Si contano 33 case con 450 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 41).

224. S. DI CARITÀ DI NOSTRA SIGNORA DEL BUONO E PERPETUO SOCCORSO (Roma). – Fondate a Isola Maurizio nel 1850 da Carolina Lenferna de Laresle (in religione suor Maria Agostina). Scopo: istruzione della gioventù con scuole e pensionati, cura degli infermi, specie in luoghi di missione dove hanno alcuni lebbrosari. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1876, definitiva nel 1882. Contano 550 suore in 67 case (anon., *Cenni biografici di madre Maria Agostina*, Roma 1902).

225. S. DI CARITÀ DI SAN CARLO BORROMEO (Ruremonda). – Fondate a Batavia (Maastricht, Olanda) da Maria Elisabetta Gruyters nel 1837. Scopo: opere assistenziali. Approvate dalla S. Congr. di Propaganda nel 1856 e corrette dal vescovo di Ruremonda nel 1897, le Costituzioni ebbero l'approvazione temporanea nel 1902, definitiva nel 1911. Contano 1895 suore con 45 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 52).

226. S. DI CARITÀ DI SANTA BARTOLOMEA CAPITANIO E SANTA VINCENZA GEROSA (Brescia). – Fondate dalle due Sante a Lovere (dioc. di Brescia) nel 1832. Sono chiamate anche S. di Maria Bambina per la venerazione particolare dell'Istituto a Maria S.ma Bambina. Scopo: istruzione ed educazione della gioventù, opere di carità in ospedali, cliniche, dispensari e asili in Europa e nelle missioni. Approvazione dell'Istituto nel 1840. Si contano 7500 suore in 560 case, divise in 15 provincie religiose (cf. anon., *L'Istituto delle S. di Carità*, 5 voll., Venezia 1933).

227. S. DI CARITÀ DI SANTA MARIA (Torino). – Fondate a Torino nel 1871 per opera di suor Maria Luigia Clarac, già religiosa delle Figlie della Carità. Dopo i primi anni movimentati, tanto che nel 1910 la S. Sede sconfessava l'Istituto, questo venne lo stesso anno dichiarato diocesano dall'arcivescovo di Torino. Scopo: culto particolare alla S.ma Eucaristia e adorazione perpetua, con attività assistenziali specialmente verso i carcerati e le operaie. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni nel 1934. Contano 300 suore in 50 case in Italia e all'estero. Casa generalizia a Torino (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 75).

228. S. DI CARITÀ DI SAN VINCENZO DE' PAOLI (Cincinnati). – Fondate nel 1808 ad Ammitsburg da Elisabetta Anna Seton. Scopo: istruzione della gioventù in scuole di ogni grado, specialmente nelle scuole parrocchiali da lei fondate, attività caritativa in ospedali, ricoveri, ecc. Si divisero, dopo la morte della fondatrice in 7 rami distinti e indipendenti, vincolati però da comuni tradizioni. Decreto di lode nel 1930, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1939. Si contano 1075 suore (cf. R. Ricciardelli, *Vita della Serva di Dio Elisabetta Seton*, Roma 1929; v. inoltre SETON).

229. S. DI CARITÀ DI SAN VINCENZO DE' PAOLI (Halifax). – Ramo staccato dalle S. di Carità, le quali, fondata una casa ad Halifax, formarono una Congregazione autonoma. Scopo: istruzione della gioventù. Approvazione pontificia nel 1856. Contano 1359 suore in 79 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., H, 1).

230. S. DI GESÙ CROCIFISSO (Meaux). – Fondate nel 1928 dall'abate J. Gaucheron con Susanna Wrotnowska. Scopo: favorire ed aiutare le vocazioni religiose. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1950. Contano 94 suore in 4 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 167).

231. S. DI GESÙ DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO Lione): v. PICCOLE S. DI GESÙ DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO.

232. S. DI GESÙ E MARIA (Roma). – Fondate a Lione nel 1818 da Claudina Thevenet. Scopo: istruzione ed educazione con scuole di ogni grado, anche professionali per massaie e per operaie, laboratori, pensionati; cooperazione alle opere parrocchiali. Approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1848. Si contano 2100 suore in 75 case (Lar. Gamas, *M. Maria di S. Ignazio*, Roma 1929).

233. S. DI GESÙ, MARIA, GIUSEPPE (Bois-le-Duc) v. S. DELLA SANTA VERGINE (Bois-le-Duc).

234. S. DI GESÙ RIPARATORE (Lione). – Fondate nel 1915 a Lione da Jane Rousset. Scopo: istruzione della gioventù femminile su basi scientificamente moderne. Decreto di lode nel 1923. Si contano 17 case con 200 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 84).

235. S. DI LORETO AI PIEDI DELLA CROCE (Louisville). – Fondate nel 1812 presso Louisville (Stati Uniti). Scopo: educazione cristiana della gioventù femminile, specie nelle scuole parrocchiali e assistenza spirituale e materiale agli infermi e ai poveri. Approvazione delle Costituzioni nel 1907. Si contano 67 case con 1050 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 65).

236. S. DI MARIA DI NAZARETH (Palencia). – Sorte in seno alla Pia Unione detta de Los Sagrados Calvarios e più comunemente delle Tre Marie, fondata nella diocesi di Siviglia nel 1910, per iniziativa del vescovo mons. Emmanuele Gonzales-García. Alla sua morte l'Istituto fu eretto in Congregazione religiosa senza voti, in seno alla quale vive l'Associazione delle Marie Ausiliatrici, viventi nel mondo come religiose. Scopo: adorazione del S.mo Sacramento nelle chiese abbandonate e diffuse della buona stampa. Si contano 100 suore in 10 case (Arch. d. S. Cong. d. Relig., P, 128).

237. S. DI MARIA E GIUSEPPE (Limoges). – Fondate nel 1805 a Dorat (dioc. di Limoges) da Elisabetta Dupleix. Scopo: assistenza alle carcerate e alle dimesse dalle carceri. Contano 279 suore in 22 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 19).

238. S. DI MARIA SANTISSIMA CONSOLATRICE (Milano). – Fondate nel 1893 dal p. cappuccino Arsenio e dalla madre Maria Cecilia Bruni. Scopo: educazione della gioventù e assistenza dei malati. Decreto di lode nel 1915; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1929; definitiva nel 1943. Contano 1234 suore in 124 case in Italia, Francia, Cina e Nord-Africa (Arch. d. Casa gener.).

239. S. DI MISERICORDIA (Perth). – Fondate a Perth (Irlanda) al principio del sec. XIX. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati. Le singole case erano indipendenti e nel 1841 si ebbe l'approvazione della S. Congr. di Propaganda Fide. L'arcivescovo di Perth riunì i 4 gruppi esistenti nella sua diocesi (Victoria Square, Burbury, Coolgardy, S. Brigida) in un'unica Congregazione, che nel 1940 ebbe l'approvazione delle Costituzioni. Si contano 20 case con 266 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 6).

240. S. DI NAZARETH (Westminster): v. POVERE S. DI NAZARETH.

241. S. DI NOSTRA SIGNORA (Namur). – Fondate nella diocesi di Amiens nel 1804 dalla b. Giulia Billiart. Scopo: educazione gratuita religiosa e civile delle fanciulle povere. Decreto di lode nel 1844, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1921. Si contano 3891 suore in 161 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 4).

242. S. DI NOSTRA SIGNORA (Roma). – Ramo staccato delle S. di Nostra Signora di Namur fondato nel 1804 dalla b. Giulia Billiart, erettosi in Congregazione autonoma nel 1850 a Coesfeld (Germania). Scopo: educazione della gioventù e opere di misericordia spirituale e corporale. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1855, definitiva nel 1900. Contano 3238 suore in 282 case in Italia, Europa, America, India e Indonesia. Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.; *Unter dem Banner Unserer Lieben Frau*, Herausg. von den Schwestern U. L. Frau, Kühlen 1925).

243. S. DI NOSTRA SIGNORA AD AMERSFOORT (Utrecht). – Fondate ad Amersfoort (dioc. di Utrecht) nel 1822 dal p. Mattia Wolff, gesuita. Scopo: esercizio delle opere di misericordia spirituali e corporali, specialmente educazione della gioventù. Approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1870. Conta 1154 suore in 50 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., U, 6).

244. S. DI NOSTRA SIGNORA DEGLI APOSTOLI (Venissieux, Rhône). – Fondate a Lione nel 1875 dal p. Agostino Planque. Scopo: cooperare all'apostolato missionario dei Padri delle Missioni africane, con scuole, ospedali e ambulatori. Decreto di lode nel 1904; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1912, definitiva nel 1928. L'Istituto è molto fiorente e ha numerose missioni, specialmente in Africa (G. Goyau, *Les Soeurs de Notre-Dame des Apôtres*, Parigi 1936).

245. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL BUON SOCCORSO (Lione). – Fondate nel 1835 a Lione. Scopo: cura degli infermi negli ospedali e a domicilio. Decreto di lode nel 1891, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933. Si contano 11 case con 182 suore (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 48).

246. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL CALVARIO (Cahors). – Fondate nel 1835 a Granat (dioc. di Cahors) dal sac. Pietro Bonhonne. Scopo: cura dei poveri e dei malati negli ospedali e a domicilio. Decreto di lode nel 1911, approvazione definitiva nel 1927. Contano 387 suore in 38 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 58).

247. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL CARMELO (Firenze). – Fondate a Firenze nel 1852 da Maria Scrilli (in religione Maria Teresa di Gesù). Scopo: riparazione ai SS. Cuori di Gesù e Maria, educazione delle fanciulle del popolo; opere di misericordia: ospedali, carceri, ecc. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933, definitiva nel 1940. Contano 168 suore in 31 case in Italia e Stati Uniti. Casa generalizia a Firenze (Arch. d. Casa general.).

248. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA CARITÀ DEL BUON PASTORE (Angers). – Fondate nel 1835 da s. Maria di S. Eufrasia Pelletier superiora del Rifugio di Angers, che ottenne da Gregorio XVI che tutte le case dipendenti da Angers e quelle che si sarebbero fondate in seguito avessero una superiora generale. Contano ca. 10.000 suore in più di 360 case (cf. G. Bernoville, *Ste M. E. Pelletier*, Parigi 1945).

249. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA CARITÀ dette DEL RIFUGIO (Bayeux): v. ORDINE DI NOSTRA SIGNORA DELLA CARITÀ DEL RIFUGIO.

250. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA COMPASSIONE (Marsiglia). – Fondate nel 1843 a Marsiglia dal gesuita P. Barthès. Scopo: assistenza dei malati e dei vecchi, educazione della gioventù con ospizi per le ragazze traviate. Decreto di lode nel 1880, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1924. Contano 138 suore in 14 case.

251. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA COMPASSIONE (Tolosa). – Fondate nel 1817 a Tolosa dall'ab. Ganigan e dalla madre Jeanne-Marie Deschaux, antica superiora del Buon Pastore. Le varie case, da prima indipendenti, furono riunite nel 1912. Scopo: educazione della gioventù in collegi, orfanatrofi, laboratori. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni nel 1935. Contano 167 suore in 20 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 74).

252. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA CONSOLAZIONE (Tortosa). – Fondate a Tortosa nel 1849 da un gruppo di pie donne sotto la guida del sac. G. B. Gil. Scopo: educazione della gioventù in scuole e collegi, assistenza ai malati in cliniche e ospedali. Decreto di lode nel 1888; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1907. Contano 708 suore in 78 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T. 29).

253. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA CROCE (Grenoble). – Fondate nel 1833 a Murinais (dioc. di Grenoble) da Adele de Murinais. Scopo: educazione delle fanciulle specialmente povere e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1911, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1920. Contano 195 suore in 25 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 35).

254. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA MISERICORDIA (Bois-le-Duc). – Fondate a Tilbourg nel 1832 da tre pie giovani sotto la guida del sac. Giov. Zurwijsen, poi vescovo di Bois-le-Duc. Scopo: istruzione della gioventù e assistenza ai malati. Approvazione delle Costituzioni nel 1844, dell'Istituto nel 1848. Contano 4129 suore in 110 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 106).

255. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA MISERICORDIA (Cloyne). – Fondate a Cloyne in Irlanda nel 1827, approvate dalla S. Congr. di Propaganda nel 1841. Le varie case, da prima indipendenti, furono riunite nel 1916 in un unico Istituto, approvato nel 1924. Scopo: assistenza agli infermi, ai poveri e ai vecchi. Contano 240 suore in 7 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 77).

256. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA MISERICORDIA (Laval). – Fondate a Laval nel 1816 da Teresa Agata Roudeaux e dal gesuita p. C. Lauon. Scopo: rieducazione delle donne cadute. Decreto di lode nel 1878. Le case di Polonia nel 1922 si separarono per formare un istituto a sé con casa generalizia a Varsavia. Contano 134 suore in 6 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 38).

257. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA PRESENTAZIONE DI MANOSQUE (Digne). – Fondate a Manosque (dioc. di Digne) nel 1818 dal sac. I. Courbon sotto forma di pia associazione, trasformata in Congregazione religiosa dal sac. G. Preval. Scopo: ripara le offese alla Chiesa; la vita contemplativa e l'attività educativa per la gioventù in collegi. Contano 38 suore in 2 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., D, 3).

258. S. DI NOSTRA SIGNORA DELLA PROVVIDENZA (Blois). – Fondate a Blois nel 1829 dal vescovo della città, mons. A. Fabre e dalla signorina Delille. A questa Congregazione si unirono nel 1836 le « Giovani econome », dirette dal sac. Thoré, dedite all'arte del ricamo. La Casa fu eretta in regolare Comunità religiosa nel 1939. Scopo: educazione della gioventù in asili, orfanatrofi, scuole; cura dei malati a domicilio e in cliniche; e dei vecchi in ospizi. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni nel 1936. Contano 86 suore in 11 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 129).

259. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL ROSARIO (Buenos-Aires). – Fondate a Buenos Aires nel 1895 dal sac. Giuseppe Americo Orzali. Scopo: educazione della gioventù

povera delle popolazioni rurali, assistenza degli infermi negli ospedali; direzione di carceri e case di preservazione per donne. Decreto di lode nel 1931. Contano 366 suore in 26 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 126).

260. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL ROSARIO E PONT DE BEAUVOISIN (Grenoble). – Fondate a Le Pont de Beauvoisin (dioc. di Grenoble) nel 1831 da Elisabetta Giraud. Scopo: istruzione ed educazione della gioventù con scuole di ogni grado e assistenza agli infermi in cliniche ed ospedali. Decreto di lode nel 1897, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1937. Contano 315 suore con 39 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 25).

261. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL SACRO CUORE (Moncton). – Nel 1923 le Sisters of Charity of the Immaculate Conception, fondate a Saint-Jean (Canadà), ottennero di costituirsi in Congregazione autonoma sotto il nome attuale. Contano 183 suore in 15 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 61).

262. S. DI NOSTRA SIGNORA DEL SANTO ROSARIO (Rimouski). – Fondate a Rimouski nel 1874 da Elisabetta Turgen. Scopo: istruzione cristiana nelle scuole parrocchiali. Da prima senza voti, presero nel 1879 la forma dell'Istituto religioso con voti. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1927, definitiva nel 1935. Contano 659 suore in 68 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 64).

263. S. DI NOSTRA SIGNORA DI SION (Parigi). – Fondate a Parigi nel 1843 da Teodorico e Alfonso Ratisbonne e la signora Stoulhen. Scopo: educazione delle giovani, preferibilmente delle convertende; espiazione e preghiera per Israele. Dal 1936 esiste il ramo delle Ancelle di Nostra Signora di Sion dedicato all'apostolato diretto fra gli Ebrei. Approvazione nel 1874. Contano 2000 suore in 50 case (cf. *Les religieuses de N.-D. de Sion*, Parigi 1923; M. de Sion, *Un désir de Marie*, ivi 1946).

264. S. DI SAINT-AIGNAN (Orléans): v. GUARDIANE ADORATRICI DELL'EUCARISTIA, dette SOEURS DE SAINT-AIGNAN.

265. S. DI SAN BERNARDINO DA SIENA IN READING (Filadelfia): v. S. DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO SOTTO IL TITOLO SI SAN BERNARDINO DA SIENA (Reading, Filadelfia).

266. S. DI SAN CARLO (Lione). – Fondate nel 1680 a Lione dal sac. Carlo Demia. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1921, definitiva nel 1930. Contano 1095 suore in 110 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 70).

267. S. DI SAN DOMENICO DELLA CONGREGAZIONE DI SANTA CECILIA (Nashville). – Fondate a Nashville (Stati Uniti) nel 1860 da cinque suore domenicane dell'Istituto di S. Maria di Somerset (Ohio). Scopo: educazione della gioventù di razza bianca e di razza nera. Affiliazione al Primo Ordine domenicano nel 1913. Decreto di lode nel 1939. Contano 132 suore in 12 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 49).

268. S. DI SAN FELICE DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Cracovia). – Fondate a Varsavia nel 1855 dal p. Beniamino Szimanski, cappuccino. Scopo: istruzione della gioventù. Nel 1864 la Casa madre emigrò a Cracovia per la persecuzione del governo russo. Decreto di lode nel 1874; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1899, definitiva nel 1907. Contano 4360 suore in 315 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 28).

269. S. DI SAN FILIPPO NERI (Barcellona). – Fondate a Matarí (dioc. di Barcellona) nel 1859 dal sac. Mario Castener. Scopo: educazione delle giovani, specie povere, in collegi, nei catechismi domenicali; case di esercizi spirituali per signore. Decreto di lode nel 1870; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1914, definitiva nel 1929. Contano 138 suore in 11 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 37).

270. S. DI SAN FRANCESCO (Aquisgrana): v. POVERE S. DI SAN FRANCESCO.

271. S. DI SAN FRANCESCO d'ASSISI, *vulgo* DE LA TOUR PITRAT (Lione). – Fondate nel 1813 a Lione da Anna Rollet, sotto il nome di « Congregazione delle Suore lionesi del Terz'ordine di S. Francesco ». Scopo: educazione delle fanciulle, direzione di orfanotrofi e scuole materne; cura degli ammalati in ospedali, cliniche, dispensari, case di maternità, ecc. Decreto di lode nel 1891; approvazione delle Costituzioni nel 1934. Contano oltre 300 suore in 32 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 47).

272. S. DI SAN FRANCESCO DELL'ADORAZIONE PERPETUA (Paderborn): v. POVERE S. DI SAN FRANCESCO DELL'ADORAZIONE PERPETUA.

273. S. DI SAN FRANCESCO DI SALES (Padova). – Fondate a Ponte di Brenta (dioc. di Padova) nel 1740 dal sac. Domenico Leonato. Scopo: adorazione perpetua ed educazione delle famiglie povere. Nel 1751 si trasferirono a Padova in località detta Vanzo per ordine del card. Rezzonico, poi papa Clemente XIII, donde il nome di « Conservatorio delle Vergini del Vanzo »; indi, nel 1811, a S. Croce pure a Padova. Decreto di lode nel 1911, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1917, definitiva nel 1933. Contano 515 suore in 88 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Padova (Arch. d. Casa general.).

274. S. DI SAN GIOVANNI BATTISTA (BATTISTINE) (Roma). – Fondate nel 1878 ad Angri dal servo di Dio Alfonso Maria Fusco e da Maddalena Caputo. Scopo: educazione della gioventù e cura dei malati poveri. Decreto di lode nel 1917; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1927, definitiva nel 1935. Contano 664 suore in 65 case (cf. anon., *Il servo di Dio A. M. Fusco*, Roma 1939; anon., *La Congr. delle S. di S. Giovanni Battista*, ivi 1948).

275. S. DI SAN GIOVANNI BATTISTA E SANTA CATERINA DA SIENA, dette VERGINI MEDEE (Genova). – Fondate a Genova nel 1594 da Medea Ghiglina Patelani, sotto la direzione del p. Bernardino Lannoni, gesuita. Fino al 1920 i membri dell'Istituto emettevano solo il voto di castità; in quell'anno l'Istituto fu eretto in Congregazione religiosa con i tre voti. Scopo: educazione della gioventù di civile condizione in scuole, asili, pensionati; ultimamente anche direzione di ospedali. Contano 82 suore in 10 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 68).

276. S. DI SAN GIOVANNI DI DIO (Ferns). – Fondate a Wexford (Irlanda) nel 1871 dal vescovo Tommaso Furlong di Ferns. Scopo: istruzione delle fanciulle e assistenza ai malati. Contano 503 suore.

277. S. DI SAN GIUSEPPE. – Sorsero a Le Puy-en-Velay il 15 ott. 1650 ad opera del gesuita G. P. Medaille e del vescovo mons. H. Maupas, per l'insegnamento religioso. Diffusesi molto rapidamente in altre diocesi della Francia, furono disperse dalla Rivoluzione, poi si ricostituirono di nuovo continuando l'opera iniziale e sviluppandosi secondo le nuove esigenze, aprendo scuole di ogni grado, non solo in Francia, ma anche in altre regioni. Le varie case indipendenti negli anni seguenti si riunirono in congregazioni religiose autonome con l'approvazione della S. Sede, e sotto il nome di s. Giuseppe sorsero anche nuove Congregazioni religiose: ad Annecy (1883) con 630 suore; Buenos Aires (1882) con 261 suore; Chambéry (1812) con 2248 suore; Clermont-Ferrand (1810) con 559 suore; Concordia (1884) con 565 suore; Filadelfia (1836) con 1671 suore; Gap (1853) con 205 suore; Gerona (1865) con 326 suore; Goulburn (1888) con 131 suore; Lansing (1889) con 504 suore; Lione (1808) con 1718 suore; Maitland (1856) con. 345 suore; Pinerolo (1828) con 373 suore; S. Giovanni di Moriana (1822) con 900 suore; Tarbes (1843) con 524 suore; Torino (1821) con 510 suore; Toronto (1851) con 426 suore; Treviri (1889) con 171 suore; Bordeaux (1840) con 146 suore.

278. S. DI SAN GIUSEPPE (Aosta). – Colonia delle S. di S. Giuseppe di Lione, passate nel 1831 ad Aosta, dietro richiesta del vescovo ed erette in Congregazione autonoma nel 1845. Scopo: educazione della gioventù in scuole, convitti, orfanotrofi, collegi, case di rifugio, per fanciulle pericolanti, laboratori, opifici; assistenza in ospedali e ricoveri. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1928; definitiva nel 1934.

Contano 202 suore in 37 case. Casa generalizia ad Aosta (Arch. d. S. Congr. di Relig., A, 63; S.-B. Vuillernin, *Les soeurs de St-Joseph d'Aoste*, Aosta 1891).

279. S. di San Giuseppe (Cuneo). – Fondate a Cuneo nel 1831 dal canonico Giov. Batt. Manassero. Scopo: educazione e istruzione della gioventù, in scuole, pensionati, asili; istruzione dei sordomuti e sordomute; assistenza agli infermi; anche in missione. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1938, definitiva nel 1948. Contano 594 suore in 80 case in Italia, Svizzera e Congo Belga. Casa generalizia a Cuneo (Arch. d. Casa gener.).

280. S. di San Giuseppe (Messico). – Fondate il 19 dic. 1872 dal sac. José Vilaseca. Il 25 maggio 1903 la S. Sede concedette il decreto di lode e di approvazione. Il 21 dic. 1907 furono approvate le Costituzioni *ad tempus* e il 27 febbr. 1920 definitivamente. Scopo: istruzione cristiana ed educazione delle fanciulle soprattutto nei luoghi di missione. Si contano 650 suore con 62 case. La Casa generalizia è a Messico (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 56).

281. S. di San Giuseppe (Susa). – Fondate nel 1871 a Ulzio (e trasferite a Susa nel 1875) da Rosalia Renacco, in religione madre Giovanna Francesca di Chantal. Scopo: educazione delle fanciulle; assistenza degli infermi, anche nelle missioni. Decreto di lode nel 1939; approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1940. Contano oltre 100 suore in 25 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Susa (Arch. d. Casa general.).

282. S. di San Giuseppe (Fort-Wayne): v. s. del terz'ordine di san francesco (Fort-Wayne).

283. S. di San Giuseppe dell'Apparizione (Marsiglia). – Fondate a Gaillac (dioc. di Marsiglia) nel 1832 da s. Emilia de Vialar. Scopo educazione della gioventù e attività caritative, specie assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1842; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1862; definitiva nel 1910. In Birmania la « Congregazione delle Suore Cariane » è formata da un centinaio di religiose indigene appartenenti alle S. di S. Giuseppe dell'Apparizione. Contano 1600 suore in 130 case (cf. L. Pecchiai, *S. Emilia de Vialar*, Roma 1951, pp. 192-202; A. Stocchetti, *S. Emilia de Vialar*, ivi 1951).

284. S. di San Giuseppe dette della Sacra Famiglia (Montpellier): v. s. della sacra famiglia (Montpellier).

285. S. di S. Giuseppe del Terz'ordine di San Francesco (Leopoli). – Fondate a Leopoli nel 1882 da quattro pie donne terziarie francescane. Scopo: cura dei malati, ricoveri per vecchi, istruzione della gioventù in scuole e asili. Aggregate all'Ordine dei Cappuccini nel 1922. Approvazione dell'Istituto nel 1925. Contano 272 suore in 27 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 49).

286. S. di San Giuseppe di Carondolet (Saint-Louis). – Nel 1936, a richiesta di mons. Rosati, vescovo di Saint-Louis (Stati Uniti), sei suore dell'Istituto di S. Giuseppe di Le Puy vi passarono a fondare la prima casa americana dell'Istituto, che divenne il centro di una nuova istituzione e diede vita ad altre case, resesi, in seguito, indipendenti: Buffalo (1854), Rochester (1864), Concordia (1883), La Grange (1889). Nel 1912, a richiesta del vescovo di Sacramento, nove suore della casa di La Grange fondarono una nuova casa a Eurelta, che divenne la Casa madre del gruppo situato nelle diocesi di Los Angeles e S. Diego, trasportata ad Orange. Scopo principale l'insegnamento e l'educazione della gioventù in scuole di ogni tipo. Contano 3143 suore con 185 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 81).

287. S. di San Giuseppe di Cluny (Parigi). – Fondate a Chalons-sur-Saône nel 1806 dalla b. Anna Javouhey (v.). Scopo: educazione della gioventù e cura degli ammalati, anche lebbrosi, tubercolotici e contagiosi. Decreto di lode nel 1899. Contano 3160 suore in 275 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 8; F. De La Place, *Vie de la vén. mère A.-M. Javouhey, Apôtre des Noirs*, Parigi 1929).

288. S. di San Giuseppe di Moûtiers (Tarantasia). – Nel 1827 una comunità di S. di S. Giuseppe di Le Puy, stabilitasi a Moûtiers (dioc. di Tarantasia) e diramatasi in altre diocesi, si costituì in gruppo autonomo. Scopo: educazione della gioventù, cura dei poveri a domicilio e negli ospedali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1911, definitiva nel 1922. Contano 815 suore con 85 case (Arch. d. s. Congr. d. Relig., T, 49).

289. S. di San Giuseppe di Saint-Vallier (Valence). – Passata la Rivoluzione Francese, alcune suore superstiti dell'Istituto fondato nel 1683 a Le Puy si rifugiarono a St-Vallier (dioc. di Valence) aprendovi una farmacia per aiuto dei poveri. Cresciuto il numero delle suore, si creò un nuovo Istituto nel 1827. Scopo: insegnamento e cura dei malati. Approvazione definitiva dell'Istituto nel 1875. Contano 205 suore con 22 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 36).

290. S. di San Ludovico di Managhan (Clogher). – Fondate presso Tolosa nel 1842. Nel 1921 le case d'Irlanda si unirono in un'unica Congregazione autonoma con la Casa generalizia a Managhan (dioc. di Clogher). Scopo: educazione delle fanciulle in scuole di ogni grado. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni della nuova Congregazione irlandese nel 1926, definitiva nel 1934. Contano 416 suore in 19 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 82).

291. S. di San Luigi Gonzaga (Alba). – Fondate a La Morra (dioc. di Alba) nel 1815 dal sac. Giovanni Rubino. Scopo: offrirsi in spirito di immolazione per il Papa, i bisogni della Chiesa e la salvezza delle anime. Alcune di queste suore si staccarono nel 1870 e fecero un'altra fondazione a Maramana (dioc. di Acqui); ma nel 1938 le due istituzioni si fusero in una sola e Pio XI ne approvò le Costituzioni. Contano 56 suore in 4 case (Arch. d. S. Congr. di Relig., A, 73).

292. S. di San Paolo-Angeliche (Milano): v. angeliche di san paolo.

293. S. di Santa Brigida (Brigidine) (Kildare). - Fondate a Kildare (Irlanda) nel 1807 dal vescovo della diocesi Delany. Scopo: istruzione della gioventù e opere caritative. Decreto di lode nel 1858; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1895, definitiva nel 1907. Contano ca. 600 suore in 37 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., K, 2).

294. S. di Santa Caterina da Siena del Terz'ordine di San Domenico (Evreux). – Fondate nella diocesi di Autun nel 1854 da madre S. Domenico, e trasferitesi nel 1878 nella diocesi di Evreux. Scopo: vita contemplativa e attiva per l'apostolato tra le anime. Decreto di lode nel 1864; approvazione delle Costituzioni nel 1879. Contano 268 suore in 23 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 13).

295. S. di Santa Clotilde (Parigi). – Fondate a Parigi nel 1821 dal p. J. B. Rauzan con le s. del distrutto monastero di S. Aura. Scopo: educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1877; approvazione delle Costituzioni nel 1925. Contano 164 suore in 8 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 34; P. Leflon, *Qu'est qu'une religieuse st Clotilde?*, Parigi 1947).

296. S. di Santa Dorotea della Frassinetti (Roma): v. maestre di santa dorotea.

297. S. di Santa Dorotea di Cemmo di Capo di Ponte (Brescia). – Fondate nel 1842 a Cemmo di Capo di Ponte (dioc. di Brescia) dalla madre Annunciata Cocchetti da Rovato. Scopo: educazione della gioventù di ogni classe sociale. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1941. Contano 300 suore in 63 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Cemmo di Capo di Ponte (Arch. d. Casa general.).

298. S. di Santa Edvige (Breslavia). – Fondate a Breslavia nel 1848 dal sac. Roberto Spike. Scopo: cura della gioventù pericolante. Decreto di lode nel 1872. Contano 735 suore in 85 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B. 21),

299. S. di Santa Agnese (Milwaukee). – Fondate nel 1870 a Fond du lac (dioc. di Milwaukee) dalla madre Maria Agnese Hozotte, sotto la guida del p. Francesco

(per cortesia delle S. di S. Marta in Chiavari)

SUORE - Mons. Tommaso dei Marchesi Reggio, arcivescovo di Genova, consegna le Costituzioni alle S. di S. Marta in Chiavari (10 genn. 1900). Dipinto conservato nella Casa Madre.

Haas, cappuccino, e del vescovo Giovanni Martino Henny. Scopo: istruzione della gioventù in scuole di ogni grado e cura degli orfani e dei malati. Approvazione dell'Istituto nel 1881. Contano 629 suore.

300. S. DI SANT'AGOSTINO DI MEAUX (Meaux). – Nuova Congregazione iniziata nel 1844 dalle S. Agostiniane dell'ospedale di Meux, chiuso nello stesso anno. Scopo: assistenza dei malati a domicilio ed educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1891; approvazione dell'Istituto e della Congregazione nel 1904. Contano 205 suore in 8 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 52).

301. S. DI SANTA MARIA DEGLI ANGELI DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (Angers). – Fondate ad Angers nel 1871 dal p. Crisostomo Pattau, cappuccino. Scopo: educazione della gioventù in scuole e collegi, cura dei malati in cliniche e ospedali. Decreto di lode nel 1875, approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1925. Contano 513 suore con 19 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 25).

302. S. DI SANTA MARIA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO (St. Louis). – Fondate a St. Louis nel 1872 da Caterina Berger (suor Maria Ottilia) con alcune suore dell'Istituto delle Ancelle del S. Cuore, estintesi nel 1870. Scopo: assistenza agli infermi, specie poveri, in ospedali; protezione delle giovani operaie. Decreto di lode nel 1892; approvazione definitiva nel 1909. Lo stesso anno aggregazione all'Ordine francescano. Contano 522 suore in 15 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 71).

303. S. DI SANTA MARIA DI NAMUR (Namur). – Fondate a Namur dal sac. Nicola Muisart nel 1834. Scopo: educazione della gioventù in convitti, semiconvitti, scuole professionali e di economia domestica. Decreto di lode nel 1908, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1914. Contano 825 suore con 51 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 24).

304. S. DI SANTA MARIANNA DI GESÙ (Riobamba). – Fondate nel 1873 a Riobamba (Ecuador) da Mercedes Molina. Scopo: istruzione cristiana delle fanciulle, specialmente orfane, preservazione delle fanciulle pericolanti in asili e rifugi, cura delle carcerate. Decreto di lode nel 1895. Si contano 703 suore in 18 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 36).

305. S. DI SANTA MARTA (Antigonish). – Fondate nel 1900 da mons. Giovanni Cameron, vescovo di Antigonish (Canada). Scopo: istruzione della gioventù, cura dei malati e dei vecchi. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931. Contano 280 suore in 22 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 66).

306. S. DI SANTA MARTA (Roma). – Fondate a Ventimiglia nel 1895 dal vescovo mons. Tommaso Reggio. Scopo: cura dei malati negli ospedali, cliniche e a domicilio; educazione della gioventù in scuole, orfanotrofi, case di riabilitazione; assistenza nelle opere parrocchiali, direzione dei servizi nei seminari. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1928, definitiva nel 1935. Contano 429 suore in 56 case in Italia e Cile. Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.).

307. S. DI SANT'ANDREA (Tournai). – Risalgono alle S. Ospitaliere di S. Andrea, fondate a Cambrai, nel sec. XII; raccolte nel 1837 dopo la Rivoluzione Francese a Tournai, dove possedevano una casa, dalla madre Serafina Hanvarlet e ricostituite in nuova Congregazione. Scopo: assistenza agli infermi. Approvazione dell'Istituto nel 1857. Contano 314 suore.

308. S. DI SANT'ANDREA (Poitiers): v. FIGLIE DELLA CROCE, dette S. DI SANT'ANDREA.

309. S. DI SANT'ANNA DELLA PROVVIDENZA (Torino). – Fondate a Torino nel 1834 dalla marchesa di Barolo. Scopo: educazione delle fanciulle del popolo con scuole, case di ricovero, laboratori. Approvazione delle Costituzioni nel 1841. Contano 569 suore in 110 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 5).

310. S. DI SANT'ANNA DI LACHINE (Montréal). – Fondate a Vaudreuil (dioc. di Montréal) nel 1850 da Ester Sureau (madre Maria Anna). Scopo: istruzione della gioventù, assistenza dei malati in ospedali e ricoveri. Nel 1864 la Casa generalizia si trasferì a Lachine. Decreto di lode nel 1863; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1884. Contano 3500 suore in 127 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 18; *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1950, pp. 914-22).

311. S. DI SANT'ANTONIO DI PADOVA (Mercedes). – Fondate a Mercedes (Argentina) nel 1889 da Maria Antonia Cerini. Scopo: cura degli infermi ed educazione della gioventù. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1937, definitiva nel 1945. Contano 142 suore in 19 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig. P, 109).

312. S. DI SANTA ZITA (Lucca). – Fondate nel 1882 dalla serva di Dio Elena Guerra. Scopo: istruzione della gioventù povera. Decreto di lode nel 1911; approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1923. Contano 102 suore in 12 case (cf. P. Scavizzi, *Elena Guerra, Apostola dello Spirito Santo*, Lucca 1939).

313. S. DI SAN TOMMASO DI VILLANOVA (Parigi). – Fondate a Lamballe nel 1658 dal p. Angelo Le Proust, agostiniano. Però solo nel 1670 le suore presero l'abito religioso, emisero i voti e adottarono Costituzioni proprie. Scopo: assistere i malati poveri e dedicarsi all'infanzia abbandonata. Decreto di lode nel 1860; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1873. Contano 809 suore con 110 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 9).

314. S. DI SAN VINCENZO DE' PAOLI dette SERVE DEI POVERI (Gand). – Fondate a Gand nel 1823 dalla baronessa di Gysegenn, ed erette in Congregazione religiosa nel 1829. Scopo: istruzione della gioventù nelle missioni, assistenza ai lebbrosi e ai malati contagiosi. Decreto di lode nel 1860; approvazione nel 1875. Contano 712 suore in 115 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 5).

315. S. DOMENICANE DEL BAMBINO GESÙ (Orléans): v. PICCOLE S. DOMENICANE DEL BAMBINO GESÙ.

316. S. DOMENICANE DELLA PICCOLA CASA DELLA DIVINA PROVVIDENZA (Genova): v. DOMENICANE DELLA PICCOLA CASA DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

317. S. DOMENICANE DEL PERPETUO ROSARIO (Camden): v. DOMENICANE DEL PERPETUO ROSARIO.

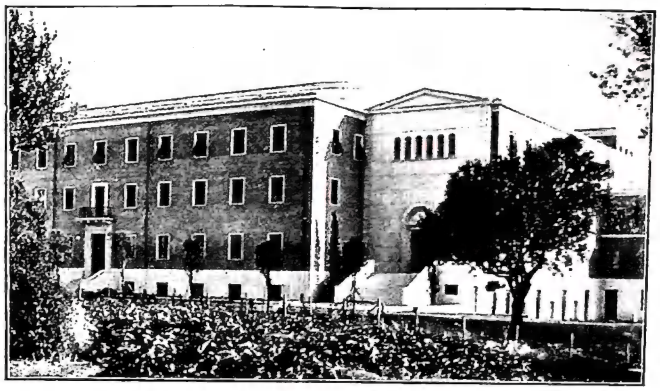
318. S. Domenicane del Sacro Cuore di Gesù (Tournai): v. domenicane del sacro cuore di gesù.

319. S. Domenicane del Santissimo Rosario (Mondovì). – Fondate a Mondovì nel 1844 dal vescovo mons. Tommaso Ghilardi e dalla madre Angelica Manfredini. Scopo: istruzione delle fanciulle; assistenza ai malati e ai poveri. Decreto di lode e approvazione definitiva nel 1933. Contano 300 suore in 34 case, in Italia, Turchia, Argentina. Casa generalizia a Mondovì (Arch. d. Casa general.).

320. S. Domenicane di San Sisto Vecchio (Roma): v. domenicane di san sisto vecchio.

321. S. Domenicane di Santa Caterina da Siena (Guardamalati) (Auch): v. domenicane di santa caterina da siena (Guardamalati).

322. S. Domenicane di Santa Maria (Nuova Orleans): v. domenicane di santa maria.



(per cortesia delle S. Francescane Insegnanti)

Suore - Casa Madre delle S. Francescane Insegnanti - Roma.

323. S. Domenicane di West Maitland (Maitland): v. domenicane di west maitland.

324. S. Domenicane Insegnanti e Infermiere di Santa Caterina da Siena (Roma): v. domenicane insegnanti e infermiere di santa caterina da siena.

325. S. Figlie del S.mo Cuore di Gesù (Yokoama). – Fondate nel 1920 da suor Teresa Illerhaus, già appartenente alla Congregazione delle Serve dello Spirito Santo, nella prefettura apostolica di Niigata (Giappone). Scopo: raccogliere ragazze giapponesi che aiutino l'apostolato dei missionari con opere sociali, caritative ed educative. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1949.

326. S. Francescane (Montpellier). – Fondate nel 1860 nella diocesi di Montpellier da J. V. Jalbert e M. Jvares de Signalac, e aggregate all'Ordine dei Frati Minori nel 1920. Scopo: istruzione delle fanciulle e assistenza ai malati in ospedali e cliniche. Decreto di lode e approvazione temporanea della Costituzione nel 1930. Contano 160 suore in 20 case tutte in Francia (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 113).

327. S. Francescane Angeline (Torino): v. francescane angeline.

328. S. Francescane degli Afflitti (Varsavia): v. francescane degli afflitti.

329. S. Francescane della Beata Maria Vergine Aiuto dei Cristiani (Cartagena, Colombia). – Fondate da sette s. terziarie francescane di Maria Ausiliatrice di Alstättes (Svizzera) chiamate da mons. Pietro Schumacher, vescovo di Portovejo (Ecuador) nel 1888, rifugiatesi per la persecuzione del 1895 a Cartagena (Colombia) e costituitesi in Istituto autonomo. Scopo: istruzione della gioventù e assistenza ai vecchi e malati. Approvazione dell'Istituto nel 1926. Contano 294 suore in 25 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 81).

330. S. Francescane della Famiglia di Maria (Leopoli). – Fondate nel 1856 a Leopoli dall'arcivescovo mons. Sigmund Felinski, e subito aggregate all'Ordine dei Frati Minori. Scopo: educazione della gioventù; assistenza ai malati in ospedali e a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea della Costituzione nel 1913. Contano 756 suore in 127 case tutte in Polonia (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 53).

331. S. Francescane della Sacra Famiglia (Dubuque): v. francescane della sacra famiglia.

332. S. Francescane della Sacra Famiglia (Treviri): v. francescane della sacra famiglia.

333. S. Francescane dell'Immacolata (Palagano-Modena): v. francescane dell'immacolata.

334. S. Francescane dell'Immacolata Concezione di Lons-Le-Saunier (St-Claude): v. francescane dell'immacolata concezione di lons-le-saunier.

335. S. Francescane del S.mo Cuore di Gesù di Joliette (Chicago): v. francescane del santissimo cuore di gesù di joliette.

336. S. Francescane di Nostra Signora del Perpetuo Soccorso (S. Luigi): v. francescane di nostra signora del perpetuo soccorso.

337. S. Francescane di San Giorgio Martire in Thuine (Osnabruck): v. francescane di san giorgio martire in thuine.

338. S. Francescane di Santa Cunegonda (Chicago): v. francescane di santa cunegonda.

339. S. Francescane di Santa Maria degli Angeli di Waldbreitbach (Treviri): v. francescane di santa maria degli angeli di waldbreitbach.

340. S. Francescane d'Ognissanti (Firenze): v. francescane d'ognissanti.

341. S. Francescane Insegnanti (Roma). – Fondate nel 1888 a Slatiňany u Chrudimě (Cecoslovacchia) dal vescovo Roman Sebastiano Zängerle. Scopo: educazione della gioventù in collegi, scuole, laboratori, orfanotrofi; assistenza ai malati negli ospedali, ecc. Decreto di lode e approvazione temporanea della Costituzione nel 1932, definitiva nel 1950. Contano 629 suore in 59 case in Italia e all'Estero (altre 27 confiscate dal governo comunista). Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.).

342. S. Francescane Missionarie di Maria (Roma): v. francescane missionarie di maria.

343. S. Francescane Missionarie di San Giuseppe (Salford): v. francescane missionarie di san giuseppe.

344. S. Francescane dette Piccole Suore degli Orfani (Belley): v. francescane dette piccole suore degli orfani.

345. S. Giapponesi della Visitazione (Tokio). – Fondate dal p. Alberto Breton, il quale recatosi dal Giappone in California, vi chiamò nel 1915 alcune giovani giapponesi per l'assistenza dei loro connazionali colà emigrati. Tornato il padre e le giovani in Giappone, queste nel 1925 crearono la Congregazione della Visitazione a Tokyo, e nel 1937 ne trasportarono la Casa madre a Fuknoka. Approvazione temporanea della Costituzione nel 1942, definitiva nel 1950. Contano oltre 100 suore.

346. S. Giuseppine della Carità (Vich). – Fondate a Vich (Spagna) nel 1877 da Caterina Corominas y Augustín. Scopo: assistenza ai malati in ospedali e a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1901, definitiva nel 1909. Contano 227 suore in 21 case, tutte nella Spagna (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 80).

347. S. Giuseppine della Santissima Trinità (Placencia). – Fondate nel 1866 a Placencia dal sac. Eladio Mozas Santamera. Scopo: istruzione della gioventù e as-

sistenza negli orfanotrofi e nei ricoveri. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933. Contano 99 suore in 15 case tutte nella Spagna (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 57).

348. S. Grigie (Montréal) : v. s. della carità *vulgo* s. grigie.

349. S. Guardamalati di Nostra Signora Ausiliatrice (Montpellier). – Fondate a Montpellier nel 1845 dal sac. Andrea Soulas. Scopo : assistenza ai malati a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea della Costituzione nel 1868, definitiva nel 1882. Contano 459 suore in 52 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 28).

350. S. Infermiere dell'Addolorata (Como). – Fondate a Como nel 1850 da Giovanna Franchi. Scopo : assistenza degli infermi in casa di cura e cliniche, e, di giorno, a domicilio. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1935, definitiva nel 1942. Contano 200 suore in 9 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Como (Arch. d. Casa gener.).

351. S. Insegnanti della Santa Croce del Terz'ordine di San Francesco in Menzingen (Basilea) : v. insegnanti della santa croce del terz'ordine di san francesco in menzingen.

352. S. Insegnanti di Nostra Signora Colocensi (Colocza) : v. povere s. insegnanti di nostra signora colocensi.

353. S. Maddalene (Penitenti di Santa Maria Maddalena) (Torino). – Fondate nel 1833 a Torino dalla marchesa Giulia Falletti di Barolo nata Colbert. Scopo : riparazione e rieducazione delle fanciulle pericolanti. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1846. Contano 33 suore in 7 case in Italia. Casa generalizia a Torino (Arch. d. Casa gener.; A. Biancotti, *Un'eroina della carità, la Marchesa Giulia di Barolo*, Torino 1939).

354. S. Maestre di Santa Dorotea (Venezia) : v. maestre di santa dorotea.

355. S. Maestre di Santa Dorotea Figlie dei Sacratissmi Cuori (Vicenza) : v. maestre di santa dorotea, figlie dei sacratissimi cuori.

356. S. Marcelline (Milano) : v. marcelline.

357. S. Mariste o della congregazione di Maria. – Fondate dal servo di Dio C. J. Colin a Belley nel 1826. Scopo : educazione della gioventù femminile, ricovero delle pericolanti ed esercizi spirituali per le donne. Decreto di lode nel 1864, approvazione dell'Istituto nel 1884, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931, definitiva nel 1951. Contano 542 suore in 38 case, molte delle quali in luoghi di missione, ove coadiuvano i pp. Maristi. La Casa generalizia è a Belley (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 19; L. Falletti, *Il ven. G. C. Colin*, Roma 1913).

358. S. Mercedarie (Aix) : v. s. della beata maria vergine della mercede.

359. S. Mercedarie del S.mo Sacramento. – Fondate a Città del Messico nel 1910 da suor Maria del Rifugio di Aguilar. Scopo : educazione della gioventù e sua formazione al culto eucaristico. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1948. Contano 263 suore in 52 case, tutte nel Messico. La Casa generalizia è a Città del Messico (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 142).

360. S. Minime dell'Addolorata (Bologna) : v. minime dell'addolorata.

361. S. Minime del Sacro Cuore di Maria (Rodez) : v. minime del santissimo cuore di maria.

362. S. Minime di Nostra Signora del Suffragio (Torino) : v. minime di nostra signora del suffragio.

363. S. Misericordine di San Gerardo (Milano). – Fondate nel 1891 a Monza dal sac. Luigi Talamoni e da Maria Biffi, vedova Levati. Scopo : assistenza ai malati specialmente poveri a domicilio; altre opere educative e assistenziali in cliniche, ricoveri, orfanotrofi; opere parrocchiali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1942, definitiva nel 1949. Contano 260 suore in 45 case in Italia e Svizzera. Casa generalizia a Monza (Arch. d. Casa gener.).

364. S. Missionarie della Regina degli Apostoli (Vienna). – Fondata a Vienna dal sac. Teodoro Innitzer, poi cardinale arcivescovo di Vienna. Scopo : cooperare alla diffusione della fede nei paesi pagani, specialmente in India con opere di assistenza sanitaria e di insegnamento. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1949. Contano più di 200 suore.

365. S. Missionarie della Società di Maria (St-Foy-lès-Lyon). – Nel 1865 alcune giovani di Jonzieux iniziarono una Società religiosa sotto il nome di « Suore del Terz'ordine di Maria », che poi nel 1881 meglio si organizzò a St-Brieuc per opera di Maria Adele Troussel des Groues (suor Maria della Croce) e presero il nome attuale. Nel 1887 si stabilì a St-Foy-lès-Lyon, sotto la giurisdizione del superiore generale dei Maristi. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931, definitiva nel 1952 (cf. anon., *Soeurs missionnaires de la Société de Marie. Essai sur nos origines*, Parigi 1941).

366. S. Missionarie dell'Immacolata Concezione (Montréal) : v. missionarie dell'immacolata concezione.

367. S. Missionarie dello Spirito Santo (Parigi). – Fondate a Parigi nel 1923 da mons. Alessandro Le Roy, superiore generale dei Padri dello Spirito Santo. Scopo : lavorare nelle missioni. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1929, definitiva nel 1943. Contavano varie centinaia di suore.

368. S. Missionarie del Preziosissimo Sangue (Aarle Rixtel) : v. missionarie del preziosissimo sangue.

369. S. Missionarie di Nostra Signora d'Africa (Saint-Charles, Birmandreis) : v. missionarie di nostra signora d'africa.

370. S. Oblate dello Spirito Santo (Lucca) : v. s. di santa zita.

371. S. Orsoline di San Girolamo (Bergamo) : v. orsoline gerosolimitane, dette di gandino.

372. S. Orsoline di Somasca (Somasca di Vercurago, Bergamo) : v. orsoline di somasca.

373. S. Ospitaliere di Nostra Signora della Carità (Digione) : v. ospitaliere di nostra signora della carità.

374. S. Ospitaliere di Santa Elisabetta (Lussemburgo). – Fondate nel 1672 a Lussemburgo. Scopo : assistenza dei malati e dei bisognosi con case di salute, asili, scuole, orfanotrofi; ora anche apostolato missionario. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1922, definitiva nel 1931. Contano 651 suore in 54 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 52).

375. S. Ospitaliere e istitutrici del Terz'ordine di San Francesco, dette Francescane di Calais (Arras) : v. ospitaliere e istitutrici del terz'ordine di san francesco dette francescane di calais.

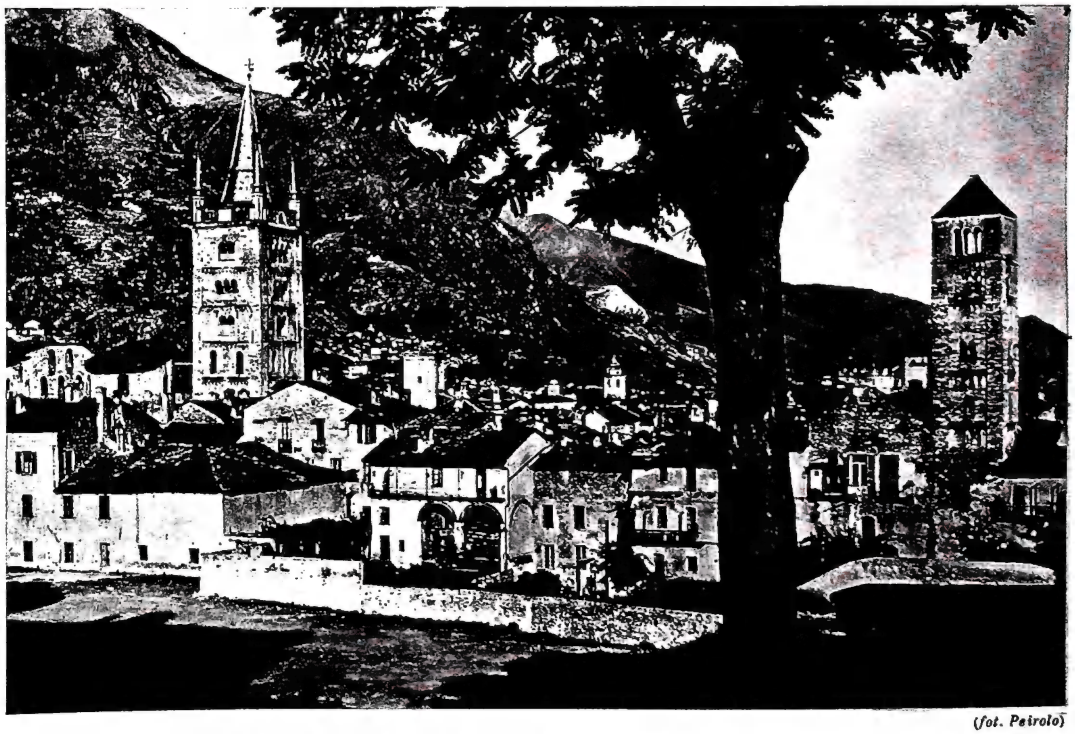
376. S. Ospitaliere Insegnanti di Maria Immacolata (Bourges). – Piccola comunità nota sotto il nome di Dame S. dell'ospedale, istituita a Bourges sugli inizi del sec. XIX, erette nel 1826 a Istituto religioso dall'arcivescovo. Scopo : cura degli ammalati, educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1850, approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1942. Contano 83 suore in 11 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 45).

377. S. Passioniste di San Paolo della Croce (Firenze). – Fondate nel 1872 a Castel di Signa (dioc. di Firenze) da mons. Giuseppe Fiammetti. Scopo : rieducazione ed educazione della gioventù. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931, definitiva nel 1939. Contano 425 suore in 46 case in Italia e Brasile. Casa generalizia a Castel di Signa (Arch. d. Casa gener.).

378. S. Povere Bonaerensi di San Giuseppe (Buenos Aires). – Fondate a Buenos Aires nel 1882 da alcune religiose del monastero di Le Puys, costituitesi in Congregazione autonoma. Scopo : cura dei malati e scuole per la gioventù. Decreto di lode nel 1903; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1913. Contano 321 suore

(*per cortesia del parroco della Cattedrale*)

(*fot. Alinari*)



(*fot. Peirolo*)

In alto a sinistra: TRITTICO IN RAME OFFERTO DA BONIFACIO ROTARIO D'ASTI (1° settembre 1358) per l'erigendo santuario di Rocciamelone. Al centro Madonna con Bambino; a sinistra s. Giorgio, a destra s. Giuseppe che presenta l'offerente - Susa, Cattedrale. *In alto a destra:* MARIA ANNUNZIATA, già ritenuta Adelaide, contessa di Torino, sposa di Oddone conte di Savoia. Statua lignea del sec. XVI. *In basso:* PANORAMA PARZIALE con il campanile lombardo (sec. XI) della chiesa di S. Giusto, ora cattedrale; le cuspidi sono della fine del sec. XV. A destra il campanile della chiesa di S. Maria Maggiore (sec. XI), ora trasformata in abitazione (a destra).

(*fot. Pont. Comm. arch. sacra*)

(*fot. Pont. Comm. arch. sacra*)

STORIE DI SUSANNA. *In alto:* I vecchioni tentano di indurla al peccato (davanti all'edificio del bagno, Daniele, anticipazione dell'artista). La scena dell'accusa è stata riprodotta al vol. VI, tav. XVII. *In basso:* Susanna in atteggiamento di orante rende grazie per la liberazione. L'orante maschile è forse suo marito. Affresco della cosiddetta Cappella greca (sec. II) - Roma, cimitero di Priscilla.

con 25 case, tutte in Argentina (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 61).

379. S. Povere Scolastiche del Terz'ordine di San Francesco (Linz). - Fondate a Voeklabruck (dioc. di Linz) nel 1842 dal sac. Sebastiano Schwarz. Scopo: assistenza ai malati in cliniche e ospedali, istruzione della gioventù in scuole e collegi. Decreto di lode nel 1929; approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1938. Contano 973 suore con 62 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 77).

380. S. Riparatrici dei Sacri Cuori di Gesù e Maria (Milano): v. riparatrici dei sacri cuori di gesù e maria.

381. S. Riparatrici del Sacro Cuore (Napoli): v. riparatrici del sacro cuore.

382. S. Sacramentine (Bergamo): v. sacramentine.

383. S. Salesiane dei Sacri Cuori (Lecce): v. salesiane dei sacri cuori.

384. S. Salesiane del S.mo Cuore di Gesù (Cartagena): v. salesiane del s.mo cuore di gesù.

385. S. Scolare del Terz'ordine di San Francesco (Hallein). - Fondate ad Hallein (dioc. di Salisburgo) nel 1723 da Maria Teresa Zechner, prima come pia associazione con vita comune, poi nel 1754 costituitesi in vera Congregazione religiosa con voti. Scopo: istruzione delle fanciulle in scuole inferiori, medie e superiori e in pensionati; opere di carità con orfanotrofi e istituti per i sordomuti. Approvazione pontificia nel 1819. Tra le varie filiali, alcune si eressero a Istituti indipendenti.

386. S. Scolare del Terz'ordine di San Francesco (Vienna). - Colonia di S. del Terz'ordine di S. Francesco, fondate nel 1723 da M. Teresa Zechner, chiamata da Hallein a Vienna nel 1845 dall'imperatrice Carolina Augusta. Le varie case fondatesi in seguito nell'arcidiocesi di Vienna si eressero a Congregazione indipendente nel 1853, prendendo il nome attuale. L'Istituto fu aggregato all'Ordine dai Frati Minori nel 1904. Scopo: istruzione delle fanciulle. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1923, definitiva nel 1931. Contano 218 suore in 18 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 79).

387. S. Scolare del Terz'ordine di San Francesco (Milwaukee). - Fondate a Milwaukee nel 1873 da madre Maria Alessia, proveniente dalla casa di Linz della stessa Congregazione, recatasi negli Stati Uniti su invito di mons. M. Henny, vescovo di Milwaukee. Scopo: scuole e ospedali. Approvazione della S. Congr. di Propaganda nel 1900, definitiva della S. Congr. dei Relig. nel 1908. Contano 2128 suore con 35 case (Arch. d. S. Congr. di Relig., M, 83).

388. S. Scolare di Graz del Terz'ordine di San Francesco (Eggenberg). - Fondate ad Eggenberg presso Graz (dioc. di Seckau) nel 1841 dal vescovo di Seckau, mons. Romano Sebastiano Zaengerle, e dalla signorina Antonia Lampl. Scopo: istruzione ed educazione della gioventù. Approvazione temporanea della Costituzioni nel 1929, definitiva nel 1937. Contano 494 suore in 46 case (Arch. d. Congr. d. Relig., S, 1).

389. S. Scolastiche del Terz'ordine di San Francesco (Roma). - Fondate nel 1888 a Slatiňany, presso Chrudim (dioc. di Hradec Králové, Cecoslovacchia) da suor M. M. Giacinta Zahalka, proveniente dalla omonima Congregazione di Graz. Scopo: istruzione della gioventù con ogni ordine di scuole, anche specializzate; istituti per ciechi e deficienti, orfanotrofi, stazioni missionarie; ospedali e ricoveri per i vecchi. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1932, definitiva nel 1950. Contano 629 suore, 59 case, in Italia, Europa, America Nord e Sud (inoltre 27 case confiscate dal regime comunista). La Casa generalizia fu trasferita a Praga nel 1910, indi a Roma nel 1945 (Arch. d. Casa gener.).

390. S. Scolastiche del Terz'ordine di San Francesco di Maribor (di Cristo Re) (Roma). - Colonia di S. Scolare del Terz'ordine di S. Francesco di Heggenberg, chiamata nel 1864 a Maribor (dioc. di Lavant) dal vescovo Antonio Martino Slomšek, erette poi nel 1869 a Congregazione indipendente dal vescovo Giacomo Massimiliano Stepischnegg. Scopo: istruzione delle fanciulle in scuole di ogni grado; assistenza ai malati in ospedali a domicilio; servizi domestici in collegi e seminari. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1922, definitiva nel 1931. Contano 951 suore in 55 case (oltre le 65 in Jugoslavia) in Italia e all'estero (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 78).

391. S. Serve dei Poveri del Boccon del Povero (Palermo): v. boccone del povero, s. del.

392. S. Serve di Maria Riparatrice (Adria): v. serve di maria riparatrice.

393. S. Serve di Maria Santissima Addolorata (Firenze): v. serve di maria santissima addolorata.

394. S. Stabilite nella Carità di Gesù Buon Pastore (Firenze). - Fondate a Firenze nel 1589 dal sac. Vittorio dell'Ancisa e da Maria Triboli. Nel 1612 adottarono la stretta clausura; soppresse nel 1810 furono riunite nel 1816 dalla madre Sandrucci nel Conservatorio di Monticelli. Dal 1878 passarono alla vita attiva. Scopo: istruzione della gioventù in educandati, asili, scuole, laboratori. Approvazione definitiva nel 1951. Contano 70 suore in 10 case nella diocesi di Firenze e di Pisa. Casa generalizia a Monticelli (Arch. d. Casa General.).

395. S. Vincenzine di Maria Immacolata (Torino). - Fondate a Lanzo Torinese nel 1858 dal ven. Federico Albert. Scopo: educazione in asili, orfanotrofi, scuole; ospedali. Contano 200 suore in 15 case in Italia. Casa generalizia a Lanzo Torinese (Arch. d. Casa gener.).

Vincenzo Cusumano - Silverio Mattei - *

SUOVETAURILIA: v. roma, IV. *Religione dei Romani* (coll. 1125-33).

SUPERANTIUS (Soranzo), Nicolaus. - Giurista, n. a Venezia nel 1474, m. ivi il 20 nov. 1546.

Religioso agostiniano, fu priore del monastero di Venezia nel 1544. Insieme a Pier Aurelio Sanuto e Marco Padovano istigò il Consiglio dei Dieci ad emanare un decreto pregiudizievole all'autorità dei superiori regolari. L'intervento tempestivo del Seripando sventò le manovre fraudolente, delle quali i senatori non avevano tenuto conto e il decreto fu ritratto. Riconosciuto l'errore, S. si recò con Marco a Roma ove, con il perdono del Seripando, ottennero anche quello del Papa. Curò l'edizione del libro di Guglielmo Heytesbury *De sensu composito et diviso* (Venezia 1501). Le sue opere conosciute sono: *De immortalitate animae contra Pomponatium* (ivi 1501); *Annotationes ad Francisci Accolti primam partem Codicis* (Venezia 1589); *In Guidonis Baysis Rosarium, seu Commentarium in Decretum Gratiani* (ivi 1601); *Annotationes ad Zabarellae volumen Clementinarum* (ivi 1602).

Bibl.: A. Fontana, *Amphitheatrum legale*, II, Parma 1688, coll. 333-34; R. Maiocchi-N. Casacca, *Codex diplomaticus Ord. E. S. Augustini Papiae*, III, Pavia 1907, p. 90; D. A. Perin, *Bibliogr. augustin.*, III, Firenze 1937, p. 206. Augusto Moreschini

SUPERBIA. - È l'amore disordinato della propria eccellenza (*Sum. theol.*, 2ª-2ªe, q. 84, a. 2). Per eccellenza va inteso tutto ciò che innalza la propria persona e che viene ricercato appunto in vista di mettere in rilievo, innalzare la propria persona.

Mentre l'umiltà inclina a non voler attribuire a sé nessun bene, ma a Dio solo, la s. tende ad attribuire tutto a se stessa; ed è perciò una interna tumefazione della mente, i cui atti sono: *a*) considerare assai le proprie perfezioni reali e apparenti e dissimulare invece i difetti; e di conseguenza persuadersi di avere una perfezione superiore a quella che realmente si possiede; *b*) attribuire non a Dio, ma a se stesso i doni posseduti sia naturali che soprannaturali; *c*) grande stima della propria perfezione e compiacimento in essa; *d*) aspirazione a grandi cose, svincolo dalla soggezione di chiunque, stimandosi più perfetti di tutti; aspirazione alle dignità, agli onori come dovuti a sé, a preferenza di tutti gli altri; dolore, ira e lamenti quando non si riesce a conseguirli; *e*) rifiuto di soggezione agli stessi superiori, dei quali il superbo si stima più prudente e i cui ordini, almeno nel proprio interno, disprezza; *f*) finalmente talvolta

(*fot. Anderson*)

SUPERBIA - La s., in alto, assieme all'avarizia e alla vanagloria quali cause principali del mal governo, rappresentato dalla tirannia. Affresco di A. Lorenzetti (1338) - Siena, Palazzo del Comune

ribellione a Dio stesso, quasi che di lui non si abbia bisogno. Quest'ultimo è il massimo atto di s. e perciò peccato mortale *in genere suo* (*ibid.*, 2^a-2^{ae}, q. 162, a. 5; cf. ancora s. Gregorio Magno, *Moralia*, XXIII, cap. 6: PL 76, 258-59). Tale fu il peccato di Lucifero, che osò mettersi in opposizione a Dio stesso con la blasfema sfida: *Salirò al cielo, ... sormonterò l'altezza delle nubi, sarò simile all'Altissimo* (*Is.* 14, 13-14); e ne fu tosto punito con l'inferno (cf. *ibid.*, 14,15 e *Lc.* 10, 18). Tale è anche il peccato di coloro che rifiutano di sottomettersi all'autorità della Chiesa, o di accettare il suo magistero.

Da quanto si è detto, la s. si distingue in perfetta e in imperfetta. *a*) *Perfetta* è di colui che talmente ama la propria eccellenza, da non voler assoggettarsi a Dio o a coloro che a nome di Dio ci governano; è peccato mortale; *b*) *Imperfetta* è di colui che non rifiuta obbedienza a Dio o a quelli cui deve essere soggetto, ma ama più del giusto la propria eccellenza. È peccato veniale quando non è congiunta a grave disprezzo degli altri.

S. Gregorio Magno (*Moralia*, XXXI, cap. 45: PL 76, 620-21), cui aderisce s. Tommaso (*Sum. theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 132, a. 4), pone ancora la s. non tra i vizi capitali, ma al di sopra di tutti essi, quasi madre e regina di tutti i vizi, perché, per quanto non tutti i peccati siano di s., tuttavia l'orgoglio può condurre a qualsiasi colpa. In particolare, dalla s. derivano quasi necessariamente la presunzione, l'ambizione, la vanagloria (v. alle singole voci). La s. conduce poi facilmente alla durezza ed alla intransigenza verso gli altri. È un vizio eminentemente antisociale e sta all'origine della più parte dei conflitti tra gli uomini, spingendoli ad usare una diversa misura per sé e per gli altri.

BIBL.: A. Tanquerey, *Comp. di teol. ascet. e mist.*, 7ª ed., Roma 1928, nn. 820-43; St. Carton de Wiart, *Tractatus de peccatis et vitiis*, Malines 1932, pp. 157-60; A. Meynard, *Tratt. della vita inter.*, I, Torino 1936, nn. 45-46; R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, I, Parigi 1938, pp. 514-26; J. Leclercq, *La vie en ordre*, Bruxelles 1938, pp. 171-78; E. Janvier, *Esposiz. della morale catt.*, vers. it., X, Torino 1938, pp. 177-203; XII, ivi 1939, pp. 189-205. Andrea Gennaro

SUPERIOR, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Wisconsin (Stati Uniti).

La diocesi di S. fu eretta il 3 maggio 1905 per smembramento della parte nord di La Crosse e della parte nord-ovest di Green Bay. Mons. Agostino Francesco Schinner, primo vescovo, contava nella sua diocesi, nel 1905, 38.000 cattolici, 39 sacerdoti diocesani e 17 religiosi, 93 chiese e 33 stazioni. La popolazione è eterogenea, costituita di cattolici di lingue tedesca, polacca, francese, italiana, slava e boema. Oggi, suffraganea di Milwaukee, copre una superficie di 15.715 migliaq. con una popolazione totale di 259.428 ab. dei quali 68.671 sono cattolici. Vi sono inoltre 118 sacerdoti diocesani (40 religiosi: Preziosissimo Sangue, Francescani, Benedettini, Servi di Maria), 77 parrocchie, 31 cappelle, 71 missioni, 18 congregazioni femminili (540 suore), 55 seminaristi, l'orfanotrofio e 10 ospedali.

BIBL.: *The Official catholic directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 572-74; J. J. Driscoll, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, p. 336; Th. Boemer, *The Catholic Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, p. 326. Gastone Carrière

SUPERIORE ECCLESIASTICO. - È il superiore delle missioni autonome o *sui iuris*, le quali rappresentano il primo stadio della organizzazione ecclesiastica nelle missioni.

Se ne ebbero esempi già verso la fine del secolo scorso, ma soltanto dopo il CIC si svolsero e si affermarono, specialmente per opera del card. Guglielmo van Rossum (v.), prefetto della S. Congr. de Propaganda Fide dal 1918 al 1932, allo scopo di permettere ai nuovi missionari di iniziare l'apostolato in un dato luogo. Oggi Propaganda preferisce che i nuovi missionari lavorino in una zona sotto la guida dell'Ordinario di luogo entro i limiti di una diocesi o quasi-diocesi ed il territorio a suo tempo potrà essere diviso ed eretto in diocesi o quasi-diocesi.

A capo delle missioni autonome vi è il s. e., che viene nominato direttamente con decreto da Propaganda, come i prefetti apostolici, ed alla pari di questi ha eguali diritti e facoltà e gode della stessa giurisdizione ordinaria e quindi è un vero Ordinario di luogo, sebbene non ne parli il can. 198, né il cap. VIII della parte 1ª del l. II del CIC. Detto capitolo, però, fino all'ultima redazione del 1916 parlava del s. e. Secondo l'istruzione di Propaganda in data 7 nov. 1929 (*Sylloge P. F.*, n. 146, pp. 349-350) alle missioni autonome ed ai loro s. e. si applicano, «servatis servandis» su linea generale, i canoni che si riferiscono alle prefetture apostoliche e ai prefetti apostolici. I s. e. possono quindi nominarsi il superiore delegato o meglio il vicario delegato, devono «ex iustitia» (cf. can. 306) applicare la Messa «pro populo» (*Sylloge P. F.*, n. 187, pp. 463-64), ma non godono dei privilegi onorifici dei prefetti apostolici (cf. can. 308).

Il s. e. può indicare anche l'Ordinario di luogo in rapporto al superiore religioso o regolare di un Ordine o Congregazione religiosa. Questi due termini, così contrapposti, sono particolarmente in uso nel diritto missionario per determinare i diritti ed i doveri dell'Ordinario di luogo nelle missioni e del superiore religioso dei missionari che vi lavorano (v. TERRITORI DI MISSIONE). Nella prassi delle società missionarie senza voti il superiore dei missionari è chiamato superiore regionale.

BIBL.: S. Paventi, *Breviarium iuris missionalis*, Roma 1952, pp. 71 sg. e passim. Saverio Paventi

SUPERIOREN-VEREINIGUNG. - Associazione dei Superiori maggiori (abati e provinciali) degli Ordini e delle Congregazioni clericali di Germania i cui membri lavoravano o nei territori di missione o in mezzo ai Tedeschi emigrati all'estero.

Fu fondata nel 1898 a Krefeld col nome di *Superioren-Konferenz* (Conferenza dei Superiori). Fondatori ne furono le sette Congregazioni religiose che avevano missione nelle colonie tedesche. Più tardi fu ampliata con l'ammissione di tutti gli altri istituti missionari e cambiò il nome in quello di S.-V. («Unione dei Superiori»). Il segretario generale, incaricato di curare gli interessi degli istituti missionari dinanzi alle autorità ecclesiastiche e civili, si trova a Berlino dal 1923. Giovanni Rommerskirchen

SUPERIORE RELIGIOSO. - È colui che ha la potestà legittima di comandare i membri di una società religiosa o parte di essa.

I. In diritto canonico si hanno superiori maggiori e minori. Tra i primi sono da annoverarsi: tutti i superiori supremi di istituti religiosi centralizzati, l'abate primate delle congregazioni monastiche benedettine confederate, l'abate preside delle stesse singole congregazioni benedettine (v. BENEDETTINI), i superiori provinciali e gli altri che, pur non avendo lo stesso nome, hanno di fatto gli stessi poteri ordinari; inoltre tutti i vicari di costoro quando abbiano poteri ordinari (can. 488, n. 8). Da notare che nelle religioni monastiche, nei Canonici regolari e nelle case *sui iuris*, sia maschili che femminili, il superiore locale, si denomini abate o priore o con qualunque altro nome, è vero superiore maggiore. Superiori minori o locali sono tutti coloro che in una religione centralizzata (v. RELIGIONE) hanno il comando di una casa. Altra distinzione canonica si deve fare tra superiori maggiori che hanno un ufficio permanente, continuativo, e quelli che solo in determinate circostanze hanno autorità. Tali sono i visitatori di molte religioni, specialmente monastiche; occorre però che abbiano poteri ordinari, non soltanto delegati, nel qual caso non vengono sotto il nome di s. r., come, p. es., non è superiore maggiore il delegato dal superiore maggiore a fare una visita canonica. Una terza distinzione va fatta tra s. r. collegiali e personali. Tra i primi sono il Capitolo generale, la Dieta ed altre assemblee che agiscano come un corpo unico con responsabilità collegiale. Tutti gli altri superiori sono personali, ossia responsabili individualmente anche se hanno un consiglio, del quale devono sentire il parere tranne che superiore e consiglio compiano atti come collegio, come avviene in alcuni casi, nei quali si ha un superiore collegiale.

II. Nelle comunità religiose si è legittimamente costituiti superiori o mediante una libera elezione, o mediante una nomina. Questo avviene soprattutto nelle religioni centralizzate – dove solo le cariche maggiori, di superiore supremo, consigliere, procuratore, e, generalmente, economo e segretario generale sono fatte per elezione, nei Capitoli generali (v. CAPITOLO) – mentre per tutte le altre cariche si ha assai frequentemente la nomina da parte dei superiori maggiori. Talvolta i Capitoli provinciali, pur essendo competenti ad eleggere il proprio superiore provinciale, devono ricevere una conferma della propria deliberazione dal governo supremo. L'elezione o la nomina dei superiori rappresenta uno dei diritti tipici delle religioni (can. 501 § 1) fin dal loro inizio; tuttavia, essendo il Romano Pontefice anche superiore supremo di tutte le religioni, egli ha il potere, per sé o per mezzo delle Congregazioni romane competenti, di imporre s. r. che, naturalmente, hanno gli stessi diritti e doveri di quelli eletti o nominati dalla religione (can. 499). Il modo, le condizioni giuridiche e le qualità richieste per essere eletti o nominati dipendono dal CIC e dalle costituzioni. Le condizioni comuni per essere superiori supremi sono esposte dal can. 504: è necessario essere figli legittimi, avere dieci anni di professione, 40 anni di età per esser superiori supremi o 30 per esser superiore maggiore; e, in generale, possedere tutte le qualità morali di prudenza e di governo necessarie per tali offici. La durata in carica di tutti i s. r. è limitata nel tempo, salvo espresso disposto contrario delle costituzioni della religione (can. 505). I superiori locali minori, poi, non possono rimanere in carica oltre un sessennio nella stessa casa, senza una previa dispensa della S. Sede (can. 505). Per le superiore di religioni femminili d'Italia (sia religioni centralizzate, sia monasteri) deve essere tenuta presente anche la istruzione della S. Congr. dei Religiosi del 9 marzo 1920 (AAS, 12 [1920], p. 365), per la quale una superiore generale o badessa locale non può essere rieletta per il terzo sessennio consecutivo, senza postulazione e conferma della S. Sede.

III. I diritti e i doveri dei s. r. sono in proporzione diretta sia dell'àmbito territoriale sia delle limitazioni che il diritto canonico e le costituzioni stabiliscono, soprattutto nelle religioni centralizzate, dove la distinzione tra superiore supremo e superiore provinciale e locale è della massima importanza. Diritto e dovere fondamentale di ogni s. r. è quello di adoperarsi con tutti i mezzi di autorità, prudenza e carità perché i sudditi raggiungano la santità religiosa alla quale si sono votati, e perché la religione o provincia o casa alla quale sono preposti raggiunga i fini speciali propri dell'istituto, approvati dalla S. Sede. La potestà, anche se dominativa, per la quale i s. r. comandano è senza dubbio di natura pubblica, sia perché governano organismi di natura universale, per molti aspetti simili alle diocesi, sia perché tale potestà trae origine dalla stessa fonte pubblica suprema di ogni autorità, cioè il Romano Pontefice, che dà la giuridicità alle religioni. Nelle religioni esenti è anche un potere di giurisdizione che conferisce ai superiori maggiori delle stesse il grado di prelati e di Ordinari a norma del diritto canonico (cann. 110, 198, 501 § 1); ai superiori supremi compete, quale diritto proprio generale, quello di comandare su tutte le province, regioni, case della religione e su tutti e singoli i membri della religione stessa (can. 502). Il s. r. supremo diventa pure, dal momento della sua elezione, esclusivo rappresentante della religione come tale, con potere di obbligare, agire e rispondere sia in diritto canonico che civile. Tra i principali diritti e doveri vanno ricordati: quello di ammissione e regolamentazione delle professioni (can. 572); delle destinazioni dei membri ai diversi offici, della convocazione dei Capitoli generali, della visita canonica (v.), delle dispense temporanee dall'osservanza delle costituzioni meramente disciplinari, della redazione delle relazioni quinquennali e annuali (can. 510), della cura per la formazione dei novizi, ecc. Nelle religioni divise in province sono di competenza dei superiori provinciali quegli atti per i quali il diritto canonico parli di superiori maggiori, ed espressamente di superiori supremi, tranne che le costituzioni singole specifichino diversamente. La potestà dei superiori locali nelle religioni centralizzate è subordinata alle costituzioni di ogni istituto, con esclusione, in generale, di autorità nelle questioni più importanti sia di governo sia amministrativo. I superiori di monasteri o case *sui iuris* invece sono veri Ordinari e ad essi compete quindi tutta l'autorità che il CIC attribuisce agli Ordinari (can. 198 § 1).

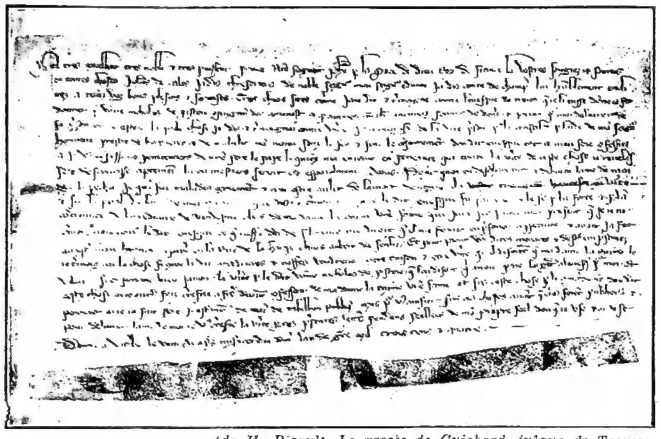
BIBL.: A. Larraona, in *Comm. pro relig.*, 3 (1923), p. 135; 4 (1924), p. 39; T. Schaefer, *De religiosis*, Roma 1947, p. 265; autori vari, *Direct. des supérieurs*, Parigi 1948, passim; F. S. Ronsin, *Super. sec. il Cuore di Dio*, Roma 1951, passim.

Giulio Mandelli

SUPERREALISMO: v. ORESTANO, FRANCESCO.

SUPERSTIZIONE. - Dal lat. *superstitio* (cf. il gr. ἔκστασις) « star fuori o al di sopra » designa nell'etnologia religiosa lo stato di isolamento dal mondo circostante, in grazia di una emozione o stimolo speciale; presso i Romani ha il significato di eccesso, esagerazione, osservanza superflua (cf. Lucrezio, V, 56-59; Isidoro, *Etym.*, VIII, 3; Nonio Marcello, *De comp. doctrina*, V, 36; da escludere l'etimologia popolare di Cicerone, *De nat. deorum*, II, 28).

Il termine *superstitio*, nella Volgata traduce due differenti espressioni greche; negli *Atti* (17, 22; 25, 19) risponde alla voce δεισιδαιμονία, che vuol dire credenza religiosa verso divinità malamente conosciute; nella lettera ai Colossesi (2, 23), traduce l'espressione ἐθελοθρησκία, che designa pratiche speciali più che un puro sentimento religioso. Questi due termini scritturali continuano ad avere significati diversi presso i Padri greci (cf. Clemente d'Alessandria, *Protrept.*: PG 8, 224; *Strom.*, l. VII, 1 e 4: PG 9, 408, 428; Origene, *Contra Cels.*, 1, II, 2: PG 11, 800; Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 12; Basilio, *Const. monast.*, 25: PG 31, 1412; Epifanio, *Adv. haer.*: PG 41, 172, 1040; Teodoreto, *Epist.*, 161: PG 83, 1460). Per i Padri latini la s. è una contraffazione della vera religione, una religione simulata, che è quella dei culti pagani (cf. Lattanzio, *Div. instit.*, IV, 28: PL 536; in particolare s. Agostino, *Enarrat. in Ps. XCV*, n. 5: PL 38, 377-78; *De Civ. Dei*, IV, 30: PL 41,



(da H. Rigault, Le procès de Guichard évêque de Troyes [1308-13], Parigi 1896, tra pp. 48-49)

SUPERSTIZIONE - Lettera autografa di Giovanni di Calais, principale teste d'accusa al processo per stregoneria e veneficio intentato contro il vescovo di Troyes Guicardo, indirizzata al Re di Francia, poco prima di morire, in cui ritratta le sue accuse (17 apr. 1304) - Parigi, Archives Nat., I, 438, n. 1.

136-38). Il medioevo si limita a coordinare, sotto l'aspetto teologico, tutte le nozioni precedenti, che, cioè, la s. è un vizio, una deformazione eccessiva, capricciosa, vana e pagana della virtù della religione (*Sum. Theol.*, 2ª-2ae, q. 92, a. 1). Della s., infine, il Suárez (*De relig.*, t. III, l. II, cap. 1; ed. Vives, t. X, III, Parigi 1861, p. 469 sgg.), fornisce una minuta e sottile analisi psicologica.

Sotto il nome di s., che gli scolastici chiamano *cultus vitiosus veri vel falsi numinis*, va compreso il culto al vero Dio, ma in maniera errata (culto indebito), e il culto prestato ad una creatura (culto di un Dio falso; v. IDOLATRIA).

Nel culto falso del vero Dio – vero nelle sue aspirazioni e falso nelle sue applicazioni – si distinguono due elementi: la stima, che si ha della persona che si vuole onorare, e il segno, usato per prestarvi il culto. Non manca un elemento di verità e di bontà: la stima del vero Dio. L'errore sta nella parte materiale del culto, nell'utilizzare, cioè, procedimenti o mezzi punto idonei ad onorare Dio (*Sum. Theol.*, 2ª-2ae, q. 93, a. 1). Perciò la s. si basa o sul significato falso di un segno o sulla falsa intenzione di chi compie l'atto di religione, p. es.: onorare Dio con le cerimonie del Vecchio Testamento, ecc.

Anche il culto superfluo del vero Dio è retto nel suo orientamento, ma eccessivo, superfluo e inutile, nella parte oggettiva. Superfluo qui non significa un eccesso quantitativo, perché nulla può essere eccessivo nel culto divino, in quanto tutto ciò che l'uomo fa o possa fare è sempre al di sotto di quello che a Dio si deve. La generosità interiore dev'essere somma, e l'unico limite è dato dalle forze umane. L'eccesso o il superfluo consiste nelle circostanze delle pratiche del culto, che, al pari di ogni virtù morale, devono avere il giusto mezzo. È quindi superfluo ciò che non risponde ai fini del culto, invertendo l'ordine dei fattori, *quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet*, ovvero non seguendo le prescrizioni o le consuetudini riconosciute dalla Chiesa (*ibid.*, q. 93, a. 2; q. 81, a. 5 ad 3; q. 92, a. 1). Così, p. es., aggiungere, contro le rubriche, alle funzioni sacre particolari cerimonie, preghiere, ecc.

Il culto falso del vero Dio, il cui disordine è grave *ex genere suo* (cf. s. Agostino, *Contra mendacium*, cap. 3), è ingiurioso a Dio, che non si può adorare con la falsità e la menzogna, ed è di danno alla religione, perché la si rende sospetta di errore. Nel culto superfluo del vero Dio, i moralisti trovano generalmente materia di peccato veniale, in quanto non vi si scorge grave irriverenza o cattiva volontà, ma piuttosto leggerezza, superficialità. Si aggiunge, però, che *propter contemptum vel praeceptum* si può ravvisare il peccato grave. Non bisogna, pertanto, considerare questi eccessi come cose insignificanti, col pretesto che non sono di ostacolo, ma di aiuto al vero culto di Dio, perché «ogni disordine nelle cose religiose è importante». Del resto, la colpevolezza di queste s. cultuali varia, a seconda dell'attaccamento che vi si ha, l'origine che vi si attribuisce, l'efficacia che vi si ascrive e la diffusione che vi si vuol dare.

Il CIC (can. 1251) riconosce agli Ordinari locali il dovere di vigilare, affinché il culto divino, in tutte le sue varie manifestazioni, si conservi puro da qualsiasi s.

BIBL.: oltre s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ae, q. 92) e Suárez, *loc. cit.* sopra, e i trattati di teologia morale, cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions selon l'Ecriture, les décrets des conciles, les sentiments des Saints Pères et des théologiens*, Parigi 1679; P. Sejourné, *Superstition*, in DThC, XIV, coll. 2763-2824, con abbondante bibl.

Angelo Criscito

LA S. NEL MEDIOEVO. – Già i Padri della Chiesa, specialmente s. Agostino, avevano condannato severamente le s.; ma non erano riusciti a farle scomparire. Quando i barbari si convertirono al cristianesimo, fornirono un apporto nuovo alle credenze popolari, tanto che nel medioevo le s. presero uno slancio singolare. L'espansione della dottrina dei catari pare abbia rincarato la dose nei secc. XIII e XIV. La bolla *Summis desiderantes affectibus* (5 dic. 1484) testifica che la stregoneria aveva preso un'estensione considerevole, la quale rese necessarie le sanzioni emanate da Innocenzo VIII (cf. *Magnum Bullarium Romanum*, ed. C. Cocquelines, III, parte 3ª, p. 191). Delle s. che fiorirono nell'alto medioevo in Germania si trova l'enumerazione nell'*Indiculus superstitionum et paganiarum* (PL 89, 810-18) e in P. Lacroix, *Superstitions, croyances populaires, moyen âge et Renaissance* (I, parte 2ª, Parigi 1848, cap. 24). Qui verranno indicate solo le principali.

Nel medioevo alcune persone passavano come fornite del potere di ritenere a loro servizio un demonio privato, che le aiutava efficacemente nelle loro imprese buone o cattive. In questo modo, i giuristi al soldo di Filippo il Bello, sfruttando la credulità dei loro contemporanei, accusarono falsamente Bonifacio VIII di tenerne uno al suo fianco. Si diceva anche che si facevano patti con il demonio, nei quali si specificava in maniera particolare il rinnegamento di Gesù Cristo e della Vergine e si imponeva un giuramento di fedeltà, che molto spesso poi veniva rotto da quelli che l'avevano prestato, quando avevano raggiunto il loro fine. Peggio ancora si credeva che i demoni potessero avere commercio carnale con gli uomini e procreare anche mostri. Satana contava tra i suoi più fedeli servitori gli stregoni e le streghe. Queste ultime venivano reclutate specialmente tra le vecchie, le quali, il giorno di sabato, inforcavano un manico di scopa o s'arrampicavano sul dorso di un demonio trasformato in animale e attraversavano invisibilmente il cielo fino a portarsi in un luogo di raduno sacrilego, dove si rendeva culto a Satana, il quale spesso rivestiva le forme di un gatto o di un caprone. Durante l'assemblea avevano luogo scene licenziose.

Stregoni e streghe avevano il potere di gettare il malocchio, di provocare malattie o di guarirle con incantesimi, di far scoppiare epidemie, di far morire animali domestici, di distruggere le messi, di provocare tempeste di grandine, di combinare filtri amorosi ad uso del pubblico, di tirare la buona sorte. Le streghe si dimostravano più crudeli che non gli stregoni; si diceva che erano ghiotte della carne dei bambini; si credeva che portassero via i neonati non ancora battezzati per consacrarli al demonio.

La credenza alla stregoneria era così sparsa fra il popolo medievale, che gli inquisitori, al cominciare,

sembra, dal sec. XIV, l'assimilarono al crimine di eresia e abbandonarono al braccio secolare quelli che si davano a quest'arte nefasta. Fondato sulle confessioni strappate agli stregoni e alle streghe, il domenicano Giacomo Sprenger compose il suo *Malleus maleficarum, maleficia et eorum haeresim ut framea potentissima conferens* (Colonia 1487), diretto a facilitare il compito degli inquisitori, ed offrendo nello stesso tempo un quadro d'insieme delle s. imperversanti nelle terre dell'Impero.

Ma a praticare l'arte della magia nera non erano solo gli stregoni e le streghe; contro qualche nemico si preparavano bambole di cera, che si facevano battezzare da un sacerdote o da un diacono, poi si appiccavano ad esse striscioline con scritto il nome di questa o quella persona, indi con uno spillo si trafiggeva il punto corrispondente al cuore, pronunciando la formola: « Pietro... Giovanni, muori! ». Altre volte si esponeva il ventre della figurina a suffumigi allo scopo di provocare nell'avversario una malattia viscerale che lo portasse al sepolcro. I processi più celebri, che procurarono agli accusati la condanna al rogo, ebbero luogo sugli inizi del sec. XIV: quelli di un gruppo di guasconi che avevano gettato l'incantesimo sul papa Giovanni XXII (cf. E. Albe, *Hugues Géraud et l'affaire des poisons*, Parigi 1903) e di Guichard de Troyes, accusato falsamente di aver praticato l'arte magica per cattivarsi il favore della regina Giovanna, moglie di Filippo il Bello (A. Rigault, *Le procès de Guichard, évêque de Troyes*, Parigi 1896).

La morte dell'avversario era anche cercata per mezzo di polveri nocive, composte con le più bizzarre sostanze: crini d'animali, resti di rospi, carne di persona impiccata, mescolate con un'ostia consacrata. Gli uomini del medioevo sembrano assillati dal terrore delle droghe preparate dai maghi. I grandi personaggi avevano al loro servizio assaggiatori del vino e dei cibi che si preparavano per la loro mensa; ci si serviva anche di pietre a forma di lingua di serpente che si appendevano nelle sale dei conviti, le quali avevano la virtù di svelare il veleno. Il timore del malocchio spingeva le popolazioni ad usare amuleti, avvolti in formole cabalistiche. I chiodi, il ferro di cavallo, l'ambra, il corallo, portavano fortuna. Bende di stoffa o di erbe intrecciate, avvolte sulle braccia e sulle gambe, proteggevano dalla cattiva sorte. S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 96, a. 4) accenna a frammenti di Vangeli impressi su piombo o stagno o scritti su pergamena, che si portavano sospesi al collo con funicelle e che avevano il medesimo scopo. Si praticava pure la necromanzia. Alcuni *medium* pretendevano di essere in assidua comunicazione con i morti; parlavano con essi e s'incaricavano di comunicare ai loro amici particolari commissioni, consistenti, il più delle volte, nel riparare a torti da loro commessi durante la vita terrena o nel domandare Messe per il riposo delle loro anime. I necromanti s'incaricavano anche di dare ai parenti notizie dei loro morti e di informarli sulla loro sorte (cf. J. M. Vidal, *Une secte de spirites à Pamiers en 1320*, in *Annales de St-Louis des Français*, 3 [1898], pp. 285-345).

BIBL.: fonti: i penitenziali e i decreti conciliari, il Decreto di Graziano (causa XXVI, q. 5^a e q. 7^a, cap. 15), le Decretali di Gregorio IX (l. V, tit. 21, *de sortilegiis*). Studi: M. del Rio, *Disquisitionum magicarum libri VI*, Lovanio 1599; F. von Spee, *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber*, Rinteln 1631; J. B. Thiers, *Traité des superstit. selon l'Ecrit. Sainte, les décrets des Conc...*, Parigi 1679; P. Migne, *Dict. des sc. occultes*, 2 voll., ivi 1846; H. C. Lea, *Hist. de l'Inquis. au moyen âge* (vers. franc.), III, ivi 1902, pp. 438-660; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, ivi 1911; id., *Les dévotions au moyen âge*, ivi 1930; J. M. Vidal, *Bullaire de l'Inquis. franc. au XIVe siècle*, ivi 1913; B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, ed. G. Mollat, 2 voll., ivi 1926-1927; Mc Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain*, Washington 1938; J. Huizinga, *Autunno del medio evo*, vers. ital., Firenze 1942.

Guglielmo Mollat

SUPERUOMO (ted. *Übermensch*). - Vocabolo foggiato per indicare una concezione dell'umanità superiore alla sua forma normale o tipica, ma libera da ciò che vi appare debole o difettoso.

Si presenta la prima volta nella letteratura tedesca del '600, ma ha riscontro nel titanismo del Rinascimento, nella concezione vichiana delle età dei giganti e degli eroi, nelle categorie del sovrumano universale formulate dal Romanticismo (v.). Il Nietzsche (v.) ne svolse la teoria nel suo *Zarathustra* e nell'*Al di là del bene e del male* (1883-85, 1885-86), contrapponendosi vigorosamente allo spirito di decadenza e di melanconia proprio della fine del secolo, ma con tono paganeggiante e reminiscenze della sofistica teoria del « trionfo del più forte ». Egli non considera però il suo s. tanto come uomo eroico, quanto come profeta e conscio di una « filosofia dell'avvenire », che domina le mediocrità e le debolezze umane con la rivelazione e la pratica del divenire della vita secondo la legge dell'amore sensibile nel quale tutto è transeunte e tutto ritorna. Il s. nitciano dispone della « percezione immacolata », o immediata comunione con il puro fluire dell'esistenza; ma, per lui, Dio è morto, non chiede più il sacrificio dell'umanità e l'ha lasciata libera di esaltarsi. Il sentimento panico della natura sostituirebbe così la religione: la volontà di potere oltrepasserebbe le limitazioni della morale abituale. Queste idee vennero svolte nella tendenza dell'immanentismo sensuale dal D'Annunzio (v.), il quale considerò come compito dell'arte stessa la preparazione dell'avvento del s., ma ritornò a conferirgli una valutazione eroica. Sono tipi di s. alcuni protagonisti dei suoi romanzi (*Il trionfo della morte*; *Forse che sì, forse che no*) e dei suoi drammi (*La gloria*). Ma egli cercò di riconciliare Nietzsche con Wagner, sostenendo (nel *Fuoco*) che gli eroi mitici e cavallereschi della leggenda poetico-musicale erano pure s.; mentre nel filosofo tedesco l'*Uebermensch*, come l'*Überhaupt* della logica (« in generale »), conteneva non solo il superamento ma anche il disprezzo della umanità tradizionale. Infine il *surhomme* venne assai discusso prima della guerra 1915-18 dai socialisti francesi, per stabilire se esso corrispondeva alla dottrina marxistica del plusvalore, o alla figura del dittatore del proletariato; ma i pangermanisti, attribuendo nella stessa occasione la qualità di s. all'intera nazione germanica, tolsero sapore filosofico alla questione e ripristinarono in proposito la fama del Nietzsche.

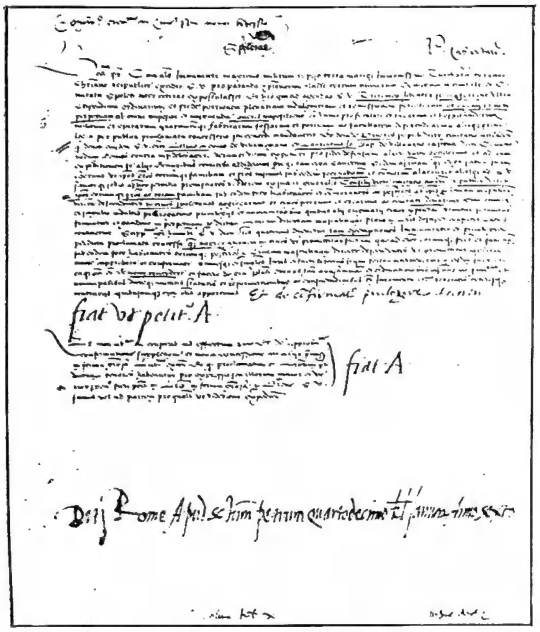
BIBL.: G. Vidari, *L'individualismo nelle dottrine morali del sec. XIX*, Milano 1908; S. Carassali, *La visione della vita e dell'arte nella filosofia di F. Nietzsche*, Sassari 1913; E. Seillière, *Du quiétisme au socialisme romantique*, Parigi 1925; id., *Morales et religions nouvelles en Allemagne*, ivi 1927.

Santino Caramella

SUPPELLETTILE SACRA: v. ARREDI SACRI.

SUPPLICA. - Come termine diplomatico è la petizione indirizzata al sovrano per ottenere una concessione graziosa. Anche le concessioni di vario genere fatte dal papa e le nomine dei benefici minori riservati alla S. Sede erano precedute da una s.

In un primo tempo le s. pontificie erano redatte direttamente dalle persone interessate, ma già nel sec. XII si ha notizia di scrittori che tenevano il loro banco presso il Palazzo Lateranense per preparare le s., e nel sec. XIII si hanno le prime raccolte di formulari: cominciano ordinariamente con « Supplicat Sanctitati Vestrae devotus orator vester », che ne diventa formola caratteristica. Nel sec. XIV le s. assumono carattere ufficiale, il loro testo è redatto *secundum stilum Curiae* e lo stesso vicecancelliere o un referendario le presenta al papa, che le approva con la formola autografa « fiat ut petitur », seguito dall'iniziale del suo nome di Battesimo; è aggiunta la data, che segna la decorrenza della concessione. Questi particolari sono interessanti per la storia della Curia, perché segnano l'origine di cariche che ebbero poi sviluppo autonomo: i referendari della Segnatura e il datario. Con il sec. XV la procedura si fissò, conservandosi fino al sec. XIX; il testo preparato secondo lo stile a cura del procuratore, che rappresentava in Curia l'interessato, era esaminato e firmato da un referendario, e poi da lui presentato per l'approvazione, che poteva essere fatta o dal papa con la formola ormai tradizionale, o, per certe materie, dal vicecancelliere, che usava la formola « concessum ut petitur » seguita dalla firma, o da un referendario autorizzato, il quale però firmava alla presenza del papa se-



(da J. Battelli, Acta Pontificum, Città del Vaticano 1933, tav. 30)

SUPPLICA - S. originale di Lelio di Leone « de Villa Megiane » e Lorenzo di Giovanni Battista « de Villa Aque Castanee » del comitato Spoletino, con cui chiedono a Paolo III di confermare loro immunità e privilegi conseguiti per aver combattuto contro i Turchi (19 dic. 1539). È visibile la doppia segnatura autografa del Pontefice, una sotto la petizione, l'altra a fianco delle clausole; la sigla con cui il Papa si firma è l'iniziale del suo nome di Battesimo (Alexander) - Archivio Segreto Vaticano, Paolo III supplic. orig.

gnando « concessum in praesentia domini nostri Papae »; il *datarius* aggiungeva la data.

La s. dunque costituisce, dopo l'approvazione, l'originale della concessione, destinato però ad uso d'ufficio, perché era necessaria la spedizione dell'atto solenne definitivo, cioè una bolla o un breve. In certi casi il papa concedeva che la sola *signatura*, cioè la s. da lui firmata, valesse come documento definitivo, senza che fosse necessaria la spedizione del documento solenne: queste s. si distinguono per le forme esterne accurate, spesso sono decorate con miniature e portano una speciale formola che esprime la loro natura. Altro tipo di s. comincia con le parole *motu proprio*: con essa si ricorre ad una *fictio iuris* per concedere facilitazioni procedurali al beneficiario, quasi che la concessione fosse per iniziativa del papa e non a sua richiesta. Le s. vennero copiate fin dal sec. XIV in registri di carattere ufficiale, che formano oggi nell'Archivio Vaticano una serie di 7363 voll., dall'a. 1342 al 1899. Anche i nunzi apostolici, per le facoltà che ricevevano, approvavano s. seguendo l'uso dei papi ed ebbero loro registri.

BIBL.: B. Katterbach, *Specimina supplicationum ex registris Vatic.*, Roma 1922; id., *Inventario dei registri delle s.*, Città del Vaticano 1932; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, II, 2ª ed., Berlino-Lipsia 1931, pp. 104-15, dove è pure l'elenco più aggiornato delle iniziali con le quali i papi hanno firmato le s.

Giulio Battelli

SUPREMO ORDINE DEL CRISTO: v. ORDINI EQUESTRI PONTIFICI.

SUR (ebr. *Šûr* « muraglia »). - Deserto attraversato dagli Israeliti con tre giorni di marcia dopo il passaggio del Mar Rosso (*Ex.* 15, 22), detto in *Num.* 33, 8 deserto di Etham. È probabilmente da localizzarsi ad ovest di el-'Arîš.

Sembra che derivi il nome dalla frontiera fortificata dell'istmo di Suez (la muraglia per eccellenza: egiz. *ḫtm*), o più specificamente da una località *ḫtm n T'rw* (fortezza di Taru o di Zalu) situata a Tell Abū Ṣejfeh, a qualche km. ad est del canale di Suez e del villaggio di el-Qanṭarah. S. sarebbe la trascrizione ebraica dell'egiz. *ḫtm*. Forse però il nome del deserto proveniva dalla forma di muraglia che presenta la catena di er-Rāḥah ad oriente della pianura.

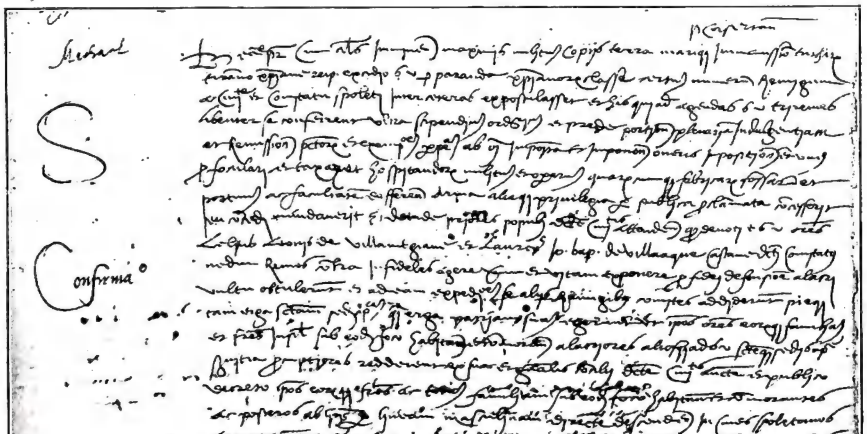
Sulla via di S. l'angelo del Signore trovò Agar fuggitiva (*Gen.* 16, 7); vi passò Abramo nel discendere in Egitto (*ibid.* 20, 1). Il nome ritorna nell'espressione « da Hevila sino a S. di fronte all'Egitto » o « sulla frontiera d'Egitto » (*I Sam.* 15, 7; 27, 8) ad indicare la residenza dei discendenti di Ismaele e di Amalec.

BIBL.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 434; B. Ubach, *La Biblia. Illustració pels monjos de Montserrat*, XXIV, II, Montserrat 1934, p. 70.

Donato Baldi

SURA. - Città mesopotamica, sulla sinistra dell'Eufrate, di fronte a Callinico nell'Osroene, all'inizio della *strata diocletiana* che da S. conduceva a Palmira, Damasco, Bostra. Le truppe imperiali di Belisario vi furono sgominate dai Persiani (531). Vi era una fiorente comunità giudaica, in cui ebbe sede la principale accademia babilonese.

L'Accademia rabbinica di S. fu fondata nel 219 ca. dall'amoreo Abbā Arekā (v.) o Rab, che la diresse fino alla morte (247), e cui successe il suo amico Mar Šĕmû'ēl Jarḥînā'āh (165-257), poi Hûnā' (m. nel 297); alla morte di



(fot. Enc. Catt.)

SUPPLICA - Registrazione ufficiale della medesima s. - Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 2358, f. 79 r.

R. Ḥisdā' (309) l'Accademia di S. si chiuse; fu riaperta in Mātā Mĕḥasjā' (località identificata con S. o posta nelle vicinanze di S.) dal grande Rab Aŝî (352-427), che la resse per 52 anni (375-427). Aŝî, il più celebre degli amorei (v.), è l'autore sostanziale del Talmud babilonese, poi completato o redatto dai suoi continuatori, sotto la direzione di Rābînā' II ben Hûnā' (m. nel 500); sono noti i nomi di 60 dotti colleghi o alunni di Aŝî. I capi dell'Accademia di S. furono i primi ad assumere il titolo di *gā'ôn*, dignità che probabilmente fu istituita dopo la conquista araba (636-642); nel 658 ca. il capo dell'Accademia di S. Mār ben Mār Hûnā' fu riconosciuto dal califfato come capo spirituale di tutti i giudei; tali furono i suoi successori. Ebbero la dignità di *gā'ôn* anche i capi dell'Accademia analoga di Pumbĕdîtā (fondata da Jĕhûdhāh ben Jĕḥezqē'l ca. il 265). Per opera dei *gĕ'ônîm*, maestri e giudici, di S. e di Pumbĕdîtā il Talmud divenne il codice ufficiale dell'intero giudaismo.

Sotto la dominazione araba, le comunità giudaiche in Mesopotamia godettero di quattro secoli di prosperità. Il massimo dei *gĕ'ônîm*, lustro di S. ove morì (942), fu Sa'adhjāh. Altro celebre *gā'ôn* di S. (probab. dall'855 all'874) fu 'Amrām ben Šešnā', che, oltre molte *Tĕšûbhôth* (« responsi »), compilò il più antico formulario conservato di preghiere per tutto l'anno, il *Sĕdher Rab 'Amrām*, fondamentale per il successivo sviluppo della liturgia giudaica. L'ultimo *gā'ôn* di S. fu Šĕmû'ĕl ben Ḥophnî, morto il quale (1034) l'Accademia di S. si trasferì a Bagdad (quella di Pumbĕdîtā si estinse con il *gā'ôn* Ḥaj ben Šĕrîrā', m. nel 1038) e perdette la sua importanza per la generalità del giudaismo. Nel 1040 scompare l'ultimo esilarca (*rôš gālûthā'*) delle comunità giudaiche babilonesi.

BIBL.: I. Goldberger, *Aschi*, in *Enc. Jud.*, III (1929), coll. 456-59; A. Vincent, *Le Judaïsme*, Parigi 1932, pp. 33-36; D. Hedegård, *Seder R. Amram Gaon*, I: *Hebrew text with critical apparatus, translation with notes and introduction* (preghiere per i giorni della settimana, con spiegazioni halachiche), Lund 1951.

Antonino Romeo

SURABAIA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella parte orientale dell'isola di Giava, Indonesia, comprende i distretti civili di S., Kendiri, Rembang e Madiu, la cui superficie complessiva è di 26.269 kmq., poco più della Sicilia, con una popolazione di 9.000.000 di ab.

Questo territorio fu eretto in prefettura apost. il 15 febbr. 1928, per distacco dall'odierno vicariato di Djakarta. Il 16 ott. 1941 tale prefettura fu elevata in vicariato apost.

Fino all'arrivo dei Lazzaristi olandesi si era potuto fare ben poco per l'evangelizzazione degli indigeni. Il piccolo numero di Gesuiti era assorbito quasi interamente dalla cura degli europei, anche perché l'opera missionaria era condotta finora con mentalità prevalentemente colonialista. Vanno pure tenuti presenti gli ostacoli ad un'azione metodica alla conversione degli indigeni, derivanti dalla religione musulmana. I Lazzaristi giunsero nell'isola di Giava nel luglio 1923 e dopo alcuni anni sostituirono in pieno i Gesuiti. Nel 1925 i Fratelli di S. Luigi d'Oudenbosch, coadiuvati dalle Orsoline dell'Unione Romana, fondarono la prima scuola primaria per i ragazzi giavanesi. Nel luglio 1926 i Lazzaristi, con l'appoggio del governo, aprirono un'identica scuola a Blitar, piccola città nell'interno della regione.

Lo stato spirituale della missione è il seguente: 20.722 cattolici con 753 catecumeni; 8.500.000 maomettani; 400.000 pagani (animisti); 48 sacerdoti, di cui 5 giavanesi; 35 fratelli; 136 suore tra nazionali ed estere; 1 seminarista maggiore e 33 minori, con 17 alunni di preparatoria; 33 catechisti; 161 maestri; 23 edifici sacri; 3 ospedali; 2 dispensari; 4 orfanotrofi; 30 scuole elementari; 15 scuole medie; 3 scuole professionali; 2 scuole magistrali; 2 scuole per catechisti. Vi si pubblicano vari giornali.

(*fot. Fides*)

SURABAIA, VICARIATO APOSTOLICO di - Panorama di Surabaia.

BIBL.: AAS, 34 (1942), pp. 187-88; Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relaz. con sommario*, pos. prot. nn. 95/28, 1515/41; *ibid.*, *Prospectus Status Missionis*, *1950-51*, pos. prot. n. 4348/51; MC, 1950, pp. 436-37.

Edoardo Pecoraio

«SURGE! IAM TERRIS FERA BRUMA CESSIT ». - Inno del Mattutino nella festa dell'Assunta, composto in metro saffico da Vittorio Genovesi, S. J., nel 1950 per il nuovo Ufficio dopo la proclamazione del dogma dell'Assunzione di Maria.

È un'esaltazione della Vergine la cui immacolata purezza le ha meritato di salire al cielo, senza conoscere il disfacimento del sepolcro.

BIBL.: V. Genovesi, *Lyra sacra*, Roma 1952, p. 56.

Silverio Mattei

SURIANO, FRANCESCO. - Palestinologo, noto per il *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, n. a Venezia nel 1450, m. dopo il 1529. Fu sul mare fin dalla fanciullezza e a 25 anni si fece francescano. Soggiornò in Oriente dal 1481 al 1484 come superiore del convento di Acri, poi dal 1493 al 1515, e fu due volte custode di Terra Santa (1493-95 e 1512-15). Subì anche il carcere al Cairo (1510-12) per uno dei ricatti arabi contro gli Europei.

S'interessò dei santuari, dei pellegrini e dei mercanti europei stabilitisi in Oriente, facilitato dalla conoscenza delle lingue greca ed araba. Il *Trattato*, scritto nel 1485, riaccomodato nel 1514 e stampato a Venezia nel 1524, è ricco di esperienze ed è una fonte importante per conoscere gli usi e costumi del tempo. Il S. morì vecchio; nel 1529 era ancora guardiano nel convento di S. Maria degli Angeli ad Assisi.

BIBL.: G. Golubovich, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di frate F. S. edito per la prima volta nella sua integrità*, Milano 1900; B. Bagatti, prefazione e note a *Treatise on the Holy Land*, trad. di T. Bellorini e E. Hoade, Gerusalemme 1949.

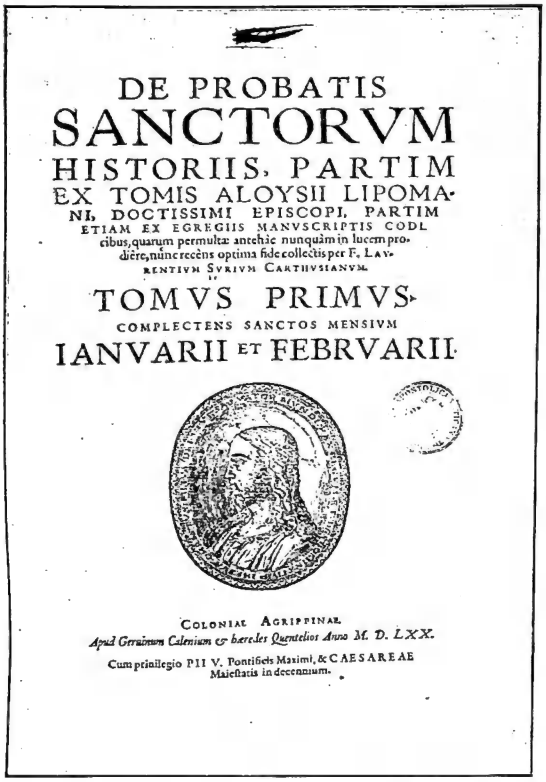
Bellarmino Bagatti

SURIGAO, DIOCESI di. - Città e diocesi della provincia di Surigao e Agusan nelle Isole Filippine.

Ha una superficie di 29.770 kmq. con una popolazione di 391.400 ab. dei quali 300.000 cattolici distribuiti in 29 parrocchie servite da 3 sacerdoti diocesani e 49 regolari; conta 1 comunità religiosa maschile e 4 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 411). Con la cost. apost. *Quo dominici gregis*, del 3 giugno 1939, Pio XII eresse la nuova diocesi di S., smembrandola dalla diocesi di Cagayan, quale suffraganea dell'arcidiocesi di Nome di Gesù o Cebù, ed elevando al grado e dignità di cattedrale la chiesa dedicata a s. Nicola da Tolentino. Attualmente la diocesi è suffraganea dell'arcidiocesi di Gagayan.

BIBL.: AAS, 31 (1939), pp. 384-86.

Enrico Jos


DE PROBATIS
SANCTORVM
HISTORIIS, PARTIM
EX TOMIS ALOYSII LIPOMA-
NI, DOCTISSIMI EPISCOPI, PARTIM
ETIAM EX EGREGIIS MANVSCRIPTIS CODI-
cibus, quarum permulta: antehàc nunquàm in lucem pro-
diêre, nunc recèns optima fide collectis per F. LAV-
RENTIVM SVRIVM CARTHVSIANVM.
TOMVS PRIMVS
COMPLECTENS SANCTOS MENSIVM
IANVARII ET FEBRVARII.
COLONIAE AGRIPPINAE
Apud Geruinum Calenium & hæredes Quentelios Anno M. D. LXXX.
Cum priuilegio PII V. Pontificis Maximi, & CAESAREAE
Maiestatis in decennium.

(fot. Enc. Catt.)

SURIO, LAURENTIUS - Frontespizio del *De probatis Sanctorum historiis*, I, Colonia 1570 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

SURIN (SEURIN), JEAN-JOSEPH. - Scrittore spirituale gesuita, n. il 29 febbr. 1600 a Bordeaux, m. ivi il 22 apr. 1665. Di famiglia agiata, fu educato religiosissimamente; sua sorella era carmelitana e la stessa madre, dopo la vedovanza, seguì la figlia nel convento.

Fatti gli studi dai Gesuiti, S. entrò nel loro Ordine nel 1616, compiendo la filosofia e la teologia al Collegio de La Flèche ed il terz'anno di probazione a Rouen sotto la guida del p. Lallemant (v.), di cui risentì sempre l'influsso, divenendo a sua volta un grande autore spirituale. Durante l'attività pastorale a Marennes presso La Rochelle, dove fu ministro, consultore e predicatore (1630-34), fu per desiderio del card. Richelieu incaricato di esorcizzare (1634) la madre Giovanna degli Angeli, superiora del convento delle Orsoline a Loudun (v.). S., già stanco per gli studi e soggetto a nevrosi, vi si recò e subì in quella circostanza forti turbamenti psichici. Essendosi, pieno di generosa pietà, offerto a Dio a patire le pene della possessione diabolica in sostituzione della povera religiosa, credette da allora d'essere sotto l'influsso degli spiriti maligni. Per venti anni S. patì di questa prova, che gli causò numerose umiliazioni e sofferenze indicibili, pur avendo lucidità per scrivere varie opere e per predicare con frutto. Negli ultimi 8 anni di vita riacquistò la pace e la calma dello spirito, ed ebbe abbondanza di doni mistici. Boudin ne pubblicò una biografia entusiastica (Chartres 1683).

L'importanza di S. sta nella sua spiritualità ignaziana con particolare accentuazione mistica, espressa soprattutto nelle sue opere: *Catéchisme spirituel* (Parigi 1657); *Les fondements de la vie spirituelle* (ivi 1674). La prima, diffusasi inizialmente in fogli manoscritti, fu poi, ad insaputa dell'autore, fatta stampare dal principe Armando de Bourbon, allora calvinista, sotto altro nome. Il libro ebbe grandissima fortuna e numerose riedizioni (1659, 1663, 1665, 1669, 1673; l'ultima a cura di M. Bouix, 1882) e fu anche tradotto in varie lingue. Vi si trovano non poche manipolazioni di mano estranea. Fu anche messo nell'Indice, sotto pressioni dei giansenisti (decreto del 20 luglio 1695), ma non così le edizioni rivedute e corrette (p. es., quella di Fellow, 1730, e del Bouix, 1882). Scrisse inoltre: *Dialogues spirituels* (ivi 1695); *Sur l'amour de Dieu* (edito da Pottier-Mariès, ivi 1930); *Thriomphe de l'amour sur les puissances de l'Enfer* (ivi 1929); *Lettres spirituelles* (1695-96), ed. critica di L. Michel - F. Cavallera (2 voll., ivi 1926-28).

S. fu uomo di forte ingegno, dallo stile chiaro e attraente. La sua concretezza psicologica, facilità e varietà di osservazioni ed immagini, la potenza fantastica lo rendono come scrittore superiore a Lallemant. Suoi difetti furono invece le molte ripetizioni. Come maestro spirituale S. ribadisce i seguenti principi. Attraverso il dono totale di sé a Dio mediante il congedo di tutte le inutilità, ossia di ogni affetto sregolato alle cose e soddisfazioni personali, anche del mondo religioso e della vita mistica, l'anima deve tendere ad agire sempre per un principio soprannaturale di Grazia, ed andare direttamente a Dio con un'intenzione quanto più possibile attuale ed intensa di carità. La docilità allo Spirito Santo, dovrà portare l'anima ad un amore personale, intimo ed entusiastico verso Gesù, fino ad una vita d'identificazione, nella quale Gesù diventa come l'anima dell'anima amante. La meta è l'unione mistica. Benché la contemplazione sia considerata da S. un dono assolutamente gratuito e dipendente esclusivamente dal beneplacito di Dio, cui l'anima può predisporsi negativamente, ossia con la purificazione degli affetti, Iddio non cessa di donarla, in modo che *de facto* viene offerta a tutte le anime umili, semplici, pure, generose, interamente distaccate dalle soddisfazioni della terra, amanti della Croce e della gloria di Gesù, unicamente protese a servirlo e a piacergli. Il S. è però d'avviso, che, mancando ordinariamente le disposizioni sovraccennate, pochi arrivano alla contemplazione mistica.

I moderni studiosi tendono a giudicare che S. fu sottoposto a turbamento psichico, i cui fenomeni possono spiegarsi come frutto di una nevrosi e di un conseguente delirio interpretativo. Non si esclude però che potesse essere anche soggetto ad un'azione demoniaca. I disturbi psichici non tolsero però al S. il libero esercizio delle facoltà intellettive e morali (malato di tipo ciclotimico), sicché poté elevarsi ad alti gradi di spiritualità e di virtù. Tra i suoi scritti risentono alquanto di tale stato di turbamento gli autobiografici, come *Le triomphe de l'amour divin*, *La science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun*, ed alcune delle sue *Lettres spirituelles*.

BIBL.: G. Bremond, *Hist. littér. du sentiment relig. en France*, V, Parigi 1920, pp. 148-310; F. Cavallera, *L'autobiographie du P. S.*, in *Rev. d'ascét. et mystique*, 6 (1925), pp. 143-59, 389-411; 22 (1941), p. 276; G. Colombo, *Introduzione a I Fondam. della vita spirit. ricavati dal libro dell'Imitaz. di Cristo*, trad. del p. T. Marini, Milano 1949; A. Lanz, *G. G. S.*, in *Archiv. Histor. Soc. Jesu*, 19 (1950), p. 316 sgg. Arnaldo M. Lanz

SURIO (SAUER), LAURENTIUS. - Scrittore certosino, n. a Lubecca nel 1522, m. il 23 maggio 1578 a Colonia.

Studente a Francoforte sull'Oder, rientrò nel cattolicesimo a Colonia per opera di s. Pietro Canisio suo compagno di studi. *Magister artium* nel 1539 si fece certosino a Colonia il 23 febbr. 1540 sotto la disciplina di Giusto Lansperger. Prete nel 1543, non si mosse quasi più dalla certosa di Colonia, sempre intento a scrivere a vantaggio della fede. Tradusse in latino le opere di Suso, Tauler, Ruusbroec (v.), Gropper ed altri mistici ed apologisti tedeschi. Contro l'opera dello Sleidano (v.) pubblicò *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum, 1500-64* (Lovanio 1566, tradotto in tedesco da Enrico Fabricio [Colonia 1568], ed in francese) che suscitò le ire dei protestanti e fu continuato da altri fino al 1673. Poi nel 1567 pubblicò

in 4 voll. a Colonia una *Conciliorum collectio*; un'edizione delle opere di s. Leone I (1568); un vol. *Homiliae sive Conciones* desunte dai SS. Padri distribuito nelle feste dell'anno ecclesiastico. Più nota e diffusa la collezione *De probatis sanctorum historiis* che prese dall'opera di Alvise Lipomano e arricchì con sue ricerche; uscì in 6 voll., e poi in 7 nel 1576-81, cui seguì una traduzione tedesca di E. Fabricio. Poiché il S. aveva ritoccato il testo originale per ridurlo a migliore latinità, una nuova edizione in 12 voll. nel 1618 con biografia dell'autore ricondusse le vite alla forma originaria. Un'edizione con note in 12 voll. uscì a Torino nel 1875-80. Si può dire che quest'opera del S. preparò la via all'opera dei Bollandisti. Lettere sue fra quelle del Sirleto e del Canisio.

BIBL.: Hurter, III, coll. 111-15; J. Uttenweiler, *Surius L.*, in LThK, IX, coll. 910-11; S. Autore, *Surius, L.*, in DThC, XVI, II, coll. 2842-49.

Pio Paschini

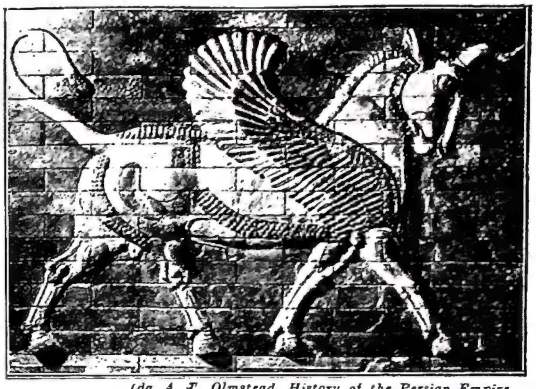
SURREALISMO. - Movimento letterario e artistico francese. Il termine « surrealista » appare per la prima volta come sottotitolo di un dramma di G. Apollinaire, *Les mammelles de Tirésias* (1918).

Il Manifesto del nuovo movimento, che seguì immediatamente quello effimero intitolato a « Dada », fu lanciato da André Breton nel 1924. Una prima definizione può essere quella di Breton stesso : « Automatismo psichico attraverso cui ci si propone di esprimere sia verbalmente, sia per iscritto, sia in ogni altro modo, il reale funzionamento del pensiero. Dettato del pensiero, nell'assenza di ogni controllo, al di fuori di ogni preoccupazione estetica o morale ». Ma il gruppo letterario sorto intorno a Breton, Soupault, Aragon, Eluard pretende degli antecedenti e precursori in ogni letteratura e in ogni secolo, e si estende alle arti figurative e alla musica, e infine ad ogni atteggiamento del pensiero, dovunque si ritrovi un'immaginazione libera o una ricerca filosofica priva di controlli e di limitazioni. In particolare il s. si accosta alla psicanalisi e ad ogni più avanzato tentativo di invenzione verbale, sia nella poesia che nel romanzo. Intorno al 1940, il movimento si è esaurito, e non ne restano che le conseguenze di dubbio gusto in ogni arte.

BIBL.: E. Bouvier, *Initiation à la littér. d'aujourd'hui*, Parigi 1932; M. Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, ivi 1933; G. Mangeot, *Hist. du surr.*, Bruxelles 1934; C. Sénéchal, *Les grands courants de la littér. franç. contempor.*, Parigi 1934, pp. 383-385 e 400-406; H. Derieux, *La poésie franç. contempor.*, ivi 1935; H. Read, *Surrealism*, Londra 1936; J. e R. Maritain, *Situations de la poésie*, Parigi 1938; C. Bo, *Bilancio del s.*, Padova 1944; (bibl. alle pp. 117-35); id., *Antologia del s.*, Milano 1944; M. Nadeau, *Histoire du surréalisme*, Parigi 1945 e 1947.

Giacinto Spagnoletti

SURYA : v. VEDA E VEDISMO.



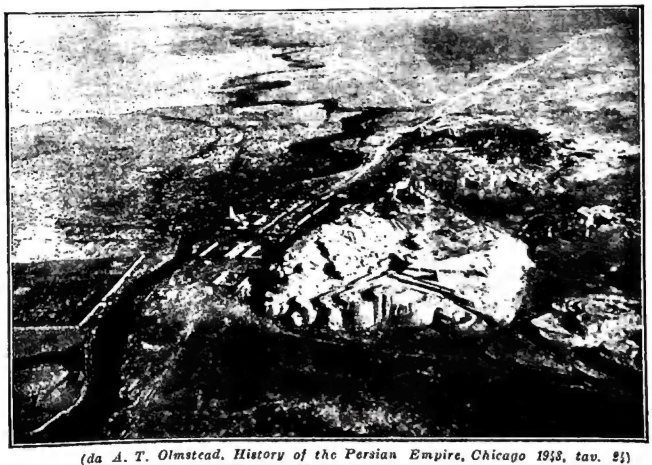
(da A. T. Olmstead, History of the Persian Empire, Chicago 1948, tav. 56)

SUSA - Toro alato in mattoni smaltati.

SUSA - Capitale dell'Elam (v.). L'antichissima *Šūšan* (« giglio » o « bianchezza »), situata al piede meridionale della giogaia dell'odierno Luristān, è nota fin dall'epoca della II dinastia di Ur. Verso la fine della III dinastia di Ur (sec. XXI a. C.) ha già vari re. Divenne la capitale del glorioso Impero elamita (cf. *Gen.* 10, 22; 14, 1) e più tardi del Regno neo-elamita.

L'assiro Assurbanipal saccheggiò S. (640-639 a. C.), incendiò i boschi sacri, invase e distrusse i santuari e la grande *ziqqurat* dalle mattonelle smaltate, portò via ca. 32 statue d'oro e d'argento di divinità e di re, violò le tombe di questi e ne disperse le ossa. Tra i Samaritani che scrivono ad Artaserse contro i Giudei, ci sono anche i deportati da S. (*Esd.* 4, 9), probabilmente ad opera di Assurbanipal (l'aramaico Asnappar), che disperse gli abitanti di S. e di tutto l'Elam attraverso il suo Impero e mandò a S. diversi coloni.

Con i Persiani S. ritorna all'antico splendore. Dario I vi si stabilì, e i successori passarono volentieri la primavera a Persepoli (v.), l'estate a Ecbatana e l'inverno a S. Dario I (verso il 500) iniziò la costruzione del grandioso (più di 100 scale) Palazzo reale (cf. *Esth.* 1, 5); vi dimorò gli ultimi tre anni e vi morì nel 486. Al tempo di Artaserse I (445-42) un grande incendio rovinò l'*Apadana*, grande salone sostenuto da numerose colonne che serviva alle adunanze del governo (cf. *ibid.* 1, 3); fu restaurata da Artaserse II (404-359), che operò molti rimaneggiamenti altrove. Gli avvenimenti del libro di *Esther* si svolgono a S.



(da A. T. Olmstead, History of the Persian Empire, Chicago 1948, tav. 25)

SUSA - Veduta aerea.

Gli scavi, dopo la scoperta di L. Loftus nel 1851 (v. bibl.) presso l'odierno villaggio Sūš, furono iniziati da M. Dieulafoy (1884-1886) e proseguiti quindi da J. Morgan (1889) e dalla « Mission archéologique en Perse », diretta inizialmente dal medesimo. L'insieme delle rovine è composto di 4 colli o *tell*. La città degli artigiani o città bassa, specie di sobborgo, è di scarso interesse; sta a nord-est degli altri tre *tell*. Questi formano un gruppo molto compatto, circondato da muri : è la città propriamente detta. In essa, due parti ben distinte : a sinistra del fiume (l'antico Coaspe, il moderno Kerkha), l'acropoli o cittadella, occupata dalla reggia, a destra (est) l'immenso *tell* della città abitata dal popolo. *Esth.* 3, 15; 9, 6. 11 ecc., distingue le due parti con nomi diversi : in ebraico, rispettivamente, *bīrāh* (aramaico « fortezza », e, per estensione, « acropoli ») e *'îr*. Nella cittadella (*Neh.* 1, 1) Nemia ricevette da un suo pa-

(Fotocelere, Torino)

SUSA, DIOCESI di - Arco eretto da Re Cozio I, in onore di Augusto, l'anno 9 a. C. - Susa.

rente, arrivato da Gerusalemme, le tristi notizie circa la mancata ricostruzione delle mura della città. Tra i due *tell* dell'acropoli e dell'*Apadana* (cittadella), vasto quadrilatero sopraelevato sulla pianura, c'è la depressione che costituiva una grande piazza (piazza d'armi e bazar), cuore della città. Nel cosiddetto « quartiere imperiale » si è potuto risalire dall'epoca musulmana a quella sassanide e a quella partica, con ricchi rinvenimenti. Del Palazzo di Dario I, si è potuto identificare il luogo delle mura interne ed esterne, totalmente scomparse.

BIBL.: K. Loftus, *Travels and researches in Chaldea and Susiana in 1849-52*, Londra 1857; autori vari, *Mémoires de la Délegation en Perse*, 13 voll., Parigi 1902-12, continuate dai *Mémoires de la Mission archéologique de Susiane*, voll. XIV-XXIX, ivi 1913-1943; P. Dhorme, *Elam*, in DBs, II, coll. 922-25, 948-60; P. Cruveilhier, *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse*, Parigi 1921; M. Pillet, *Le palais de Darius I à Suse*, ivi 1924; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 273, 275 sgg.; L. Soubigou, *Esther* (*La Ste Bible*, 4), Parigi 1949, pp. 327 sgg., 607 sgg., 611 sgg.; R. Ghirshman, *Cinq campagnes de fouilles à Suse* (*1946-1951*), in *Revue d'assyriologie*, 46 (1952), pp. 1-18.

Francesco Spadafora

SUSA, DIOCESI di. - Città e diocesi del Piemonte, nella valle omonima, in provincia di Torino.

L'attuale diocesi comprende tutto il territorio della vallata di S. e conta 51.800 ab., dei quali 51.200 cattolici distribuiti in 62 parrocchie, servite da 108 sacerdoti diocesani e 8 regolari, ha 4 comunità religiose maschili e 4 femminili.

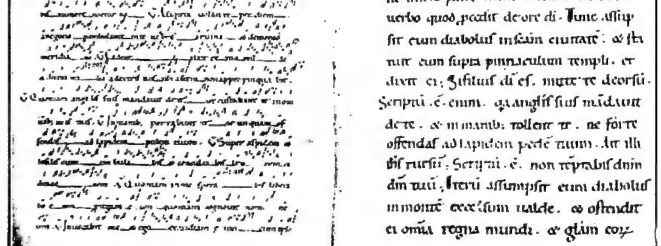
È l'antica « Segusium », sede del re Donno coetaneo ed amico di Cesare ed alleato dei Romani che gli riconobbero grado e potestà regale. Quando dai Romani l'Italia venne divisa in regioni, Marco Giulio Cozio I, figlio di Donno, ebbe la nomina a prefetto della propria regione, in sostituzione del titolo regio. In onore di Augusto, reduce dalle Gallie nell'anno 9 a. C., Cozio innalzava il magnifico arco trionfale che ancora oggi si ammira. Alla morte di Cozio II il Regno segusino fu annesso definitivamente all'Impero e compreso nella provincia della Gallia Cisalpina (67 d. C.). Alla caduta dell'Impero la valle di S. appartenne agli Eruli, ai Goti di Teodorico, ai Greci di Narsete, ai Borgognoni, finché Carlomagno, vinti i Longobardi alle Chiuse ed a Pavia (774), restituì S. all'Italia. Nel 906 la valle di S. subì ancora una terribile invasione da parte dei Saraceni di Frassineto, scesi in Italia dal Moncenisio : soltanto nel 946 venivano cacciati definitivamente dalla val S. da Arduino Glabrione, conte di Torino e, in seguito alla fortunata impresa, marchese di S. La valle fu così soggetta ai marchesi di Torino fino al 1406, epoca in cui la contessa Adelaide di S. sposò il conte Oddone di Savoia, figlio del Biancamano, unendo così i suoi possedimenti a quelli di Casa Savoia.

Nel 1174 il Barbarossa incendiò S. e la ridusse ad un mucchio di macerie; risorta e rifiorita, S. fu ancora teatro delle guerre tra Francesi e Spagnoli (1536-1707) e ne portò per lungo tempo tutte le dolorose conseguenze. Dopo Marengo, S. divenne sede di sottoprefettura e le cose rimasero così fino al Trattato di Parigi del 30 maggio 1814 per cui i Reali di Savoia entravano in possesso dei loro beni di terraferma.

La diocesi di S. fu eretta il 3 ag. 1772 da Clemente XIV con la bolla *Quod nobis* smembrandola da Torino (v.). Pio VII fu poi costretto a sopprimerla con la bolla *Gravissimis* del 17 ag. 1805, unendola nuovamente a Torino, ma, mutati i tempi, la ripristinò con l'altra bolla *Cunctis ubique* del 17 luglio 1817. Primo vescovo di S. fu mons. Giuseppe M. Ferraris dei conti di Genola, il quale fece costruire a sue spese il Palazzo vescovile; è in corso la causa di beatificazione del vescovo mons. Edoardo Rosaz, l'apostolo dei poveri e della fanciullezza derelitta : fondò la congregazione delle Suore Terziarie di S. Francesco.

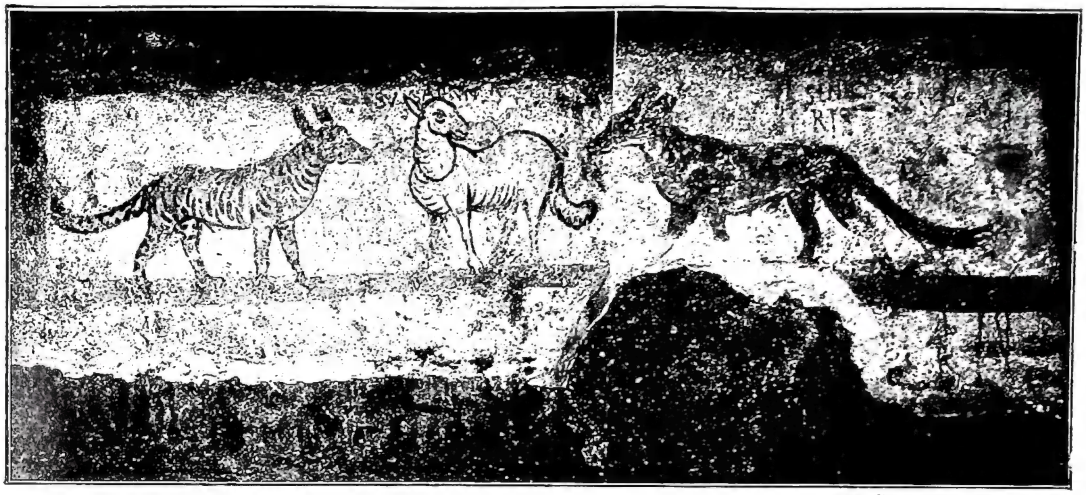
Tra i personaggi celebri oriundi di Val Susa sono da annoverarsi il card. Enrico De Bartolomei, il poeta Norberto Rosa, il sen. Luigi Des Ambrois, ministro di Carlo Alberto e di Vittorio Emanuele II, il gen. Michele Bes, l'architetto Meano.

S. possiede un'interessante cattedrale dedicata a s. Giusto Martire, patrono della diocesi, fatta erigere nel 1011 da Olderico Manfredi II, marchese di S. e da sua moglie Berta ed istituita in origine come abbazia indipendente; la chiesa collegiale di S. Giusto venne poi eretta in cattedrale da papa Clemente XIV con bolla dell'anno 1772. Prezioso ornamento della cattedrale di S. Giusto è il trittico della Madonna del Rocciamelone, trittico in bronzo del 1358; ed alla Madonna del Rocciamelone è pure dedicato il famoso Santuario innalzato sul monte omonimo a 3537 m. La chiesa di S. Giovanni



(per gentile concessione del sig. parroco don Eraldo Isolato)

SUSA, DIOCESI di - *Missale benedictinum Novaliciense* (metà sec. XI), foll. 39v-40r. Messa della prima domenica di Quaresima - Novalesa, Archivio parrocchiale.



(*Iot. Pont. comm. arch. sacra*)

SUSANNA - S. sotto le sembianze di una pecora insidiata da due lupi. Affresco sulla fronte dell'arcosolio di Celerina (metà del sec. IV) - Roma, cimitero di Pretestato.

a Salbertrand ha un portale del tipo in uso nel Delfinato. Fra i monasteri più antichi annovera: l'abbazia della Novalesa (v.) e l'abbazia della Sagra di S. Michele (v.). - Vedi tav. CVII.

BIBL.: G. Sacchetti, *Mem. della chiesa di S.*, Torino 1788; L. Cappellano, *Il marchesato di S. e il Piemonte nel sec. XI*, ivi 1877; G. Brayda, *Il medioevo in Val di S.*, ivi 1885; C. Cipolla, *Le più antiche carte diplomatiche del monastero di S. Giusto in S.*, Roma 1896; F. Ferrero, *L'arco di S.*, Torino 1896; L. F. A. Peracca, *L'alta Val S.*, ivi 1903; A. Pozza, *Pagine di stor. mediev. susina*, Marostica 1903; M. Buffa, *S. nei tempi antichi e moderni*, Susa 1904; F. Genin, *S. antica*, Saluzzo 1905; P. Kieffer, *S. Giusto di S.*, Torino 1906; G. E. Bonino, *La culla della dinastia sabauda*, ivi 1937; P. Bacco, *Mem. stor. riguardanti S. e Avigliana* (manoscritto esistente nella Biblioteca civica di S.); Cottineau, II, col. 3106.

Guido Ferrero

SUSANNA. - Protagonista di un racconto che fa parte del complesso delle tradizioni biografiche sul profeta Daniele (v.), figlia di Helcia (che si suol accostare a quello di *Ier.* 29, 3), moglie dell'israelita Ioakim in Babilonia, lodata per bellezza e virtù.

Il nome figura nei Settanta Σουσάννα dall'ebr. *šûšan* «giglio»; forse è forma aramaizzata in *-nā'*, mentre il fiore era *šûšantā'*.

La tragica vicenda in cui venne a trovarsi ritrae da vicino alcune speciali condizioni del giudaismo nell'esilio. I vari gruppi deportati, eccetto per quanto riguardava la loro posizione politica di sudditi e tributari e i rapporti di affari con estranei, da regolarsi sul diritto locale, si governavano con leggi e capi propri. Tra i Giudei gli «anziani», già autorevoli nella tradizione passata, finirono con l'essere di fatto le vere guide delle comunità esiliate, come si rileva da Ezechiele (8, 1; 14, 1; 20, 1) e da Geremia, che li rimprovera di soprusi (29, 22-23).

Due anziani governavano appunto la comunità a cui apparteneva Ioakim, il quale, essendo agiato, metteva la sua casa a disposizione dei due capi per le udienze. Al pomeriggio sua moglie S. andava nel giardino annesso alla casa con qualche fanciulla del servizio; in quell'occasione i due anziani la osservavano e finirono con l'invaghirsene. Scopertisi a vicenda, presero accordi nel preciso intento di dare sfogo alla loro passione. L'occasione fu offerta una volta dal fatto che, avendo S. rimandato le ancelle per prendere un bagno, si trovò sola; subito i due le furono vicini e le posero l'alternativa: o concedersi, o essere da loro tratta in giudizio con un'accusa infamante, di cui essi avrebbero reso testimonianza giurata; l'allontanamento delle fanciulle sarebbe stato un buon indizio contro di lei. S. avvertì il pericolo, ma dichiarò che preferiva morire senza aver offeso Dio. E gridò. Gridarono anche gli anziani; accorse gente. Ma i due formularono l'accusa: la donna stava peccando con un giovanotto, il quale, sorpreso, era fuggito veloce. S. venne tratta a giudizio, condannata a morte per adulterio e condotta al supplizio. A questo punto avvenne l'improvviso cambiamento di scena: il giovinetto Daniele, che si trovava tra la folla, proclamò l'iniquità del fatto; ascoltato dal popolo, persuase tutti a riprendere il processo (anche un tale intervento di giudizio popolare è conforme alle usanze del momento), in cui i due anziani risultarono in contraddizione tra loro, e furono essi stessi condannati. S. fu prosciolta ed esaltata.

L'originale del racconto era semitico, ma ora rimane solo la versione greca. Il passo è quindi «deuterocanonico». Nella Bibbia greca generalmente il brano è preposto con il titolo proprio *S.* al libro di Daniele: il fatto è supposto anteriore a *Dan.* 1, 1. Nella versione latina invece è aggiunto in fondo, come cap. 13.

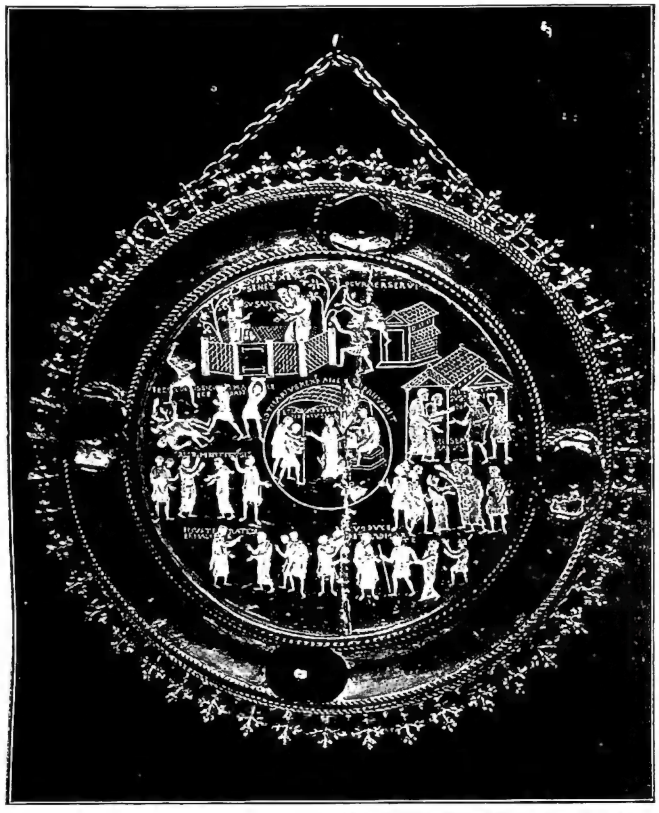
Il valore etico-esemplare del racconto appare da sé, offrendo il modello della donna virtuosa, che preferisce la morte al peccato e di fronte al pericolo «grida». Artisticamente poi è di una tecnica raffinata il modo con cui è condotta la vicenda, dalla tensione alla rapida risoluzione.

Giovanni Rinaldi

ARCHEOLOGIA. – Il più antico ciclo pittorico relativo alla storia di S. è nelle due pareti lunghe della cosiddetta Cappella greca nel cimitero di Priscilla (sec. II); ivi è rappresentata S. sorpresa dai due vecchioni, l'accusa e il ringraziamento per la liberazione (Wilpert, *Pitture*, tav. 14). In Callisto è il giudizio di S. (*ibid.*, tav. 86); altre scene di S. sono nei cimiteri di Domitilla (*ibid.*, tav. 142, 1), nel Maius (*ibid.*, tav. 220) e in quello «inter duas lauros» (*ibid.*, tav. 232, 3). Tipica è la scena in Pretestato nell'arcosolio di Celerina: S. è dipinta come una pecora tra due lupi indicati dalla scritta in nero *SENIORIS* (*ibid.*, tav. 251); sopra la pecora leggesi il nome *SVSANNA*.

Tra le scene musive è da ricordare quella ormai perduta di S. Costanza in Roma, della quale resta qualche buona copia antica (cf. R. Michel, *Die Mosaiken von S. Costanza in Rom*, in *Studien über christliche Denkmäler*, 12 [1912], p. 25, passim).

Scarsi di numero sono pure i sarcofaghi finora noti con la scena di S., ma quasi tutti con più rappresentazioni, a ciclo completo: fatto spiegabile con la diversa



(da Enciclopedia Italiana, IX. tav. 30)

SUSANNA - Medaglione di cristallo di rocca intagliato con storie di S., fatto eseguire da Lotario II (ca. 860), proveniente dalla abbazia di Waulsort-sur-Meuse. La ghiera è del sec. XV - Londra, British Museum.

possibilità e lo spazio maggiore a disposizione dello scultore. Daniele profeta è il personaggio preminente, in tunica e pallio, spesso seduto in qualità di giudice davanti alla tenda (*velum*) che lo separa dal popolo. I seniori in vari atteggiamenti possono essere imberbi (sarcofagi gallici) o barbati (sarcofagi romani). Il sarcofago di Gerona (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 196, 1) ha fra tutti il ciclo più vasto dell'episodio di S. Le scene si susseguono ininterrottamente da destra a sinistra, iniziando dal tentativo dei seniori fino all'esecuzione capitale degli stessi. Gli altri sarcofagi con la medesima scena non presentano altre varianti di rilievo; qualcuno poi è ancora dubbio (cf. bibl.).

Notevole interesse presentano per la cura di S. il notissimo disco vitreo di Lotario II figurato con tutto il ciclo biblico, ora al British Museum (cf. Ph. Lauer, *Le joyau carolingien de Waulsort sur Meuse*, in *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1908, pp. 102-107); le due coppe di vetro di Homblières e di Podgoritza (cf. J. Pilloy, *Coupe gravée en verre trouvée à Abbeville, commune d'Homblières (Aise) dans une sépulture du IVe siècle*, in *Gazette archéol.*, 1884, pp. 224-30, tavv. 32-33; G. B. De Rossi, *Insigne tazza vitrea figurata*, in *Bull. d' arch. crist.*, 2ª serie, 5 [1874], pp. 153-55, tav. 11; id., *L'insigne piatto vitreo di Podgoritza oggi nel Museo Basilewski in Parigi*, *ibid.*, 3ª serie, 2 [1877], pp. 77-85, tavv. 5-6); e la doppia scena rappresentata insieme a Daniele tra i leoni sulla faccia anteriore della cassetta eburnea di Brescia (v.). Ippolito vede in S. la rappresentazione della Chiesa di Cristo tra due popoli ostili, quello di Israele e quello « ex gentibus » (*In Daniel*, 1, 14, 5-6). Nella *Commendatio animae* si invoca il Signore perché liberi l'anima « sicut liberasti Susannam de falso crimine ».

BIBL.: Wilpert, *Pitture*, p. 112 e spec. 334-337; tavv. 14; 86; 142, 1; 220; 232, 3; 251; id., *Sarcofagi*, II, pp. 251-55, figg. 158 e 159, tavv. 124, 3; 195, 1-2-4; 196, 1 e 2; 197, 4; J. A. Martigny, *Dict. des antiq. chrétien.*, Parigi 1899, pp. 747-48; F. X. Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1896, pp. 70 e 148, fig. 91; H. Leclercq, *Suzanne*, in DACL, XIV (1951), coll. 1742-52. Pasquale Testini

ICONOGRAFIA. – Il pittore barocco Baldassarre Croce affrescò nella chiesa di S. S. martire a Roma nei primi anni del sec. XVII le scene cantate da Daniele sull'eroina S.; tra esse pure l'episodio della giovane donna che viene sorpresa nel bagno dai due vecchi.

Solo questo episodio, tra tutte le storie di S., ebbe un gran successo nell'arte del Cinquecento e del Seicento, che lo concepiva quale scena profana di genere. La sua più antica raffigurazione risale agli ultimi anni del sec. XV e si vede tra gli affreschi del Pinturicchio nell'appartamento Borgia del Palazzo Vaticano. Quali notevoli pitture cinquecentesche, che hanno come soggetto « S. nel bagno e i due vecchioni » si citano: il pannello di Lorenzo Lotto, già della raccolta Benson a Londra; due quadri di Jacopo Tintoretto, dai quali uno nella raccolta Nemes a Monaco di Baviera e il secondo nel Museo di Vienna; due quadri di Paolo Veronese, dai quali uno al Louvre di Parigi e il secondo all'Accademia di S. Luca a Roma; e pure due quadri di Jacopo Bassano detto da Ponte, dei quali uno nel Museo civico di Bassano e il secondo nel Museo di Nîmes (Francia). Per la pittura secentesca sono da ricordare il quadro di P. P. Rubens della Pinacoteca Sabauda a Torino e un altro alla Galleria Borghese a Roma, quello di Gherardo delle Notti della Galleria Borghese a Roma, quello di Guido Reni agli Uffizi, quello di Artemisia Gentileschi del Museo di Napoli. - Vedi tav. CVIII.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der Christlichen Kunst.*, I, Friburgo i. Br. 1928, p. 302. Witold Wehr

SUSANNA, santa, martire. - È commemorata nel *Martirologio geronimiano* l'11 ag. ma la sua memoria, non è, come di consueto, legata ad un cimitero, bensì ad una chiesa dentro Roma, « ad duas domos iuxta Diocletianas (thermas) ».

Sulla personalità però ed il martirio di S. niente si conosce di certo. La *Passio* non fornisce notizie attendibili poiché è stata chiaramente scritta per legittimare il suo culto nel « titulus Gai ». Questo titolo infatti, mentre è ricordato nel Sinodo romano del 499, in quello del 595 appare già trasformato, come in altri casi, in quello di s. S. figlia del presbitero Gabinio, durante la persecuzione di Diocleziano, per essersi rifiutata di sposare il figlio dell'Imperatore fu arrestata e decapitata nella sua stessa casa. Il papa Gaio che abitava accanto ne iniziò la commemorazione liturgica e dichiarò la casa di S. titolo stazionale.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 624-32; L. Duchesne, *Les légendes de l'Alta Semita*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 36 (1916), pp. 27-42; J. P. Kirsch, *Die röm. Titelkirchen in Altertum*, Paderborn 1918, pp. 70-74; F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica*, in *Riv. di arch. christ.*, 2 (1925), pp. 228-34; P. Franchi de' Cavalieri, *S. S. e il titulus Gai*, in *Note agiogr.*, VII (*Studi e testi*, 49), Roma 1928, pp. 185-202; *Martyr. Heronymianum*, p. 435; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 275 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 333. Agostino Amore

« SUSCIPE, DOMINE, UNIVERSAM MEAM LIBERTATEM ». - Preghiera inserita tra le « Orationes pro opportunitate dicendae » del Breviario romano con il titolo *Oblatio sui*, dotata di 300 giorni

di indulgenza e la plenaria mensile (*Preces et pia opera*, Roma 1952, n. 52, p. 21).

È presa dalla traduzione volgata degli *Esercizi spirituali* (v.) di s. Ignazio (n. 234), approvata da Paolo III il 31 luglio 1548. È il colloquio con cui termina il primo punto della contemplazione per raggiungere l'amore divino ed esprime l'abbandono assoluto, incondizionato, che l'esercitante deve realizzare onde ordinare il suo amore, come risultato degli esercizi spirituali. Alla fine della seconda settimana si era prodotto il vuoto totale uscendo « dall'amore, volere e interesse proprio » (n. 189); si riempie ora tale vuoto con l'amore di Dio. Risposta all'amore manifestato da Dio, è il ricambio dell'amicizia stabilita con Dio, che presuppone la volontà di servirsi dei doni divini unicamente secondo il suo beneplacito.

BIBL.: oltre tutti i commenti degli *Eserc. spir.*, W. Bernhardt. *Suscipe Domine. Die ganze Hingabe an Gott*, in *Zeitschr. für Aszese und Mystik*, 11 (1936), pp. 146-52. Ignazio Iparraguirre

SUSO, HEINRICH, beato. - Scrittore spirituale e predicatore, domenicano, n. il 23 marzo 1295 (Bihlmeyer) o ca. il 1300 (Gröber) a Costanza, m. il 25 genn. 1366 a Ulma, ove fu sepolto. La sua tomba fu distrutta sotto il regime protestante. Tredicenne entrò presso i Domenicani nel convento sull'Isola vicino Costanza ove, dopo 5 anni, cominciò una vita eroica di penitenze e preghiera, di ritiro e grande unione a Dio, quale « servo » della Sapienza Eterna sino a scolpire sul petto il nome di Gesù (IHS). Coronò gli studi filosofici e teologici della scuola conventuale con quelli allo « Studium generale » di Colonia ove insieme col Taulero (v.) ca. il 1324 sentiva « le dolci dottrine del santo maestro » (Eckart; v. ECCARDO). Dal 1327 lettore a Costanza.

S. dovette discolparsi in un Capitolo dell'Ordine nel 1330 dall'accusa di scrivere « libercoli contenenti dottrine erronee » cioè in difesa di Eckart (m. nel 1327) che nel 1329 era stato censurato. Tolto dal lettorato (1329-34), S. attese alla redazione di scritti, al ministero della parola divina e alla direzione d'anime per la quale rivelò un carisma speciale, percorrendo le contrade del Reno superiore in Svevia, Svizzera e Alsazia fino ai pressi d'Aquisgrana e di Colonia. Gli « Amici di Dio » e le monache domenicane ebbero i vantaggi della sua mirabile dottrina

(fot. Alinari)

SUSANNA - I due vecchioni cercano di indurre al male S. Affresco del Pinturicchio negli appartamenti Borgia (fine del 1492-95). Palazzo Apostolico Vaticano.

(per cortesia del p. A. Walz, O. P.)

SUSO, HEINRICH, beato - Il b. S. in orazione. Silografia (ca. 1470). Norimberga, Museo germanico.

ed esperienza spirituale. Ad Elisabetta Stagl di Zurigo, monaca a Toess, è dovuta in gran parte la redazione degli scritti di S. In seguito alla lotta contro Lodovico il Bavaro, S. con la maggior parte della comunità di Costanza cambiò per Diessenhofen (1338-46). In seguito a calunnie, S. nel 1348 fu mandato a Ulma ove fece il missionario del paese e strinse amicizia con Walter di Biberach, cellerario della badia di Wiblingen. Dopo morto fu oggetto di grande venerazione dai fedeli. Gregorio XVI il 16 apr. 1831 confermò il culto come beato e la festa è celebrata nell'Ordine domenicano e nell'arcidiocesi di Friburgo in Br. il 2 marzo, nella diocesi di Rottenburg il 28 genn.

S. è il più amabile dei mistici tedeschi e forse di tutti universalmente. Senza l'ardire speculativo di Eckart, senza la chiarezza finalistica di Taulero, S. vince l'uno e l'altro per finezza e profondità di sentimento, per slancio poetico e fantasia creativa. Sa esprimere con molto sentimento la dottrina dei suoi maestri s. Bernardo, s. Tommaso, Eckart. La teoria delle purificazioni è formale e esplicita. L'ascesa a Dio è necessaria e deve cominciare con una conversione (la prima). S. non parla di chiamata generale o speciale. Il principiante deve stare in ritiro e silenzio, mortificarsi con misura e prudenza, rinunciare alle cose e persone create, perdersi (« wehtuender untergang ») e diventar passivo, darsi a Dio. La seconda conversione si fa nella meditazione sui misteri di Cristo; Maria fa parte della via a Dio : teneramente filiali sono i capitoli di S. su Maria; i patimenti fanno partecipi dei dolori e meriti del Figlio di Dio. Finalmente l'anima raggiunge l'unione mistica in una trasfigurazione in Dio, essendo le facoltà superiori unite con l'Essere supremo in visione, amore e somma gioiosa fruizione. S. compendia i suoi principi nel motto (*Vita*, l. II, cap. 4): « Entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Christus, überbildet werden in die Gottheit ».

L'influsso di S. alla fine del medioevo fu grande in tutta l'Europa, specialmente prima del diffondersi del *De imitatione Christi*. Della rinascita susoniana nei secc. XIX e XX hanno trattato Fischer e de Hornstein.

Dei suoi scritti S. curò nel 1362 una selezione, chiamata *Exemplar*, che contiene : 1) la *Vita*, formata da notizie raccolte in un primo tempo dalla Stagl, corrette e aumentate da S.; è la prima autobiografia nella letteratura tedesca; se n'è rivendicata la genuinità sostanziale; 2) il *Libretto della verità* (del 1326-27), che tratta in forma di dialogo delle più alte speculazioni mistiche contro i « fra-

telli » e le « sorelle del libero spirito » e in favore di Eckart; 3) il *Libretto della Sapienza eterna*, chiamato da H. Denifle il frutto più maturo della mistica tedesca, che, sotto forma dialogata tra la Sapienza (Cristo) e il servitore, raggiunge l'apice dell'arte letteraria; fu diffusissimo, come risulta da centinaia di manoscritti; 4) l'*Epistolario* contenente 11 lettere di direzione spirituale d'alto interesse psicologico e religioso. Esulano dall'*Exemplar* 1) l'*Horologium Sapientiae*, del 1333-34, dedicato al maestro generale dei Predicatori; è una redazione latina o, secondo altri, un precursore del *Büchlein der ewigen Weisheit*; diffusissimo, fu tradotto in più di 6 lingue; 2) alcuni *Sermoni*; 3) il *Grande epistolario* con 27 o 28 lettere; 4) il *Minnebüchlein*, pubblicato da W. Preger nel 1896, che però non è ammesso da tutti.

BIBL.: opere: l'*editio princeps* degli scritti tedeschi fu curata da F. Fabri (Augusta 1482), ed. critica di K. Bihlmeyer (Stoccarda 1907); trad. lat. di L. Surius (Colonia 1555, ecc.), edd. in tedesco moderno di M. Diepenbrock (Ratisbona 1828; 4ª ed. ivi 1884), H. S. Denifle (Monaco 1880, in parte), W. Lehmann (Jena 1911; 2ª ed. ivi 1922); edd. it. Ignazio Del Nente, *Vita e opere del b. E. S.*, Firenze 1642, parziali di H. S. Denifle, *La vita soprannaturale* (Torino 1911; 3ª ed. ivi 1930); *Il libro della saggezza eterna* (Milano 1942). L'*Horologium* ebbe edd. a Parigi 1470, Colonia 1479 ecc. fino al 1861, Torino 1929. - Studi: W. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik*, II, Lipsia 1881, pp. 309-418; X. de Ornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle*, Lucerna 1922, pp. 221-93; F. Überweg-B. Geyer, *Die patrist. u. scholast. Philosophie*, 11ª ed., Berlino 1928, pp. 629-32, 790; G. Fischer, *Die Entdeckung d. deutschen Mystiker Eckhart, Tauler u. Seuse im 19. Jahrh.*, Friburgo 1931; C. Gröber, *Der Mystiker H. S.*, Friburgo 1941; J. Bühlmann, *Die Christuslehre u. Christusmystik bei H. S.*, Lucerna 1942; J. Ancelet-Hustache, *Le b. H. S.*, Parigi 1943; G. Faggin, *M. Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano 1946; B. Lavaud, *L'oeuvre mystique de H. S.*, I, Friburgo-Parigi 1946, pp. 1-80, *Introduzione*; J. A. Bizet, *S. et le Minnesang*, Parigi 1946; id., *H. S. et le déclin de la scolastique*, ivi 1946; F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter u. Neuzeit*, 2ª ed., Tubinga 1947, pp. 118-129, 309-11; J. M. Clark, *The great german mystics, Eckhart, Tauler and S.*, Oxford 1949, pp. 55-74, 114-17; D. Planzer, *H. S. on the spiritual life*, in *Cross and Crown*, 2 (1950), pp. 58-79.

Angelo Walz

SUSPICIONE. - *Suspicio*, s., sospetto indicano in genere un dubbio o un giudizio, non del tutto provato, ma fondato su indizi seri, circa qualche fatto. Nel CIC si usa in materia penale, specialmente per s. di eresia (v.) in determinati casi (can. 2315 sgg., 2319 sgg., 2332, 2340, 2371); la persona « sospetta », ammonita, deve « purgare » la s., col rimuoverne i motivi, per evitare d'incorrere le pene inflitte agli eretici formali.

Di maggiore attualità è l'argomento in sede giudiziale. La dignità del giudice – persona pubblica –, le esigenze della massima obbiettività e indipendenza nell'amministrare la giustizia, in modo che le parti in causa accettino il verdetto senza intaccarne la sostanza, impongono che nel processo non abbiano parte persone su cui gravino dubbi obbiettivi e fondati di parzialità di giudizio; dandosi tali dubbi, si ha la legittima s.

Il giudice non può ricusare il suo ufficio a chi ne faccia richiesta; e rifiutandosi, risponde dei danni (CIC, cann. 1608, 1625; Cod. proc. civ. ital. art. 55). Ma in caso di s. ha il dovere di astenersi, passando il compito ad altri (can. 1613 sgg.; artt. 51-54, 73, 78). Nella disciplina anteriore canonica e civile non v'era obbligo giuridico di astenersi; vigeva solo la prassi, oppure le parti in causa dovevano opporre l'eccezione di s. (*ricusare* il giudice).

Secondo il CIC il giudice (assimilati sono il promotore di giustizia e il difensore del vincolo) deve astenersi, emettendo relativo decreto motivato in caso: *a*) di parentela, *b*) di tutela o curatela, *c*) di intimità o consuetudine di vita, *d*) di grande animosità personale, *e*) di grande interesse di guadagno o di perdita nella causa, *f*) di presa di posizione per avere nella stessa causa esercitato l'ufficio di avvocato o di procuratore. L'enumerazione da alcuni è ritenuta *dimostrativa*, da altri con più ragione *tassativa*; manca però la clausola irritante. La legislazione civile con maggiore specificazione ammette in sostanza le stesse cause di s.

Le parti poi possono opporre nei riguardi del giudice e assimilati altre cause di s.; e nei riguardi degli altri membri del tribunale, non esclusi l'avvocato e il procuratore (cf. can. 1663 sgg.), le cause addotte sopra ed altre oggettive. Ma per impedire che le parti abusino nell'opporre questa eccezione, trascinando le cose in lungo o escludendo un giudice che s'accorgono essere loro sfavorevole nel corso della causa, la legge vuole che l'eccezione di s. sia per principio inoltrata prima della contestazione della lite (in civile prima dell'udienza o della trattazione della causa), meno il caso che emergano dopo i motivi di s. Inoltre la ripulsa deve essere motivata per cause ammesse dalla legge, sotto pena per la parte di venir condannata a risarcire i danni incontrati per questa causa incidente.

La stessa legge fissa chi debba giudicare dell'eccezione, opposta dalle parti; dichiarata fondata l'eccezione, l'Ordinario ha il diritto di sostituire altre persone, immuni da s. Se la parte ricusa per s. lo stesso Ordinario, tanto il giudizio (a meno che l'Ordinario non si astenga dalla causa) quanto l'eventuale sostituzione della persona spetta al giudice immediatamente superiore.

Data la natura della s., questa deve definirsi al più presto, dopo ascoltate le parti interessate – quindi anche la persona ricusata per s. –, ed eventualmente altre persone a giudizio discrezionale del giudice; né dal decreto si dà appello. Si disputa poi se gli atti processuali posti eventualmente dalla persona ricusata per s. prima del decreto anche in suo favore, si debbano considerare validi o meno.

BIBL.: C. 17, 25, 35, 41, X, I, 29; c. 36, 61, X, II, 28; c. 8, 9, 13, 15, X, V, 7; c. 10, X, V, 34; c. 2, 8, 12, 13, 15, V, 2 in 6°; i decretalisti nel commento ai capp. citt.; i canonisti nel commento dei cann. cit.; p. es., I. Noval, *De processibus, Pars I. De iudiciis*, Torino 1920, n. 196 sgg.; Wernz-Vidal, VI, nn. 146-51; M. Lega - V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiast.*, I, Roma 1938, pp. 217-31; F. Roberti, *De processibus*, I, 2ª ed., Roma 1941, nn. 155-58.

Sisinio da Romallo

SUSSIDIO CARITATIVO. - È una tassa che, a norma del can. 1505, l'Ordinario del luogo può, se una speciale necessità della diocesi lo esige, imporre come contributo di carità a tutti i beneficiati, sia secolari che religiosi (can. 1505). Questo diritto è conferito agli Ordinari del luogo, escluso però il vicario generale, ed è subordinato ad una impellente e particolare necessità della diocesi, necessità che si può verificare in molti modi.

I. CENNI STORICI. – Il s. c. trae origine dal decreto del III Concilio Lateranense (a. 1179). Fu applicato assai raramente e non godeva del *favor iuris*. Per principio generale, per applicarlo era richiesto il consenso del Capitolo. Per l'Italia vi erano poi particolari restrizioni, imposte da Innocenzo XI. Il vescovo poteva esigere il s. c. soltanto una volta, al suo primo ingresso in diocesi, e nella quantità usata negli ultimi quaranta anni. Se poi una grave necessità si fosse verificata in seguito, era necessario domandare il permesso alla S. Sede, prima di imporre il s. c. Dopo la spogliazione dei beni ecclesiastici e dopo l'introduzione della gerarchia ecclesiastica nelle terre di missione, molte Curie vescovili dovettero ricorrere a tutti i mezzi consentiti dal diritto, per poter sovvenire alle necessità che crescevano ogni giorno, e ripristinare in qualche modo il s. c., che era quasi caduto in disuso (cf. Concilio provinciale di Quito 1869, III Concilio plenario di Baltimora, Concilio plenario dell'America latina ecc.).

II. NATURA. – Il s. c. è una tassa straordinaria. Si può esigere dai soli beneficiati secolari o religiosi, quando questi ultimi godano di un beneficio secolare incorporato o non incorporato alla casa religiosa. Non si può però richiedere ai chierici privi di beneficio; tuttavia si deve tener conto del nuovo concetto circa la dote del beneficio assai ampliata dal can. 1410.

Le restrizioni imposte dal diritto antico circa le modalità previe all'introduzione del s. c. non sono state accolte dal Codice che, tanto per la gravità del motivo, quanto per la determinazione della quantità del sussidio, rimette la decisione al prudente giudizio ed alla coscienza dell'Ordinario stesso, che però, trattandosi di cosa odiosa, farà cosa opportuna se richiederà il parere del Capitolo o dei consultori diocesani, oppure si munirà di una precedente approvazione della S. Congr. del Concilio, contro eventuali rimostranze dei chierici beneficiati circa la quantità e la necessità del s. c. Più tardi la S. Congr. del Concilio stessa, con circolare n. 1718/22 del 10 febbr. 1923, suggerì di imporre pensioni ai benefici meglio provvisti. In vista poi di bisogni e necessità del clero, specialmente dei sacerdoti vecchi ed invalidi, con altre circolari n. 1800 del 10 apr. 1932 e n. 1754 del 25 giugno 1934 impose direttamente su tutti i benefici e specialmente sulle parrocchie, meglio provvedute in Italia, un s. c., da stabilirsi, anno per anno, sui redditi del beneficio quali risultano effettivi dal bilancio, da farsi ogni anno. In conseguenza di ciò gli Ordinari devono esigere ogni anno un rendiconto delle rendite della parrocchia; notificare alla stessa Congregazione, entro un mese dalla vacanza, ogni beneficio resosi vacante e le eventuali variazioni nelle sue rendite; esigere inoltre dai candidati una dichiarazione scritta e firmata, da conservarsi in Curia, con cui i nuovi titolari si obbligano a sottostare alla misura del s. c. imposto od eventualmente da imporsi dalla S. Sede; proporre alla S. Sede un prelievo da un minimo del 5% a un massimo del 35%, dai benefici provveduti, che abbiano un reddito netto che superi le lire 6000 (anteguerra) nei paesi e lire 8000 nelle sedi vescovili. Chi determina il contributo o sussidio da darsi, non è più la Curia, ma ogni caso deve essere esposto alla S. Congr. del Concilio, che dà l'approvazione definitiva. Le quote annuali raccolte dai benefici, così tassati, debbono investirsi in titoli e costituire un fondo stabile, il cui reddito è destinato per il clero indigente.

La medesima Congregazione con circolare n. 1/41 del 1° luglio 1941 prescriveva l'istituzione di una Cassa di sovvenzioni per il clero bisognoso-invalido, da ottenersi con il contributo di un centesimo, elevato poi ad una lira, per ogni abitante della parrocchia, che a semestri deve venir depositato allo stesso dicastero, che poi, su richiesta dei vescovi, distribuisce i contributi secondo le necessità. Per ottenere detto contributo il vescovo può indire collette annuali, fissare una « Giornata » per il clero bisognoso ed invalido in qualche solennità o prelevare qualche cosa dalla percentuale del 2 % sui benefici ecclesiastici, e dall'eventuale reddito del s. c., o pensione sui benefici meglio provvisti.

III. Evoluzione. - Una radicale trasformazione che sta superando il concetto di s. c. si è avuta in questi ultimi anni. Dal 1946 in poi la S. Sede ha tentato, con varie leggi, di giungere alla *perequazione delle rendite beneficiarie*, dando facoltà ai vescovi di stralciare terreni dai benefici più pingui per destinarne il reddito a benefici più poveri oppure in favore di enti come il seminario; in ogni caso per alleviare l'indigenza del clero bisognoso. Con questi provvedimenti viene decadendo la tassa del s. c. imposta durante la vacanza del beneficio. Mentre poi la Cassa sovvenzioni era a favore del clero bisognoso ed invalido, questi provvedimenti mirano a sollevare l'indigenza del Clero, senza guardare alla condizione di invalidità. Oggi quindi più che di s. c. dovrebbe parlarsi di assistenza al clero in generale.

Bibl.: anon., *Se il vescovo possa imporre pensioni o tributi sui benefici più pingui a favore del clero povero...*, in *Il monitore ecclesiastico*, 39 (1927), pp. 345-46; S. D'Angelo, *Tasse e pensioni del CIC*, Torino 1927; P. Vito, *L'imposizione del tributo caritativo*, in *Palestra del clero*, 11 (1932), pp. 6-9; M. Pistocchi, *Del s. c. nel can. 1505*, in *Perfice munus*, 7 (1932), pp. 8-30 sgg.; G. Stocchiero, *Verso una perequazione dei benefici? Il s. c.*, *ibid.*, 8 (1933), pp. 42-45; A. Poirier, *Le subside caritatif canon 1505*, Roma 1950.

Giuseppe Palazzini

SUSSISTENZA. - Indica in genere la consistenza e sufficienza di realtà che ottiene la sostanza (v.) mediante il possesso dei suoi principi essenziali e reali. La s. costituisce perciò il modo di essere della sostanza individua che è in sé completa, in opposizione all'inerenza ch'è propria degli accidenti: « illa enim subsistere dicimus, quae non in alio sed in se existunt » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 29, a. 2, c; cf. q. 75, a 2 ad 1).

La s. è perciò l'attualità della sostanza come tale: « Ratio substantiae est quod per se subsistat » (s. Tommaso, *In III Sent.*, dist. 6, q. 1, q.la 1, a. 1 c), così che la s. coincide con la sostanza individua per sé esistente. In quanto attualità della sostanza, la s. si realizza nei diversi esseri a seconda della rispettiva struttura ontologica. In Dio la s. è nel possesso in semplicità e pienezza dell'essere come pura attualità (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 13, a. 11). E siccome la perfezione dell'essere è, per s. Tommaso, graduata secondo l'indipendenza che la sostanza ha rispetto alla materia, la s. appartiene principalmente alle nature spirituali che non hanno in sé materia, ma sono pure forme: tali sono gli angeli, detti perciò « forme sussistenti » (*ibid.*, 1ª, q. 3, a. 3, c). Anche l'anima (v.) umana, benché forma sostanziale del corpo, dev'essere riconosciuta dotata di s. in quanto esercita le operazioni dell'intendere e del volere che la manifestano di natura spirituale (*ibid.*, q. 75, a. 2; cf. *Q. de anima*, a. 14).

Per precisare la terminologia, si può quindi distinguere: *a*) l'*essenza* (v.) o *natura* (v.), ch'è il costitutivo formale di una qualsiasi cosa; *b*) la « *sostanza prima* » cioè l'*individuo* reale o « *ipostasi* » o « *supposito* » che è la realtà concreta esistente nella sua sufficienza ontologica (cf. *Quodl.*, II, q. 2, a. 2, c); *c*) la *s.* dice l'attualità di detta sostanza prima, ond'essa esiste in sé e si distingue dalle essenze astratte o « sostanze seconde » esistenti soltanto come concetti nella mente, e nella realtà mediante gli individui che le realizzano; *d*) la *persona* (v.) aggiunge alla s. la dignità di natura razionale.

Lo sviluppo della nozione di s. coincide con quello di realtà: per Platone sussistono le specie e i generi universali perché costituiscono l'« in sé » del reale sottratto al divenire dell'apparenza sensibile (cf. *Resp.*, 476 A sgg.). Nella metafisica aristotelica se in realtà la s. compete alla sostanza individua, essa tuttavia è l'effetto della « forma » ed è quindi la specie come tale che sussiste nelle vicissitudini delle contingenze fisiche, mentre i singoli individui nascono e muoiono (*Met.*, VII, 3 1028 b 36-1029 a 2). Nel neoplatonismo la s., indicata con il termine ὑπόστασις (il significato aristotelico del termine è estraneo alla metafisica: cf. H. Bonitz, s. v. in *Index Aristot.*, Berlino 1870, 801 b 35-802 a 8), corrisponde all'esistenza indefettibile, ἀνακλείπτος ὑπόστασις, che le emanazioni ottengono nella derivazione dell'Uno (cf. Proclo, *The elements of theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, prop. 84, 94: pp. 78, 6; 84, 24 e passim). Con s. traduce il Moerbeke il titolo dell'opuscolo di Proclo, perduto nel testo greco, sul problema del male: *De malorum subsistentia*, e bene, come osserva il Cousin, perché « bona habent ὑπόστασιν, mala παρ'ὑπόστασιν », in quanto « bonum species, malum sine specie ac velut privatio » (*Procli opera...*, I, Parigi 1820, p. 188). Nel suo significato greco originario quindi s. come ὑπόστασις è « fondamento » tanto in senso transitivo da ὑφίστημι come intransitivo da ὑφίσταμαι: nell'àmbito ontologico esso, se compete alla sostanza singolare rispetto agli accidenti, è proprio anche - sia per Platone come per Aristotele - dell'essenza universale rispetto ai singoli. La filosofia greca quindi sta per l'identità reale di οὐσία e ὑπόστασις, di s. o ὑπόστασις con la sostanza (prima e seconda).

Quest'identificazione si ritrova nei Padri greci ed è passata nella condanna di Ario del Concilio di Nicea (Denz-U 54), ma dopo il Concilio si chiarisce per merito di s. Atanasio il preciso significato di s. come sostanza prima, sancito dalla formola: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (cf. Atanasio, *De incarn. et contra arianos*, 10: PG 26, 1000 B: μία γὰρ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι). A questo punto s'inizia nella teologia il passaggio di s. come οὐσία-ὑπόστασις a quello di « persona- πρόσωπον », ma, com'è noto, tra i Padri greci e latini non c'è stato sempre su questo punto una perfetta intesa: l'uso oscillante dei

(*fot. Fotocelere, Torino*)
SUTRI, DIOCESI di - Campanile (1207) e facciata rinascimentale della Cattedrale.

termini οὐσία-ὑπόστασις si prolunga nelle accese polemiche e nelle discussioni conciliari. Le incertezze sono superate quando, grazie all'attività dei Cappadoci in Oriente, si arriva, con papa Damaso, all'identificazione di ὑπόστασις con πρόσωπον nella sua approvazione alla formola comune elaborata nel Concilio di Costantinopoli (381) che dà per equivalenti le due espressioni: ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι e ἐν τρισὶ τελείοις προσώποις (presso Teodoreto di Ciro, *Eccl. hist.*, V, 9: PG 82, 1216 BC). Nel mondo latino ὑπόστασις è tradotta con *subsistentia* da Rufino di Aquileia (m. nel 410) nella sua *Hist. eccl.* (I, 29: PL 21, 499 C-500 A) e l'uso diventa in Occidente sempre più costante. Fa eccezione proprio Boezio (v.) che resta all'uso greco di ὑπόστασις = sostanza prima, passato nella sua definizione di «persona»: «rationalis natura individua substantia» (cf. *De duabus naturis*, cap. 3: PL 64, 1343-44. Cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 29, a. 1-2 e specialmente il *Prooemium* del *Contra errores graecorum*, ed. De Maria, III, Città di Castello 1886, p. 411 sgg.).

La scolastica, specialmente a partire dal sec. XVI, ha agitato il problema circa il principio costitutivo della s. ch'è stato risolto nelle varie scuole in conformità della rispettiva metafisica della sostanza. Nella scuola neo-tomista, dopo una prevalenza dell'opinione del Gaetano (v.) che poneva il principio di s. nella linea formale, si ritorna alla posizione tradizionale del Capreolo (v.) nella quale, in conformità della distinzione tomista di essenza e atto di essere nelle creature, tale principio è dato dallo *esse* come *actus essendi* ch'è l'atto proprio della sostanza.

BIBL.: A. Michel, *Hypostase*, in DThC, VII, 1, coll. 370-437; Fr. Erdin, *Das Wort Hypostasis*, in *Freiburger theologische Studien*, 52 (1939), pp. XII-XIX. Per la discussione della οὐσία aristotelica, cf. J. Owens, *The doctrine of being in aristotelian metaphysics*, Toronto 1951 (spec. parte 3ª, p. 187 sgg.). Ha rivendicato il tomismo della posizione del Capreolo sul costitutivo della s., U. Degl'Innocenti, *Il Capreolo e la questione della personalità*, in *Divus Thomas* (Piac.), 17 (1940), pp. 27-40. Discussione critica, in M. Duquesne, *Personne et existence*, in *Rev. des sc. philos. et théolog.*, 36 (1952), p. 418 sgg. Cornelio Fabro

SUTRI, DIOCESI di. - Nel Lazio, in provincia di Viterbo, è unita a quella di Nepi (v.).

S., di origine etrusca, detta «Sutrium» dai Romani, sorgeva al 28 miglio della Via Cassia, sopra due colline tufacee, alla confluenza dei torrenti Promonte e Rotoli. Divenuta colonia romana al tempo di Augusto (*Colonia Iulia Sutrina*), non decadde neppure con l'occupazione longobarda e rimase definitivamente sotto il dominio della Chiesa di Roma, dopo la restituzione che ne fece Liutprando a Gregorio II.

È leggenda che la fede cristiana sia giunta a S. con la presunta predicazione di s. Romolo che vi sarebbe stato inviato dallo stesso Principe degli Apostoli, come pretende la *Passio s. Romuli*, certamente non anteriore al sec. XI (cf. *Acta SS. Iulii*, II, Parigi 1867 p. 254; A. Cocchi, *S. Romolo vescovo di Fiesole. Storia e leggenda*, Firenze 1905, p. 21). G. B. De Rossi nel 1865 (*Bull. d'arch. crist.*, 1 [1865], p. 27) illustrò un sarcofago cristiano di S., datandolo al sec. V. Sono note alcune iscrizioni esistenti nella cattedrale di S. (CIL, XI, 1, nn. 3278-80), una delle quali è del 369. Prima di giungere a S., venendo da Roma, si trova una catacomba detta di S. Giovenale, scoperta al tempo di M. A. Boldetti, che segnerebbe anche il luogo dell'antica Cattedrale suburbana. Una *Passio*, nota a Usuardo (sec. IX), colloca la sepoltura di un martire Felice «iuxta muros civitatis Sutrinae», cioè, quasi sicuramente, in detta catacomba. Il 16 sett. è venerata in S., quale patrona principale, una s. Dulcissima (*Acta SS. Septembris*, V, Parigi 1868, p. 313) che F. Lanzoni tende ad identificare con s. Mustiola di Chiusi. Non è possibile indicare con esattezza la data della prima predicazione evangelica a S., ma la posizione topografica della Via Cassia, con a sud la stazione postale «ad Baccanas» e a nord Bolsena e Chiusi, le quali ricevettero il seme evangelico non più tardi della fine del sec. III, tenendo conto degli elementi predetti, farebbe pensare all'età precostantiniana, anche se questa dovesse identificarsi con l'ultima grande persecuzione.

Nel 728, Liutprando occupò il *Castrum Sutriense*, che in seguito alla protesta di Gregorio II restituì sotto forma di donazione (*Lib. Pont.*, I, p. 407). Si è visto in questa donazione l'atto di nascita dello Stato pontificio. In realtà non è altro che la semplice restituzione di un bene patrimoniale al suo legittimo possessore (cf. O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna [1941], pp. 446-47).

Il primo nella serie cronologica dei vescovi di S. a noi noto è Eusebio che sottoscrisse gli atti del Sinodo romano del 465. Eugenio IV, con la bolla *Romana Ecclesia* del 12 dic. 1435, univa S. alla diocesi di Nepi (v.) e primo vescovo delle diocesi unite designava Luca Rossi de Tartaris, vescovo di Nepi, nativo di S. Durante il pontificato di Clemente VII le diocesi furono di nuovo temporaneamente staccate. Nella serie dei vescovi di Nepi e S. la figura più eminente è certamente il domenicano Michele Ghisleri, poi s. Pio V (v.). Nepi e S. sono immediatamente soggette alla S. Sede. - Vedi tav. CIX.

BIBL.: Ughelli, I, p. 189 sgg.; P. Bondi, *Mem. s.or. sulla città Sabazia, ora lago Sabatino, sull'origine di Trevignano e saggio stor. sull'antichiss. città di S.*, Firenze 1836; Cappelletti, VI, p. 224 sgg.; Moroni, LXXVI, pp. 95-122; C. Nispi-Landi, *Stor. dell'antichissima città di S.*, Roma 1887; P. F. Kehr, *Ital. Pont.*, II, Berlino 1907, pp. 182-83; Lanzoni, pp. 530-31; A. Baumstark, *Wandgemälde in S., Nepi und Civita Castellana*, in *Röm. Quart.*, 16 (1902), p. 243; Eubel, I, pp. 469-70; II, pp. 268-69; III, pp. 325-26; IV, p. 257; V, pp. 285-86; W. F. Volbach, *Il Cristo di S. e la venerazione del S. Salvatore nel Lazio*, in *Atti della Pont. accad. rom. di arch.*, 3ª serie, *Rendiconti*, 17 (1940-41), pp. 97-126. Benedetto Pesci

SUTTER, FEDELE. - Arcivescovo, n. a Ferrara il 16 marzo 1796, ivi m. il 30 ag. 1883. Entrò tra i Cappuccini il 4 ott. 1816; fu lettore e poi ministro provinciale; nell'anno 1843 venne nominato vicario apostolico della Tunisia e nel 1844 fu eletto vescovo titolare.

Mons. Sutter eresse la residenza del vicariato, edificò chiese, istituì ospizi per i poveri, ospedali per gli infermi, fondò scuole, chiamandovi le suore. Amato da indigeni e forestieri, cattolici e protestanti, dai Turchi e dagli Ebrei; dai tre *bey* che si succedettero durante la permanenza di S. fu insignito di titoli onorifici.

Entrata la Francia nella reggenza tunisina, volle che anche il superiore della missione fosse un francese, perciò il S. tornò a Roma nel sett. del 1881, e Leone XIII in compenso di tanti meriti lo nominò arcivescovo titolare.

BIBL: F. Benda-Ricci, *In morte di mons. F. S.*, Ferrara 1883; anon., *Onoranze solenni a mons. F. S.*, ivi 1883; Clemente da Terzorio, *Manuale Hist. Missionum Capuccinorum*, Isola Liri 1926, pp. 233-35; id., *Le Missioni dei Cappuccini*, X, Roma 1938, pp. 612-22; autori vari, *Lex. Capucc.*, Roma 1951, col. 1656.

Callisto Lopinot

ŠUWAJR. - Borgata libanese presso la quale sorge il monastero di S. Giovanni, culla e tuttora casa madre dell'Ordine dei Basiliani (v.) Melkiti Šuwajriti. Essa fu fondata nel 1710. Negli ultimi anni è stata aggiunta una parte nuova e un piccolo seminario.

In complesso vi sono due santuari: la chiesa di S. Giovanni Battista, anteriore al convento, con alcune iconi antichissime e altre portatevi ca. il 1710, e la chiesa di S. Nicola (1718), celebre per la sua iconostasi decorata di immagini scolpite in legno, probabilmente opera dei monaci. Il monastero conserva ancora la prima tipografia del Libano fondata dall'ierodiacono ʿAbdallāh Ẓāhir (1680-1748) che rese incalcolabili servizi alla Chiesa durante 150 anni.

BIBL.: C. Karalevsky, *Histoire des patriarcats melkites*, III. Roma 1911, v. indice.

Antonio Wuyts

SVALUTAZIONE MONETARIA. – Indice veridico e innocente di una evoluzione, che non sarebbe in sé dannosa qualora avvenisse in modo uniforme per tutte le classi e per tutte le linee di trasformazione (v. PREZZO), è al contrario causa di gravissimo disordine economico e sociale, verificandosi in realtà con ritmo e misura assolutamente ineguali nel tempo, nello spazio e nelle varie attività economiche. Dal lato strettamente monetario è la perdita di potenza d'acquisto della moneta, fenomeno costante nella misura accertata di ca. il 2-3 per cento all'anno, alternandosi periodi di rapida svalutazione (crisi economiche, guerre, malgoverni) con periodi di relativa stabilità.

Dal lato più sensibile per il consumatore generico, si identifica con il continuo aumento dei prezzi. Ad esso l'individuo reagisce restringendo i consumi e vendendo più care le proprie prestazioni. Ma ciò riesce assai più facile alle classi a entrate variabili (produttori, commercianti, professionisti) che alle classi ad entrate fisse (operai, impiegati, pensionati), le quali riescono ad ottenere soltanto con difficoltà e lentezza l'aggiornamento delle loro entrate monetarie in relazione all'aumentato costo della vita: donde la lotta di classe.

I. CAUSE E RIMEDI. – Cause della s. m. sono principalmente: *a*) il tasso d'interesse dei prestiti, particolarmente di quelli improduttivi, allorché supera la ragionevole quota-rischi, e l'accumulo degli interessi (v.); *b*) il lavoro inutile (burocrazia, intermediari del commercio, sindacalismo, politica, pubblicità, stampa), o distruttivo (industrie voluttuarie, che servono la burocrazia e la guerra, distruzioni belliche, ridotta o mancata produttività per agitazioni sociali). La quota annua di svalutazione rappresenta il costo sociale degli errori economici che si commettono.

La via del rimedio è chiara: *a*) ridurre il tasso d'interesse dei prestiti, sia mediante la concorrenza dei capitali resi abbondanti (v. RISPARMIO), sia con l'assicurazione dei capitali stessi dai rischi; *b*) ridurre il lavoro inutile e dannoso, attraverso una profonda opera di moralizzazione e di educazione sociale, base insostituibile tanto della formazione del risparmio in masse adeguate alla necessità, quanto dello spirito di intraprendenza che deve metterle in opera allo scopo di garantire a tutti il diritto al lavoro, provvedendo in pari tempo ad una più razionale ed agile organizzazione economica, specialmente degli scambi.

(da Pagine della storia dell'Ordine basiliano šuwajrita melchita, Beirut 1958, p. 52)

ŠUWAJR - Interno della chiesa di S. Nicola (1718). Da notare l'iconostasi - Monastero di S. Giovanni.

Il fenomeno non è del tutto eliminabile, perché non lo sono le sue cause fondamentali: ma una s. m. lenta, graduale e uniforme, contenuta in una misura minima che non fosse dannosa per il risparmio, avrebbe un effetto salutare. Un discreto e ordinato ascendere dei prezzi è, infatti, un efficace stimolante per le attività e le iniziative, castiga la ignavia dei *beati possidentes*, costringendo tutti ad accrescere e migliorare la produttività, il rendimento del lavoro.

BIBL.: F. Haeck, *La question monétaire au point de vue pratique* (vari articoli nella *Revue trimestrielle* del 1860); I. Maynard Keynes, *La riforma monetaria*, trad. it. di P. Sraffa, Milano 1925, p. 88 sgg.; id., *A treatrise on money*, I, Londra 1930, p. 258 sgg.; C. Bresciani-Turroni, *Le vicende del marco tedesco*, Cairo 1931; L. Federici, *La moneta e l'oro*, Milano 1941, pp. 651-61; id., *La moneta-lavoro*, ivi 1943; I. E. Mertens, *La naissance et le développement de l'étalon-or 1696-1922*, Parigi 1944; F. Vito, *Le fluttuazioni cicliche*, 3ª ed., Milano 1946, p. 111 sgg.

Mario Baronci

SVASTIKA: v. CROCE. VIII. *La croce nell'archeologia.*

SVETLOV, PAVEL JAKOVLEVIČ. - Arciprete, uno dei più importanti teologi russi recenti, n. nel 1861. Dopo la Rivoluzione russa del 1917 non vi sono più notizie di lui. Fece gli studi e si laureò in teologia nell'Accademia ecclesiastica di Mosca. Dal 1890 fu professore nell'Università di Kiev.

È noto specialmente come apologeta e soteriologo. S. lottò per la libertà religiosa (anche dei cattolici e protestanti) in Russia e appartenne a quei teologi che, par-

tendo dalle trattative di Bonn (1874-75), cercavano l'unione con i vecchio-cattolici ed anglicani, a base dei primi 7 concili ecumenici, dichiarando opinioni discutibili le controversie posteriori. Egli lottò con audacia contro i metodi tradizionali ed i manuali classici di teologia in Russia. Specialmente in soteriologia, ispirandosi alle opere di Chomjakov, polemizzò contro ciò che egli riteneva giuridismo o antropomorfismo cattolico o protestante.

Tra le sue numerose opere si citano come più importanti: *Il significato della Croce nell'opera di Cristo*; *Saggio di spiegazione del dogma della Redenzione* (è la sua dissertazione; Kiev 1893) 2ª ed. aumentata, con un'appendice polemica contro il prof. A. D. Beljaev, sotto il titolo: *La Croce di Cristo*, ecc. (ivi 1907); *Saggio di esposizione apologetica della dottrina ortodosso-cristiana di fede*, (2 voll., ivi 1896 e 1898); 2ª ed. aumentata, sotto il titolo: *La dottrina delle fede cristiana esposta in maniera apologetica* (ivi 1910-12; I vol., 4ª ed., ivi 1914); più breve è il *Corso di teologia apologetica* (ivi 1900; 2ª ed. 1905); *Dove è la Chiesa universale? Sulla questione dell'unione delle Chiese, e sulla dottrina circa la Chiesa* (Serghiev Posad 1905); *L'idea del Regno di Dio nel suo significato per la concezione cristiana del mondo* (ivi 1905); *Che cosa si deve leggere di teologia? Indice sistematico della bibliografia apologetica in lingua russa, tedesca, francese, inglese* (Kiev 1907).

BIBL.: S. Tyszkiewicz, *Die Fundamentaltheologie des russischen Apologeten S.*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 42 (1918), pp. 114-36; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Parigi 1926, pp. 611, 616-17, 627, ecc.; cf. anche gli indici alfabetici dei voll. II-IV; N. Ladomersky, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie russe. Oeuvre de Pierre Svietlov*, ivi 1940; B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi. Cristologia*, in *Or. Chr. Per.*, 9 (1943), pp. 140-47; id., *La nuova soteriologia russa*, II-III, *ibid.*, 11 (1945), pp. 165-71; 12 (1946), pp. 146-76. Bernardo Schultze

SVETONIO (*Gaius Suetonius Tranquillus*). - Storico, n. verso il 75 d. C.; si ignora il luogo di nascita. Fu sotto Traiano segretario dell'amministrazione imperiale e in questa sua qualità ebbe agio di consultare i documenti ufficiali che spesso cita (*ego in actis reperio...*). Nel 122 fu esonerato dal suo ufficio e si ritirò a vita privata; m. ca. il 160.

Scrisse: *Prata*, di carattere enciclopedico, perduta; *Roma*, di carattere storico, pure perduta; *De viris illustribus*, pervenuta lacunosa, divisa in cinque libri dedicati rispettivamente a poeti, oratori, storici, filosofi, grammatici e retori; restano le biografie di Terenzio, Orazio e Lucano (lacunosa), di Passieno Crispo, di Plinio il Vecchio (lacunosa) e 25 vite della sezione dei grammatici e retori. L'opera sua più importante è il *De Vita Caesarum*, in otto libri, che contiene le biografie, di tipo alessandrino, dei primi 12 imperatori, da Cesare a Domiziano, scritta nel 120, preziosa per le notizie, obbiettiva e ben documentata. Dettata a tipo di biografia, manca di vedute sintetiche e non brilla per eleganza letteraria, sebbene non gli manchi correttezza e sobrietà di forma; ma è utilissima come fonte storica e come conferma di fatto della profonda analisi psicologica che Tacito fa di alcuni imperatori.

S. interessa la storia del cristianesimo per il breve ma severo giudizio che dà dei cristiani: « genus hominum superstitionis novae ac maleficae » che riproduce quello ostile comune a tutto il popolo, il quale appunto 1) odiava le superstizioni, cioè, per un romano, quanto è estraneo alla norma stabilita dalla religione ufficiale; 2) e tanto più le odiava quanto più erano nuove, cioè difformi da quanto era legittimato dall'antica tradizione religiosa; e inoltre di carattere malefico, cioè non estraneo a pratiche occulte di magia, a incantesimi. Non occorre dimostrare la falsità di queste accuse di cui nel medesimo tempo Plinio nella lettera a Traiano affermava il nessun fondamento; esse servono solo a documentare l'ostilità dell'ambiente romano alla nuova religione.

Altro passo di S. relativo al cristianesimo è quello relativo alla contesa tra i Giudei e i seguaci di Cresto (= χριστός, cioè il Messia) contesa che persuase Claudio ad espellerli da Roma: « Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit » (*Claud.*, 25). L'espulsione avvenne verso il 49, nel qual tempo dunque esisteva già in Roma una comunità cristiana che l'ambiente pagano male distingueva dai Giudei.

BIBL.: edd.: ed. principe, Roma 1470; per il *De grammat.*, C. L. Roth, Lipsia 1924; R. P. Robinson, Parigi 1925. Per i frammenti, A. Reifferscheid, Lipsia 1860; per i *Cesari*, M. Ihm, Lipsia 1907-27 (2ª ed. del I vol., ivi 1933); H. Ailloud, Parigi 1931-32; C. Bione, Palermo 1939; F. Della Corte, Genova 1947. Studi: G. Funaioli, *I Cesari di S.*, in *Raccolta di scritti in onore di F. Ramorino*, Milano 1927, pp. 1-26 (ripubbl. in *Studi di letterat. antica*, II, II, Bologna 1947, pp. 147-79; id., *Suetonius*, in Pauly-Wissowa, IV, A1, col. 593 sgg.; E. Hänisch, *Die Caesar-Biographie Suetons*, Münster 1937; A. Rostagni, *S. « De Poetis » e biografi minori*, Torino 1944; E. Paratore, *Una nuova ricostruzione del « De poetis » di S.*, 2ª ed., Bari [1950]; W. Steidle, *Sueton und die antike Biographie*, Monaco 1951. Nicola Turchi

SVEVI. - Il nome di Suebi è attribuito dagli scrittori classici a più di una stirpe germanica, e si alterna altre volte con altri nomi, specialmente con quello di Alemanni.

Quando nel sec. v, travolte le difese del confine del Reno, i popoli germanici dilagano in Gallia e in Spagna, un regno di Suebi si stabilisce nella regione nord-occidentale della penisola spagnola (Galizia e tratti del Portogallo). La notizia più ampia su questo Regno suebo si ha da Idacio, vescovo di *Aquae Flaviae* (Chavos nella provincia portoghese di Traz-os-Montes) dal 427 al 468, autore di una cronaca che vuol continuare il *Chronicon* di s. Girolamo.

I Suebi di Galizia erano rimasti pagani sino alla morte del loro re Rechilos (448), il cui figlio e successore Rechiar è invece, non si sa in quali circostanze, divenuto cattolico. Ma l'influenza del confinante grande Regno dei Visigoti ariani fece presto passare all'arianesimo i Suebi. Autore della conversione sarebbe stato un Aiax, di cui così riferisce Idacio: « Aiax, natione Galata, effectus apostata et senior arianus inter Suevos regis sui auxilio hostis catholicae fidei ed divinae Trinitatis emergit. A Gallicana Gothorum habitatione hoc pestiferum inimici hominis virus advenit » (*Chronica*, 232; cf. anche Isidoro di Siviglia, *Hist. Suevorum*, 87, 90). Quando si arresta il discorso di Idacio poco più si sa dei Suebi per ca. un secolo. Verso il 550 si narra che, essendo gravemente malato il figlio del re dei Suebi Cararico, suoi messi vennero a Tours per domandare reliquie di s. Martino venuto in fama di grande taumaturgo. Una stoffa posta sulla tomba del Santo operò il prodigio. Si costruì una basilica per conservare la preziosa stoffa e i miracoli si moltiplicarono (tra gli altri, sparizione nel paese della lebbra) sì che il Re e tutti i suoi passarono dall'arianesimo al cattolicesimo. A questa conversione si adoperò soprattutto un altro Martino, immigrato in Galizia dall'Oriente, uomo dotto e santo, fondatore del monastero di Dumio e poi vescovo di Bracara Augusta (Braga), capitale del Regno suebico. Predicatore, scrittore, presidente di concili, riuscì a vedere la scomparsa dell'arianesimo. Alla morte di lui nell'anno 580 tenne dietro poco dopo (585) la fine del Regno suebico, assorbito dai Visigoti.

BIBL.: L. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise*, III, Parigi 1910, p. 588; id., *L'Eglise au sixième siècle*, Roma 1925; autori vari: *Cambridge medieval history*, II, Cambridge 1914, p. 158; Fliche-Martin-Frutaz, IV, nn. 575-81. Roberto Paribeni

Gli S., stanziatisi nel corso del sec. III nella regione a nord del lago di Costanza, formarono verso la fine del sec. IX un ducato, che nel periodo della sua maggior ampiezza comprese la Svevia propriamente detta, il Baden, l'Alsazia e le regioni attualmente facenti parte della Svizzera tedesca.

I duchi di Svevia, che si erano assicurati insieme con la più assoluta indipendenza il demanio pubblico, la disponibilità dei vescovati, dei monasteri e dei beni ecclesiastici, dovettero rinunciare poi a tutto questo e riconoscere l'autorità di Enrico I, prestandogli giuramento di fedeltà. I vincoli divennero ancor più stretti nel 949,

quando l'erede dell'ultimo duca andò sposa a Liudolfo, figlio primogenito di Ottone I, ed anche dopo la morte di questi il Ducato rimase alla famiglia imperiale e ai suoi discendenti. Nel 1077 vescovi e principi vollero sostituire Enrico duca di Svevia a Enrico III, che ebbe però il sopravvento e assegnò poi il Ducato al genero Federico di Hohenstaufen, la cui discendenza conseguì la dignità imperiale con Federico Barbarossa (v.) nel 1152 e la conservò fino al 1268. L'estinzione della dinastia imperiale ebbe come conseguenza la dissoluzione del Ducato smembrato tra grandi signori feudali e città che si proclamavano autonome; ne sopravvisse il nome come semplice espressione geografica.

BIBL.: G. Läwen, *Stammesherzog und Stammescherzogtum*, Berlino 1945. Gina Fasoli

SVEZIA. - I. GEOGRAFIA. – Il più vasto (450 mila kmq.) dei paesi scandinavi; il quarto, per superficie, fra gli europei (v. cartina alla voce NORVEGIA).

Occupa la parte orientale della penisola scandinava ed è costituito da una zona montuosa (sul confine con la Norvegia) che declina al Baltico con una serie di terrazze ondulate, intagliate da lunghe valli simmetriche, che s'aprono frequentemente in laghi, in un monotono paesaggio di foreste, e, nel settore meridionale, da una ampia estensione di pianura (la Gotia), che fa posto ai tre maggiori laghi della penisola (il Väner, il Vätter e il Mälar). La costa manca della eccezionale ricchezza di insenature che caratterizza quella norvegese, e soprattutto del benefico tepore delle acque oceaniche.

Il clima è caratterizzato dalla lunga durata delle stagioni estreme: l'inverno aumenta ancora questa durata verso N. (1/7 del territorio svedese rimane oltre il Circolo polare), dove anche le precipitazioni – di regola modeste – si fanno più copiose. Tuttavia il paese risente in misura non disprezzabile l'efficacia delle calde correnti dell'Atlantico settentrionale.

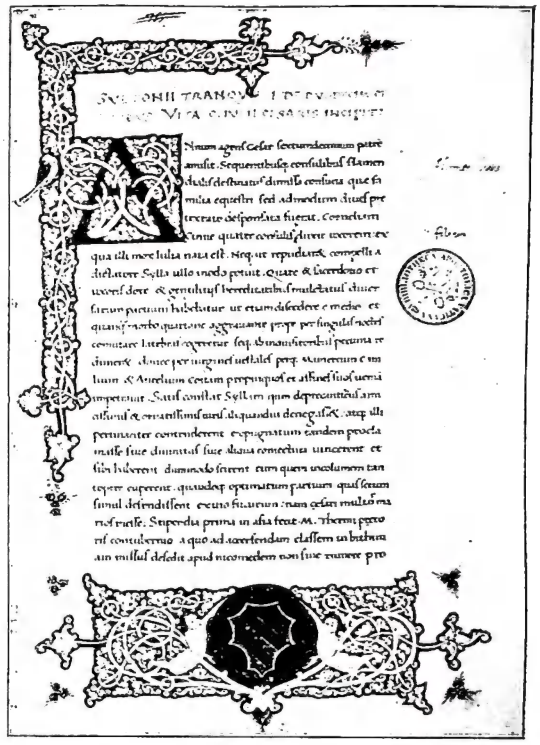
La S. è prima di tutto un paese di foreste (che occupano ca. la metà del territorio, ed i cui prodotti sono alla testa delle sue esportazioni), mentre l'agricoltura, nonostante il suo alto livello tecnico, non può, per la modesta estensione dell'arativo (8% del territorio, di contro al 28% di improduttivo), bastare al fabbisogno nazionale (più di metà dei cereali dev'essere importata). Dall'allevamento, sempre più fiorente, si traggono cospicui guadagni (burro, formaggio); mentre un'altra grande risorsa è data dall'industria, che, pur potendo contare, in sostanza, solo sul legname e sul ferro nazionale (S. centrale e Lapponia; modeste sono le riserve di argento, rame, arsenico e zinco), ha portato il paese ad una posizione di privilegio per l'eccellenza qualitativa di una produzione indirizzata verso articoli specializzati e di costo elevato. D'altronde, l'attività industriale si è affermata ormai in quasi ogni ramo: alla mancanza di combustibile supplisce largamente l'energia idroelettrica, che conta impianti fra i più poderosi d'Europa.

La popolazione, assai omogenea dal punto di vista etnico (pochi Finni, e pochissimi Lapponi) e religioso (protestanti), ammonta a ca. 7 milioni di anime (15 a kmq.). La sua distribuzione è assai varia, con densità minime nelle regioni settentrionali e forti concentramenti urbani nella S. centrale e nella Gotia. La capitale, Stoccolma (715 mila ab.), è di gran lunga il centro abitato più popoloso; degli altri solo Göteborg (346) e Malmö (190) oltrepassano i 100 mila ab.

La S. è ordinata a monarchia costituzionale ereditaria; con un governo rappresentativo bicamerale.

BIBL.: O. Sjögren, *S. geografisk beskriving*, Stoccolma 1929-1935; T. Heywood, *Background to Sweden*, Londra 1951. Giuseppe Caraci

II. STORIA CIVILE ED ECCLESIASTICA. – Lo storico romano Tacito, dopo aver trattato dei popoli della Germania settentrionale, parla dei *Suiones*, genti assai abili nel maneggio delle armi e provetti marinai. Dal termine *Suiones* deriva *svear* e l'odierno Sverige (S.). Secondo Tacito, inoltre, questi *Suiones* costituivano varie *civitates* sotto un unico capo. Ca.

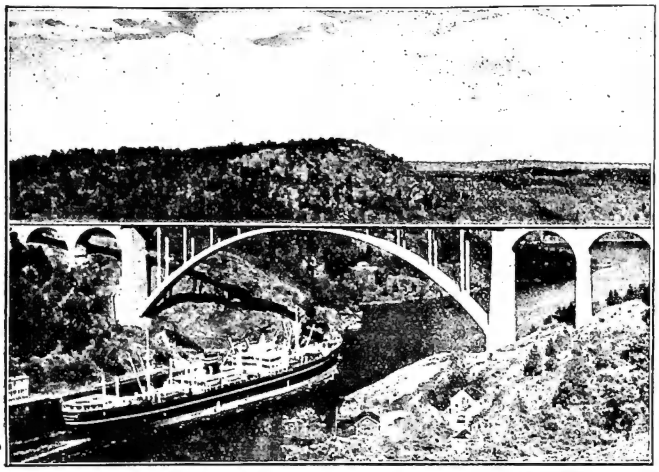


(*Fot. Enc. Catt.*)

SVETONIO - *Incipit* delle *Vitae* degli Imperatori. Nel fregio in basso lo stemma di Federico d'Urbino - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 457, f. 1r (sec. XV).

cinque secoli dopo, Jordanes (*De origine actibisque Getarum*, composta intorno al 550 d. C.) parla degli *suehans*, forma gotica del termine *svear*, come di uno dei popoli della Scandinavia. Dell'ordinamento statale e della vita sociale della S. in questo periodo nulla si sa.

Nel corso dei secoli gli *svear*, stabiliti nel territorio intorno al lago Mälar, estesero un po' alla volta la loro sovranità alle altre regioni della S. occupandone la parte orientale. Particolare importanza raggiunse nei secc. VIII e IX la città di Birka sorta su un'isola del Mälar, che fu un ragguardevole centro di transito per le relazioni commerciali dell'Europa settentrionale. Il primo tentativo di cristianizzazione fu opera di Anscario (v.), che si recò a Birka verso l'830 e fu nominato poi arcivescovo di Amburgo e legato per le missioni nordiche. A Birka intanto fu inviato un sacerdote sassone, Gautberto, il quale vi rimase per qualche tempo per proseguire l'attività missionaria iniziata da Anscario, ma la diffusione del cristianesimo determinò una reazione assai violenta da parte della popolazione, attaccata alle sue tradizionali divinità, cosicché Gautberto fu costretto a lasciare il paese. L'attività missionaria vi fu interrotta anche dalle scorribande dei Vichinghi, ma il cristianesimo riuscì però man mano a metter piede nel paese. Intorno al 1000 si ha notizia del primo re battezzato, Olov Skötkonung. La nuova religione dai centri missionari di Skara, Linköping, Strängnäs, Sigtuna e Västerås, si diffuse grazie anche all'intensa evangelizzazione promossa dall'arcivescovo Adalberto (v.) di Amburgo-Brema. Le pretese degli arcivescovi di Amburgo-Brema subirono un fiero colpo nel 1104 con la costituzione dell'arcivescovato di Lund (v.), in seguito alle richieste dei re di Danimarca che non gradivano la dipendenza della Chiesa danese (Lund e La Scania, che è la parte me-



(fot. Normann)

SVEZIA - Ponte tra la Norvegia e la S., costruito da ingegneri italiani.

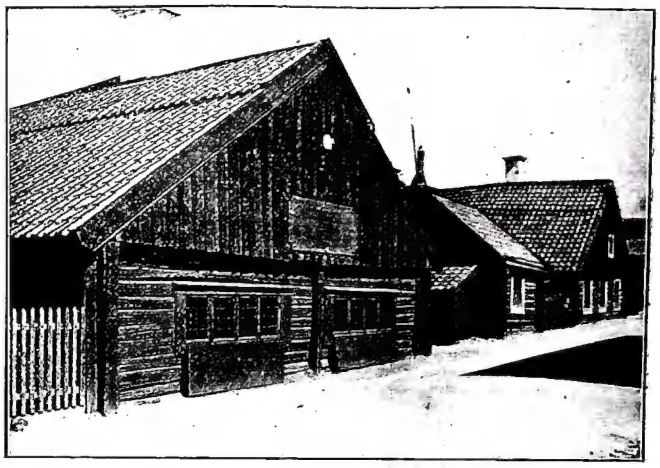
ridionale della S., facevano parte della Danimarca) dagli arcivescovi di Amburgo-Brema, sudditi e feudatari dell'Impero. Intorno al 1120 si ha notizia di sei sedi episcopali in S. dipendenti dalla sede metropolitana di Lund: Skara, Linköping, Eskilstuna, Strängnäs, Sigtuna e Västerås. Eskilstuna fu ben presto unita a Strängnäs, mentre Sigtuna intorno al 1140 si mutò nel vescovato di Uppsala. Nel frattempo, dopo lotte tra pretendenti, salì al trono il re Sverker ed intorno al 1130 la S. si trovò unita sotto un solo sovrano. Durante il suo regno si diffuse nel paese l'Ordine cistercense. Erik il Santo (1157-60), suo successore, è legato alla cosiddetta prima crociata in Finlandia, la cui storicità è tuttora assai controversa. Carlo VII (1161-67), figlio di Sverker, approfittando della lotta tra Alessandro III ed il Barbarossa, e del fatto che il re di Danimarca, Valdemaro il Grande, aveva riconosciuto l'antipapa Vittore IV, si rivolse al Pontefice per la costituzione di una metropoli svedese, e la richiesta fu accolta da Alessandro III nel 1164 con la costituzione dell'arcivescovato di Uppsala e dei vescovati dipendenti di Skara (con giurisdizione sulle regioni di Västergötland e Värmland), Linköping (Östergötland, Öland), Strängnäs (Södermanland, Närke) e Västerås (Västmanland, Dalarna), cui più tardi si aggiunsero i due di Växjö (Tröhärad) e di Abo (Finlandia). Primo arcivescovo fu Stefano, monaco di origine inglese che appunto nel 1164 era stato a capo della ambasceria inviata da Carlo VII e governò l'arcivescovato di Uppsala fino alla morte (1185). Egli si era trovato in gravi lotte con il successore di Carlo, Knut Eriksson, che pretendeva sottomettere i chierici al giudizio dei tribunali laici.

Agli inizi del sec. XIII di fronte all'attiva politica espansionistica danese di re Valdemaro Sejr, e del suo valido consigliere Anders Sunesøn, arcivescovo di Lund, i re di S. si sforzarono di impedire sia una eccessiva influenza di quell'arcivescovo sulle questioni ecclesiastiche della metropoli di Uppsala, sia un'estensione del dominio danese sulla Finlandia, che avrebbe compromesso gravemente la libertà del loro Regno. Nel 1216 Innocenzo III indirizzò infatti a re Erik Knutsson una lettera, con cui gli riconosceva la sovranità sulla Finlandia ed autorizzava l'arcivescovo di Uppsala a provvedere alla istituzione di uno o due vescovi in quella regione. Il timore dell'egemonia danese sul Baltico favorì pertanto la conquista della Finlandia e la sua cristianizzazione da parte della S. Le terre al di là del golfo di Botnia furono conquistate mediante le spedizioni di Birger Jarl nel 1249-1250 e di Torgils Knutsson, che fondò il castello di Viborg (Viipuri) nell'ultimo decennio dello stesso secolo. Dal sec. XIII in poi le condizioni sociali della S. subirono una profonda trasformazione. Il rafforzamento dell'autorità regia sotto Magnus Ladulås (1275-90) contribuì alla formazione di una nuova aristocrazia, che ben presto divenne arbitra del paese, soprattutto nel corso del secolo successivo, quando si cominciò a disporre liberamente della dignità reale, conferendola a chi le garantisse i maggiori privilegi. Anche la posizione politica della Chiesa si rinsaldò sensibilmente. Inoltre la predicazione degli Ordini di S. Francesco e di S. Domenico, che particolarmente nel sec. XIV si diffusero con celerità nel paese, diede vita ad una intensa fioritura spirituale e mistica, di cui fu luminoso esempio la figura di s. Brigida (v.). I nobili, scontenti del re Alberto di Meclemburgo, che essi stessi avevano chiamato nel paese per liberarsi di Magnus Eriksson che si era dimostrato troppo autocrate, si rivolsero nel 1388 per aiuto a Margherita, regina di Danimarca e di Norvegia, e costei con le armi cacciò Alberto dal paese. Nel 1397, i rappresentanti della Danimarca, della Norvegia e della S. stabilirono l'unione dei tre Regni (unione di Kalmar).

Tale unione, il cui vero carattere giuridico e politico è tuttora materia di interpretazione varia e oggetto di controversia fra gli studiosi, durò fino al 1523, quando Gustavo Vasa fu proclamato re di S. La partecipazione della S. all'Unione fu tuttavia assai incerta e non sempre i re di Danimarca ebbero riconosciuta la loro sovranità anche sulla S., tanto è vero che vi furono anche sovrani indigeni, come, p. es., Carlo VIII Knutsson intorno alla metà del sec. XV, oppure reggenti, come Sten Sture il Vecchio ed il Giovane. Quest'ultimo soprattutto contribuì in modo determinante alla diffusione di un vivo sentimento antidanese e lottò contro l'arcivescovo di Uppsala, G. Trolle. Di quella lotta intestina approfittò Cristiano II di Danimarca per occupare Stoccolma e per costringere nel 1520 la S. a riconoscere la sua sovranità sul paese e

Regioni (e Länder)	Superficie in kmq.	Popolazione (in 1000 ab.) 1950	Densità a kmq.	Città principali (popol. in 1000 ab)
Norrland (Norbotten, Västerbotten, Jämtland, Västernorrland, Gävleborg)	261.815	1.180	5	Sävle (46), Lulea (21)
Svealand (Kopparberg, Uppsala, Västmunland, Örebro, Stoccolma, Vörmland, Södermanland)	85.404	2.437	29	Stoccolma Örebro (66)
Götaland (Skaraborg, Östergötland Göteborg e Bohus, Älvsborg, Jönköping, Kalmar, Gotland, Halland, Kronoberg, Kristianstad, Blekinge, Malmöhus)	92.869	3.369	36	Göteborg (349), Malmö (190)
Area dei grandi laghi	9.078	—	—	
Svezia	449.166	6.986	16	Stoccolma (715)

l'unione di Kalmar. La politica tirannica di Cristiano scatenò di lì a qualche mese una sollevazione generale, capeggiata da Gustavo Vasa, che con le armi liberò la S. dal vincolo dell'unione. Egli introdusse anche la riforma luterana nel paese, spintovi da motivi non tanto religiosi quanto politici. I beni ecclesiastici furono confiscati a beneficio della corona e della nobiltà. Nel 1544 la dignità regia fu dichiarata ereditaria nella famiglia dei Vasa. Il secondo successore di Gustavo, Giovanni III, ammogliato con Caterina Jagellonica, fu propenso a ripristinare in S. il cattolicesimo, ma tale suo tentativo si esaurì nella pubblicazione di una liturgia uniforme nel 1577. Il suo successore Sigismondo III, che fu anche re di Polonia, cercò decisamente di ricondurre la S. in grembo al cattolicesimo, ma incontrò la decisa ostilità degli Svedesi, capeggiati da suo zio Carlo, il quale nel Sinodo di Upsala del 1593 fece abolire la riforma liturgica di Giovanni III ed accogliere invece integralmente la confessione di Augusta. Ma Sigismondo insistette nel suo programma religioso servendosi anche delle armi finché, battuto in battaglia, dovette lasciare precipitosamente la S. Carlo, fatto deporre il nipote nel 1598, si fece egli stesso incoronare re con il nome di Carlo IX. Il figlio di Carlo, Gustavo Adolfo, succedutogli sul trono nel 1611, non solo elevò grandemente il prestigio e la forza politica della S., e ne fece la maggiore potenza baltica, ma estese il dominio sulla Germania con il suo intervento nella guerra dei Trent'anni a fianco dei protestanti. Si adoperò anche per il riordinamento della Chiesa luterana nel paese, mantenendo una specie di gerarchia ecclesiastica e diversi elementi della liturgia cattolica, ed impedì rigorosamente ogni influsso cattolico o inquinamento di altre sètte. Solo agli stranieri fu consentito di partecipare alla Messa nel recinto delle cappelle delle rappresentanze diplomatiche. L'improvvisa morte di Gustavo Adolfo in battaglia a Lützen (5 nov. 1632) non rallentò l'ascesa politica della S. grazie all'abilità diplomatica di Axel Oxenstierna, che ne tenne le redini del governo durante la minore età di Cristina, unica figlia del grande sovrano ed unica erede al trono. Nella Pace di Vestfalia (1648) la S. ottenne infatti vantaggi territoriali tali che ne garantirono, insieme a quanto aveva conseguito dalla Danimarca con la Pace di Brömsebro del 1645, l'egemonia sul Baltico. Conseguì infatti la sovranità sulle isole di Gotland e di Ösel e su regioni della S. centrale e meridionale (Jämtland, Härjedalen, Halland) già dano-norvegesi; acquistò gran parte della Pomerania (con le isole di Rügen, Usedom, Wollin e le città di Stettino e di Wismar), del Ducato di Brema (esclusa la città stessa) e di Verden, insieme con l'esenzione dai diritti doganali per il passaggio del Sund. L'abdicazione di Cristina nel 1654 e la sua conversione alla fede cattolica non ebbero influenza alcuna sulle condizioni religiose del paese, né ostacolarono sotto il Regno del successore Carlo X Gustavo, il rafforzamento della potenza svedese. Con l'attraversare il Piccolo e il Grande Belt, in pieno inverno con l'esercito, Carlo X costrinse la Danimarca, che covava propositi di rivincita, a riconoscere l'egemonia svedese. Con la Pace di Roskilde del 1658 infatti la sovranità dei Vasa si allargò sulle regioni della odierna S. meridionale ancora sotto il dominio danese: Scania, Blekinge, Bohuslän. Morto Carlo X nel 1660, nell'ancor giovane età di 38 anni, il figlio e successore Carlo XI era ancora minorenne, ma raggiunta la maggiore età nel 1672, riformò organicamente la Chiesa luterana, emanò nel 1686 una nuova legge ecclesiastica che annullò qualsiasi indipendenza dei vescovi e rese la Chiesa strettamente dipendente dal sovrano che ne divenne praticamente «summus episcopus»; fece adottare un catechismo comune per tutto il Regno (1689) ed un nuovo salterio (1695). Carlo XII (1697-1718), in una lunga guerra contro la Russia di Pietro il Grande, esaurì gravemente la capacità militare ed economica del paese, con la conseguenza del declino della S. nel Baltico e nella politica europea e del prevalere della Russia. La morte di Carlo diede principio a quello che gli storici chiamano il periodo della libertà (Frihetstid), in cui gli affari politici divennero prerogativa dei quattro stati (Nobiltà, Clero, Borghesia, Contadini) alla mercè dei due partiti dei Cappelli (*Hattar*) e dei Berretti (*Mössor*) che per i loro particolari fini politici interni non esitarono a richiedere il benevolo appoggio della Francia, dell'Inghilterra, della Russia, della Prussia, che tutte volentieri l'accordarono nell'intento di diminuire la potenza svedese. Ma nel 1772, il nuovo sovrano Gustavo III con un colpo di Stato ristabilì l'autorità reale. Figlio del secolo dei lumi, Gustavo III abbandonò in materia religiosa la politica dei predecessori ed emanò nel 1781 un Editto di tolleranza, che diede anche ai cattolici la facoltà di esercitare liberamente la loro religione. In seguito a ciò Pio VI istituì un vicariato apostolico per i cattolici svedesi nel 1783. Nell'autunno dello stesso anno il re di S. venne a Roma, amichevolmente accolto dal Pontefice, e vi si trattenne fino alla Pasqua del 1784. In quella stessa Settimana Santa i cattolici svedesi poterono nuovamente assistere, dopo quasi due secoli di persecuzioni, a Stoccolma ad una celebrazione pubblica del servizio divino. Le vicende dell'età rivoluzionaria e napoleonica ebbero successivamente gravi ripercussioni politiche in S. I tentativi di Gustavo IV Adolfo di mantenere la neutralità tra la Russia e la Gran Bretagna in funzione antinapoleonica si dimostrarono vani in seguito all'alleanza franco-russa: nel 1808 lo zar Alessandro I invase la Finlandia, che con la Pace di Fredrikshamn (1809) entrò a far parte dell'Impero russo quale granducato autonomo. Gustavo IV fu costretto ad abdicare cedendo il passo ad un regime basato sulla divisione dei poteri, fissato nella Costituzione del 1809 che, rimaneggiata in seguito, è tuttora in vigore. L'elezione del maresciallo francese Bernadotte ad erede del trono nel 1810 (egli fu poi re Carlo XIV Giovanni dal 1819 al 1844) portò sul trono una nuova dinastia, che ancora dura. Allorché il nuovo principe vide la stella di Napoleone sul tramonto, promosse l'alleanza con la Russia e con la coalizione antifrancese e fece dichiarare guerra alla Danimarca che, sconfitta, dovette rinunciare alla propria sovranità sulla Norvegia, che rimase poi fino al 1905 unita alla S. La diffusione delle idee di nazionalità diedero vita ad un movimento panscandinavo, con un'unica monarchia nordica, disegno questo non discaro a re Oskar I (1844-59), che sperava di potere in tal modo riunire sotto il proprio scettro anche la Danimarca. L'avvento del liberalismo portò invece nel 1865 ad una riforma della Dieta dei quattro Stati ed all'adozione del regime rappresentativo



(da Sweden, Stoccolma 1945, p. 74)

SVEZIA - Vecchie case in legno, costruite nel 1654 a Eskilstuna.

con un parlamento di due Camere. La S., che al Congresso di Vienna aveva rinunciato a tutti i territori a sud del Baltico, improntò la sua politica a criteri puramente difensivi ed accentuò, soprattutto dopo il 1864, il suo disinteresse per gli affari europei. Questo neutralismo le risparmiò di essere coinvolta nelle due guerre mondiali della prima metà del sec. XX, e favorì un suo ordinato sviluppo economico e sociale con un progressivo inserimento della classe operaia (rappresentata dal partito socialdemocratico) nella vita politica del paese.

BIBL.: non esiste fino ad oggi una storia della S. in lingua italiana. Per storie gener. in lingue europee v. R. Svanström-C. F. Palmstierna, *A short history of Sweden*, Oxford 1934; I. Andersson, *Schwedische Geschichte*, Monaco 1950; L. Musset, *Les peuples scandinaves au moyen âge*, Parigi 1951. In svedese cf. *Sveriges Historia till våra dagar*, III ed. Stoccolma 1919 sgg. in 15 voll. a cura di diversi autori, con una descriz. ragionata delle fonti e della bibliogr. di tutta la storia svedese. Sulla storia della Chiesa cf. *Svenska Kyrkans Historia*, Stoccolma 1933 sgg., opera in corso di stampa sotto la direzione di Hj. Holmquist e H. Pleijel, che sarà completa in nove voll.; Hj. Holmquist-Y. Brilioth, *Handbok i Svensk Kyrkohistoria*, 3 voll., Stoccolma 1940-48. Sui rapporti con la S. Sede e su argomenti particolari: H. Martin, *Gustave Vasa et la réforme en Suède*, Parigi 1906; H. Biaudet, *Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle*, 2 voll., Parigi-Ginevra 1906-12; P. Fiel - A. Serriere, *Gustave III et la rentrée du catholic. en Suède*, Parigi 1913; Pastor, XVI, parte 3ª, pp. 80-83 (sulla visita di Gustavo III a Roma); G. A. Donner, *Kard. Wilhelm von Sabina, päpstl. Legat in den nord. Ländern*, Helsinki 1929; W. M. Carlgren, *Om Finlands relationer till Sverige och påvedömet* 1216-1237, in *Historisk Tidskrift*. 70 (1950), pp. 247-84.

Silvio Furlani

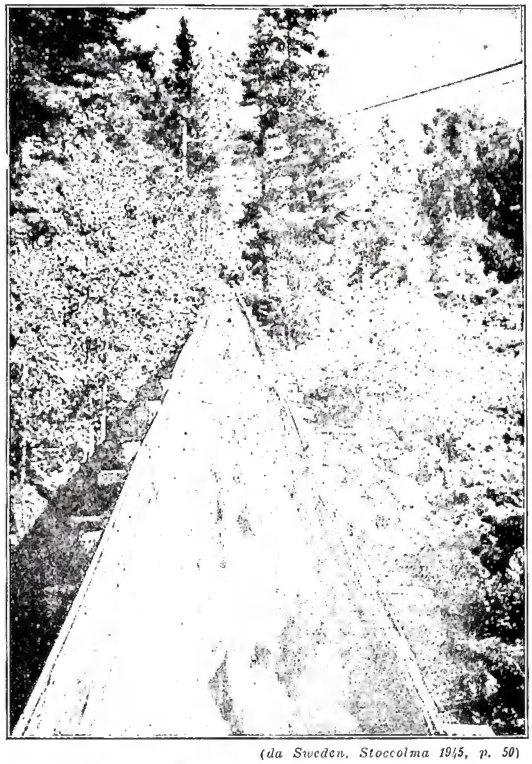
III. SITUAZIONE ATTUALE DELLA CHIESA CATTOLICA IN S. – Il 24 genn. 1781 il re Gustavo aveva concesso ai cattolici di S. (che dal 4 maggio 1688 dipendeva dal vicariato apostolico delle missioni nordiche) alcune libertà, e con rescritto del 15 sett. 1783 aveva permesso al vicario apost. Nicola Oster, inviato dal Papa, l'esercizio del governo e della sorveglianza sui cattolici. I primi vicari apostolici ebbero successi assai scarsi. Solo sotto mons. Lorenzo Studach (1833) la situazione migliorò e furono erette chiese a Stoccolma (1837), Göteborg (1865) e Malmö (1872). Nel 1860 fu abrogata la legge, che proibiva agli Svedesi nativi d'abbracciare la religione cattolica sotto pena di confisca dei beni e di esilio. I decreti del 1870 e 1873 portarono nuove facilitazioni. Il 19 maggio 1951 la Camera accettò la legge di libertà religiosa per la prima volta in tutta la storia del paese. Così fu tolta pure la proibizione di costruire conventi. La nuova legge, entrata in vigore il 1° genn. 1952, permette queste costruzioni, previo però il consenso del re o del governo dello Stato. Anche dopo la nuova legge i cattolici sono costretti a contribuire in favore della Chiesa di Stato protestante, essendo i parroci protestanti incaricati dello stato civile della popolazione. La Chiesa cattolica invece non riceve nessun contributo da parte del governo.

Il vicariato apost. della S. ha attualmente 46 sacerdoti e 2 seminaristi. Il numero delle suore è di 149, quello dei cattolici di ca. 18.700, di cui 6000 svedesi; 27 tra i sacerdoti e 140 tra le suore sono esteri: ciò prova con evidenza che la Chiesa in S. ha ancora bisogno dell'aiuto della Chiesa universale.

BIBL.: J. Metzler, *Die Apostolischen Vikariate des Nordens*, Paderborn 1919; E. Müller, *Aus dem letzten Jahresbericht des schwedischen Bischofs*, in *Die Weltmission der katholischen Kirche*, Monaco 1952, p. 167.

Nicola Kowalsky

IV. LETTERATURA. – Una letteratura scritta sorge in S. solo dopo che il cristianesimo introduce nel paese l'alfabeto latino. Della più antica poesia epica, fiorita all'epoca dei Vichinghi e tramandata oralmente, non restano dirette testimonianze, ma di essa si trovano echi non solo nell'*Edda* e nelle saghe islandesi e norvegesi, ma nelle *Gesta Danorum* di Saxo Grammaticus, nel *Kalevala* e persino in alcuni canti popolari russi. Dell'epoca pagana rimangono solo numerose iscrizioni runiche, ma per la loro brevità e la loro non sempre facile interpretazione esse non possono considerarsi vere testimonianze letterarie. Alla



(da Sweden, Stoccolma 1915, p. 50)

SVEZIA - Trasporto di legname per mezzo di un corso d'acqua.

epoca pagana risalgono nella loro formulazione, anche se redatte nei secc. XIII e XIV, le varie leggi provinciali, fissate in brevi versi mnemonici.

Della cultura cristiana, che si venne sviluppando dopo il Mille intorno alle chiese ed ai conventi, testimoniano numerose vite di santi, leggende, cronache e poesie di argomento religioso, composte generalmente in latino. Varrà ricordare i quattro Uffici e la sequenza *De spinea corona* di Brynolphus, vescovo di Scara (m. nel 1317), il canto *Rosa rorans bonitatem* di Nicolaus Hermanni in onore di s. Brigida, e gli Uffici di Birgerus Gregorii. Tra le opere di prosa, notevole la biografia della mistica Kristina di Stommeln, scritta dal domenicano Petrus de Dacia (m. nel 1298). L'unica grande opera di poesia del medioevo svedese sono però le *Revelationes* di s. Brigida (1303-73), raccolta in otto libri delle visioni della Santa. Lo stile efficace ed immaginoso di queste *Revelationes*, aderenti alla realtà ed aperte nello stesso tempo ai più arditi voli mistici, ne fa ancor oggi una lettura interessante, anche a voler prescindere dal valore storico e religioso di esse. S. Brigida si rese anche benemerita della cultura svedese per aver fatto tradurre opere religiose latine, per aver fondato il convento di Vadstena, ove monaci e religiose dell'Ordine da lei creato si occuparono sino, all'avvento della Riforma, di trascrizioni di testi latini e di traduzioni in svedese. Se le opere di Petrus de Dacia e di s. Brigida sono nella linea delle correnti neoplatoniche che allora serpeggiavano per tutta l'Europa, l'autore della *Konungastyrelse* (« Direzione di re »), rielaborazione del *De regimine principum* di Egidio Romano, si ispirò invece alle dottrine tomistiche, dominanti nell' Europa medievale.

Per tutto il medioevo, ogni iniziativa culturale è in S. opera della Chiesa, o sorge all'ombra di essa: la prima Università svedese, quella di Uppsala, verrà fondata con bolla papale nel 1477, ed il primo libro verrà stampato,

nel 1483, in un convento francescano di Stoccolma. A un francescano è anche dovuto il primo tentativo, non troppo felice in verità, di storia della S. (*Prosaiska krönikan* [« Cronaca in prosa »]), e agli Ordini religiosi appartiene anche Enricus Olai, autore della *Chronica Gothorum*, la prima importante opera storica svedese. Verso la metà del sec. XIII si diffuse anche in S. la cavalleria con i suoi ideali religioso-profani ed il suo comune patrimonio di racconti e di leggende. L'unica testimonianza diretta della diffusione dei racconti cavallereschi sono però le tre cosiddette *Canzoni di Eufemia* (*Eufemia visorna*). All'inizio del 1400 verranno poi tradotte le leggende di Alessandro Magno, di Carlomagno e di Teodorico. Caratteristiche del mondo nordico, anche se nate sotto altro cielo e spesso ispirate a motivi leggendari non autoctoni, sono le canzoni a ballo, anonime. Diffuse con varianti minime in tutta la Scandinavia e trascritte nei secoli seguenti secondo criteri tutt'altro che scientifici, esse non offrono ora elementi per poter giudicare se vi sia stato in questo campo un apporto particolare svedese.

Mentre per tutto il medioevo la S. è partecipe della comune cultura europea, con l'avvento della Riforma protestante essa viene a trovarsi staccata non solo da Roma, ma dalla cultura dei paesi latini, prima ancora che le correnti umanistiche, postulanti una maggiore libertà e indipendenza del pensiero, fossero giunte sino ad essa. Modesta figura di umanista quella di Conrad Rugge, laureato in legge a Perugia nella seconda metà del sec. XV e poi vescovo di Strängnäs. Indubbiamente più grandi le figure di Olaus Magnus (m. nel 1544), ultimo arcivescovo cattolico della S., e del fratello Johannes. Esuli entrambi a Roma, cercarono uno sfogo alla loro nostalgia della patria ed ai loro sogni umanistici di un più grande passato nella composizione di fantastiche opere storiche. Sia la *Historia de omnibus Gothorum Suenumque regibus* di Olaus, pubblicata a Roma, postuma, nel 1560, che la *Historia de gentibus septentrionalibus* di Johannes, pubblicata a Roma nel 1554, furono conosciute in tutta Europa (alla prima si ispirò anche il Tasso per il suo *Torrismondo*). Maggior senso critico, ma non maggiore obiettività scientifica, si trova nella *Svenska Krönika* (« Cronaca svedese ») di Olaus Petri (m. nel 1552). Già discepolo di Lutero a Wittenberg, egli fu tra i primi a diffondere in S. il protestantesimo e si occupò, insieme al fratello Laurentius Petri, della traduzione svedese della Bibbia voluta da Gustavo Vasa. Sempre sull'esempio di Lutero, egli tradusse e compose anche numerosi salmi, e a lui è anche stata attribuita la *Tobiae comedia*, il primo tentativo drammatico svedese degno di nota. Se la Riforma protestante venne indirettamente a favorire il consolidarsi di una lingua nazionale (i problemi affrontati e risolti da Olaus Petri nella sua traduzione biblica sono alla base dello svedese moderno) e promosse il diffondersi della cultura tra i laici, pure essa venne a segnare nel complesso una battuta di arresto nel campo culturale e scientifico, occupando esclusivamente gli animi – per decenni – in polemiche religiose ed in dispute teologiche. Oltre al già ricordato arcivescovo Laurentius Petri basterà citare i nomi di Abraham Angermannus, di Petrus Ioannis Gothus e di Laurentius Paolinus Gothus. La biografia di Gustavo Vasa scritta nel 1533 da Petrus Swart e le poesie in suo onore composte in latino dal poeta di corte Henricus Mollerus valgono ad indicare i gusti del tempo, mentre le incertezze lasciate negli animi dai rivolgimenti religiosi e politici ben appaiono nella *Scandia illustrata* di Johannes Messenius (1579-1639). Durante il Regno di Gustavo Adolfo (1611-32) si ha un maggior interesse per le scienze e per la letteratura, ormai svincolatesi dalla teologia: sorgono l'Archivio di Stato, nuove università e biblioteche: la S., assurta ormai al rango di grande potenza europea, non vuol più esser seconda a nessuno, nemmeno nel campo scientifico e letterario. Tipico esponente della molteplicità di interessi, dell'ardore di ricerca e degli entusiasmi nazionalistici dell'epoca è Olaus Rudbeck (1630-1702), professore di anatomia, studioso di botanica e di filologia ed autore della immaginosa *Atland* (1679), nella quale, superando le fantasie di Johannes Magnus, giunge a identificare nella S. la leggendaria Atlantide di Platone. Maggior valore scientifico ha la prima storia del diritto svedese (*De jure Sveonum et Gothorum vetusto*) di Johan Stiernhöök. Dando inizio al primo dizionario della lingua svedese (*Gambla Swea och Götha males fâtebur*) e pubblicando il *Codex argentus* di Ulfila, Georg Stjernhjelm (1598-1672) persegue un fine nazionalistico, ed è l'amor di patria che lo spinge a « far cantare per la prima volta le muse in svedese » nel suo poema epico in esametri *Hercules* (1658), opera non ispirata liricamente, ma fondamentale per il successivo sviluppo della letteratura. Dimenticate sono ora le opere dei numerosi imitatori di Stjernhjelm, come dimenticato è anche Samuel Columbus (1642-79), ma vive sono ancora le poesie di Lars Wivallius (1605-69) e di Lars Johansson (1638-74) conosciuto sotto il nome di Lucidor l'infelice. Specie di Villon nordico, ribelle e vagabondo, Lars Wivallius compose i suoi canti migliori in carcere. Come Wivallius, anche Lucidor campò la vita cantando a nozze e funerali: la gioia dell'ebrezza è da lui sentita con un pesante sensualismo nordico, che si ritroverà poi in molti poeti svedesi. Verso la fine del secolo lo spirito classicheggiante del Trissino e dello Opitz, ammirati ed imitati dallo Stjernhjelm e dai suoi seguaci, è soffocato dall'influsso del marinismo italiano e della seconda scuola slesiana. Più che Johan Lillienstedt (1655-1732), traduttore del Guarini, e di Christofer Leyoncrona (1662-1710) varrà ricordare Gunno Eurelius Dahlstierna, imitatore del Marino. Alla Francia guardano invece Israel Holmström, imitatore di Scarron, e Johan Runius (1679-1713). Ma la sconfitta della Poltava (1709) soffoca qualsiasi sogno nazionalistico, riportando i poeti verso la realtà o verso un più complesso atteggiamento religioso. Se i fermenti religiosi dell'epoca trovano sfogo nel misticismo allucinato di Swedenborg (1707-78), autore di molte opere scientifiche e filosofiche, non meno rappresentativa del Settecento svedese è la limpida semplicità della prosa di Linneo (1707-78), specialmente avvincente nella descrizione dei viaggi in Lapponia ed in Olanda. Più che sotto il segno della speculazione religiosa, il secolo è, anche in S., sotto quello della scienza e della corte, ed in onore della prima e sotto la protezione della seconda sorgono a Stoccolma numerose accademie e società scientifiche e letterarie: ultima in ordine di tempo ma non di importanza l'Accademia svedese, fondata nel 1786 da Gustavo III, e tuttora viva e operante nella vita culturale del paese. Nello stesso anno del viaggio in Lapponia di Linneo (1732) viene pubblicato a Stoccolma, su modello dello *Spectator* dello Addison, il primo importante settimanale svedese, *Then swänska Argus* (« L'Argo svedese »), a cura di Olof Dalin. Poeta di corte, storico ufficiale della nazione e precettore del principe ereditario, Olof Dalin (1708-63) è la figura più notevole dell'epoca gustaviana. Più che un poeta ispirato o un pensatore originale, egli fu un animatore ed un volgarizzatore; si ricordi la sua *Storia della S.* (*Svea rikes Historia*), la *Storia del cavallo* (*Saga om hästen*) e alcune canzoni in onore della natura. Dimenticate sono ora la sua commedia *Den afwundsiuke* (« Il geloso ») e la sua tragedia *Brynilde*. Alle idee del razionalismo voltairiano, di cui Dalin si era fatto diffusore, si comincia a opporre, dopo la metà del secolo, un sentimentalismo di tipo rousseauiano, ed il mutar del gusto favorisce il successo dei poeti dell' « ordine dei costruttori del pensiero » (*Tankebyggarorden*) aperti sia alle esigenze del sentimento che a quelle della ragione. Al centro del gruppo è la poetessa H. C. Nordenflycht (1718-63), autrice della sentimentale raccolta *Den sorgande Turturdufwan* (« La tortora addolorata ») ancora valida per la sincera ricerca della verità da parte dell'autrice, eternamente in lotta con se stessa nel tentativo di conciliare razionalismo e sentimentalismo, religione tradizionale e filosofia illuministica. Più grandi come poeti G. F. Gyllenborg (1731-1808) e G. P. Creutz, autore dell'elegante poema pastorale *Atis och Camilla* (« Atis e Camilla »). Con la morte di Dalin e della Nordenflycht, con la partenza di Creutz per l'estero e con il ritirarsi di Gyllenborg dal campo della letteratura militante si fa un vuoto nel

(fot. Berndt Johnsson)

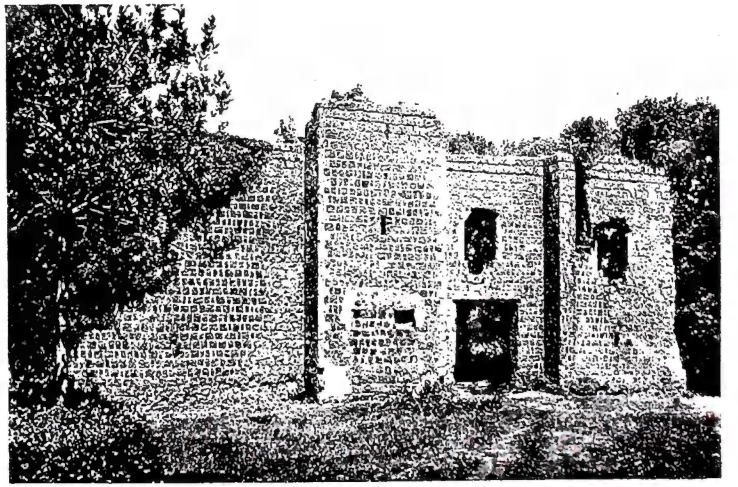
SVEZIA - Cripta della cattedrale di Lund (sec. XII).

mondo ufficiale delle lettere svedesi, né vale a colmarlo la fondazione (1766) della società letteraria *Utile dulci*, cui pure è legato il nome del poeta Oxenstierna (1750-1818). Ma al di fuori di ogni accademia e movimento letterario si fanno ora sentire voci di vera poesia: Jacob Wallenberg (1746-78) compone *Min son på galeian* (« Mio figlio sulla galea ») negli stessi anni in cui C. M. Bellman (1740-95) diviene l'idolo delle allegre compagnie della capitale. Melodia e testo sono indissolubilmente legate nella sua opera, che fa rivivere la gaia Stoccolma dell'epoca gustaviana. Idolo delle bettole, e nello stesso tempo gradito alla cosiddetta buona società, Bellmann venne ben presto anche ammesso alla Corte di Gustavo III e poté pubblicare le sue raccolte di poesie (*Fredmans Epistlar* [« Le epistole di Fredman »] e *Fredmans Sånger* [« I canti di Fredman]) per diretto interessamento di Kellgren, da tutti riconosciuto come arbitro letterario. Traduttore di Young e di Ossian in gioventù, bibliotecario di Gustavo III e suo collaboratore nella stesura di drammi storici, J. Kellgren (1751-95) passa insensibilmente nella sua poesia da un raffinato sensualismo di gusto francese e settecentesco ad un più profondo panteismo cosmico (*Den nya skapelse* [« La nuova creazione »]) di gusto preromantico. Contro le sue convinzioni illuministiche fu specialmente diretta la polemica di Thorild. Specie di cavaliere errante senza principessa – come egli stesso si definì – T. Thorild si era fatto in quegli anni propugnatore dei diritti della natura e del sentimento nello spirito del Werther goethiano, ma in fondo era anch'egli molto meno lontano dall'illuminismo di quanto credesse, nonostante il suo elogio delle passioni (*Passionerna*, 1780) ed il suo culto del genio. Ultimo epigono dell'illuminismo svedese K. G. av Leopold (1750-1829) autore di eleganti poesie e irriducibile avversario di Thorild. Liricamente ispirato fu invece B. Lidner (1757-93), simile a Thorild per temperamento e acceso dagli stessi entusiasmi. Grande la potenza espressiva da lui raggiunta nel poema tragico *Spataras död* (« La morte di Spatara »), e veramente profondo il sentimento religioso nel poema *Yttersta domen* (« Il Giudizio universale ») ove a echi di Milton e di Young si aggiungono reminiscenze dantesche. Minore profondità ma maggiore equilibrio si trovano nelle opere di Anna Maria Lenngren (1755-1817) popolarissima tra i contemporanei; tra i suoi ammiratori è da annoverare il poeta F. M. Franzén (1772-1847), la cui mistica religiosità ed i cui interessi filosofici già preludono al romanticismo: famoso il suo poema *Människans anlete* (« Il viso dell'uomo »); più oscura e mistica *Det nya Eden* (« Il nuovo Eden »). Anche in S. si ha, alla fine del secolo, un risorgente interesse per il mondo classico; ne sono rappresentanti, nei campi rispettivi della filosofia estetica e della poesia, C. A. Ehrensvärd (1745-1800) e G. G. Adlerbeth (1751-1818). Del primo si ricorderà *Resa till Italien* (« Viaggio in Italia »); del secondo diverse rielaborazioni di tragedie classiche e traduzioni da Virgilio, Orazio, Ovidio e Racine. La S., già dominata dalla cultura classicistica francese, si volge ora dimostrativamente verso la filosofia e la poesia tedesche, mentre l'avvento al trono del francese Bernadotte chiude il tragico ed agitato periodo napoleonico, e la perdita della Finlandia, non compensata né politicamente né sentimentalmente dall'annessione della Norvegia, fa sorgere una nuova forma di acceso nazionalismo.

Mentre il classicismo francese aveva regnato sovrano specialmente nella capitale, il pensiero tedesco trova i suoi primi cultori in provincia, specialmente tra gli studenti dell'Università di Uppsala. Sono essi a fondare la prima società romantica, *Musis amici*, ben presto (1807) tramutata nell'*Aurora förbundet* (« Lega Aurora »). Anima del gruppo dei « fosforisti », come questi giovani vennero chiamati dalla loro rivista *Phosphorus*, è il giovane P. D. A. Atterbom (1790-1855), e suo è il prologo premesso al primo numero della rivista per esporre il programma estetico filosofico del movimento, ispirato alla metafisica romantica ed alla dottrina schellingiana di unità di natura e spirito. Meno oscuro il romantico simbolismo del suo ciclo poetico *Blommorna* (« I fiori »). Per sfuggire all'insoddisfazione del presente, si sognavano paesi lontani e favolosi, quale l'Oriente biblico, o semplicemente più favoriti dal clima, come l'Italia, ma solo pochi di questi giovani, e fra questi Atterbom, poterono realizzare il loro sogno. L'esperienza italiana, preceduta da un contatto diretto con i maggiori rappresentanti del romanticismo tedesco, portò Atterbom ad una maggiore chiarezza concettuale, o almeno ad una maggiore plasticità e ricchezza formale. A questa esperienza sono direttamente legati i due poemi allegorico-lirici *Lyckslighetensö* (« L'isola della beatitudine ») e *Fagel Blå* (« L'uccello azzurro »), nei quali il nostalgico desiderio di bellezza di tutto il romanticismo svedese è superato in nome di una più alta istanza etica. Nominato professore di estetica all'Università di Uppsala, Atterbom si occupò con entusiasmo di critica letteraria; la sua opera *Svenska siare och skalder* (« Poeti e veggenti svedesi ») viene considerata come il primo tentativo di storia letteraria svedese.

Negli stessi anni viveva anche a Uppsala, al di fuori di ogni gruppo e polemica letteraria, E. J. Stagnelius (1711-95). Tragicamente consapevole del dualismo tra materia e spirito, egli compone poesie musicalissime di allucinata sensualità e di intenso misticismo, che sono tra le più alte espressioni liriche della letteratura svedese. Oltre al vasto ciclo poetico *Ljlior i Saron* (« I gigli di Saron »), da ricordare il suo poema *Vladimir den store* (« Vladimiro il grande ») e la tragedia *Bacchanterna* (« Le Baccanti »). Ad un platonico misticismo è anche ispirata la severa lirica di Eric Sjöberg (1794-1828), più conosciuto sotto lo pseudonimo di Vitalis, vissuto anche egli a Uppsala, in aperta polemica con i fosforisti. Le lotte di fine Settecento tra i fautori del classicismo ed i preromantici sembrano riaccendersi ora tra i rappresentanti delle due correnti romantiche dei fosforisti e dei goticisti. I membri della lega gotica (*Götiska Forbundet*), fondata a Stoccolma nel 1811, opponevano i loro ideali eticostorici a quelli puramente estetici dei fosforisti, e alla evasione nello spazio da questi sognata preferivano una evasione nel tempo, nella direzione già indicata secoli prima da Olaus Magno. Capo ufficiale della Lega fu P. H. Ling (1776-1839), più noto per aver creato la ginnastica svedese che per le sue mediocri poesie; ma la personalità più notevole del gruppo fu senza dubbio E. G. Geijer (1783-1847), poeta e storico, filosofo e musicista. Nel primo numero della rivista *Iduna* (1812) furono pubblicate le sue poesie *Odalbonden* (« Il libero contadino ») e *Vikingen* (« Il vichingo »), che lo resero subito famoso in tutta la Scandinavia. Il libero contadino che ricostruisce regni e paesi condotti alla rovina dalle

(fot. Alinari)

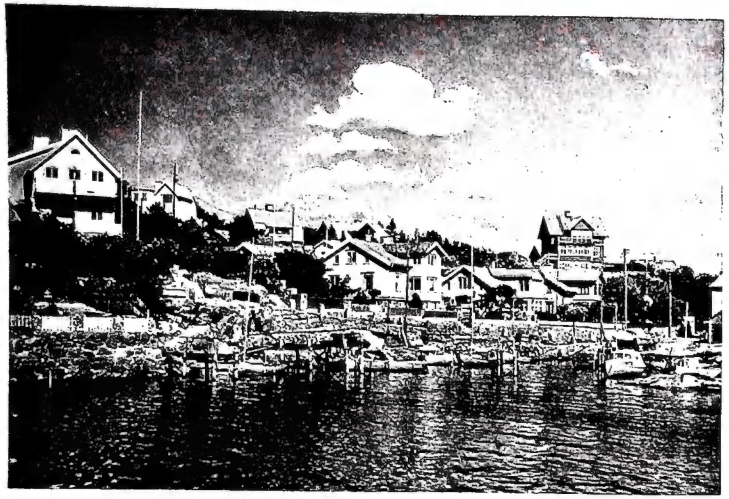


(fot. Fontana Francesco)

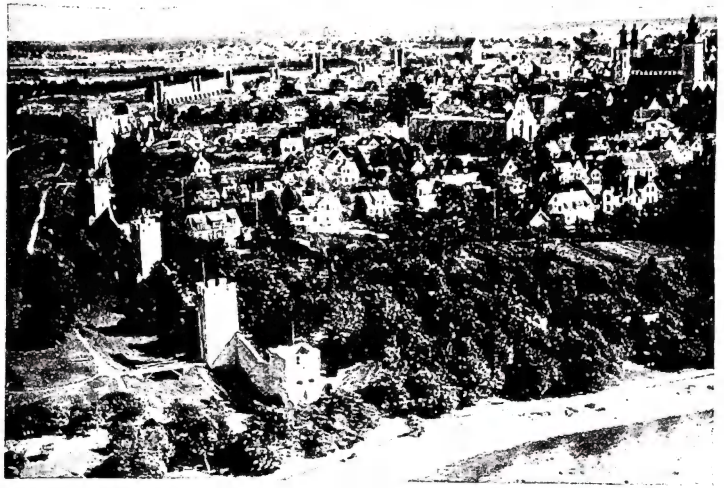
(fot. Fontana Francesco)

(fot. Fontana Francesco)

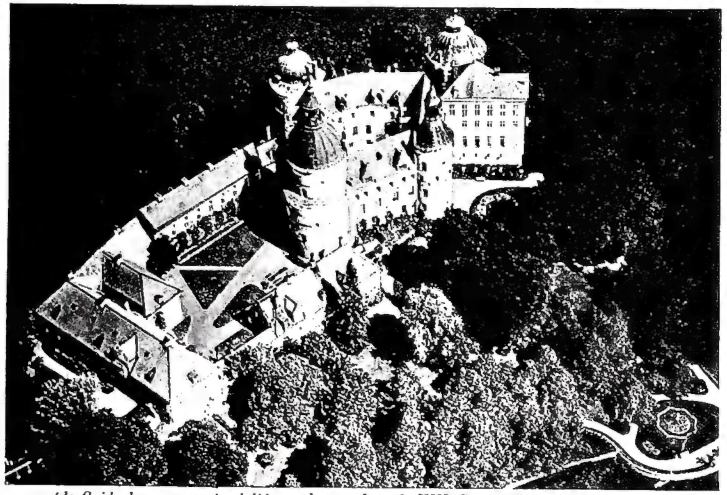
In alto a sinistra: PORTA PIAGGIA - Sutri. *In alto a destra:* ROVINE DEL CASTELLO MEDIEVALE, detto di Carlomagno - Sutri. *In basso a sinistra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA DEL PARTO, adattata in una tomba etrusca - Sutri. *In basso a destra:* CRIPTA DELLA CATTEDRALE ROMANICA di maestri lombardi (sec. XI-XII) - Sutri.



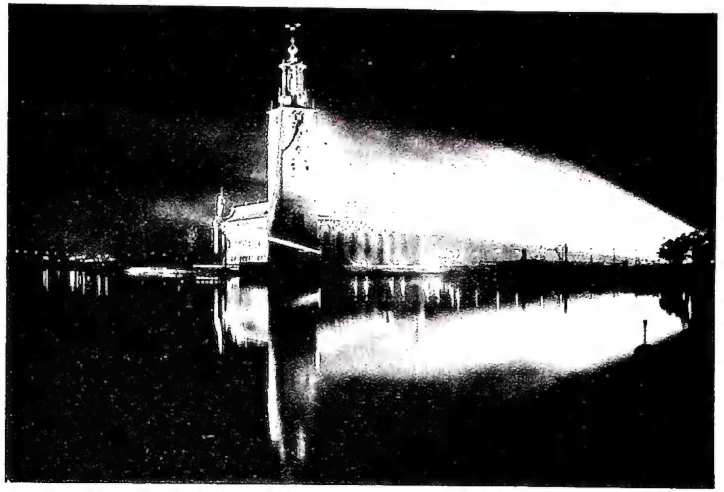
(*fot. Scandinavian Airlines System*)



(*da Sweden, Stoccolma 1945, p. 25*)

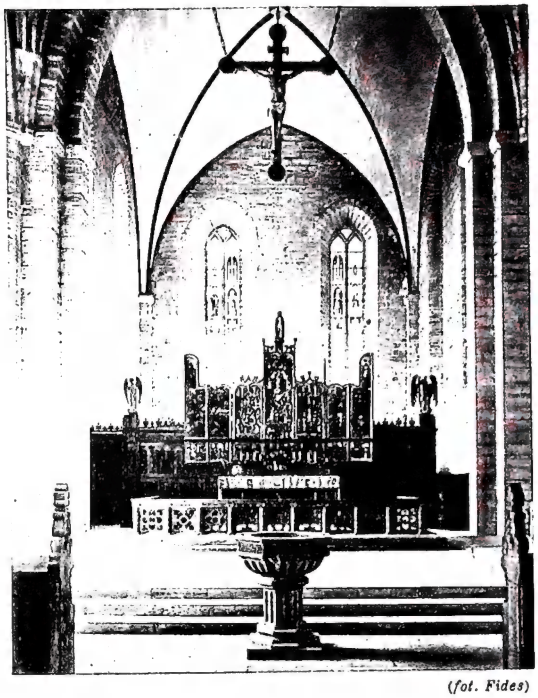


(*da Guide des monuments visités par les membres du XIIIe Congrès International d'hist. de l'Art, Stoccolma 1933, fig. 44*)



(*fot. F. Srandresson*)

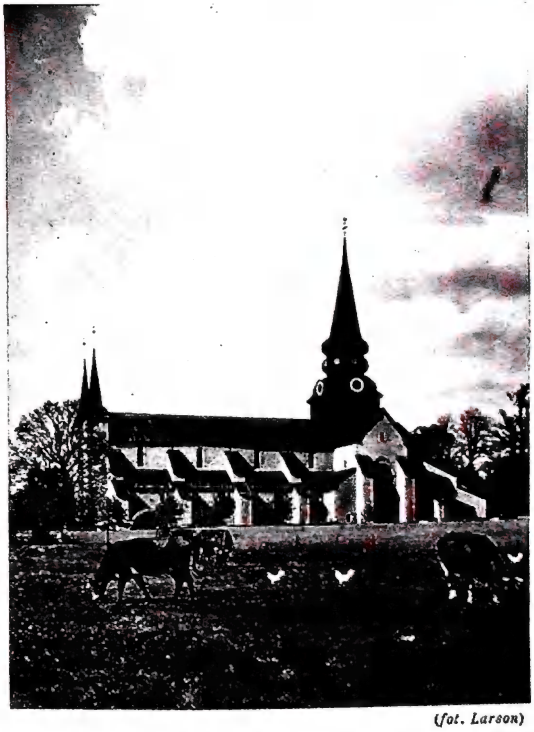
In alto a sinistra: IL VILLAGGIO DI BOHULSAN sulla costa occidentale svedese, uno dei principali porti per la pesca e importante stazione balneare. *In alto a destra:* L'ANTICA CITTÀ DI VISBY nell'isola di Gotland. *In basso a sinistra:* IL GRIPSHOLM, iniziato nel 1537 nel Södermanland. *In basso a destra:* VEDUTA NOTTURNA DEL MUNICIPIO sulle rive del lago Mälaren, architetto Ragnar Östberg (1911-23) - Stoccolma.



(fot. Fides)

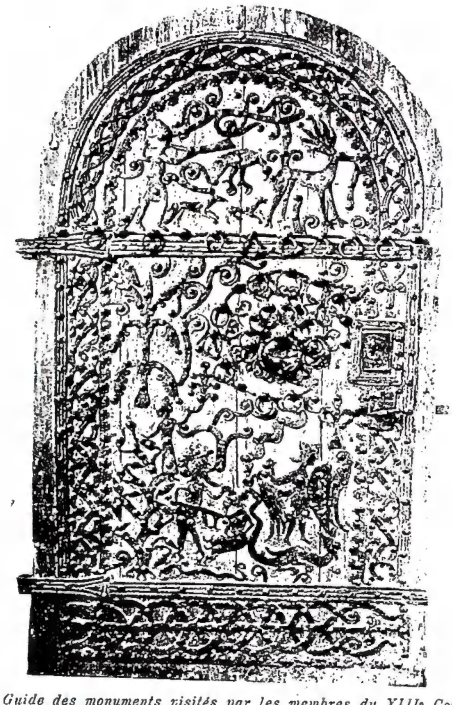
(fot. Akta)

(da G. Upmark, Architektur der Renaissance in Schweden, Dresda 1900)

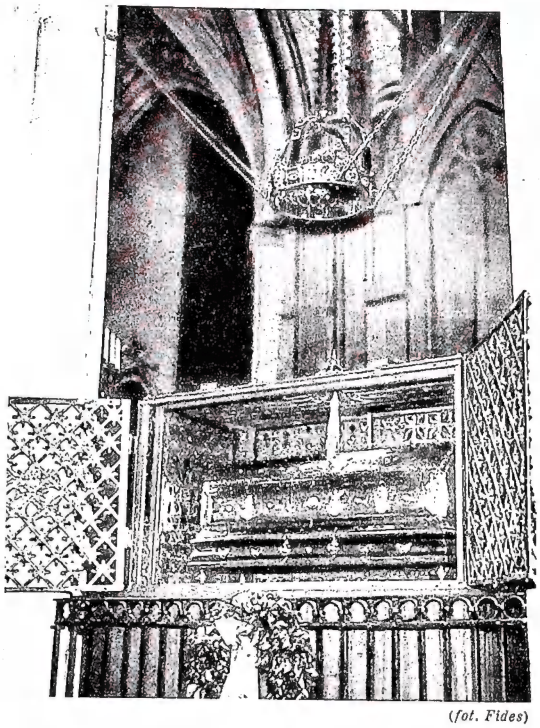


(fot. Larson)

In alto a sinistra: INTERNO DELLA CHIESA DEL MONASTERO di Vadstena costruita tra il 1388 e il 1430, ora chiesa parrocchiale luterana. *In alto a destra:* INTERNO DEL DUOMO (sec. XIII). - Lund. *In basso a sinistra:* PORTALE DELLA CHIESA DI S. GIACOMO, opera di Wale (sec. XVI) - Stoccolma. *In basso a destra:* CHIESA ABBAZIALE DI VARNHEM di origine cistercense (sec. XIII) - Västergötland.



(*Da Guide des monuments visités par les membres du XIIIe Congrès International d'hist. de l'Art, Stoccolma 1933, fig. 58*)

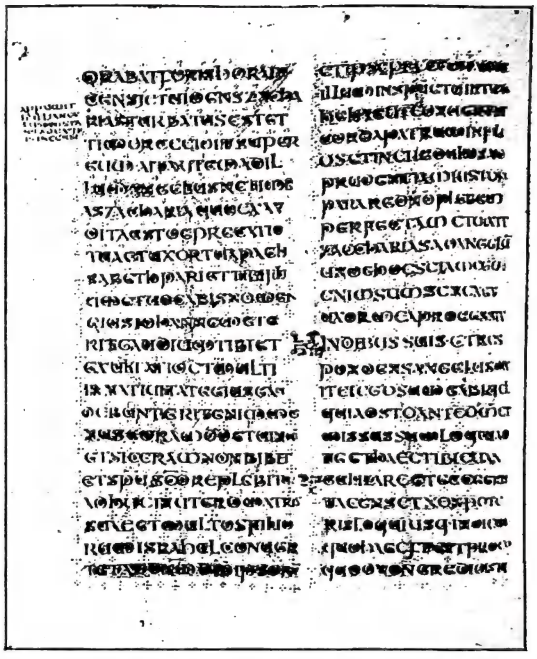


(*fot. Fides*)

(*fot. Fides*)

In alto a sinistra: PORTA DELLA CHIESA DI ROGSLÖSA (sec. XI). *In alto a destra:* URNA IN ARGENTO di s. Erico, re e martire, fondatore e patrono di Stoccolma (sec. XIV), conservata nel duomo di Uppsala. *In basso:* SALA CAPITOLARE DEL MONASTERO DI VADSTENA (fine sec. XIV - inizio sec. XV).

smanie di guerra dei potenti ed il vichingo spinto da una eterna inquietudine a guerre di conquista in terra straniera sono per Geijer il simbolo delle antiche libertà nordiche e delle caratteristiche eterne della nazione. Agli stessi ideali nazionalistici sono ispirate anche le sue opere storiche *Svea rikes häfder* (« Annali del Regno di Svezia ») e *Svenska folkets historia* (« Storia del popolo svedese »), capolavori entrambi dello storicismo romantico svedese. L'altro grande poeta legato al movimento gotico fu E. Tegnér (1782-1846). Conservatore in politica come Atterbom (Geijer passerà invece nel 1838, in modo drammatico e dimostrativo, al campo liberale) e grande ammiratore di Napoleone in cui vedeva incarnato il genio del secolo, Tegnér fu subito conosciuto in tutta la S. per il suo poema patriottico *Svea* (1811) ispirato alla dolorosa perdita della Finlandia. Lontano sia dallo storicismo di Geijer che dalle metafisiche oscurità dei fosforisti, Tegnér è l'erede, in clima romantico, della migliore tradizione gustaviana, e le sue belle odi di pensiero lo mostrano alla ricerca di una chiarezza e di una umanità nello spirito del classicismo di Weimar. Grandissima fortuna ebbe in tutto il Nord il suo breve poema in esametri *Fritiofs Saga* (« La saga di Fritiof ») nel quale gusto neoclassico ed entusiasmo romantico per le antichità nordiche sono fusi con grande eleganza. Ma poco dopo la pubblicazione della *Saga di Fritiof*, lo spirito del poeta si ottenebra, e da allora in poi Tegnér riuscirà solo di rado a raggiungere nella poesia quell'equilibrio che ormai più non lo sorreggeva nella vita. Tra gli epigoni del romanticismo varrà ricordare K. A. Nicander (1799-1839) melodioso cantore dell'Italia in opere che suscitarono l'entusiasmo dei contemporanei. L'Italia sarà anche il principale motivo di ispirazione di C. V. Böttiger (1807-78) e di C. J. G. Snoilsy (1841-1903) continuatori in questo della tradizione romantica. Ma anche se gli epigoni ne faranno ancora per molti anni riecheggiare i motivi, l'epoca d'oro del romanticismo svedese può considerarsi terminata intorno al 1830, quando una concezione più realistica della vita e della letteratura porta ad un prevalere della prosa sulla poesia, della descrizione esatta sulla evocazione e trasfigurazione fantastica, e gli interessi vengono a poco a poco a polarizzarsi, anche nel campo letterario, sui problemi sociali. Tipico rappresentante di questo periodo di trapasso è Jonas Love Almquist (1793-1866), incline al misticismo swedenborghiano ed in contrasto non solo teorico (fu forse omicida, e certamente bigamo) con la tradizionale morale cristiana, romanticamente attirato da tempi e paesi lontani, ma realisticamente teso alla soluzione dei problemi sociali contemporanei. Tra la sua vastissima produzione, di valore molto disuguale, si trovano alcune delle opere più interessanti della letteratura svedese: la fantastica e geniale storia di Tintomara, quella di Araminta May ed il racconto *Signora Luna*, compresi tutti nella enorme raccolta di drammi, romanzi e racconti *Törnrosens bok* (« Il libro di Rosaspina »). Grandissimo fu lo scandalo suscitato dal suo bel racconto *Det går an* (« Può andare »). Mentre Almquist pone così il problema della donna lavoratrice e del suo diritto all'amore, anche fuori del vincolo matrimoniale, Federica Bremer (1801-65) lotta perché vengano concessi alla donna pari diritti sia nel campo dell'istruzione che in quello dell'amministrazione del patrimonio familiare; grande fu il successo sia dei suoi romanzi d'ambiente borghese (da ricordare *Presidentens döttrar* [« Le figlie del presidente »], *Granmarna* [« I vicini »]) che delle sue descrizioni di viaggio in America (*Hemmen i den nya verlden* [« A casa nel nuovo mondo »]) ed in Europa (*Livet i gamla verlden* [« La vita nel vecchio mondo »]). Mentre Almquist e Federica Bremer sembrano preludere alla letteratura avvenire, Gunnar Wennerberg (1817-1901) si ispira invece alla tradizione bellmaniana di una poesia cantata per i suoi *Gluntarna* (« I ragazzi »), gioiosi e sentimentali dialoghi di vita studentesca. Al tradizionale nazionalismo svedese si ispirano – negli stessi anni – sia C. W. Strandberg (pseud. Talis Qualis; 1818-77) che O. P. Sturzen-Becker (pseud. Orvar Odd; 1811-69), appassionati fautori dello scandinavismo. La nota patriottica nazionale predomina nella letteratura in lingua



(*fot. Fides*)

SVEZIA - Il « Codex aureus » dei Vangeli (sec. VIII) - Stoccolma, Museo nazionale.

svedese della Finlandia, oramai sotto il dominio russo, ove ad un romantico interesse per il popolo si aggiunge la nostalgia per le antichità nordiche, sentite come nazionali. Il maggior rappresentante di questo romanticismo è J. L. Runeberg (1804-77), cantore della misera vita dei contadini della sua terra nel poema *Elgskyttarne* (« I cacciatori di elci »), evocatore di un mitico mondo nordico in *Kung Fjalar* (« Re Fjalar ») e creatore della poetica epopea nazionale *Fänrik Ståls sägner* (« Racconti del portabandiera Stal ») ispirati alla guerra russo-svedese del 1808-1809. Sempre in Finlandia, la storia nazionale viene anche rievocata in tono di leggenda da Z. Topelius (1818-98), noto specialmente per le sue fiabe. Ad Almquist ed al naturalismo francese si ispira intanto, in S., A. V. Rydberg (1828-95): si ricordano la romantica novella *Singoalla* ed i due romanzi storici *Den siste athenaren* (« L'ultimo ateniese ») e *Vapensmeden* (« L'armaiuolo »), ispirati il primo al contrasto tra mondo classico e cristianesimo nel periodo ellenistico, ed al contrasto tra cattolicesimo e protestantesimo il secondo, ambientato nell'età della Riforma protestante. Analoghe aspirazioni ad una libertà religiosa cristiana al di fuori di ogni dogma si trova nella sua opera *Bibelns lära om Kristus* (« L'insegnamento della Bibbia su Cristo »). Minor sforzo concettuale e maggior equilibrio artistico è nelle *Romerska sägner om apostlarne Paulus och Petrus* (« Racconti romani sugli apostoli Paolo e Pietro ») e in *Romerske kejsare i marmor* (« Imperatori romani nel marmo »). Un uguale idealismo, ma un maggiore interesse per i problemi sociali, si trova nelle opere di Carl Snoilsky (1841-1903), del quale si sono già menzionate le poesie di argomento italiano e che può considerarsi un discepolo dei parnassiani. Egli è il principale rappresentante degli « Pseudonimi » (*Signaturer*), membri tutti della « Società dei senza nome » fondata ad Uppsala nel 1860. Ormai l'epoca dell'idealismo romantico è definitivamente tramontata anche in S., dove, come in Danimarca con Brandes ed in Norvegia con Ibsen e con Bjørnson, la letteratura affronta i problemi sociali e politici del giorno. La figura più rilevante e più discussa di questo periodo è quella di A.

(da Guide des monuments visités par les membres du XIIIe Congrès International d'hist. de l'art, Stoccolma 1933, fig. 34)

SVEZIA - S. Giorgio e il drago. Affresco del 1451-52 - Vendel, Chiesa.

Strindberg (1849-1912). Sensibilissimo e spietato, libero pensatore e mistico, liberale e socialista, anarchico e nietzschiano, egli fu sempre fanaticamente attaccato alla sua convinzione del momento; egocentrico in maniera parossistica e patologica, fu in ogni modo dotato di vera genialità e di potente forza creativa. Grande fu lo scandalo da lui suscitato nel 1879 con *Röda rummet* (« La sala rossa »), che può considerarsi il primo romanzo svedese moderno; più equilibrato ed artisticamente valido, anche se meno originale, *Hemsöborna* (« Gli abitanti di Hemso »). Diversissimo il tono in *I Hafsbandet* (« Sul mare ») ove è annunciata la morale nietzschiana del superuomo. Carattere dichiaratamente autobiografico hanno *Tjänstekvinnans son* (« Il figlio della serva »), *Inferno*, e lo spaventoso *Plaidoyer d'un fou*, diretto contro la moglie in particolare ed il sesso femminile in generale. Allo stesso furore misogino sono ispirati i drammi *Fadren* (« Il padre »), *Dödsdansen* (« La danza macabra »), mentre più distaccato e oggettivo, nel suo spietato naturalismo, è l'atto unico *Fröken Julie* (« La signorina Giulia »). I drammi *Till Damaskus* (« Verso Damasco ») e *Advent* (« Avvento ») testimoniano una crisi mistica, cattolicheggiante più nella forma che nella sostanza, mentre il simbolismo religioso del dramma espressionista *Drömspelet* (« Il sogno ») non ha più molto di cristiano. Delle sue conquiste stilistiche e formali nel campo della narrativa seppero far tesoro gli scrittori della « Giovane S. » direttamente influenzati dal naturalismo danese e dalla contemporanea letteratura norvegese. Tra essi si ricordano G. af Gejerstam (1858-1909), Anne Charlotte Edgrén (1849-92), Ola Hanson (1860-1925), poi seguace di Nietzsche e infine convertito al cattolicesimo, e Victoria Benedictson (1850-88; pseud. di Ernst Ahlren). Ormai il naturalismo che ha combattuto, ed in parte vinto, la sua battaglia, non ha più niente di nuovo da dire, e contro il « realismo da ciabattini » degli scrittori della « Giovane S. » si leva verso il 1890 la voce di V. von Heidenstam (1859-1940), di O. Levertin (1862-1906) e degli altri neoromantici. Come il naturalismo si era opposto al romantico culto degli ideali, ci si oppone ora ad esso in nome di un aristocratico ideale di bellezza. Se la muta dimostrazione di dolore delle masse proletarie alla morte di Strindberg sancisce la portata sociale del suo successo, nel campo letterario trionfa invece l'estetismo aristocratico di Heidenstam. Dopo una gioventù passata in gran parte in Italia ed in Oriente, Heidenstam conosce il successo con la raccolta di poesie *Vallfart och Vandringsår* (« Pellegrinaggi ed anni di viaggio ») e con il romanzo *Endymion* (« Endimione »). Seguono il saggio *Renässance* (« Rinascimento ») e *Pepitas bröllop* (« Il matrimonio di Pepita »), feroce satira del naturalismo scritta in collaborazione con O. Levertin. La contrapposizione di due mondi è anche il motivo principale di Hans Alienus, ed il temporaneo ritorno del protagonista Hans alla sua patria del nord prelude al definitivo ritorno del poeta alla natura del suo paese. La terra di S. ed il popolo svedese, « troppo piccolo per creare un grande regno ma abbastanza grande per generare grandi uomini », sono d'ora in poi i motivi preferiti del poeta che aspira a divenire vate della nazione. Si ricordano le raccolte di poesie *Ett folk* (« Un popolo ») e *Nya Dikter* (« Nuove poesie »), i romanzi *Karolinerna* (« I soldati di Carlo XII »), *Heliga Birgittas pilgrimsfärd* (« Il pellegrinaggio di s. Brigida »), *Folke Filbyter* e *Bjälboarvet* (« L'eredità di Bjälbo »), i saggi storici *Svenskarna och deras hövdingar* (« Gli Svedesi ed i loro capi ») e l'autobiografia *När kastanjerna blommade* (« Quando fiorivano i castagni ») pubblicata postuma nel 1941.

Di Levertin, ben presto affiancatosi ad Heidenstam nella lotta contro il naturalismo, sono da ricordare le belle liriche di *Legender och visor* (« Leggende e canzoni »), di *Nya Dikter* (« Nuove poesie ») e di *Dikter* (« Poesie »), le raffinate *Rococonoveller* (« Novelle del rococò »), gli acuti saggi *Diktare och drömmare* (« Poeti e sognatori ») e *Svenska gestalter* (« Figure svedesi »). Il suo capolavoro è però indubbiamente il poema *Kung Salomo och Morolf* (« Re Salomone e Morolf »).

Mentre il paesaggio evocato da Heidenstam è spesso generico, la natura della provincia svedese, e specialmente del Värmland e della Dalercarlia, viene cantata con grande immediatezza e senza alcun sospetto di retorica da G. Fröding (1860-1911) e da E. A. Karlfeldt (1864-1931). Comuni ad entrambi un amore esclusivo per la terra natale ed una grande capacità di evocazione umoristica della vita provinciale e paesana. Temperamento complesso e tormentato, Fröding dopo il successo delle prime sue due raccolte di versi *Guitarr och Dragharmonica* (« Chitarra e fisarmonica ») e *Nya dikter* (« Nuove poesie ») cerca invano di placare nel canto la sua angoscia sempre crescente, sino a che lo scandalo da lui involontariamente suscitato con alcune poesie della raccolta *Stänk och flikar* (« Spruzzi e brandelli ») lo spinge definitivamente oltre le soglie della pazzia. Più serena la musa di Karlfeldt, alieno da problemi filosofici e religiosi, pago di abbandonarsi all'ebrezza del canto ed al virtuosismo verbale. Si ricordano le sue raccolte di poesia (spesso musicate, secondo la tradizione svedese) *Fridolins visor* (« I canti di Fridolin »), *Fridolins lustgård* (« Il parco di Fridolin »), *Flora och Pomona* (« Flora e Pomona »), *Flora och Bellona* (« Flora e Bellona ») e *Hösthorn* (« Corno di autunno »). Sempre intorno al 1890 il Värmland viene anche evocato in un'atmosfera di leggenda e di poesia nel famoso romanzo *Gösta Berlings Saga* (« La saga di Gösta Berling ») di Selma Lagerlöf (v.). Molto fortunata la successiva produzione di questa scrittrice, più sostenuta dall'entusiasmo e dalla fede nei valori dell'ideale che da grandi capacità stilistiche e formali. Fröding, Karlfeldt e Selma Lagerlöf cantano la provincia svedese proprio mentre essa sta per esser definitivamente travolta dal progredire della civiltà industriale: d'ora in poi la realtà quotidiana della vita di provincia verrà esaminata con occhi impassibili, sarà spesso descritta in funzione di una polemica sociale, sarà oggetto di satira o di umorismo, ma non verrà più poeticamente trasfigurata. Già incrinato da preoccupazioni realistiche è il neoromanticismo di Pär Hallstrom. Stoccolma trova invece i suoi poetici cantori, di tono quasi crepuscolare, in H. Söderberg (1869-1947) autore del noto romanzo *Martin Birks ungdom* (« La giovinezza di Martin Birk ») ed in Bo Bergman. L'interesse si sposta dalla città ai suoi abitanti con S. Siwertz (1882), attento osservatore della borghesia arricchita del primo dopoguerra, nei suoi romanzi e specialmente in *Selambs* (« I Selamb »). Nulla di poetico avrà più l'immagine della capitale svedese nel crudo romanzo *Kungsgatan* di Ivar Lo-Johansson, uno dei molti moderni scrittori proletari svedesi.

Difficile tracciare in modo unitario lo svolgersi della letteratura svedese degli ultimi cinquant'anni, successivamente, quando non contemporaneamente, influenzata

dai diversi movimenti di pensiero europei nonché dalla narrativa americana, e determinata dalla fusione e dalla coesione di tendenze tra loro diverse, spesso inconciliabili nei paesi d'origine. Tra gli scrittori proletari, diversi provengono dal Norrland. Già alla fine del sec. XIX si era fatta sentire da questa regione la voce di protesta di Pelle Molin (1864-96); seguirono, tra gli altri, Olof Högberg (1885-1932: si ricorda il suo romanzo *Stora vrede* [« La grande ira »]), Gustav Hedenvind Eriksson, Eyvind Johnson. Unica voce di consenso al processo di industrializzazione cui era sottoposto il paese quella di L. Nordström (1882-1942). Opera di polemica sociale, sempre ambientata nel Norrland, è il romanzo *Timmerdalen* di Martin Koch, il primo in ordine di tempo degli scrittori proletari svedesi, mentre la tristezza del paesaggio e la miseria e l'isolamento degli abitanti sono poeticamente rivissuti nell'opera di Dan Anderson (1880-1920) che da quella tristezza e da quella miseria seppe liberarsi solo nella trasfigurazione artistica, creando poesie di intensa musicalità e demonica bellezza (da ricordare la raccolta *Svarta ballader* [« Ballate nere »]) e artistiche novelle di un forte realismo. Grande era stata l'impressione suscitata dalla prima guerra mondiale, scoppiata mentre il mondo delle lettere svedesi sembrava convertirsi, sotto l'influsso della filosofia bergsoniana, ad una maggiore fede nella vita, ma ancora più forti e decisive furono le conseguenze del caotico dopoguerra europeo: caratteristici i titoli del romanzo di Siwertz, *Eldens återsken* (« Il riflesso del fuoco »), e delle prime raccolte di poesie di Pär Lagerkvist: *Ångest* (« Angoscia ») e *Kaos*. L'esperienza dell'espressionismo tedesco fu decisiva per Harriet Löwenhielm (1887-1918), che da un sottile ed intellettuale giuoco lirico giunge a gridare la sua angoscia di fronte al dolore ed alla morte, e per Edith Södergran (1892-1923), ispirata poetessa finlandese di lingua svedese. Che il disorientamento nel campo del pensiero preludesse ad una crisi nel campo sociale ed economico fu specialmente chiaro dopo che il suicidio di Kreuger (1932) pose fine ad un periodo di fittizia prosperità. Una buona testimonianza di questo momento di crisi è data nella raccolta di saggi *Två generationer* (« Due generazioni ») di Sven Stolpe, già agitato da quella crisi religiosa che, dopo averlo avvicinato al movimento di Oxford, ne farà un convinto assertore della fede cattolica. Contemporaneo (1929) è il debutto di « cinque giovani scrittori proletari » (A. Lundkvist, Harry Martinson, J. Kiellgren, G. Sandgren ed E. Asklund), che esaltarono la vita degli istinti e la moderna civiltà delle macchine in uno stile quasi futurista, che risente tanto della narrativa americana quanto della scrittura automatica surrealista. La realtà politica europea dopo il 1930, che non poteva lasciare a questi giovani molte illusioni sul reale progresso del mondo, li portò poi a scivolare verso un atteggiamento sempre più dichiaratamente di sinistra, almeno sino allo scoppiare della seconda guerra mondiale. A. Lundkvist, capo e teorico del movimento, è oggi un autorevole critico letterario di ispirazione marxista (i rappresentanti della critica positivista tradizionale sono H. Schück, M. Lamm, G. Castrén, O. Sylvan e F. Böök).

Una sempre più consapevole tendenza a sinistra si trova anche nelle fortunate opere di Harry Martinson, marinaio e vagabondo (*Kap Farväl*; *Resor utan mål* [« Viaggi senza meta »], *Nässlorna blomma* [« Fioriscono le ortiche »], e *Vägen ut* [« Fuori »]). Mentre gli scrittori autodidatti di origine proletaria (tra essi anche R. Värnlund e Moa Martinsson) si disinteressano generalmente ai problemi formali, o sono all'avanguardia dal punto di vista stilistico, gli scrittori provenienti dalle classi borghesi e dal mondo accademico non si staccano per lo più dalla tradizione: così i poeti W. E. Ekelund ed A. Österling, lirici cultori della bellezza in una atmosfera di classica serenità (analoga l'ispirazione del finlandese E. Zilliacus), lo storico dell'arte K. Asplund, il romanziere G. Hellström, Hjalmar Bergman (1883-1931), estroso ed ironico evocatore della provincia svedese nei suoi romanzi e nelle sue commedie. Più sentimentalmente banale l'ironia un po' decadente degli idilli provinciali di Birger Sjöberg (1885-1929); sapido umorismo e gusto della caricatura si trova invece nei racconti di A. Engström (1869-1940). Dal mondo della nobiltà provengono due scrittrici tra loro diversissime per temperamento e destino, Marika Stiernsted, elegante autrice di piacevoli romanzi, e Agnes von Krusenstjerna (1894-1940), spietata e morbida osservatrice di un mondo patologicamente anormale, cui essa stessa appartiene, e che trasfigura artisticamente illudendosi di trovarne così una giustificazione anche in sede morale. Una sensibilità ugualmente ammalata ma un minor equilibrio artistico, compensato però da un maggiore *engagement* di fronte ai problemi della vita e da una più intensa ispirazione lirica, si trova nell'opera di Karin Boye (1900-41), morta tragicamente nei primi anni della guerra, dopo aver messo in guardia, nel suo romanzo *Kollokain*, contro il soffocamento della libertà umana da parte degli Stati totalitari. Indubbiamente più sana, in tutta la sua produzione, Elin Vägner, continuatrice della lotta di Ellen Key per i diritti della donna, fiduciosa nei valori positivi del cristianesimo e nella vittoria del bene sul male. Un maggiore impegno sociale si può notare nelle opere di Anna Lenah Elgstrom, già conosciuta per le sue tendenze di sinistra e da poco convertita al cattolicesimo. Negatore di ogni trascendenza resta invece Erik Blomberg; tragicamente consapevole della limitatezza umana, egli ha cercato di superarla con una adesione totale al socialismo; la presenza di un essere divino è anche negata da Stellan Arvidson e da Johannes Edfelt, pur fiducioso nella vittoria finale delle forze dello spirito. Una bizzarra nota grottesca assume a volte la disperata angoscia di Nils Ferlin, che invano ha letto, come dice lui stesso, « Freud, Adler ed anche la Bibbia », e che sa entusiasmare i suoi connazionali, e specialmente i giovani, con cantilene (musica e testo sono spesso indissolubili), nelle quali l'umorismo ed il sarcasmo non riescono a nascondere completamente la commozione di fronte alla miseria del mondo. Maggior impegno e più profondo senso religioso della vita, sia pure al di fuori di qualsiasi chiarezza dogmatica e di qualsiasi fede confessionale, si trova nelle opere di H. Gullberg e di Pär Lagerkvist, senza dubbio i due più grandi scrittori svedesi contemporanei. Già scossi dal primo conflitto mondiale e da un dopoguerra nel quale « si onorava la vita e si disprezzava l'uomo », essi sono stati portati dagli eventi bellici e dalle discussioni ideologiche degli ultimi anni ad approfondire sempre più, per vie ed in modi diversi, la loro ricerca dei perché della vita. Incline per natura al misticismo e fedele ai valori tradizionali della poesia (ma la sua ultima raccolta di poesie, del 1952, *Dödsmask och lustgård* [« Maschera di morte e giardini »], ha stupito per il suo modernismo) Gullberg canta spesso della sua delusione di fronte alla vita e della sua speranza nell'aldilà; si ricordano le sue raccolte di poesie *Kärlek i tjugonde seklet* (« L'amore nel XX sec. »), *At overvinna världen* (« Superare il mondo »), *Fem brod och två fiskar* (« Cinque pani e due pesci »). Più complessa forse la natura di Pär Lagerkvist, premio Nobel 1951. Poeta e saggista, romanziere e drammaturgo, dall'angoscia e dal pessimismo delle prime opere, già ricordate, Lagerkvist è passato prima ad un vago amore per l'umanità (cf. il romanzo *Det eviga leendet* [« Il sorriso eterno »]), poi ad un'aperta difesa dei valori dello spirito contro la violenza bruta (*Bodeln* [« Il boia »]) ed è oramai unicamente preoccupato, al di fuori da ogni ricerca formale, dei problemi dell'esistenza e della ricerca dei valori positivi di essa (cf. il dramma *De vises sten* [« La pietra filosofale »] ed i romanzi *Dvärgen* [« Il nano »] e *Barabbas*). Tra le opere letterarie ispirate all'ondata di nazionalismo che corse per quasi tutta la S. durante la guerra, si ricordano i romanzi *Sommernatten* (« Notte d'estate ») di Sten Selander, *Hemland* (« Patria ») di Gunnar Mascoll Silfverstolpe e l'avvincente romanzo storico *Rid i nat* (« Cavalca stanotte ») di W. Moberg. Ben diverso il carattere dell'umoristico romanzo storico *Röde orm* (« Serpe rosso ») di V. B. Bengtsson, vera fuga sulle ali della fantasia e del buon umore dalla realtà quotidiana. Si può dire, in linea di massima, che con la seconda guerra mondiale sia cessato l'interesse per la cosiddetta

(da Les Archives principales de Moscou du Ministère des affaires étrangères, Mosca 1898, tav. 19)

SVEZIA - Conferma del Trattato di pace fra S. e Russia, sottoscritto da Carlo XII di S. (febbr. 1699). In alto, al centro della cornice il ritratto del Re, ed intorno gli stemmi di tutte le regioni svedesi. Al centro lo stemma reale - Mosca, Archivio del Ministero degli esteri.

letteratura proletaria a sfondo autobiografico, e che si preferisca invece affrontare problemi di più vasta portata ideologica, anche nel campo economico; interessante un saggio di Folke Fridell del 1947, che auspica una nuova letteratura sociale non più di classe, che sappia affrontare i problemi della personalità umana mortificata e soffocata dalla moderna civiltà industriale. Caratteristico, a questo riguardo, l'ultimo romanzo di ispirazione omerica, di Eyvind Johnson (*Strändernas svall*), già scrittore di ispirazione proletaria.

Se il primo dopoguerra era stato in gran parte sotto il segno dell'espressionismo tedesco, si nota ora invece una chiara influenza della letteratura francese (Sartre, Camus, Malraux) e americana nella prosa, e di Eliot nella poesia. Mentre i problemi della narrativa sono in genere contenutistici (dal punto di vista formale basti notare l'uso sempre più frequente del monologo interno), la poesia viene sentita in funzione del valore lirico della parola, sia essa intesa come simbolo o come entità musicale. Molto discusso un nuovo tipo di ermetismo, sdegnoso di tutto quello che può apparir troppo facile, rappresentanti principali del quale sono Stig Dagermann, Karl Vennberg ed Erik Lindegren. Tra gli scrittori moderni da ricordare anche Olle Hedberg, Olov Hartman, Olof Lagerkranz, Iria Browallius, Lars Ahlin e Silvan Arnér.

BIBL.: F. Böök, *Resa Kring svenska parnassen*, Stoccolma 1926; H. Schück-K. Warburg, *Illustrerad svensk litteraturhistoria*, 7 voll., ivi 1926-36; H. G. Topø-K. Jensen, *Den skandinaviske litteratur fra 1870 til vore Dage*, Copenaghen 1928; H. Schück, *Sveriges Litteratur intill 1900*, 2 voll., Stoccolma 1935; L. Maury, *Panorama de la littér. suédoise contemporaine*, Parigi 1940; G. Hasselberg, *Svensk nittonhundratalslitteratur*, Stoccolma 1941; A. Enriques, *Svensk Litteratur efter 1900*, ivi 1945. Alda Manghi

V. ARTE. – Il territorio svedese entra relativamente tardi nell'àmbito della civiltà artistica europea. Le testimonianze delle culture arcaiche dell'epoca preistorica non sono differenziate da particolari caratteri. Le pitture rupestri dell'età del bronzo (*Bohus*) appaiono conformi al processo formale scarsamente evolutivo delle culture periferiche. Così, anche più tardi, il labile contatto con la civiltà figurativa romana determina, come spesso avviene ai margini delle zone produttive, una involuzione delle forme d'imprestito e la progressiva risoluzione in un simbolismo araldico e allegorico, da cui è difficile risalire ai dati di cultura originali. Le popolazioni svedesi, come del resto le altre della regione scandinava e in genere le barbariche, riescono ad esiti originali solo nei manufatti d'uso domestico e nell'oreficeria. In questo campo è possibile trovare, a partire dal sec. VI e fino all'XI, oggetti denotanti una tecnica progredita e una scaltrezza formale che raggiunge talvolta l'opera d'arte.

Nell'alto medioevo gli scambi che appaiono più evidenti, fino all'epoca delle conquiste vichinghe, interessano l'arte irlandese. Le pietre con figurazioni antropomorfiche dell'isola di Gotland e le formelle decorate ad intrecci vegetali, piatti e fitti, dell'Uppland, denunciano mani aduse all'intaglio ligneo, che traducono, semplificandoli, i ritmi compositivi delle coeve stele e miniature irlandesi (secc. IX-X). A meno che il processo non sia inverso, come recentemente è stato proposto. Le conquiste vichinghe allargano il campo delle influenze, stabilendo contatti con l'Oriente bizantino ed arabo. Comincia allora, per il tramite della Russia (875-975), l'importazione di oggetti d'orificeria, di cui rimangono notevoli testimonianze sepolcrali (Isola di Björkö, necropoli di Polom nella provincia di Viatka). È questo il periodo critico della civiltà vichinga, in bilico fra l'Oriente e l'Occidente, come acutamente ha visto il Dawson, prima di sterzare decisamente ad Occidente con la conversione al cattolicesimo. Fino a questa data fondamentale non è possibile parlare di architettura: le pochissime costruzioni lignee superstiti, che del resto sono assai tarde (sec. XI), non hanno nulla di singolare, se si toglie qualche pregevole decorazione ad intaglio.

L'uso della pietra come materiale da costruzione incomincia dopo la conversione. È il momento del romanico, nelle forme dell'architettura lombarda. Tale contatto è spiegato storicamente dal pellegrinaggio di re Erik Ejegod a S. Nicola di Bari, nel 1098. Nel viaggio di ritorno egli ottenne dal Papa l'erezione della sede arcivescovile di Lund (1104), e molto probabilmente assoldò in tale circostanza maestranze italiane (di cui faceva parte il comacino Donatus nominato nel *Necrologium Lundense*), alle quali affidò il compito di erigere gli edifici necessari alla crescente comunità religiosa svedese. L'affinità stilistica degli spartiti decorativi del duomo di Lund (v.) con quelli delle chiese di Lombardia e particolarmente con S. Ambrogio di Milano, S. Michele di Pavia, il duomo di Modena è stato ampiamente dimostrata dallo Anderson. Le forme del romanico italiano non riuscirono tuttavia a determinare un orientamento stilistico generale e, ripetute stancamente qua a là, finirono assai presto per essere sommerse senza rimpianti dai moduli più audaci del romanico e del gotico francesi e spagnoli. A tale influenza, cui si assegnano i monumenti architettonici più importanti del sec. XIII, si sovrappone ben presto quella delle forme gotiche tedesche, presenti negli stessi rifacimenti del duomo di Lund, ed anche a Kinköping nell'Östergötland e nel duomo di Uppsala (ca. 1290), il tempio storicamente più importante della regione, oggi sfigurato all'esterno da un infausto restauro ottocentesco. Queste costruzioni sono caratterizzate dalla costante presenza del deambulatorio. Cappelle raggiate e cupola a doppio bulbo indicano peraltro la matrice cistercense della chiesa di Varnhem nel Västergötland.

Se non si può parlare ancora né di un'arte né di una scuola locale, bisogna però riconoscere che alla fine del sec. XIV l'orientamente stilistico è ormai definitivamente precisato: la cultura figurativa svedese si viene saldando

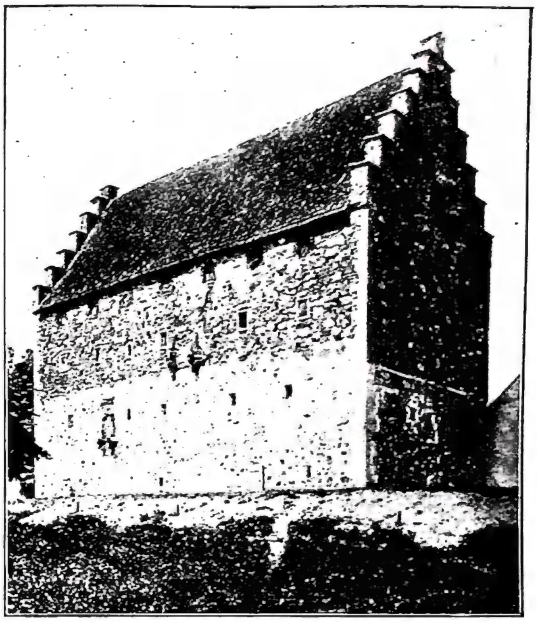
sempre più intensamente con quella tedesca. La scultura, la pittura e la miniatura indicano chiaramente questo processo. Gli artisti tedeschi intervengono sempre più numerosi in S.: il maggiore fra essi è forse quel Bert Notke cui si deve la statua di S. Giorgio nel duomo di Stoccolma (1471). A questo periodo appartiene anche un interessante gruppo di affreschi nelle chiese rustiche intorno al Lago Mäler, che attestano finalmente il sorgere di uno stile locale a largo respiro popolare nell'àmbito della tradizione gotica lineare, destinato a resistere per tutto il secolo successivo ed oltre (p. es., a Kalknälnigar, Mälningar, ecc.). Quando le forme del Rinascimento italiano, per la mediazione del manierismo divulgato dai trattati comparsi nel corso del sec. XVI (Vitruvio, Serlio, Vignola, ecc.), si diffondono in Europa, la S., che già aveva aderito alla riforma protestante, trova nei suoi principi – i quali stanno dando l'avvio all'epoca di maggior splendore del paese – i più validi potenziatori dell'attività artistica. Da questo momento l'edilizia civile acquista la prevalenza. I castelli reali di Vadstena e di Kalmar testimoniano infatti, nel complesso delle loro strutture e della decorazione, la presenza di artisti orientati verso una traduzione nordica dei motivi tardo-rinascimentali italiani. Gli occhi sono rivolti all'Italia soprattutto durante il Regno di Giovanni III (1569-92) che, attesta l'autore della *Cronaca* di Stoccolma, « avrebbe fatto volentieri della sua città una Roma e una Venezia ». Il maggiore architetto di questo periodo, il marmorario Dionisius de Wale, autore del primo progetto della Jakobkirke (1580), sembra sia stato di origine italiana: oriundi dall'Italia sono anche i Parr, che per tre generazioni lavorarono al servizio della casa reale (G. Battista a Borgholm e Kalmar, Francesco a Güstrow: la loro opera fu continuata da Cristoforo e Domenico, fino al 1602).

Il sec. XVII segna invece il trionfo definitivo della influenza francese, con la supremazia delle famiglie La Vallée (Simon, autore della Ritterhaus di Stoccolma, 1637-39; Jean, 1620-96, architetto della chiesa della Regina Cristina: non immemori l'uno e l'altro delle lezioni del Vignola e del Palladio) e Tessin (Nicodemo il Vecchio, 1615-81, attivo nei castelli di Borgholm, Erikshery, Mälsäker, ecc. e nel duomo di Kalmar; Nicodemo il Giovane, 1654-1728, che lasciò l'impronta inconfondibile del suo stile, sostanziato di vasta ed elaborata cultura umanistica, specialmente nel Castello reale di Stoccolma). Intorno a questi architetti gravitò una folla di scolari e d'imitatori, fra cui non mancarono alcuni svedesi degni di memoria, come H. Blume (1638-1666), Güran Josua Törnqvist, detto Aldencrantz (1668-1739), e i membri della famiglia Carlberg, architetti militari. La fortuna dei Tessin richiamò in S. scultori e pittori francesi, che furono inpiegati nella decorazione del Castello reale di Stoccolma ed ebbero a profusione commissioni dalla nobiltà svedese. Basterà ricordare per tutti S. Bourdon. Anche altri stranieri si acclimatarono facilmente: anzi, proprio a un tedesco, David Klocker di Amburgo, accolto addirittura fra la nobiltà divenendo von Ehrenstrall, spetta l'onore d'essere considerato il fondatore della scuola pittorica locale.

Superata la grave crisi che minacciò la S. dopo il crollo di Carlo XII e che disperse gli artisti di corte, l'incremento edilizio riprese durante il Regno di Federico I (1720-50). Egli affidò la direzione dei lavori del Castello di Stoccolma a Karl Härleman e favorì altri artisti francesi, come lo scultore Bouchardon e il pittore G. Taraval. Ma l'epoca più feconda di opere d'impegno e più caratteristica della cultura figurativa svedese fu il Regno di Gustavo III, che richiamò a Stoccolma i migliori artisti svedesi educatisi all'estero (p. es., i pittori L. Pasch, P. Krafft, von Breda, C. G. Pilo, E. Martin). A Roma soggiornò dal 1768 al 1778 lo scultore che si può considerare a buon diritto il più rappresentantivo di quanti ne abbia prodotti la S., Johan Tobia Sergel, epigono, tra i primi, del neoclassicismo.

Durante tutto il sec. XIX lo scambio con l'Occidente europeo è continuo. Gli artisti svedesi, che vanno crescendo di numero e fondano cenacoli nazionali e associazioni intese a diffondere nel loro paese d'origine la cultura artistica, soggiornano a lungo nelle capitali europee e s'adeguano con prontezza ai diversi orientamenti che caretterizzano l'instabile clima contemporaneo. Dopo la stasi – che non è soltanto svedese – dei periodi neoclassico e preraffaellita e della pittura storica e di genere, l'attrazione delle scuole di Düsseldorf e Parigi determina le due correnti fondamentali dalle quali usciranno le personalità più vivaci dell'800, vale a dire i pittori J. F. Höckert, S. M. Larsson, E. Bergh e gli scultori J. Börjesond e P. Hasselberg. Su tutti emerge, nella seconda metà del secolo, E. Josephson, paesista e colorista vigoroso. L'Associazione del Konstnärsforbundet tentò, fra il 1890 e il 1900, un esperimento crepuscolare, ai margini del decadentismo, ma fu presto travolta dall'affermazione dell'impressionismo. Nessuno di questi movimenti e neppure i successivi del *fauve*, cubismo, espressionismo, dadaismo, ecc., il cui centro d'irradiazione era Parigi, ha saputo produrre in S. artisti di larga rinomanza europea, se si eccettua, forse, A. Engström, la cui influenza è constatabile, per quanto riguarda il disegno umoristico, in Germania e in altri paesi centroeuropei.

Il sec. XX è caratterizzato soprattutto dal grande incremento urbanistico ed edilizio. All'eclettismo classicista imperante nei primi decenni, e più aderente al gusto dei committenti svedesi del contemporaneo stile Liberty, appartengono opere di grande mole, seppure esteticamente ibride, come il Palazzo comunale di Stoccolma, terminato nel 1923 da R. Östberg. Intorno al 1930 trionfò anche in S. l'architettura razionale. A quel periodo rimontano il piano regolatore di Stoccolma e le costruzioni relative, considerate giustamente esemplari correnti di quello stile e delle soluzioni che esso postulava. Ma negli ultimi decenni l'influenza di Le Corbusier e Gropius e la reazione al razionalismo, determinata dall'affermarsi dei nuovi concetti dell'architettura organica, ha suscitato promettenti iniziative: la più felice è stata senza dubbio la creazione del quartiere di Gudheden nella città di Göteborg.



(da Guide des monuments visités par les membres du XIIIe Congrès International d'hist. de l'art, Stoccolma 1933, fig. 53)

SVEZIA - Glimmingehus, Skåne (sec. XV).

BIBL.: G. Upmark, *Architektur der Renaissance in] Schweden*, Dresda 1900; H. Gamla, *Svenka Städer*, Stoccolma 1908-16; H. Brisning, *Le relaz. artist. della S. con l'Italia*, Roma 1913; E. T. Arne, *La Suède et l'Orient... pendant l'âge des Vikings*, s. l.

1914; A. Lindblom, *Fransk Barok-och Rokoko skulptur Isverige*, Uppsala 1923; E. Lundmark, *Kyrkor i Endre Ting Konsthistoriskt inventarium*, Stoccolma 1931; S. Lindqvist, *L'epoca romana dell'età del ferro in S.*, in *Gli studi romani nel mondo*, III, Bologna 1934, pp. 309-30; M. Rydbeck, *Kalkondlningar i Adrarums och Gustaf Adolfs Kyrkor*, in *Bull. de la Soc. Royale des lettr. de Lund*, 1939-40; H. Arbman, *Verroterie cloisonnée et filigrane*, *ibid.*, 1949-50, pp. 136-72; P. M. Lugli, *Aspetti dell'urbanist. sved.*, in *Rass. crit. di arch.*, 2 (1949, v), pp. 3-40; W. Holmqvist, *Viking art in the eleventh century*, in *Acta Archaeol.*, 22 (1951), pp. 1-56.

Riccardo Averini

VI. Ordinamento scolastico. – Nell'ordinamento scolastico la S. molto risente delle condizioni geografiche del paese: grande superficie e popolazione relativamente poco numerosa, con abitazioni sparse e separate da grandi distanze, per cui la distribuzione delle scuole subisce una notevole sperequazione e va da un massimo di densità nei grandi centri urbani ad una rarefazione sempre più grande a mano a mano che si passa dai centri minori alle campagne, massime nella Lapponia. Donde un grande decentramento nella direzione, controllo e amministrazione degli istituti di istruzione e un ruolo decisivo in essi da parte dei comuni.

L'ordinamento scolastico abbraccia quattro tappe principali:

1. *Istruzione prescolastica.* – Va dai 2 ai 7 anni e viene svolta prevalentemente in famiglia o in istituti dovuti alla iniziativa privata, p. es., dei grandi stabilimenti industriali; quindi i nidi d'infanzia e le scuole materne sono in non grande numero.

2. *Istruzione primaria o « Folkskola ».* – Va dai 7 ai 14 anni, è obbligatoria e gratuita e nelle mani dei singoli comuni. Si suddivide in due sezioni: *inferiore* dai 7 ai 9 anni con programma prevalentemente di lettura e scrittura ed insegnanti esclusivamente femminili; *superiore*, dai 9 ai 14 anni, con insegnanti maschili e femminili e con aumento di materie: religione, lingua nazionale, storia, ecc., lavoro manuale, ginnastica e sport.

3. *Istruzione secondaria.* – È prevalentemente statale e abbraccia un periodo di 7-8 anni e quattro tipi: *a) istruzione secondaria teorica*, che apre l'adito alla università ed è suddivisa in due fasi consecutive: « Real skola » di 4 o 5 anni, che termina con il « realexamen »; « Gymnasium », di 3 anni, che si conchiude con lo « studentenexamen », e si distingue in « Latinumgymnasium » a indirizzo classico e « Realgymnasium » a indirizzo scientifico. Per le ragazze esiste anche una scuola propria di 7 anni, chiamata « Flickskola ». *b) Istruzione secondaria pratica* a indirizzo teorico-pratico per la formazione di esperti tecnici per le carriere commerciale, industriale, amministrativa, agraria, per cui si hanno distinte: scuole industriali, commerciali, tecnologiche, agrarie, navali. Si può aggiungere il « Folkskoleseminarium » per la preparazione dei futuri maestri e vi si accede con il « realexamen ». *c) Istruzione secondaria professionale*, con finalità esclusivamente pratiche, organizzata con il concorso dello Stato, dei datori di lavoro e delle organizzazioni sindacali degli operai. Generalmente sono scuole serali e gli alunni possono nello stesso tempo svolgere il loro lavoro nelle varie imprese. *d) Istruzione secondaria speciale*, che serve per gli adulti e prende varie forme e organizzazioni.

4. *Istruzione universitaria.* – All'università e agli istituti superiori si accede per mezzo dello « studentenexamen ». Le università sono le seguenti: Università degli studi di Uppsala, fondata nel 1477 (Facoltà di teologia, legge, medicina, filosofia che comprende anche lettere e scienze naturali); Università degli studi di Lund, fondata nel 1668 (con le stesse Facoltà); Università degli studi di Stoccolma fondata nel 1871 (Facoltà di lettere, legge e scienze naturali); Università degli studi di Gothemburg, fondata nel 1889 (Facoltà di filosofia, lettere e scienze naturali). A Stoccolma si hanno pure le tre Accademie: di musica, di belle arti e di arti grafiche; l'Istituto centrale di ginnastica e due Istituti sociali per la formazione degli assistenti sociali. La S. ha pure vari « Collegi » per la medicina, l'odontoiatria, la farmacia, la veterinaria, l'ingegneria, le scienze economiche, l'agricoltura, le silvicultura, il commercio.

Aumentando sempre più il numero degli aspiranti alla istruzione superiore, per spianare la differenza di possibilità di studio tra la città e il villaggio e creare nello stesso tempo una più ampia unità organizzativa, la commissione scolastica proponeva nel 1946 di creare una seconda scuola unica di 9 anni, con tre cicli di 3 anni ciascuno: elementare, medio, superiore, e l'istituzione di essa possibilmente in tutti i comuni. Altre riforme riguardavano il liceo e la formazione di maestri elementari esperti nell'applicazione dei metodi attivi e degli esperimenti o *tests*, indicati anche dalla psicologia. Le proposte ebbero attuazione dal 1949: scuola unica di 9 anni: « Enketskola »; liceo di 4 anni; nuova « sezione generale », aggiunta a quella classica (latino e francese) e a quella moderna (matematica e inglese), allo scopo di dare importanza alla storia, alla psicologia e alla sociologia per formare i futuri funzionari dello Stato.

Nel 1945 fu creato a Stoccolma anche l'Istituto svedese per coordinare e sostenere le relazioni culturali con i paesi dell'estero favorendo gli scambi intellettuali. Per parte sua la S. si propone di inviare suoi delegati per aiutare gli Svedesi che cercano contatto con l'estero, di organizzare viaggi di studio e cicli di conferenze per gli Svedesi all'estero e per gli stranieri nella S., distribuire libri, articoli, film e dischi sulla S.; istituire corsi, congressi, esposizioni per far conoscere all'estero le opere letterarie e scientifiche svedesi; soprattutto aiutare gli stranieri a procurarsi una documentazione sui differenti aspetti della vita svedese (organizzazione sociale, igiene pubblica, lavoro, sport, agricoltura). - Vedi tavv. CX-CXIII.

Bibl.: N. H. Bosson, *The swedish folk High School*, Oxford 1933; E. Dilling, *L'istruz. popolare in S.*, in *S.*, Roma 1945, pp. 73-81; B. B., *La riforma della scuola*, in *Bull. di legislaz. scolastica comparata*, 7 (1949), p. 192; S. Gunnar, *Progetto di riforma scolastica in S.*, *ibid.*, 8 (1950), pp. 23-26.

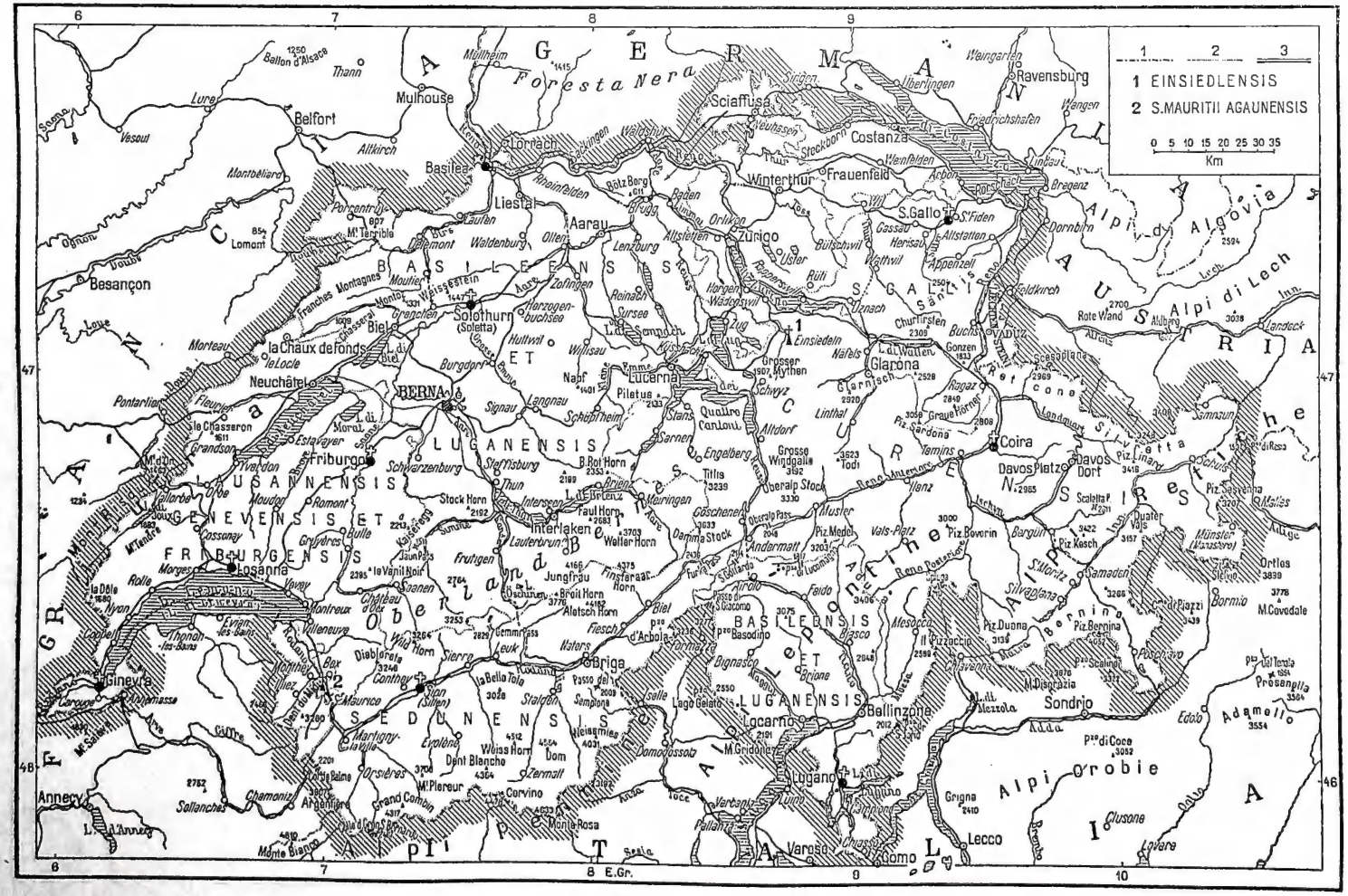
Celestino Testore

SVIZZERA. - Il più piccolo (41.295 kmq.) degli Stati confinanti con l'Italia, compreso in quel lembo dell'Europa centrale che è rinserrato fra il Giura e l'arco alpino.

I. Geografia. – È paese di montagna, dove dalle alte cime dell'arco alpino (Punta Dufour, 4623 m.) che forma più della metà del suo territorio, si trapassa, attraverso una specie di piano inclinato (*Mittelland*) cosparso di laghi, al lembo del Giura disteso lungo il confine francese. Della superficie territoriale poco meno di 1/4 è improduttiva, occupata com'è da rocce, ghiacciai e laghi; ed appena 1/8 arativo, mentre i pascoli e i prati artificiali coprono più di 2/5 del totale. Risorse minerarie mancano quasi del tutto (sale in misura cospicua, ferro in quantità minime), mentre abbondano quelle idroelettriche; d'altra parte, l'isolamento dal mare è aggravato dall'ostacolo delle barriere montane che d'ogni parte recingono il territorio, anche se delle grandi valli che lo attraversano ve ne sono che permettono più o meno agevole passaggio dall'uno all'altro settore (Rodano, Reno, Aar), accentuando così la funzione che alla S. compete per la sua posizione intermedia fra l'Europa occidentale e l'Europa centrale, fra il Mediterraneo e le regioni atlantiche dall'altro.

Ciò spiega perché l'economia svizzera, pur non trascurando le modeste possibilità agricole di cui il paese dispone (valorizzate soprattutto sotto la spinta delle difficoltà di approvvigionamento che hanno accompagnato le recenti crisi internazionali), faccia perno essenzialmente sopra un allevamento sempre più razionale ed intenso (bovini e suini), ed un'industria altamente specializzata, volta ad articoli di valore e di precisione (meccanici, chimici e tessili), sui quali meno incidano le forti spese di trasporto imposte dall'importazione di quasi tutte le materie prime.

La S. è una confederazione di 22 Cantoni (di cui 2 doppi), retta da un'assemblea federale che ha funzioni legislative ed esprime dal suo seno un consiglio di 7 membri investito del potere esecutivo. L'Assemblea consta a


1 EINSIEDLENSIS
2 S.MAURITII AGAUNENSIS
0 5 10 15 20 25 30 35
Km
G E R M A N I A
A U S T R I A
F R A N C I A
I T A L I A
Foresta Nera
Alpi di Algovia
Alpi di Lech
Alpi Retiche
Alpi Orobie
Alpi Pennine
Alpi Lepontine
Alpi Graie
Alpi Pennine
Jura
Monti Jura
Oberland
Engadina
Silvretta
Bernina
Adamello
Presanella
Ortles
M.Covedale
Monte Bianco
Monte Rosa
Cervino
Dent Blanche
Weisshorn
Mischabel
Finsteraarhorn
Jungfrau
Eiger
Mönch
Wetterhorn
Schreckhorn
Lauteraarhorn
Aletschhorn
Piz Bernina
Piz Duana
Piz Roseg
Piz Palü
Piz Bernina
Piz Bernina
Piz Bernina

sua volta di un consiglio nazionale e di un consiglio degli Stati, ambedue elettivi. Il presidente è rinnovato ogni anno. La popolazione svizzera (4, 6 milioni di ab.) è costituita per il 72% da Tedeschi, per il 20,4% da Francesi, per il 6% da Italiani (Canton Ticino e adiacenti valli dei Grigioni) e per l'1% da Ladini; la distinzione, fondata sull'uso delle rispettive lingue, è riconosciuta dallo Stato.

Oltre la capitale, Berna (130 mila ab.), oltrepassano i 100 mila ab. Zurigo (336 mila), che è il massimo centro del paese, Basilea (170) e Ginevra (124).

Bibl.: J. Fruh, *Geographie von Schweiz*, S. Gallo 1930-38; W. Leemann, *Landeskunde der Schweiz*, Zurigo 1939; A. Chapuis, *La Suisse dans le monde*, Parigi 1940. Giuseppe Caraci

II. Storia civile. - La storia della S. incomincia con la sottomissione del paese a Roma. La popolazione celtica degli Elvezi che lo abitava venne costretta a rimanere nelle sue sedi da Giulio Cesare per impedire che vi si stanziassero tribù germaniche. Il paese venne completamente conquistato sotto Augusto: gli ultimi ad arrendersi furono i Reti dell'alto Reno ed i Leponzi dell'alto Ticino.

L'importanza della regione stava nelle vie che dalle Alpi e dalla Valle del Rodano raggiungevano per essa la linea del Reno. Durante l'età imperiale il paese degli Elvezi fu profondamente romanizzato: i principali centri erano « Augusta Rauricorum » (August), « Aventicum » (Avenches), « Geneva » (Ginevra), « Noviodunum » (Nyon) « Lausanna » (Losanna). La regione però non formava una unità amministrativa: essa era spartita tra la Gallia Narbonense, la Gallia Cisalpina, la Gallia Belgica, la Rezia. Questa divisione non facilitava la difesa contro gli attacchi dei Germani: il punto più pericoloso per una rottura era il passaggio del Reno a Coblenza, perciò sul piano tra Königsfelden e Windisch era stata costruita la grande fortezza di Vindonissa. Il *limes* ricevette poi nel sec. IV una seconda linea di resistenza appoggiata a numerosi castelli. Gli attacchi delle tribù germaniche incominciarono verso la metà del sec. III; nel 260 gli Alamanni riuscirono a distruggere Aventicum. Nuove scorrerie sono segnalate sotto Diocleziano e poi ancora sotto Graziano. Quando poi, al principio del sec. V, Roma ritirò i presidi dal Reno per difendere l'Italia invasa dai Visigoti, le tribù dei Burgundi e degli Alamanni si gettarono senza difficoltà nelle Valli del Reno e del Rodano e vi si stabilirono con il consenso del governo imperiale. Nella seconda metà del sec. V i Burgundi dalla Sabaudia (Savoia) avanzarono nel Vallese occupando Sion, a nord del Lago Lemano raggiunsero Avenches e Basilea. Così gli Alamanni dell'Elvezia settentrionale avanzarono verso sud occupando la Rezia. I Burgundi si romanizzarono, adottando lingua e costumi della popolazione romana locale; gli Alamanni invece sopraffecero la scarsa popolazione romana, rispettando forse solo i centri principali; la lingua dominante fu la germanica. Dopo una breve occupazione ostrogota i Franchi riuscirono ad occupare tutta la regione elvetica che seguì definitivamente le sorti dello Stato merovingico.

Nell'età carolingia si incominciò a profilare una distinzione tra i paesi elvetici. I paesi ad occidente dell'Aar, di civiltà burgundica, fecero parte della Neustria franca, i paesi ad oriente dell'Aar, di civiltà prevalentemente alamannica, fecero parte dell'Austria o Germania: tale divisione, apparsa nel Trattato di Verdun (843), diventò più salda nel Trattato di Mersen (870). Nei paesi burgundi tra Reno e Rodano, alla fine del sec. IX, si formarono i due Regni della Bassa Borgogna, a sud-ovest del Lago di Ginevra (879) e dell'Alta Borgogna da Ginevra al Vallese, all'Oberland bernese (888). Invece nella regione alamannica continuò a sussistere la vecchia organizzazione politica sotto i duchi di Alamannia o di Svevia; non sempre i re di Germania riuscivano a tenerli sottomessi. Durante il sec. X la regione elvetica subì gravi danni per le scorrerie degli Ungari da oriente e per quelle dei Saraceni da occidente, e non poche città furono distrutte. Nel 1033, l'imperatore Corrado II raccolse l'eredità dell'ultimo re di Borgogna, Rodolfo III, e riunì i paesi burgundici al Regno di Germania, pur rispettandone la tradizione giuridica particolare; per mezzo della consorte Gisela ebbe anche l'eredità dei duchi di Svevia e assegnò Borgogna e Svevia al figlio Enrico. Durante il suo regno, Enrico III fece centro della sua potenza la regione burgundo-sveva. Dopo la sua morte, l'Imperatrice reggente per Enrico IV diede questo complesso di territori al genero Rodolfo di Rheinfelden; però questi si ribellò ed i paesi elvetici furono teatro di lotte fra i due partiti. Enrico IV tolse a Rodolfo l'Alamannia-Svevia e la diede a Federico conte di Staufen; Rodolfo diede il Ducato al figlio Berchtold dal quale i diritti passarono nel 1092 ai congiunti conti di Zähringen. Venuti ad accordo, stabilirono che il Ducato rimanesse agli Staufen e gli Zähringen avessero i territori a sud del Danubio, cioè i paesi elvetici attorno a Zurigo. Gli Zähringen pretesero chiamarsi ancora duchi, non però di Svevia, ma del loro castello Zähringen.

Una profonda feudalizzazione tra il sec. X ed il sec. XI favorì la ulteriore disgregazione politica del paese. Numerose dinastie di conti compaiono con autorità quasi assoluta nella loro circoscrizione. Chiese ed abbazie diventarono centri di vasti patrimoni ed una nuova feudalità ecclesiastica si formò con propri visconti, visdomini, avvocati. I grandi baroni si contesero la signoria delle chiese e dei piccoli vassalli. Gli Staufen conservarono il Ducato di Svevia sino alla loro scomparsa (1268). Gli Zähringen, avuto nel 1127 da Corrado IV l'ufficio di rettori di Borgogna, cercarono di creare un grande Stato territoriale tra le Alpi, il Giura ed il Reno. Nel 1172 raccolsero la successione dei potenti conti di Lenzburg; Federico Barbarossa diede loro l'avvocazia dei tre vescovati di Ginevra, Losanna e Sion. La dinastia era già spenta nel 1218. Se ne avvantaggiarono tre dinastie feudali. Nella zona occidentale intorno al Lago di Ginevra si innalzarono a potenza i conti di Savoia; il loro influsso si allargò nel Vallese e nel Vaud. Nella S. nord-occidentale erano sorti i conti Kyburg con domini nei cantoni di Zurigo e di Aargau; possedevano la contea di Thurgau e dalla eredità degli Zähringen ebbero Freiburg, Burgdorf, Thun. Ma anche questi si spensero dopo la metà del sec. XIII. Sulla loro eredità si gettarono gli Asburgo.

(per cortesia dell'Ufficio nazionale svizzero del turismo)

Svizzera - Suonatori in costume per le strade di Visperterminen (Vallese).

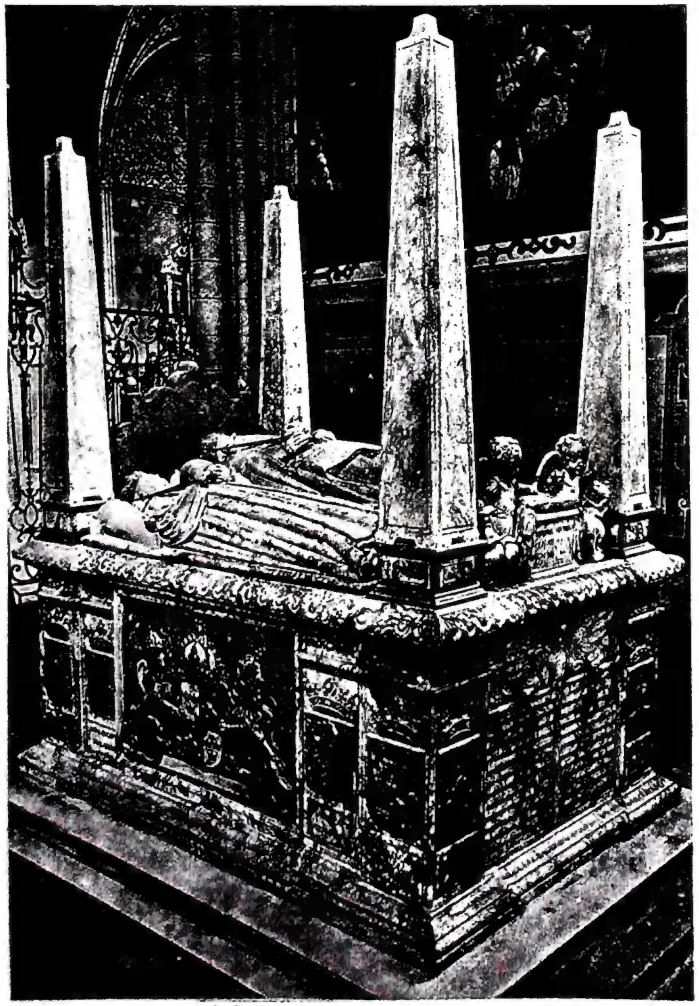
(fot. Reinhard)

SVIZZERA - Il santuario di S. Nicola della Flue - Ranft (Unterwalden).

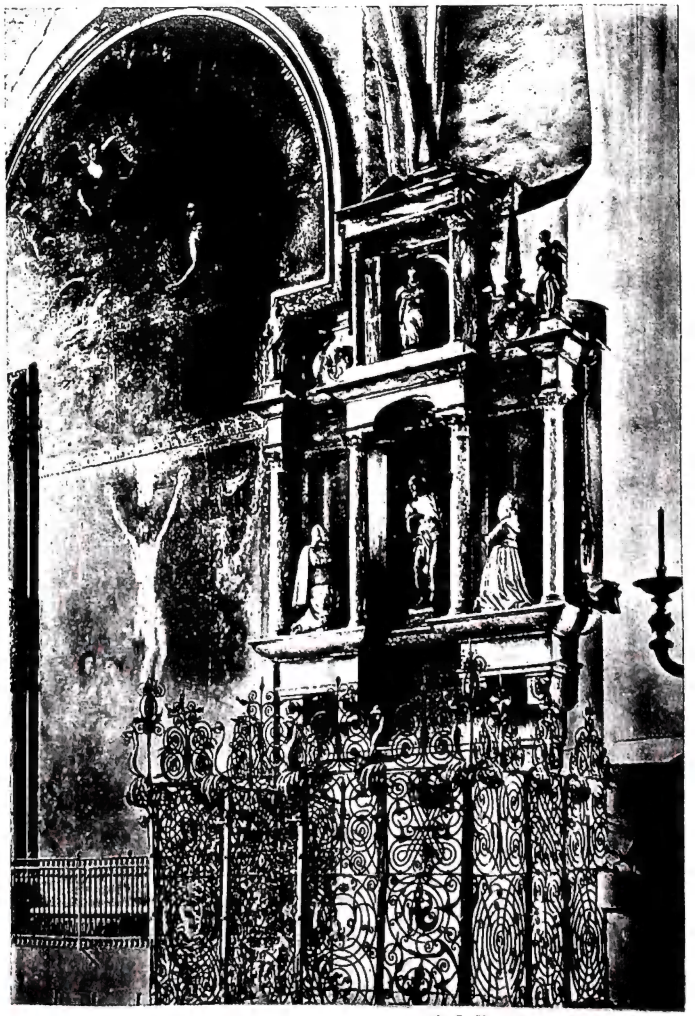
Signori dell'alta Alsazia, questi erano diventati nel sec. XI i signori di Habichtsburg (« Castello dell'Avvoltoio »), da essi costruito tra Reuss ed Aar su una groppa del Giura, dominante le vie commerciali che da Basilea e dalla S. occidentale si dirigevano verso la S. orientale. Gli Asburgo avevano possessi e diritti feudali di varia natura nell'Elvezia centrale; l'avvocazia del monastero di Murbach nelle sue corti dell'Aargau e nel Zürichgau attorno a Lucerna, diritti signorili tra Reuss e Limmat, l'avvocazia sul chiostro di Sackingen, beni a Willisau e a Sempach, l'autorità ballivale (*Vogtei*) sul Lago dei Quattro Cantoni, nei distretti di Schwytz e di Unterwald. Dalla eredità degli Zähringen ebbero l'autorità baillivale nel paese di Uri. Possessi e diritti svariati dispersi in una vasta regione, ma per essi gli Asburgo, nell'età di Federico II, apparivano i più potenti signori feudali tra Reno e Danubio. La divisione della famiglia in due linee non danneggiò lo sviluppo che fu curato in modo speciale dal ramo primogenito. Alla metà del sec. XIII questo era rappresentato da Rodolfo, figlio di Alberto IV (1239-91). La politica degli Asburgo acquistò per opera sua una maggiore precisione; ora si trattava di creare uno Stato territoriale unito, collegando i diversi elementi. Rodolfo d'Asburgo seppe mantenersi costantemente fedele a Federico II ottenendone concessioni varie. Ad un certo momento trovò di fronte l'opposizione di Pietro II di Savoia che pretendeva anch'egli di partecipare all'eredità dei Kyburg, ma quando, nel 1279, Rodolfo diventò re di Germania ed affermò il suo prestigio abbattendo la potenza del re di Boemia, vide allora più che mai la necessità di dare unità a tutti i possessi della famiglia, da quelli aviti di Alsazia a quelli nuovissimi di Austria. Questa l'assegnò al figlio maggiore Alberto e al cadetto Rodolfo pensò di dare il Ducato di Alamannia-Svevia. Il programma di riunire i domini della regione elvetica però urtava contro le popolazioni delle vallate alpine che avevano da tempo conquistato, spesso di fatto soltanto, autonomie giudiziarie e finanziarie. La reazione apparve vivace nelle vallate di Uri, Schwytz, Unterwald. Tali regioni erano uscite dal loro silenzio nel sec. XIII quando il commercio internazionale aveva messo in evidenza la via dal Gottardo alla Valle del Reno.

Rodolfo era deciso ad appoggiare le sue pretese feudali locali con il peso ben maggiore dell'autorità regia. Il contrasto con le popolazioni era già aperto dunque nel periodo 1273-91. Quando Rodolfo morì, il 15 luglio 1291, il figlio Alberto non aveva ancora potuto ottenere dai principi di essere riconosciuto come re dei Romani, mentre il figlio minore, Rodolfo duca di Svevia, era scomparso poco prima. Le tre vallate alpine, nei primi d'ag. 1291, decisero di assicurarsi contro ogni eventualità futura, collegandosi ed impegnandosi per una azione concorde. La famosa « Lettera di lega », che ancora si conserva, stabiliva l'impegno di aiuto reciproco contro tutti, di non accettare giudici stranieri alle valli, di risolvere le vertenze arbitralmente, di intendersi contro gli atti di violenza, le uccisioni, gli incendi, ecc. L'atto del 1291 si collega con un altro atto analogo di alleanza, anteriore di qualche anno, a noi non giunto. Delineatosi il conflitto per l'Impero tra Alberto d'Asburgo ed Adolfo di Nassau, si formò nel 1291 nella Germania del sud una lega antiasburgica: i tre cantoni forestali vi aderirono. Il duca d'Austria, deluso dal trionfo del suo competitore, si affrettò ad intervenire nella regione elvetica, sottomettendo Lucerna, assediando Zurigo, ma i tre Cantoni di Uri, Schwytz, Unterwald rimasero fermi nella devozione al re Adolfo. Però quando questi cadde a Gollheim ed Alberto d'Asburgo trionfò, i cantoni ritornarono a trovarsi nella situazione dell'età di Rodolfo: il loro signore era il re ed essi non potevano ricorrere al re contro il loro signore. Questi sono gli inizi della Confederazione svizzera fuori dai veli delle leggende del tiranno Gessler e dell'eroe Tell, sorte da tarde cronache del sec. XV per spiegare una conquista d'indipendenza che pareva miracolosa.

Alberto d'Austria, impegnato nelle lotte germaniche, lasciò le cose in sospeso, così come il problema della ricostruzione del Ducato di Savoia reclamato dal nipote Giovanni, e questa fu la causa del suo assassinio nel 1308. Dal nuovo re, Arrigo VII di Lussemburgo, già nel 1309, i Cantoni ottennero la conferma del decreto di re Adolfo che poneva le tre vallate sotto la protezione regia ed inoltre il privilegio ai loro abitanti di essere chiamati in giudizio solo entro i loro confini e essere citati solo davanti alla corte Regia. Le tre valli però si impegnavano a stare dentro i loro confini davanti ad un giudice regio. Era un passo verso la completa separazione dalla giurisdizione asburgica. I figli di Alberto d'Asburgo, con il leale servizio feudale prestato all'Imperatore in Italia, cercarono di ottenere da Arrigo il ritiro del terribile documento. L'Imperatore, da Brescia, nel 1311, promise loro che avrebbe fatto verificare i diritti asburgici nelle vallate ed eventualmente li avrebbe ristabiliti nel legittimo possesso. Morto Arrigo VII, nel duello per la successione tra Ludovico il Bavaro e Federico d'Asburgo, i Cantoni svizzeri presero posizione contro gli Asburgo. Nella loro guerra del 1314 contro l'abbazia di Einsiedeln, intervenne energicamente Leopoldo d'Asburgo; il conflitto si chiuse con la sconfitta di Leopoldo a Morgarten (15 nov. 1315). Dopo la vittoria i tre Cantoni si strinsero a Brunnen il 9 dic. 1315 con patti più solenni; nessuno dei collegati avrebbe riconosciuto un signore senza intesa comune. Ludovico il Bavaro, in odio agli Asburgo, il 29 marzo 1316 confermò privilegi ed evocò all'Impero tutti i possessi ed i diritti fiscali degli Asburgo nelle vallate stesse nelle quali l'autorità regia doveva essere rappresentata da un balivo (*Reichsvogt*). Più tardi parve che Ludovico e Federico si riconciliassero: pieni di timore i collegati strinsero una lega perpetua con la città asburgica di Lucerna (13 nov. 1332). Il pericolo ricomparve nel 1347 quando il successore di Ludovico il bavaro, Carlo IV di Lussemburgo, per assicurarsi l'appoggio degli Asburgo, riconfermò loro tutti i vecchi diritti e feudi, dichiarando nulli gli atti del Bavaro. I

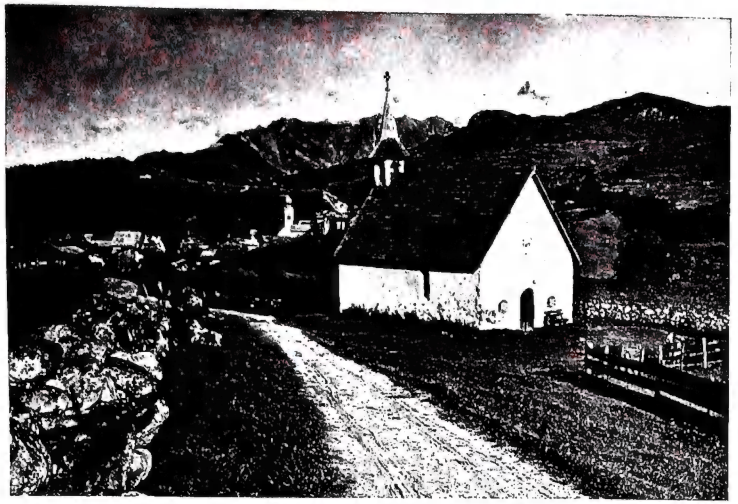


(da G. Upmark, Architektur der Renaissance in Schweden, Dresda 1900)



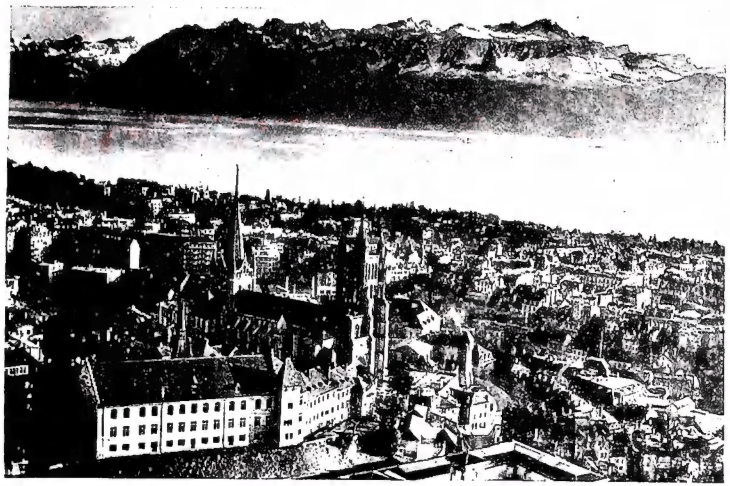
(da G. Upmark, op. cit., Dresda 1900)

A sinistra: TOMBA DI GUSTAVO VASA E DI SUA MOGLIE (1560) - Uppsala, Duomo.
A destra: TOMBA DI ADLER SALVUS (1652) - Stoccolma, chiesa di S. Nicola.

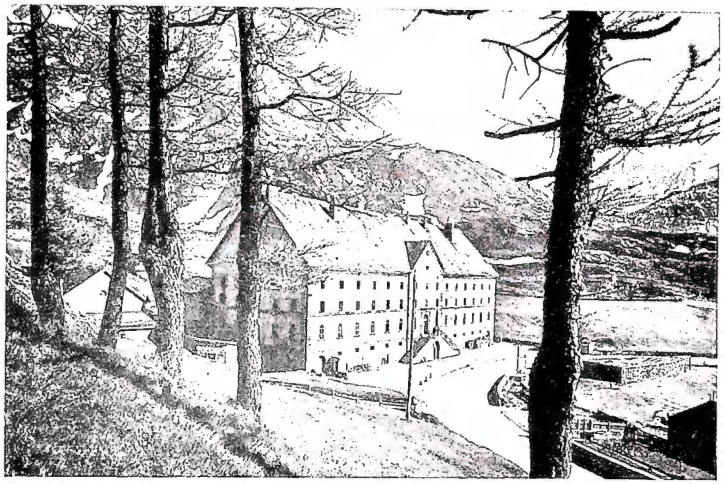


(fot. Photohaus Flims-Waldhaus)

(fot. Wehrli e Vouga - Zürich)



(fot. Perrochet Lausanne)



(fot. J. Gaberell)

In alto a sinistra: LA CHIESETTA DI S. GIACOMO A BRIGELS. *In alto a destra:* VEDUTA St. MORITZ-BAD.
In basso a sinistra: VEDUTA AEREA DI LOSANNA. *In basso a destra:* RIFUGIO DEL SEMPIONE (alt. m. 2009).

confederati riuscirono allora ad assicurarsi l'alleanza perpetua della potente città asburgica di Zurigo (1° maggio 1351): poco dopo una lega perpetua conchiusero pure con Glarus, terra di proprietà dell'abbazia di Sackingen (4 giugno 1352), e subito dopo con Zug (27 luglio 1352). I confederati ora erano sette. Il duca d'Austria dopo aver inutilmente assediato Zurigo e cercato di rompere la lega, scese a trattative con la mediazione del margravio di Brandeburgo. Nel Trattato del 1352 la sovranità degli Asburgo su Schwyz ed Unterwalden passò sotto silenzio, mentre venivano riconosciuti i diritti patrimoniali e di protezione su chiese e monasteri; Zurigo conservò la sua alleanza con i Cantoni, ma con l'impegno di non fare accordi con altri sudditi d'Asburgo senza il consenso di questi; Lucerna, Glarus, Zug, pur conservando i loro trattati riconobbero la sovranità d'Asburgo. La pace non fu mantenuta; intervenne Carlo IV; nel 1346 si ebbe un accordo tra Zurigo ed i duchi, ed ora i Cantoni, stanchi, finirono per aderire. Durante questa fase di trattative i Cantoni riuscirono a procurarsi l'alleanza perpetua di Berna che però considerava l'alleanza solo come garanzia di pace e non come vincolo nella sua attività politica (6 marzo 1353).

(fot. Schuls - Tarasp)

SVIZZERA - Veduta di Müstair con la chiesa del monastero di S. Giovanni (Münstertal).

La pace durò sul Lago dei Quattro Cantoni per ca. tre decenni. Nel 1385 un contrasto tra Lucerna e gli Asburgo riaprì la lotta: il duca Leopoldo fu sconfitto a Sempach (19 luglio 1385) e poi a Nafels (9 apr. 1388), la pace si ristabilì nel 1394 per vent'anni; dei diritti degli Asburgo sui Cantoni non si parlò più; Lucerna, Glarus, Zug ebbero riconosciuta la loro indipendenza; le conquiste dei confederati furono convalidate. La Confederazione (*Eidgenossenschaft*) comprendeva ora cinque paesi e tre città: Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Lucerna, Zurigo, Berna. Erano Stati autonomi legati da particolari trattati che nell'àmbito del diritto imperiale si accordavano per difendere le loro autonomie tradizionali. Poiché non vi era un trattato unico, ma trattati diversi, né vi era uguaglianza tra i contraenti (Glarus era in realtà un protettorato dei tre Cantoni) non mancavano dissidi: si provvide ad eliminarli con la cosiddetta « Lettera dei Preti » (*Pfaffenbrief*) del 7 ott. 1370, riguardante le giurisdizioni ecclesiastiche e poi con la « Lettera di Sempach » nel 1375 (*Sempacherbrief*), per la disciplina delle milizie nelle spedizioni militari.

La Confederazione pretendeva l'immediata dipendenza dal Reich (*Reichsfreiheit*) senza la mediazione feudale. Quando gli imperatori erano d'accordo con gli Asburgo, combattevano la Lega, quando erano in urto con essi la proteggevano. Roberto nel 1401 si schierò con gli Asburgo; Sigismondo invece nel 1415 riconobbe i privilegi dei confederati, dando loro il diritto di eleggere quel balivo regio che finora aveva rappresentato presso di loro il Reich (*Reichsvogt*) e di amministrare direttamente l'alta giustizia. La Confederazione, nel sec. XV, agiva come predominante nelle Alpi centrali. Nel 1411 Appenzell e S. Gallo furono ricevuti come membri protetti della Lega. Basilea, stringendo nel 1400 alleanza con Berna, si legò in qualche modo alla Confederazione. Dopo la morte di Gian Galeazzo Visconti, la disgregazione dello Stato milanese diede pretesto ad Uri ed Unterwalden di intervenire a sud del Gottardo: nel 1419 occuparono Bellinzona, ma nel 1422 furono sconfitti ad Arbedo e respinti a nord. Nell'alta Rezia, le lotte tra i vescovi e i baroni e le borghesie portarono in quei decenni alla creazione della « Lega Grigia » che si alleò con Glarus. Nel 1474 si venne tra la Confederazione e gli Asburgo ad una pace definitiva, perpetua, con il Trattato di Senlis conchiuso sotto gli auspici di Luigi XI (11 giugno 1474). La conciliazione era dovuta al programma di espansione di Carlo il Temerario. Luigi XI impedì agli Svizzeri di conservare le loro conquiste della Franca Contea borgognona, del Vaud sabaudo e del Canton Ticino milanese, sebbene a Giornico vincessero l'esercito dello Sforza (28 dic. 1478). Le vittorie militari determinarono gravi contrasti interni tra le vecchie aristocrazie cittadine e gli elementi popolari. La crisi cessò quando scoppiarono le grandi guerre d'egemonia tra Francia, Spagna ed Austria. Le potenze andarono a gara nell'arruolare mercenari svizzeri: i Cantoni a loro volta si divisero secondo le simpatie politiche. Basilea entrò a far parte della Confederazione il 9 giugno 1501 e Sciaffusa il 10 ag. Più tardi, il 17 dic. 1513, anche Appenzell. La Confederazione rimase così sino alla Rivoluzione Francese.

Nelle guerre di Lombardia per il Ducato di Milano, milizie mercenarie svizzere combatterono da ambo le parti. Ludovico il Moro, cacciato dai Francesi, ricuperò il Ducato con l'aiuto degli Svizzeri che poi lo tradirono con gli Svizzeri dell'esercito francese (1500). Del trionfo francese approfittarono i cantoni di Uri e Unterwalden per occupare Bellinzona ed il Ticinese che Luigi XII cedette loro con il Trattato di Arona (1503). Gli Svizzeri negli anni seguenti stettero con Giulio II; nel 1512 ricondussero a Milano gli Sforza e costituirono un vero protettorato su Milano. La sconfitta loro inflitta a Marignano nel 1515 li costrinse a ritirarsi. Una grave crisi apparve con la diffusione della Riforma luterana e la predicazione religiosa-nazionale di Ulrico Zwingli. La guerra tra cantoni cattolici e protestanti (guerra di Kappel) si chiuse con il Trattato del 20 nov. 1531 che riconobbe la libertà religiosa per ambo le parti e la Confederazione riuscì a salvarsi. La questione religiosa accostò ai confederati la città di Ginevra ribellatasi al Duca di Savoia e diventata centro del calvinismo; nel 1558 Ginevra si alleò con Berna. Durante il sec. XVI la Confederazione si procurò l'alleanza di città e principi distinguendoli secondo la vicinanza e l'importanza in alleati di primo ordine (*Zugewandte*) e di secondo ordine (*Verwandte*) con lo scopo di assicurarsi una barriera contro le minacce delle grandi potenze. Di fronte alle guerre europee la Confederazione incominciò ad affermare il principio di neutralità. Garanzie non sufficienti apparivano ora il trattato di unione con l'Austria (1511) e la pace perpetua con la Francia (1516). La neutralità però era minacciata dal consenso dato ai cantoni per gli arruolamenti all'estero. Durante la guerra dei Trent'anni la Confederazione riuscì ad impedire lo scoppio della lotta tra i partiti e creò un sistema militare per la difesa dei confini (*Defensional*).

Nella pace del 1648 i rappresentanti della Confederazione, con l'appoggio della Francia, ottennero il riconoscimento della sovranità e l'abolizione di ogni dipendenza feudale dall'Impero germanico. Così la Confederazione (era detta « Corpo Elvetico ») dopo il 1648 fu un ente di diritto pubblico con piena indipendenza. Nell'età seguente essa subì una lunga crisi di carattere economico.

Le vecchie aristocrazie mercantili delle città e fondiarie dei Cantoni provocarono con la loro oppressione la ribellione delle classi operaie e rurali. Si ebbero nuove lotte tra Cantoni cattolici e protestanti: sconfitti questi nel 1656, poi vincitori nel 1712 (Pace di Aarau). I cattolici si misero sotto la protezione di Luigi XIV.

Nel sec. XVIII la S. venne ad occupare un posto rilevante nel movimento culturale europeo: Zurigo, Basilea, Ginevra erano centri importanti di studi letterari e scientifici. L'influsso delle teorie politiche ed economiche europee rese più esasperato quello che era il persistente squilibrio interno della Confederazione, dovuto all'antiquata organizzazione. I paesi sudditi aspiravano all'uguaglianza con i cantoni dominanti e le popolazioni volevano liberarsi dal predominio dei patriziati cittadini. Nella seconda metà del sec. XVIII si hanno insistenti movimenti di ribellione che precedono lo scoppio della Rivoluzione Francese.

Dopo il 1789 alle agitazioni democratiche seguono le repressioni aristocratiche. La S. diventa campo di osservazione tra gli agenti rivoluzionari francesi e quelli monarchici francesi ed europei. A Parigi i democratici svizzeri fanno appello per la liberazione della S. dalle oligarchie cantonali. Dopo la spedizione di Bonaparte in Italia, il possesso della S. acquistò grande importanza come via di comunicazione tra Italia e Francia, e nel 1798 le divisioni francesi entrarono in S.: nell'apr. ad Aarau, sotto gli auspici francesi, un'assemblea proclamò la Repubblica Elvetica unitaria e democratica invece della vecchia Confederazione di Stati sovrani aristocratici. Alle decisioni di Aarau risposero i cantoni rurali ribellandosi, ma furono domati con la forza. Requisizioni e contribuzioni forzose colpirono allora le popolazioni. Il direttorio di Aarau concluse con il governo di Parigi un'alleanza difensiva ed offensiva; la Francia si assicurò il libero passaggio per i suoi eserciti (19 ag. 1798). I tradizionalisti riempirono il paese di controversie e di lotte. Per troncarle il Primo Console impose una nuova Costituzione (Atto di Malmaison) che stabiliva una Confederazione di 17 Cantoni con autonomia e costituzione censitaria (29 apr. 1801). La Dieta respinse tale costituzione e ne stabilì un'altra che i Francesi respinsero a loro volta. Ne derivò una nuova occupazione militare del paese. Nella Consulta Elvetica di Parigi del 1803 il Primo Console diede una nuova Costituzione (Atto di mediazione). Si ebbero allora 19 Cantoni con larga autonomia; ad unirli restò solo l'uguaglianza dei cantoni che formavano la Dieta. Napoleone si proclamò protettore della Repubblica Elvetica e le impose la sua alleanza. Caduto Napoleone, nel 1814, i partigiani del vecchio regime si sollevarono ed organizzarono un governo a Lucerna. Le potenze europee però rifiutarono il consenso e decisero che ai 19 Cantoni napoleonici venissero aggiunti tre nuovi Cantoni: Neuchâtel, Vallese, Ginevra; poi il 20 nov. 1815 firmarono la « Dichiarazione della neutralità perpetua della S. e della inviolabilità del suo territorio ». Il Patto federale del 7 ag. 1815 stabilì che la S. fosse una Confederazione perpetua di 22 Stati sovrani. Ogni Cantone regolava da sovrano la propria Costituzione, istituzioni comuni furono solo quelle della diplomazia e della guerra. La Dieta federale doveva sedere alternativamente nelle tre città di Berna, Zurigo, Lucerna, sotto la direzione del Consiglio centrale del luogo. Dopo un periodo di tranquillità incominciò verso il 1830 quello che gli Svizzeri chiamarono periodo di rigenerazione. Il trionfo del sistema oligarchico del 1815 aveva, infatti, determinato nuove agitazioni, rivoluzioni, guerre civili.

Si formò un partito detto « radicale » che voleva la revisione costituzionale, intesa a stabilire la sovranità del popolo, il suffragio universale, l'uguaglianza, le libertà di stampa, di associazione, di credenza. Sette Cantoni riformatori crearono una « Lega per la difesa delle riforme »; a Sarnen si formò la « Lega dei Cantoni tradizionalisti ». Le discussioni dopo il 1840 si trasformarono in lotta tra Cantoni cattolici e protestanti. Nel 1845 sette Cantoni cattolici, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Lucerna, Friburgo, Vallese crearono una Lega separata (il *Sonderbund*) per difendere i loro diritti tradizionali contro il radicalismo protestante che voleva l'espulsione dei Gesuiti. La Costituzione del 1848 riorganizzò la Confederazione secondo il programma radicale. Alla federazione di Stati (*Staatenbund*) del 1815 venne sostituito uno Stato federale (*Bundesstaat*) con un diritto pubblico federale superiore a quello cantonale. Berna diventò capitale federale con la presidenza e l'assemblea formata dal Consiglio nazionale e dal Consiglio dei Cantoni. La Confederazione ebbe piena competenza per la diplomazia, esercito, dogana, moneta, finanze, poste, ferrovie. I cittadini divennero allora cittadini della S. e non più dei Cantoni e ne nacque veramente la concezione della nazione svizzera (12 sett. 1848). Cessarono, così, le lotte interne: i Cantoni cattolici lentamente si adattarono sfruttando i vantaggi di libertà assicurati dal programma radicale moderato. Più tardi si ebbero revisioni della Costituzione, come nel 1874, in modo da rafforzare il potere centrale. Nuove riforme democratiche furono introdotte, quali quella della iniziativa popolare per certe leggi e quella della sanzione popolare per certi provvedimenti governativi. Dopo il 1891 si stabilì che riforme costituzionali potessero essere proposte da 50.000 cittadini e sottoposte al voto popolare (*referendum*). La neutralità della Confederazione attraversò felicemente le due grandi crisi delle guerre del 1914-18 e del 1939-45: le potenze europee hanno considerato la Confederazione Svizzera come una felice oasi di pace adatta per le trattazioni e le discussioni internazionali. Gli Svizzeri però poco fidandosi delle potenze hanno creato un esercito piccolo ma agguerrito per difendere la loro civiltà.

BIBL.: J. Dierauer, *Gesch. der schweiz. Eidgenossenschaft bis 1848*, Gotha 1887-1922; 3ª ed. 1919-22; id., *Hist. de la Confédérat. suisse*, trad. di A. Reymond, 6 voll., Losanna 1910-19 con alcuni voll. in 2ª ed. ivi 1927-29; E. Gagliardi, *Gesch. der Schweiz*, Zurigo 1920; 4ª ed. ivi 1939 (trad. franc. di A. Reymond, *Hist. de la Suisse*, I, Losanna 1925); H. Nabholz, L. v. Muralt, R. Feller, E. Dürr, *Gesch. der Schweiz*, Zurigo 1932 (vi è solo il I vol. sino al sec. XVI). Sulle origini è da vedere: H. Nabholz, *Die neueste Forschung über die Entstehung der schweiz. Eidgen. in Papsttum und Kaisertum*, in *Festgabe Kehr*, Monaco 1926. Sulle lotte con gli Asburgo, v. M. Uhrliz, *Handbuch d. Gesch. Österreichs*, I, Innsbruck 1927. Per le relazioni con Milano, v. E. Pometta. *Come il Ticino venne in potere degli Svizzeri*, Bellinzona 1912. Per le relazioni con la Borgogna, v. H. Pirenne, *Hist. de Belgique*, II, Bruxelles 1922. Per le guerre d'Italia, v. Ch. Kohler, *Les Suisses dans les guerres d'Italie de 1502 à 1522*, Parigi 1897 e E. Gagliardi, *Der Anteil der schweizer an den italienischen Kriege*, I, Zurigo 1919. Per la politica della Confederazione nei secc. XVI-XVIII, v. E. Rott, *Hist. de la représentation diplomat. de la France auprès des cantons suisses*, Berna 1900-26. Per i rapporti con la Rivoluzione Francese e Napoleone, v. E. Guillon, *Napoléon et la Suisse*, Parigi 1910. Per il periodo della rigenerazione v. Seippel, *La Suisse au XIXe siècle*, Zurigo 1899-1900; Per altra bibl. v. H. Barth, *Bibliogr. der schweizeris. Gesch.*, Basilea 1914 sgg. Sulla bibl. recente cf. C. Gilliard e H. Merylan, in *Rev. hist.*, 1946, p. 47 sgg. Cf. inoltre V. Gitermann, *Gesch. der Schweiz*, Sciaffusa 1941; W. von Wartburg, *Geschichte der Schweiz*, Monaco 1951. Francesco Cognasso

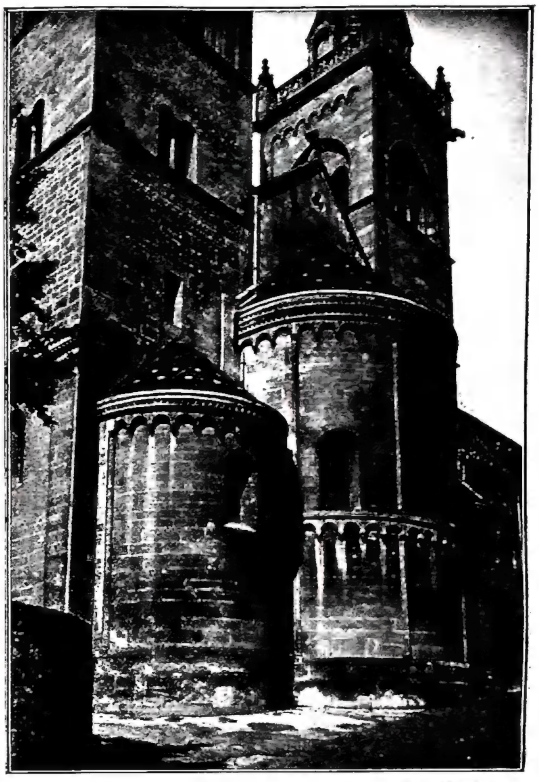
III. LA GUERRA DEL SONDERBUND. – Combattuta nel 1847 in S. tra i Cantoni liberali e protestanti e quelli conservatori e cattolici.

Al conflitto portarono ragioni politiche e religiose. I radical-liberali, che trovarono un ostacolo al trionfo delle loro idee nel sistema statale confederale, sorto nel 1814, il quale accordava un'autonomia di governo assai ampia ai singoli Cantoni, miravano ad una revisione del Patto federale; si opposero con successo i conservatori ed i cattolici di altri Cantoni negli anni successivi al 1830. Il conflitto assunse ben presto anche un aspetto religioso, quando i liberali dell'Argovia secolarizzarono sette conventi (4 maschili e 3 femminili) con il pretesto che i frati e le monache avevano aizzato la popolazione contro le autorità costituite. Le autorità federali, alle quali le due parti si erano rivolte, proclamarono l'illegalità di tale atto ma il governo dell'Argovia non si conformò a tale deliberato. Allora i Cantoni cattolici e conservatori, di fronte alle infrazioni altrui, iniziarono più stretti contatti tra loro; i loro avversari assunsero posizioni estreme. Alla soppressione dei conventi nell'Argovia fu replicato con la chiamata dei Gesuiti nel Cantone di Lucerna. Un

tentativo liberale di impadronirsi con corpi franchi di Lucerna e l'assassinio di Joseph Leu, il capo del conservatorismo cattolico di quel Cantone, portò i Cantoni conservatori alla difesa, contro radicali e liberali, dei propri diritti mediante un'alleanza separata (*Sonderbund*) considerata indispensabile a causa dell'inefficienza delle autorità federali. L'Alleanza fu conclusa segretamente l'11 dic. 1845 tra Uri, Schwyz, Unterwalden, Lucerna, Zug, Friburgo e Vallese, con l'impegno di respingere qualsiasi attacco con ogni mezzo a loro disposizione. Per procurarsi un adeguato armamento i sette Cantoni si rivolsero all'Austria ed alla Francia. Fallita la mediazione di alcuni conservatori protestanti, guidati da Bluntschli, il Sonderbund rifiutò di piegarsi all'ordine di scioglimento approvato dalla maggioranza della Dieta federale, e scoppiò la guerra. Il generale Dufour, nominato comandante supremo delle forze federali il 24 ott. 1847, ebbe sotto di sé ca. 100.000 uomini con 172 bocche da fuoco, mentre il Sonderbund poté opporre ca. 80.000 armati con 88 cannoni; inoltre la situazione strategica era sfavorevole al Sonderbund, stretto tutt'attorno da Cantoni nemici e per di più diviso in due parti. Dufour si gettò anzitutto contro Friburgo, separata dal Sonderbund dal Cantone di Vaud, e se ne impadronì il 14 nov. Rivolte quindi le proprie forze contro Lucerna, vi entrò dieci giorni dopo. L'esercito del Sonderbund in piena rotta cessò di esistere. Zug si era già arreso senza lotta il 21 nov. Il 25 capitolò Unterwalden, il 26 Schwyz, il 27 Uri ed il 28 il Vallese. In tutti i Cantoni conquistati salirono al potere governi radicali, che si affrettarono ad emanare leggi contro i Gesuiti ed a secolarizzare i monasteri. La sconfitta del Sonderbund fu dovuta alla fiducia riposta in un intervento militare dell'Austria e della Francia al proprio fianco, che determinò la rinuncia a qualsiasi piano d'offensiva da parte del generale Salis-Soglio, comandante supremo delle forze del Sonderbund.

BIBL.: J. Crétineau-Joly, *Hist. du Sonderbund*, 2 voll., Parigi 1850; G.-H. Dufour, *Campagne du Sonderbund et événements de 1856*, Neuchâtel-Ginevra-Parigi 1876; A. Winkler, *Die Korrespondenz des Erzherzogs Johann mit der Staatskanzlei über die schweizer Sonderbunasfrage*, in *Hist. Blätter*, I (1921), pp. 66-96; E. Gagliardi, *Gesch. der Schweiz*, II, Zurigo 1937, p. 378 sgg.; G. Beretta, *Gli intrighi della diplomazia estera nella guerra del Sonderbund*, in *Boll. stor. S. italiana*, 22 (1947), pp. 65-98.

Silvio Furlani



(*fot. Nussbaum*)

SVIZZERA - Absidi romaniche (sec. XII) della collegiata di Neuchâtel.

IV. STORIA ECCLESIASTICA. – 1. *Origini.* – Le prime origini cristiane della S. risalgono al sec. III-IV e il cristianesimo vi è penetrato, per mezzo di oscuri missionari, mercanti o militari, attraverso le due grandi arterie di comunicazione tra l'Italia settentrionale e le regioni d'oltr'alpe: la prima valicava le Alpi Pennine e conduceva nel Vallese e in S., donde poi si biforcava verso la Gallia e la Germania; l'altra attraverso le Alpi Retiche, sboccava a Coira e di là seguiva il Reno verso il nord.

Una schiera di soldati cristiani (tebei [v.]), probabilmente destinata a reprimere la rivolta dei Bagaudi, fu messa a morte, sotto il regno di Diocleziano e Massimiano (285-292), ad Agauno (v.) nel Vallese, che divenne uno dei santuari più popolari dell'alto medioevo. Le rovine di una cappella nelle isole di Brissago (Ticino); due lampade d'argilla trovate a Ginevra, recanti una il pesce e l'altra la palma; un vetro scoperto ad Avenches con l'iscrizione *Vivas in Deo*, possono risalire al sec. IV o anche alla fine del III.

Racconti tardivi e infondati pretendono che s. Barnaba abbia evangelizzato alcune regioni del Vallese e del Canton Ticino, che lo stesso apostolo s. Pietro abbia valicato le Alpi e sia passato nel Basso Vallese e a Ginevra, che un eremita già venerato sulle rive del lago di Thoune, s. Beato, sia stato un discepolo di s. Pietro. Si è anche preteso che Ginevra abbia avuto vescovi dalla fine del sec. I. Sin dall'alto medioevo, Coira venerava s. Lucio che, verso la fine del sec. II, sarebbe venuto dalla Gran Bretagna (dove era re) nella Rezia e vi avrebbe predicato la fede cristiana.

2. *I primi vescovati.* – *a*) La parte del territorio svizzero attuale compreso tra le Alpi e il Giura formava la *Civitas Helvetiorum*. La capitale, Avenches, conobbe una brillante prosperità fino al giorno in cui, verso il 265, gli Alemanni la saccheggiarono; una seconda invasione sembra averla ancora colpita verso la metà del sec. IV. Nondimeno, nel medioevo, Avenches conservava il ricordo di essere stata sede episcopale e pretendeva persino d'aver avuto una serie assai lunga di vescovi (7, secondo una supplica del 1447 al Papa, o 22, secondo una tradizione riferita nel 1228). Comunque sia, nessun nome si conosce prima del sec. VI. Anzi all'inizio di questo secolo sembra che la sede da Avenches sia passata nella città di Windisch, già antico *castrum* che si trovava in un punto geografico importante, presso la congiunzione di tre fiumi, l'Aar, il Reuss e il Limmat. Tuttavia quando, nel 561, l'antica *Civitas Helvetiorum* rimase spartita fra l'Austrasia (regno di Sigiberto) e la Borgogna (regno di Gontranno) e il confine dei due regni portato sino al fiume Aar, la sede episcopale fu nuovamente da Windisch riportata ad Avenches. E il vescovo più celebre di questa sede nel sec. VI fu s. Mario (574-94), originario di Autun e sepolto a Losanna: il che fa pensare ch'egli trasferì la sua sede in quest'ultima città.

b) Alla periferia della *Civitas Helvetiorum*, quattro altre «città» avevano la loro capitale nel territorio attuale della S.: la *Civitas Vallensium* (Vallese) a sud, la *Civitas Genavensium* (Ginevra) a ovest, la *Civitas Rauricorum* (Augusta) a nord-ovest e la *Civitas Raetorum* (Coira) a est. Il territorio di queste tre ultime «Città» sconfinava largamente dalle frontiere svizzere di oggi: la sola *Civitas Vallensium*, abbracciando il Vallese, era intieramente compresa nella S. attuale.

S. Teodoro è il primo vescovo certo del Vallese; egli figura al Concilio di Aquileia, nel 381, con il titolo di Octoduro (oggi Martigny) che era allora la capitale di questa *civitas*. L'ordine della sua firma lo pone tra i vescovi in carica da lungo tempo, ciò che permette di ri-

(fot. Franco-Suisse, Berna)
SVIZZERA - Interno della Collegiata di Berna (1421-1575).

portare la fondazione della sede episcopale verso la metà del sec. IV o poco dopo la metà; è possibile che il prelato omonimo presente a un Sinodo milanese del 389 o 390 sia lo stesso personaggio. Al Concilio di Epaône del 517 e ai due Concili di Orléans del 541 e 549 partecipano ancora vescovi di Octoduro: Costanzo (517) e Rufo (541 e 549). Tre altri vescovi del Vallese sono conosciuti attraverso menzioni relative ad Agauno, dove essi ebbero forse la loro residenza; e sono Salvio, nel secondo quarto del sec. V, Protasio, verso la fine dello stesso secolo, e Agricola nel 565. Le inondazioni della Dranse a Octoduro, poi l'invasione e i saccheggi dei Longobardi ad Agauno nel 574, furono senza dubbio causa dello spostamento della sede episcopale: infatti al tempo del Concilio di Mâcon nel 585 il vescovo Eliodoro (che vi aveva inviato un delegato) già risiedeva a Sion (v.).

c) Ginevra ha un vescovo sicuro, Isacco, alla fine del sec. IV. Si conoscono tre dei suoi successori nel sec. V e cinque nel sec. VI; questi ultimi partecipano, come i loro vicini, i vescovi del Vallese e quelli degli Elvezii, ai Concili d'Epaône (517: Massimo), Orléans (541 e 549: Pappulo), Mâcon (585: Cariatto). Ginevra resterà residenza episcopale fino al sec. XVI. La sede episcopale di Ginevra non conobbe dunque le variazioni delle sedi elvetiche e vallese. D'altra parte si è aspramente discussa la questione di una sede episcopale a Nyon, tra Ginevra e Losanna, che sarebbe stato il capoluogo della *Civitas Equestrium*; i vescovi di Nyon avrebbero poi trasportato la loro sede a Belley (Francia) e il territorio di Nyon sarebbe stato unito alla diocesi di Ginevra. Mons. Besson ha dimostrato la fragilità di tale ipotesi; egli stesso e mons. Duchesne hanno dimostrato che non si conosce nessun vescovo di Nyon; quanto a quelli di Belley, essi non appaiono che dopo la metà del sec. VI, e senza legame con una pretesa sede di Nyon.

d) La *Civitas Rauricorum*, che si stendeva dal Giura renano ai Vosgi meridionali, ebbe da principio per capitale Augusta, ad est di Basilea. Là senza dubbio dovette essere stabilita la sede episcopale di questa *Civitas*. Mancano notizie su questo vescovato prima del sec. VIII; infatti il più antico catalogo episcopale di questa Chiesa, scritto nel sec. XI, comincia con il vescovo Walaus, contemporaneo del papa Gregorio III (731-41). Tuttavia, si rileva il nome di Giustiniano, vescovo dei Raurichi, in una lista di vescovi che avrebbero partecipato ad un Concilio di Colonia nel 346; la realtà di questo Concilio è controversa, ma l'elenco dei vescovi sarebbe stato compilato con nomi reali. Al sec. VII il monaco Giona cita, nella sua biografia di s. Eustazio, Ragnacario, vescovo d'Augusta e di Basilea, *Augustanae et Basiliae*. Così, tra il 600 e il 650, la sede episcopale sembra stabilita a Basilea. Non si sa quando si sia fatto il trasferimento, ma senza dubbio questo avvenne in seguito all'espansione degli Alemanni nel sec. V e VI.

e) Coira (v.), ha un vescovo certo alla metà del sec. V: Asinio, che si fece rappresentare nel 451 a un Sinodo milanese da Abbondanzio, vescovo di Como. Il vescovato di Coira esiste ancora e la città omonima è la più antica residenza episcopale che tuttora trovasi sul territorio della S.

f) Inoltre, i vescovati di Milano e di Como, già costituiti nel sec. IV, abbracciavano nel medioevo le vallate italiane della S. attuale, ma si ignora a quale epoca rimonti questa ripartizione. Hidber pensa che la diocesi di Novara avrebbe all'origine, e durante più secoli, esteso la sua giurisdizione su tutto l'attuale Canton Ticino.

g) Non si è bene informati sulla fondazione del vescovato di Costanza. Si credeva nel passato che fosse la continuazione dell'antico vescovato di Windisch, il cui vescovo Grammazio aveva preso parte al Concilio di Orléans del 549. Ora, mons. Besson ha dimostrato che Grammazio era a capo del vescovato degli Elvezii, e la sua sede fu riportata ad Avenches dopo la divisione del 561 tra i re merovingi e fissata più tardi a Losanna. Un manoscritto del sec. XII, conservato a Stoccarda, mette in testa al catalogo episcopale di Costanza un vescovo Massimo, che si è collocato nella seconda metà del sec. VI; nulla si sa di lui, osserva M. Besson, e da parte sua L. Duchesne nota che non esiste alcuna menzione di vescovato a Costanza « prima del sec. VII più o meno avanzato ». Da notare però al riguardo che la *Vita Sancti Galli*, scritta verso la fine del sec. VIII, ricorda un Sinodo, tenuto ca. il 615 a Costanza, che elesse Giovanni a vescovo di questa città.

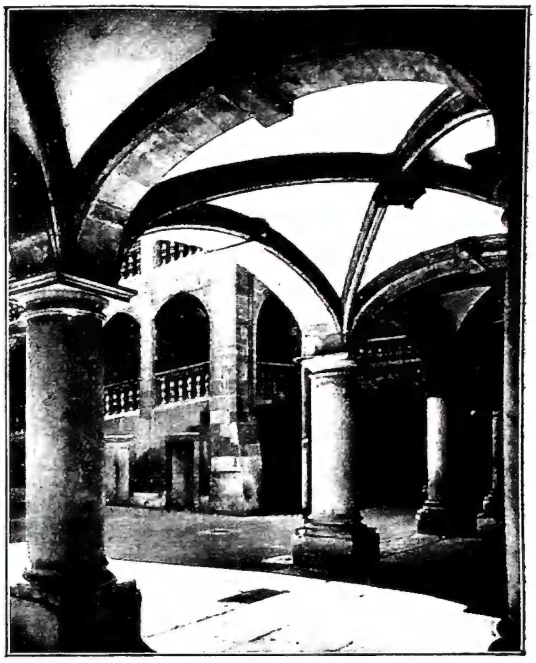
3. *Vescovati del medioevo.* – A partire dalla metà del sec. VIII, la carta ecclesiastica della S. rimane fissata e non varierà più fino al sec. XVI. Cinque città della S. attuale sono centro di diocesi: Ginevra, Coira, Sion, Losanna, Basilea. Tutta la S. orientale appartiene alla diocesi di Costanza, che l'Aar separa, a ovest, dalle diocesi di Basilea (a valle del Sigger, affluente della riva sinistra dell'Aar) e di Losanna (a monte del Sigger). Si noti che Porrentry e la sua regione, a nord-ovest del Giura, facevano parte della diocesi di Besançon, e le vallate meridionali delle Alpi, di lingua italiana, si riallacciano ai vescovati di Novara, Milano e Como. Novara conservò fino al sec. XIX la vallata di Gondo (Vallese); Milano possedette, a partire almeno dal sec. X, tutta la Leventina al di sopra di Bellinzona, con la valle Blenio che ne è un'articolazione, come pure i territori di Brissago, della Capriasca e di Campione. Alla diocesi di Como appartenevano Mendrisiotto, Lugano, Locarno, Bellinzona, come pure Poschiavo e Brusio (Grigioni).

4. *Metropolitane.* – La partecipazione dei primi vescovi d'Octoduro (381) e di Coira (451) a concili italiani ha fatto supporre che questi vescovi dipendessero all'origine dalla metropolitana di Milano. Nel sec. VI i vescovi del Vallese, degli Elvezii e di Ginevra si recano invece a concili dell'Impero franco. È arrischiato stabilire in quest'epoca vincoli di dipendenza sicuri; tuttavia il Vallese e Ginevra appaiono nell'irradiamento di Vienne sul Rodano, e può darsi che il vescovato degli Elvezi sia dipeso originariamente da Lione. Quando Besançon si separò dalla provincia di Lione per formare il centro di una nuova provincia, al principio del sec. VII, i vescovati di Losanna e di Basilea divennero suffraganei della nuova metropolitana. Alla fine del sec. VIII Tarantasia si libera ugualmente dalla dipendenza di Vienne e costituisce una provincia alpina con Sion e Aosta come suffraganee. Infine Coira fu riunita, dopo l'843, alla metropolitana di Magonza. Questi rapporti durarono fino alla fine del medioevo.

Dal 1492 il vescovo di Sion, Jost di Silenen, cercò di sottrarsi dalla dipendenza dell'arcivescovo di Tarantasia, ma senza riuscirvi; il suo secondo successore, Matteo Schiner, ottenne dal papa Giulio II, nel 1510, di esserne dispensato, per la durata del suo episcopato; poco dopo, nel 1513, Leone X l'aboliva definitivamente. Sion fu così il primo vescovato svizzero che dipese immediatamente dalla S. Sede. Gli altri vescovati restarono soggetti ai loro metropolitani fino al principio del sec. XIX.

5. *Monachismo.* – Verso il 450, s. Romano, il fondatore dei « monaci del Giura », creò sul versante occidentale il monastero di Condat (oggi St-Claude) e sul versante orientale quello di Romainmôtier. Nel Vallese, il vescovo Teodoro d'Octoduro costruì nel sec. IV una piccola basilica in onore di s. Maurizio (v.) e dei suoi compagni messi a morte ad Agauno (v.); fino dal sec. V questa basilica attirò pellegrini, anche dalla Gallia, come testimonia s. Eucherio, vescovo di Lione (m. ca. il 450). Poco dopo i Burgundi si stabilirono nel bacino del Rodano; s. Sigismondo, figlio del loro re Gondebaudo, fondò nel 515 presso la basilica di Agauno un monastero, che deve dunque essere considerato come un « monasterium basilicae ». Questi sono i più antichi monasteri eretti nel territorio attuale della S. e sono anteriori a s. Benedetto.

La dominazione degli Alemanni nella S. settentrionale ritardò l'espansione del cristianesimo e la civilizzazione in questa regione, dove bisogna attendere ca. il 600 per trovare costituiti i vescovati di Costanza e di Basilea, e vedervi apparire i primi monasteri. Questi si riallacciano al gruppo dei monaci irlandesi dei quali fu capo e legislatore s. Colombano che, dopo aver fondato il monastero di Luxeuil nei Vosgi, passò a Bregenz, sulle rive del lago di Costanza, e poi a Bobbio dove morì nel 615. Egli fu l'apostolo degli Alemanni. Il suo principale discepolo, s. Gallo, si ritirò in una foresta a sud del lago di Costanza; la tradizione riallaccia ugualmente al gruppo colombaniano due altri eremiti, s. Ursanno, che si stabilì sulla sponda del Doubs, nel Giura, e s. Sigisberto, che si ritirò sulla riva del Reno, nell'alta Rezia. Sulla tomba di questi santi si formarono nei secc. VII-VIII le abbazie di S. Gallo, S. Ursanno e Disentis. Anche ai monaci di Luxeuil fece appello il duca Cramneleno per restaurare l'abbazia di Romainmôtier e fondare il priorato di Baulmes (Vaud) nel corso del sec. VII; s. Vandregisilo fece prolungati soggiorni a S. Ursanno e a Romainmôtier prima di fondare Fontenelle in Normandia (v. ROUEN). I monaci di Luxeuil fondarono pure Moutier-Grandval, dove s. Germano fu il primo abate verso il 666. Nei secc. VIII e IX la Regola di s. Benedetto soppiantò dappertutto le prescrizioni di s. Colombano. Essa fu introdotta nel 748 a S. Gallo, poi a Moutier-Grandval, che, all'epoca carolingia, fu in stretta relazione con S. Gallo. Da Moutier-Grandval dipende, nel sec. IX, un monastero sorto sulla tomba dell'eremita s. Imiero, nella vallata della Suze (Giura). Forse la Regola benedettina fu introdotta nel sec. VIII anche a St-Maurice, dove si segnala più tardi una cappella di S. Benedetto. Altre abbazie benedettine dovettero la loro origine a s. Pirmino che fondò nel 724, in un'isola del lago di Costanza, l'abbazia di Reichenau; questa creò in seguito il monastero di Pfäfers (Rheintal); s. Meinrado passò da Reichenau a Einsiedeln dove fu assassinato nell'861; alla stessa epoca viveva a Rheinau, in un'isola del Reno, il monaco irlandese s. Fintano, morto nell'878. Inoltre nel sec. IX l'abbazia di Murbach in Alsazia fondò il priorato di S. Leodegario a Lucerna. Poco dopo il 1000, si stabilì a Stein am Rhein l'abbazia di S. Giorgio, fondata verso il 966 a Hohentwiel, e i monaci di Einsiedeln andarono a popolare il convento di Muri in Argovia, fondato dagli Asburgo; nel 1052 compare l'abbazia di Allerheiligen a Sciaffusa, alla quale fu unita la nuova abbazia di Wagenhausen nel 1083, ma fino al 1417 anche l'abbazia di Petershausen presso Costanza pretese di dirigere il monastero di Wagenhausen e furono i monaci di Wagenhausen e di Petershausen che fondarono verso il 1135 l'abbazia di Fischingen. Nel corso del sec. X, la dinastia rodolfina di Borgogna donò a Cluny (v.) l'antica abbazia di Romainmôtier e la nuova abbazia fondata a Payerne alla quale fu unito l'antico monastero di Baulmes; monaci di Payerne si stabilirono a Bevaix nel 998; mentre quelli di Romainmôtier, ebbero un piccolo priorato a Vallorbe dal 1139 al 1321. I Cluniacensi stabilirono pure a Ginevra, verso l'anno 1000, il priorato di S. Vittore, vicino a una basilica fondata verso il 500. Alla fine del sec. XI e al principio del sec. XII, l'Ordine di Cluny si stabilì ancora a Rueggisberg (con una dipendenza a Roethenbach), a Basilea (priorato di S. Albano), Rougemont, Corcelles (Neuchâtel), Villars-les-Moines, Hettiswyl (con dipendenze a Bargenbrück e Leuzigen) e infine Belmund, da dove il monastero si trasportò, verso il 1127, all'Isola St-Pierre. S. Udalrico risiedé a Payerne e a Rueggisberg.



(fot. Boissonnas)

SVIZZERA - Interno del Municipio (sec. XV) - Ginevra.

Oltre Cluny, altre abbazie benedettine straniere alla S. vi fecero fondazioni o vi ebbero dipendenze. Alla fine del sec. XI il vescovo di Basilea, Burcardo di Fenis, fondò l'abbazia di Beinwil (Solothurn) e suo fratello Conone, vescovo di Losanna, quella di St-Jean-de-Cerlier (Berna); per quest'ultima fondazione Conone fece appello ai monaci di St. Blasien nella Foresta Nera. Pure da St. Blasien vennero i monaci che fondarono le abbazie di Engelberg, nel 1120, e di Trub (Berna) verso il 1125; Trub a sua volta creò prima del 1152 l'abbazia di Alt Sankt Johann nel Toggenburg, con il priorato di Sankt Peterzell (S. Gallo). Ancora dalla Foresta Nera, ma dall'abbazia di Sankt Peter, vennero i monaci che crearono il priorato di Herzogenbuchsee (Berna) nel 1108. Nella S. romanza, i priorati di S. Giovanni a Ginevra e di S. Pietro di Clages nel Vallese (questo con piccoli priorati a Granges e Ayent) dipendevano, dal sec. XII al XVI, dall'abbazia di Ainay (Lione). Un'altra abbazia lionese, Savigny, possedeva dopo il 1025 il priorato di Lutry (con priorati secondari a Cossonay, Broc, St-Paul-sur-Evian, Vionnaz). I conti di Ginevra donarono infine i priorati di Chamonix e di Port-Valais all'abbazia di S. Michele della Chiusa in Piemonte. Il monachismo benedettino conobbe dunque una larga fioritura sul territorio attuale della S. Tutte le sue fondazioni non ebbero evidentemente lo stesso vigore e non brillarono alla stessa epoca. S. Gallo (v.), che all'epoca carolingia era già uno dei principali centri di cultura tedesca con Reichenau e Fulda, occupa la parte più importante nella storia delle abbazie benedettine.

(*fot. Boissonnas*)
SVIZZERA - Il muro della Riforma - Ginevra.

Moutier-Grandval ebbe un rapido splendore nei secc. VIII e IX, poi declinò. Romainmôtier e Payerne raggiunsero il loro apogeo nei secc. X e XI; poi venne la volta di Disentis, Einsiedeln, Muri, Allerheiligen, Engelberg, tutte importanti abbazie.

6. *I principati.* – Gli antichi vescovati e le abbazie della S. possedettero dal medioevo al sec. XVIII una giurisdizione temporale, che ne faceva altrettanti veri Stati, di estensione, importanza, e durata variabili. Da notare anche, riguardo ai vescovati, che il territorio del principato non coincideva con il territorio della diocesi.

Pare che il vescovato di Coira sia stato il primo a godere di un potere temporale dalla fine del sec. VII. Più tardi Rodolfo III, ultimo re della Borgogna (993-1032) concesse diritti analoghi ai prelati del suo Regno. Gli imperatori tedeschi, preoccupati di assicurarsi libero passaggio attraverso le Alpi e di mantenere punti di appoggio di fronte ai Signori ereditari, favorirono lo sviluppo dei principati ecclesiastici sia abbaziali che episcopali. I prìncipi ecclesiastici generalmente riunivano nelle loro mani i poteri legislativo, amministrativo e giudiziario, con il diritto di stabilire imposte, esigere il servizio militare, battere moneta. Alcuni funzionari (*ministeriales*) esercitavano le varie mansioni amministrative, giudiziarie e fiscali. Del resto grande varietà esisteva secondo i luoghi, anche sotto il medesimo signore ecclesiastico. Questa complessa e caratteristica situazione politico-ecclesiastica della S. sarà esposta, per necessità, in un modo compendioso; ci si indugierà a mo' di esempio, sul solo principato di Coira, mentre per gli altri si ricorderanno soltanto i dati essenziali.

a) Le origini del principato episcopale di Coira sono complesse. La dinastia dei Vittoridi, che governò la Rezia dall'inizio del sec. VII alla fine dell'VIII, diede a Coira una serie di vescovi che, quantunque designati per elezione popolare e ratificati dai re franchi, occuparono tuttavia la sede episcopale in maniera quasi ereditaria. Le proprietà fondiarie dei Vittoridi passarono così al vescovato; il vescovo Pasquale III (m. nel 695) lasciò al suo successore, Vittore II (m. nel 714) il Domleschg, e i vescovi Tallo (758-73), Costanzo (fine del sec. VIII) e Remedio (m. ca. l'805) furono nello stesso tempo vescovi e reggitori (*praeses*) del paese; anzi Remedio emanò anche leggi. Dopo la sua morte Carlomagno separò il potere spirituale da quello temporale, che venne affidato al reggitore Unfrido, indi a Roderico. Questi ingaggiò una lotta violenta contro il vescovo Vittore III, che per tre volte lo querelò presso l'imperatore. Finalmente nel-l'831 Luigi il Bonario concesse a Vittore III un diploma di immunità, che costituì il fondamento dello Stato episcopale. Gli Ottoni, specialmente Ottone I, ne favorirono lo sviluppo, sicché lo Stato nel sec. XIII comprese Coira e la sua regione, il Domleschg, l'Oberhalbstein, la Val Bregaglia, l'Alta Engadina, Poschiavo, Münster, parecchi domini nel Vintschgau (Austria) e Grossängstigen nel Würtemberg. Dal 1170 al 1803 i vescovi di Coira saranno prìncipi del Sacro impero romano-germanico. Nel 1282 compaiono a Coira i consiglieri (*consules*); da quel momento la città cercherà di liberarsi dal potere episcopale. Lo sviluppo dei comuni restringerà i diritti del principe vescovo. Il vescovo Pietro Gelito (1355-68) con la sua politica di alleanza con l'Austria, irritò i suoi sudditi, e i loro delegati, riuniti a Coira nel 1367, si accordarono per resistere al prelato; questa l'origine della Lega della Casa di Dio (*Lega Cadèi* o *Ca[sa] Dei*), specie di Stato federale, che nel 1498 stringerà alleanza con i Cantoni svizzeri, tranne Berna. Il sec. XV vide l'emancipazione progressiva di Coira, che godette, fra l'altre, la protezione dell'imperatore Federico III. Gli articoli d'Ilanz, nel 1526, rafforzati nel 1541 di altri sei nuovi articoli, abolirono la maggior parte dei diritti temporali del vescovo; perciò né il vescovo, né il Capitolo vollero mai riconoscerli. In realtà i vescovi conservarono diritti ridotti fino al 1798. Durante questi tre secoli i conflitti politico-religiosi furono numerosi; uno degli ultimi, nel 1753, oppose la città di Coira, in maggioranza protestante, alla Corte episcopale (Hof) che formava la città alta, e ciascuna delle due parti rivendicava piena indipendenza dall'altra. Il vescovo Giuseppe Benedetto von Rost partì per Vienna, dove l'imperatrice Maria Teresa fece da mediatrice; infatti al suo ritorno il prelato fu accolto con onore e la pacificazione fu compita.

b) L'abbazia di Disentis, sita nell'alta valle del Reno a levante di Coira, iniziò il suo potere temporale con il testamento (766) del vescovo Tello di Coira (m. nel 773). L'importante posizione geografica e strategica del territorio abbaziale valse al monastero la protezione di Ottone I (960, 965) e II (976), di Enrico III, che gli concesse l'immediata dipendenza imperiale (1048): privilegio di poi più volte confermato. Gli abati erano principi dell'Impero. La rivoluzione elvetica del 1798 pose termine al principato abbaziale.

c) L'abbazia di Pfäfers, sita a nord della diocesi di Coira, fondata nel sec. VIII, ricevette da Lotario I (840) la libertà di elezione, privilegio nuovamente confermato nel 949 da Ottone I. La signoria abbaziale cessò alla fine del sec. XVIII.

d) La vastissima diocesi di Costanza aveva i suoi vescovi principi dell'Impero. Sin dal sec. XII la città di Costanza entrò in conflitto con il suo vescovo principe per rendersi libera. Il Trattato di Baden (1554) ridusse i diritti del vescovo il cui principato vescovile durò, in Germania, fino al 1803.

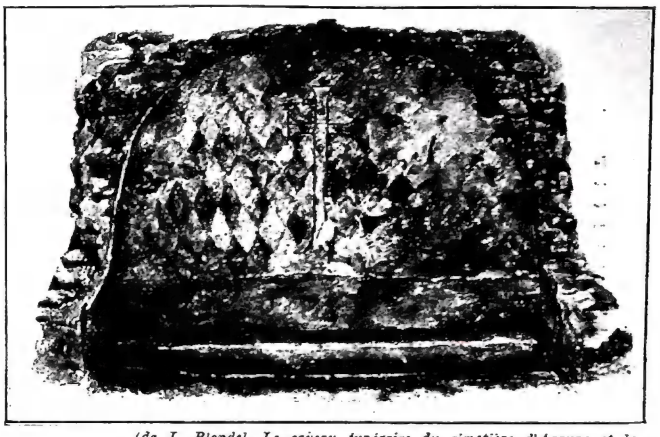
e) L'abbazia di S. Gallo possedette dal sec. VIII alla fine del sec. XVIII un così notevole potere temporale da farne uno dei principali Stati ecclesiastici svizzeri, di cui acquisti, guerre e diplomazia modificarono a più riprese l'estensione e la potenza. L'abbazia venne soppressa nel 1805. Dal 1077 al 1418 S. Gallo fu un'abbazia riservata alla nobiltà. Dal 1207 al 1798 l'abate ebbe il titolo di principe del Sacro Impero e la Casa Savoia gli concesse l'Ordine dell'Annunziata a cominciare dal 1686.

f) L'abbazia di Rheinau, eretta sul finire del sec. VIII o gli inizi del sec. IX, ebbe per benefattore principale il duca Volvene che ne divenne poi abate (m. nell'878). I beni dell'abbazia erano dispersi negli attuali territori di Zurigo, Sciaffusa, Turgovia, Baden e perfino in Italia. Ottone II nel 972 confermò all'abbazia il privilegio dell'immunità e la libertà d'elezione degli abati. Sulla città di Rheinau l'abate esercitò l'alta e bassa giustizia per mezzo del suo *advocatus* e, dal 1460, del balivo svizzero di Turgovia. Il 6 marzo 1798 i diritti temporali dell'abbazia cessarono.

g) L'abbazia di Einsiedeln, con la concessione da parte di Ottone I (27 ott. 947) del privilegio della libera elezione dei suoi abati e dell'immunità, ebbe il fondamento dello Stato abbaziale che comprendeva la regione di Einsiedeln e beni e diritti in altre regioni. La potenza temporale dell'abbazia cessò definitivamente con la fine del sec. XVIII.

h) L'abbazia di Muri (Argovia), fondata nel 1027 dagli Asburgo e posta sotto la protezione imperiale sin dal 1164, passò sotto la protezione dei Confederati, dopo la conquista dell'Argovia (1415). L'imperatore Leopoldo I accordò agli abati il titolo di principe dell'Impero (1701), ma meno di un secolo dopo i diritti temporali dell'abbazia vennero soppressi dalla rivoluzione elvetica (1798).

i) L'abbazia di Engelberg, fondata nel 1120, fu posta sotto la protezione imperiale da Enrico V (28 dic. 1124); però a cominciare dal 1415, l'abbazia dovette accettare la protezione dei Cantoni Svizzeri. I diritti temporali dell'abbazia furono soppressi nel 1798 e il suo territorio annesso all'effimero cantone dei Waldstätten, poi a quello di Nidwalden (1803) e finalmente di Obwalden (1815).



(da L. Blondel, Le caveau funéraire du cimetière d'Agaune et la basilique du XIe siècle, in Vallesia, 6 [1951], tav. a colori f. t.)

SVIZZERA - Arcosolio decorato a losanghe con croce gemmata (sec. VIII), ritrovato nel 1947 in occasione dei lavori di ingrandimento della chiesa abbaziale. Acquerello di E. Correvon - St-Maurice.

l) Altri monasteri dell'antica diocesi di Costanza, pur non raggiungendo l'importanza delle grandi abbazie sopra ricordate, furono a capo di notevoli signorie. Tali furono i monasteri: di Stein sul Reno (Sciaffusa) soppresso nel 1525; di Allerheiligen a Sciaffusa, che beneficò dei privilegi dei Nellenburg confermati da Gregorio VII e Enrico V, soppresso nel 1524; di Fischingen (Turgovia), fondato ca. il 1135, che perdette i suoi diritti temporali nel 1798; di Sankt Johann di Toggenburg, fondata nel 1152 e incorporata a S. Gallo nel 1555; il priorato di S. Leodegario attorno al quale sorse la città di Lucerna; questo priorato nel sec. IX dipendeva dalla abbazia alsaziana di Murbach. Quando Lucerna tentò di emanciparsi, l'abbazia di Murbach pose il priorato di S. Leodegario sotto la protezione del vescovo di Costanza (1253) e cedette i suoi diritti temporali a Rodolfo I di Austria (16 apr. 1291). Il priorato ottenne da Callisto III di erigersi in Collegiata nel 1455. Da segnalare infine due monasteri femminili che ebbero pure una notevole importanza: l'abbazia o il Fraumünster di Zurigo, dotata il 21 luglio 853 da Ludovico il Germanico, soppressa nel 1524, divenne un capitolo di canonichesse, riservato alla nobiltà e la badessa ebbe il titolo di principessa dell'Impero; l'abbazia di canonichesse di Saeckingen, costruita in un'isola del Reno (Baden) che figura in documenti a cominciare dall'878. La badessa fu dichiarata principessa dell'Impero da Alberto I nel 1307. Gli ultimi residui della sua potenza temporale scomparvero con la soppressione del 1805.

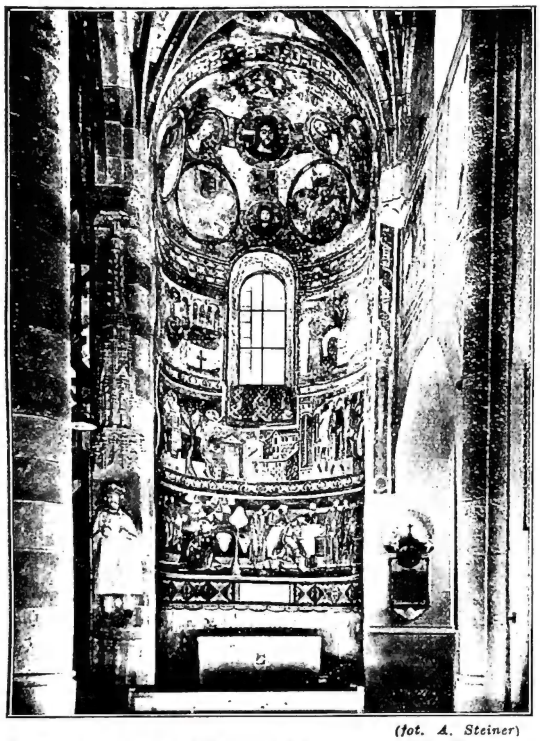
m) A nord ovest della S. si estendeva prima del 1729 il principato dei vescovi di Basilea, il più importante della regione con quello di S. Gallo. L'origine del potere temporale dei vescovi di Basilea risale alla donazione fatta da Rodolfo III di Borgogna nel 999 ad Adalberto II della ricca abbazia di Grandval nel Giura, fondata nel sec. VII dai monaci di Luxeuil, che resistette sino al 1210 per conservare la sua indipendenza. I diritti temporali sulla città di Basilea riconosciuti al vescovo da Enrico II (1030) furono quanto mai oggetto di contrasti tra abitanti e vescovo, nonostante l'istituzione sin dal sec. XII di un consiglio di città. Nel 1521 la città si emancipò dal vescovo e nel 1529 passò alla riforma. Il vescovo trasportò allora la sua sede a Porrentruy e tentò di restaurare il suo principato, che fu nuovamente e duramente provato durante la guerra dei Trent'anni, soprattutto tra il 1635-50, e durante la Rivoluzione francese. Nel 1803 l'ultimo principe vescovo perdette tutti i suoi territori posti sulla riva destra del Reno. Dal 1579 al 1735 i principi vescovi furono alleati dei 7 Cantoni cattolici, di poi sino alla rivoluzione prevalse la politica di avvicinamento alla Francia.

n) I vescovi di Losanna possedettero un principato il cui territorio s'accrebbe durante il medioevo, nonostante le rivalità di potenti famiglie feudali, come i conti del Genevese, di Gruyère, di Savoia e dei baroni di Blonay. Il vescovo ebbe il titolo di principe vescovo e partecipò alle diete imperiali almeno sin dal 1125. Nel 1157 il vescovo, b. Amedeo, concesse franchigie a Losanna e sin d'allora compare il consiglio di città, ma gli abitanti cercarono a più riprese di esimersi dall'autorità vescovile. Nel 1434 Losanna è dichiarata città imperiale; nel 1481 si realizza l'unità tra città alta e città bassa e nel 1529 si ha l'elezione di un borgomastro. L'occupazione, da parte dei Bernesi, di Losanna e del paese di Vaud (1536), con la successiva imposizione della Riforma, pose fine al principato episcopale.

o) L'abbazia di Romainmôtier, diocesi di Losanna, priorato cluniacense nel sec. X e largamente dotata da Rodolfo III, ebbe una piccola signoria, che fu governata con una saggia amministrazione fino all'occupazione bernese del 1537. Nella stessa diocesi di Losanna, l'abbazia di Payerne, fondata nel sec. X e passata a Cluny, ricevette dai Rodolfini una notevole dotazione; qui pure l'invasione dei Bernesi del 1536 pose termine ai diritti temporali dell'abbazia.

p) I vescovi di Ginevra figurano già in possesso di un potere temporale sin dal sec. XI, potere che è loro contrastato dai conti di Ginevra. Nonostante l'accordo di Seyssel del 1124, i conti di Ginevra, detti poi del Genevese, continuarono a suscitare conflitti contro il vescovo, al quale Federico I nel 1154 riconobbe i diritti di principe vescovo. Dal sec. XIII sono i conti di Savoia che tentano di dominare la città, ma questa, organizzata municipalmente, preferì rimanere sotto la signoria episcopale. Però dal 1444 in poi i duchi di Savoia riuscirono ad impossessarsi del vescovato ponendovi membri della loro casa o ad essa ligi. Questa intromissione preparò, per reazione, il terreno alla Riforma che la città abbracciò nel 1535. Le armate bernesi, accorse in aiuto alla città assediata dai Savoia (1536), assicurarono il trionfo della Riforma e Ginevra si poté proclamare repubblica. Il vescovo, cacciato dalla città nel 1533, stabilì la sua sede ad Annecy, continuando fino al 1802 a portare il titolo di principe vescovo.

q) La Signoria temporale dei vescovi di Sion risale al 999, anno in cui Rodolfo III di Borgogna cedette loro la contea del Vallese. Nel 1189 Enrico VI dichiarò il vescovo di Sion immediatamente soggetto all'impero, e il titolo di principe comincia a figurare sin dal 1249. Per amministrare il loro territorio i vescovi si servirono dapprima di « ministeriales » ereditari, sostituiti a cominciare dal sec. XIII con funzionari amovibili. Nel 1339 già funziona un consiglio generale del paese, detto poi « dieta ». Il principato dei vescovi di Sion ebbe all'esterno un terribile nemico nei conti di Savoia e all'interno la costante azione dei democratici, o patrioti che tendevano a ridurre



(fot. A. Steiner)

SVIZZERA - Abside sud della chiesa del monastero di S. Giovanni: gli affreschi del catino e della prima zona sottostante, scoperti nel 1948, sono d'epoca carolingia, quelli delle zone inferiori sono della fine del sec. XII - Müstair.

sempre più i poteri vescovili. I patrioti riuscirono a far proclamare la repubblica nel 1627 e il vescovo dovette cedere i suoi poteri nel 1634 ad eccezione di alcune prerogative onorifiche. Il vescovo rimase nominalmente capo dello Stato fino al 1798; dal 1815 al 1847 gli fu riconosciuta una partecipazione limitata al potere legislativo.

r) L'abbazia di St-Maurice nel cantone del Vallese, fondata nel 515 dal re Sigismondo, fu da questi largamente dotata, ragione per cui i duchi Norberto (735 ca.), Uberto (856), Corrado (864), suo figlio re Rodolfo I di Borgogna e i suoi successori sino al 1032, poi i conti di Savoia, ne ambirono i beni temporali. Gli abati si trovarono a capo di un conglomerato di signorie, rette da statuti assai diversi e sparse nel Vallese e Vaud, nel Giura francese, nella regione di Grenoble e in Valle d'Aosta. Questi domini erano amministrati dapprima da una serie di « ministeriales » e poi da castellani. Gli abati avevano il diritto di alta giustizia che essi esercitavano per mezzo di tribunali regionali e godevano di poteri legislativi e amministrativi. I diritti temporali di St-Maurice ricevettero un duro colpo dalle conquiste vallesane, bernesi e friburgesi degli anni 1475-76 e 1536. Dal 1571 in poi l'abbazia dovette sottostare alla protezione del cantone del Vallese. Il dominio temporale degli abati cessò con la rivoluzione del 1798.

s) I capitoli cattedrali di Losanna, Ginevra e Sion possedettero pure, talvolta con il diritto di alta giustizia, numerose signorie amministrate da « ministeriales » vari, ereditari, o da castellani amovibili. Anche la prevostatura del Gran S. Bernardo ebbe il suo dominio temporale.

t) Nel Cantone Ticino, il vescovo di Como possedette sin dall'evo carolingio vari diritti temporali che, a cominciare dal sec. XII, dovette cedere al comune di Como. Altra notevole signoria ecclesiastica fu quella del capitolo metropolitano di Milano costituita dalle valli cosiddette ambrosiane di Leventina, Blenio e Riviera. L'origine di questa signoria risale al sec. X; sin dal sec. XII si costituì nelle predette valli un vero Stato ecclesiastico o contea (donde il titolo di conte dato ai canonici della metropolitana di Milano) con vita comunale, consiglio generale e statuti. I Visconti nel sec. XIV ricevettero poi l'investitura del dominio temporale di Como e dei Canonici di Milano nel Cantone Ticino. Gli Svizzeri occuparono la Leventina sin dal 1403 e il capitolo milanese rinunciò definitivamente al suo potere temporale sulle valli ambrosiane nel 1487.

7. *Vita religiosa.* – *a*) Come si vede, numerose e vaste regioni della S. attuale si trovarono poste durante il medioevo e talvolta sino alla fine dei sec. XVIII, sotto il governo temporale di principi o signori ecclesiastici: vescovati, abbazie e capitoli, unendo i due poteri, spirituale e temporale, contribuirono potentemente allo sviluppo religioso e al progresso civile del paese. Vescovati e monasteri divennero centri culturali di alta importanza, i cui benefici influssi si facevano sentire anche nelle più lontane regioni del loro dominio temporale.

Dal punto di vista strettamente religioso, i confini della diocesi non coincidevano con quelli politici. Soltanto Sion e Losanna non oltrepassavano o quasi i confini della S. attuale. La maggior parte della S. tedesca apparteneva alla diocesi di Costanza che si estendeva anche nella Germania del sud. Coira raggiungeva il Vorarlberg e il Tirolo. Basilea comprendeva tutta l'alta Alsazia e Ginevra tutta la Savoia del nord. Ca. il 1300 esistevano nel territorio attuale della S. 66 decanati o arcipreture. Il cartolario di Losanna del 1228 registra per questa diocesi 301 parrocchie; i conti delle decime papali per la diocesi di Sion segnalano 64 parrocchie nel 1364 e 67 nel 1428. I registri delle visite pastorali della diocesi di Ginevra ne contano 529 nel 1445. Mentre l'organizzazione parrocchiale aveva raggiunto il suo pieno sviluppo nella diocesi di Losanna, sin dal sec. XIII nelle regioni alpine le parrocchie erano poco numerose, nonostante le grandi distanze: ciò era dovuto alla scarsa densità della popolazione.

b) Tutte le regioni svizzere contano numerosi santi: i più noti sono i martiri Tebei (v.) con a capo s. Maurizio (v.). Nella diocesi di Sion si venerano i vescovi: Teodoro (m. alla fine del sec. IV), Salvio o Silvio (425-50), Amato (m. alla fine del sec. VII), Garino cistercense (1138-1150); nella diocesi di Losanna i vescovi Mario (m. nel 594), Protasio (m. nel 659), Amedeo di Hauterive (1144-1159), Bonifacio Clutinc (1230-39); nella diocesi di Coira: Asinio (451), Valentiniano (m. nel 548), Urisizino (754-58), Adalgott (1151-60); nella diocesi di Costanza: Corrado (934-75), e Gebardo II (979-95). Tra i monaci sono da ricordare: s. Romano fondatore nel sec. V di Condat e Romainmôtier; s. Ambrogio (m. nel 520), uno dei primi abati di St-Maurice; s. Imiero, eremita sul finire del sec. VI; s. Ursanno discepolo di s. Colombano (m. nel 615) come s. Gallo (m. ca. il 630-45); s. Amato (m. ca. il 630) eremita nei pressi di Agauno, poi abbate di Remiremont, nei Vosgi; s. Sigisberto e s. Placido a Disentis (sec. VIII); s. Otmaro (m. nel 759), restauratore della vita monastica a S. Gallo; s. Magno (m. nel 750) e s. Notchero il Balbulo (m. nel 952), ambedue monaci di S. Gallo.

c) Le vicende storiche medievali offrirono a vari papi l'occasione per attraversare la S.: Stefano II fu incontrato dagli ambasciatori di Pipino il Breve a St-Maurice (753); s. Leone IX (1049-54) e il b. Eugenio III (1145-53) passarono per la S. ed Eugenio III consacrò la chiesa di St-Maurice (1148); il b. Gregorio X, dopo il Concilio di Lione, raggiunse l'Italia attraverso la S. e consacrò la cattedrale di Losanna (1275). In occasione della lotta tra Guelfi e Ghibellini, i vescovi della S., i quali tenevano il loro potere temporale dall'imperatore, si schierarono generalmente in favore di quest'ultimo. Identico atteggiamento ebbero i primi Stati Confederati. Ad iniziativa del vescovo Ugo di Losanna si deve la proclamazione della Tregua di Dio, avvenuta a Montriond nel 1036 alla presenza degli arcivescovi e vescovi, dei signori e del popolo del regno di Borgogna.

d) Dal sec. XII al sec. XIV sul territorio svizzero si stabilirono vari Ordini religiosi i quali vi eressero numerosi monasteri e conventi; la maggior parte soppressi all'epoca della Riforma o in occasione dei moti anticattolici della

fine del sec. XVIII e del sec. XIX. I Cistercensi comparvero nel 1124 a Lucelle nella diocesi di Basilea; i Premostratensi nel 1126 a Lac-de-Joux (Vaud); i Certosini nel 1146 a Oujon (Vaud); i Francescani nel 1216 a Lugano; i Domenicani nel 1229 a Zurigo; gli Agostiniani nel 1256 a Friburgo; gli Antoniani nel 1304 a Basilea. Fino al sec. XI-XII nei capitoli cattedrali si conduceva vita regolare, così pure, e più a lungo, in una cinquantina di Collegiate, delle quali la più antica è quella di Solothurn (742). Numerosi erano pure i monasteri femminili: moniali cistercensi, Clarisse e Canonichesse Regolari.

8. *Dallo scisma d'Occidente alla Riforma.* – Le regioni svizzere di lingua francese furono costantemente per Avignone, il che non fa meraviglia se si tiene presente che l'antipapa Clemente VII apparteneva alla famiglia dei conti di Ginevra. Le regioni di lingua tedesca furono invece divise e tentennanti: il duca d'Austria Leopoldo III (m. nel 1386) ponendosi sotto l'obbedienza avignonese trasse al suo seguito i monasteri di S. Leodegario di Lucerna, Muri, Allerheiligen di Sciaffusa, S. Urbano, Wettingen, Kappel e i Capitoli di Beromünster, Zofingue, Schönenwerd e Solothurn. Per reagire contro gli Absburgo, gli Stati di Lucerna, Zurigo, Zug, Glarus, Schwyz e Nidwalden con i monasteri di S. Gallo, Einsiedeln, Engelberg. Stein am Rhein, Zurzach e Frienisberg si tennero fedeli a Roma. I Cantoni di Berna, Uri e Obwalden e la città di Basilea non furono costanti nella loro politica religiosa e si rivolsero ora all'una ora all'altra obbedienza. La diocesi di Ginevra fu sempre per l'obbedienza avignonese, mentre le altre diocesi conobbero due elezioni episcopali: una avignonese, l'altra romana. Di questo periodo sono noti i Concili di Costanza (v.), che pose termine allo scisma con l'elezione di Martino V, e di Basilea (v.) che culminò con l'elezione dell'antipapa Felice V (v.), incoronato a Basilea il 24 luglio 1440, e che si sciolse a Losanna il 25 apr. 1449, dopo aver accettato le dimissioni dell'antipapa ed acclamato Niccolò V. Per nove anni quindi la S. riconobbe l'autorità dell'antipapa.

I numerosi personaggi ecclesiastici e laici che parteciparono ai predetti Concili portarono nella S. l'aura della rinascenza e l'umanista Enea Silvio Piccolomini che risiedette a Basilea, dall'apr. 1432 al sett. 1433 e dalla primavera del 1436 al nov. del 1442, divenuto papa sotto il nome di Pio II, concesse al Consiglio della città di Basilea il privilegio di creare una Università che fu aperta il 4 apr. 1460 e che rimase unica in S. fino al sec. XIX.

La fine dello scisma d'Occidente e il ristabilimento dell'unità pontificia segnò per la S. l'inizio d'una intensa restaurazione religiosa: i vecchi Ordini si rinnovarono ed altri nuovi vi si stabilirono, come i Carmelitani nel 1425 a Géronde nel Vallese, i Servi di Maria nel 1471 a Mondrisio, le Clarisse riformate da s. Coletta nel 1422 a Vevey (Vaud); diverse chiese vennero restaurate e numerose altre costruite, nel solo Cantone di Solothurn, ad es., furono edificate ben 40 chiese nel mezzo secolo che precedette la Riforma; alcuni santi vi esercitarono una benefica azione riformatrice, basti ricordare la predicazione di s. Vincenzo Ferreri nella S. Romanda (1403-1404), l'opera di s. Coletta (v.), la vita ascetica della b. Ludovica di Savoia (m. nel 1503) a Orbe (Vaud), e l'influsso veramente straordinario di s. Nicola della Flue (v.). Indizi del generale risveglio religioso sono anche: 1° la diffusione della divozione al S. Nome di Gesù, unito talvolta a quello di Maria; 2° l'erezione di molte confraternite; 3° la costituzione di varie corporazioni d'arti e mestieri sotto il patronato di alcuni santi; e 4° la creazione della Guardia Svizzera (v.), segno di un profondo amore per la S. Sede.

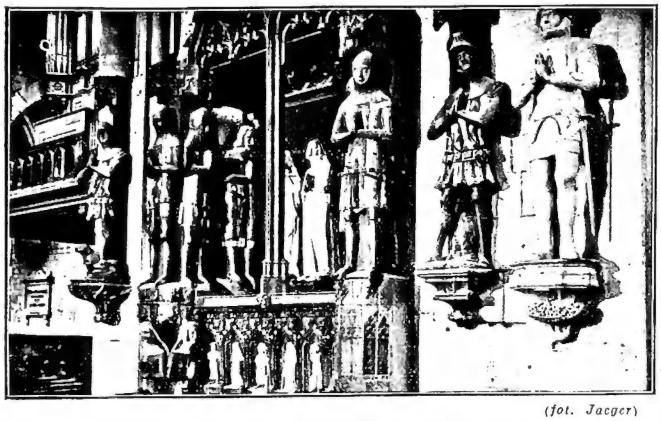
9. *Dalla riforma ai giorni nostri.* – Il risveglio religioso svizzero del sec. XV ebbe nella prima metà del secolo seguente un violento contraccolpo con l'introduzione e la rapida diffusione della Riforma che trovò un terreno propizio nel malcontento che serpeggiava contro i vescovi e abati principi, spesso stranieri e commendatari, per conflitti di giurisdizione temporale, e contro il clero regolare e secolare per la vita mondana di parte di esso (lo scandalo di Jetzer a Berna) ed anche nello stato di agitazione spirituale in cui versavano alcune regioni, come Basilea dove fioriva l'umanesimo svizzero con Erasmo, e dove si erano dati convegno uomini, taluni eminenti, indiziati sia religiosamente come politicamente. In questo ambiente ebbero facile presa le dottrine eterodosse di Lutero (1520-36) e soprattutto di Ulrico Zwingli (v.) e la loro ribellione contro l'autorità ecclesiastica. Zurigo, con l'assenso delle pubbliche autorità civili, divenne sin dal 1519 il centro propulsore della propaganda zwingliana che imperversò in vari Cantoni e regioni suddite o alleate, grazie all'opera di fanatici predicatori, celebre tra tutti Giovanni Ecolampadio (v.) che diffuse le dottrine zwingliane a Basilea. Quivi governo e università si opposero dapprima alle novità riformatrici, ma nel 1529 i cattolici vennero sopraffatti e i novatori si abbandonarono a tali eccessi che Erasmo e vari suoi ammiratori disgustati lasciarono la città per recarsi a Friburgo in Br. Con il 1528 la predicazione zwingliana già si era diffusa a Sciaffusa, Glarus, Appenzell Ausser Rohden, Berna, S. Gallo e nei Grigioni. Inoltre sin dal 1525 erano comparsi a Zurigo e a S. Gallo gli anabattisti contro cui si accanirono gli stessi seguaci di Zwingli. Rimasero fedeli alla Chiesa cattolica e tentarono di arginare lo scisma i Cantoni di Schwyz, Uri, Unterwalden, Lucerna e Zug; Solothurn fu per poco tempo tentennante di fronte alla nuova predicazione; altri cantoni furono costretti a scindersi in due parti.

(fot. Meerkämper)

SVIZZERA - Colonna con in rilievo la figura di s. Pietro (fine sec. XII). Coira, cripta della Cattedrale.

Se la conferenza religiosa che i Cantoni cattolici promossero contro Zwingli e che si tenne a Baden nel maggio 1526 con la partecipazione del celebre teologo Giovanni Eck (v.) fu per loro salutare, essa portò ad un inasprimento di rapporti con i Cantoni contaminati dalla predicazione zwingliana. Nel 1527 Zurigo strinse la «comborghesia cristiana» con Costanza cui si associarono nel 1528 Berna, Basilea ed altre città; dal canto loro i Cantoni cattolici non vollero rimanere isolati e nel 1529 si univano tra loro e con l'Austria; a questa «alleanza cristiana» parteciparono pure Friburgo e il Vallese. L'urto armato non si fece aspettare; le ostilità del 1529, subito sospese da un accordo favorevole ai riformati, furono poi riprese violentemente nel 1531. I cattolici prevennero allora i Cantoni riformati e l'11 ott. 1531 questi ultimi perdettero la battaglia di Kappel, dove trovò la morte lo stesso Zwingli. Condizioni precipue della pace fu che i Cantoni non si molestassero per causa di religione e che il culto cattolico venisse rispettato nelle regioni suddite comuni (Turgovia, Argovia, Ticino, ecc.) che in tal modo vennero in buona parte sottratte all'influsso dei riformati; però i cattolici non seppero trarre tutti i vantaggi che offriva loro la vittoria. La situazione ottenuta dalla vittoria del 1531 si protrasse fino alla seconda guerra di Villmergen del 1712, in cui ebbero il sopravvento i riformati, essendo loro fallita la prima campagna di Villmergen nel 1656.

Terminata la guerra con i Cantoni cattolici, Berna si volse verso l'occidente e nel 1536 venne in aiuto a Ginevra che tentava di liberarsi dai duchi di Savoia, la regione di Vaud, le città di Losanna, Yverdon, Morges e Vevey accolsero i bernesi ed accettarono le dottrine riformate, mentre il Vallese rimaneva fedele alla religione



(fot. Jaeger)

SVIZZERA - Particolare del cenotafio dei Conti di Neuchâtel (sec. XIV-XV). Neuchâtel, collegiata.

cattolica. Ginevra, liberatasi dai Savoia, cadde nell'orbita di Berna con cui era in « comborghesia » sin dal 1526 e quindi i riformatori vi ebbero libero piede, fra cui G. Farel e Calvino (v.) che vi comparve nel 1536. Però, essendo la dottrina calvinista in contrasto con quella dei bernesi, questi aiutati da un partito loro favorevole riuscirono a cacciare dalla città Calvino e i suoi fautori (1538); Calvino tuttavia pregato dalla città ginevrina vi rientrò da trionfatore nel sett. 1541 e vi rimase da vero dittatore fino alla morte (1564), assicurando così il trionfo della sua « Città-Chiesa ». Per motivi politici Calvino fece pace con i teologi di Zurigo nel 1549 (*consensus Tigurinus*; la « 2ª Confessione Elvetica » del 1566 doveva poi rafforzare definitivamente il protestantesimo svizzero) e, nel 1557, si fece rappresentare a Worms dal discepolo e poi continuatore Beza (v.). Con la morte di Calvino la configurazione religiosa della S. era fissata e tale rimase ad eccezione di lievi mutamenti sino ai giorni nostri. I Cantoni riformati usarono nei confronti della Chiesa cattolica i più drastici metodi di persecuzione e i cattolici rimasti nei loro territori furono di frequente duramente oppressi. I vescovi di Basilea e Ginevra dovettero cambiare la loro sede e i loro territori furono notevolmente ridotti; monasteri e capitoli collegiati furono soppressi e altri ridotti nei loro beni; le giurisdizioni temporali ecclesiastiche soppresse e le chiese vennero profanate. Giova però ricordare che dal canto loro i Cantoni cattolici punivano di morte gli apostati.

Pur non affrettandosi a porre in esecuzione i decreti del Concilio di Trento, i Cantoni cattolici strinsero il 10 apr. 1565 alleanza con Pio IV e dopo lunghe trattative e per interessamento di s. Carlo Borromeo (cui la S. cattolica deve molto), Gregorio XIII mandò loro il 2 maggio 1579 un nunzio ordinario, nella persona di Giov. Francesco Bonhomini, vescovo di Vercelli (il primo nunzio non ordinario fu Giov. Ant. Volpi nel 1559-63). I nunzi portarono un notevole contributo per la riforma cattolica svizzera, in cui gareggiarono con molti membri del clero secolare, i gesuiti e i cappuccini. I rapporti con la S. Sede generalmente buoni conobbero momenti difficili, ad es., nel sec. XVIII per la polemica sorta circa i poteri del nunzio e per alcune inframmettenze civili in questioni ecclesiastiche, come a Coira e a Lucerna. Sul finire del secolo la S. fu largamente ospitale verso i sacerdoti e i profughi politici perseguitati dai rivoluzionari francesi.

Nel sec. XIX la Chiesa cattolica in S. fu di nuovo duramente perseguitata. Le prime avvisaglie si ebbero dal 1797 con l'invasione francese e la creazione della Repubblica Elvetica (1798-1802), che cacciò dal suo territorio, il 9 luglio 1798, il nunzio apostolico e soppresse tutte le giurisdizioni temporali ecclesiastiche. Durante il periodo napoleonico e subito dopo la restaurazione si ebbero vivaci questioni per l'erezione di nuove diocesi o la sistemazione delle antiche, che furono regolate da varie convenzioni con la S. Sede, raccolte ora nel III vol. del Lampert. Ma la lotta aperta contro la Chiesa cominciò nel 1830 e fu condotta con tutti i mezzi dal partito radicale che trionfò nel 1847 con la sconfitta del Sonderbund (v. sopra). La persecuzione si intensificò ancora al tempo del *Kulturkampf* (v.) tedesco. Ma ormai il radicalismo andava lentamente moderandosi e i cattolici svizzeri ne approfittarono subito per riprendere le loro attività e rimarginare le ferite inflitte dalla persecuzione : essi si distinsero soprattutto nel campo sociale, con la creazione di sindacati e di numerose opere di assistenza per la classe operaia, e in quello culturale con l'erezione dell'Univ. Cattolica di Friburgo (1889), divenuta in breve tempo un centro internazionale di alta cultura. Anche nel campo politico essi ottennero notevoli successi e il cattolico ticinese Giuseppe Motta (m. il 23 genn. 1940) venne eletto per 5 volte dal 1915 presidente della Confederazione. Durante le guerre mondiali 1914-18, 1939-45 i cattolici svizzeri si distinsero per le loro opere di assistenza alle popolazioni civili colpite e ai prigionieri di guerra; e furono proprio questi contatti caritativi della « Missione cattolica svizzera » con la S. Sede che indussero quest'ultima ad inviare nel 1917 un rappresentante presso il Governo Federale, elevato il 17 ag. 1920 al grado di Nunzio Apostolico.

I cattolici sono tuttora 1.666.000 distribuiti in 6 diocesi tutte immediatamente soggette alla S. Sede : BASILEA e LUGANO, COIRA, LOSANNA GINEVRA e FRIBURGO, S. GALLO, SION; e due abbazie « nullius » : ST-MAURICE e S.MA VERGINE MARIA DI EINSIEDELN. I cantoni Cattolici sono : il Vallese, Ticino, Obwalden e Nidwalden (Unterwalden), Schwyz, Uri, Appenzell Inner Rhoden, Lucerna, Zug e Friburgo. I protestanti sono 2.300.000. I Cantoni con assoluta maggioranza protestante sono : Vaud, Neuchâtel, Zurigo, Sciaffusa, Appenzell Ausser Rhoden, Glarus, Grigioni; con lieve maggioranza protestante : Ginevra, Berna, Solothurn, Basilea (città e campagna), Argovia, Turgovia e S. Gallo.

BIBL. : oltre le opere indicate nelle bibl. dei paragrafi II e III, si v. Ch. Woeste, *Hist. du Culturkampf en Suisse, 1871-86*, Bruxelles 1887; E.A. Stückelberg, *Die schweizerischen Heiligen des Mittelalters*, Zurigo 1903; Pastor, IV, p. 489 sgg.; VII, p. 343 sg.; IX, pp. 515-32 e passim in altri voll.; *Rev. d'hist. ecclés. Suisse*, dal 1907 a tutt'oggi (ricchissimo materiale); G. Hergenröther-G.P.Kirsch, *St. Universale della Chiesa*, vers. it., E. Rosa, Firenze 1904-10 (soprattutto voll. VI e VII con ricca bibl., v. indice generale); L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 225 sgg.; III, ivi 1915, p. 219 sgg.; M. Besson (le opere che interessano sono elencate nella sua voce); Alb. Brackmann, *Helvetia Pontificia*, 2 voll., Berlino 1927; U. Lampert, *Kirche u. Staat in der Schweiz*, 3 voll., Friburgo di S. 1929-39; Th. Schwegler, *Gesch. der Kath. Kirche in der Schweiz*, 2ª ed., Stans 1943 (ricca bibl. sistematica, pp. 341-58).

Leone Dupont Lachenal-A. Pietro Frutaz

V. RELAZIONI CON LA S. SEDE. — *Condizione giuridica della Chiesa.* – Attesa la particolare configurazione politica della S., la situazione giuridica della Chiesa va considerata secondo le singole circoscrizioni ecclesiastiche, nelle quali è diviso il territorio della Repubblica.

1. *Diocesi di Losanna, Ginevra e Friburgo.* – Abbraccia i Cantoni di Friburgo, Vaud, Ginevra e Neuchâtel. Il governo non ha ingerenza nella nomina del vescovo, né in quella dei parroci, fatta eccezione per il parroco della cattedrale di S. Nicola di Friburgo, eletto dalla borghesia della città fra tre candidati presentati dal vescovo (bolla *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 17 ott. 1924, AAS, 17 [1925], pp. 56-61). Il governo cantonale entra in merito, invece, nella nomina dei dieci canonici residenziali del Capitolo di S. Nicola secondo le norme stabilite nella bolla citata. 2. *Diocesi di Basilea e Lugano.* - Si estende nei Cantoni di Solothurn, Lucerna, Berna, Argovia, Zug, Basilea, Turgovia, Sciaffusa. È ancora vigente la Convenzione stipulata tra Leone XII ed i Can-

toni di Lucerna, Berna, Solothurn e Zug il 26 marzo 1828, la quale regola la composizione e la dotazione del Capitolo cattedrale, la nomina dei canonici, la dotazione della mensa vescovile e del seminario, e conferisce al senato della Cattedrale il diritto di nomina del vescovo, previo accertamento che nessun candidato preso in considerazione sia persona poco grata ai governi cantonali (breve *Quod ad rem* dello stesso Pontefice in data 15 ott. 1828). Accordi successivi e più recenti hanno regolato la nomina dei prevosti e dei canonici delle due collegiate di S. Leodegario in Lucerna e di S. Michele in Beromünster, dei rettori dei benefici curati, dei professori di teologia nel seminario e dei maestri di religione nelle scuole cantonali, ed il trattamento economico dei medesimi da parte del governo. 3. *Diocesi di S. Gallo.* – Comprende i Cantoni di St. Gallen e degli Appenzell. Secondo la Convenzione del 7 nov. 1845, tuttora in vigore, il vescovo è eletto dal Capitolo cattedrale e deve essere persona non ingrata al Supremo Consiglio cattolico, che nel Cantone omonimo ha la cura degli interessi della parte cattolica. È inoltre necessario il previo nulla osta della S. Sede. 4) *Diocesi di Coira.* – Comprende i cantoni dei Grigioni, Schwyz, Ob-und-Nid-Walden, Uri, Glarus, Zurigo ed il Principato di Liechtenstein. Il Capitolo cattedrale ha il privilegio di eleggere il vescovo tra tre candidati proposti dalla S. Sede. Alcune difficoltà esistono nel Cantone di Zurigo, dove quel governo, oltre a non riconoscere il vescovo di Coira, riconosce soltanto tre delle oltre venti parrocchie esistenti nel territorio, e ad esse solo concede sovvenzioni. 5. *Diocesi di Sion.* – Comprende il Cantone del Vallese, esclusa la parte affidata all'abbazia *nullius* di St-Maurice. La nomina del vescovo è fatta liberamente dalla S. Sede, previa assicurazione che nulla, dal punto di vista politico, si opponga alla elezione del candidato. 6. *Amministrazione apostolica del Ticino.* – È stata oggetto di tre Convenzioni: del 1° sett. 1884, del 23 sett. 1884 e del 16 marzo 1888. Il Ticino è aggregato nominalmente alla diocesi di Basilea, il cui vescovo porta anche il titolo di Lugano. Di fatto, però, costituisce una diocesi vera e propria, distinta ed indipendente. La nomina è fatta dalla S. Sede d'intesa con il vescovo di Basilea e deve cadere su un sacerdote ticinese. L'amministratore ha carattere episcopale.

Le altre questioni che riguardano la condizione giuridica della Chiesa, quali la personalità giuridica della Chiesa medesima, la protezione della religione cattolica da parte dello Stato come religione del popolo, la libera amministrazione dei beni ecclesiastici, la loro esenzione dalle imposte, la libertà d'insegnamento, l'insegnamento religioso, il riconoscimento giuridico degli Ordini e congregazioni religiose, i contributi governativi ad enti ecclesiastici ed a spese di culto in genere, ecc., hanno soluzione diversa da cantone a cantone. Tutte le Costituzioni, comunque, garantiscono la libertà di coscienza, di religione e di culto. La S. Sede ha relazioni diplomatiche con la S. Un nunzio apostolico è accreditato presso il governo federale, ma senza reciprocità.

BIBL.: U. Lampert, *Kirche und Staat in der Schweiz*, in *Chiesa e Stato, Studi stor. e giur. per il decennale della Conciliaz. tra la S. Sede e l'Italia*, II, Milano 1939, p. 465 sgg. Ippolito Rotoli

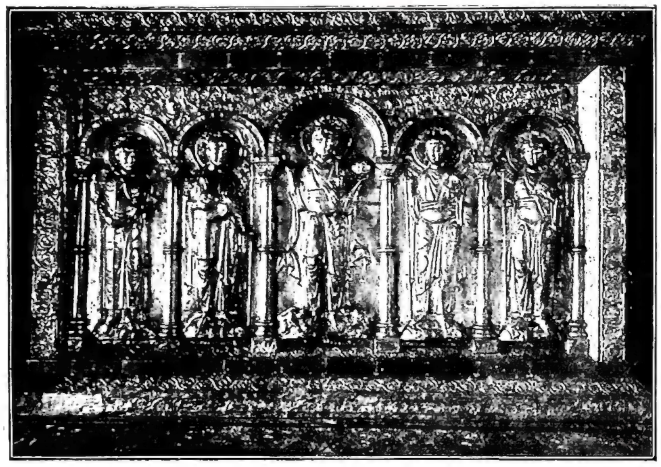
VI. LETTERATURA. – Sarebbe più esatto dire «letterature», trattandosi di un paese trilingue, anzi quadrilingue. La produzione letteraria svizzera in tedesco, francese e italiano potrebbe far pensare a un'appendice estera delle letterature in quelle lingue. Ciò è vero solo in una certa misura: esistono, infatti, numerosi scrittori, ingegni e tendenze che appartengono propriamente alla S. L'esposizione sarà limitata ai secc. XIX-XX: il Seicento e il Settecento – se si fa astrazione di Rousseau, che appartiene più alla Francia che alla S., e di Pestalozzi, ispirato pedagogo piuttosto che scrittore – son secoli di cultura, di teologia, di scienza. Soprattutto «pastori» scrivono, dirigono riviste, dissertano di letteratura, di morale, di religione, ecc. Soltanto nel sec. XIX la S. si esprime finalmente con il romanzo e la novella, talvolta con la poesia, non ancora con il teatro.

1. *Letteratura della S. tedesca.* – Nell'Ottocento vi campeggiano tre grandi narratori: Gotthelf, Keller, Meyer. Ieremias Gotthelf (1797-1854), «pastore» mal compreso dai suoi parrocchiani, per farsi meglio intendere scrive racconti per almanacchi e, successivamente, romanzi, nei quali dipinge l'ambiente agreste dell'Emmenthal nel momento in cui lo spirito patriarcale – e matriarcale – è minacciato dallo spirito dei tempi nuovi, dall'attaccamento al denaro, dal radicalismo egualitario, ecc. Egli vi reagisce e scrive, perciò, libri a tesi, inserendo persino sermoni nei racconti; ma la perfetta conoscenza della sua regione e della sua gente gli permette una così possente evocazione di esse, da far dimenticare l'intento di predicare il ritorno alla tradizione familiare, bernese, cristiana. Gottfried Keller (1819-91), invece, non predica. Piccolo borghese, i suoi mirabili racconti esprimono un animo borghese e civico. È il maestro della lunga novella, in cui il protagonista, attraverso gli errori, gli amori e le ambizioni deluse, ritorna alla ragione e alla casa. I figli prodighi, da lui ritratti, ignorano la via del pentimento fissata nel Vangelo. Keller è anche l'autore di uno stupendo *Bildungsroman*: *Der grüne Heinrich*. Egli avrebbe voluto esser pittore e, come Rousseau, amava le passeggiate solitarie: perciò nella sua opera la natura è viva come i suoi personaggi. Conrad Ferdinand Meyer (1825-98) per primo, in S., ha conferito dignità al racconto storico. Questo patrizio di Zurigo subisce il fascino del Rinascimento italiano e del suo prestigioso decoro; ma non perde mai i contatti con il protestantesimo severo nel quale è cresciuto. Le sue novelle hanno un'imponente perfezione stilistica, ma, come le sue poesie, interessano ancora per l'intimo conflitto, la tragedia occulta che esse lasciano indovinare e che travagliò l'autore durante tutta la sua vita.

A questi tre grandi si potrebbe aggiungere il poeta Carl Spitteler (1845-1924), uno degli isolati talenti epici del suo secolo, ma che non ha esercitato l'influenza dei primi. Ciascuno di questi, infatti, ha oggi i suoi epigoni. Molti, sulle orme di Gotthelf, hanno descritto crisi domestiche, storie di casati o di dominio, e ciò sotto un cielo non troppo scuro o almeno tendente a finali schiarite. Così Rudolf von Tavel (1866-1934) ha narrato le gesta di numerosi personaggi bernesi e del loro parentado; Josef Reinhart (n. nel 1875) numerosi aneddoti del paese di Solothurn; Alfred Huggenberger (n. nel 1867) la vita delle popolazioni di Turgovia, ecc. Letteratura, come si vede, provinciale e che spesso, a motivo del dialetto, riesce difficilmente accessibile al lettore straniero.

La discendenza di Keller, del suo *Der grüne Heinrich*, si trova in molti *Bildungsromane*: genere ancora fiorente nella S. tedesca e rappresentato dal *Johannes* di Jac. Schaffner (n. nel 1875), vita romanzata dell'autore, il quale passò per ogni sorta di mestieri prima di diventare scrittore, e da parecchi dei racconti dell'eccellente autore cattolico Henri Federer (1866-1928). Attualmente, Arn. Kübler pubblica un lunghissimo romanzo di questo tipo. Nella S. tedesca siffatta forma narrativa germanica non accenna a esaurirsi. Eredità di Keller – e in particolare del suo *Martin Salander* – è altresì lo *Zeitroman*, ossia il racconto di una crisi politica o sociale (lo *Schweizerspiegel* di Meinrad Inglin [n. nel 1893], *Wenn Puritaner jung sind* di A. J. Welti, ecc.). Dalle belle e solide novelle di C. F. Meyer derivano i numerosi romanzi storici che appaiono ogni anno tra Berna e Zurigo: quelli di Emmanuel Stickelberger (n. nel 1884), di R. Faesi (n. nel 1883), di G. H. Heer, di Mary Lavater-Sloman. Ciò in un tempo in cui il romanzo storico altrove tace.

Oltre all'eredità del sec. XIX, si hanno fenomeni nuovi. Il teatro, anzitutto, che, con César von Arx, Max Frisch e Fred Dürrenmatt, si afferma notevolmente in un paese dove il teatro prima non esisteva. Inoltre quel genere seducente che è il «romanzo d'evasione» o «d'elevazione spirituale», coltivato dall'antroposofo Steffen. Si vorrebbe insistere di più su questa letteratura attuale, dove spesso si insinua lo strano, come se una bacchetta magica abbia toccato gli esseri, i luoghi, gli oggetti. Si vedano i racconti di Cécile Lauber, di Cécile Inès Loos e, soprattutto, di Regina Ullmann. Questi fenomeni nuovi (e si dovrebbe



(fot. Alinari)

SVIZZERA - Paliotto d'oro donato da Enrico II alla Cattedrale di Basilea (sec. XI): Cristo tra s. Benedetto, e gli arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele. Ai piedi di Cristo i donatori - Parigi, Museo di Cluny.

insistere anche sullo sviluppo del « lirismo »), qui appena delineati, prendono un posto sempre più importante.

2. *Letteratura della S. francese.* – Nella S. francese il sec. XIX è rappresentato anch'esso da tre autori, ma dalla fisionomia del tutto differente da quella degli autori già nominati. Alexandre Vinet (1797-1847), autore di saggi di filosofia morale, discorsi su argomenti religiosi, sulla libertà di culto, ecc. è un pensatore protestante di larghe vedute e più cristiano che protestante. Ammirabile è soprattutto la sua critica letteraria: critica pascaliana, nel senso che per lui le opere dello spirito sono testimonianza della nostra miseria e della nostra possibilità di grandezza (mediante la Grazia di Dio), e ciò tanto per quello che esse dicono quanto per ciò che esse celano. Così, per chi rifiette, lo studio della letteratura serve a stabilire la necessità, la verità della Rivelazione evangelica. Henri-Frédéric Amiel (1821-81) non scrive per un vasto pubblico, ma per se stesso, anzitutto, e per coloro che si preoccupano della vita interiore. Dalle 16.900 pagine del suo *Journal intime* si sono estratti due volumi, poi tre, poi frammenti inediti. Il *Journal* offre lo spettacolo di una vita intellettuale e spirituale; esso fa conoscere le amicizie dell'autore, le sue passeggiate, le sue velleità amorose, la sua ricerca religiosa e soprattutto quella « ospitalità indefinita del pensiero » che lo caratterizza. Divaga tra Leibnitz e Spinoza, tra il Dio biblico e il richiamo del panteismo, tra la libertà e la santità. Nessuno, meglio di Amiel, rappresenta ciò che c'è di internazionale nello spirito svizzero. Anche Rodolphe Toepffer (1799-1846) ha lasciato pagine di critica d'arte, oltre a uno o due romanzi, novelle e quegli sbalorditivi *Albums*, che han fatto la gioia di quattro generazioni. Ecco finalmente, in mezzo a una letteratura d'intellettuali, uno scrittore di fantasia, un umorista, cristiano come Vinet, buon cittadino di una minuscola repubblica (Ginevra), che medita sulla felicità, « sempre cosa relativa », e che insegna la più sorridente saggezza. Oltre a questi tre, occorre ricordare Marc-Monnier (1829-85), il quale riconobbe che l'Italia « non è affatto la terra dei morti », e Juste Olivier (1804-76), le cui canzoni esprimono la poesia dei monti e delle memorie svizzere.

I tre principali scrittori del sec. XIX non hanno avuto discendenza. Essi sono venerati, ristampati, ma poco seguiti. Perché il paesaggio letterario della S. francese s'è molto modificato dopo il 1900. A una generazione di pensatori e di critici è successa una generazione preoccupata di creare, di inventare. Un grande poeta, C. F. Ramuz, ha intanto operato. Inoltre la parte cattolica della zona francese, rimasta lungo tempo muta, ha trovato un eloquente e brillante interprete in Gonzague de Reynold (n. nel 1880) – storico, poeta lirico, epico – e successivamente, narratori come Léon Savary, Maurice Zermatten, Corinna Bille, ecc. Infine la S. francese, più coscientemente svizzera che mai, è, dal punto di vista letterario, più vicina alla Francia che nel passato. C.-F. Ramuz (1878-1947) è la più grande figura del Novecento svizzero-francese. A leggerlo, si crederebbe che le acque e le montagne, le stagioni, la condotta degli uomini, l'inflessione delle loro voci, tutto sia captato e riprodotto per la prima volta. E Ramuz rappresenta, in margine alla tradizione propriamente francese, il più puro, il più nobile sforzo di espressione verbale, di trasposizione in parole della realtà prossima, che si sia manifestata nella S. francese.

La geografia letteraria della regione si è complicata. Si ha oggigiorno il romanzo d'analisi, che non è un prodotto autoctono, ma importato dalla Francia, e che ha dato eccellenti frutti con Robert de Traz (1884-1951), Jacques Chenevière (n. nel 1886), Bernard Barbey, ecc.; il romanzo d'anticipazione, con Noëlle Roger (n. nel 1874); il romanzo fantastico, poetico, con Pierre Girard e Jean Marteau; il romanzo d'elevazione spirituale, con Monique St-Hélier; il racconto pittoresco e altamente morale, con Benjamin Vallotton (n. nel 1877). Sembra che attualmente gli scrittori più originali e rappresentativi siano: sulla scia di Ramuz, ma più umano e di un talento personalissimo, C.-F. Landry, e, nel campo dell'analisi psicologica, Jacques Mercanton. E, come nella S. tedesca, il teatro si è molto sviluppato dopo il 1900 (René Morax [n. nel 1873] e il suo *Théâtre du Jorat*, ecc.); allo stesso modo che, con Henry Spiess (n. nel 1876), più tardi con René-Louis Piachaud (1896-1941) e Gilbert Trolliet, e oggi con il poeta cristiano Edm. Jeanneret, la poesia lirica ha trovato la sua voce.

3. *Letteratura della S. italiana.* – La S. italiana è venuta tardi alla creazione letteraria. La sua tradizione era di arte (architettura, pittura, decorazione). Per questo appunto il Ticino si è affermato in Italia e in Europa. Il p. Soave (1743-1806), nel sec. XVIII, non fu se non un poligrafo, un traduttore, un pedagogo. Ma, dagli inizi di questo secolo, la S. italiana ha il suo grande poeta, che è divenuto, con gli anni, il maestro del breve racconto: Francesco Chiesa (n. nel 1871), che l'Italia ha adottato fin dai suoi esordi. Il suo attaccamento al luogo natale, a tutti gli aspetti dell'angolo di mondo dove egli è cresciuto, si ritrova in Giuseppe Zoppi (1896-1952) e Guido Calgari.

Anche la poesia, in italiano o in dialetto, si è sviluppata durante gli ultimi venti anni. L'autore più dotato della giovane generazione è, senza dubbio, Felice Filippini, autore de *Il signore dei poveri morti*, nonché scultore, pittore, musico.

BIBL.: 1) J. Nadler, *Literaturgesch. der deut. Schweiz*, Lipsia 1932; J. Moser, *Le roman contemporain en Suisse allemande*, Losanna 1934. 2) autori vari, *Littér. de la Suisse*, Parigi 1938; P. Kohler, *Hist. de la littér. française*, III, Losanna 1949; Ch. Clerc, *L'Ame d'un pays*, Neuchâtel e Parigi 1950; Weber-Perret, *Ecrivains romands*, Losanna 1951. 3) *Scrittori della S. ital.*, pubbl. dal Dipartim. della pubbl. educaz. del Canton Ticino, 2 voll., Bellinzona 1936.

Carlo Clerc

VII. ARTE. – Al tempo della prima espansione del cristianesimo in S. (secc. IV-V) appartengono avanzi di costruzioni sacre a St-Maurice e a Ginevra, e alla prima metà del sec. VII risale il nucleo primitivo della chiesa di Romainmôtier. A Riva S. Vitale (v. LUGANO) esiste invece un battistero, costruito all'inizio del sec. VII che è il più antico monumento sacro tuttora integralmente conservato della S.

Dopo la parziale distruzione del cristianesimo per opere degli Alemanni in seguito alla loro invasione nel sec. V, si affermarono nel sec. VII nuove correnti missionarie per merito degli apostoli franco-irlandesi, s. Colombano e suoi seguaci, dalle cui celle trassero origine nel sec. VIII una serie di monasteri benedettini, tra i quali

S. Gallo con il suo celebre *scriptorium*, con la sua Biblioteca di manoscritti miniati insulari e carolingi, e con la pianta dell'Abbazia che risale all'820 ca., massimo documento di architettura dell'alto medioevo. Con le chiese a una navata (*Saalkirchen*) dei Grigioni, con tre absidi a ferro di cavallo (Müstair, Mistail, Disentis, Coira, ecc.), per la maggior parte del sec. IX, appare un tipo di costruzione che, si può dire, trovasi unicamente nella regione retica. Un'idea della loro decorazione è data dai frammenti di stucchi di Disentis, il maggior documento di questo genere a nord delle Alpi, e dai pregevoli affreschi neo-testamentari di Müstair, dell'800 ca., scoperti nel 1948, unici del genere. Delle poche cripte circolari carolingie a nord delle Alpi, due con tracce di decorazione pittorica si trovano a St-Maurice che di questo periodo possiede anche singolari smalti incassati, e una a Coira; mentre la cripta di Disentis ha caratteristiche tutte proprie.

Un gruppo particolare di edifici sacri sorse nei secc. X e XI nei paesi appartenenti al Regno dell'Alta Borgogna (Amsoldingen, Spiez, Schönenwerd, Zurzach, Beromünster, St-Imier, ecc.), per la maggior parte basiliche a soffitto piano con tre absidi senza transetto, apparentate alle chiese della Lombardia e del Piemonte. Il movimento di riforma cluniacense ha dato origine nel sec. XI a due importanti edifici che, in quanto basiliche con transetto e coro absidale, seguono, eccezion fatta per la vòlta e per la rinuncia a una cripta, la seconda costruzione di Cluny: Romainmôtier (inizialmente a soffitto piano) il cui avancorpo occidentale (*Westwerk*) assomiglia a quello di Tournus; e Payerne che, cominciato con un avancorpo occidentale e con un coro finemente articolato, fu compiuto soltanto nel sec. XII. Da Hirsau, centro del movimento tedesco di riforma, Sciaffusa ebbe nella sua Cattedrale, consacrata nel 1104, il miglior esempio del tipo di Hirsau. Del tempo degli Ottoni si sono conservati il famoso paliotto aureo (Parigi, Museo di Cluny), donato dall'imperatore Enrico II alla cattedrale di Basilea, e le tavole degli *Apostoli* e di *S. Vincenzo*.

Nel sec. XII venne condotto a termine, come vera basilica con matroneo, il duomo di Zurigo, edificato in un primo tempo ad imitazione della basilica di S. Ambrogio di Milano. Al tardo romanico appartiene il duomo di Coira ([v. 1150-1250] ca.) che, in quanto basilica priva di transetto, con vòlte ed archi acuti in parte con nervature a ferro di cavallo, e ricca di decorazione plastica, sembra unire in sé influssi lombardi, borgognoni e franco-meridionali. Nel Ticino, rappresenta nel modo più evidente lo stile del secolo. S. Nicola in Giornico. Altra chiesa singolare è quella del priorato di Grandson, dipendente dall'abbazia di La Chaise-Dieu nell'Alvernia, nella quale si notano influssi architettonici alverniati. Nel sec. XII sorsero una serie di chiese cistercensi il cui tipo architetturale, a parte il coro rinnovato in periodo gotico, si è conservato in tutta la sua purezza a Hauterive (fondata nel 1137). Fin dal 1185 sorse a Basilea (v.) il magnifico duomo tardo-romanico, la cui impronta originaria fu seriamente danneggiata con la vòlta gotica e il coro del sec. XIV (dopo il terremoto del 1356); esso richiama nella membratura delle pareti il duomo di Modena, e nelle arcate e nervature a sesto acuto e nelle vòlte a crociera modelli borgognoni. È a forma di croce, poi a cinque navate; possiede una cripta, il cui ambulacro fa pensare a un ambulacro di coro sprofondato, e il celebre portale detto di S. Gallo.

Per la scultura meritano menzione Madonne e Crocifissi in legno intagliato del Vallese, dei Grigioni e della S. centrale. Per la pittura, accanto alle vetrate di Flums e agli affreschi di Montchérand, Payerne, Spiez, Degenau, Prugiasco e Rovio, soprattutto il soffitto ligneo dipinto di Zillis e eseguito intorno al 1140, il più antico d'Europa che si sia conservato. Ad Engelberg fiorì la miniatura di codici. Nell'oreficeria, specialmente i vari cimeli di St-Maurice, il calice di Eptingen a Basilea e la croce processionale di Engelberg (v.) hanno un posto notevole nella storia dell'arte. Al primo gotico appartiene la più bella cattedrale della S., Notre-Dame di Losanna (v.) cominciata nel 1173, che, pur nella già classica tripartizione delle pareti sopra le trifore, lungo le finestre possiede ancora una galleria che risale a modelli normanni. La sua caratteristica è costituita da un nartece chiuso con absidi da ambo le parti e da uno dei suoi particolari ornamenti, il rosone meridionale, disegnato da Villard de Honnecourt, le cui magnifiche vetrate non hanno l'uguale nella S. In relazione con Losanna fu evidentemente portata a compimento per la parte principale nel 1232 anche S. Pietro a Ginevra (v. vol. VII, tav. CIX). Numerose, a partire dalla seconda metà del sec. XIII, sono le chiese degli Ordini mendicanti, e le chiese parrocchiali fatte a loro imitazione, secondo uno schema più o meno uniforme, con navata basilicale a soffitto piano e con lungo coro coperto da vòlta stellata o a crociera. La chiesa dei Francescani a Basilea sorpassa tutte in grandezza, mentre quella più semplice di Königsfelden (1311-30) presenta vetrate che sono tra le migliori dell'epoca (altre a Blumenstein, Oberkirch e Kappel, tutte intorno al 1300). Il tipico stile delle loro figure, proprio dell'ambiente artistico della Germania meridionale della prima metà del sec. XIV, è rappresentato anche dagli affreschi di Oberwinterthur e da quelli del « Maestro di Waltensburg » in varie chiese dei Grigioni, mentre nell'ultimo terzo del secolo nel versante sud delle Alpi (ad es., a Brione, Verzasca) appaiono visibili influssi giotteschi. La scultura creò nella prima metà del sec. XIV, sotto l'influsso della mistica, una serie di devote immagini sacre scolpite in legno, oltre a vari crocifissi, pietà, tombe di santi (Ems), specialmente il gruppo di *Gesù e Giovanni* di Katharinental. A queste vanno stilisticamente parallele alcune opere di scultura architettonica (portale principale del duomo di Basilea e portale sud del S. Nicola di Friburgo; entrambi sotto l'influsso di Strasburgo del principio del sec. XIV). Seguono, verso la metà del secolo, immagini sacre e Madonne del cosiddetto « stile lezioso » (ad es., nello Spalentor a Basilea). Eccettuato il coro del duomo di Basilea, il gotico del sec. XIV non ha creato in architettura nulla di importante.

Al contrario invece il tardo gotico si è diffuso fin nelle più remote valli montane, come dimostrano soprattutto le molte chiese dei paesi dei Grigioni. L'opera principale è la collegiata di Berna, chiesa priva di transetto con torre frontale (compiuta nel sec. XIX) affine al duomo di Ulma, iniziata fin dal 1421 da Matteo Ensinger, figlio del costruttore del duomo di Ulma, e terminata nello stesso stile nel 1575. Le vetrate istoriate del coro, interessanti dal punto di vista iconografico, possono considerarsi, insieme a quelle di Staufberg e Biel, come l'opera principale della pittura svizzera su vetro di questo periodo. Parimenti come basilica fu condotta a termine la chiesa di S. Osvaldo a Zug, con bel portale a figure, cominciata da Franz Felder da Öttingen (Baviera). Accanto a questo tipo architettonico allora passato di moda, vi sono soltanto pochi esempi di tipiche chiese a tre navate di uguale altezza (*Hallenkirchen*) del tardo gotico: la chiesa di S. Leonardo a Basilea, iniziata da Niesenberger da Graz nel 1490 e le chiese di Raron e di Savièse nel Vallese e quella del monastero di Müstair, carolingia in origine, ma ricostruita con tre navate alla fine del sec. XV. Il chiostro più ricco di questo periodo si trova nel monastero di Mariaberg a Rorschach, dove lavorò tra gli altri Erasmo Grasser. Nelle chiese risparmiate dall'ondata iconoclasta, soprattutto nei Grigioni e nel Vallese, si sono conservati numerosi polittici, specie della seconda metà del sec. XV e del principio del sec. XVI. Mentre il Vallese, la S. occidentale e centrale si rivolgevano specialmente a botteghe locali (Basilea, Berna, Lucerna, ecc.) legate all'ambiente artistico renano (il miglior quadro d'altare è a Münster nel Vallese, opera di Jörg Keller di Lucerna, 1509), i Grigioni e la S. settentrionale erano fornite da botteghe sveve (uno dei quadri d'altare più notevoli a Stürvis, il più grande a Coira di Jakob Russ da Ravensburg, numerose le opere di Ivo Strigel da Memmingen, ecc.). La pittura su tavola della prima metà del secolo è rappresentata, oltre che dalla *Maria tra le fragole* di Solothurn, ancora influenzata dallo « stile lezioso », da Corrado Witz, il « Masaccio del Nord », col suo polittico con scene della *Storia della salvezza* a Basilea, conservato in parte, e con il suo altare di Ginevra.

Nella seconda metà del secolo sono immensamente

(*fot. Boissonnas*)

SVIZZERA - Coppa (pisside), detta del Centauro, con medaglioni a sbalzo riproducenti alcuni episodi della vita di Cristo (sec. XII). St-Maurice, Tesoro dell'abbazia.

attivi i diversi « Maestri del garofano » (opera più notevole il quadro d'altare nella chiesa dei Francescani a Friburgo, 1480). Il Rinascimento non si è mai completamente acclimatato in S. Il coro di S. Nicola a Friburgo, rinnovato verso il 1630, in un gotico ritardato, mostra come ci si tenesse fedeli al tradizionale gotico. Le forme rinascimentali furono adottate principalmente negli elementi decorativi, spesso alleandosi in modo singolare col tardo gotico. A forme miste di tal genere si attenne, ad es., Hans Franz Reyff di Friburgo nel corpo centrale della chiesa della Visitazione e in quella delle Orsoline a Friburgo. Il nuovo stile fu congiunto in modo suggestivo all'antico nel monastero di Werthenstein (Cantone di Lucerna). Più pura è la sua impronta nella *Hofkirche* di Lucerna (1633-44) e nella chiesa parrocchiale di Stans (1641-47), entrambe già alle soglie del barocco. Naturalmente il più puro edificio rinascimentale si trova nel sud, ed è la facciata di S. Lorenzo a Lugano (v.) elevata nel 1517. Con quanta leggiadria le forme del Rinascimento si congiungono con la struttura gotica è dimostrato dall'altare di Castelberg a Disentis. Il Ticino entrò nell'ambito della grande pittura lombarda (ad es., Luini in S. Maria degli Angioli a Lugano), mentre a Basilea Hans Holbein il Giovane perveniva a grandi e chiare forme rinascimentali in una produzione classica non raggiunta da alcun altro artista nordico del suo tempo.

La chiesa dei Gesuiti a Lucerna (1666-78) e, in relazione con essa, la chiesa dei Gesuiti a Solothurn (1680-88) e il duomo di Arlesheim (1680-81) di Giacomo Angelini dànno, per così dire, il via al barocco che conquistò trionfalmente i distretti cattolici e perfino nelle più remote contrade delle Alpi eresse come per incanto cappelle e chiese suggestive, facendo scomparire parecchi antichi edifici. Il nuovo stile non venne direttamente dall'Italia (dove lo propagarono, tra gli altri, i ticinesi D. Fontana e Maderno), ma piuttosto fu portato nella Germania meridionale e nell'Austria da Svizzeri del sud e da Mesolcinesi come Zuccali, Viscardi, Barbieri, Angelini, Bertalli, e di lì si propagò nella S. in nuova forma. Notevole importanza ebbero a questo riguardo architetti e costruttori del Vorarlberg, i Thumb, Beer, Moosbrugger, ecc. Dalla loro collaborazione sorsero dal 1700 in poi chiese barocche a tre navate, come variazioni dello schema di cattedrale detto del Vorarlberg : Rheinau, St. Urban, Münsterlingen, Katharinental, Disentis, Pfäfers, ecc.; poi, quale ampliamento di questo mediante la congiunzione di navate longitudinali con un edificio centrale, come il vasto complesso di Einsiedeln del valente Gaspare Moosbrugger e la magnifica chiesa abbaziale di S. Gallo, edificata nel 1752 con la partecipazione di parecchi architetti e anch'essa fortemente influenzata dai progetti di Gaspare Moosbrugger. A Muri una basilica romanica a forma di croce fu unita già nel 1695-98 con un grandioso ottagono. Alla decorazione di queste chiese, mediante pitture, stucchi, stalli di coro, inferriate in ferro battuto e organi, contribuirono artisti molto famosi come i fratelli Asam ad Einsiedeln, Appiani ad Arlesheim, Giuseppe Antonio Feuchtmayr e Wenzinger a S. Gallo, Zeiller a Fischingen, tutti, eccettuati gli Asam, artisti dell'arioso rococò. Celebri ed attivi furono pure gli Schmutzer, i Barbieri, Giovanni Betini, gli Stauder di Costanza e Francesco Ludovico Hermann.

Nella S. centrale due famiglie di architetti, emigrate entrambe dall'Austria, i Singer e i Purtschert, costruirono numerose e imponenti chiese parrocchiali come Sarnen, Schwyz e Ruswil. Melchiorre Wyrsch del Nidwalden, educato in Francia, si segnalò come pittore di quadri d'altare. Nel Vallese, dall'ultimo quarto del sec. XVII sino alla fine del sec. XVIII, fiorì un'arte dell'intaglio e della costruzione di altari i cui rappresentanti più notevoli, i Ritz e i Sigristen, fornirono numerose opere ai Grigioni e alla S. centrale. Tra le poche chiese protestanti barocche spicca la chiesa dello Spirito Santo a Berna. La chiesa di S. Orso a Solothurn, edificata nel 1762-73 da Gaetano Matteo Pisoni di Ascona e dal suo nipote Paolo Antonio in stile neo-classico, chiude la grandiosa e feconda epoca del barocco. Come opera architettonica degna di attenzione, lo storicismo del sec. XIX, altrimenti sterile, produsse la chiesa protestante di Elisabetta a Basilea, e nella pittura l'attivissimo Paolo Deschwanden rappresenta la tendenza dei « nazareni ».

Nuova e feconda rinascita ebbe in tutti i settori l'arte sacra nel sec. XX, quando con serietà religiosa e con senso di responsabilità artistica si cercò che la forma corrispondesse alle esigenze liturgiche. La chiesa di S. Antonio a Basilea, opera importante di Carlo Moser (1925), diede il via alle numerose chiese in cemento armato di Metzger, Baur, ecc. Alla loro decorazione lavorarono numerosi scultori (von Matt, Schilling, Rossi), pittori (Stocker, Cingria, Severini), orafi (Burch, Feuillat) e ricamatrici (suor Augustina Flüeber). Grazie a queste opere la S. ha assunto una posizione d'avanguardia, specie nell'architettura, nell'arte sacra contemporanea.

BIBL.: J. R. Rahn, *Gesch. der bildenden Künste in der Schweiz von den älterst. Zeiten bis zum Schluss des Mittelalt.*, Zurigo 1876; J. Gantner, *Kunstgesch. der Schweiz*, 2 voll., Frauenfeld 1936 e 1947 (il III è in preparazione a cura di A. Reinle); P. Meyer, *Schweizer. Stilkunde*, Zurigo 1942; H. Jenny, *Kunstführer der Schweiz*, 4ª ed., Berna 1946; H. Reinhardt, *Die Kirchl. Baukunst in der Schweiz*, Basilea 1947 : v. anche, *Kunstdenkmäler der Schweiz*, ivi 1927 sgg. (finora pubblicati 30 voll.). V. anche AGAUNO; MAURIZIO; SIGISMONDO, SANTO; SMALTO; TEBEI, MARTIRI.

Otmaro Steinmann

VIII. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – In S., confederazione di ventidue Cantoni, dei quali tre sono divisi in due semicantoni, la scuola non dipende dal potere centrale né vi è il Dipartimento federale dell'istruzione pubblica. I Cantoni e i semicantoni sono sovrani in materia scolastica; vi sono dunque in S. 25 dipartimenti dell'istruzione pubblica. Questo stato di cose si spiega con la storia del paese; e tiene conto della differenza delle lingue (tedesco, francese, italiano, romanzo), della differenza delle religioni, delle culture, e dei bisogni particolari di ciascuna regione.

La Costituzione federale dà tuttavia qualche direttiva. Essa esige, senza precisare nulla di più, che un insegnamento primario sufficiente, gratuito e obbligatorio sia dato in tutti i Cantoni; non rivendica per i Cantoni il monopolio dell'istruzione; esige semplicemente che tutti i fanciulli ricevano un'istruzione almeno uguale a quella che determinano i programmi ufficiali dei Cantoni dove vivono. L'apertura di scuole private è dunque autorizzata sotto certe condizioni che vengono precisate dalla legge cantonale. La Costituzione federale esige ancora che tutti i fanciulli possano frequentare la scuola senza essere urtati nella loro libertà di coscienza e di fede, esigenza tuttavia che non implica la neutralità assoluta della scuola. Così differenti Cantoni (cattolici o protestanti) hanno la scuola confessionale. Benché la Costituzione federale preveda che la scuola ufficiale sia posta sotto la direzione dello Stato, ecclesiastici, religiosi e religiose possono occupare posti nell'insegnamento ufficiale. Un certo numero di leggi, di ordinanze e di decreti federali hanno influsso sulla scuola, ad es., la disposizione dell'organizzazione militare federale, che prevede un esame (scritto e orale) per le reclute, il cui risultato viene comunicato ai vari direttori dell'istruzione pubblica; la legge federale del 26 giugno 1930 che fissa a 15 anni compiuti l'età minima per entrare nell'apprendistato; le disposizioni dell'organizzazione militare federale sull'insegnamento della ginnastica nella scuola primaria e nelle scuole normali; il regolamento secondo cui non sono ammessi agli esami federali per le professioni derivanti dalla medicina e per l'entrata senza esami al « Polytechnicum » se non quelli che hanno una maturità riconosciuta dalla Confederazione.

I Cantoni, spessissimo con i comuni, hanno l'incarico della scuola. A capo dell'organizzazione scolastica del cantone sta il dipartimento dell'istruzione pubblica, diretto da un membro del governo, assistito da un consiglio; degli ispettori sono incaricati di controllare le classi ad esso subordinate. In ogni comune, poi, una commissione scolastica sorveglia il buon procedimento delle scuole.

Le scuole materne dipendono generalmente da associazioni private, congregazioni religiose, ecc. L'età di ammissione alla *scuola popolare* varia secondo i Cantoni, da 6 a 7 anni compiuti; la durata della scuola obbligatoria varia ugualmente tra 7, 8 o 9 anni. Essa comprende la *scuola primaria* (grado elementare, frequentato da tutti i fanciulli, base di tutte le ulteriori istruzioni; grado superiore che riunisce i fanciulli che non frequentano altre scuole), la *scuola secondaria*, istituzione propria della S., con nome differente secondo le regioni (scuola reale, scuola di distretto, ecc.) che, secondo la sua organizzazione, conduce in 2 o 3 anni sia alla fine degli studi, sia all'entrata in una scuola superiore (ginnasio, scuola professionale, ecc.). I ragazzi che non vanno in una di queste scuole o non fanno l'apprendistato sono tenuti ai *corsi complementari* (qualche ora per settimana) fino a 16-17 o 17-18 anni. Nelle grandi città vi sono classi speciali per gli arretrati. Gli istitutori primari si formano in generale in scuole normali (cantonali o comunali), i maestri secondari all'Università.

Le *scuole medie* (con nome diverso secondo le regioni) preparano, in un numero di anni differenti, secondo il grado di preparazione preteso per l'ammissione, a una o più forme di baccellierato (o maturità): tipo A, latino-greco; tipo B, latino-lingue moderne; tipo C, matematica-scienze. Alcune preparano alla maturità commerciale. I loro professori provengono dall'Università; per branche speciali da scuole speciali (belle arti, musica).

Le *Università* (Basilea, Berna, Friburgo, Ginevra, Losanna, Neuchâtel, Zurigo) dipendono dai Cantoni che le hanno create e le sostengono. S. Gallo ha una università commerciale. La Confederazione non ha mai fatto uso del suo diritto di erigere una Università. Solo il « Polytechnicum » di Zurigo dipende da essa.

Sono anche da ricordare i tipi di scuole, che si riscontrano in quasi tutti i Cantoni e sotto diverse forme d'organizzazione: scuole industriali, commerciali, professionali, scuole d'agricoltura, d'arte e mestieri, di belle arti, conservatori, istituti tecnici, ecc. Inoltre le scuole di economia domestica, scuole sociali femminili, scuole di infermiere, scuole di puericultura, le molteplici forme di pensionati, i licei alpini per fanciulli di salute delicata, tutte le varietà di istituti per ragazzi deficienti (ciechi, sordomuti, anormali psichici, ecc.).

Le associazioni pedagogiche che raggruppano le differenti categorie di insegnanti sono numerose. La stampa pedagogica è rappresentata da numerose riviste ed è largamente diffusa. - Vedi tavv. CXIV-CXVII.

BIBL.: sull'argomento si possono confrontare: *Archiv für das schweiz. Unterrichtswesen* (Frauenfeld), annuo dal 1914; *Annuaire de l'Instr. publ. en Suisse* (Losanna), annuo dal 1910; dal 1942 reca il titolo: *Etudes pédagogiques*; *Lexikon der Pädagogik*, 3 voll., Berna 1950-52. Laura Dupraz

SWATON (SHANTOW), DIOCESI di. - Sulla costa del Mare meridionale cinese, nella provincia del Kwangtung.

Fu eretta in vicariato ap. con il nome di Chaochow, il 6 apr. 1914, per divisione della prefettura ap. del Kwangtung, che in pari data fu elevata in vicariato ap. con il nome di Canton (v.); il 18 ag. 1915 ebbe l'attuale nome di S.; il 20 febbr. 1920 cedette 9 sottoprefetture civili per dar vita alla prefettura ap. di Kaying (v.); l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Canton. È affidata, fin dall'inizio, alla Società delle Missioni Estere di Parigi. Ha un'estensione di 20.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di 5.000.000 di ab., i cattolici erano 30.000 con 31 sacerdoti cinesi e 21 esteri.

Il cristianesimo nel territorio di S. fu diffuso dopo il 1875 e già nel 1884 vi si contavano 15.000 fedeli; poi la guerra tra la Francia, la Cina e il Tonchino arrestò per una diecina di anni il movimento delle conversioni, che riprese quindi e si svolse con ritmo costante.

BIBL.: AAS, 6 (1914), pp. 342-43; 7 (1915), pp. 440-41; GM, p. 209; *Annuaire de l'Eglise cat. en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim; MC, 1950, p. 388. Adamo Pucci

SWAZILAND, VICARIATO APOSTOLICO di. - In territorio sudafricano sotto protezione britannica, chiuso fra Transvaal e Mozambico.

I primi due missionari serviti vi si recarono nel 1913 e dal principio del 1914 eressero a Mbabane la prima stazione. Non vi era allora nessun cattolico indigeno. Il 19 apr. 1923 il territorio dello S. fu distaccato dal vicariato ap. di Natal, ora arcidiocesi di Durban, per formare la prefettura apostolica di S., affidata ai Serviti. Il 13 luglio 1938 furono annessi alla prefettura altri tre distretti civili di Piet Retief, Ingwavuma e Ubombo. Il 15 marzo 1939 essa fu eretta in vicariato e l'11 genn. 1951 fu elevata a diocesi di Bremersdorp, suffraganea dell'arcidiocesi di Pretoria.

Ha una superficie di kmq. 29.780, abitata da ca. 290.000 indigeni e 4300 europei. Gli indigeni sono di razza Bantu del gruppo degli Zulu e parlano swazi e tonga. I cattolici sono: europei 84, di colore 345, indigeni 13.931.

BIBL.: AAS, 15 (1923), pp. 201-202; 30 (1938), pp. 348-49; 31 (1939), pp. 216-17; 43 (1951), pp. 257-63; MC, 1950, pp. 161-162; *The Cath. directory of South Africa 1952*, Capetown 1952, pp. 309-15. Saverio Paventi

SWEDENBORG (SVENDBERG), EMANUEL. - Teosofo protestante e fondatore della setta degli « svedenborgiani » o « Chiesa della nuova Gerusalemme », n. a Stoccolma il 29 genn. 1688, m. a Londra il 29 marzo 1772. Figlio di un vescovo luterano, già rettore dell'Università di Uppsala, fu dominato fin dall'infanzia dalla fede della realtà soprannaturale, che si tradusse presto in una ipertensione psichica.

Studiò in patria filosofia e scienze, si perfezionò a Londra, in Olanda, Francia, Germania. A Londra l'aspirazione teosofica naturalistica si combinò con l'entusiasmo per la meccanica. Nel 1716 tornato in patria fu nominato assessore al Collegio reale delle miniere, ufficio che tenne per 30 anni. In una prima fase lo S. mostrò tendenze in prevalenza filosofico-naturalistiche e scrisse: *Principia rerum naturalium* (1734); *Oeconomia regni animalis* (1720-41); *Clavis hieroglyphica naturalium et spiritualium* (1748), dove professa un evoluzionismo

emanatistico, detto dall'autore « dottrina delle serie e dei gradi », sotto l'influsso del naturalismo rinascimentale, soprattutto di Paracelso; poi un esemplarismo nelle forme dell'essere tra sfera divina, intellettuale e fisica, illustrato con un sistema di corrispondenze, d'influsso neoplatonico e cabalistico, con particolare applicazione ai rapporti tra anima e corpo, in polemica con i filosofi cartesiani: *Regnum animale* (1744-45). In questi ultimi scritti interferiscono però interessi più propriamente teologico-mistici del tutto propri dello S. Secondo il « diario dei sogni » che cominciò a stendere dal 1743, lo S. parte da una presunta « visione » di Gesù Cristo, avuta a Londra dopo la Pasqua del 1744; e palesa il nuovo orientamento nell'opera *De cultu et amore Dei* (1744), elaborazione mistica della *Genesi*, in cui l'interpretazione allegorica predomina: il processo della creazione, come più tardi quello della Redenzione, è presentato come il dispiegamento di tendenze psichiche, di dualismi psicologici, di mediazioni, e a tale qualità sono ridotti in traduzione simbolica gli angeli buoni, gli angeli malvagi, Cristo. Una seconda « visione « del 1746 iniziò una serie di allucinazioni sempre più frequenti portando un cambiamento radicale nella sua vita: lasciato il posto di assessore alle miniere, si ritirò in solitudine a Horngata, dove trascorse in disciplina ascetica il resto della vita, senza però rinunciare a viaggi in Inghilterra e in Olanda.

Intensificò lo sforzo, anche con procedimenti psicofisici (« respirazione interna ») per entrare in contatto con gli esseri sovrasensibili, trarne luce sul senso recondito delle S. Scritture, a cui si applicò con sempre maggiore intensità. La sua esegesi biblica sta difatti sotto l'influsso di Filone e di Origene: cercando il duplice significato « spirituale » (cioè psico-cosmologico) e « celeste » (ossia psico-teologico). Su tale esegesi (in realtà sulle sue visioni della vita futura) è fondato il suo sistema teosofico, elaborato in stretta connessione con l'idea d'una nuova comunità ecclesiastica sul tipo pietista; ed è esposto nelle opere *Arcana coelestia* (Londra 1747-48), interpretazione allegorica del I e II libro del Pentateuco sulla base della teoria neoplatonica delle corrispondenze; nel *De coelo et inferno* (ivi 1748) e in forma più sistematica nel *Vera christiana religio* (Amsterdam 1771), ritenuto testo ufficiale della chiesa da lui fondata. Lo S. nega il dogma trinitario e considera sabellianamente Cristo come l'unico Dio venuto sulla terra in corpo apparente. Respinge pure il dogma della Redenzione, la dottrina luterana della giustificazione e la predestinazione nel senso tradizionale, come inconciliabile con il principio che l'uomo deve attuare il bene morale con il suo sforzo personale. Conserva i sacramenti del Battesimo e della Cena, il primo come avviamento alla rinascita, il secondo (che interpreta alla calvinista) come mezzo per entrare in cielo. Accanto allo stato di gloria in cielo e a quello di pena eterna nell'inferno, S. ammette una condizione intermedia di purificazione; nega però la risurrezione della carne.

La Chiesa ufficiale luterana svedese condannò i suoi principi sia per il loro contenuto sia per la pretesa di fondarne le affermazioni sulla Bibbia, interpretata arbitrariamente e con riferimento a illuminazioni personali. Nonostante questa condanna e la contestazione ironica che ne fecero i filosofi più autorevoli del tempo (p. es., Kant contro lo S. scrisse l'opera *Sogni di un visionario* [1766]), gli scritti del S. si diffusero rapidamente per il loro fascino esoterico, per l'alimento che davano verso la fine del '700 alla propensione romantica per il sovrasensibile compenetrante il mondo visibile: essi inoltre erano sulla linea della mistica naturalistica nordico-tedesca di un Böhme, sempre suggestiva. Così si spiega l'influsso che essi ebbero anche su Goethe e Herder; si spiega pure come dovunque si siano presentati spiritismo, occultismo, teosofia, la combinazione personale delle dottrine naturalistiche con motivi cristiani offerta dal S., abbia trovato risonanza. La Chiesa dello S. che pretende costituire il regno millenario dei santi, di cui parla l'*Apocalisse* (cap. 21) denominandosi « la nuova Gerusalemme », conta tuttora centinaia di comunità, ed è attiva nella propaganda avventistica e millenaristica in Svizzera, Germania (Württemberg), Inghilterra, Svezia, Stati Uniti d'America, anche se conta solo 20.000 aderenti.

BIBL.: le opere naturalistiche e rare in ed. critica in 3 voll. a cura dell'Accademia svedese delle scienze con introd. di A. H. Stroh, Stoccolma 1907-11; G. A. Möhler, *La simbolica*, II, trad. it., Milano 1840, pp. 200-34 (chiara esposizione del sistema teologico di S.); *E. S. Adversaria in libros V. T.* a cura di J. F. J. Tafel, Tubinga 1842-43; R. L. Tafel, *Documents concerning the life and character of E. S.*, Londra 1875-77; Ch. Bys, *Le prophète du Nord, vie et doctrine du S.*, Parigi 1911-1913; A. G. Klee, *S.*, Stoccolma 1915 e 1920; M. Lamm, *S. Eine Studie über seine Entwicklung*, Lipsia 1922; M. R. Blok, *The new Church in the new world, a study of swedenborgianism in America*, Nuova York 1932; H. De Geymuller, *S. et les phénomènes psychiques*, Parigi 1936; E. Benz, *E. S. Naturforscher und Seher*, Monaco 1948. Mario Bendiscioli

SWIFT, JONATHAN. - Scrittore irlandese, n. a Dublino il 30 nov. 1667, m. ivi il 19 ott. 1745.

Sebbene avesse ricevuto gli ordini nella Chiesa anglicana, egli fu tuttavia avverso a tutte le forme storiche del cristianesimo. Nel suo poemetto satirico *The tale of a tub* sono infatti attaccati violentemente Pietro (la Chiesa cattolica), Martin (la protestante), Jack (la calvinista). In *The battle of the books* egli dà il proprio contributo alla famosa *querelle* sulla supremazia degli antichi o dei moderni. Ma il suo capolavoro sono i *Gulliver's Travels* (1727), una satira che per il suo universale pessimismo sulla sorte degli uomini e la sua amara filosofia sulla fondamentale malvagità umana si potrebbe dire leopardiana, prescindendo dal dono lirico del poeta italiano. Ma per un capriccio del destino e in virtù della fantasia inventiva dell'autore, due dei quattro libri che lo compongono, il *Viaggio al paese dei nani* e il *Viaggio al paese dei giganti*, son diventati un classico dei ragazzi. S. interessa per il singolare acume della sua satira che ne fa il campione degli illuministi inglesi, per la lucidezza estrema del suo linguaggio, ma respinge per la sua virulenza e ferocia, anche se non si esaurisce mai nella polemica personale. L'altro aspetto di questa complessa figura è rappresentato dalle sue corrispondenze sentimentali con Esther Johnson contenute in *Journal to Stella* (1710-13) e dal poema *Cadenus and Vanessa* (Cadenus sta per Decanus), dedicato a un'altra donna, scritto nel 1713 e pubblicato dopo la morte di lei, nel 1723. Questa parte biografica ha destato grande interesse negli studiosi moderni di S. Il grande critico settecentesco Samuel Johnson non nascose la sua antipatia per lo scrittore. S. morì semi-pazzo a Dublino.

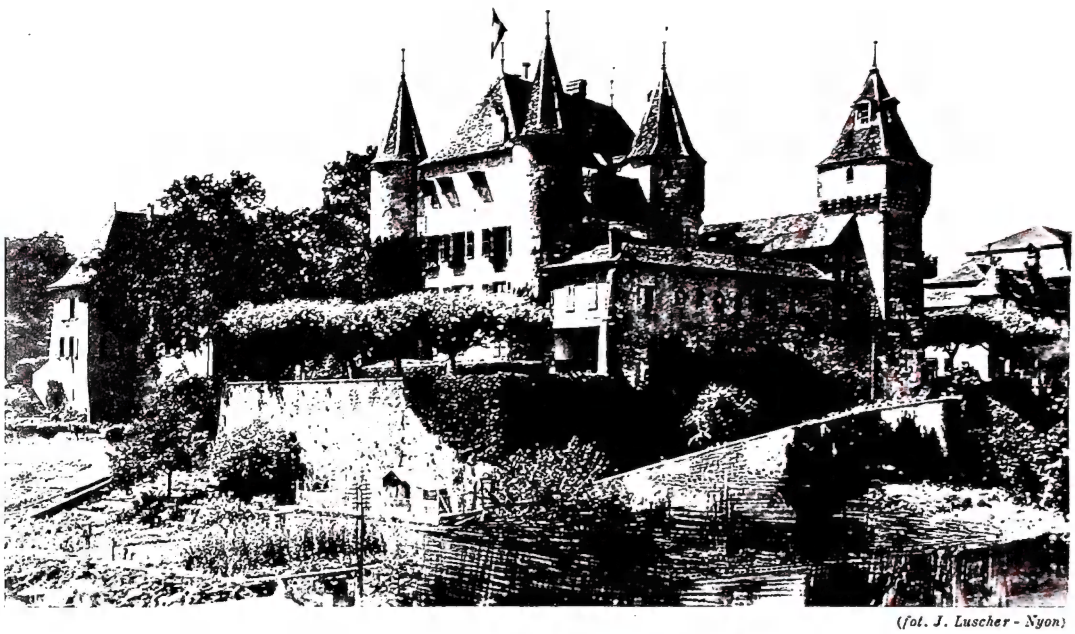
BIBL.: L. Stephen, *S.*, Londra 1892; P. Rebora, *S.*, Roma 1927; M. M. Rossi - J. M. Hone, *S. the egotist*, Londra 1934. Varie traduzioni italiane a opera di G. Prezzolini, A. Valori, C. Formichi, M. M. Rossi. Vasta bibl. in F. W. Bateson, *The Cambridge Bibliography of English Literature*, II, Cambridge 1940, pp. 581-96. Augusto Guidi

SWINBURNE ALGERNON, CHARLES. - Poeta inglese, n. a Londra il 5 apr. 1837, m. a Putney Hill il 10 apr. 1909.

Esordì pubblicando i due drammi *The Queen Mother* e *Rosamond*. Nel 1861 visitò l'Italia e vi tornò nel 1864, anno in cui incontrò Walter Savage Landor a Firenze. Nel frattempo era venuto a contatto con D. G. Rossetti e G. Meredith. Nel 1865 pubblicò il dramma *Atalanta in Calydon*; nel 1866 i *Poems and Ballads*, che dettero luogo a vivaci polemiche: il poeta divenne noto al grande pubblico per la sua indipendenza dalla tradizione vittoriana, nel campo della politica oltre che della morale. Della sua passione politica testimoniano le opere seguenti: *Song of Italy*, del 1867, anno in cui conobbe il Mazzini, e *Songs before Sunrise* (1871) ispirati all'ideale repubblicano e alla storia italiana contemporanea. In tutte le opere seguenti (*Poems and Ballads*, 1878, 1889; il dramma *Erechteus*, 1876; il poema cavalleresco *Tristram of Lyonesse*, 1882), il poeta ritorna ai modi e ai temi delle sue poesie, ma con vena ormai stanca.

È da rilevare la sua attività di critico, improntata a una particolare sensibilità e larghezza di interessi (*William Blake. A Critical study*, 1867; *A Study of Shakespeare*, 1879; *A Study of Victor Hugo*, 1886).

Nella sua poesia, tipica della fine del secolo, sono

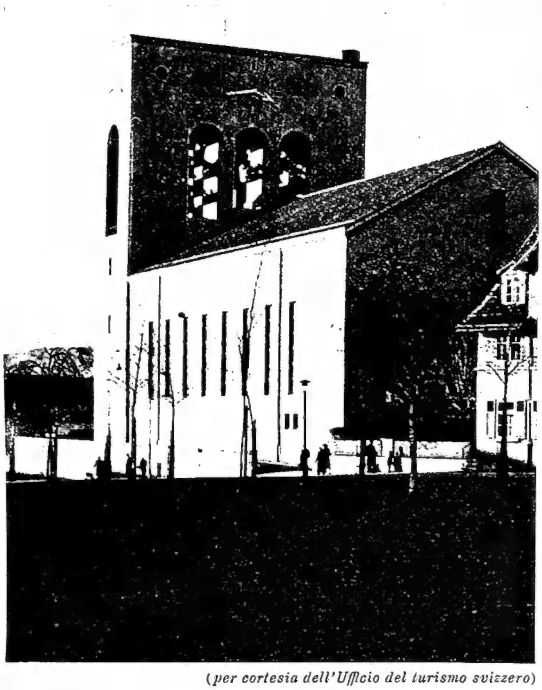


(fot. J. Luscher - Nyon)

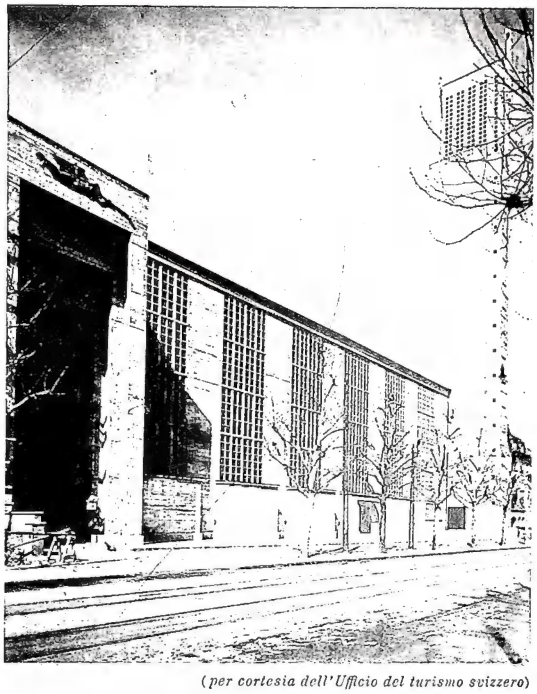
(fot. Archiv Nordostschweizerische Verkehrsvereinigung)

(fot. Beringer e Pampaluchi - Zurigo)

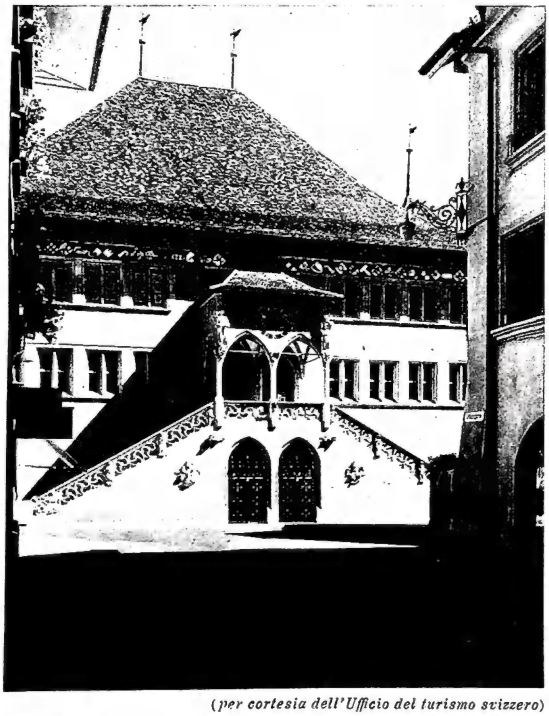
In alto: CASTELLO DI NYON. *In basso a sinistra:* ABBAZIA DI S. GALLO. *In basso a destra:* CHIESA PARROCCHIALE DI S. VITTORE MAURO, fondata nel 703, restaurata nel 1497-1503. Il campanile è del sec. XI - Poschiavo.



(*per cortesia dell'Ufficio del turismo svizzero*)



(*per cortesia dell'Ufficio del turismo svizzero*)



(*per cortesia dell'Ufficio del turismo svizzero*)

(*per cortesia dell'Ufficio del turismo svizzero*)

In alto a sinistra: LA CHIESA MODERNA DI S. PAOLO - Zurigo. *In alto a destra:* LA CHIESA MODERNA DI S. ANTONIO - Basilea. *In basso a sinistra:* PALAZZO DI CITTÀ, costruito nel 1406, rifatto nel 1939-42 - Berna. *In basso a destra:* VIA CARATTERISTICA DI UNA CITTADINA SVIZZERA - Solothurn.

(fot. Albert Steiner - St. Moritz)

(fot. Photodruck)

In alto: LA FUGA IN EGITTO. Affresco carolingio (fine sec. VIII) - Chiostro di S. Giovanni di Müstair. *In basso:* INTERNO DELLA CHIESA ABBAZIALE di S. Gallo (sec. XVIII).

(Australian Official Photograph)

(fot. Biblioteca Vaticana)

In alto: IL GRANDIOSO PONTE DEL PORTO.
In basso: CONGRESSO EUCARISTICO DI SYDNEY (1928).

riconoscibili le varie influenze dei preraffaelliti, di Landor, dei primi romantici e dei poeti greci e latini. Spesso l'eloquenza prevale sul canto; vivissima, però, è sempre la tendenza all'espressione musicale pura e il senso della bellezza delle parole e della loro posizione nel verso. Comunque, la sua ispirazione più genuina è da indicarsi più nelle poesie dominate dalla ossessione sensuale e da un morbido senso della morte che in quelle patriottiche, dove l'influsso della retorica victorughiana è più palese. Del valore, in parte positivo, della sua opera di poeta e critico dà conferma l'influenza esercitata su Walter Pater e su altri letterati della generazione seguente.

BIBL.: edd.: *Selections*, a cura di E. Gosse e T. J. Wise, Londra 1919; *Works*, 20 voll., ivi 1926-27. Studi: T. J. Wise, *A. bibliogr. of S.*, ivi 1918-19; A. Galimberti, *L'aedo d'Italia*, Palermo 1925; G. Lafourcade, *S. A. Literary biography*, ivi 1932; C. K. Hyder, *S.s Literary career and fame*, Duke 1933; altra bibl. in F. W. Bateson, *The Cambridge Bibl. of English Literat.*, III, Cambridge 1940, pp. 317-23.
Giulio de Angelis

SWITHUN, santo. - I biografi mantengono intorno alla sua vita un prudente riserbo. Secondo alcuni egli sarebbe diventato vescovo di Winchester dopo l'837; secondo altri nell'852, a domanda del popolo e del clero. Morì il 2 luglio 862.

Fu un grande edificatore di chiese, che poi amava consacrare, portandosi sul posto a piedi nudi. Passava spesso la notte in preghiera e si privava dei pasti. Dopo la sua morte molti miracoli si ebbero per sua intercessione.

BIBL.: invece che ai testi raccolti in *Acta SS. Julii*, I, Parigi 1867, pp. 285-99, bisogna ricorrere a quelli pubbl. da E. Sauvage in *Anal. bolland.*, 4 (1885), pp. 367-410; 5 (1886), pp. 53-58; 7 (1888), pp. 373-80 e dal p. P. Grosjean, *ibid.*, 58 (1940), pp. 187-96.
Guglielmo Mollat

SWJETSCHIN, ANNE-SOPHIE. - Convertita russa, n. a Mosca il 22 nov. 1782, m. a Parigi il 9 sett. 1857. Della nobile famiglia Sojmonoff, dama di corte della zarina Maria, moglie di Paolo I.

Sposa al generale S., passò a Pietroburgo dove il marito era governatore ed entrò presto in relazione con gli emigrati francesi e specialmente con Giuseppe De Maistre; da essi venne a conoscere la religione cattolica, alla quale passò l'8 nov. 1815. Quando furono cacciati i Gesuiti dalla Russia (1818) si portò con la famiglia a Parigi, dove la sua casa divenne centro di raccolta dei cattolici più distinti e degli uomini d'azione intenti a una restaurazione cattolica della Francia. La S. ne fu l'anima e l'incitatrice; nel 1834 contribuì efficacemente a salvare il Montalembert, il Lacordaire e il Guéranger dal pericolo di naufragare nella fede con il loro maestro, il La Mennais; nel 1835 promosse le conferenze del p. Lacordaire a Notre-Dame; e sempre si mostrò attivissima nel campo delle opere di carità, nell'opera assidua delle conversioni; commovente alle lacrime quando discuteva della religione cattolica (cf. l'*Examen religieux*, riportato dal p. Rouët de J., [*op. cit.* in bibl., pp. 385-93] dove parla dei pro e contro del passo decisivo da lei fatto sotto la guida del p. J. L. Rozaven nel 1815).

Le sue opere uscirono postume per cura di A. F. P. de Falloux, ebbero festosa accoglienza ed esercitarono sugli animi una forte efficacia sia per lo stile vivo, delicato, denso di soprannaturale, sia per l'elevatezza del pensiero: *Lettres* (2 voll., Parigi 1862); *Journal de sa conversion* (ivi 1863); *Correspondance du R. p. Lacordaire et M.me S.* (1864); *Nouvelles lettres* (1875).

BIBL.: A. F. P. de Falloux, *M.me S., sa vie et ses oeuvres*, 2 voll., Parigi 1860; 17ª ed. ivi 1900; M. J. Rouët de Journel, *Une russe catholique, M.me S. D'après de nombreux documents nouveaux* (con bibl. anteriore completa), ivi 1929.
Celestino Testore

SWOBODA, HEINRICH. - Teologo, n. il 28 giugno 1861 a Vienna, ivi m. il 7 maggio 1923. Professore di teologia pastorale e di catechetica all'Università di Vienna dal 1895, oratore brillante e buon organizzatore.

Membro importante della Leogesellschaft vi fondò le sezioni artistica e catechistica, dividendo la sua attività in questi due campi, cui consacrò tutto il suo ingegno. Col volume: *Grossstadtseelsorge* (2ª ed. 1911) affrontò il grave problema della cura d'anime nelle grandi città, suscitando polemiche, soprattutto in Francia. Notevole il suo contributo nel volume *Der Dom von Aquileia*, 1916, edito per cura di Carlo Lanckoronscki nella parte riguardante i grandi scavi e gli edifici.

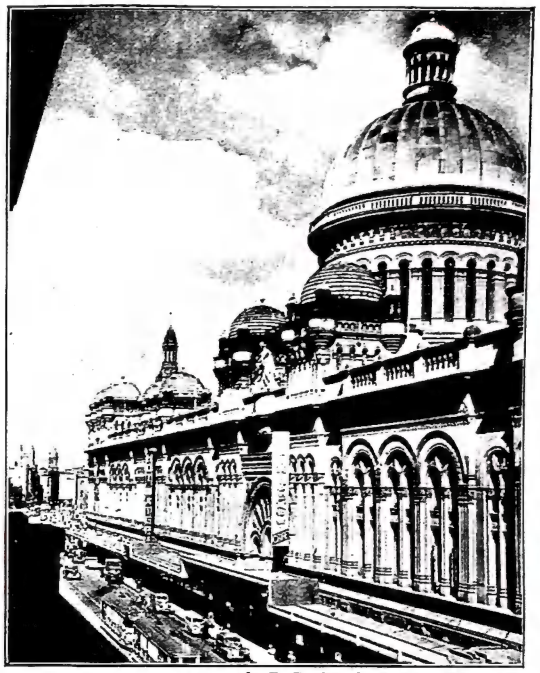
BIBL.: L. Krebs, s. v. in LThK, IX, p. 919.
Hermine Kühn-Steinhausen

SYBEL, HEINRICH von. - Storico tedesco, n. il 2 dic. 1817 a Düsseldorf, m. il 1° ag. 1895 a Marburgo. Fu professore a Bonn nel 1844, a Marburgo nel 1846, a Monaco nel 1856, di nuovo a Bonn nel 1861 e direttore degli Archivi di Stato prussiani nel 1875.

Le sue opere sulla prima Crociata (*Geschichte des ersten Kreuzzuges*, 1841) e sulla genesi del Regno di Germania nel medioevo (*Die Entstehung des deutschen Königtums*, 1844) sono tra le migliori produzioni critiche della scuola rankiana. Dopo il 1848 S. si distaccò da Ranke e divenne il capo della storiografia piccolo-tedesca, subordinando l'imparzialità delle ricerche e la comprensione del passato al canone interpretativo della validità dello Stato nazionale nella storia. Primo documento di tale tendenza è la *Geschichte der Revolutionszeit* (5 voll., 1853-58). Successivamente polemizzò contro il Ficker, condannando la politica italiana degli imperatori medievali perché lesiva degli interessi tedeschi nelle terre ad oriente dell'Elba. Dal 1889 al 1894 redasse, sulla scorta degli archivi prussiani, *Die Begründung des deutschen Reiches durch Wilhelm I* (7 voll.). Fondò nel 1856 la *Historische Zeitschrift*, la più autorevole rivista storica tedesca.

BIBL.: E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., II, Napoli 1944, pp. 240-45; H. v. Srbik, *Geist und Gesch. vom deut. Humanismus bis zur Gegenwart*, 2 voll., Monaco-Salisburgo 1950-51, passim.
Silvio Furlani

SYDNEY, ARCIDIOCESI di. - È situata nella costa orientale dello Stato della Nuova Galles del sud in Australia (v.).



(da F. Hurley, S., Sydney 1948, p. 169)
SYDNEY, ARCIDIOCESI di - Palazzo Vittoria e George Street.

Dopo i primi sviluppi dell'opera missionaria il 3 giugno 1834 fu eretto il vicariato apost.della Nuova Olanda e Terra di Djemen (Tasmania), distaccato dal vicariato apost. delle isole Maurizio. Il 5 apr. 1842 fu diviso nei tre vicariati apost. di S., Hobart e Adelaide. Subito dopo il 12 apr. dello stesso anno il vicariato apost. di S. fu elevato ad arcidiocesi con le diocesi suffraganee di Adelaide e Hobart che corrispondevano rispettivamente alle tre colonie di allora, cioè Australia occidentale, meridionale e Terra di Djemen ora Tasmania. Il 6 maggio 1845 fu da essa distaccata la diocesi di Perth (v.); il 25 giugno 1847 furono modificati i confini con la diocesi di Adelaide; il 12 apr. 1859 fu distaccata la diocesi Brisbane (v.), il 28 nov. 1862 furono distaccate le diocesi di Goulburn, Wagga-Wagga (v.) e Armidale (v.); il 10 maggio 1887 furono distaccate le diocesi di Wilcannia Forbes (v.) e di Grafton, ora Lismore. Il 15 nov. 1951 fu distaccata una lunga zona costiera che insieme con altra presa dall'arcidiocesi di Canberra-Goulburn formò la nuova diocesi di Wollongong. L'arcidiocesi di S. è perfettamente organizzata. Il Seminario maggiore di Manly, inaugurato nel 1888, fu costruito dal card. Patrizio F. Moran per tutta l'Australia. Ora sta per avere la Facoltà di teologia. Il Seminario minore è a Springwood e risale al 1912.

Ha un'estensione di kmq. 29.440 con 414.910 cattolici su di una popolazione che supera 1.885.818. Vi sono : parrocchie 172, chiese 237, sacerdoti diocesani 325, religiosi 270, fratelli 495, suore 2449; collegi ecclesiastici 12, universitari 2, oltre a numerose altre scuole e ad un buon numero di opere di carità. - Vedi tav. CXVIII.

BIBL.: *Australasian Catholic Directory 1952*, Sydney 1952, pp. 125-82; P. F. Moran, *History of the Catholic Church in Australasia*, ivi s. d., passim. Saverio Paventi

SYLLOGE PRAECIPUORUM DOCUMENTORUM RECENTIUM SUMMORUM PONTIFICUM ET S. C. DE PROPAGANDA FIDE NECNON ALIARUM SS. CONGR. ROMANARUM. - Volume pubblicato dalla S. Congreg. di Propaganda Fide nel 1939; contiene i principali documenti riguardanti le missioni dal 1907 al 1939.

BIBL.: S. Paventi, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia dottrinale*, Roma 1949, p. 86. Saverio Paventi

SYLVIUS (DU BOIS), FRANÇOIS. - Teologo, n. a Braine-le-Comte (Belgio) nel 1581, m. a Douai il 27 febbr. 1649.

Studiò filosofia a Lovanio e teologia all'Università di Douai, dove si laureò nel 1610. Divenuto, alla morte di Estio (1613), professore di teologia nella stessa Università, vi rimase per tutta la vita, contribuendo largamente alla fama della scuola duacense. Inferiore a Estio nella conoscenza della Scrittura, lo superò per penetrazione speculativa e per aderenza allo spirito e alla lettera di s. Tommaso, di cui è tuttora ritenuto uno dei migliori interpreti nei *Commentaria in Sum. Theol. s. Thomae* (4 voll., Douai 1620-35; 2ª ed. ivi 1622-48; 3ª ed. Anversa 1698). Su argomenti tomistici aveva già pubblicato opere notevoli : *S. Thomae A. opuscula* (2 voll., Douai 1608-1609); *Explicatio doctrinae s. Thomae... de motione primi motoris* (ivi 1609); *Liber sententiarum... de statu hominis post peccatum* (ivi 1614). Oltre vari saggi di teologia morale e 19 *Orationes theologicae* (ivi 1621) sono da ricordare gli opuscoli con cui si oppose con risolutezza al nascente giansenismo : *Litterae... ad Leopoldum Belgii gubernatorem* (ivi 1648); *Veritas et aequitas censurae pontificiae... super 79 articulis damnatis* (ivi 1649). Di minore importanza il suo *Commentarium in Gen.* (ivi 1639). Tutte le opere furono edite dal p. Norberto d'Elbecque O. P. ad Anversa 1698, ristampate a Parigi 1714 e a Venezia 1726.

BIBL.: Hurter, III, col. 953; F. Amann, s. v. in DThC, XIV, coll. 2923-25 (con bibl.). Antonio Piolanti

SYMONDS, JOHN ADDINGTON. - Esteta inglese, n. a Bristol il 5 ott. 1840, m. a Roma il 19 apr. 1893.

Visse lungamente in Italia per motivi di salute e la sua opera dedicò all'arte e alla poesia italiane. La sua *History of the Renaissance in Italy* (1875-86) non è, a differenza dell'opera del Burckhardt, un libro sistematico, ma è apprezzabile per la qualità dello stile. Pubblicò una sua traduzione della *Vita* del Cellini nel 1888 e tradusse sonetti di Michelangelo e di Campanella. Altre sue opere sono : *Studies of the greek poets* (1873), biografie di Michelangelo, Sidney, Shelley, saggi sul Whitman e sui predecessori di Shakespeare. Amò anche il paesaggio italiano e ha lasciato versi da esso ispiratigli.

BIBL.: V. W. Brook, *A biographical study of J. A. S.*, Londra 1914. Augusto Guidi

SYRACUSE, DIOCESI di. - Città e diocesi dello Stato di Nuova York (Stati Uniti). La diocesi fu eretta da Leone XIII il 20 nov. 1886. La storia di S. risale al 1614, quando i Francescani (Recolletti) ottennero da Samuele di Champlain di celebrare il divin Sacrificio presso i laghi Onondaga o Oneida per gli Irochesi e forse anche presso l'attuale Oswego nel 1615.

Il gesuita p. Le Moyne è il vero fondatore della Chiesa di S. I pp. Giuseppe Chaumonot e Claudio Dablon cominciarono l'evangelizzazione della regione e celebrarono la S. Messa il 4 nov. 1654; ma il successo fu scarso. Gli indigeni furono stimolati contro i Francesi dagli Inglesi e dagli Olandesi di Albany. Nel 1685, Giacomo II ascese al trono e professò il cattolicesimo. Come duca di York (1682), aveva nominato Tommaso Dongan governatore di Nuova York, il quale aiutò molto i cattolici, ma per non rinforzare l'influenza francese richiese padri gesuiti inglesi. Con la caduta di Dongan, il governatore Bellemont fece votare una legge secondo la quale sarebbero stati carcerati in perpetuo tutti i preti rimasti o tornati nello Stato di Nuova York dopo il 1° nov. 1700. Meno di 25 anni dopo, i bianchi cominciarono ad arrivare sul territorio e, fra questi, parecchi cattolici. La prima parrocchia della diocesi fu fondata dal rev. Michele O'Gorman. La prima Messa pubblica fu celebrata a Utaca il 10 genn. 1819. Alla fondazione della diocesi, S. contava 64 sacerdoti diocesani e 10 religiosi, 46 parrocchie, 20 missioni, 15 cappelle e due ospedali. Oggi vi sono 349 sacerdoti (66 religiosi : conventuali, padri della Pia Società delle Missioni di S. Carlo di Piacenza, gesuiti), 183 parrocchie, 86 cappelle, 13 stazioni, 15 congregazioni femminili (811 suore), 1 scolasticato (67 religiosi), 1 collegio (Le Moyne, diretto dai Gesuiti), 6 orfanotrofi, 4 ospedali. La popolazione totale di S., suffraganea di Nuova York, è (censimento del 1950) di 947.427 ab. dei quali 269.441 sono cattolici.

BIBL.: J. M. Lynch, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 397-99; *The Official Catholic Directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 375-378; Th. Boemer, *The Catholic Church in the United States*, St-Louis-Londra 1950, p. 283 sg. Gastone Carrière

SYRIA DEA (Συρία θεός). - La dea siriana per eccellenza, popolarmente *Diasura*, *Iasura*, è Atargatis il cui nome sembra derivare da *'Atar* (=Astarte), più *'Atē* (=Attis) quasi a identificare meglio la dea in quanto sposa di « Attis ».

Il nome fu abbreviato dai Siri in *Tar'ātā* e dai Greci ridotto a Δερκετώ. Essa è stata la prima a giungere a Roma con il suo corteggio itinerante di Galli che, portando l'edicoletta della dea a dorso d'asino, si recavano a consolare i loro correligionari siriaci che lavoravano nelle campagne (Fedro 4, 2, 4; Tert., *Apol.*, 13; Apul., *Met.*, VIII, 26). Suoi celebri santuari stavano a Biblo sulla costa fenicia, a Ascalona sul mare della regione palestinese e soprattutto a Bambiké (Mambog) in Siria, detta perciò la « città santa » (Ierapoli), ora ridotta a un cumulo di rovine presso un grande stagno alimentato da fonti vive; Luciano nel *De S. D.* ne fa la descrizione. Nell'interpretazione latina la dea è assimilata a Rhea o Era e ha come paredro Hadad, dio della tempesta, raffigurato con tiara cornuta in capo, lunga barba, e fulmine in mano e assimilato a Iuppiter. Erano sacri in modo particolare alla dea le colombe e i pesci, questi ultimi alimentati nella piscina attinente al santuario.

La d. S. non è in fondo che la forma siriana della grande divinità semitica della natura feconda : Ištar in

Babilonia con il paredro Tammūz; Astarte in Fenicia con il paredro Adone; ad onore della qual coppia si celebrava la festa caretteristica dei Giardini di Adone (Ἀδώνιδος κῆποι) nella quale vasetti di argilla seminati con pianticelle di rapida crescenza (grano, finocchio, lattuga) venivano disposti attorno alla coppia giacente sotto un padiglione e poi venivano gettati nell'acqua del mare o del fiume più vicino, certamente rito sacromagico diretto a provocare il crescimento della vegetazione mediante la pioggia irrigatrice delle campagne (Teocrito, *Idyll.*, XV, 109-44). Essa è pervenuta in Siria non dalla Babilonide ma dall'Anatolia attraverso gli Hittiti e questo spiega la presenza dei Galli nel tempio di Ierapoli, affermata da Luciano e confermata da Bardesane, *Dialogo delle leggi dei paesi* (*Patrologia Siriaca*, II, 490-658, Parigi 1907, tradotto in italiano da G. Levi Della Vida, nella collana « Scrittori cristiani antichi », 3, Roma 1921, p. 49).

Del culto di Atargatis in Roma è documento il santuario delle divinità siriache, scoperto sul versante nord del Gianicolo, presso il « Lucus Furrinae »; è costituito da tre edifici sovrapposti con piscina per i pesci sacri. Il secondo edificio fu costruito sotto Commodo da un tal « Gaionas », Siro ellenizzato, il quale nel suo epitaffio si vanta che dopo aver presieduto come giudice i sacri banchetti (δειπνοκρίτης), giace in « nulla dovuto alla morte » cioè sicuro della beata immortalità, grazie al pasto di comunione misterica fornito certamente dai pesci sacri alla dea. Fra i ritrovamenti di questo santuario va ricordata una statuetta maschile di bronzo, forse Adone defunto, avvolta entro sette spire di un serpente, forse le sette zone delle sfere planetarie; tra le sette spire sette uova di gallina, simbolo di rinascita, che ricordano la sentenza di Arnobio (I, 36) « ovorum progenies di Syri ».

BIBL.: F. Cumont, *La Syrie*, in *Les religions orient. dans le paganisme romain*, Parigi, 1ª ed. 1909; 4ª ed., ivi 1929, pp. 95-124; Ch. Daremberg-E. Saglio, s. v., in *Dict. des antiq. grecques et rom.*, IV, II, 1911, pp. 1590-96; H. A. Strong-E. J. Garstang, *The Syrian Goddess*, Londra 1913; N. Turchi, *I misteri di Adone*, in *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma 1923, pp. 156-70.

Nicola Turchi

SZATMAR SATU MARE : v. SATU MARE.

SZCZEPAŃSKI, LADISLAO. - Orientalista ed esegeta, n. a Biała Małopolska (Polonia) il 21 maggio 1877, m. ad Innsbruck il 30 maggio 1927.

Nel 1891 entrò nella Compagnia di Gesù; si specializzò in lingue semitiche ed in archeologia a Beirut, in Palestina ed in Egitto, e in studi biblici ad Innsbruck. Nel 1909 fu nominato professore dell'allora fondato Pont. Istituto Biblico e vi insegnò archeologia biblica e geografia della Palestina antica. Nel 1915, costretto dalla guerra, tornò in Polonia. Nominato professore all'Università di Varsavia nel 1918, vi iniziò ed organizzò la facoltà teologica. Negli anni 1921-25 fu di nuovo in Palestina e per un semestre insegnò nell'Istituto Biblico di Roma. Nel 1927, in viaggio dalla Polonia a Roma per riprendere la sua cattedra nell'Istituto Biblico, cadde ammalato ed inaspettatamente spirò all'età di 50 anni.

Nei circoli scientifici fu assai noto come dotto specialista. Lasciò molti libri ed opuscoli: in tedesco (*Nach Petra und Sinai*, 1908), in latino (*Geographia Palaestinae antiquae*, 2ª ed. postuma, Roma 1928) ed in polacco opere di cultura biblica e di archeologia sulla Palestina e sull'antico Oriente, tra cui una nuova versione in polacco del Nuovo Testamento dall'originale greco. Nei circoli scientifici fu assai noto come dotto specialista.

Bronislao Zieliński

SZEGED : v. CSANAD.

SZÉKESFEHÉRVÁR : v. ALBA REALE.

SZEPES : v. SCEPUSIO.

SZEPINGKAI, DIOCESI di. - Situata nella parte occidentale della Manciuria, ha una superficie di 126.921 kmq. e una popolazione di 3.000.000 ab.

Questa missione fu costituita in prefettura apost. il 2 ag. 1929, con territorio distaccato, parte dall'odierna arcidiocesi di Moukden, parte dall'attuale diocesi di Jehol. Il 26 marzo 1932 dalla missione di Jehol furono distratte altre sei prefetture civili ed annesse alla prefettura apost. di S. Il 1° giugno 1932 la medesima fu elevata a vicariato apost. e l'11 apr. 1946 a diocesi suffraganea di Moukden. La storia missionaria di S., prima dell'arrivo dei Padri della Società canadese di Pont-Viau, si fonde con quella di Moukden e di Jehol. Prima del 1890 i cattolici di questa regione erano per lo più coloni immigrati dalle vicine province. I Padri di Pont-Viau, giunti in Manciuria il 17 ott. 1925, svilupparono ed organizzarono l'opera di evangelizzazione e in breve tempo realizzarono consolanti progressi. Ora la missione è sotto regime comunista, che ha messo a dura prova vescovo e missionari, detenuti o espulsi dalla diocesi.

(fot. Fides)

SZEPINGKAI, DIOCESI di - Il p. G. Elia Crevier battezza un professore della Scuola Saint-Viateur.

Prima dell'attuale stato di cose si avevano 14.900 cattolici; 5 sacerdoti nazionali e 33 esteri; 25 suore cinesi e 48 estere; 1 seminario minore; 5 scuole elementari; 1 scuola media; 19 dispensari; 2 orfanotrofi; 11 ricoveri per vecchi; 2 chiese e 50 cappelle; 14 stazioni primarie e 35 secondarie.

BIBL.: AAS, 22 (1930), pp. 264-65; 24 (1932), pp. 370-71; 38 (1946), pp. 301-13; Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relaz. quinquennale*, pos. prot. n. 1668/36; MC, 1950, p. 307.

Edoardo Pecoraio

SZEPTYCKYJ, ANDREJ. - Metropolita di Galizia, al secolo Romano Alessandro, terzo figlio dei conti de Szeptyci-Szeptyckyj, antica nobile famiglia ucraina, n. a Prylbyci il 29 luglio 1865, m. il 1° nov. 1944. Compiuti gli studi giuridici a Breslavia, coronati dalla laurea in giurisprudenza, abbracciò l'Ordine basiliano il 23 maggio 1888, cambiando il suo nome in Andrea.

(per cortesia del p. Ortîz de Urbina, S. J.)
SZEPTYCKYJ, ANDREJ - Ritratto.

Undici anni dopo, il 17 giugno 1899, lo S. con bolla di papa Leone XIII fu nominato vescovo di Stanislaopoli in Galizia (Halicia). Dopo la morte di Giuliano Kuilovskyj, metropolita di Leopoli, dal medesimo Papa fu elevato alla dignità di metropolita e arcivescovo haliciense di Leopoli il 16 genn. 1901; tale carica esercitò per 45 anni, sviluppando con grande zelo la sua pastorale ed apostolica azione, visitando personalmente la sua vastissima diocesi, predicando, confessando ed istruendo clero e popolo. Inoltre scrisse più di 150 lettere pastorali su vari temi riguardanti la vita religiosa, sociale e nazionale dei suoi fedeli. Non tralasciava neppure la cura premurosa della gioventù scolastica, degli orfani, degli ammalati e dei poveri, erigendo a tale scopo convitti, istituti, orfanotrofi ed ospedali. Promotore degli studi ecclesiastici, eresse e costruì i Seminari minore e maggiore per la formazione e l'educazione del clero, prima a Stanislaopoli e poi a Leopoli, ove fondò il Seminario e l'Accademia ecclesiastica; sempre promosse gli studi teologici e le edizioni scientifiche. Il papa Pio XII nella sua encicl. *Orientales omnes* del 13 dic. 1945 ne ha tessuto un lusinghiero giudizio. Tradusse in lingua ucraina *Opera ascetica s. Basili Magni* (Leopoli 1929) e pubblicò il molto interessante opuscolo *De sapientia Dei* (ivi 1932).

Il suo zelo non si limitava solo all'amministrazione dell'arcidiocesi, ma abbracciava anche quelle dei suoi fedeli che per gravi condizioni sociali erano costretti a emigrare oltremare nell'America del nord e del sud. Il metropolita personalmente visitava questi derelitti, mandava sacerdoti e per il suo grande zelo ha meritato di ottenere dalla Sede Apostolica la gerarchia ecclesiastica negli Stati Uniti d'America (1907) e nel Canadà (1912). Abbracciato lo stato monastico, mons. S., anche essendo metropolita, rimase nondimeno religioso esemplare e promotore della vita monastica.

Cominciando con la restaurazione delle monache di S. Basilio il Grande, ha rinnovato l'antico monachesimo orientale secondo la Regola di s. Teodoro Studita (1901-1902). Poi, visitando i suoi fedeli nel Canadà in occasione del Congresso eucaristico del 1910-11, trovò alcuni redentoristi che, ottenuta dalla S. Sede la facoltà, si prodigavano nella cura pastorale dei fedeli di rito bizantino-slavo. Strinse allora convenzione con il p. generale dei Redentoristi (1913), confermata poi dalla S. Congregazione di Propaganda Fide il 27 apr. 1914, in virtù della quale i Redentoristi crearono un ramo della Congregazione in rito bizantino-slavo. Oggi questo ramo è diventato già una provincia nella Galizia, purtroppo adesso soppressa dai bolscevichi; un'altra fiorente viceprovincia esiste nel Canadà e negli Stati Uniti d'America.

Ma il più nobile proposito, che dominava tutta l'azione del metropolita, fu la sua brama di promuovere l'unione dei dissidenti con la S. Sede romana, né lasciò sfuggire nessuna occasione per poter realizzarla. A tale scopo visitò i vescovi latini e gli Ordini religiosi, discutendo difficili problemi dell'Unione ed incoraggiandoli alla collaborazione, partecipò spesso ai congressi unionistici, intraprese viaggi a Mosca (1907), favorì le relazioni con i più importanti personaggi dissidenti ecclesiastici e civili. Ciò permise al metropolita, liberato dalla prigionia nel 1917 dopo la rivoluzione in Russia, di poter tenere un Sinodo provinciale dei cattolici con sacerdoti già conosciuti e di conseguire la nomina dell'esarca per la Russia nella persona di Leonide Fedorov (cf. A. Herman, *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum*, Roma 1936, p. 96 sgg.). A causa di questa sua zelante attività nel promuovere l'azione unionistica nel 1914, dopo l'occupazione della Galizia da parte delle truppe russe, egli fu preso «prigioniero dello Zar» e poi incarcerato nel monastero di Suzdal per più di due anni. La rivoluzione russa del 1917 liberò il metropolita dalla prigione. Nel sett. dello stesso anno egli fece ritorno alla sua patria devastata e distrutta dalle grandi battaglie che si erano svolte nella Galizia orientale. Appena riedificate nei laboriosi anni 1918-39 le chiese bruciate, rinnovati gli istituti ecclesiastici che erano stati distrutti e saccheggiati, organizzati i Seminari minore e maggiore, restaurati gli studi, sopraggiunse la seconda guerra mondiale durante la quale il metropolita, quando fu occupata la sua provincia ecclesiastica, consacrò i suoi ultimi sforzi a difendere il suo gregge e scrisse lettere pastorali incoraggiando sacerdoti e fedeli alla resistenza e perseveranza nella fede cattolica; il 2 maggio 1940 celebrò un Sinodo diocesano a Leopoli.

BIBL.: C. Karalevskij, *Le métropolite A. S. Son action pastorale, scientifique et philhénotique*, in *Roma e l'Oriente*, 1919-20; *Čvert stolittja na mytropolycomu prestoli*, in *Bohoslovia*, 4 (1926), fasc. 1-2; S. Baran, *Mytropolyt A. S. Zyttja i dijalnist*, Monaco 1947.
Teodosio Halusczynskyj

SZOMBATHELY: v. SABARIA.

TA'ĂNÎTH: v. MĒGHILLATH TA'ĂNÎTH.

TABACCO. - Solanacea, cui C. Linneo diede, il nome di *Nicotian tabacum* in onore di J. Nicot di Villemein, che per primo coltivò la pianta nei giardini reali portoghesi. Ne esistono numerose specie e varietà (secondo alcuni autori fino a 60 specie) quasi tutte di origine americana. Il primo trasporto di semi dal Brasile in Francia risale al 1556 per opera del monaco André Thevet.

L'uso di fumare il t. cominciò in Europa, prima in Spagna (1570), poi in Inghilterra (1586), essendo adottato nei primi anni specialmente in Francia per combattere il mal di denti. All'epoca di Luigi XIII il fumo divenne un'abitudine voluttuaria, ma all'inizio era proibito fumare per la strada e nei locali pubblici, tanto che esistevano locali appositi (*tabagies*) per i fumatori. Mentre l'uso di fumare il t. si andava sempre più diffondendo nelle classi meno agiate, nell'aristocrazia, invece, prevaleva già nel sec. XVII l'uso del t. da fiuto. Carlo I d'Inghilterra fu il primo a sfruttare economicamente l'abitudine del fumo, istituendo il Monopolio di Stato.

Il t., entrato in Europa come pianta medicinale, ha ora perso praticamente ogni uso terapeutico; solo in Grecia, Spagna, Portogallo e Romania, le sue foglie sono officinali e iscritte regolarmente nelle rispettive farmacopee. In campo botanico, viene sfruttata l'azione insetticida della nicotina, utilizzando infuso di t. per la lotta contro gli afidi.

In rapporto alla presenza nelle foglie di t. di una percentuale di nicotina (alcaloide molto tossico per l'organismo) oscillante dal 0,6 al 7 o 9%, l'eccessivo uso del fumo può produrre fenomeni di avvelenamento. Oggi si ritiene, però, che questi siano dovuti solo in parte alla nicotina, mentre entrerebbero in gioco, oltre fattori individuali predisponenti, la liberazione di altre sostanze durante la combustione del t. (basi piridiniche, ammoniaca, corpi fenolici e pirrolici, acido cianidrico, ossido di carbonio, formaldeide, ecc.).

L'avvelenamento acuto oggi è raro, per la grande facilità con cui l'organismo si assuefà alla nicotina. Basta pensare, infatti, che questa sarebbe letale alla dose di 5-10 ctgr, che in una sigaretta (pari a ca. un grammo di t.) sono contenuti in media 2 ctgr. di nicotina e che aspirando il fumo si assorbe ca. il 90% dell'alcaloide. Il meccanismo di tale assuefazione non è ancora chiaro e pare ravvicinabile a quello che si ha nei riguardi dell'arsenico. L'avvelenamento acuto, spesso mortale, era più frequente un tempo, quando si usavano clisteri di tabacco contro la stitichezza o impacchi di foglie per le malattie oculari.

L'avvelenamento cronico, detto anche « tabagismo », è più frequente e si ritiene causato in gran parte da una particolare predisposizione individuale. I sintomi sono principalmente: cardio-vascolari (palpitazioni, aritmie, sindromi anginose, claudicazione intermittente), gastrici (a tipo dispeptico o anche di ectasia e ptosi gastrica), visivi (scotomi, emeralopia, amaurosi, disturbi del senso cromatico), nervosi (insonnia, emicrania, tremori, vertigini, spasmi vasali), oltre ai sintomi d'irritazione locale sulle vie aeree superiori e sulla mucosa boccale (da alcuni autori il cancro della lingua, del labbro e del polmone vengono posti in rapporto con l'azione del fumare). Anche l'industria del t. può dare origine a malattie cutanee a tipo eczematiforme che vengono considerate malattie professionali; frequente è l'aborto nelle lavoranti del t.

Il tabagismo si instaura con notevole lentezza e la sua gravità non dipende tanto dalla quantità di t. usata, quanto, come già s'è detto, da fattori individuali non ancora noti. Molti autori sono d'accordo nel dire che l'uso moderato del t. non è da considerarsi dannoso nell'individuo adulto sano, mentre può essere causa di gravi disturbi se preesistono danni del cuore, dei vasi o del sistema nervoso. La cura del tabagismo si basa esclusivamente sulla sospensione dell'uso del t. e, se non esistono lesioni organiche definitive, lentamente si ha la scomparsa di tutti i sintomi funzionali con questo solo mezzo. I fenomeni di astinenza non sono assolutamente ravvicinabili a quelli della morfina, ma sono di natura puramente psichica, facilmente superabili con un po' di forza di volontà.

BIBL.: A. Strümpell-E. Lesser, *Trattato di patologia spec. medica e terapia*, I, 1, 8ª ed. it., Milano 1907; L. Mohr-R. Staehelin, *Trattato di medic. interna*, V, ivi 1914; L. Bernardini, s. v. in *Enc. It.*, XXXIII, pp. 139-55; F. Marcolongo, *Tabagismo, ibid.*, pp. 155-56; G. Perez, *Tratt. di patol. chirurg.*, Roma 1940; A. Fontana, *Tratt. di dermatologia*, 3ª ed., Torino 1945; E. Adami, *Farmacologia e farmacoterapia*, 3ª ed., Varese 1947; R. Montelcone, *Medicina d'urgenza*, 3ª ed., Roma 1949; I. Spadolini, *Fisiologia umana*, 4ª ed., Torino 1950. Alessandro Marolla

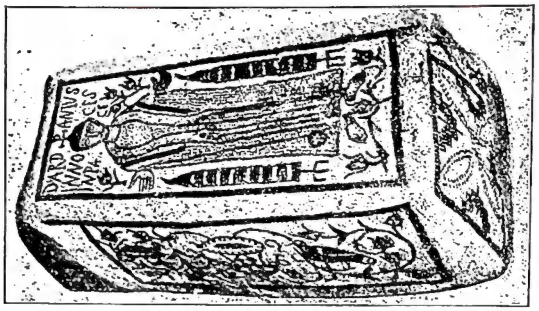
TABARAUD, MATHIEU-MATHURIN. - Oratoriano, n. a Limoges il 17 apr. 1744, m. ivi il 9 genn. 1832. Studiò presso i Gesuiti ed i Sulpiziani. Entrò nella Congregazione dell'Oratorio nel 1766 e vi insegnò teologia, greco ed ebraico a Nantes, Arles e Lione.

Allo scoppio della Rivoluzione era a capo della casa di Limoges. Favorevole dapprima a riforme ecclesiastiche, che nel 1788 espose, a richiesta appunto del ministro Necker, in un opuscolo (*Motifs de justes plaintes du clergé du second ordre*), iniziò poi una solerte attività pubblicistica contro la costituzione civile del clero ed i preti che avevano prestato giuramento. Costretto a fuggire da Limoges, passò per Lione, Parigi e Rouen, finché nel 1792 emigrò a Londra, dove si guadagnò da vivere con la collaborazione a periodici e traduzioni. Ritornato in Francia dopo il Concordato del 1801, rifiutò l'offerta di un vescovato fattagli dal Bernier. Nel 1803 pubblicò *De l'importance d'une religion de l'Etat* ed i *Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de Mariage*, in cui sostiene essere valido il matrimonio civile senza quello religioso. Censore dello Stato dal 1811 al 1814, ne profittò per impedire la stampa di opere non favorevoli alle sue idee gianseniste e gallicane. Testimonianza di quella sua *forma mentis* sono diversi scritti: *Essai historique et critique sur l'institution des évêques* (Parigi 1811, contro l'istituzione pontificia dei vescovi); *Examen de l'opinion de M. le cardinal de la Luzerne sur la publication du Concordat* (ivi 1821, contro l'intervento diretto del Papa nel governo della Chiesa francese); *Examen de deux propositions de lois qui doivent être faites aux Chambres sur la célébration du mariage et sur la tenue des registres de l'état civil* (Limoges-Parigi 1824, che è una critica dei progetti di legge a favore della celebrazione del matrimonio religioso prima di quello civile). Per la quantità di notizie è tutt'ora preziosa la sua *Histoire de Pierre de Bérulle* (2 voll., Parigi 1817).

BIBL.: Dubedat, *T.*, Limoges 1872; A. Molien, s. v. in DThC, XV, 1, coll. 1-7, con bibl. Silvio Furlani

TABARCA. - È l'antica Thabraca nell'Africa proconsolare, florido porto commerciale sul Mediterraneo. Fu municipio e poi colonia romana sotto Antonino Pio.

Il cristianesimo è attestato dal vescovo Vittorio presente a Cartagine nel 256 (P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Parigi 1901, p. 4 sgg.). Ripetute esplorazioni hanno messo in luce l'importanza della comunità cristiana. Vittore di Vita riferisce che al tempo di Genserico vi erano a T. un monastero maschile e uno femminile (*Historia persecutionis vandalicae*, I, 10: PL 58, 193-95). Si rinvenne una basilica cristiana ad una sola navata con abside profonda; a sinistra si apriva un battistero ottagonale, con absidine all'interno e nel centro la vasca battesimale esagona (P. Gauckler, *Basilique chrétiennes de Tunisie*, Parigi 1913, tav. 16); dietro fu trovato un esteso cimitero cristiano con una imponente serie di tombe con decorazione a musaico; tra cui una con la rappresentazione del profeta Giona in riposo sotto la pergola. In una cappella absidata si rinvennero molti sepolcri chiusi, anch'essi con decorazione a musaico, delle quali le più notevoli vennero trasportate al Museo del Bardo a Tunisi. Si ricorda qui il musaico rappresentante l'interno d'una basilica cristiana in tutti i suoi particolari e l'iscrizione « Ecclesia mater Valentia in pace ». Notevole è l'iscrizione del diacono Crescentino in cui si legge:



(da A. Merlin-L. Poinssot, Guide du Musée Alaoui, Tunisi 1950, tav. 28, n. 1)

TABARCA - Sepolcro cristiano a forma di cassa, con musaico raffigurante la defunta orante tra due candelieri (sec. v) - Tabarca.

« Angelorum hospes, Martyrum comes, vitamque spirans placidam ad te sancte profectus sit nostri memor, grata pietate qua solet. Crescentinus diac(onus) in pace red(didit) III die Kal(endarum) aug(ustarum) ». Dei due coniugi Stercorius e Crescentia si dice che « perpetuitatis coronam acceperunt ». Una *Victoria* è detta *Dei famula*; notevole è pure la seguente iscrizione: « Privata cum Victoria gaude virginitatis et confessionis victricia portantes tropaea veste induta angelica in pace », segue l'acclamazione « dignis digna vincentibus corona ». Di una vedova Vittorina si dice: « viduitatis et verecundiae preconium castitatis et pietatis exemplum »; del presbitero Privato si afferma che egli fu « disciplinae custos, pietatis magister »; di un Naucelius si fa questo elogio: « pauperu(m) amator, cultor Dei »; di una Castula si dichiara che ella « properans kastitatis sumere premia digna, meruit immarcescibilem coronam. Perseverantibus tribuet Deus gratiam ». In un sarcofago in marmo bianco è rappresentato il buon Pastore (A. Merlin, *Découvertes effectuées en Tunisie*, in *Bull. arch. du Comité*, 1907, p. 274).

BIBL.: L. La Blanchère e P. Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, Parigi 1887, pp. 117-20, tav. 7; J. Fontain, *Fouilles et explorations à T. et aux environs*, in *Bull. arch. du Comité*, 1892, pp. 193-96; G. Benet, *Les fouilles de T. en 1904*, *ibid.*, 1905, pp. 378-94; P. Gauckler, *Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs a Thabraca*, in *Fondation E. Piot. Monuments et mémoires*, 13 (1906), pp. 175-227; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraph. chrét. d'Afrique*, Parigi 1908, pp. 259-60; P. Gauckler, *Inventaire des mosaïques*, II, ivi 1911, pp. 330-37, nn. 940-1056; L. Poinssot e R. Lantier, *L'arch. chrét. en Tunisie (1920-32)*, in *Atti del III Congresso internaz. d'arch. crist.*, Roma 1934, p. 403 sgg. Enrico Josi

TABARELLI, RICCARDO. - Teologo stimmatino, n. a Cembra (Trentino) nel 1859, m. a Roma il 9 ott. 1909.

Insegnò filosofia e teologia scolastica, prima nelle scuole della sua Congregazione e poi a Roma all'Apollinare e presso l'Accademia di S. Tommaso d'Aquino, di cui era membro urbano. Partecipò al rinnovamento neoscolastico, stimolato specialmente dai contatti avuti in gioventù con il p. Kleutgen (v.), da cui attinse la solidità dei principi e la sicurezza del giudizio nell'individuare i nuovi errori e nell'uso della teologia positiva, che stava facendo i primi passi. La diretta conoscenza degli indirizzi della filosofia e teologia tedesca, la vasta cultura generale e una particolare efficacia nell'inquadramento dei problemi davano al suo insegnamento una così viva tensione che gli alunni superstiti, tra i quali S. S. Pio XII, ricordano ancora per il sicuro e forte orientamento impartito. E la scuola di p. T. non solo passò illesa attraverso la crisi modernista, ma con il suo sano spirito di modernità contribuì efficacemente a rintuzzarla. Combatté inoltre il rosminianesimo (v. *L'ottimismo del mondo*, Parma 1887), il positivismo, il razionalismo e l'antitomismo di Frohschammer in una serie di saggi pubblicati nel *Bollettino dell'Accademia di S. Tommaso*. Dei suoi corsi teologici sono stati pubblicati il *De Deo Uno* (Roma 1906), che comprende le qq. 2-14 della *Sum. Theol.*, 1ª, e il *De Gratia Christi* (ivi 1908), vasto commento alle qq. 109-11 della 1ª-2ae. Il p. T., benché scagionasse Rosmini dall'accusa di panteismo, vedeva nella sua concezione dell'essere una derivazione diretta dalla filosofia tedesca, in particolare dal panteismo di Krause (*De Deo Uno*, *cit.*, p. 125). Nella controversia sull'efficacia della Grazia, impressionato specialmente dalla terminologia di alcuni tomisti del '600, che gli sembrava lesiva dell'umana libertà, inclinò ad una forma di congruismo mitigato (*De Gratia*, *cit.*, pp. 260 sgg., 313 sgg.) che, anche se non può persuadere in sede di schietto tomismo, testimonia un sincero sforzo di comprensione (riconosciuto anche dalla domenicana *Revue d. sciences phil. et théol.*, 2 [1908], p. 804 sgg.) per salvare l'efficacia intrinseca della Grazia e rendere la divina prescienza indipendente da qualsiasi oggetto estrinseco.

BIBL.: M. Grabmann, *Die Gesch. d. scholast. Methode*, I, Friburgo in Br. 1909, p. 23, n.; P. Mandonnet-Destrez, *Bibl. thom.*, Le Saulchoir, Kain 1921, nn. 1475, 1554; A. Michelitsche, *Die Kommentatoren z. Summa Theol. des hl. Th. v. A.*, Graz-Vienna 1924, pp. 39-70; G. Lona, *Nel primo centen. della nasc. di un grande teol. trentino, don R. T.*, in *Strenna trentina*, 28 (1951), p. 65 sg. Cornelio Fabro

TABASCO, DIOCESI di. - Città sulla costa del Golfo di Messico e diocesi dello Stato di T. nella Repubblica del Messico.

Ha una superficie di 30.680 kmq. con una popolazione di 385.086 ab. di cui 322.627 sono cattolici. La diocesi conta 8 parrocchie, servite da 10 sacerdoti diocesani e 1 regolare; ha un seminario, 4 comunità religiose maschili e 4 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 413). Il vescovo risiede in S. Juan Batista, fondata nel 1598 sotto il nome di « Villa Filippo II », conosciuta con il nome di « Villa Hermosa » fino al 1826, anno in cui assunse l'attuale denominazione.

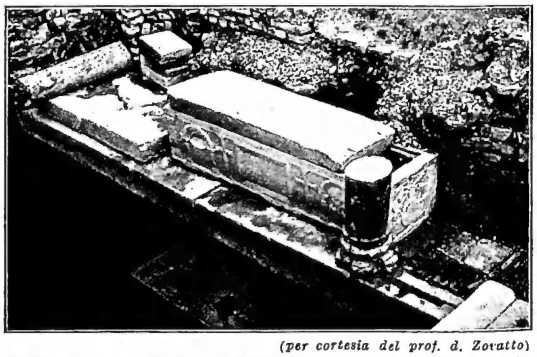
La diocesi fu creata il 25 maggio 1880 dal papa Leone XIII, per smembramento delle diocesi di Chiapas, Oaxaca e Yucatán. Fu suffraganea dell'arcidiocesi di Messico fino al 1891; dal 1891 al 1906 divenne suffraganea di Oaxaca, infine dal 1906 della diocesi di Yucatán.

BIBL.: C. Crivelli, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, col. 423; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LVIII, pp. 1375-77. Enrico Josi

TABEEL. - Con il nome « figlio di T. » è indicato, con un'allusione volutamente un po' misteriosa, in *Is.* 7,6, un personaggio che il re di Damasco Rasin e quello di Samaria Phacee (*Peqaḥ*) avrebbero voluto sostituire al re di Gerusalemme, Achaz, in punizione del suo rifiuto di entrare a far parte della lega antiassira che essi avevano progettata.

I due alleati tentarono di eseguire il loro piano e giungere ad assediare Gerusalemme, ma ne li distolse l'arrivo di Theglathphalasar III, che in quella spedizione abbatté definitivamente il Regno di Damasco (732).

Non si sa chi sia T. né suo figlio; non è nemmeno sicura la pronuncia del nome, che nel testo masoretico è vocalizzato *Ṭābhĕ'al*: il primo elemento *ṭābh*



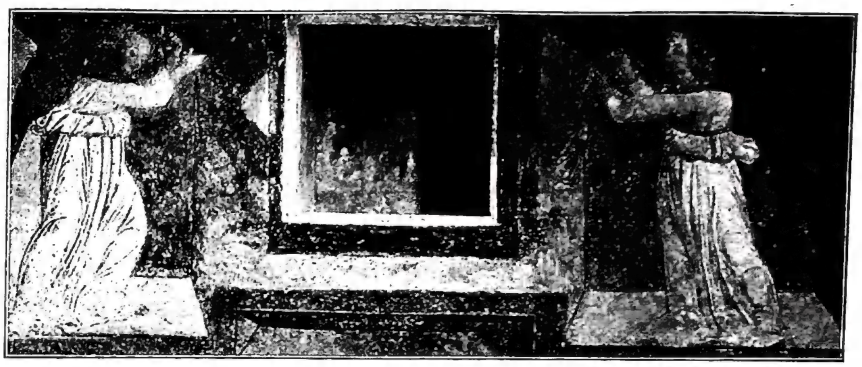
(per cortesia del prof. d. Zovatto)

TABERNACOLO - Sacello « Christi tabernaculum » con la tomba di Faustiniano e base dell'altare (sec. v) - Concordia Sagittaria.

« buono » in ebr. dovrebbe essere piuttosto *ṭōbh* (con *ā* aramaizzante; l'individuo designato era un arameo, di Damasco?). Il secondo sarà *-'al* nella tradizione giudaico-masoretica per allusione alla particella *'al*, « no, niente », (= « buono a niente »), in realtà sarebbe *-'ēl* come nelle versioni. In ebr. il nome dovrebbe essere *Ṭōbh'ēl*, o *Ṭōbhi'ēl*; cf. assiro *Ṭāb-ilu*.

Lo stesso nome portava un impiegato samaritano ricordato in *Esd.* 4, 7 (ove anche l'ebr. ha *Ṭābhĕ'ēl*).

Giovanni Rinaldi



(per cortesia di mons. S. Mattei)

TABERNACOLO - T. murale (sec. XIV) con due angeli turificanti - Comelico, chiesa parrocchiale di S. Niccolò (Cadore).

TABELLA, UDIENZE di. - Si chiamano così quelle udienze, che secondo un determinato turno sono concesse ai cardinali o ai prelati che sono a capo dei vari dicasteri della Curia romana.

Esse sono regolate secondo apposito elenco (tabella) regolato ogni anno dal Sommo Pontefice ed hanno carattere privato. Differiscono perciò dalle udienze speciali concesse alle persone di alto rango amministrativo o sociale, da quelle generali concesse a gruppi più o meno numerosi. Queste si svolgono a seconda del numero dei partecipanti, nelle varie sale o cortili, nella Basilica Vaticana o addirittura nella grande Piazza di S. Pietro. Alla concessione delle udienze è preposto l'ufficio del Maestro di Camera di S. Santità (v.).

BIBL.: G. Moroni, LXXXII, p. 38 e sgg. Quirino Paganuzzi

TABERD, JEAN LOUIS. - N. il 18 giugno 1794 a St-Etienne (Loire), m. a Calcutta il 31 luglio 1840. Sacerdote il 27 luglio 1817 esercitò il ministero a Lione; nell'ag. 1820 entrò nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi ed il 7 nov. dello stesso anno partì per la Cocincina; nel 1824 divenne superiore della Missione, ed il 18 sett. 1827 fu nominato vescovo titolare d'Isauropolis e vicario apostolico di Cocincina, consacrato il 30 maggio 1830 a Bangkok. Si adoperò specialmente alla formazione del clero indigeno e allo sviluppo della antica istituzione delle « Amanti della Croce ». Ai primi del 1833 la persecuzione lo obbligò a rifugiarsi nel Siam, dove il re Prasat-Thong gli chiese di accompagnare il suo esercito nella conquista della Cocincina. Il T. si rifiutò e dovette fuggire a Singapore (1834), dove apprese che i cristiani della Cocincina lo ritenevano in parte responsabile delle loro disgrazie ed allora credette più opportuno di farsi dare un coadiutore nella persona di mons. Etienne Cuenit. Dopo averlo consacrato il 3 maggio 1835 andò in India come vicario apostolico interinale del Bengala. Compose un *Dictionarium annamitico-latinum* e un *Dictionarium latino-annamiticum*.

BIBL.: A. Launay, *Mémor. de la Soc. des Missions Etrang. de Paris*, Parigi 1916, pp. 589-90. Antonio Anoge

TABERNACOLI, FESTA dei. - Una delle tre feste annuali d'Israele, con la Pasqua e la Pentecoste, in cui « ogni maschio » doveva « comparire davanti al Signore Iddio » (*Ex.* 23, 17) a Gerusalemme (festa del pellegrinaggio).

La « festa delle capanne » (ebr. *ḥagh has-sukkôth*: *Lev.* 23-34) era chiamata anche semplicemente « la festa » (*Ez.* 45, 25), a motivo della sua popolarità e gaiezza, e ritenuta la più « santa » (Filone, *De septenario*, 10). Veniva celebrata sei mesi giusti dopo la Pasqua, dal 15 al 21 di *tišrî*, a cui si aggiungeva il 22 *tišrî* come giorno di chiusura del ciclo delle feste annuali: il 15 e il 22 era imposta l'astensione dai lavori servili, come al sabato (*Lev.* 23, 35-36). La notizia del trasferimento di questa festa nel Regno settentrionale al mese successivo, di cui in *I Reg.* 12, 32-33, è forse dovuta a una glossa.

La f. dei T. aveva fondamentalmente il carattere di ringraziamento a Dio al termine del raccolto dell'uva e in generale dei frutti della campagna, donde il nome di « festa del raccolto » (*Ex.* 23, 16), e quindi festa di chiusura dell'anno agricolo (cf. « al termine dell'anno » *ibid.* 23, 16). L'interpretazione che vi vede una originaria festa di capodanno, in corrispondenza ad una usanza cananea (non dimostrata e improbabile) di iniziare l'anno alla « festa d'autunno », è infondata. L'epoca in cui avveniva spiega l'eccezionale dovizia delle offerte che vi si facevano, specialmente i ricchi sacrifici di animali (*Num.* 29, 12-38), tra il tripudio del popolo, che partecipava ai riti con rami in mano, da agitarsi secondo determinate regole nei momenti salienti della cerimonia (*Lev.* 23, 40: da una interpretazione di questo testo derivò l'uso di avere nella sinistra un ramo di limone con i frutti [ebr. postbibl. *'ethrōgh*], e nella destra un mazzetto di rami di palma e mirto, detto *lûlābh*, o, secondo G. Dalman, *lôlābh*). Inoltre la festa aveva carattere commemorativo in riferimento alle origini israelitiche: doveva ricordare il tempo della peregrinazione nel deserto, quando Israele abitava sotto le tende. Di qui la sua caratteristica: durante gli otto giorni della solennità si abitava in capanne, che si costruivano all'aperto con rami di alberi (la prescrizione relativa risulta solo da *Neh.* 8, 15). A questa particolarità si riferisce il nome « scenopegia » (σκηνοπηγία) dato alla festa in epoca ellenistica (*I Mach.* 10, 21; *Io.* 7, 2).

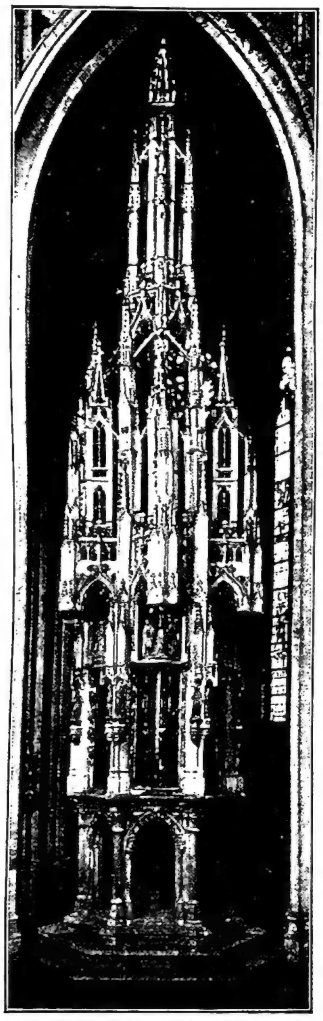
Le usanze giudaiche relative alla festa sono descritte in un apposito trattato della Mišnāh (II, 6: *Sukkā'*). Tra l'altro vi si parla di una solenne libazione, forse allusiva al miracolo della roccia del deserto (*Ex.* 17, 1-7), di cui non si hanno che probabili indizi nel Vecchio Testamento (*I Sam.* 7, 6 ecc.): durante la cerimonia si cantava il testo di Isaia sulle « acque di salvezza » (*Is.* 12, 3). A questo rito alludono le parole di Cristo proferite « nell'ultimo della scenopegia »: « Se qualcuno ha sete, venga a me e beva » (*Io.* 7, 37).

BIBL.: G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Test.*, trad. it., II, Torino 1913, p. 253 sgg.; R. de Vaux, *Le schisme religieux de Jéroboam I*, in *Angelicum*, 20 (1934), p. 77 sgg.

Giovanni Rinaldi

TABERNACOLO (*Tabernaculum*). - Dal latino *taberna* (=baracca costruita con tavole di legno), indica l'attendamento da campo dell'esercito romano; corrisponde a casetta a doppio spiovente con chiusura a tendaggi (cf. sculture nelle colonne Traiana e Aurelia), e tenda di magistrati romani in missione.

Nella bassa latinità t. equivale anche ad edicola sacra in forma di casa e di qui passò a significare una forma precisa di tomba; non doveva essere dissimile dalle tet-



(da Studia Eucharistica, Anversa 1946, tav. 8)

TABERNACOLO - Torre eucaristica, opera di Matteo Lajens (1450), alta m. 12,50 - Lovanio, chiesa di S. Pietro.

toie *teg(u)latae* (donde si spiega come sepolcri si trovino *sub teglata*) una specie di *ciborium* con un tetto coperto di tegole. Come dice un'iscrizione del sec. V (scavi 1950) di Concordia Sagittaria (Venezia), la voce t. indica anche sacello, cappella funeraria, piccolo vano rettangolare, a celle, la cui apertura era inquadrata da colonnine a guisa di protiro e nicchie, a tre a tre, allineate sullo sfondo a perimetro esterno rettangolare; questo recinto sepolcrale, con copertura a vòlta, era provvisto di altare con reliquie, posto dinanzi alla tomba di Faustiniana, *famula Christi*, la quale raccomanda se stessa e la sua sepoltura «Christi tabernaculo ac sanctorum memoriae». In questo senso t. ricorre anche a Tipasa; infatti accanto alla chiesa *martyrium* di S. Salsa, un'iscrizione dice che questo oratorio, in relazione al culto tributato alla Santa, era la memoria iniziale, il breve *tabernaculum*, dove, secondo la *Passione*, il corpo della Santa aveva riposato.

Nella liturgia cattolica t. è un'edicola chiusa ed elevata, posta nel centro dell'altare dove si conserva la S.ma Eucaristia. Anticamente le sacre Specie si custodivano nel *conditorium* (armadio) in loculi speciali a forma di edicola, in sacristia, o sotto la mensa dell'altare, nel muro dell'abside; nel sec. XI cominciarono a conservarsi sull'altare (cf. *Admonitio synodalis* [PL 96, 1375] e Reginone di Prüm, *De synodalibus causis* [PL 132, 87]), entrando così nell'uso liturgico le colombe eucaristiche sospese sotto il *tegurium* o *ciborium*, che richiama ancora il significato primo di t., mentre *conditorium* richiama il concetto di sepolcro. Nel sec. XII la voce assume nome e funzione di t., come edicola praticata presso i muri dell'altare, notevoli sono pure le torri eucaristiche gotiche. Nel sec. XV si ha il vero e proprio t. Per primo il vescovo di Verona; G. Matteo Giberti (1524-43), costruì nella sua Cattedrale l'altare maggiore con nel mezzo un t. eucaristico. Così «esso diviene ben presto il centro del culto eucaristico con carattere permanente, cioè anche fuori della Messa; e l'arte lo arricchisce con i più eleganti partiti costruttivi e decorativi. La primitiva edicola assume forme di tempietti rettangolari, ottagoni, rotondi, con colonne, statue, marmi, bronzi, ecc. Sopra il tempietto è posta la Croce e nel centro si apre una porta, quasi sempre cesellata e spesso arricchita di pietre preziose e di figurazioni sacre. Gli schemi artistici classici o barocchi creano una svariata iconografia del t., che, in piccolo, riproduce i partiti della grande architettura. Nel rito bizantino l'artoforio corrisponde al t. del rito latino» (C. Costantini).

Fra i t. più notevoli per valore artistico, elegante struttura e squisita decorazione, vanno ricordati i t. dell'Orcagna in Orsanmichele a Firenze, di Mino da Fiesole nella cappella Medici della chiesa di S. Croce a Firenze, di I. Sansovino nel Museo naz. di Firenze, del Vecchietta sull'altar maggiore della cattedrale di Siena, di A. Riccio nella cappella del S.mo Sacramento della basilica di S. Maria Maggiore a Roma, di G. L. Bernini nella cappella del S.mo Sacramento nella basilica di S. Pietro a Roma (v. anche EUCARISTIA nella LITURGIA, V, coll. 775-79).

BIBL.: Ch. Daremberg-E. Saglio, *Tabernaculum*, in *Dictionn. des Antiq.*, V, pp. 11-13; G. Jacob, *L'arte a servizio della Chiesa*, Pavia 1900, passim; E. Diehl, *Inscript. lat. christ. vet.*, Berlino 1931, 2064; C. e G. Costantini, *Fede ed arte*, II, Roma 1946, passim; P. L. Zovatto, *T. in un'epigr. sepolcr. concordiese*, in *Epigraphica*, II (1949), pp. 64-67; id., *Antichi monumenti cristiani di I. Concordia Sag.*, Roma 1950, p. 43 sgg.

Paolo Lino Zovatto

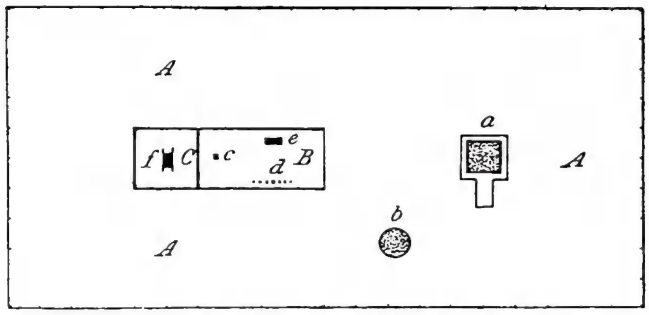
NORME LITURGICHE. – L'uso, introdotto dal vescovo di Verona, fu appoggiato dai Papi e nel 1614 Paolo V nella edizione del *Rituale romanum* lo rese obbligatorio per tutta Roma e ne raccomandò l'uso anche ad altre diocesi. Fuori d'Italia tardò ad introdursi, nonostante che il Sinodo provinciale di Tolosa del 1590 lo avesse imposto. Il Sinodo provinciale di Costanza del 1609 invece lasciava libertà per la conservazione della S.ma Eucaristia «vel in ipso altari secundum morem romanum vel in latere sinistro chori prope altare» (F. Raible, *Der Tabernakel einst u. jetzt*, Friburgo in Br. 1908, p. 422). Si continuò così fino al 21 ag. 1863, quando la S. Congregazione dei Riti impose l'adozione del t. sull'altare, vietando ogni altra forma di custodia della S.ma Eucaristia. L'obbligo è stato ribadito dal can. 1269 del CIC. La Congregazione dei Sacramenti, poi, in data 26 maggio 1938 ha emanato un'Istruzione che dà norme precise in materia (AAS 30 [1938], pp. 198-207). Nell'attuale disciplina della Chiesa la S.ma Eucaristia deve esser dunque conservata unicamente nel t. fisso e inamovibile posto nel mezzo dell'altare. Esso è obbligatorio per tutte le chiese cattedrali e parrocchiali. Nelle cattedrali e collegiate a motivo dell'ufficio corale il t. non deve stare sull'altare maggiore ma in altro altare laterale o in una cappella destinata appositamente a questo fine. Nelle chiese parrocchiali invece il t. deve stare sull'altare maggiore; niente tuttavia proibisce che possa stare in altro altare convenientemente ornato. L'Eucaristia non può essere conservata che in un solo t. (S. Congr. dei riti, decr. 3449, ad 1).

Non vi sono norme riguardanti la forma del t.: essa è lasciata al genio dell'artista; ma è

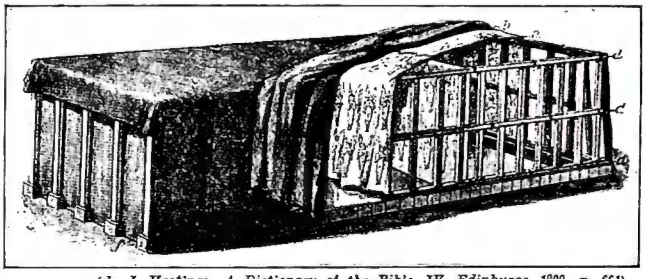
(fot. Alinari)

TABERNACOLO - T. di Giovanni della Robbia - Firenze, Museo nazionale.

sempre necessario che abbia una sola apertura e che lo sguardo non penetri nel suo interno. È proibito collocarvi dentro delle lampadine elettriche. L'interno deve essere dorato o ricoperto almeno di seta bianca (S. Congr. dei Riti, decrr. 3150, 3254, 3709, 4035). Il t. non deve servire per base a statue, immagini o reliquie (decr. 2613, 2740); vi può esser collocata sopra la Croce per la Messa, quando non si può provvedere altrimenti (decr. 4136). Il tronetto per la esposizione vi può esser collocato soltanto durante l'esposizione solenne del S.mo Sacramento. Oltre la S.ma Eucaristia niente altro può essere custodito nel t., il quale deve sempre essere coperto da un conopeo di stoffa bianca o dei colori liturgici del giorno. L'uso del conopeo è tassativo (decr. 3520, 4137), ma in caso di t. grandiosi o artistici la legittima autorità può dispensare dal conopeo. La chiave del t. deve essere d'oro o d'argento, e, se di ferro, argentata o dorata, e deve essere gelosamente custodita dal parroco o da persona addetta alla chiesa che riscuota la sua piena fiducia. Davanti al t. deve ardere giorno e notte almeno una lampada alimentata con olio o cera di api, o, in mancanza di esso, su parere dell'Ordinario del luogo, con altri olii vegetali (can. 1271). - Vedi tav. CXIX.



(da F. X. Kortleitner, Archaeologia biblica, n. ed. Innsbruck 1922, fig. 1 con alcune modifiche)



(da J. Hastings, A Dictionary of the Bible, IV, Edinburgo 1909, p. 661)

TABERNACOLO (Tenda) di riunione - *In alto*: Pianta del T. di riunione: *A* atrio; *B* Santo; *C* Santissimo; *a* altare degli olocausti; *b* conca di rame; *c* altare dei profumi; *d* candelabro d'oro; *e* mensa dei pani di proposizione; *f* Arca dell'Alleanza. *In basso*: modello del T. con le due coperture rimosse, mostranti l'armatura: *aa* copertura con figure di cherubini; *bb* copertura di pelo di montone; *c* armatura d'angolo; *ddd* trasverse; *e* velo; *f* tendaggio anteriore.

BIBL.: J. Braun, *Der christl. Altar*, Monaco 1932; L. R. Barin, *Catech. litur.*, I, Rovigo (1934), pp. 306-11; L. Eisenhofer, *Comp. di lit.*, Torino-Roma 1940, pp. 61-62; L. Köster, *De custodia S.mae Eucharistiae*, Roma 1940; A. Grazioli, *Nel centen. della morte di G. M. Giberti*, in *Scuola cattol.*, 1945, p. 113 sgg.; M. Righetti, *Man. di Stor. Lit.*, I, Milano 1950, pp. 426-28.

Silverio Mattei

TABERNACOLO (TENDA) **DI RIUNIONE** (ebr. *'ōhel*, per lo più seguito da *mô'ēdh*: « t. da convegno »). - Santuario smontabile e trasportabile (Settanta: σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου; Volg. *Tabernaculum testimoni* o *foederis*) costruito su ordine divino da Mosè per il culto del popolo d'Israele e officiato fino alla costruzione del Tempio di Gerusalemme.

Fu preceduto probabilmente da una tenda sacra (*Ex.* 33, 7-11), santuario provvisorio, trasportato da Mosè fuori dell'accampamento in punizione dell'adorazione del vitello d'oro. Quando vi si recava Mosè la nuvola sostava al suo ingresso ed il popolo si prostrava agli ingressi delle tende. In *Ex.* 16, 33-34, ricorre un luogo « davanti a Jahweh » detto *ha-'ēdhuth* (« precetto », indicante forse le tavole della legge), dove si conservò un *'ōmer* di manna; non risulta se si debba identificare con il detto t. provvisorio o con il T.

La descrizione del T. è in *Ex.* 25-27; l'esecuzione *ibid.*, 36-38; l'erezione e la consacrazione *ibid.* 40 (cf. Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, III, 6). Il principale artefice ne fu Beseleel (v.), figlio di Hur, della tribù di Giuda, coadiuvato da Ooliab, figlio di Achisamech della tribù di Dan, che all'uopo furono ripieni di spirito di Dio (*Ex.* 31, 1-11; 36-38). Dio ne mostrò il modello a Mosè sul Sinai. Vi contribuì il popolo con offerte spontanee e vi si impiegarono 29 talenti d'oro (kg. 1400) e 730 sicli, 100 talenti di argento (kg. 4300) e 1775 sicli. Si componeva dell'atrio e del t. o tenda e relative suppellettili.

L'atrio era rettangolare (cubiti 100, ai lati nord-sud, per 50 est-ovest) delimitato da tendaggi di bisso ritorto agganciati a colonne (20 × 10 per lato, alte 5 cub.), con capitelli di acacia (v.) e rivestimento in argento e basi in bronzo scaglionate alla distanza di 5 cub., e tesi con corde agganciate a pioli. L'ingresso era sul lato est, largo 20 cub., costituito da un tendaggio ricamato con violetto, porpora, scarlatto e bisso ritorto pendente da quattro colonne come sopra, sollevabile. Le tende erano infilate a listelli ed appese ai ganci delle colonne; all'atrio potevano accedere tutti gli Israeliti.

Il t. propriamente detto era la sede di Dio, da dove si manifestava ad Israele. Situato al centro dell'atrio con l'ingresso ad est, era un rettangolo lungo 30 cubiti, alto e largo 10 (mq. 75), e diviso da un velo in due parti: 1) il « Santo », di cubiti 20 lung. × 10 alt. × 10 larg.; 2) il « Santo dei Santi » o « Santissimo », cubo perfetto (cubiti 10 × 10 × 10), avvolto in mistica oscurità. Risultava di un'armatura in legno di acacia rivestito in oro, sostenente un tendaggio prezioso all'interno e protetta da coperte all'esterno. L'armatura si componeva di 48 tavoloni, di cub. 10 alt. × 1½ larg., poggianti ciascuno su 2 basi d'argento e con 2 incastri per l'agganciamento: disposti 20 × 20 ai lati sud-nord, 6 ad ovest, 2 rinforzati e forse sporgenti agli angoli di fondo ovest: fasciati tutt'intorno con 15 traverse (di acacia rivestita d'oro), 5 per lato (la sola mediana fasciante tutta la parete), infilate in anelli d'oro infissi ai tavoloni. All'interno si appendevano due pezze tessute come il tendaggio dell'atrio, ma con figure di cherubini, di 5 cubiti ciascuna, ottenute con dieci teli cuciti tra loro (cub. 28 lung. × 4 larg.), allacciate con 50 legacci e 50 fermagli d'oro al di sopra del velo che separava il « Santo » dal « Santissimo ».

Le coperte esteriori erano tre. La 1ª era un tessuto di peli di capra di cub. 30 × 4 (diviso in due pezze, una di 5, l'altra di 6 teli, = 11) ed unito con legacci e fermagli (di bronzo) come il telo di sopra. Essendo più lungo ed ampio dell'altro (di 4 e 2 cub.), i suoi lembi ricadevano in terra coprendo il velo interno e si ripiegavano sul davanti. La 2ª copertura era di pelle di montone tinta in rosso, e la 3ª di pelli di *taḥaš* (tasso, delfino, dugong?). Il velo di separazione del « Santo » dal « Santissimo » era come il velo interno: appeso a 4 colonne di acacia rivestite d'oro e uncini d'oro e con basi d'argento. Una cortina pendeva all'ingresso del « Santo » ed era come la precedente: lavoro di intreccio, ma senza cherubini; appesa a 5 colonne come sopra.

(fot. Alinari)
TABITHA - *S. Pietro resuscita T.*, del Guercino (sec. XVII) - Firenze, Galleria Pitti.

Il T. racchiudeva gli arredi del culto. Nel « Santissimo » era l'Arca dell'Alleanza (v.). Nel « Santo » : 1) la mensa dei pani della proposizione (v.), rettangolare (cub. 2 lung. × 1 larg. × 1 ½ alt.), di legno di acacia rivestito d'oro : con un listello d'oro per tenere fermi i piedi oppure con un bordo d'oro agli orli della mensa; in 4 anelli d'oro s'infilavano le stanghe; vi si collocavano 12 pani (corrispondenti al numero delle 12 tribù); poi palette, piattelli, coppe e tazze, tutto in oro, per le libazioni; 2) il candelabro (v.) a sette bracci al lato sud; 3) l'altare dei profumi (v. ALTARE) tra la mensa e il candelabro. Il profumo era composto di stacte (*styrax officinalis*), onice (*unguis odoratus*), galbano, incenso (*boswellia thurifera*). Nell'atrio, infine, vi era l'altare degli olocausti e la conca (« mare ») di rame, con sottocoppa per l'acqua delle abluzioni dei sacerdoti officianti (*Ex.* 30, 17-21; 38, 8). Il simbolismo del T. è evidente (cf. *Hebr.* 8-9; *Apoc.* 13, 6; 15, 5; 21, 3). Ogni oggetto aveva un simbolismo proprio.

In sei mesi furono costruite le singole parti separatamente, ed il 1° giorno di *nîsān* del 2° anno dell'Esodo il T. fu eretto e consacrato da Mosè : la nuvola-gloria di Jahweh l'avvolse prendendone possesso (*Ex.* 40). Il T. seguì gli Israeliti nelle loro vicende dal deserto alla Terra Santa : in Galgala (*Ios.* 4, 19; 5, 10; 9, 6; 10, 6 sg. 9. 15. 43; 14, 6); in Silo (*ibid.* 18, 1; 19. 51; *Iudc.* 18, 31; 21. 19; *I Sam.* 1-4; 14, 3; *Ps.* 78, 60); in Nobe (*I Sam.* 21, 1); in Gabaon (*I Par.* 16, 39; 21, 29; *II Par.* 1, 3); sul Sion (*I Reg.* 3, 4). Costruito il Tempio, fu conservato come una reliquia in una sala superiore di esso. Geremia l'avrebbe nascosto insieme all'arca in una caverna del M. Nebo prima della caduta di Gerusalemme (587); dopo l'esilio non fu più ritrovato (*II Mach.* 2, 4-5).

La storicità del T. fu negata dalla scuola di Wellhausen (proverrebbe dal documento *P*, e riprodurrebbe il modello del Tempio di Gerusalemme). Ma la sua fabbricazione era richiesta dalle esigenze cultuali. Oggi vi si riscontrano tradizioni anteriori al Tempio di Gerusalemme (C. R. North, J. Engnell, ecc.), e si concede l'esistenza dell'anfictionia delle 12 tribù intorno ad un santuario centrale (M. Noth, A. Alt, M. Frank, J. Cross) o ad una tenda sacra (T. H. Robinson).

BIBL.: F. X. Kortleitner, *Archaeol. Bibl.*, Innsbruck 1917, pp. 50-102 (bibl. a p. 50 sg.); M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stoccarda 1930; M. Frank, *Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, Lipsia 1930; E. Kalt, *Archeol. Bibl.*, trad. it., 2ª ed., Torino 1944, pp. 94-102; J. Cross, *The tabernacle*, in *Bibl. archaeologist*, 10 (1947), n. 3; W. O. E. Oesterley-T. H. Robinson, *Hebrew religion*, Londra 1949, p. 162 sg.; G. E. Wright, *The Old Test. against its environment*, ivi 1950, pp. 24, 61; T. H. Robinson, *A hist. of Israel*, I, Oxford 1951, p. 110; C. R. North, in *The Old Test. and modern Study* di H. H. Rowley, ivi 1951, p. 69; W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, trad. fr., Parigi 1951, p. 195.

Bonaventura Mariani

TABITHA (Ταβιθά). - Cristiana (μαθήτρια « discepola ») della primitiva Chiesa di Ioppe, risuscitata da s. Pietro (*Act.* 9, 36-42).

Con le sue sostanze soccorreva i bisognosi ed era « ricca di opere buone ». È possibile appartenesse al gruppo delle « vedove » (il cod. Sessoriano 82 la dice « vedova »), già organizzate fin dal tempo dell'ordinazione dei sette Diaconi (*Act.* 6, 1), benché forse ancora non così come appare da *I Tim.* 5, 9 sgg. Venuta a morte mentre s. Pietro si trovava a Lidda, tre ore da Ioppe, fu da lui risuscitata in circostanze che in parte richiamano la risurrezione della figlia di Giairo (*Mc.* 5, 35-43), alla quale infatti s. Pietro aveva assistito e che s. Luca poteva conoscere anche dal Vangelo di s. Marco. A torto gli acattolici Baur, Holtzmann, Pfleiderer, Knopf considerano questo miracolo un « doppione » per negarne la storicità.

T. è trascrizione dell'aram. *ṭĕbîṯā* (ebr. *ṣebhijjāh*, greco δορκάς), « gazzella » (considerata dai Semiti e dalla Bibbia come tipo di bellezza; cf. l'ebr. *ṣĕbhî*, « ornamento »); era molto usato come nome di donna a somiglianza di altri nomi di animali (Rachele, Debora, Iemina).

BIBL.: E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, pp. 307-10; J. Viteau, *L'institution des diacres et des veuves*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 22 (1926), pp. 521-26, 528-34; A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, Bonn 1934, p. 101 sg. (con bibl.); G. Ricciotti, *Gli Atti degli Apostoli tradotti e commentati*, Roma 1951, p. 179 sg.

Luigi Vagaggini

ARCHEOLOGIA. - In un frammento di sarcofago di Arles è rappresentata la scena del miracolo della resurrezione di T., secondo la narrazione degli *Act.* 9, 36-42 : l'Apostolo si avvicina al letto dove la defunta T. è deposta, le prende il braccio ed essa si solleva; in primo piano sono due vedove velate, dinanzi all'Apostolo due altre figure femminili in ginocchio. Lo stesso soggetto è stato identificato da G. Wilpert in un sarcofago di St-Maximin; esso poi è riprodotto in un avorio del British Museum.

BIBL.: O. M. Dalton, *Catalogue of the ivories of the British Museum*, Londra 1909, tav. 7, n. 292; Wilpert, *Sarcofagi*, I, tav. 145, 6-5.

Enrico Josi

TABORA, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte centro-occidentale del territorio del Tanganika ed è affidato alla Società dei Missionari d'Africa (Padri Bianchi).

L'11 genn. 1887, in seguito alla divisione dell'allora pro-vicariato di Tanganika, fu eretto il pro-vicariato apost. di Unyanembe, il cui vasto territorio subì in seguito diverse riduzioni per la creazione di nuove circoscrizioni ecclesiastiche con conseguenti modifiche di confine, e nel 1897 fu eretto come vicariato apost. Il 13 maggio 1925 il suddetto vicariato ebbe mutato il nome in quello di T.

Ha una superficie di 85.000 kmq. con 431.000 ab. di cui cattolici indigeni 25.748, esteri 200, catecumeni 6307, protestanti ca. 9000, maomettani ca. 46.000, pagani ca. 340.000. Sacerdoti indigeni 1, esteri 38, fratelli laici 7, suore 89, di cui 63 indigene con 7 novizie; seminari : 1 regionale con 65 alunni, 17 dei quali appartenenti al vicariato apost. di T. Numerose (86) e ben frequentate le scuole. In 8 centri vi è una associazione maschile e femminile per l'Azione Cattolica. Una tipografia, di proprietà del vicariato, stampa un periodico in 7500 copie.

BIBL.: AAS, 17 (1927), p. 447; MC, 1950, p. 190; *A Cath. Direct. of East Africa*, Mombasa 1950, pp. 103-106.

Carlo Corvo

TABORITI : v. BOEMI FRATELLI.

TABRA e TABRATHA, santi martiri : v. TEONESTO, TABRA E TABRATHA, santi martiri.

TÀBU (TÁPU). - Parola polinesiana risultante da due elementi: *ta* « marcare, notare », *bu* particella intensificativa, conservanti ciascuno il proprio accento, onde si pronunzia tábu, con significato di cosa di cui è proibito l'uso e il contatto; la parola t. è entrata nell'etnologia religiosa per esprimere l'interdizione sacra con significato analogo a quello del lat. *sacer* e del greco ἅγιος (ἁγνός).

La violazione di questa interdizione porta con sé sanzioni non tanto di carattere giuridico quanto provenienti dal potere soprannormale che si sprigiona dalla persona o dalla cosa t. e appare come la manifestazione di una invisibile, ma presente forza nociva.

Il t. è « ambivalente » ha cioè un doppio aspetto positivo e negativo, favorevole e sfavorevole secondo la condizione sacrale delle persone che vengono con esso a contatto. A quelle che stanno nelle disposizioni volute il contatto oltre a non recar danno, ne aumenta la sacralità; a chi non si trova nelle volute condizioni il contatto è dannoso. Una volta venuto in contatto con la persona o la cosa t., sia legittimamente sia illegittimamente, l'individuo rimane « tabuato », cioè investito egli stesso di un influsso che potrà recare agli altri effetti funesti, se prima di rientrare nella vita normale non venga annullato mediante una purificazione (v.).

VARIE SPECIE DI T. – *Persone.* – In Oceania, dove il t. ha trovato l'applicazione più vasta, la persona del re (e dei sacerdoti) era talmente sacra che qualunque cosa egli toccasse la rendeva interdetta, per cui doveva lasciarsi imboccare e nessuno poteva avvicinarlo né pronunziare il suo nome, né violare la sua proprietà. Il t. delle persone sacre esiste in tutte le religioni non cristiane; basti ricordare in Roma i t. a cui era sottoposto il flamine Diale.

Cose. – Anche gli oggetti, i luoghi, i nomi in relazione con la sacralità sono t. Come principio generale si può affermare che sono, religiosamente, t. o interdetti tutti gli oggetti o usi più recenti rispetto a quelli più antichi. Così si spiega nella religione romana e nella superstizione popolare il t. che colpisce, per gli usi religiosi, il ferro, metallo di uso più recente e di lavorazione più misteriosa rispetto al rame; il t. che grava sul luogo e gli oggetti dell'iniziazione giovanile e delle società segrete dei selvaggi nei riguardi delle donne e dei fanciulli; il t. che grava su alcuni cibi (in molti casi residuo di credenze totemistiche): il pesce a Gerapoli di Siria, il canguro presso varie tribù australiane, le carni in genere presso gli orfici, le fave presso i pitagorici, ecc.

Tempo. – Anche certi giorni e periodi di tempo possono essere t. specialmente in relazione a fenomeni lunari o a ricorrenze o circostanze della vita sociale: caccia, pesca, guerra, agricoltura, feste varie.

Malattia e morte. – Dato il concetto animistico che la malattia e la morte sono effetto di mali spiriti o comunque di mali influssi o potenze penetrate nell'organismo, si capisce che il malato e il cadavere siano t. e che coloro che sono venuti con essi a contatto siano rimasti contagiati dalla medesima impurità.

Sesso e sangue. – I t. sessuali sono assai numerosi e si estendono da quanto è connesso con il fenomeno della generazione (fecondazione, gravidanza e parto), fino ai t. della parentela (v. ESOGAMIA; INCESTO), particolarmente a quello della suocera, rimasto come argomento di scherzo nel folklore universale. Con il tempo il t. tende a sparire come interdizione di carattere religioso-sociale. Non sparisce del tutto però, giacché rimane vivo in tutti i casi di credenze animistiche individuali (t. funerari, sessuali, alimentari, ecc.), in parte incorporandosi all'etica sociale, in parte restando come sopravvivenza negli strati meno evoluti della popolazione.

BIBL.: G. Turner, *Samoa a hundred years ago and long before*, Londra 1884; W. W. Skeat, *Malay Magic*, ivi 1900; A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Parigi 1904; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, III, *Taboo and the perils of the soul*, Londra 1911; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie relig.*, Parigi 1912; R. R. Marett, *The threshold of religion*, Londra 1914; H. Webster, *Rest Days. A study in early law and morality*, Nuova York 1916; F. R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, Lipsia 1930; J. Lublinski, *Ursprung und Entwicklung des Begriffes tabu*, in *Studi e mat. di storia delle relig.*, 13 (1937), pp. 215-26. Nicola Turchi

« TABULAE LUSORIAE »: v. GIUOCHI.

TACÁMBARO, DIOCESI di. - Città e diocesi del distretto di Messico, nello Stato di Michoacan (Repubblica del Messico).

Ha una superficie di 30.000 kmq. con una popolazione di 250.500 ab. dei quali 250.000 cattolici; conta 27 parrocchie servite da 44 sacerdoti diocesani; ha un seminario, 8 comunità religiose femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 413).

La diocesi fu eretta con decreto della S. Congregazione Concistoriale il 26 luglio 1913 con 7 parrocchie della diocesi di Yucatán e 16 della diocesi di Zamora. Il suo primo vescovo, mons. Leopoldo Lara, prese possesso della diocesi solo nel 1920. È suffraganea dell'arcidiocesi di Morelia.

BIBL.: AAS, 5 (1913), p. 430; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LVIII, p. 1460. Enrico Josi

TACCA, PIETRO. - Scultore ed architetto, n. a Carrara il 6 sett. 1577, m. a Firenze il 26 ott. 1640.

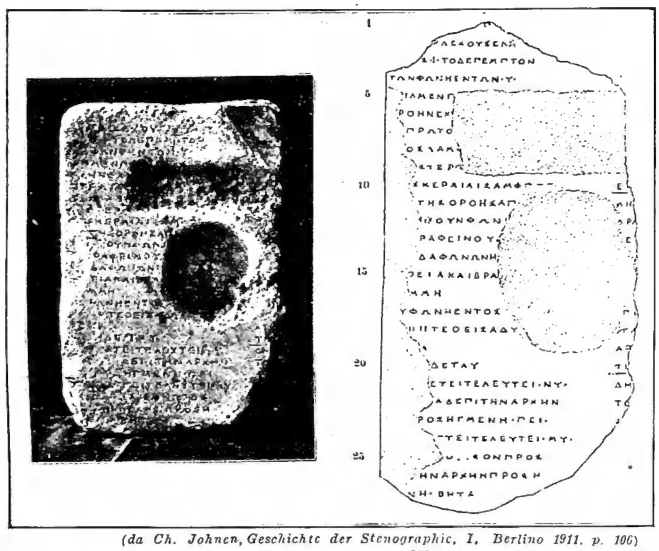
Stabilitosi a Firenze nel 1592, entrò alla scuola del Giambologna, sotto la direzione del quale collaborò, tra l'altro, alle porte di sinistra del duomo di Pisa (*Adorazione dei Magi*, 1601). Alla morte del maestro, gli succedette (1609) nella carica di « statuario di corte » e ne terminò varie opere, tra le altre il *Monumento a Ferdinando I* nella piazza della S.ma Annunziata di Firenze. Tra i lavori giovanili oltre la *Statua equestre di Filippo III* di Spagna a Madrid (1613), va annoverato, probabilmente, anche il popolare *Porcellino* in bronzo della Loggia del Mercato Nuovo in Firenze, replica di un antico originale in marmo degli Uffizi. Il capolavoro del T. sono i *Quattro mori* collocati (1623 e 1625) sulla base del *Monumento a Ferdinando I* eretto dal Bandini a Livorno, che già preannunciano il barocco. Vicino al Giambologna il T. è pure nel gusto delle due fontane della piazza della S.ma Annunziata in Firenze (collocate soltanto nel 1641) che gli erano state commissionate per Livorno. Dopo aver eseguito i modelli per le statue colossali in bronzo dorato di Ferdinando I e Cosimo II per la cappella dei Principi in S. Lorenzo di Firenze, attese (post 1634) al *Monumento equestre di Filippo IV* di Spagna (Madrid) audacemente realizzato con il cavallo che si impenna sulle zampe posteriori (per questo suo lavoro il T. ebbe presente un ritratto di quel re dipinto dal Rubens), che fu collocato nel 1642 dal figlio FERDINANDO (n. a Firenze nel 1619, m. ivi nel 1686) suo discepolo e continuatore, autore, tra l'altro, del bel *Bacchino* della fonte di piazza di Prato.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XXXII (1938), pp. 390-91, con bibl. anteced.; V. Martinelli, *Apports flamands à la sculpture ital. de la première moitié du XVIIe siècle*, in *XVII Congrès intern. d'hist. de l'art. Résumé des rapports*, Amsterdam 1952, p. 36 sgg. Amalia Mezzetti

TACHARD, GUY. - Gesuita missionario, n. ad Angoulême il 7 apr. 1651; m. nel Bengala il 21 ott. 1712.

Dopo vari anni di insegnamento nei Collegi dell'Ordine, accompagnò il maresciallo D'Estrées in un lungo viaggio nelle colonie dell'America meridionale (1680-84); nel 1685 visitò con l'ambasciatore francese, M. Chaumont, la corte del Siam, tornando quale interprete con gli ambasciatori siamesi, che presentò a Luigi XIV e al Papa; nel 1689 ripartì per l'India, esercitando il suo ministero nel Bengala.

Oltre a parecchie lettere importanti, inserite nelle *Lettres édifiantes et curieuses* (II, Parigi 1843, pp. 317-29; 425-37) pubblicò: *Voyages de Siam des Pères Jésuites envoyez par le Roy aux Indes et à la Chine, avec leurs observations astronomiques et remarques de physique, de géographie, d'hydrographie et d'histoire* (ivi 1686; vers. it., Milano 1693); *Second voyage du p. T. et des Jésuites, envoyez... au Royaume de Siam avec...* (ivi 1686). Le due



(da Ch. Johnen, Geschichte der Stenographie, I, Berlino 1911, p. 106)

TACHIGRAFIA - Stele dell'Acropoli di Atene (350 a. C.) - Atene, Museo nazionale.

opere segnano un punto importante nella storia e nella geografia dell'Asia.

BIBL.: Sommervogel, VII, coll. 1802-805; Streit, *Bibl.*, V, p. 628 sgg. Celestino Testore

TACHÉ, ALEXANDRE-ANTONIN. - Arcivescovo di St. Boniface, n. il 23 luglio 1823 a Fraserville (Canadà), m. a St-Boniface il 22 giugno 1894. Nel 1845 entrò fra gli Oblati di Maria Immacolata ed in quell'anno partì per la missione del Fiume Rosso, lavorando con successo tra gli indiani ed i meticci.

Nel 1851 fu coadiutore del vescovo Giuseppe Norberto Provencher, e nel 1853 assunse il governo della diocesi di St-Boniface, comprendente all'epoca tutto il nord-ovest canadese. Promosse e diresse la missione indiana, che gli Oblati avevano estesa fino all'estremo nord. La parte settentrionale fu smembrata, poi, nel 1862 per erigere il vicariato apostolico di Athabasca-Mackenzie. Con animo intrepido e spirito chiaroveggente evitò i pericoli provenienti dall'incorporazione della regione nella Confederazione canadese nel 1870 e dalle numerose immigrazioni. Nella ribellione dei meticci nel 1871 riuscì ad evitare spargimento di sangue. Nel 1871 fu staccata la diocesi di St-Albert e St-Boniface fu elevata ad arcidiocesi. Con grande zelo promosse lo svolgimento dell'arcidiocesi, erigendo parrocchie, chiese, cappelle, scuole. Nel 1889 tenne il primo Concilio provinciale. La sua avveduta attività in favore delle scuole cattoliche fu improvvisamente stroncata dalla legge del 19 marzo 1890, emanata dal governo liberale della provincia di Manitoba. La sua protesta non ottenne altro che il permesso di erezione di scuole cattoliche, sotto condizione del pagamento di tasse anche per le scuole statali. È riconosciuto come l'organizzatore della Chiesa cattolica nel nordovest canadese.

BIBL.: Dom Benoît, *Vie de mgr T. archevêque de St-Boniface*, 2 voll., Montréal 1904; A. G. Morice, *Hist. de l'Eglise cath. dans l'Ouest canadien*, II e III, ivi 1922; L. Lejeune, *Dict. général du Canada*, II, Ottawa 1931, pp. 687-88; Streit, *Bibl.*, III, n. 2365. Giovanni Rommerskirchen

TACHIGRAFIA. - La t. (dal gr. ταχύς « rapido » e γραφή « scritto »), modernamente detta « stenografia », è scrittura abbreviata con adatti segni e regole, al fine di risparmiare tempo e spazio e di raccogliere il discorso.

Agli Egizi ed agli Ebrei (ca. 1000 a. C.) si fanno risalire le prime abbreviazioni (v.) della scrittura, ideate per risparmiare lavoro e materiale, o per segretezza. Ma quando si manifestò il bisogno di seguire e conservare le parole degli oratori ed i pubblici dibattimenti, si cercò di sostituire alle comuni abbreviazioni nuovi e speciali espedienti di scrittura: semplificazioni di lettere, variazioni di segni e formazioni monogrammatiche, da cui derivò una particolare grafia.

Si ritiene che in Grecia siano sorti tentativi di tal genere fin dal sec. IV a. C., in seguito allo sviluppo dell'eloquenza ed alla divulgazione filosofica, e si attribuisce a Senofonte (cf. Diogene Laerzio, *Vita Xen.*, II, 48), la raccolta dei discorsi di Socrate mediante σημεῖα, o segni (distinti dai γράμματα, o lettere comuni). Non si hanno tuttavia tracce di questa antica t. greca ed è ancor dubbio se ad essa appartengano i segni di una lapide dell'Acropoli (350 a. C.), ora nel Museo nazionale di Atene, e quelli di due tavole del sec. III ritrovate nel 1894-95 fra le rovine del tempio di Apollo a Delfo. I più vecchi e sicuri saggi di t. greca risalgono ai secc. II-IV d. C. (pietra sepolcrale di Asterio a Salona, papiri di Lipsia, sillabari).

Maggiori sono le notizie circa la t. latina. Al poeta Quinto Ennio vengono attribuite (Isidoro, *Etym.*, II, 22) le prime *notae vulgares*; Marco Valerio Probo determinò un sistema di sigle (*singulae litterae*) in opposizione ad uno veramente tachigrafico. Ma il più noto è quello che ebbe nome da M. Tullio Tirone (100-4 a. C.), liberto di Cicerone, la cui prima applicazione sarebbe avvenuta, secondo Plutarco, il 5 dic. del 63 a. C., raccogliendosi in Senato, per disposizione di Cicerone console, il discorso di Catone Uticense contro Catilina.

Anche dell'opera di Tirone non si ha però diretta conoscenza. I più antichi documenti con note tironiane (così denominate dal sec. IV in poi) risalgono al sec. IX-X (*Commentari* di Cassel, Parigi, Berna, Madrid) e da essi si è cercato di desumerne storicamente la formazione e lo sviluppo. Secondo gli studi più recenti, le *notae* consistevano anzitutto nella semplificazione delle sigle e lettere già in uso, specialmente della scrittura corsiva, potevano avere forme multiple e varie posizioni, esser tracciate diritte o rovesciate, secondo i significati da assumere e le parti, iniziali o secondarie, delle parole da indicare. I segni potevano combinarsi sul tipo delle legature antiche; si usavano pure largamente la contrazione e il troncamento, l'incrociamento e il punto, ricorrendosi, per necessità di distinzioni, anche a segni greci o di scritture italiche. Dal sec. I, con lo svilupparsi di una t. greca in corrispondenza alla diffusione della cultura ellenica, si notano anche reciproche influenze greco-latine nella formazione monogrammatica, con più deciso uso di due qualità di segni: *signum principale*, per la parte fondamentale della parola, *signa auxiliaria* (piccoli e tracciati come esponenti) per le desinenze. Sebbene non sia stato possibile ricomporre, nonostante vari tentativi, una grammatica tironiana, si è ormai certi che questa t. non consisteva soltanto in una raccolta di segni convenzionali da tenere faticosamente a memoria.

Allo sviluppo della t. romana altri contribuirono dopo Tirone, e specialmente Vipsanio Filargio, liberto di Agrippa (13 a. C.), Aquila, liberto di Mecenate (8 a. C.), e Seneca, forse il filosofo, che raccolse il tutto (come attesta s. Isidoro) e lo ordinò in 5000 note; della sua diffusione parlano gli scrittori fin dal sec. I a. C. (Cicerone, Quintiliano, Orazio, Ovidio, Marziale, Manilio, Plinio). Ausonio (v.) le dedicò un'ode. Nuovo incremento ebbe dal cristianesimo ad opera dei *notarii* o *exceptores*, che registravano i processi dei martiri, talvolta essi stessi condannati (s. Genesio d'Arles, s. Adriano di Nicomedia, s. Cassiano di Tangeri) per aver gettato tavolette e stilo

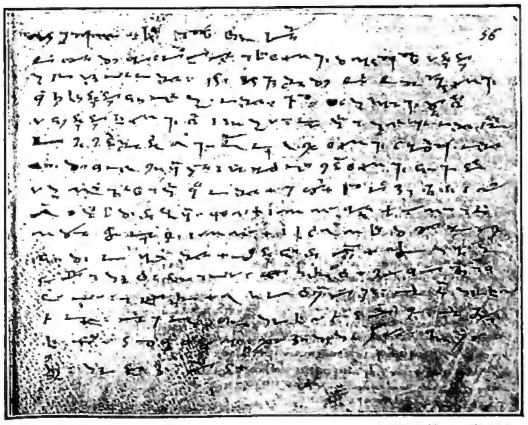
ed essersi dichiarati cristiani. S. Cassiano d'Imola (v.) sarebbe stato fatto martirizzare dai giovanetti ai quali insegnava t. S. Cipriano, vescovo di Cartagine, aggiornò le note ad uso della Chiesa ed esse ebbero poi larga applicazione nella propaganda del verbo cristiano.

Non è escluso che la t. contribuisse alla redazione dei Vangeli e si ritiene che s. Paolo dettasse a tachigrafi (cf. L. De Grandmaison, *Jésus Christ*, I, Parigi 1929, p. 1; G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Roma 1946, cap. 8 e altrove). Più sicure notizie se ne hanno riguardo ai Padri della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente, che talvolta vi accennano nelle loro opere; specialmente s. Girolamo (J. de Ghellinck, *Sulle orme dei primi scrittori cristiani*, in *Civ. Catt.*, 1934, II, pp. 43-56) e s. Agostino, che se ne valse per i suoi colloqui, scritti e contradditòri (P. Gorla, *S. Agostino*, Milano 1936, pp. 483, 487, 614, 693). Un servizio stenografico fu organizzato, con l'interessamento dello stesso s. Agostino, per la Conferenza di Cartagine (411). Si ha d'altronde notizia che fossero impiegati *notarii* in vari concili e sinodi della Chiesa, a cominciare dal Concilio di Nicea (325).

Sotto l'Impero di Bisanzio e durante il dominio barbarico in Italia, i *notari* ebbero uffici e collegi presso le corti e da essi prese origine il notariato (v. NOTAIO).Così pure alla Corte pontificia, con i papi Gelasio, Vigilio, Pelagio e s. Gregorio Magno, le opere del quale furono conservate dal suo tachigrafo Emiliano. In quest'epoca si fanno rari gli esempi di t. oratoria; i segni tachigrafici, alternati con le abbreviazioni della scrittura comune, sono invece piuttosto frequenti nei documenti e, come *signum recognitionis*, nei diplomi regi e imperiali, specialmente dei Merovingi e dei Carolingi, ed anche nelle bolle papali; mentre il maggior uso di note tironiane, a scopo brachigrafico, si riscontra nei codici redatti negli scrittòri monastici (Montecassino, Bobbio, Fulda, Corbie, Reims, Tours, S. Gallo); sicché le abbreviazioni della scrittura vengono spesso a conformarsi a quelle della t., delle quali non poche rimangono nell'uso corrente.

Dal sec. VI all'XI si forma intanto ed entra nell'uso documentario una t. sillabica greca (sistema bizantino-egiziano e sistema di Grottaferrata, attribuito a s. Nilo iuniore) e latina (quest'ultima si credette sorta nella cancelleria longobarda in seguito alla decadenza e trasformazione delle note tironiane). Lo Schiaparelli ne distingue due tipi (antico e nuovo) e nel 1887 ne furono da J. Havet scoperti saggi nelle bolle di papa Silvestro II.

Fra i codici che si conservano con note tachigrafiche greche sono notevoli il cod. *Nonnus* (Brit. Mus., *Add.*, 18231) del 972, il ms. *Par.* 3032 dell'*Ars rethorica* di Ermogene, e il cod. *Vat. gr.* 1809 in caratteri di Grottaferrata. Con note tironiane sono il *Breviarium Alaricianum*, i *Capitolari* dei re Franchi, pubblicati nel 1747 a Parigi



(fot. *Enc. Catt.*)

TACHIGRAFIA - Messa in note tironiane (sec. IX) - Biblioteca Vaticana, Reg. lat. 191, f. 56 r.

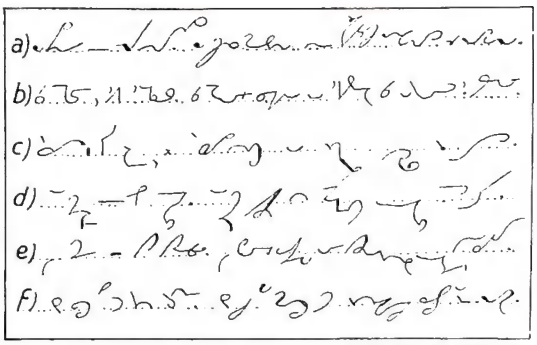
(fot. L. Ciacchi, Firenze)

TACHIGRAFIA - *Ars Notaria Aristotelis* con note tachigrafiche. Firenze, Biblioteca Laurenziana, cod. Laurent. XXX, 29 (sec. XIII).

dal benedettino P. Carpentier (*Alphabetum Tironianum*), un manoscritto di s. Martino di Tours contenente le *Bucoliche* e le *Georgiche* di Virgilio, un testo di s. Isidoro che trovasi a Venezia, una *Messa* tutta in note, proveniente dal monastero di St- Remy e posseduta dalla Biblioteca Vaticana (cod. *Reg. lat.* 191), i *Salteri* di Parigi e di Berna. Una ripresa ebbe la t. in Inghilterra ad opera del monaco J. Tilbury (1115-90), ritenuto autore dell'*Ars notaria* (1174), tentativo di nuovo sistema a criteri grammaticali, che si distacca dalle note tironiane (cf. V. Rose, *Ars notaria*, in *Hermes*, 8 [1874], pp. 303-26), ma che non sembra abbia avuto pratica applicazione. Se ne trovano due copie manoscritte, a Londra e ad Oxford, e un codice del sec. XII (*Plut.* XXX, 29) alla Biblioteca Laurenziana di Firenze, col titolo di *Ars notaria Aristotelis*.

La t. si affermò largamente nelle Università medievali per raccogliere le lezioni dei giureconsulti ed ebbe fra i suoi cultori anche s. Tommaso d'Aquino, di cui si conserva alla Biblioteca Casanatense di Roma l'autografo tachigrafico (ms. 3997) di una pagina del *Super Boetium de Trinitate*. Alla t. fa pure allusione Dante (*Par.*, XIX, 133-35), ed essa, sebbene ormai allontanatasi dalle note tironiane e confusa con la steganografia (scrittura segreta) o con le abbreviazioni convenzionali del tempo, sopperisce all'oratoria religiosa (secc. XIII-XVI) con la raccolta delle prediche volgari di s. Bernardino da Siena, ad opera del cimatore di panni Benedetto di Mastro Bartolomeo (1427), delle prediche di fra' Girolamo Savonarola, da parte del notaro Lorenzo Violi (1492-98) e dei discorsi di Martin Lutero.

Con l'invenzione della stampa e l'abbandono di molte abbreviazioni, si manifestò da una parte un nuovo indirizzo della t. e dall'altra una corrente di studi e di ricerche sulle antiche note tironiane, il cui ritrovamento fu dovuto all'abate G. Tritemio (v.). A lui seguirono dotti studiosi, fra i quali P. Bembo, che nel 1513 ebbe dal papa Giulio II l'incarico di decifrare il *De sideribus* di Caio Giulio Igino in note tironiane; il belga Joest Lips (1574-1606), l'olandese G. Gruter (1560-1627), che fece la prima raccolta di note e diede inizio agli studi sulle note tiro-



(per cortesia di F. Giulietti)

TACHIGRAFIA - Saggi di moderni sistemi di stenografia italiana. *a*) Gabelsberger-Noe; *b*) Taylor-Delpino; *c*) Pitman-Francini; *d*) Marchionni; *e*) Meschini; *f*) Cima. *Testo*: La stenografia è arte antichissima. La scienza moderna ne attribuisce l'invenzione ai Romani.

niane, nei quali emersero J. Mabillon (*De re diplomatica*, I, Parigi 1681, p. 18 e tav. 16), il predetto P. Carpentier (1697-1767) ed Ulrico Kopp (1762-1834), autore della *Palaeographia critica* (Mannheim 1817), che elencò 13 mila note, interpretandole come provenute, attraverso modificazioni convenzionali, dalle lettere dell'alfabeto latino. Questi studi furono rinnovati ed ampliati in Francia da E. Chatelain, J. Tardif, J. Havet, V. Jusselin; in Germania da W. Schmitz, che pubblicò ed illustrò i *Commentari* di Cassel (1893), C. E. Krause (1853), O. Lehmann (1869), F. Ruess (1879); in Austria da Th. Sickel (1867); in Italia da C. Paoli (1840-1902), L. Schiaparelli (1871-1934), C. Cipolla, il card. G. Mercati, A. Cerlini; e, con particolare indirizzo, da G. L. Perugi, il quale, in un suo lavoro del 1911, contestò le deduzioni del Kopp, sostenendo una nuova teoria (non convenzionalismo, ma base fonetico-sillabica e derivazione dei segni dalle grafie dei popoli paleoitalici) ed escludendo l'uso delle note a scopi tachigrafici.

Il nuovo indirizzo della t., determinato in Inghilterra dagli sviluppi politici e parlamentari, si manifestò al principio del sec. XVII con il sistema del sacerdote J. Willis (1602), il quale introdusse il termine di « stenografia », adottò un alfabeto geometrico ed il criterio della scelta degli elementi indispensabili alla costruzione delle parole. A lui seguirono innumerevoli autori, dei quali più notevoli S. Taylor (1786), che geometrizzò completamente il sistema con l'omissione delle vocali, e I. Pitman (1837), che elaborò il concetto di « fonografia ». La scuola geometrica si estese specialmente in Francia (Th. Bertin, 1792; I. Prevost, 1866; E. Duployé, 1867, sistema che vi è ancora il più conosciuto) ed in Spagna (F. Martì, 1800), mentre in Germania si affermò, per i suoi pregi razionali e scientifici, il sistema corsivo di F. X. Gabelsberger (1789-1849). In Italia, specie per l'impulso degli avvenimenti politici, ebbero diffusione, fin dal 1797, sistemi geometrici di imitazione franco-inglese (Molina, Amanti, Taylor-Delpino), nonché, dal 1883, il Pitman-Francini; prevalse però, ed è tuttora la più diffusa, l'applicazione del sistema di Gabelsberger fatta da Enrico Noe (1835-1914) e pubblicata nel 1863. Frattanto sono sorti sistemi misti, in Inghilterra (J. Gregg, 1888, molto diffuso in America, oltre al Pitman), in Italia (Meschini, 1906 e 1916; Cima, 1911) ed unificati in Germania (*Einheitskurzschrift*, 1924), ed in Ungheria (Radnai, 1927), mentre la stenografia ha esteso le sue applicazioni in ogni campo (politica, giornalismo, scuole, commercio e industria, esercito, tribunali).

Nella stessa vita della Chiesa cattolica la stenografia ha notevoli affermazioni. È da ricordare il servizio stenografico per il Concilio Vaticano (1869-70) organizzato per ordine di Pio IX e affidato, sotto la direzione del sac. Virginio Marchese (1831-1917), a 23 chierici di diverse nazionalità (Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Concils*, trad. franc., I, Bruxelles 1907, p. 476; II, ivi 1907, p. 438 e altrove; F. Giulietti, *Un testamento stenografico e il Concilio Vaticano del 1870*, Firenze 1950).

Numerosi cultori ha avuto ed ha l'arte stenografica nel mondo ecclesiastico moderno. Fra gli autori di sistemi sono da annoverarsi: per la Francia mons. Villecourt (1787-1867) e l'abate Emil. Duployé (1883-1912); per la Germania il benedettino Girolamo Gratzmüller (1853); per l'Italia il sac. Salvatore Morso (1813), l'abate Luigi Caterino (1822), il can. Taddeo Consoni (1826), il domenicano Ludovico Roletti (1853), l'agostiniano Serafino Marchionni (1903); per l'Inghilterra il rev. Filippo Gibbs (1736) ed il gesuita Guglielmo Tatlock, applicatore (1913 ?) del sistema Pitman alla lingua latina. Il missionario J. Le Jeune (1890) usò un sistema stenografico di sua invenzione per diffondere scritti religiosi in lingua *chinook* fra i suoi confratelli e gli indiani evangelizzati della Colombia inglese (J. Mooney, *Shuswap Indians*, in *Cath. Enc.*, XIII, p. 764). - Vedi tav. CXX.

BIBL.: J. W. Zeibig, *Geschichte u. Literatur des Geschwindschreibkunst*, Dresda 1878; V. Gardthausen, *Gesch. der griechischen Tachygraphie*, in *Archiv für Stenographie*, 57 (1906, I), p. 49 sgg.; A. Mentz, *Geschichte u. Systeme d. griechischen Tachygraphie*, Berlino 1907; L.-E. Gućnin, *Hist. de la sténographie dans l'antiquité et au moyen âge*, Parigi 1908; A. Navarre, *Hist. générale de la sten.*, ivi 1909; E. Majetti, *Disegno storico della stenografia*, Napoli 1910; Chr. Johnen, *Gesch. d. Stenographie. Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der Schrift*, I, Berlino 1911; L. Schiaparelli, *Segni tachigrafici nelle notae iuris*, in *Archivio storico italiano*, 72 (1914, II), p. 241 sgg. e 73 (1915, I), p. 245 sgg.; id., *Avviamento allo studio delle abbreviature latine nel medioevo*, Firenze 1926, passim (cf. in specie pp. 34-36, 65-68); G. Aliprandi, *Bibliogr. stenogr. ital. dal 1900 ad oggi*, Padova 1931; H. I. Milne, *Greek shorthand manuals, sillabary and commentary*, Londra 1934; G. Aliprandi, *Lineamenti di storia della stenogr.*, Torino 1940; A. Mentz, *Tyronischen Noten*, Berlino 1940; G. Costamagna, *La pretesa formaz. di un nuovo tipo di scritt. tachigr. sillab. nell'epoca longob.*, in *Atti del I Congr. intern. di studi longob.*, Spoleto [1952], pp. 227-34; E. Arns, *La technique du livre d'après st Jérôme*, Parigi 1953, pp. 51-62.

Francesco Giulietti

TACITISMO. - Questo nome può compendiare, se non proprio tutta la letteratura della « ragion di Stato », quale fiorì dopo il terzo decennio del Cinquecento, certo quella parte di essa che più dipende dal Machiavelli e dalla polemica antimachiavellica.

La sua genesi è questa. L'umanesimo costituì il suo ideale civile negli eroi quasi santificati della Repubblica romana, s'esaltò quindi del loro storico Livio, di cui si nutrirono fino all'ultimo i repubblicani del Rinascimento; e Jacopo Nardi finì la sua vita esule a Venezia traducendolo e commentandolo fra il 1530 e il 1540. Ma i tempi e gli ideali mutavano. L'età ormai monarchica cercava i suoi paradigmi nell'impero, a tutto vantaggio dello storico di esso, Cornelio Tacito, i cui primi sei libri degli *Annali* Angelo Arcimbaldo aveva scoperti in Vestfalia nel 1513, e Filippo Beroaldo stampati a Roma nel 1515 per ordine di Leone X. Anche il modo di leggere le storie veniva rapidamente mutando. Ormai si trattava non d'imitare le sublimi gesta dei grandi a specchio dell'Etica aristotelica, ma d'indagarne i dietroscena al vaglio d'un'esperienza psicologica possibilmente affinata nella pratica degli affari; di risentire nell'azione dell'uomo politico il gran dramma fra il dover essere e l'essere. A questo studio non si sarebbero potute desiderare pagine più acconce di quelle, terribilmente pessimistiche, di Cornelio Tacito. Ma da chi prende le mosse codesto t.? Dal Machiavelli, il quale poi non è un tacitista; e può anche darsi che al tempo del *Principe* neppur conoscesse i primi sei libri degli *Annali*. Non per questo risulta men vero e sconcertante dal *Principe* il parallelismo del Valentino con l'altro Principe quasi nuovo, Tiberio, quando per fondare lo Stato (« Quomodo fides a principibus sit servanda »), essi vengono a patti con la morale quasi alla stessa maniera. Né meno tacitiano è il modo non mai più visto di legger le istorie iniziato dal Machiavelli dei *Discorsi sulla prima Deca*. Per il semplicismo con cui aveva creduto di poter risolvere il problema etico della ragion di Stato, Machiavelli fu tosto messo all'Indice; ma la curiosità e l'interesse ch'egli aveva pur suscitati e continuava a suscitare furon

trasferiti sulle pagine di Tacito, che additava gli stessi problemi, ma con un tormento quasi religioso. Si direbbe che dei due il cristiano è Tacito, il pagano Machiavelli. Così fu che, nonostante le chiare interferenze con questo, tutta la letteratura della ragion di Stato fu virtualmente tacitista. La Chiesa stessa sentì profondamente il fascino dello scrittore latino, proprio per la sua implicita polemica contro la cinica leggerezza del Machiavelli. Racconta appunto un tacitista, Annibale Scoti: « Crebbe poi talmente il concetto e la stima [di Tacito] al tempo di Clemente VIII, il quale cominciò a mettere fruttuosamente in pratica le massime di Tacito, che all'età nostra passa già per ogni qualità sua nella prima classe dei più illustri scrittori ». Legione furono i tacitisti: famosi tra essi Giusto Lipsio e Traiano Boccalini. Ve ne furono di ogni tendenza. Quando Alberico Gentili ebbe cominciato a interpretare il Machiavelli non come il teorico, ma come il satirico dell'assolutismo, anche a Tacito toccò la stessa trasformazione. Ai tempi dell'illuminismo e della Rivoluzione Francese parve che in Tiberio egli avesse voluto svelare l'infamia delle monarchie. « Verrà un Tacito... » sono le parole del Foscolo a Napoleone nella lettera famosa.

Bibl.: G. Toffanin, *Machiavelli e il « t. »* (*La « Politica storica » al tempo della controriforma*), Padova 1921. Un accenno al t. è nel cap. 18 del *Corso sugli scrittori politici*, Milano 1862, di G. Ferrari. Cf. inoltre: A. Droetto, *Il t. nella storiografia grozziana* in *Rivista intern. di Filos. del Dir.*, 27 (1950), pp. 481-526.

Giuseppe Toffanin

TACITO, Cornelio (*Cornelius Tacitus*). - Storico, n. verso il 55 d. C. (a Terni?); pretore sotto Domiziano, console nel 97, m. nel 120 (cf. Tacito, *Histor.*, I, 1; *Annal.*, XI, 11; *Agric.*, 45). Fu grande amico di Plinio il Giovane che in varie sue lettere (I, 6, 20; II, 1, 11; IV, 13; VI, 16, 20; VII, 20, 33; VIII, 7; IX, 10, 14) ne descrive il carattere.

Scrisse il *Dialogus de oratoribus*, a torto a lui negato, dove si discute sulle cause del decadere dell'eloquenza romana; *De vita et moribus Julii Agricolae*, suo suocero (98 d. C.) di cui esalta la spedizione in Britannia e la dignità del carattere; *De origine et situ Germaniae* (98) che è la fonte primigenia d'informazione sulla nazione tedesca, sulla sua indole, sulla sua costituzione politica; *Annales* e *Historiae*, concepite da T. come un'unica storia in 30 libri, dalla morte di Augusto a quella di Domiziano. Ci restano delle *Historiae*, che si sviluppavano in 14 libri, i primi 4 e la metà del 5°, da Galba a Domiziano (69-96); e degli *Annales*, che andavano *ab excessu divi Augusti* fino a Nerone e comprendevano 16 libri, i primi 4, parte del 5°, del 6°, e lacunosi i libri 11-16. Rimase inattuato il suo proposito di arrivare con la narrazione fino a Nerva e a Traiano (*Agr.*, 3; *Hist.*, I, 1; *Ann.*, III, 24). La sua opera storica procede secondo il metodo annalistico. Psicologo profondo e moralista austero, di fronte ai mali che affliggono il suo tempo e che gli sembrano anche più gravi quando li paragona alle virtù del passato, il suo patriottismo non sa trattenersi dalla deplorazione e da una pessimistica visione dell'avvenire. Scrittore imparziale e veritiero, egli ha uno stile vibrato, talora oscuro per troppa sintesi, ma pieno di vivacità e di colorito pittorico, certamente il più originale di tutta la letteratura latina. T. crede nella divinità che presiede agli avvenimenti umani, pur ritenendola indifferente verso le azioni buone o cattive degli uomini (*Ann.*, IV, 1; XIV, 2; XVI, 33; *Hist.*, I, 3). La sua fortuna e la sua fama assopite durante il medioevo, risorsero durante l'umanesimo e il Rinascimento.

T. e il cristianesimo. – Il giudizio di T. sul cristianesimo è ostile, come si rileva dalla descrizione dell'incendio di Roma del 19 luglio 64, che devastò il Circo Massimo, il quartiere commerciale del Velabro, il Foro e le Carine. Egli riferisce che secondo l'opinione degli storici a cui attinge, senza nominarli, secondo la sua norma quando essi sono d'accordo (cf. *Ann.*, XII, 20, 3), l'incendio fu casuale o venne attribuito a perfidia di Nerone (*forte an dolo principis incertum*); e pone chiaramente in rilievo come su Nerone gravassero i sospetti della cittadinanza, a stornare i quali l'Imperatore sostituì al suo nome (*subdidit reos*) quello dei cristiani. Ma dimostra

(*fot. Enc. Catt.*)

Tacito, Cornelio - *Incipit* del l. XI della *Storie*, con miniatura del sec. XV - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 412, f. 2.

di avere una pessima opinione di costoro invisi al popolo per i loro delitti (*per flagitia invisos*). E prosegue affermando che tale esecrabile superstizione, un istante repressa, era divampata di nuovo non solo nella Giudea sua patria, ma anche in Roma « dove confluisce quanto vi è di atroce e di infame nel mondo ». E dopo aver accennato ai gravissimi supplizi a cui furono condannati, conclude osservando che sebbene i cristiani fossero colpevoli e degni dei massimi rigori, pure muovevano a compassione perché sembravano sacrificati non all'interesse generale, ma per la crudeltà di uno solo.

Pur essendo ostile al cristianesimo la sua lealtà di storico non solo gli impedisce di chiaramente accusarli, ma lascia intendere che il vero colpevole del disastro fu Nerone.

Bibl.: la migliore ediz. critica completa è di G. Andresen e E. Korstemann, Lipsia 1926-30; G. Lentchantin de Gubernatis, *Historiae*, I, II, III (*Corpus Script. Lat. Paravianum*), Torino 1918; id., *Annales* (ediz. naz. dell'Accadem. dei Lincei), Roma 1940; id., *Agricola Germania, Dialogus* (*Corpus Script. Lat. Paravianum*), Torino 1949. Anche utile l'ed. di H. Gölzer-H. Bornecque- G. Rabaud per la collez. *Belles Lettres*, Parigi 1922-25 (cf. Schenz-Hosius, II, pp. 642-43). Letteratura: P. R. Fabia, *Les sources de Tacite*, Parigi 1903; A. Profumo, *L'incendio neroniano e i cristiani*, in *Nuovo bull. arch. cristiana*, 9 (1903), fasce. 1-3; id., *Le fonti e i tempi dell'incendio neroniano*, Roma 1905; C. Marchesi, *T.*, Messina 1925; Schanz, II, pp. 603-641; E. Paratore, *T.*, Firenze 1952.

Nicola Turchi

TACITO, Marco Claudio (*M. Claudius Tacitus, Imperator Augustus*; appellativi « ex victoria » [*Gothicus, Maximus*] ecc.), imperatore romano. – Regnò negli anni 275-76. L'uccisione di un imperatore di alte qualità militari e civili come Aureliano, mentre guidava una grande spedizione contro la Persia, lasciò sconcertati i soldati, che invece di gridare essi stessi un imperatore, si rivolsero al Senato, perché provvedesse

(*fot. Alinari*)
TADDEO DI BARTOLO - T. di B. Polittico con l'Annunciazione e Santi - Siena, Galleria dell'Accademia.

alla successione. Né il Senato seppe dimostrare più decisa prontezza, finché dopo un periodo di reciproci inviti, riuscì a persuadere il proprio principe T. ad accettare il grave e periglioso incarico.

Nato a Interamna (Terni) in Umbria, godeva buona reputazione, ed Aureliano gli aveva conferito importanti incarichi e il consolato. Vecchio di 75 anni, si mise alacremente all'opera, anche se appaia un po' difficile credere che siano stati suoi tutti i provvedimenti che la *Historia Augusta* gli attribuisce.

T. onorò la memoria di Aureliano, ne punì gli uccisori, ne continuò alcune direttive, per esempio la vigilanza sulle zecche, la cura per il buon assetto delle strade, ecc. Dinanzi ad una grave minaccia di barbari (probabilmente Goti) che avevano invaso le regioni nord orientali dell'Asia Minore, non esitò a mettersi a capo di forze militari per combatterli. Per i successi ottenuti, fu insignito del titolo di *Gothicus Maximus*. Ma ancora durante la campagna venne a morte, di malattia secondo alcune fonti, ucciso secondo altre.

BIBL.: E. Hohl, *Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus*, in *Klio*, 11 (1911), pp. 186-90, 284-324; O. Th. Schultz, *Vom Prinzipat zum Dominat*, Paderborn 1919, p. 144; G. M. Bersanetti, *La pretesa restaurazione senatoria dell'imperatore*, in *Rivista indo-greco-italica*, 19 (1935), pp. 19-24; R. Paribeni, *L'Italia imperiale*, Milano 1938, p. 508; A. Calderini, *La crisi dell'Impero nel sec. III*, Bologna 1949, p. 211. Roberto Paribeni

TACNA, DIOCESI di. - Diocesi e città nella Repubblica del Perù.

Ha una superficie di 27.122 kmq. con una popolazione di 125.000 ab. dei quali 120.000 cattolici, distribuiti in 16 parrocchie, servite da 17 sacerdoti diocesani e 1 regolare; ha un seminario, 1 comunità religiosa maschile e 4 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 413). La diocesi fu creata dal papa Pio XII con la cost. apost. *Nihil potius* del 18 dic. 1944, per smembramento dell'arcidiocesi di Arequipa, elevando la chiesa parrocchiale di S. Pietro in T. a grado e dignità di cattedrale e quale suffraganea di Arequipa (v.).

BIBL.: AAS., 37 (1945), pp. 142-44; Gastone Carrière

TADDEO, santo : v. ADDAI; GIUDA TADDEO.

TADDEO di BARTOLO. - Pittore, n. a Siena intorno al 1362, m. ivi nel 1422; figlio di Bartolo di Mino barbiere e non del pittore Bartolo di Fredi (Vasari).

La più antica opera da lui firmata e datata, un polittico del 1389 già in S. Paolo a Collagarli (S. Miniato) e dato per perduto, ricomparve nel 1950 ad un'asta di Londra. Nel 1393, a Genova, s'impegnò per la pittura di due altari nella chiesa di S. Luca; tornato in Toscana, condusse gli affreschi del *Giudizio* nella collegiata di S. Gimignano; nel 1395 dipinse a Pisa per la cappella Sardi in S. Francesco una pala, emigrata poi nel Museo di Grenoble; nel 1397 il *Battesimo di Cristo* per il battistero di Triora; nel 1400 firma e data il trittico nella Compagnia di S. Caterina della Notte in Siena e nel 1401 il grandissimo trittico con l'*Assunzione* per il duomo di Montepulciano, la più vasta pittura su tavola di tutta la scuola senese. Dal 1406 al 1408 affrescò le *Storie della Vergine* (ora in parte ridipinte) nella cappella interna del Palazzo pubblico di Siena : il ciclo si completa con gli affreschi dell'anticappella, eseguiti nel 1414. Del 1409 è l'*Annunciazione tra i ss. Cosma e Damiano* della Pinacoteca di Siena (n. 131), una delle sue opere più importanti. L'ultimo suo lavoro datato è la *Madonna* del 1418 nel Museo Fogg di Cambridge, Mass. (U.S.A.). T. concluse nobilmente sull'avanzato Quattrocento la tradizione pittorica iniziata nella prima metà del Trecento con i Lorenzetti : artista privo di slanci, ma sempre dignitoso e corretto, contribuì a diffondere nuovamente la pittura senese oltre i confini della sua città, in Liguria come in Umbria e in Sicilia.

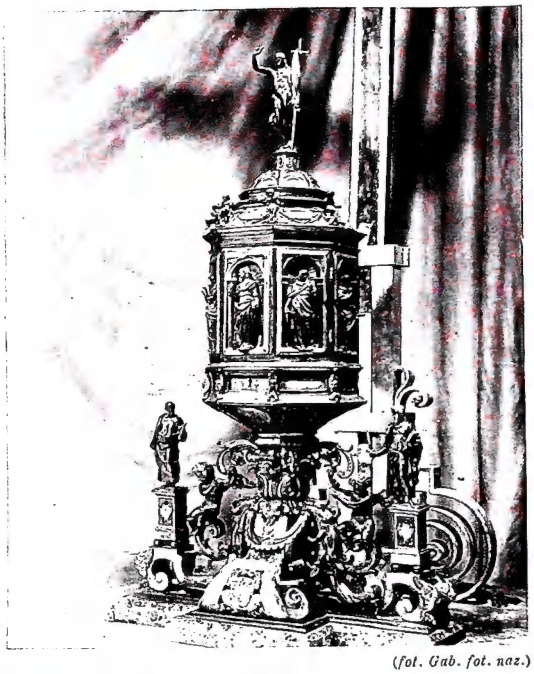
BIBL.: Thieme-Becker, XXXII (1938), pp. 395-97 con la bibl. precedente; Venturi, V (1907), p. 750 sgg.; P. Toesca, *Il Trecento*, Torino 1951, pp. 601-602; E. Sandberg Vavalà, *Sienese studies*, Firenze 1953, pp. 218-23. Enzo Carli

TADDEO di SANT'ADAMO : v. DERESER.

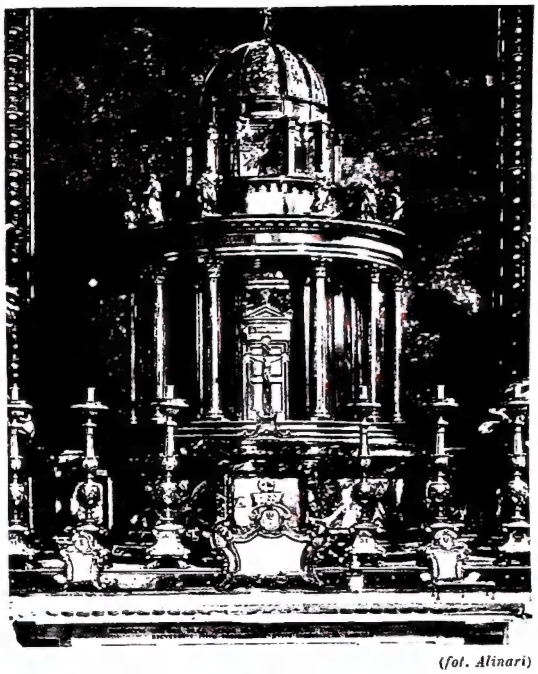
TADINI, PLACIDO. - Cardinale, n. a Moncalvo, diocesi di Casale, l'11 ott. 1759, m. a Genova il 22 nov. 1847.

Entrò giovanissimo tra i Carmelitani dell'antica Osservanza ed ordinato sacerdote ebbe numerose cariche nell'Ordine, raggiungendo quello di assistente generale. Fu penitenziere nella Basilica Vaticana, professore di teologia morale alla Sapienza e membro del Collegio teologico della stessa Università (1824-29). Stimato come uno dei più dotti religiosi del suo tempo, ebbe incarichi di grande fiducia da Pio VII e da Leone XII, consultore dell'Indice, esaminatore dei vescovi, esaminatore apostolico del clero romano. Pio VIII lo elesse, nel 1828, vescovo di Biella e Gregorio XVI lo promosse arcivescovo di Genova nel 1832, e lo creò cardinale del titolo di S. Maria in Traspontina, chiesa ufficiata dai Carmelitani. Sebbene di età avanzata governò la vasta arcidiocesi con grande zelo e con vero spirito pastorale.

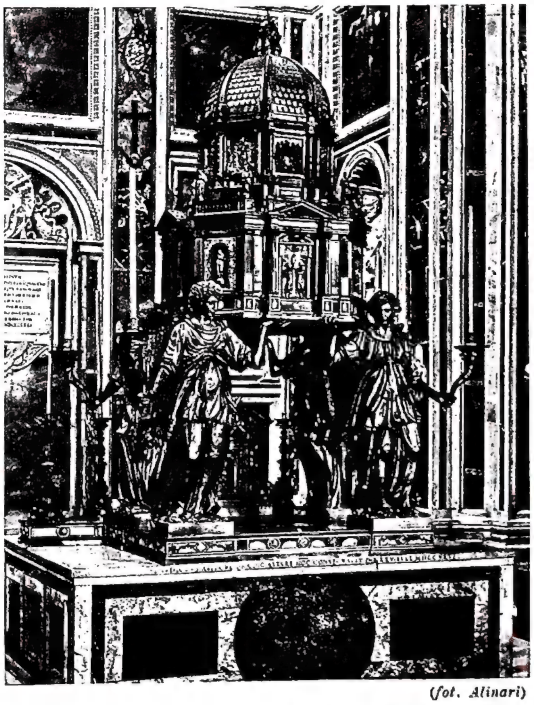
Fece rifiorire la disciplina ecclesiastica, combatté energicamente il giansenismo, restaurò ed ampliò il Seminario, fornendolo di ottimi professori. Istituì (1842) il Convitto ecclesiastico per i sacerdoti vecchi, bisognosi ed inabili, iniziativa tuttora fiorente. Celebrò nel 1836 un Sinodo apprezzatissimo e vigorosamente sostenne s. Antonio M. Gianelli e Giuseppe Frassinetti nelle loro opere di apostolato cristiano e di riforma dei costumi. Nella vita religiosa degli Stati sardi ebbe parte notevolissima e più volte Carlo Alberto si servì del suo consiglio e prudenza particolarmente nella designazione dei vescovi.



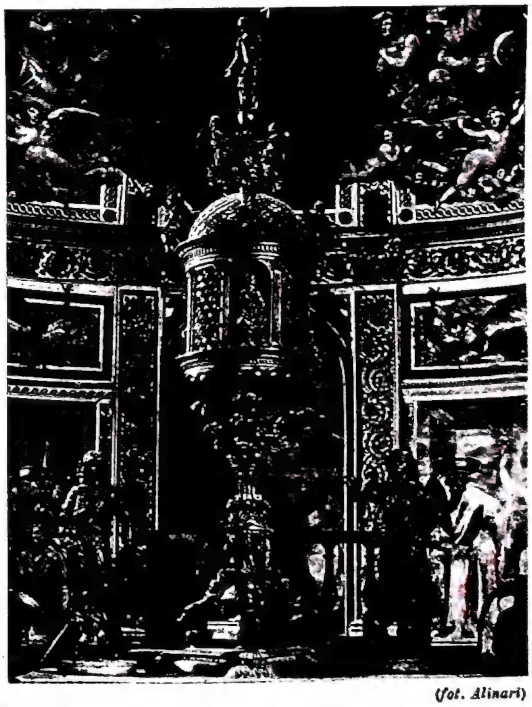
(fot. Gab. fot. naz.)



(fot. Alinari)

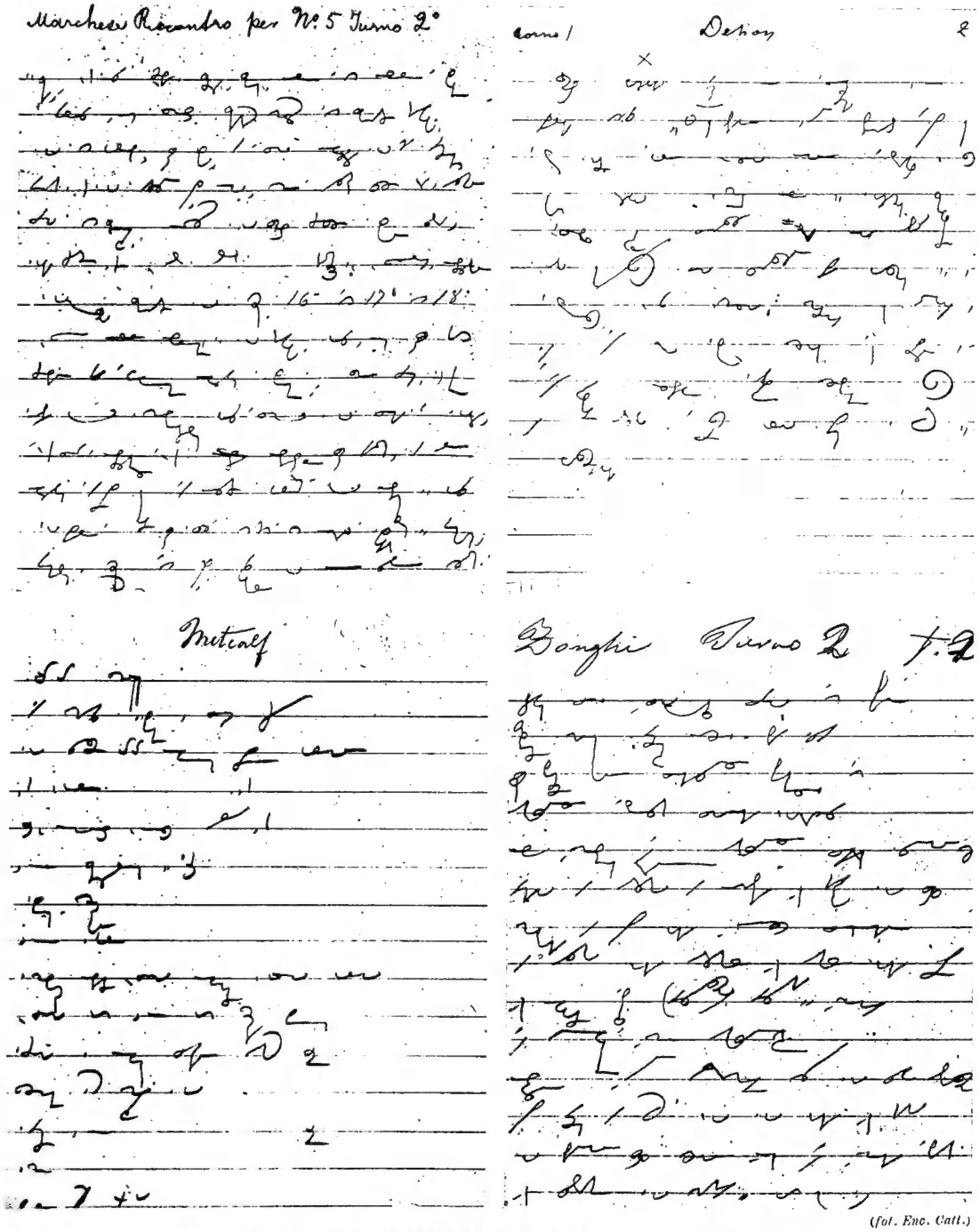


(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

In alto a sinistra: TABERNACOLO di B. Cellini (sec. XVI) - Milano, chiesa di S. Antonio Abate. *In alto a destra:* TABERNACOLO in bronzo dorato di G. L. Bernini (sec. XVII) - Basilica di S. Pietro in Vaticano, cappella del Sacramento. *In basso a sinistra:* TABERNACOLO in bronzo dorato, eseguito da G. Scalzo (2ª metà del sec. XVI) su disegno del Riccio, con Angeli di O. Torrigiani - Roma, basilica di S. Maria Maggiore, cappella del Sacramento. *In basso a destra:* TABERNACOLO in bronzo, eseguito da Lorenzo di Pietro, detto il Vecchietta (1467-72), i due Angeli portacandelabri sono di Giovanni di Stefano (1489), per la chiesa dello Spedale di S. Maria della Scala - Siena, altare maggiore della Cattedrale.



(fot. Enc. Catt.)

CARTELLE STENOGRAFICHE DEL CONCILIO VATICANO, III Congregazione generale del 28 dic. 1869, conservate nell'Archivio Segreto Vaticano. *In alto a sinistra:* Cartella di riscontro del prof. Virgilio Marchese, direttore del servizio stenografico. *In alto a destra:* Cartella di turno dello stenografo sac. G. L. Dehon, del Collegio francese di S. Chiara. *In basso a sinistra:* Cartella di turno dello stenografo sac. T. Metcalf, del Collegio americano del Nord. *In basso a destra:* Cartella di turno dello stenografo accolito Giovanni M. Zonghi del Collegio Capranicense.

Bibl.: Moroni LXXII, p. 224; L. Sanguineti, *Il b. Antonio M. Gianelli*, Roma 1925, pp. 127, 141, 277; A. Durante, *Mons. Salvatore Magnasco arciv. di Genova*, Milano 1942, pp. 42-43. Mario de Camillis

TADINO (Gualdo). - Tadinum fu città romana sulla Flaminia, nell'Umbria, distrutta completamente nel sec. X; dalle sue rovine fu edificata più a nord, ai piedi della montagna, l'attuale Gualdo T.

Almeno fin dal sec. V fu sede episcopale. Nel luglio del 599 il papa s. Gregorio scrisse due lettere, l'una a Gaudioso vescovo di Gubbio e l'altra al clero e popolo di T. « diu sacerdotii proprii regimine destitutam » perché fosse ivi eletto un nuovo vescovo (cf. Jaffé-Wattenbach, nn. 1712-13). Secondo la tradizione, fu eletto, allora, il vescovo s. Facondino. La *Legenda* di s. Facondino, però, reperibile oggi in due redazioni diverse (la più antica nel cod. Vat. lat. 7853 della fine del sec. XIII e quella di poco più recente, tra l'altro, nel cod. Vat. lat. 3921, da cui la trascrissero i Bollandisti per gli *Acta SS. Augusti*, VI, Parigi 1868, p. 471 sgg.) non ha alcun riferimento cronologico. F. Lanzoni, perciò, ha avanzato l'ipotesi che il vescovo Facondino di T. sarebbe da identificarsi con il *Facundinus* ricordato da s. Atanasio (cf. PG 25, 340) tra i quindici vescovi italiani che, pur non intervenendo di persona, approvarono il Sinodo di Sardica dell'anno 342. Probabilmente deve attribuirsi a T. anche il vescovo Gaudenzio presente al Concilio Romano del 499 perché la lezione più attendibile dei codici ha: « Gaudentius episcopus Ecclesiae Tadinensis ».

Con la distruzione della città nel piano, scomparve anche la sede episcopale e il suo territorio fu annesso nel 1006 alla vicina sede di Nocera. La principale chiesa di Gualdo T., quella abbaziale di S. Benedetto, fu eretta collegiata il 26 maggio 1847 e cattedrale « honoris tantum causa » con decreto della S. Congr. Concistoriale del 2 genn. 1915 con la nuova denominazione di diocesi di Nocera Umbra (v.) e Gualdo T. Protettore della città è il b. Angelo, eremita camaldolese del sec. XIV.

Bibl.: Lanzoni, I, pp. 453-56; A. Guerrieri, *Stor. civ. ed eccles. di Gualdo T.*, Gubbio 1933. Gino Sigismondi

TADMOR: v. palmira.

TAGBILARAN, diocesi di. - Città e diocesi della provincia di Bohol nelle Isole Filippine.

Ha una superficie di 3976 kmq. con una popolazione di 577.167 ab. dei quali 567.122 sono cattolici. Conta 39 parrocchie servite da 51 sacerdoti diocesani e 10 regolari; ha un seminario, 3 comunità religiose maschili e 5 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 414).

La diocesi fu creata dal papa Pio XII con la cost. apost. *In sublimi* dell'8 nov. 1941, quale suffraganea dell'arcidiocesi di Nome di Gesù, elevando la chiesa di S. Giuseppe al grado e dignità di cattedrale.

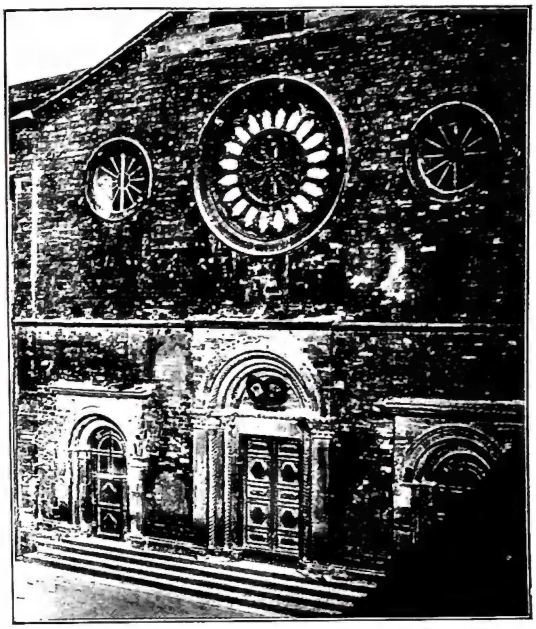
Bibl.: AAS, 34 (1942), pp. 25-27. Enrico Josi

TAGENO. - Era cappellano e notaio di Dietpold, vescovo di Passau, nel 1184; m. a Tripoli prima del 3 nov. 1190.

Il suo maestro lo condusse con sé in Terra Santa e gli ordinò di redigere un diario degli avvenimenti durante la Crociata di Federico Barbarossa, dal 1189 al 21 giugno 1190. La sua *Descriptio expeditionis asiaticae Friderici* contiene tre lettere importanti: la prima, indirizzata dal vescovo di Passau al duca d'Austria, dovette essere stata redatta da lui stesso; la seconda, inviata da Federico I; la terza, spedita all'Imperatore dalla regina Sibilla di Gerusalemme.

L'opera, pubblicata da Fruher-Struve in MGH, *Scriptores*, I, pp. 407-16, fu inserita, in forma abbreviata, nella *Cronaca* del prete Magnus Reicherspergensis in MGH, *Script.*, XVII, pp. 509-16. Una versione parziale pubblicò J. F. Michaud, in *Bibliothèque des Croisades*, III, Parigi 1829, pp. 23-35.

Bibl.: A. Chroust, *T. Ansbert und die Historia peregrinorum*, Gratz 1892, pp. 12-47; W. Wattenbach, *Deutschlandsgeschichtesquellen im Mittelalter*, II, 6ª ed., Berlino 1894, pp. 303 e 315;



(da U. Tarchi, L'arte cristiano-romanica nell'Umbria e nella Sabina, Milano 1937, tav. 153)

Tadino (Gualdo) - Chiesa di S. Benedetto, eretta nel 1251.

L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les Croisades*, 5ª ed., Parigi 1926. Guglielmo Mollat

TAGETE: v. etruschi, religione degli.

TAGINO. - Enrico II, di cui era cappellano, l'impose come arcivescovo al Capitolo cattedrale di Magdeburgo.

Consacrato il 2 febbr. 1004, T. riparò una grave mancanza commessa da Ottone II, che aveva fatto sopprimere la sede di Merseburgo e l'aveva riunita a quella di Magdeburgo; ma T., resosi conto che l'evangelizzazione dei Wendi ne veniva seriamente compromessa, rinunziò a Merseburgo, che così venne ristabilita come vescovato. La *Cronaca* di Dietmaro di Merseburgo parla di T. in termini molto elogiativi. T. morì il 9 giugno 1012 a Rothenburg.

Bibl.: Dietmaro, *Chronicon*, in MGH, *Script.*, III, pp. 802-831; K. Halbviz, *Zur Biographie des Erzbischops Tagino von Magdeburg*, in *Mitteil. des Inst. für oesterreich. Geschichtsforschung*, 15 (1894), pp. 121-28; A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, III, Lipsia 1906, pp. 410-20. Guglielmo Mollat

TAGLIACOZZO, Giovan Bernardo. - Cardinale, n. a Corcumello nella Marsica, m. a Roma il 21 genn. 1449, della famiglia Delli Ponti. Fu nominato arcivescovo di Taranto il 20 ott. 1421 e vi rinunziò nel 1445.

Ebbe parte importante nel Concilio di Basilea ed una prima volta nell'apr. 1432 fu con Andrea arcivescovo di Colossa e col vescovo di Maguelonne delegato di Eugenio IV al Concilio; giunse a Basilea il 14 ag. e vi tenne il 23 solenne discorso in difesa dei diritti e dell'operato del Papa, proponendo il trasferimento del Concilio; il 10 sett. la sua missione era finita. Il 7 maggio 1433 fu tra gli incaricati di presiedere il Concilio, incarico che gli fu rinnovato il 14 dic., ed il 24 apr. 1434 fu con i colleghi introdotto nel Concilio. Un'altra volta ancora ritornò a Basilea nel febbr. 1437 dopo l'inizio delle trattative con i Greci, e fu oggetto di un clamoroso incidente per essersi impadronito del sigillo del Concilio, per cui fu accusato come falsario, ed imprigionato riuscì a fuggire nel maggio 1437. Il 18 dic. 1439 Eugenio IV

(fot. Landry)
TAHITI, VICARIATO APOSTOLICO DELLE ISOLE - La Punta d'Arue.

lo creò cardinale ed il 20 maggio 1440 lo costituì legato a Napoli per procurare la pace tra Alfonso d'Aragona e Renato d'Angiò, ma non ottenne che una breve tregua. Il 7 marzo 1443 ebbe il vescovato di Palestrina; fu penitenziere maggiore e protettore dell'Ordine agostiniano.

BIBL.: Moroni, LXXII, pp. 227-28; Eubel, II, passim; Hefele-Leclercq, VII, p. 725 sgg. e passim; A. Primaldo Coco, *L'archidioc. di Taranto nella luce della sua storia*, Taranto 1937.
Giuseppe Coniglio

TAGLIONE (TALIONE). - Uso e legge penale enunciata dapprima nel «Codice d'Alleanza» (*Ex.* 20, 24; 23, 12), ove si tratta dei compensi dovuti al danneggiato in caso di percosse, secondo che abbiano prodotto o no lesioni personali. «Se segue una disgrazia, porrai vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, ustione per ustione, ferita per ferita, lividura per lividura» (*ibid.* 21, 23-25).

In *Lev.* 24, 19-20, in una serie di prescrizioni penali, si dice similmente: «Chi maltratta il suo prossimo, facciasi a lui uguale trattamento: piaga per piaga, occhio per occhio, dente per dente: quanto ha fatto ad altri sia fatto a lui». *Deut.* 19, 19-21 prescrive ai giudici: «Farete a lui (al falso accusatore) quello che tramava di fare al suo fratello. Così estirperai il male di mezzo a te, e i rimanenti all'udirlo s'intimoriranno. Non devi lasciarti impietosire, ma esigerai vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede». Si tratta di soddisfazione data all'offeso. L'offeso propende a rendere di più. La prescrizione mosaica, limitando la vendetta alla reciprocità, ne mitigava la durezza e specialmente ne impediva la ripercussione via via più grande, quale si sarebbe avuta in forza dell'antichissimo costume semitico della vendetta del sangue, che cointeressava tutto il clan o la famiglia dell'offeso. Simili prescrizioni avevano il Codice di Hammarubi (§ 196 sgg.) e la legge romana delle Dodici Tavole, da cui viene il nome t. «Si membrum rupit... talio esto» (tav. VIII). Quella che pare una legge dura era quindi in origine una mitigazione dei rudi sentimenti primitivi. Qualcosa di aspro e immaturo si avverte anche nel fatto che la legge del t. non contempla il caso di danno volontario, ma solo il danno prodotto, qualunque sia stata l'intenzione del responsabile.

Vi è un progresso nel fatto che la legislazione, ispirata dalla costante norma di ristabilire la giustizia e la pace senza trascurare di punire la colpa, affida l'esecuzione del t. all'autorità; la soddisfazione del privato è così sostituita dalla concezione del «tanto per tanto» come un atto di giustizia generale; nella pratica la distinzione tra lesione colpevole e involontaria si imponeva spontaneamente. In Hammurabi si osserva un ulteriore progresso: la tendenza a sostituire l'esecuzione del t. con pene pecuniarie. In Israele giunse a questo anche la giurisprudenza rabbinica (*Bābhā' qammā'*, VIII, 1 sgg.), probabilmente fin dal tempo di Cristo, senza tuttavia abolire la legge.

Nel proclamare la legge cristiana, Gesù invitò i suoi seguaci, per amore, a rinunciare anche al diritto di un compenso (*Mt.* 5, 38-41): come per tutti i rinnovamenti proposti nel Discorso del monte, indica una norma di perfezione religioso-morale. Anche per questo caso non impone ai pubblici poteri di trascurare la giusta punizione dei delinquenti, ma inculca ai singoli suoi discepoli la nuova legge, lasciando che la sua dottrina di carità compenetri con la sua dolcezza anche la legislazione civile.

BIBL.: H. Lesêtre, *Talion*, in DB, V (1912), coll. 1975-76; anon., *Talion*, in *Enc. Eur. Am.*, LIX (1928), pp. 50-53; C. Perris, s. v. in *Nuovo Digesto Ital.*, XII, 1 (1940), p. 1247.
Giovanni Rinaldi

TAHITI, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE. - Si trova nell'Oceania orientale e comprende tutte le isole degli Stabilimenti francesi dell'Oceania, ad eccezione delle Isole Marchesi.

I primi tentativi di evangelizzazione si ebbero nel sec. XVIII per opera di Manuel de Amat, viceré di Lima. I missionari francescani sbarcati a Vaiurua il 19 nov. 1772 ne ripartirono il 20 dic. del medesimo anno. Anche la seconda missione, inaugurata il 1° genn. 1775, fu abbandonata il 12 nov. dello stesso anno. Alla fine del medesimo secolo vi si stabilirono alcuni ministri anglicani. Nel 1836 i pp. Laval e Caret cercarono inutilmente di riprendere l'apostolato. Nel 1841 si poté dare inizio ad una vera e propria missione, in mezzo alle ostilità dei protestanti. Il 9 maggio 1848 le Isole T. furono erette in vicariato, allorché fu diviso il vicariato ap. di Polinesia o Oceania orientale. Comprendeva anche l'Isola di Pasqua, annessa all'arcidiocesi di Santiago del Cile con decreto dell'8 febbr. 1889 (eseguito nel 1921 dal nunzio apost.), e le Isole Cook (v.) e Manihiki, distaccate nel 1922. Nel 1875 le Isole Tuamotu erano già in gran parte cattoliche. Nelle Isole Sottovento il lavoro fu iniziato nel 1906 e nelle Isole Tubuai e Rapa nel 1908.

(fot. Landry)
TAHITI, VICARIATO APOSTOLICO DELLE ISOLE - Porto di Papeete.

La superficie dell'Oceano, in cui sono sparse le Isole del vicariato, è di kmq. 4.216.000. La popolazione conta ca. 60.000 ab. di razza mora. I cattolici sono 13.336, i protestanti 30.000, gli altri sono pagani di cui ca. 6.000 cinesi. Vi lavorano i Padri Picpusiani che sono 22, fratelli 15, suore 25. Stazioni primarie 15, secondarie 72. Scuole elementari 14, medie 2.

Bibl.: anon., *La Congrégation des Pères des Sacrés-Coeurs*, Parigi 1928, pp. 85-101; P. O. Reilly, *Tentative d'évangélisation de T. par les Francisc. espagnols*, in *Revue d'hist. des missions*, 10 (1933), pp. 381-409; MC, 1950, p. 478. Saverio Paventi

TAICHOW, diocesi di. - Nella parte centro-orientale della provincia del Chekiang, nella Cina centrale.

Fu eretta in vicariato ap. il 10 ag. 1926 con 5 sotto-prefetture civili del vicariato ap. di Ningpo (v.) e fu affidata alle cure « patrum Sinensium Congregationis Missionis », ossia ai Lazzaristi cinesi della provincia regolare della Cina meridionale. L'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Hangchow.

Ha un'estensione di 3135 kmq. Al 30 giugno 1948, su una popolazione totale di ca. 2.000.000 di ab., i cattolici erano 7813 e i catecumeni 383; i sacerdoti 15; i seminaristi 8 di cui 1 maggiore; le suore 35 tutte cinesi; i catechisti 49. Tra le opere figuravano 1 orfanotrofio, 3 dispensari di medicinali, 1 ospizio per vecchi, 15 scuole elementari.

La prima attività missionaria nel territorio di T. fu esplicata dal sacerdote lazzarista cinese Fou, chiamatovi nel 1867 da due compatrioti, gli unici cristiani del luogo. Nel 1869 vi fu inviato da Ningpo il rev. Sin, del clero secolare cinese, il quale morì di colera un mese dopo il suo arrivo. Nel febbr. del 1870 vi giungeva un terzo sacerdote, il lazzarista italiano Rizzi: alla loro morte, avvenuta nello stesso anno (1890), il Fou e il Rizzi lasciavano 190 cattolici. I corpi di questi tre primi missionari riposano, uno accanto all'altro, nell'oratorio di Sao-Tchao. Vennero in seguito Lazzaristi esteri e indigeni e l'evangelizzazione progredì: furono moltiplicati i luoghi sacri, i collegi, l'opera della S. Infanzia, diretta dalle vergini indigene dell'Associazione del Purgatorio, e si arrivò così al passaggio del territorio alle cure del clero locale.

Bibl.: AAS, 19 (1927), pp. 51-52; Arch. di Prop. Fide, *Relazione quinquennale T. 1930*; *Relazione T., 1948*; GM, p. 209; MC, 1950, p. 377. Adamo Pucci

TAICHUNG, prefettura apostolica di. - La prefettura ap. dell'isola di Formosa fu eretta il 13 luglio 1913.

Il 30 dic. 1949 fu divisa per l'erezione di quella di Taipeh (ora arcidiocesi). Il restante territorio dell'antica missione assunse, allora, la denominazione di prefettura ap. di Kaoshung. Nella particolare situazione in cui versa l'isola di Formosa, a causa della sua sovrapopolazione (sette milioni di nativi e più di due milioni di rifugiati cinesi), la S. Congr. di Propaganda Fide, per provvedere in maniera più adeguata alle esigenze spirituali di quel territorio, il 10 ag. 1950 eresse la prefettura ap. di T., con la provincia civile omonima, distaccandola dalla prefettura ap. di Kaoshung. La nuova circoscrizione missionaria è stata affidata alla Società per le Missioni Estere degli Stati Uniti d'America (Maryknoll), come capace di recare un sano dinamismo nell'evangelizzazione di Formosa.

Bibl.: Arch. della S. Congr. di Prop. Fide, *Relaz. con somm.*, pos. prot. nn. 4283/49, 3227/50; MC, 1950, p. 481; AAS, 43 (1951), pp. 150-51. Edoardo Pecoraio

TAIGI, Anna Maria, beata. - N. a Siena il 29 maggio 1769, m. a Roma il 9 giugno 1837.

Trasportatasi a Roma con la famiglia nel 1774, ebbe una vita dura di lavoro per mantenere i suoi; nel 1789 sposò un domestico di casa Chigi, a cui diede sette figli; nel 1790 si iscrisse al Terz'ordine dei Trinitari. Si mostrò il modello più compito di sposa e di madre, tutto allietando con il suo sorriso e addossando sulle sue spalle ogni fatica più gravosa. Prese a condurre una vita di austera penitenza per la conversione dei peccatori e le necessità della Chiesa, cui aggiunse una tolleranza eroica di mali fisici e morali, di ingiurie, incomprensioni e anche aridità e tenebre di spirito. Fu favorita di doni soprannaturali; per 47 anni vide come in un sole, misteriosamente sospeso sul suo capo, avvenimenti presenti ma lontani, passati e futuri, lo stato delle coscienze e soprattutto le iniquità continue commesse contro Dio; il che intensificava il suo spirito di amore e di riparazione. Fu consultata da molti grandi della Chiesa e del mondo. Il suo corpo incorrotto fu portato nel 1855 a S. Maria della Pace e nel 1865 alla basilica di S. Crisogono, ufficiata dai Trinitari. Beatificata il 30 maggio 1920. Festa il 9 giugno.

(da F. Balzofiore, Della ven. serva di Dio A.M.T., Roma 1865, tav. davanti al frontespizio)

Taigi, Anna Maria, beata - Ritratto.

Bibl.: AAS, 11 (1919), pp. 55 sgg., 133 sgg.; Silvestro dell'Addolorata, *Vita della ven. A.M.T.*, Roma 1901; C. Salotti, *La b. A.M.T., secondo la storia e la critica*, ivi 1922; A. Bessières, *La b. A.M.T., mère de famille (1769-1837)*, Parigi 1936. Celestino Testore

TAIKU, vicariato apostolico di. - Situato nella parte sud-orientale della Corea, ha una superficie di 31.293 kmq. e una popolazione di 6.400.000 ab.

L'8 apr. 1911 l'antico vicariato apost. di Corea fu scisso in due missioni indipendenti: vicariato di Seul (v.) e vicariato di T., affidato alla Società delle Missioni estere di Parigi. L'evangelizzazione di questo territorio risale ai primordi del cristianesimo in Corea. Infatti, la missione di T. contava, già nel 1911, 25.000 cattolici, che nel 1922 erano saliti a 31.457, con seminario (1913), convento delle Suore di S. Paolo di Chartres (1915) e la casa di riunione della Gioventù cattolica (1916). Nel 1927 quella circoscrizione fu divisa per l'erezione di due prefetture apost. e cioè di Chon-ju e di Kwang-ju. Durante la seconda guerra mondiale, all'Ordinario europeo, dimissionario, fu sostituito un amministratore apostolico di nazionalità giapponese. Nel dopo guerra, al prelato giapponese successe nel governo della missione un sacerdote coreano, finché il 9 dic. 1948 venne nominato l'attuale vicario apostolico mons. Giovanni Choe, passando, così, definitivamente il vicariato al clero secolare coreano.

Il numero dei cattolici è di 44.706 con 3111 catecumeni. Vi sono 125.000 protestanti; 1.200.000 buddhisti; 2.500.000 confucianisti e altrettanti taoisti. Il personale missionario è costituito da 27 sacerdoti, di cui 25 indigeni e 2 delle Missioni estere di Parigi; 102 suore, di cui 92 coreane, 3 francesi e 7 americane; 282 catechisti; 111 maestri; 15 medici; 29 infermieri. Vi sono 9 ospedali; 2 dispensari; 3 orfanotrofi; un ricovero per vecchi; una

(da Petit de Julleville, Hist. de la litt. française, Parigi 1899, tav. tra pp. 382-83)

TAINE, HYPPOLITE - Ritratto.

scuola elementare; 6 scuole medie; 5 scuole superiori; 19 giardini d'infanzia; 2 tipografie; 37 chiese e 80 cappelle; 45 distretti; 37 stazioni principali e 336 secondarie. Nonostante i danni ingenti subiti dalla guerra in atto, questa missione ha visto aumentare il numero dei fedeli e ha potuto mantenere in una relativa efficienza le sue varie opere.

BIBL.: [Dalmen], *Le catholicisme en Corée, par les M. E. P.*, Hong-Kong 1924, pp. 90-96; MC, 1950, p. 400; Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis, 1951-52*, pos. prot. n. 5085/52.

Edoardo Pecoraio

TAINE, HYPPOLITE. - Filosofo, storico, letterato e critico d'arte, n. a Vonzier il 21 apr. 1828, m. a Parigi il 5 marzo 1893.

Uscito dall'Ecole normale di Parigi (1848-51), dopo un periodo di insegnamento (1852-53) breve per contrasti filosofici, si dedicò a una lunga e fortunata carriera letteraria. L'Impero liberale nel 1865 lo chiamò a insegnare (estetica e teoria delle belle arti) all'Ecole polytechnique; la Terza Repubblica lo portò all'Académie Française. In una prima fase della sua attività si occupò di critica del classicismo (*Essai sur La Fontaine et ses fables*, 1853; *Essai sur Tite Live*, 1856), della letteratura (*Histoire de la littérature anglaise*, 1863) e dell'arte (*Philosophie de l'art*, 1865-69; *De l'idéal dans l'art*, 1867). Intanto elaborava la sua critica dello spiritualismo (*De personis platonicis* [1853]; *Les philosophes classiques au XIXe siècle en France* [1855-56]; *Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill* [1864]), che lo condusse al neo-positivismo con l'opera *De l'intelligence* (1870). Da ultimo, e maturata anche da viaggi (*Voyage aux Pyrenées* [1855]; *Voyage en Italie* [1864]; *Notes sur l'Angleterre* [1872]) e da studi polemici (*Essais, Nouveaux essais* e *Derniers essais de critique et d'histoire* [1858]), scaturì da lui una nuova forma critico-positiva della storiografia politica, rappresentata dalla grande opera (1875 sgg.) su *Les origines de la France contemporaine* (*Ancien régime, Révolution, Empire*). Hanno valore autobiografico: *Notes sur Paris, Vie et opinions de Thomas Graindorge* (1863-65).

La coscienza è per il T. parallela all'esistenza dell'uomo come sistema nervoso (parallelismo psicofisico) e si fonde con questo in una realtà unica, neuropsichica. La stessa connessione e identità va stabilita tra cognizioni e cose. Il T. fece concorrenza al Mach (v.) e al Maxwell (v.) nel proporre la fusione dell'esperienza fisiologica, sensibile, intellettuale in un elemento solo, o « materia mentale », che egli riconobbe nelle immagini, come dati di fatto energetici e capaci di comporre fatti di coscienza e di natura e rapporti spirituali. Questa sua analisi ebbe molto seguito in psicologia (James, Bergson).

Secondo il T. arte e poesia sono da spiegare, nella determinazione storico-naturalistica da cui sorgono, con tre ordini di cause: la razza, l'ambiente naturale e sociale, il momento. Di queste cause l'opera d'arte o letteraria è un prodotto necessario: soltanto lo stile o forma tecnica mette in rilievo particolari caratteri dominanti ed elementi di individuazione, suggeriti dai valori morali e passionali e dal potere di sintetizzare idee e sentimenti.

Lo stesso metodo positivo applicò il T. alla Rivoluzione Francese, ai suoi antecedenti e conseguenti con grande arte di espositore e narratore, congiunta con scrupolosa cura nel raccogliere i fatti particolari dalla documentazione e nel vagliare le loro relazioni causali: ma le sue sintesi e induzioni, forse anche per ragioni politiche, sono oggi ritenute arbitrarie e unilaterali.

BIBL.: edizioni: *T., sa vie et sa correspondence*, 4 voll., Parigi 1902-1907; V. Giraud, *Pages choisies avec introduction et notes*, ivi 1909. Nuova ed. di tutte le opere presso la libr. Hachette, ivi 1920-26. Studi: A. de Margerie, *T.*, Parigi 1894; G. Barzellotti, *Ippolito T.*, Roma 1895; V. Giraud, *Essai sur T., son oeuvre et son influence*, Parigi 1903; id., *Bibliographie critique de T.*, ivi 1904; A. Aulard, *T. historien de la Révol. Franç.*, ivi 1907; P. Lacombe, *T. historien et sociologue*, ivi 1909; F. C. Rue, *T. et l'Angleterre*, ivi 1923; A. Chevrillon. *T., formation de sa pensée*, ivi 1932; P. H. Petitbon, *T., Renan, Barrès*, ivi 1934; W. Langwieler, *H. T.*, Heidelberg 1935; J. P. Boosten, *T. et Renan et l'idée de Dieu*, Maastricht 1936; G. La Ferla, *I. T.*, Roma 1937; K. de Schaepdryver, *H. T.*, Parigi 1938; R. Stadelmann, *T. und das Problem des geschichtlichen Verfalls*, in *Historische Zeitschrift*, 1942-43, pp. 116-35; F. Baldensperger, *L'opposition française à l'esthétique de T.*, in *The Romanic Review*, 36 (1945), n. 2.

Santino Caramella

TAIONE, vescovo di SARAGOZZA. - Successore immediato di s. Braulio (m. nel 651). La sua vita si svolge lungo il sec. VII. Prende parte ai Concili di Toledo, VIII (ca. 623) e IX (a. 655).

Il nome di T. figura nella storia della teologia come quello dell'iniziatore, seguendo s. Isidoro, della letteratura delle *Sentenze*, precedente alle *Somme* medievali. Effettivamente, affezionato agli scritti patristici che, come gli scriveva s. Braulio (*Ep.* 42), « erano annidati nel suo petto », negli anni 646-49 fece un viaggio a Roma, quando era ancora abate di un monastero, per trascrivere alcune opere di s. Gregorio Magno « che ancora non si trovano in Spagna ». Portatore di questa conquista, felice come bibliofilo soddisfatto (*sicut exsultant victores capta praeda*, dice egli stesso ad Eugenio) torna in Spagna per cominciare la grande compilazione delle *Sentenze* (a. 652): *Libri Sententiarum V*, con una lettera-prologo a Quirico, vescovo di Barcellona: « Taius indignus Caesaraugustae urbis episcopus, cognomento Samuel, ad Quiricum, Barcinonensem episcopum », ed una dedica al lettore in 12 esametri ben costruiti. Intorno a questo viaggio di T. a Roma le leggende medievali tracciarono una versione fantastica, che oggi la critica rifiuta. Non si sa esattamente quali libri di sentenze di Gregorio Magno T. abbia dato alla Spagna. L'opera del gran Pontefice era conosciuta in Spagna fin da s. Isidoro. Forse i *Commenti ad Ezechiele* costituiscono una buona parte di quel bottino. Esiste un'altra lettera di T. a Eugenio di Toledo, come prologo di un'altra opera, estratta in sei codici dagli scritti gregoriani. Era commento alla Scrittura, con il quale veniva a completarsi, sotto un altro aspetto, il carattere profondamente dogmatico delle *Sentenze*. Non è stato però identificato con certezza, benché A. C. Vega lo indichi probabilmente contenuto in un codice della cattedrale di Lérida.

L'opera delle *Sentenze*, come lo stesso T. spiega nella lettera a Quirico, è un esteso florilegio in 5 ll., frutto di lunghe veglie, durante l'incursione di Praga con i Vasconi attraverso le terre di Saragozza. Nella quasi totalità compendia s. Gregorio Magno; solo eccezionalmente si rivolge a s. Agostino e a s. Isidoro. Il fine propostosi, di offrire una sintesi ai lettori che non potevano occuparsi per esteso delle grandi opere, si ottenne pienamente in numerosi codici medievali. Dei 5 ll., il I, il V ed una parte del II, trattano di teologia dogmatica; gli altri di applicazioni morali, ascetiche e pastorali. È merito di T., che segue anche in questo s. Isidoro nella sua opera dallo stesso titolo, l'avere introdotto l'ordine e la sistemazione delle materie che non esistevano nei suoi antecessori, come s. Prospero di Aquitania. Pur mancando di altre doti personali e di originalità, non si deve negare a T. un'ampia visione dell'àmbito teologico-morale, una discreta fortuna nella selezione delle fonti ed un tono caldo e persuasivo. Per il resto, il suo stile tende verso un certo concettismo artificioso; la sua prosa risente i difetti crescenti dell'epoca; si allontana pian piano dalla semplicità generale di Braulio, suo maestro, e si fa talvolta affettato ed ampolloso.

Nell'epistolario di Braulio di Saragozza (*Ep.* 42) rimane un *Fragmentum* di una lettera di T. al suo predecessore su vari problemi circa le reliquie della Passione, esistenti in Roma.

BIBL.: edd. M. Risco, *España Sagrada*, XXXI, Madrid 1776: PL 80, 727-92; *Ep. ad Eugenium Toletanum*, ed. F. Vollmer, in MGH, *Auct. antiq.*, XIV, Berlino 1905, p. 288; Z. García Villada, *Fragmentos inéditos de Tajón*, in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1924, pp. 23-31; E. Anspac, *De Taionis libri primi et quinti Sententiarum capitibus in codice Aemilianensis deperditis*, in *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930, pp. 1-22; J. Madoz, *Fragmentum*, in *Epistolario de s. Braulio de Saragoza* (*Estudios Onienses*, 1ª serie, 2), Madrid 1941, pp. 176-186. Studi: P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II, II, Ratisbona 1874, pp. 145-51; L. Serrano, *Una leyenda del Chronicon Pacense*, in *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 20 (1909), pp. 401-11; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, II, Madrid 1933, pp. 90-92; A. C. Vega, *Una obra inédita de T.*, in *Ciudad de Dios*, 155 (1943), pp. 145-77; P. Martinez Hernández, *El pensamiento penitencial en Tajón*, in *Rev. española de teologia*, 6 (1946), pp. 185-222; J. Madoz, *Escritores de la época visigótica*, in *Historia general de las literaturas hispánicas*, I, Bercellona 1949, p. 131; id., *T. de Zaragoza y su viaje a Roma*, in *Mélanges J. De Ghellinck*, I, Gembloux 1951, pp. 345-60.

Giuseppe Madoz

TAIPEH, ARCIDIOCESI di. - Situata nella parte settentrionale dell'Isola Formosa, eretta il 30 dic. 1949 col grado di prefettura apost. per divisione dell'antica prefettura di Isola Formosa (oggi Kaoshung), e affidata alla Congregazione cinese dei Discepoli del Signore.

La città di T., capitale di tutta l'isola, nelle presenti circostanze ha assunto l'importanza che aveva Chungking durante l'ultima guerra, perché è divenuta la sede del governo di Chiang-kai-schek. In data 7 ag. 1952, la medesima prefettura apost. diventò arcidiocesi metropolitana, con arcivescovo mons. Giuseppe Kuo, della stessa Congregazione. Numerosi missionari esteri, tra cui gesuiti e francescani, espulsi dalla Cina, si sono trasferiti a Formosa, come collaboratori dell'Ordinario di T., ove il movimento di conversioni ha segnato un crescendo notevole e, con il moltiplicarsi dei centri di assistenza e propaganda religiosa, aumenterà rapidamente. In pari data, nella stessa Isola Formosa, sono state erette due altre missioni indipendenti:

1. *Prefettura apost. di Hwalien*, costituita dalle due sottoprefetture civili di Hwalienhsien e Taitunghsien, distaccate, la prima dall'arcidiocesi di T., e la seconda dalla prefettura apost. di Kaoshung, con una popolazione di 433.784 ab. I cattolici sono appena 500. È questo un territorio geograficamente isolato dal resto dell'isola, con due sole vie di difficile accesso dal nord e dal sud. Vi si trovano popolazioni autoctone di razza diversa dal resto della popolazione cinese, immigrata, particolarmente in quest'ultimo secolo, dalla vicina Amoy (provincia del Fukien), le quali hanno costumi propri, vivono isolati e, oltre i loro dialetti speciali, parlano il giapponese, che era stato loro insegnato dai precedenti dominatori. Questa nuova prefettura è stata affidata alla Società delle Missioni Estere di Parigi.

2. *Prefettura apost. di Kiay*, costituita dalle due sottoprefetture civili di Kiayhsien e Yuinlinhsien, situate nella parte settentrionale della prefettura apost. di Kaoshung, da cui sono state distaccate, e immediatamente a sud dell'arcidiocesi di T. Questa nuova missione, su una popolazione di 1.036.469 ab., conta ca. 5000 cattolici ed è stata affidata al clero secolare cinese.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, *Relaz. con sommario*, pos. prot. n. 4283/49; *ibid.*, pos. prot. nn. 3088/52, 3089/52, 3429/52, 3430/52, 3050/52; MC, 1950, pp. 382-33; AAS, 42 (1950), pp. 421-22.

Edoardo Pecoraio

T'AI P'ING, RIVOLTA dei. - Moto rivoluzionario antimancese determinatosi e svoltosi sotto i due imperatori Hsienfung (1850-61) e T'ungchi (1861-1875). La rivolta fu iniziata e capeggiata da un certo Hung Hsu-tsüen (1813-63), un *Hakka* dei pressi di Canton, baccelliere bocciato e scontento, già al servizio dei missionari protestanti.

(fot. Fides)

TAIPEH, ARCIDIOCESI di - S. E. mons. Giuseppe Kuo, primo arcivescovo di T., parla al microfono subito dopo la sua consacrazione, avvenuta il 26 ott. 1952.

Leggendo alcuni discorsi sulla Bibbia, si convinse d'essere il secondo figlio di Dio, e quindi fratello cadetto di Gesù Cristo; si battezzò da sé, e, con un amico, si recò nel Kwangsi per predicare ai selvaggi Mao Tse (1844). Il nuovo vangelo prometteva ogni bene in terra e in cielo e i suoi seguaci sarebbero sfuggiti tutti ad un furioso cataclisma in vista. Il veggente ebbe fortuna, e in breve riuscì a formare un esercito formidabile, che s'impossessò di parecchie grandi città nella vallata del Fiume Azzurro. Nanchino fu presa nel 1853, fatta capitale dell'Impero dei T. e tenuta per undici anni. Per poco non arrivavano a Pechino. Questo moto rivoluzionario, che mirava alla conquista della Cina per detronizzare gli imperatori mancesi, minacciava la Cina proprio mentre questa era impegnata nella seconda guerra contro l'Inghilterra (1856-60). Nel 1860 la situazione era assai grave, quando il principe Kung, fratello dell'imperatore Hsienfung (m. nel 1861), con scaltra manovra seppe approfittare della nuova armata europeo-manilese formata dai due avventurieri americani Ward e Burgevine, sollecitati dai grossi commercianti di Sciangai, facendola ufficialmente riconoscere con decreto imperiale del 16 apr. 1862. Fu questa armata «sempre vittoriosa», che, unita con alcune truppe imperiali, riuscì a riprendere le città già cadute in mano ai ribelli e, sotto la condotta di Gordon, succeduto al Burgevine, finì la campagna con la presa di Nanchino (luglio 1864). La rivolta era durata quattordici anni, s'era estesa a dodici province, aveva rovinate oltre seicento città. Hung Hsu-tsüen s'era suicidato il mese prima.

BIBL.: W. Callery e J. Ivan, *History of the T. insurrection*, Londra 1853; H. Egmont Hake, *Events in the T. rebellion*, ivi 1891; H. Cordier, *Hist. génér. de la Chine*, IV, Parigi 1920, p. 31 sgg.

Giovanni Battista Tragella

TAISIA (TAIDE, THAÏS), santa. - Penitente egiziana del sec. IV.

(*fot. Enc. Catt.*)

TAISIA, santa - T. prima e dopo la conversione. Incisione premessa alla commedia *Paphnutius* di Rotsvita. Da *Opera Hrosvite*, Norimberga 1501 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

La leggenda la presenta come una giovane cristiana di Alessandria, cortigiana, ricondotta sulla retta via dall'abate Serapione (BHG, 1695; nelle *Vitae Patrum* : PL 73, 661-62 chi la converte è chiamato Pafnuzio; nella versione siriaca è chiamato Besarione, in una redazione greca Giovanni il Piccolo e la penitente Παϊσία : Nau, v. *op. cit.* in bibl., p. 80) che la rinchiude in una cella di un monastero femminile. Dopo tre anni di vita penitente, l'autore della sua conversione la libera dalla reclusione, ma dopo pochi giorni T. muore. Non ci sono elementi sufficienti per poter identificare, come si è tentato di fare, la tomba di una certa Θαΐας e di un certo Serapione, ritrovata ad Antinoe, oggi al Museo Guimet di Parigi (cf. H. Leclercq, *Antinoe*, in DACL, I, II, coll. 2337-40) con quella della nostra Θαϊσία (nome copto derivante da *Isis*) e di Serapione, suo padre spirituale. D'altronde nelle redazioni più antiche della leggenda il nome di T. non figura, e la cortigiana è anonima. Per questo motivo è molto probabile che T. sia un nome fittizio, e la sua *Vita* un racconto a sfondo morale della fine del sec. IV, che conobbe una larghissima diffusione nel medioevo : Rotsvita (v.) ne fece l'argomento della sua commedia *Paphnutius*; Marbodo nel sec. XI la mise in versi; del sec. XII-XIII si hanno due lunghi poemi in francese. I Greci ne celebrano la festa l'8 ott.

BIBL.: *Synaxarium Constantinop.*, col. 120; i testi agiogr. in BHL, 8012-19, *suppl.*, p. 287; BHG, 1695-97; BHO, 1137; P. Batiffol, *La légende de ste Thaïs*, in *Bullet. de littér. ecclés.*, 5 (1903), pp. 207-17; F. Nau, *Hist. de Thaïs. Publication des textes grecs inédits et de divers autres textes et versions*, in *Annales du Musée Guimet*, 30, parte 3ª (1903), pp. 51-114 (cf. la recens. dei due sopra ricordati studi dovuta ad H. Delehaye, in *Anal. Boll.*, 24 [1905], pp. 400-401). A. Pietro Frutaz

TAIYŬAN, ARCIDIOCESI di. - Al centro della provincia dello Shansi, nella Cina settentrionale : è la missione madre di tutte le missioni dello Shansi.

Eretta infatti con il nome di vicariato apost. dello Shansi il 3 marzo 1844, per divisione del vicariato apost. dello Shensi e Shansi, il 17 giugno 1890 cedette tutta la parte sud, che fu eretta in vicariato apost. dello Shansi meridionale (v. LUAN) ed esso prese il nome di vicariato apost. dello Shansi settentrionale. Il 14 marzo 1922 cedette 6 sottoprefetture civili per l'erezione di Tatung (v.); il 3 dic. 1924 prese il nome di vicariato apost. di T.; il 12 maggio 1926 fu di nuovo diviso per l'erezione di Fenyang (v.) e di Shohchow (v.); finalmente il 17 maggio 1931 cedette 10 sottoprefetture civili per dar vita alla prefettura apost. di Yütze (v.). L'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata ad arcidiocesi metropolitana con le diocesi suffraganee di Fenyang, Luan, Shohchow, Tatung e Yütze, cui nel 1950 fu aggiunta Hungtung. È affidata fin dall'inizio all'Ordine dei Frati Minori, che per il lavoro missionario vi manda i religiosi della provincia regolare romana dei SS. apostoli Pietro e Paolo.

Ha un'estensione di ca. 16.000 kmq. Al 30 giugno 1950, su una popolazione totale di ca. 1.500.000 ab., i cattolici erano 40.429 e i catecumeni 67, serviti da 48 chiese e 155 cappelle; i sacerdoti francescani 25, di cui 4 indigeni, e 17 quelli del clero secolare cinese; i seminaristi maggiori 10, i minori 50; 4 scolastici cinesi francescani e 4 fratelli laici, di cui 1 indigeno : 52 le suore, di cui 39 cinesi; 11 i catechisti, 28 i maestri, 9 i battezzatori, 3 i medici e 8 gli infermieri. Tra le opere figuravano 1 ospedale, 8 dispensari di medicinali, 2 orfanotrofi, 2 ospizi per vecchi, 14 scuole con 1222 alunni. Nei pressi di T. ha sede il seminario regionale per le missioni dello Shansi.

Anche se nei secc. VII-VIII vi arrivò la predicazione degli eretici nestoriani, dalla limitrofa provincia dello Shensi (v. SIAN), e nel sec. XIV quella dei francescani Giovanni da Monte Corvino e Odorico da Pordenone, l'odierna Chiesa dello Shansi risale alla predicazione dei Gesuiti al principio del sec. XVII. I primi neofiti furono battezzati a Kiangchow (v.) dal gesuita Giulio Aleni nel 1620 e a T. dal gesuita Trigault nel 1635 : sulla fine del secolo (il 15 ott. 1696) lo Shansi fu unito allo Shensi in un unico vicariato apost. e fu affidato ai Francescani, dei quali il primo a raggiungere T., nel 1725, fu il p. Francesco M. Garretto; altri confratelli si spinsero negli anni 1742, 1755 fino alla Grande Muraglia ed oltre ancora. Vennero poi le persecuzioni a rallentare il lavoro missionario, che poté riprendere verso il 1840 e permise le divisioni più sopra ricordate, e la fondazione, nel 1893, di un convento con noviziato serafico per la coltivazione delle vocazioni indigene alla vita religiosa. Le persecuzione dei Boxers, nel 1900, fu particolarmente sanguinosa nella missione di T., dove caddero il vicario apost. mons. Gregorio Grassi e il suo coadiutore mons. Francesco Fogolla con i missionari Elia Facchini, Teodoro Balat e Andrea Bauer, 7 suore francescane missionarie di Maria, 5 seminaristi e 9 domestici, tutti beatificati il 24 nov. 1947. Perirono pure 7 sacerdoti cinesi, 1 mandarino e 1400 fedeli. Dopo la bufera, la pace, le riparazioni, la rinascita della missione.

BIBL.: GM, p. 210; G. B. Tragella, *Italia Missionaria*, Roma-Milano 1939, pp. 161-66; Arch. di Prop. Fide, *Relazione T. 1950*; MC, 1950, pp. 326-27. Adamo Pucci

TAKTIKÁ. - L'espressione proveniente dalla parola *taxis* (= ordo) venne applicata agli elenchi delle dignità civili ed ecclesiastiche (*Notitiae dignitatum*) fra le quali è celebre l'elenco scritto alla fine del sec. IV : *Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium*, con le sue due parti (*Oriens-Occidens*) nella edizione di Seeck (Berlino 1876). Oggi però il termine viene usato piuttosto per elenchi della geografia ecclesiastica bizantina di cui esistono parecchi fatti in diversi secoli.

Molto celebri sono i T. di Leone VI (fine del sec. IX), i *Nea T.* di Costantino Porfirogenito (sec. X), l'*Ecthesis* di Adronico Paleologo (sec. XIV); ma anche altri elenchi esistono, quello di Epifanio (sec. IV), di Giorgio di Cipro (sec. VII), di Nilo Doxopatris (sec. XII). Lo schema degli

elenchi bizantini ha quattro parti ordinariamente : 1) patriarchi; 2) metropoliti; 3) arcivescovi (autocefali); 4) vescovi; queste parti non contengono i nomi dei prelati, ma soltanto le loro sedi. Molto importanti sono per completare e autenticare quegli elenchi le sottoscrizioni dei sinodali nei concili ecumenici. Anche le fonti liturgiche (diptyca, synodika), le fonti diplomatiche (imperiali ed ecclesiastiche), le fonti letterarie e quelle epigrafiche non sono da trascurarsi per stabilire elenchi esatti. I padri Assunzionisti hanno cominciato l'edizione di un *Corpus notitiarum episcopatuum* per eseguire un progetto del compianto Gerland.

Bibl.: H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentl. Texte der Notitiae episcopatuum*, in *Bayer. Akad. der Wiss.*, Monaco 1900; V. Laurent, *Les sources à consulter pour l'établissement des listes épiscop. du patriarcat byz.*, in *Echos d'Orient*, 30 (1931), pp. 65-83; E. Gerland-V. Laurent, *Corpus notitiarum episcopatuum Eccl. Orient. Graecae*, I, fasc. 1 e 2, Costantinopoli 1931-36; G. I. Konidares, Ταχτικά ἢ Ἐκθεσις, in Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, XII, Atene 1933, pp. 756-757; E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicea u. Konstantinopel*, in *Bayer. Akad. der Wiss.*, Monaco 1937. Giorgio Hofmann

TALAMINI, Natale. - Sacerdote, n. a Pescul (Belluno) il 25 dic. 1808, m. ivi il 6 apr. 1876.

Abbracciò giovanissimo lo stato ecclesiastico e si distinse talmente negli studi da essere nominato professore di lingue orientali nel Seminario di Udine subito dopo l'Ordinazione. Passò quindi a Venezia, precettore in casa Contarini e docente nelle pubbliche scuole, mentre dava alla luce tutto un canzoniere dedicato alle bellezze del suo Cadore. Contemporaneamente cospirava contro l'Austria e nel 1849 ebbe parte nel reggimento della Repubblica di Manin e di Tommaseo.

Caduta Venezia, si ritirò in Cadore, ma fu arrestato; venne poi assolto per insufficienza di prove. L'arciduca Massimiliano di Absburgo, viceré del Lombardo-Veneto, gli offerse più tardi di riprendere l'insegnamento, ma egli preferì vivere in decorosa povertà nel paese natale, dedicandosi alla cura d'anime, alla poesia e alla propaganda di italianità. Scoppiata la guerra del 1866 organizzò le bande armate cadorine per disturbare le retrovie austriache alle spalle delle truppe operanti nel Quadrilatero e ostacolare il traffico tra l'Austria e il Veneto. A guerra finita i suoi conterranei lo elessero deputato al Parlamento, ma la vita politica non era per lui, talché rassegnò le dimissioni, riprendendo le sue cure pastorali, gli studi e gli svaghi poetici. Le pregevoli sue poesie furono raccolte in volume tra il 1867 e il 1897.

Bibl.: A. Ranzon, *N. T.*, Cadore 1877; G. Da Damos, *Gli ultimi anni della dominazione austr. in Cadore e le bande armate del 1866*, Como 1911; R. Barbiera, *Ricordi delle terre dolorose*, Milano 1918, pp. 26-38; D. Montini, s. v. in *Dizion. del Risorg.*, IV, pp. 376-77. Renzo U. Montini

TALAMO, Salvatore. - Filosofo neotomista, n. a Napoli il 6 sett. 1854, m. a Roma il 21 febbr. 1932.

Discepolo del Sanseverino (v.) e del Signoriello (v.), presto si affermò con l'ampio volume *L'aristotelismo nella scolastica* (Napoli 1873) e con notevoli articoli nella rivista *La scienza e la fede*. Chiamato da Leone XIII alla cattedra di filosofia del diritto all'Apollinare (1879), fu dal medesimo Pontefice nominato segretario dell'Accademia Romana di S. Tommaso (1880) : ufficio che tenne con onore per oltre mezzo secolo. Per 33 anni fu direttore e assiduo collaboratore della *Riv. internaz. di studi sociali* (fondata con il Toniolo nel 1893).

Particolarmente pregevoli le due monografie : *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico* (Roma 1892) e *Il concetto della schiavitù da Aristotele ai Dottori scolastici* (ivi 1908), che furono preparate e seguite da numerosi articoli e saggi filosofici. Studioso di vasta cultura, sensibile ai problemi imposti dalle moderne correnti filosofiche, fu particolarmente sollecito delle indagini storiche onde scoprire la genesi e lo sviluppo delle dottrine e degli errori (v., p. es., i tre discorsi su *Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna* [Roma 1927]).

Bibl.: M. Cordovani, *Commemorazione di mons. S.T.*, Roma 1933; V. Longo, *Ricordo di mons. T.*, in *Christus*, 1 (1952), pp. 299-305. Antonio Piolanti

TALBOT, Matthew. - Operaio, n. a Dublino il 2 maggio 1856, m. ivi il 7 giugno 1925.

Cresciuto in condizioni di famiglia assai ristrette e dai 12 anni obbligato a procacciarsi da vivere con il lavoro, fu operaio manovale e facchino nei *docks*; a poco a poco indulse al vizio del bere, e, nonostante gli ammonimenti della famiglia, vi perseverò per 15 anni, trascurando anche le opere di pietà e i Sacramenti. Convertitosi nel 1884, si diede ad una vita austerissima e di profonda pietà. Lasciò le bevande inebrianti; digiunava quasi tutto l'anno, prendendo il poco cibo in ginocchio, distribuiva quasi tutto il suo stipendio in opere buone, solo serbandosi quel poco che occorreva per vivere, dormiva su nude tavole, passando buona parte della notte a pregare. Fu anche terziario francescano. La morte lo colse, mentre andava in chiesa per la Messa domenicale. Ne fu introdotta la causa di beatificazione il 28 febbr. 1947.

Bibl.: AAS, 39 (1947), pp. 317-19; J. A. Clynn, *Sotto la giubba di un facchino*, trad. it., Milano 1936. Celestino Testore

TALCA, diocesi di. - Città e diocesi nella repubblica del Cile, nell'America meridionale.

La diocesi si estende nelle provincie civili di Falca e di Curicò ed ha una superficie di 17.000 kmq. con una popolazione di 320.000 ab. dei quali 290.000 cattolici. Conta 40 parrocchie, servite da 56 sacerdoti diocesani e 65 religiosi, ha 1 seminario, 15 comunità religiose maschili e 20 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 415).

La diocesi fu creata da Pio XI il 16 ott. 1925 con la cost. apost. *Apostolici muneris*. È suffraganea di Santiago del Cile. La Cattedrale è dedicata a s. Agostino. La storia religiosa di T. si confonde con quella di Santiago.

Bibl.: AAS, 18 (1926) pp. 201-202. Gastone Carrière

TALENTO (gr. τάλαντον). - Peso in uso presso molti popoli antichi. Presso gli Ebrei, secondo *Ex.* 28, 25-27, equivaleva a 300 sicli. Secondo che si prende il siclo come la cinquantesima (cf. *Deut.* 22, 19. 29) oppure la sessantesima (cf. *Ex.* 38, 25; *Ez.* 45, 12) parte della mina, bisognerà fissare : 1 t. = 60 mine = 3000 sicli = 6000 *beqa'* = 60000 *gērāh* oppure : 1 t. = 60 mine = 3600 sicli = 7200 *beqa'* = 72000 *gērāh*. Gli scavi finora hanno fatto conoscere quattro *beqa'* rispettivamente di peso 5,8 gr.; 5,87 gr.; 6, 11 gr.; 6,65 gr.

Partendo da tali dati, il peso del siclo sarebbe stato fra 11,60 gr. e 13,30 gr. Se si ammette, cosa molto discutibile, una misura unica per tutta la Palestina, secondo i risultati degli scavi si avrebbe il sistema : 1 t. = 39,900 kg.; 1 mina = 665 gr.; 1 siclo = 13,30 gr.; 1 *beqa'* = 6,65 gr.; 1 *gērāh* = 0,665 gr. In pratica il t. sarebbe stato quasi identico a quello siriaco (40,500 kg.).

Anche quando si parla di t. d'oro e d'argento, si deve intendere sempre del peso, e tenere presente che il loro valore variava secondo le regioni. Il t. babilonese pesava 30,300 kg.; quello attico esprimeva il peso di una quantità aurea stimata 60 mine attiche oppure 6000 dracme. È impossibile dare un corrispondente esatto nella nostra moneta; in genere si considera la dracma come equivalente a lire oro 0,90.

Bibl.: F. X. Kortleitner, *Archaeologia*, 2ª ed., Innsbruck 1917, pp. 651-53; A. Barrois, *La métrologie dans la Bible*, in *Revue biblique*, 40 (1931), pp. 185-213; 41 (1932), pp. 50-76. Beniamino N. Wambacq - Angelo Penna

TALI, diocesi di. - Nella parte occidentale della provincia dello Yunnan, nella Cina meridionale.

Fu eretta in missione *sui iuris*, con 33 sottoprefetture civili del vicariato apost. di Yunnanfu (v. kunming) il 22 nov. 1929 e fu affidata ai Preti del S. Cuore di Gesù di Béthrarram, che si trovavano sul posto fin dal 1922. Il 10 dic. 1934 fu elevata a prefettura apost. e il 9 dic. 1948 a diocesi, suffraganea di Kunming.

Ha un'estensione di ca. 160.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 5.000.000 di ab., i cattolici erano 7524 e i catecumeni 2461; i sacerdoti 20, di cui 2 del clero secolare cinese; 2 i fratelli laici esteri; 12 le suore, di cui 4 indigene. Tra le opere figuravano 4 orfanotrofi, 6 dispensari di medicinali, 12 scuole.

I Preti di Bétharram giunti nel territorio di T. nel 1922 lo trovarono quasi vergine dal punto di vista missionario: difficoltà di terreno, febbri maligne, brigantaggio, popolazione in parte primitiva e ridotta a uno stato di quasi completo materialismo, in parte cinese dedita al commercio e allo sfruttamento dei primitivi, hanno costituito altrettanti ostacoli all'avanzare del Vangelo, la cui predicazione ha avuto le sue vittime in 6 sacerdoti e 2 fratelli laici. Ma non mancarono i frutti: già nel 1929 i battezzati erano 1428 con 472 catecumeni e 2 seminaristi.

Bibl.: Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione T. 1929*; *Incarto elevazione T. a prefettura apost. 1934*; *Incarto elevazione T. a diocesi 1948*; AAS, 22 (1930), pp. 268-69; 27 (1935), pp. 395-396; 41 (1949), pp. 314-16; GM, p. 210; MC, 1950, p. 394.
Adamo Pucci

TALIJA, Urbano. - Teologo francescano, n. a Lopud nel 1859, m. a Ragusa in Dalmazia nel 1943. Provinciale, professore e rettore dello studio teologico francescano di Ragusa per 45 anni, membro della accademia teologica croata, della Società di studi filosofici e teologici, ecc.

Fu collaboratore di diverse riviste croate, tedesche, italiane. La sua attività scientifica comprende ca. 450 scritti; tra le opere stampate meritano d'essere ricordate: *Socijalizam* (Il socialismo; Ragusa 1905); « *Errores scientifici et historici* » *u knjigama nadahnutim* (*nei libri ispirati*) e « *Citationes tacitae* » (Zagabria 1909); *Religijozna skepsa i kršć. apologetika* (*Lo scetticismo religioso e l'apologetica cristiana*, Serajevo 1913); *Neumrlost čovječje duše*, 2ª ed. (*L'immortalità dell'anima*, Ragusa 1925); *Lijek duševnim bolima* (*Medicina ai dolori spirituali*, Spalato 1929); *Isus Krist u svijetlu trijezne i netrijezne kritike* (*Gesù Cristo nella luce della critica sana e non sana*, ivi 1933); *Etički sistem sv. Augustina* (*Il sistema etico di s. Agostino*, Belgrado 1934). Oltre il suo apostolato sacerdotale di confessore, predicatore, conferenziere, T. con la sua investigazione critica e acuta suscitò polemiche molto vivaci e diede un forte contributo allo sviluppo della teologia croata nei primi decenni del sec. XX.

Bibl.: V. Lisičar, *Lopud*, Ragusa 1931, pp. 82-84; F. Frzop, *Urban Talija*, in *Franjevački Vjesnik*, Serajevo, 39 (1932), pp. 161, 199; M. Brlek, *Ličnost U. Talije*, *List. dubr. bisk.*, 43 (1943), p. 33; cf. *ibid.*, 42 (1942), p. 13; N. Subotič, *Valovisvielta i sjene*, Zagabria 1944, pp. 80-98.
Michele Brlek

TALISMANO: v. amuleto.

TALLEYRAND, Alexandre-Angélique, duca di. - Cardinale, n. a Parigi il 16 ott. 1736, m. ivi il 20 giugno 1821. Zio del ministro degli Esteri ed ex vescovo di Autun, studiò al Collegio di La Flèche ed al Seminario di S. Sulpizio.

Ordinato sacerdote, divenne elemosiniere del Re, vicario generale di Verdun nel 1762, coadiutore dell'arcivescovo di Reims, de la Roche-Aymon, cui successe nel 1777; affidò la direzione di quel Seminario ai Sulpiziani e fondò a Reims un Monte di pietà. Eletto nel 1789 deputato del clero agli Stati Generali, fece parte dell'Assemblea costituente e vi difese i diritti della Chiesa. Di lì a poco lasciò la Francia, si stabilì ad Aquisgrana, a Weimar e a Brunswick, finché Luigi XVIII nel 1803 non lo chiamò presso di sé a Varsavia. Dopo il Concordato del 1801 fu tra i vescovi che rifiutarono di dare le dimissioni. Grande elemosiniere del Re nel 1808, ritornò in Francia nel 1814 e fu nuovamente al seguito del Re a Gand, durante i Cento giorni. Creato Pari di Francia nello stesso anno, ebbe gran parte nella conclusione del Concordato del 1817. Dopo aver infine rinunciato all'arcivescovato di Reims, fu creato da Pio VII, il 28 luglio 1817, cardinale ed il 1° ott. arcivescovo di Parigi. Prese possesso della nuova sede nel 1819 ed impose ai sacerdoti della diocesi l'accettazione di un formulario favorevole al giansenismo.

Bibl.: D. Frayssinous, *Oraisons funèbres*, Parigi 1821; G. Moroni, LII, Venezia 1851, pp. 106-107; A. Robert-E. Bourloton-G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, V, Parigi 1891, p. 357; J. Schmidlin, *Papstgeschich. der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim.
Silvio Furlani

TALLEYRAND PÉRIGORD, Charles-Maurice, principe di. - Vescovo di Autun, diplomatico ed uomo di Stato, n. il 2 febbr. 1754 a Parigi, m. ivi il 17 maggio 1838. Entrò nel 1770 nel Seminario di St-Sulpice, ebbe nel 1775 l'abbazia di St-Denis di Reims e fu deputato di tale provincia (1775).

Fu ordinato prete nel 1779, consacrato vescovo di Autun nel 1789 ed eletto deputato agli Stati Generali. Ebbe parte notevole negli avvenimenti della Rivoluzione, propose che il patrimonio ecclesiastico fosse impiegato per far fronte al debito pubblico (1789), sostenne la costituzione civile del clero (1790). Partecipò in vario modo all'attività del governo repubblicano. Ormai era ribelle alla Chiesa perché nel 1790 aveva giurato la Costituzione civile del clero e poco dopo ricevette il breve della scomunica, che gli sarebbe stata inflitta se non avesse ritrattato il giuramento entro quaranta giorni. Intanto gli erano rimaste solo le funzioni puramente amministrative di membro del Direttorio della Seine, per cui fu ben lieto di accettare una missione diplomatica a Londra (1792), allo scopo di ottenere la neutralità del governo inglese in caso di guerra. Pur non nutrendo eccessiva fiducia sulle possibilità di riuscita, tuttavia ebbe successo e l'Inghilterra promise di osservare la neutralità in caso di guerra tra Francia ed Austria. Tornò ancora in missione a Londra dopo gli avvenimenti del 10 ag. Lo scopo del viaggio era apparentemente di far accettare agli Inglesi l'unificazione del sistema di pesi e misure e mantenerli nella neutralità. In realtà T. si recava a Londra perché la residenza in Francia diventava pericolosa per lui. Nel dic. 1792 venne accusato dalla Convenzione di attività antirepubblicana e si salvò da funeste conseguenze solo perché si trovava all'estero, ma fu compreso nelle liste degli emigrati politici (1793). L'anno appresso passò negli Stati Uniti, ove si trattenne sino al 1796, anno in cui gli fu concesso di rientrare in Francia. Nel 1797 fu nominato da Barras ministro degli Esteri e fu fautore della spedizione di Bonaparte in Egitto, formulando un programma per cui il Mediterraneo doveva diventare un mare francese. Attaccato dai suoi avversari politici dopo il fallimento della campagna d'Egitto, si dimise e tentò di giustificarsi con lo scritto *Eclaircissements*. Venne nominato nuovamente ministro degli Esteri nel 1799 da Bonaparte e lasciò il ministero nel 1807. Fu in politica un fautore dei principi di legittimità e d'equilibrio e nella sua opera di uomo di Stato ebbe parte notevole nei rapporti tra Napoleone ed il Papa. Convinto, insieme a Napoleone, dell'opportunità di una concessione al sentimento religioso dei cattolici francesi, favorì quelle lunghe conversazioni in cui si ebbe l'aria di fare un'inevitabile concessione alla tolleranza ed alla libertà di coscienza, per fini di politica interna, mentre l'entusiasmo ed il fervore religioso che l'avvenimento suscitò nelle popolazioni conferirono di fatto al medesimo un carattere diametralmente opposto, dimostrando che si trattava veramente del sospirato ritorno della Chiesa fra i fedeli. Molti furono i progetti elaborati e solo il settimo venne giudicato soddisfacente da ambe le parti e si dovettero fare al card. Consalvi altre concessioni oltre quelle previste. Le trattative per la stipulazione del Concordato si conclusero nel 1801. L'anno seguente venivano sistemati i rapporti personali del T. con la Chiesa e nel giugno 1802, per intercessione di Napoleone, un breve pontificio lo rendeva allo stato laicale. Poteva così sposare civilmente Caterina Noël Worlée, ma malgrado ciò nel 1804, venendo in Francia, Pio VII rifiutò di conoscere colei che per la Chiesa era pur sempre una concubina.

Nel giugno 1806 T. ebbe da Napoleone, in premio della sua attività, il principato di Benevento, che rivendette al Papa nel 1815.

Previde la rovina di Napoleone durante la campagna di Spagna ed intavolò rapporti con lo zar Alessandro per prepararsi il terreno favorevole presso coloro in cui vedeva i futuri vincitori. Venne presto in disgrazia dell'Imperatore per alcuni suoi commenti sulle operazioni in Spagna e fu anche revocato dalla carica di gran ciambellano (1809). Ebbe ancora due volte, nel 1812 e 1813, l'offerta dall'Imperatore del Ministero degli affari esteri; ma Napoleone aveva già subito la sconfitta in Russia ed il T., vedendo in ciò la conferma delle sue previsioni, non volle aderire all'invito. Ormai aveva dato il suo appoggio alla causa dei Borboni e lavorava a tale scopo. La sua abilità si rivelò al Congresso di Vienna, ove, pur rappresentando una nazione sconfitta, riuscì a far sì che la Francia fosse accolta tra le grandi potenze europee. Dopo la fuga dall'Elba, Napoleone gli inviava un emissario, cui aveva promesso 200.000 franchi di rendita se fosse riuscito ad ottenere l'adesione di T. al suo governo, ma invano, giacché questi prevedeva troppo chiaramente la prossima catastrofe. Dopo la restaurazione fu presidente del Consiglio, ma l'opposizione interna, sostenuta dall'ostilità di Luigi XVIII verso di lui, fece sì che dopo pochi mesi si dimettesse e passasse all'opposizione liberale. Tornò alla diplomazia nel 1830 ed ebbe notevoli successi, come il riconoscimento di Luigi Filippo da parte dell'Inghilterra e la conclusione di un Trattato tra Inghilterra, Francia, Spagna e Portogallo, stipulato nel 1834. Nello stesso anno si dimetteva, ritirandosi a vita privata. Poche ore prima di morire rientrò in seno alla Chiesa e ritrattò la sua opera del periodo rivoluzionario ed i suoi trascorsi.

(da Lettres inédites de T. à Napoléon, Parigi 1889)

TALLEYRAND PÉRIGORD, CHARLES-MAURICE, principe di - Ritratto. Incisione di Blanchard.

BIBL.: C. M. de Talleyrand-Périgord, *Mémoires*, ed. Broglie, Parigi 1891; G. De Maria, *Benevento sotto il principato di T.*, Benevento 1901; A.-M.-P. Ingold, *Bénévent sous la domination de T. et le gouvernement de Louis de Beer*, Parigi 1916; Ch. Dupuis, *Le ministère de T. en 1814*, ivi 1919-20; G. Lacour-Gayet, *T.*, 4 voll., ivi 1930-34; F. Blei, *T. homme d'Etat*, ivi 1935 (trad. franc. di R. Lobstein); E. Dard, *Napoléon et T.*, ivi 1935; A. Zazo, *Un incidente diplomatico tra T. e la corte di Napoli*, in *Samnium*, 16-18 (1943-45), pp. 162-67; A. Latreille, *L'Eglise cathol. et la Révolution franç.*, t. II: *L'ère napoléonienne et la crise européenne (1800-15)*, Parigi 1950. Giuseppe Coniglio

TALLIS, THOMAS. - N. ca. il 1505, m. il 25 nov. 1585 a Greenwich, fu cantore ed organista dell'abbazia di S. Croce a Waltham, compositore ed organista di Corte sotto Enrico VIII, Edoardo VI, Maria ed Elisabetta.

La sua prima opera comprende 34 *Cantiones quae ab argumento sacrae vocatur, 5 et 6 partium* (1575). Altri sedici mottetti di lui uscirono insieme con diciotto del Byrd, suo grande allievo e collaboratore all'organo di corte. Un suo famoso mottetto a 40 voci diviso in 5 cori è intitolato *Spem in alium non habuit*.

Adottò primo la notazione musicale al testo volgare della nuova liturgia inglese, pubblicando diversi servizi sacri ed inoltre una messa a 4 voci (*Sine titulo*) una a cinque (*Salve intemerata*) e varie altre composizioni a quattro voci: *Venite, Te Deum, Benedictus, Kyrie, Credo, Sanctus, Gloria, Magnificat, Nunc dimittis*, nel *First book of selected Church music* (1641).

BIBL.: elenco delle opere in G. Grove, *Dictionary of Music and Musicians*, s. v., III, Londra 1928. Studi: D. Stevens, *The Kegboard music of T. T.s*, in *Musical Times*, 93 (1952), pp. 303-307. Luisa Cervelli

TALLO (*Thallus*, Θάλλος, ma in Jacoby, *Fragm. d. gr. Historiker*, "Αλλος). - Storico, nativo della Samaria, liberto di Tiberio, autore di una *Cronografia* greca in tre libri, narrante gli avvenimenti dal re Belo di Assiria all'inizio dell'epoca imperiale. Egli in un passo del III l. della sua storia, riportato da Giulio Africano (PG 17, 309), chiama eclisse l'oscuramento del sole avvenuto alla morte di Gesù. Ecco come si esprime Giulio Africano: « Questo tenebrore, T., nel terzo libro delle *Storie* lo interpreta come una eclissi del sole, irragionevolmente a mio parere ». Se si accetta che T. scrisse a Roma ca. il 50, questo testo acquista una notevole importanza poiché si viene a sapere che, a quella data, « a Roma, in ambienti vicini alla Corte imperiale, si parlava di Cristo e si polemizzava in scritto contro i cristiani, pei racconti della Passione » (Tondelli).

L'impossibilità che un'eclisse si potesse verificare in giornata di plenilunio, quale era la Pasqua ebraica, fornì argomento ai polemisti anticristiani, soprattutto a Celso, per attaccare il cristianesimo, ma Origene, s. Girolamo, s. Giovanni Crisostomo ebbero buon gioco a ribattere che non si trattò di un'eclisse ma di un oscuramento straordinario e sopranormale (ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος: *Lc.* 22, 45) che insieme ad altri fenomeni seguì la morte del Redentore.

Quanto all'eclisse che secondo Flegone di Tralle, liberto dell'epoca di Adriano (autore di una *Cronaca* in 16 ll. divisa per Olimpiadi), sarebbe avvenuta nell'anno terzo della Olimpiade 202, cioè nel 32 d. C., non si riferisce all'episodio che seguì la morte di Gesù e di fatto né s. Giustino, né Taziano, né Arnobio, né Lattanzio, né s. Girolamo (salvo in quanto traduce la *Cronaca* di Eusebio) ricordano la *Cronaca* di Flegone.

BIBL.: P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Parigi 1934, p. 204 sgg; L. Tondelli, *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 303-305; Fliche-Martin-Frutaz, 2ª ed., I, p. 235. Nicola Turchi

TALMUD (*talmûdh* « studio »). - Grande *corpus* delle tradizioni rabbiniche, costituito dallo sviluppo che subì la Mišnāh (v.) nei secoli successivi. La maggioranza dei trattati mišnici vengono sviluppati nella discussione, detta *gĕmārā'*, dovuta ai maestri detti amorei (v.), che nelle sedute periodiche delle accademie talmudiche discutevano i vari testi giuridici.

Le accademie talmudiche erano dette *jĕšîbhôth* (*jĕšîbhāh* in origine significativa il « seggio » del maestro). In Palestina la più famosa aveva sede a Jamnia (Jabneh) ed esisteva già molto prima del 70 d. C.; le accademie palestinesi cessarono di esistere verso il 740. Nella Babilonide le scuole più famose erano Sūrā e Pumbĕdîtā; ne facevano parte studenti regolari, mantenuti spesso dal capo dell'Accademia, che riceveva offerte a questo scopo. Settanta studiosi costituivano il « Grande Sinedrio »; dietro ad essi prendevano posto altri trenta studiosi, che costituivano il « Piccolo Sinedrio ». Di volta in volta si proponevano soggetti di discussione e il presidente controllava mediante un colloquio se gli studenti avevano preparato il testo allo studio. Si discutevano anche argomenti precettistici di attualità e la soluzione definitiva veniva scritta. Un mese speciale era dedicato a quesiti provenienti dall'estero. Il T. potrebbe definirsi il verbale delle sedute delle accademie.

Si hanno due redazioni del T.: il T. *jĕrûšalmî*, anticamente detto T. *'ĕreṣ Jiśrā'ēl*, redatto in Palestina verso il 425; il T. *babhlî*, redatto in Babilonide nel sec. v; quest'ultimo fu sottoposto nei secoli successivi alla revisione dei saborei (v.). Il periodo talmudico si considera chiuso fra il sec. VI e il VII; l'attività precettistica fu continuata dai « decisori » (v.). I dottori del T. traggono le loro deduzioni in materia precettistica servendosi di regole ermeneutiche *sui generis*, dette *middôth*, con cui cercano di collegare, spesso facendo violenza al testo, le loro deduzioni al testo biblico. Il numero delle *middôth* varia secondo le epoche; esse sono legate ai nomi di tre dottori: Hillēl (v.), che stabilisce 7 regole, R. Jišmā'ē'l (sec. II), che ne stabilisce 13,

(da Jüdisches Lexikon, V, coll. 847-48)

TALMUD - Pagina del trattato *Bĕrākhôth* ed. di D. Bomberg, Venezia 1520. In mezzo, testo della Mišnāh e Gĕmārā', a destra, commento di Rašî, a sinistra glosse dei Tosafisti.

R. 'Ĕlî'ezer ben Jōsē hag-gĕlîlî (fine sec. II), che porta le regole a 32. Nel contenuto del T. bisogna distinguere la parte normativa o halakhica (v. HĂLĂKHĀH) dalla parte haggadica o narrativa (v. HAGGADHĀH). La materia trattata è oltremodo varia: diritto civile e penale; norme per il culto; dottrine mistiche; folklore; idee filosofiche; storia, geografia; medicina.

Secondo l'opinione dei rabbini, Mosè ricevette la Tôrāh sul Sinai, la trasmise a Giosuè, Giosuè ai Giudici (v.), i Giudici ai Profeti ed i Profeti agli uomini della Grande Sinagoga (*'Abôth*, I, 1). La legge ricevuta da Mosè non sarebbe solo il Pentateuco, che, redatto in scritto, fu reso accessibile a tutti i popoli, ma anche tutta la Bibbia, la Mišnāh e il T. (*Bĕrākhôth*, 5a); i vari maestri non fanno che « ritrovare » le idee e le singole norme che facevano parte del patrimonio dato da Dio a Mosè. Il T. continua a rappresentare per gli ebrei per lo più un interesse non solo teorico-scientifico, ma eminentemente pratico. La lingua è per lo più aramaica; vi sono numerosi vocaboli greci e latini più o meno trasformati.

BIBL.: traduzione del T.: M. Schwab, *Le T. de Jérusalem*, Parigi 1871-89 (parzialmente tradotto); L. Goldschmidt, *Der babylonische T.*, 9 voll., Lipsia 1896-1935; I. Epstein, *The Babylonian T.*, 34 voll., Londra 1935-48. Studi: S. Kraus, *Griech. und latein. Lehnwörter im T., Midrasch und Targum*, 2 voll., 1898-99; id., *Talmudische Archäol.*, 3 voll., Lipsia 1910-12; H. L. Strack, *Einleitung in T. und Midrasch*, Monaco 1921; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testam. aus T. und Midrasch*, 4 voll., Monaco 1922-28; G. F. Moore, *Judaïsme*, I-III, Cambridge, I e II, 1927; III, 1930; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, 2 voll., Parigi 1934-35; id., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, ivi 1939; E. Zolli, s. v. in *Diz. delle opere*, VII, pp. 326-27.

Eugenio Zolli

TAMAGNA, GIUSEPPE. - Filosofo e teologo dei Minori Conventuali, n. a Roma nel 1747, ivi m. il 15 marzo 1798. Sacerdote nel 1772, fu professore nel Seminario di Montefiascone (1773-78), poi di teologia dogmatica a Roma, nell'Università della Sapienza (dal 1778), ove fu molto apprezzato.

Delle sue opere sono da ricordare: *Institutiones logicae et metaphysicae* (2 voll., Roma 1778-79), corso completo di filosofia, usato come testo in tutte le scuole dell'Ordine; *Physica generalis* (ivi 1780); *De divinitate religionis christianae* (ivi 1879); *Origine e prerogative dei cardinali* (2 voll., ivi 1790). Confutò le opere di M. Necker (sulla morale e religione), del Robaud (sull'indifferenza religiosa), dell'ab. Nicola Spedalieri (*Lettere sull'opera dei diritti dell'uomo* [saggi in G. Cimbaldi, *L'anti-Spedalieri*, Torino 1909, pp. 163-95]). Scrisse inoltre vari opuscoli sotto lo pseudonimo di Giuseppe Dottor Sigrandi. Coltivò anche le scienze fisiche e matematiche ed era laureato in medicina.

BIBL.: Sbaralea, III, p. 263; D. Sparacio, *Frammenti bibl. di scritt. min. conv.*, Assisi 1931, pp. 186-88; N. Papini, *Minoritae Convent. Lectores*, in *Miscell. Franc.*, 33 (1933), pp. 256-57.

Lorenzo di Fonzo

TAMALE, DIOCESI di. - Situata nella parte settentrionale della Costa d'Oro, affidata alla Società dei Missionari d'Africa (Padri Bianchi), suffraganea dell'arcidiocesi di Cape Coast.

Questo territorio fu eretto l'11 genn. 1926 in prefettura ap. di Navrongo, per distacco dal vicariato ap. di Ouagadougou, e quindi ingrandito con parte dell'allora vicariato ap. della Costa d'Oro (ora arcidiocesi di Cape Coast); fu elevato a vicariato ap. il 26 febbr. 1934; infine a diocesi col nome di T., il 18 apr. 1950. Ha una superficie di kmq. 78.958, con ca. 860.000 ab., di cui 35.567 cattolici (con 2954 catecumeni e 4022 postulanti); 5284 protestanti; oltre 103.000 maomettani; più di 715.000 pagani. Sacerdoti indigeni 5; esteri 49; fratelli esteri 6; suore 50, di cui 28 native e 22 estere; un noviziato con 9 novizie; un seminario maggiore con 12 alunni, e 4 alunni minori, catechisti 198; maestri 36 e maestre 6; 10 quasi parrocchie, 69 stazioni missionarie secondarie; 10 chiese, 65 cappelle. Ospedali 2 con 227 ricoverati durante l'anno 1951; dispensari 13; 1 orfanotrofio con 13 orfani e 11 orfanelle; due lebbrosari; 3 asili per vecchi; vi sono anche opere per la maternità e infanzia; 2 periodici con una tiratura complessiva di 4600 copie. Scuole 29 con 1712 alunni dei due sessi. Vi sono associazioni di Azione Cattolica.

BIBL.: AAS, 18 (1926), pp. 299-300; 42 (1950), pp. 615-19; MC, 1950, p. 114; *A Cath. Directory of East Africa*, Mombasa 1950, p. 175; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 3644/52.

Carlo Corvo

TAMASSIA, NINO. - Storico del diritto italiano, n. a Revere di Mantova il 1° dic. 1860, m. a Padova l'11 dic. 1931.

Laureatosi a Pavia e perfezionatosi a Strasburgo, insegnò a Parma dal 1886, a Pisa dal 1888 e a Padova dal 1895 sino alla morte. La storia del diritto, che con i suoi predecessori (Sclopis, Pertile, Schupfer, Del Giudice) non aveva ancora affermato la propria autonomia dalle scuole straniere, ebbe col T. un nuovo indirizzo che fu detto non felicemente « nazionalistico » e ridusse a più giusti confini l'influenza del diritto germanico, esagerata dagli storici tedeschi e dallo Schupfer (v). Con oltre duecento studi particolari T. mise in luce l'eredità di Roma e l'azione continua della Chiesa « convergenti sulle naturali qualità e sulle condizioni storiche del popolo italiano » (Calisse). Preferì a trattati e monografie le comunicazioni scientifiche, ricche di pensiero nella loro brevità: di qui l'accusa di frammentarietà della sua opera, smentita, tuttavia, dai volumi su *Odofredo* e su *La famiglia italiana nei secc. XIV e XV*. Risalì oltre il diritto romano classico a quello delle regioni italiche affiorante nelle consuetudini popolari, ed usò le fonti dei secc. V e VI, prima trascurate, fra cui la patristica, dedicando studi particolari agli scrittori ecclesiastici (s. Gregorio Magno, Zenone di Verona, s. Massimo, s. Pier Crisologo, Lanfranco di Pavia, Paolino d'Aquileia).

BIBL.: C. Calisse, *Necrol.*, in *Arch. giur.*, 4ª serie, 23 (1932), pp. 241-44; P. S. Leicht, *Necrol.*, in *Arch. stor. ital.*, 7ª serie, 17 (1932), pp. 325-30; M. Roberti, *Il metodo stor. di N. T.*, in *Riv. di Stor. del dir. ital.*, 5 (1932), pp. 5-18.

Fulvio Crosara

TAMATAVE, VICARIATO APOSTOLICO di. - Sulla costa orientale dell'isola di Madagascar.

Il 17 luglio 1832 sbarcò a T. il p. Henri de Solages, prefetto ap. dell'Isola di Bourbon, ora isole de La Réunion, per recarsi a Tananarive presso la regina Ranavalona I ed ottenere il permesso di predicare il Vangelo. Il missionario morì di stenti l'8 dic. 1832 lungo il cammino. Gli successe il p. M. Dalmond, che riuscì a formare una piccola cristianità nell'isola di S. Maria. Vi furono altri tentativi, tutti senza successo. Morta la Regina il 16 ag. 1861, il re Radama II dà piena libertà di predicare il cristianesimo, e subito vi si recano i missionari dall'isola di Bourbon. Durante le guerre dei Francesi contro gli Hova, T. divenne un rifugio per i missionari dell'interno. Il 18 giugno 1935 per conservare ed anche accrescere le cristianità, già fondate, fu eretta la prefettura ap. Vatomandry con territorio distaccato dai vicariati ap. di Tananarive e Fianarantsoa ed affidata ai Preti missionari della Compagnia di Maria (Montfort). Il 25 maggio 1939 fu elevata a vicariato ap. di T. con l'annessione di territorio distaccato dai vicariati ap. di Tananarive e Diego Suarez.

Ha una superficie di ca. 32.200 kmq. ed una popolazione di ca. 386.600 ab. di cui 48.179 cattolici, gli altri musulmani o pagani. Vi sono 40 missionari, 30 fratelli, 41 suore, 30 chiese, di cui 2 parrocchie, Scuole elementari 86, medie 12, professionali 3. Le associazioni pie e di Azione Cattolica sono bene organizzate.

BIBL.: AAS, 28 (1936), pp. 96-97; 31 (1939), pp. 381-28; Arch. di Prop. Fide, protocollo n. 4383/50; MC, 1950, p. 200. *Ann. Pont. 1953*, p. 737. Saverio Paventi

TAMAULIPAS (già CIUDAD VICTORIA), DIOCESI di. - Città e diocesi dello Stato omonimo nel dipartimento di Monterrey (Repubblica del Messico).

Ha una superficie di 79.861 kmq. con una popolazione di 706.900 ab. dei quali 670.500 sono cattolici; conta 33 parrocchie servite da 60 sacerdoti diocesani e 7 regolari; ha un seminario, 3 comunità religiose maschili e 11 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 415).

Il primo a predicare il Vangelo nella regione fu il p. André Olmos. Nel 1530 i Francescani fondarono l'amministrazione di S. Salvador, che comprendeva 12 conventi. Nel 1748 i religiosi del Collegio apostolico di Nostra Signora di Guadalupe de Zacatecas presero la protezione della missione. Il 6 marzo 1870 Pio IX la eresse a diocesi con la bolla *Apostolicum in Universas Orbis Ecclesias*.

La diocesi è suffraganea di Monterrey e il vescovo risiede a Tampico.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIX, pp. 198-202; C. Crivelli, s. v. in *The Cath. Enc.*, XIV, p. 440. Enrico Josi

TAMBURINI, MICHELANGELO. - Decimoquarto generale della Compagnia di Gesù, n. a Modena il 27 sett. 1648, m. a Roma il 28 febbr. 1730.

Insegnò per 12 anni filosofia a Bologna e teologia a Mantova: indi restò qualche tempo al servizio del card. Rinaldo d'Este, come teologo privato; poi governò la provincia veneta, fu segretario del generale T. Gonzalez e dal 1703 suo vicario. Il 3 genn. 1706 fu eletto generale.

Si può dire che sotto di lui l'Ordine toccò l'apogeo della sua attività apostolica; le missioni interne, soprattutto delle campagne, ripresero vigore in Italia e fuori (basti citare l'opera di s. Francesco di Girolamo a Napoli; del b. Antonio Baldinucci nella campagna romana, del ven. Emm. Padial nella Spagna); le missioni estere, in particolare quella del Paraguay, vennero fornite di numerosi e validi missionari; egli ottenne, inoltre, la canonizzazione di s. Francesco Borgia (1742), di s. Stanislao Kostka e s. Luigi Gonzaga (1726). Non mancarono però le prime avvisaglie foriere della tempesta che poi sfociò nella soppressione dell'Ordine; in Francia la vendetta dei giansenisti per la bolla *Unigenitus* e la distruzione di Porto Reale, attribuite ai Padri; l'interdetto per 15 anni lanciato sui Padri di Parigi dal card. de Noailles; in Piemonte la questione della Università; in Spagna quella delle tasse quinquennali. Più di tutto preoccupò il T. la questione dei riti cinesi (v.) per la quale presentò a Clemente XI, il 20 nov. 1710, una solenne dichiarazione (edita in *Juris pontificii de propaganda fide*, parte 1ª, vol. II [Roma 1889], pp. 223-24) di incondizionata sottomissione e fedele osservanza da parte sua e di tutto l'Ordine. All'inizio della sua carica già aveva emanata la proibizione di insegnare 30 proposizioni filosofiche favorevoli ai sistemi di Descartes e di Leibnitz (cf. C. de Rochemonteix, *Le collège Henry IV à la Flèche*, IV, Le Mans 1889, pp. 89-93; M. Pachtler, *Monumenta Germaniae paedagogica*, IX, Berlino 1890, pp. 122-25).

(da P. Tami, Storia generale dell'Inquisizione, Milano 1862, p. 15)
TAMBURINI, PIETRO - Ritratto.

BIBL.: Sommervogel, VII, 1827-30; Pastor XV, 348-50, 478-91; J. Brucker, *L'élection du général de Jésuites*, in *Etudes*, 190 (1906), pp. 76-84; A. Astrain, *Hist. de la C. de J. en la asistencia de España*, VII, Madrid 1925, v. indice; F. Rodriguez, *Hist. da C. de J. na assistencia de Portugal*, IV, 1, Porto 1950, v. indice; E. Rosa, *I Gesuiti*, 2ª ed., Roma 1930, pp. 341-51. Celestino Testore

TAMBURINI, PIETRO. - Teologo giansenista, n. il 1° genn. 1739 in Brescia, m. il 14 marzo 1827. Fu il cervello e l'anima del giansenismo italiano. I termini della sua vita e l'ambito della sua opera (più di trenta pubblicazioni) segnano la curva descritta in Italia dall'eresia di Giansenio.

Se Scipione de' Ricci (v.) ebbe in quel movimento una sua importanza quasi esistenziale, territoriale, politica e insieme coreografica e propagandistica, il T. con il suo insegnamento universitario, la sua varia attività letteraria, con la partecipazione come promotore al Sinodo di Pistoia (v.) e l'influenza esercitata nei cenacoli religiosi e politici del tempo vi domina intellettualmente, riunendo in sé pregi e difetti e oscillazioni della eresia nella sua geografica comparsa italiana: polemista irruente, teologo illuminista, ora sostenitore del governo assolutista, ora difensore del governo repubblicano. Tuttavia sempre fu coerente al suo sistema giurisdizionale gallicano e alle teorie gianseniste, permettendo così di stabilire, in una bibliografia tanto discorde, quale discriminante del giansenismo italiano, una costante teologica e giurisdizionale. Se toccò la politica fu per una connessione inevitabile di esistenza, per opportunismo e marginalmente, e ciò indica l'influenza che solo indirettamente esercitò nel risorgimento nazionale e nel liberalismo del sec. XIX. Divulgatore, non pensatore originale: in teologia e in diritto canonico riferendosi agli appellanti ed ai giurisdizionalisti francesi e olandesi, aggiungendovi solo rilievi liturgici e pratici derivanti da controversie avventizie. Iniziò la sua educazione nella città natale studiando presso i Filippini, finché ordinato sacerdote nel 1760, tre anni dopo passò a Roma dove fu prefetto degli studi al Collegio Irlandese. A Roma conobbe diversi giansenisti, tra cui il de' Ricci e il conte di Bellegarde. Nel 1778 era professore nell'Ateneo pavese e nel 1781 prefetto degli studi del Collegio-seminario austro-ungarico, trasferito da Giuseppe II da Roma a Pavia. Preparò, diresse e divulgò il Sinodo di Pistoia del 1786, e durante la Rivoluzione Francese fu prima titolare della cattedra di filosofia morale e di diritto naturale nell'Università di Pavia e poi professore al Liceo di Brescia. Dopo la Rivoluzione Francese fu eletto direttore della Facoltà legale nella Università pavese, dove rimase fino alla morte « ca-

rico di anni e di scomuniche » com'egli stesso disse. Sembra abbia fatto una buona morte con intima riconciliazione, anche se non risulta una ufficiale e chiara ritrattazione di errori. Iniziò, vivente, la pubblicazione degli *Opera omnia*, che doveva constare di 41 volumi, ma che rimase interrotta. Sua opera principale: *Ethica christiana* (4 voll., Pavia 1783). Nella dottrina teologica della Grazia, T. dipende da Baio, nel concetto di gerarchia cattolica da Sarpi, dai gallicani francesi, dal giansenista Van Espen e dall'opera di Van Hontheim; nell'insegnamento e nella prassi sacramentaria codificò il suo pensiero negli atti del Sinodo pistoiese, rivelandosi contro l'attrizionismo, il sistema morale probabilista e il limbo per i bambini morti senza Battesimo; circa le relazioni fra Stato e Chiesa ripete Richer, Dupin, De Marca, Febronio. In Italia fu tra i primi filosofi a rinnegare « il pessimo sistema della scolastica » e a leggere e consigliare la lettura di Rousseau, Voltaire, Montesquieu, non indifferente al sensismo di Locke e Condillac e alle teorie dello Hobbes. Aderiva spiritualmente alla Chiesa scismatica di Utrecht, spregiudicato assertore della tolleranza ecclesiastica contro la presunta « intolleranza » della S. Sede, pugnace anticurialista. Ma non si può ignorare la facondia del suo insegnamento, l'interesse che suscitarono le sue pubblicazioni sì da segnare il punto di contraddizione della polemica religiosa, il contributo al risveglio degli studi sacri anche se in un modo troppo illuministico senza tuttavia mai arrivare, prima nella Rivoluzione Francese e poi nell'orientamento del primo liberalismo ottocentesco, direttamente ad una idea di libertà e di indipendenza nazionale, ma solo indirettamente dietro le vecchie barriere dell'assolutismo ecclesiastico e politico.

BIBL.: *Mem. e docum. per la stor. dell'Univ. di Pavia e degli uomini illustri che vi insegnarono*, Pavia 1878, pp. 330-36; E. Rota, *P. T. di Brescia « teologo piacentino » e la controversia giansenista a Piacenza*, in *Boll. d. Soc. pavese di Stor. patria*, 1912, pp. 343-64; B. Ricci, *Il maggior teologo giansenista d'Italia P. T.*, in *La scuola cattol.*, 20 (1921), pp. 14 sgg., 100 sgg., 276 sgg., 358 sg.; E. Rota, *Il giansenismo in Lombardia sulla fine del sec. XVII*, Brescia 1927; C. A. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928, pp. 261-332; G. Mantese, *P. T. e il giansenismo bresciano*, Milano 1942. Benvenuto Matteucci

TAMBURINI, TOMMASO. - Gesuita, moralista, n. a Caltanissetta il 6 marzo 1591, m. a Palermo il 10 ott. 1675.

Insegnò da prima retorica, filosofia e teologia dogmatica; indi per 17 anni teologia morale nei collegi di Messina e di Palermo; fu anche parecchie volte rettore e contava tra i consultori e censori della Inquisizione di Sicilia.

L'ottimo successo delle prime tre sue opere, riprodotte in varie edizioni: *Methodus expeditae Confessionis* (Roma 1647), *Methodus expeditae Comunionis* (ivi 1648), *De sacrificio Missae expedite celebrando* (Palermo 1649), nelle quali scioglieva quasi tutti i casi, che possono intervenire nella pratica di questi Sacramenti, con chiarezza, brevità e mitezza, indussero il generale V. Carafa a proporgli di scrivere una *Summa* completa di casuistica; si ebbero perciò: *Expeditae Decalogi explicationes* (2 voll., Venezia 1654); *Expedita iuris divini, naturalis et ecclesiastici moralis explicatio* (3 voll., Palermo 1661); *Tractatus de Bulla Cruciatae* (ivi 1663). Se le numerose edizioni gli acquistarono una grande fama, del resto ben meritata, di dottrina e di erudizione, non mancarono però anche di suscitargli contro le recriminazioni e le ire accese di teologi di altre scuole, che lo denunciarono come lassista, pernicioso, distruttore della morale cristiana. Egli stesso, sotto lo pseudonimo di don Luigi Sanmario si difese contro il p. V. Baronio: *Germana doctrina r. p. Thomae Tamburini perspicue repellens impugnationes r. p. Vincentis Baronii adversus illum allatas* (ivi 1666). Si può tuttavia ritenere il T. un teologo probabilista, notando però che alcune soluzioni troppo larghe non possono scusarlo del tutto dal rimprovero di tendenza lassista. Ed è ormai comune il giudizio di s. Alfonso de' Liguori: « Negari non potest quod auctor iste multum facilis fuerit ad tribuendum probabilitatis pondus opinionibus, quae probabiles dici non merebantur, unde cum cautela legendus est » (*Theol. moralis*, lib. IV, n. 645). D'altronde se alcune sue soluzioni furono poi condannate dalla Chiesa, ciò dimostra soltanto che egli ha errato e non che sia di proposito lassista. Postumi uscirono, ca. vent'anni dopo la sua morte: *Tractatus quinque in quinque Ecclesiae praecepta* (Palermo 1694) a cura di Filippo Sidonetti; ma si tratta delle lezioni, a cui il T. non aveva potuto mettere l'ultima mano.

BIBL.: la migliore ed. completa è quella curata dal p. A. Zaccaria (3 voll., Venezia 1755), in cui vengono riferite le proposizioni condannate da Alessandro VI ed Innocenzo XI, e confutate in particolare le accuse lanciate contro il presunto lassismo dell'autore. Cf. anche Hurter, IV, coll. 279-81; Sommervogel, VII, coll. 1830-41; R. Brouillard, s. v. in DThC, XV (1946), coll. 34-38; M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel sec. XVII*. Roma 1953, v. indice. Celestino Testore

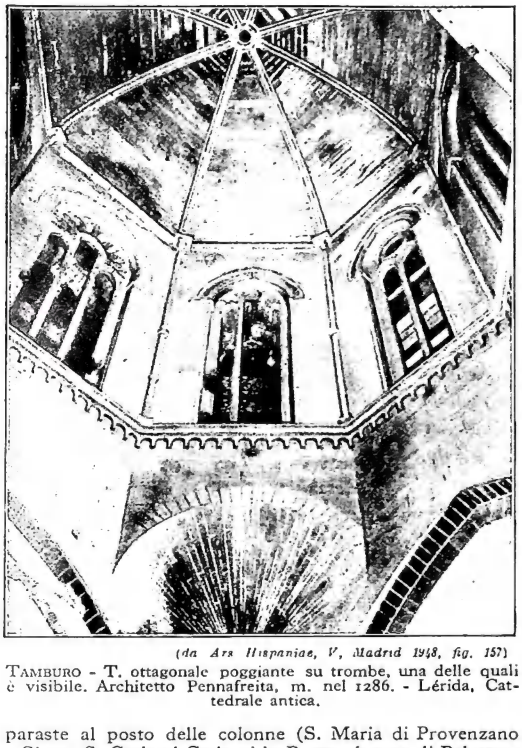
TAMBURO. - Struttura muraria di raccordo tra i pennacchi e la cupola, a forma cilindrica o prismatica, generalmente, in quest'ultimo caso, a pianta ottagonale.

Manca nelle prime chiese bizantine, essendo la cupola voltata direttamente sui pennacchi (S. Sofia, SS. Sergio e Bacco a Costantinopoli), e nei battisteri romanici a pianta centrale data la conformazione a tiburio: la struttura basamento – per lo più ottagona – prosegue esternamente per tutta l'altezza della cupola, nascondendone l'estradosso, per costituire il sostegno della copertura a tetto conico. Così pure, nella basilica di S. Marco a Venezia ed in quella di S. Antonio a Padova, il t. è solo apparente, ma senza funzione statica, perché la cupola esterna ha solo scopo di protezione, mentre la vera cupola in muratura è impostata direttamente sui pennacchi.

Un primo tentativo, di indubbia ispirazione classica, si osserva nel duomo di Pisa, dove però il passaggio dalla zona basamentale rettangolare alla cupola ovale viene ottenuto mediante pennacchi a cuffia, anziché a tromba; più tardi si trova nel duomo di Siena una struttura dodecagona, analoga al t., inserita tra la pianta esagonale dalla crociera e la cupola circolare, ma le irregolarità icnografiche determinano disorganicità costruttive e mancanza di unità compositiva. Solo a S. Maria del Fiore viene realizzata una disposizione unitaria, iniziando però la pianta ottagonale sin dalla struttura portante basamentale, cosicché sono eliminati i pennacchi di raccordo e si semplificano tutti i problemi costruttivi. Sul medesimo schema costruttivo sono concepite la basilica di Loreto e il duomo di Pavia. Invece in altre chiese quattrocentesche di minori dimensioni si compie un ulteriore progresso impostando il t., sempre a pianta ottagona, sopra una base quadrata mediante pennacchi di raccordo costruttivamente semplificati, dato l'innesto con una parete piana (S. Maria del Popolo a Roma, S. Maria delle Grazie o del Calcinaio a Cortona, duomo di Torino, cappella Colleoni a Bergamo). Esternamente questi t. presentano pareti liscie intonacate o a cortina di mattoni, nelle quali si aprono finestroni rettangolari o centinati; soltanto all'inizio del secolo successivo appaiono quasi timidamente gli ordini architettonici in S. Maria di Loreto a Roma.

Ma l'innovazione fondamentale viene apportata da Bramante, dapprima nel tempietto di S. Pietro in Montorio, abbandonando le forme poligonali, sopravvivenza della tradizione gotica, ed impostando la cupola sopra un corpo cilindrico; e poi, sviluppando questa concezione classica, nel progetto per la Basilica Vaticana dove l'ordine architettonico diviene l'elemento dominante nel loggiato architravato, trasformando così il t. da pieno in traforato. La concezione bramantesca, mirabile per chiarezza di proporzioni, è stata giustamente definita « magnifica illogicità » nei riguardi costruttivi e statici.

Il modello per i secoli successivi si ha però nella forma data al t. da Michelangelo, in cui si equilibrano genialmente le esigenze statiche con l'unità compositiva, dando risalto alla struttura portante – pilastri e colonne a tutto aggetto – così da concentrare le spinte e da conferire un senso di articolazione ed un'espressione di potenza plastica. Al modello michelangiolesco si atterranno più o meno fedelmente gli architetti dei due secoli seguenti, sia ripetendo il motivo del colonnato (S. Andrea della Valle e S. Carlo al Corso in Roma, basilica di Superga, duomo nuovo di Brescia, duomo di Catania), sia adottando



(da *Ars Hispaniae*, V, Madrid 1948, fig. 157)

TAMBURO - T. ottagonale poggiante su trombe, una delle quali è visibile. Architetto Pennafreita, m. nel 1286. - Lérida, Cattedrale antica.

paraste al posto delle colonne (S. Maria di Provenzano a Siena, S. Carlo ai Catinari in Roma, duomo di Palermo, duomo di Como), conservando però la trabeazione spezzata che imprime un senso di movimento ed un vivace effetto pittorico. Si allontana dagli altri il t. di S. Andrea delle Fratte a Roma che nella sua conformazione, non più cilindrica, ma su pianta mistilinea, manifesta il dinamismo borrominiano.

La stabilità delle cupole di notevoli dimensioni, specialmente se a sesto ribassato, determina talora interessanti disposizioni costruttive che anche esteticamente contribuiscono a rendere più serrato il collegamento tra le diverse parti dell'organismo architettonico: così a S. Maria della Salute in Venezia il t. è circondato dalle caratteristiche grandi volute (gli « orecchioni ») che trasmettono le spinte sui muri perimetrali, mentre nel santuario di Vicoforte queste sono assorbite da enormi contrafforti a torre collocati in corrispondenza dei costoloni della cupola.

L'Ottocento continua freddamente gli schemi precedenti, nella forma del loggiato (S. Carlo di Milano) o in quella, più rispondente al gusto neoclassico, della superficie cilindrica completamente chiusa (S. Francesco di Paola a Napoli). Nella seconda metà del secolo le tendenze storicistiche portano talora all'imitazione delle forme rinascimentali (duomo di Cerignola, S. Maria Ausiliatrice di Torino); una concezione interamente nuova segue invece, con geniale ardimento, l'Antonelli nel S. Gaudenzio di Novara, frazionando il t. in una serie di loggiati sovrapposti, dei quali i superiori nascondono il nascimento della cupola. - Vedi tav. CXXI.

BIBL.: G. Dehio - G. Bezold, *Kirchl. Baukunst des Abendlandes*, Stoccarda 1894; J. Durm, *Architektur der Renaissance in Italien*, Berlino 1914; G. Giovannoni, *Tra la cupola di Bramante e quella di Michelangelo*, in *Saggi sulla architett. del Rinascim.*, Milano 1935, pp. 143-76. Mario Zocca

TAMETSI: v. MATRIMONIO; MATRIMONIO CLANDESTINO.

TAMING, DIOCESI di. - Nell'estremità meridionale della provincia del Hopeh, nella Cina settentrionale. Fu eretta in prefettura apost. l'11 marzo 1935 con 7 sottoprefetture civili della missione di Sienhsien (v.) e fu affidata alla Compagnia di Gesù, che per il lavoro apostolico vi manda i religiosi della provincia regolare ungherese. Il 10 luglio 1947 fu elevata a diocesi, suffraganea di Pechino.

Ha un'estensione di 8640 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 2.000.000 di ab., i cattolici erano 42.409; i sacerdoti 34, di cui 9 cinesi; i seminaristi maggiori 8; i fratelli laici 21, di cui 10 cinesi; le suore 30, di cui 13 indigene. Tra le opere figuravano 6 dispensari di medicinali, 1 orfanotrofio, 1 ospizio per vecchi, 32 scuole con 1008 alunni.

L'evangelizzazione di T., per opera dei Gesuiti di Sienhsien, cominciò nella seconda metà dello scorso secolo: nel 1857 non vi erano né cristianità, né cristiani; questi nel 1861 erano 6, cresciuti a 12 nel 1864 e formanti una cristianità. Nel 1880 le cristianità erano 23 e i fedeli 399, saliti rispettivamente a 408 e a 8732 nel 1910 e a 920 e a 36.002 nel 1934, l'anno precedente alla erezione di T.

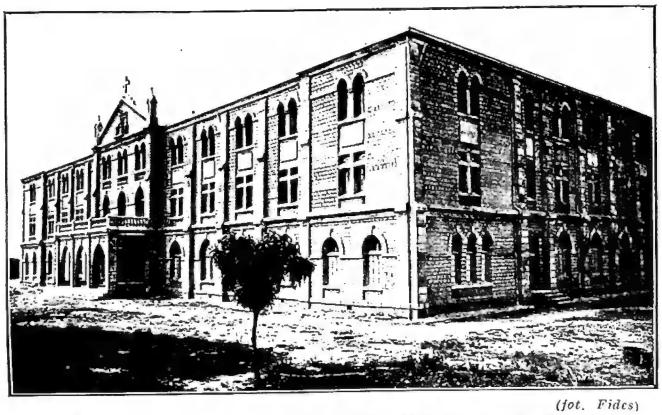
BIBL.: AAS, 28 (1936), pp. 57-58; 39 (1947), pp. 614-16; Arch. di Prop. Fide, *Incarto erezione T. 1935*; *Relazione T. 1947*; MC, 1950, p. 315. Adamo Pucci

TAMISIER, MARIE-MARTHE-BAPTISTINE: v. CONGRESSI EUCARISTICI.

TAMMŪZ. - Dio mesopotamico (sumer. DUMU-ZI, accad. *Tamūzu*) della vegetazione, giovane, rifiorente in primavera dopo la morte invernale (= discesa agli inferi o morte), morente quando il sole estivo inaridisce la terra. Il culto di T. era sumerico (DUMU-ZI = « figlio »), anteriore al 3000 a. C. Se ne celebrava la festa annuale nel quarto mese, detto *T.* (giugno-luglio). Al culto di T. era strettamente associato quello di Ištar, la « regina del cielo » (accad. *šarrat šamē*) di cui *Ier.* 7, 18, Venere assira cui si identificava l'Astarte fenicia.

Forse si connette con il leggendario (per 28.880 anni) re Dumu-zi, famoso cacciatore, successore di Lugalbanda domatore dei dragoni, e predecessore di Gilgameš. Come Šamaš, T. riceve il titolo di « pastore » (*rē'ū*). Sorella di T. è Geštin-anna (« vite del cielo ») detta *Bēlit-ṣēri* (« Signora della campagna »). Verso il 1000 a. C., T. sostituisce le divinità cananee, note dai testi ugaritici, Alijan e Mōt. Il dio principale di molti siro-fenici era *'Adōn* « signore » (= *ba'al*) donde poi derivò il greco-latino *Adonis* (v. ADONE). Il nome proprio che si celava sotto il titolo *'Adōn* era, sembra, T.; il T. siro-fenicio (Adone di Biblo) si identificava, almeno in parte, con l'egizio Osiride, il cui mito deve avere influenzato (dal sec. XVI a. C.) il mito paleoasiatico di T.; così Iside si va identificando con Ištar o Astarte. Affine a T. è Telipinu del pantheon hittita, che in autunno muore, risuscita in primavera.

T. era stato introdotto tra gli Israeliti, a Gerusalemme stessa (*Is.* 17, 10 sg.), dai contatti con i Siro-Fenici e dai conquistatori assiro-babilonesi. Era « il diletto delle donne » siriane (*Dan.* 11, 37 sgg.). *Ez.* 8, 14 stigmatizza nel 590 a. C. l'« abominazione » (*tō'ēbhāh*)] idolatrica del culto di T. nel portale settentrionale del Tempio: ivi sedevano le donne che piangevano T. Mentre i Settanta trascrivono Θαμμουζ, s. Girolamo traduce *Adonis* e spiega poi il mito della morte e risurrezione di T.-Adone, celebrato dalle donne con pianti seguiti da giubilo e canti (PL 25, 82). Ma la celebrazione della risurrezione di T., ignorata da *Ez.* 8, 14, deve essere un'aggiunta posteriore, non originaria. Secondo F. E. Brown, era dedicato a Adone-T. il tempio pagano, prossimo alla sinagoga, di Dura Europos, costruito tra il 150 e il 160 d. C., modificato tra il 175 e il 182; non si conosce altro tempio di Adone, né da monumenti, né da testi. C. Autran ripete (1941) quanto avevano fantasticato H. Gunkel (1903), C. Vellay (1904), W. Frazer (1907), H. Gressmann (1908), ben confutati da W. Baudissin (1911), che Gesù fosse una trasposizione del mito di Adone-T.; citano s. Girolamo (PL 22, 581)



(fot. Fides)

TANANARIVE, VICARIATO APOSTOLICO di - Il Seminario St-Pierre.

e s. Paolino (PL 41, 320 sgg.), che parlano invece delle profanazioni di Adriano. T. K. Cheyne (*I problemi biblici e la loro nuova soluzione*, trad. it. Piacenza 1909, pp. 107-109) vede nella discesa agli inferi di Gesù il mito della discesa di T. e della discesa di Ištar, che va a cercarvi il suo morto sposo T. Secondo R. Dussaud (1921), l'uso di piangere ogni anno in Galaad la figlia di Iephte (*Iudc.* 11, 40) sarebbe la sopravvivenza d'un culto amorrita di T.! T. Meek sostenne che dai canti del culto di T. siano derivati *Cant.* e vari salmi; lo confuta bene H. H. Rowley.

BIBL.: v. ADONE; S. H. Langdon, *T. and Istar*, Oxford 1914; R. Dussaud, *Les orig. cananéen. du sacrif. israél.*, Parigi 1921, pp. 261-64; T. Meek, *Canticles of the T. cult*, in *Amer. journ. of sem. lang.*, 39 (1922), pp. 1-14; G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, I, Bologna 1928, pp. 279-85 e 295-99; A. Médebielle, *Expiation*, in DBs, fasc. XII (1934), coll. 11-13; M. Witzel, *T. Liturgien und Verwandtes* (*Anal. Orient.*, 10), Roma 1935; H. H. Rowley, *The interpret. of the Song of Songs*, in *Jour. of theol. studies*, 38 (1937), pp. 360-62; F. E. Brown, in *The excavations at Dura - Europos... Prelimin. reports of the 7th and 8th seasons of work (1933-35)*, Nuova Haven 1939, pp. 135-74; G. Frank, *Kultlieder aus dem Ischtar-Tamūz-Kreis*, Lipsia 1939; T. H. Gaster, *Ezechiel and the mysteries*, in *Jour. of bibl. liter.*, 60 (1941), pp. 289-310; C. Autran, *Des orig. du christianisme*, in *Nouv. rev. franç.*, 29 (1941), pp. 800-13, ben confutato da L.-H. Vincent, in *Vivre et penser*, 1 (1941), pp. 266-69; H. Otten, *Bie Überlieferung des Telipinu-Mythus*, Lipsia 1942; E. Dhorme, *Les relig. de Babyl. et d'Assyr.* (*Mana*, 1, 11), Parigi 1945, pp. 16-20, 115-21, 134-37; A. Moortgat, *T. Der Unsterblichkeitsglaube in der altoriental. Bildkunst*, Berlino 1949. Testi in *Ancient near eastern texts relating to the Old Test.*, Princeton 1950, p. 41 sgg. Antonino Romeo

TAMPICO : v. TAMAULIPAS.

TANAGRA. - Antica diocesi nella Beozia (Grecia), suffraganea di Corinto. L'unico vescovo noto è Esichio, come risulta da una lettera da lui firmata all'imperatore Leone, dopo un Sinodo provinciale del 458 (Le Quien, in *Oriens Christianus in 4 patriarchatus digestus*, II, Parigi 1740, p. 212). Attualmente è diocesi titolare.

L. Duchesne illustrò un'iscrizione mutila databile al sec. v nella quale il defunto pone il suo sepolcro sotto la protezione di un santo martire di cui manca il nome (*Inscription chrétienne de T.*, in *Bull. de correspondance hellénique*, 3 [1879], pp. 144-46). Una seconda epigrafe cristiana fu trovata nel 1935 e appartiene alla fine del sec. IV (L. P. Milburn, *An early christian epitaph from T.*, in *The Journal of theological Studies*, 1950, pp. 176-86). Enrico Josi

TANANARIVE, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte centrale del Madagascar.

Dopo vari tentativi infruttuosi fatti sotto la regina Ranavalona I (m. il 16 ag. 1861), Radama II finalmente permise ai missionari di recarsi a T., dove giunse nel sett. del 1861 il p. Weber, seguito poi da altri missionari. L'anno dopo vi si recavano le prime suore di S. Giuseppe di Cluny. Anche i protestanti si insediarono a T. nel medesimo anno (1861) e riuscirono ad ottenere che il protestantesimo fosse riconosciuto religione di Stato. La missione si sviluppò rapidamente, ma durante la guerra dei Francesi contro gli Hova ebbe molto a soffrire, come pure dall'anticlericalismo del governo francese, che si era impadronito dell'Isola.

Il 21 genn. 1848 la prefettura ap. del Madagascar fu elevata a vicariato ap. Il 4 sett. dello stesso anno ne fu distaccata la prefettura ap. delle Isole S. Maria, Mayotta e Nossi-Be, alla quale il 27 nov. 1858 furono annesse anche le Isole Anjouan, Mohély e la Grande Comore. Il 16 genn. 1896 il vicariato ap. di Madagascar fu diviso in vicariato ap. di Madagascar settentrionale per i Gesuiti con sede a T. e in vicariato ap. di Madagascar meridionale per i Lazzaristi con sede a Fort-Dauphin. Il confine era il 22° parallelo. Il 5 luglio 1898 dal vicariato ap. di Madagascar settentrionale fu distaccata la zona centrale dell'isola per formare il vicariato ap. di Madagascar centrale per i Gesuiti e il settentrionale passò agli Spiritani. Il 10 maggio 1913 dal vicariato ap. di Madagascar centrale fu distaccato il vicariato ap. di Fianarantsoa (v.) e il 15 maggio 1913 la prefettura ap. di Betafo, ora vicariato ap. di Antsirabé (v.). Il 20 maggio 1913 il vicariato ap. di Madagascar centrale fu chiamato vicariato ap. di T. Il 13 dic. 1933 dai vicariati ap. di T. e di Majunga fu distaccata la missione « sui iuris » di Miarinarivo (v.), ora vicariato ap. Il 18 giugno 1935 dai vicariati ap. di T. e Fianarantsoa fu distaccata la prefettura ap. di Vatomandry, ora vicariato ap. di Tamatave (v.). Dopo tutte queste divisioni T. è divenuto uno dei vicariati ap. più piccoli.

Ha una superficie di kmq. 20.000 con ca. 6.000.000 di ab. di cui 158.161 cattolici, 8572 catecumeni, 200.393 protestanti, 102.477 pagani e poche centinaia di musulmani. Vi sono 102 missionari, 157 fratelli, 208 suore. Vi è il Seminario maggiore regionale e il minore. Catechisti 634, quasi-parrocchie 8, stazioni missionarie principali 21, secondarie 609. Scuole elementari 234, medie 18, superiori 12, professionali 3, magistrali 2. La missione è in pieno sviluppo anche per la organizzazione di associazioni pie e di Azione cattolica.

BIBL.: AAS, 5 (1913), p. 274; GM, pp. 276-77; MC, 1950, pp. 200-202; Arch. di Prop. Fide, protocollo n. 4329/51; L. Lopetegui, *El despertar cristiano de Madagascar*, Bilbao 1945, pp. 130-46. Saverio Paventi

TANCHELMO (TANCHELINUS). - Eresiarca indipendente da altri gruppi contemporanei; agì nella Zelanda, in Fiandra e a Colonia, nel volgere dei secc. XI-XII; fu ucciso con un colpo alla testa durante un viaggio in barca, ca. il 1115.

L'eresia di T. è una deviazione del movimento gregoriano contro il clero simoniaco e concubinario. Egli andò a Roma con il sacerdote Everwacherus, latore al papa (Urbano II o Pasquale II) del progetto di staccare dalla diocesi di Utrecht parte dei territori marittimi, nella Zelanda, per assegnarli a quella fiamminga di Tournai (e non di Thérouanne). Fallita la missione, la reazione del clero contribuì verosimilmente all'evoluzione eretica di T. e alla sua aperta ribellione, che ebbe particolare successo fra le incolte popolazioni rivierasche. Sotto pretesto della cattiva condotta del clero feudale e sul falso principio che la validità dei Sacramenti dipende dalla bontà del ministro, negò i poteri religiosi dei vescovi e sacerdoti, rifiutando loro sottomissione, s'oppose al pagamento delle decime, respinse i riti. Donne e uomini che lo seguivano s'abbandonavano a violenze armate. Il fabbro Manassès, suo discepolo, costituì una « gilda » di 12 uomini, ad imitazione del collegio apostolico, con una donna in rappresentanza

della Madonna. I canonici di Utrecht, in una lettera, tra il 1112 e il 1114, all'arcivescovo di Colonia Federico, che teneva prigionieri T., Everwacherus e Manassès, aggravarono per animosità le accuse: T. si riteneva Dio facendosi attribuire onori divini dai seguaci, che bevevano l'acqua in cui s'era lavato considerandola un Sacramento di santificazione o una reliquia; aveva celebrato un sacrilego rito nuziale con Maria S.ma, impalmandone una statua e invitando i seguaci ad offrire doni; teneva famigliarità immorale con ragazze e spose; procedeva con apparato e insegne regali fra una scorta armata. T. sconvolse in modo particolare la popolazione di Anversa, male assistita spiritualmente dal solo parroco concubinario della chiesa di S. Michele. L'eresia perdurò anche dopo la morte di T., intaccando perfino i canonici. Burcardo, vescovo di Cambrai, nell'opera di riforma vi chiamò verso il 1121-23 s. Norberto il quale, coadiuvato dal discepolo s. Evermond, riuscì a togliere gli abusi contro l'Eucaristia, e molti seguaci di T. riportarono le particole consacrate che tenevano nascoste da molti anni. Il b. Waltmann, primo abate di S. Michele, disperse gli ultimi tanchelmiti.

Bibl.: l'*Epistola Trajectensis Ecclesiae* e la *Vita Norberti*, nella duplice redaz. (cf. MGH, *Script.*, XII, pp. 690-91), in *Acta SS. Iunii*, I, Parigi 1866, pp. 831-34, e in PL 170, 1311-18; e 160, 367; *Sigeberti continuatio Valcellensis*, in MGH, *Script.*, VI, p. 459 (PL 160, 383); P. Abelardo, *Introductio ad theologiam*, PL 178, 1056; P. J. Goetschalckx, *Oorkondenboek der Witheerenabdij van Sint-Michiels te Antwerpen*, I, Eeckeren-Donck 1909, pp. 1-8; H. Pirenne, *Tanchelin et le projet de démembrement du dioc. d'Utrecht vers 1100*, in *Bull. de la classe des lettres de l'Acad. r. de Belgique*, 5ª serie, 13 (1927), pp. 112-19; E. de Moreau, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, II, Bruxelles 1940, pp. 304-13.

Ilarino da Milano

TANCREDI (*Tancredus*). - Canonista, n. a Bologna verso il 1185, m. ivi tra il 1234 e il 1236.

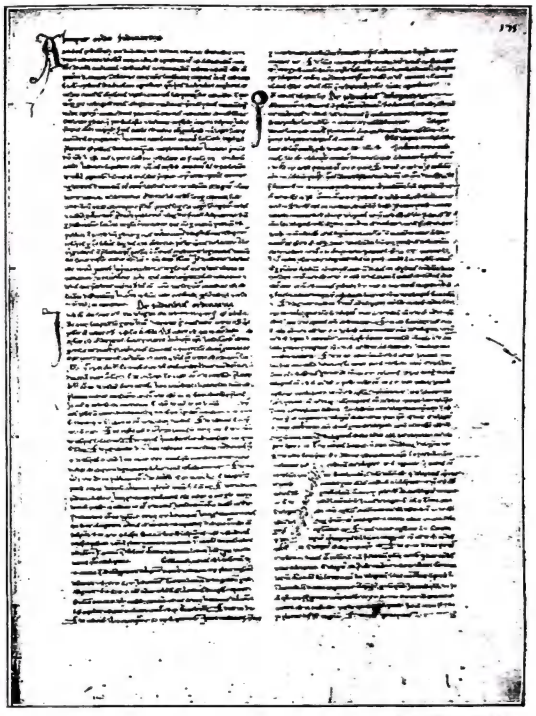
Canonico e poi arcidiacono di Bologna (1226), è noto fin dal 1214 come *decretorum magister*; fu anche gran cancelliere dell'Università. Oltre l'insegnamento ebbe numerosissimi incarichi di fiducia dai pontefici Innocenzo III, Onorio III e Gregorio IX, soprattutto per dirimere vertenze ed eliminare abusi (causa con il podestà di Mantova per Massa Fiscalia, scomunica del pretore di Firenze per il privilegio del fòro, questione tra l'arcivescovo di Ravenna e la città di Cervia, tra l'abate di Nonantola e il vescovo di Pistoia). Ebbe parte nella composizione di liti nella stessa Bologna (monaci di S. Michele contro il Capitolo, vescovo contro i Canonici Regolari di S. Salvatore, Bolognesi e Modenesi, vescovo e Comune); fu membro della Commissione per la canonizzazione di s. Domenico. Quando Onorio III pubblicò la *Compilatio quinta* gliela dedicò, raccomandandone la diffusione e l'osservanza nelle scuole e nei tribunali. Le sue opere genuine sono: *Ordo iudiciarius*, scritto tra il 1214 e il 1216, raffazzonato da Bartolomeo da Brescia nel 1236 (ultima ed., a cura di F. Bergmann, Gottinga 1842); *Summa de matrimonio*, scritta tra il 1210 e il 1214 (ultima ed., a cura di A. Wunderlich, Gottinga 1841); *Apparatus ad Compilationem I, II, III*: il 1° (1210-15) è compreso nella glossa ordinaria, il 2° (scritto prima del 1215) fu rifatto insieme al 1° dopo il 1220, il 3° (1220) è compreso nella glossa ordinaria: *Glossae ad Compilationem* V; *Provinciale* (manoscritti a Bamberga e Einsielden).

Bibl.: G. Fantuzzi, *Notiz. degli scritt. bolognesi*, VIII, Bologna 1790, p. 76-86; F. Bergmann, *Pilii, T., Gratiae Libri de iudiciorum ordine*, Gottinga 1842; F. C. de Savigny, *Stor. del dir. rom. nel medioevo*, II, Torino 1857, pp. 295-305; J. F. v. Schulte, *Gesch. der Quellen und Literatur des can. Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 199-205; F. Valls-Taberner, *Intorno alla Summa de sponsalibus et matrimonio del Maestro T. di Bologna*, in *Riv. di storia del dir. ital.*, 11 (1938), pp. 367-82.

Augusto Moreschini

TANCREDI d' Altavilla. - Principe di Antiochia, n. ca. il 1072, m. ad Antiochia il 12 dic. 1112.

Seguì Boemondo suo zio nella I Crociata (1096); combatté valorosamente a Nicea, Gerusalemme, Ascalona. Aspirò alla corona di Gerusalemme, ma inutilmente, sebbene la sua candidatura potesse appoggiarsi all'inestimabile tesoro della moschea di 'Omar, di cui si era impadronito al momento della caduta di Gerusalemme. Ebbe il titolo di principe di Galilea e difese valorosamente i domini suoi e dello zio Boemondo contro infedeli e contro cristiani. T. Tasso gli diede fama immortale nella *Gerusalemme Liberata*, esaltandolo come il tipo del cavaliere cristiano.



(*Iot. Enc. Catt.*)

Tancredi (Tancredus) - *Incipit* dell'*Ordo iudiciarius* - Biblioteca Vaticana, cod. Pal. lat. 656, f. 175r (sec. xiii-xiv).

Bibl.: Rodolfo di Caen, *Gesta Tancredi*, in *Recueil des hist. des Croisades, Hist. occid.*, III, Parigi 1880, pp. 603-716 (anche in PL 155, 491-540); L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge, Les Croisades*, 6ª ed., Parigi 1928 (v. indice); F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Comnène*, ivi 1900; R. Grousset, *Hist. des Croisades*, II, ivi 1936 (v. indice).

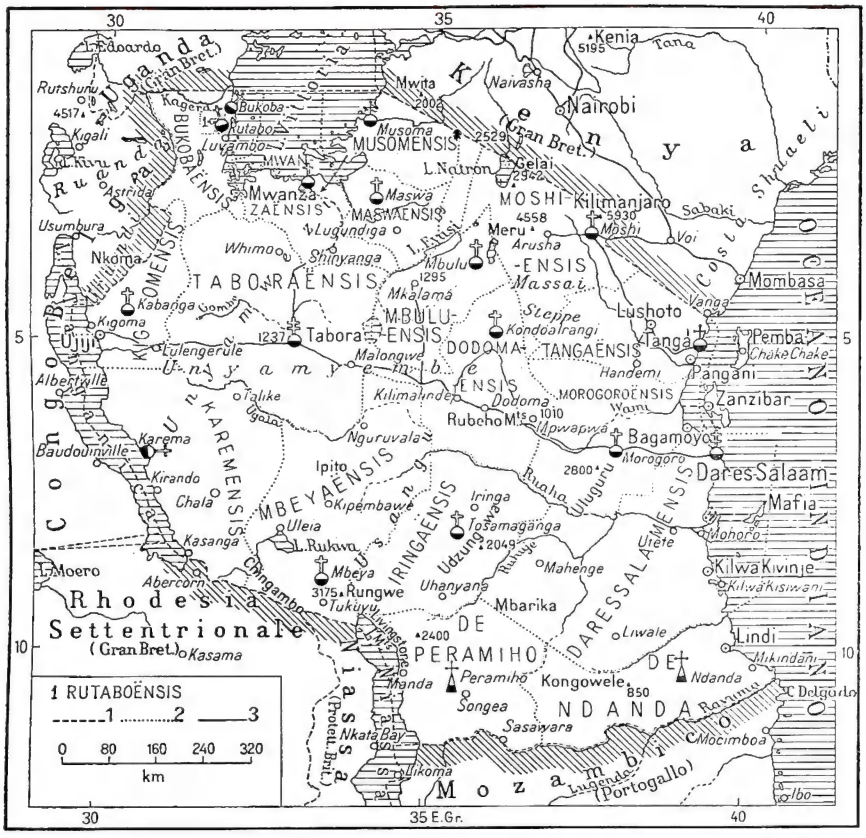
Gina Fasoli

TANCREDI di Lecce. - Principe normanno, figlio naturale di Ruggero di Puglia e di Emma dei conti di Lecce, insignito egli stesso dal 1149 del titolo di conte di Lecce.

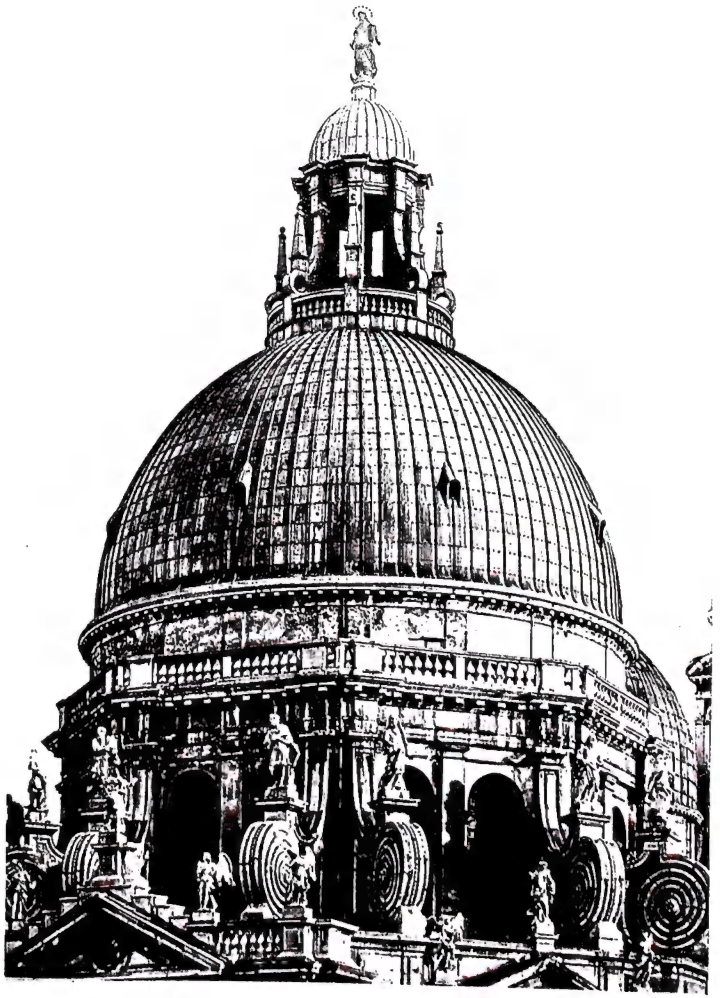
Nel 1154 si rifugiò a Costantinopoli temendo le insidie di Guglielmo I che sospettava in lui un possibile pretendente alla corona, malgrado la sua illegittimità. Ritornato in patria dopo il 1166, e favorito da Guglielmo II, ottenne, per le sue qualità morali, e malgrado il suo fisico disgraziato, le simpatie della nobiltà del Regno, che nel 1189 lo contrappose ad Enrico VI, cui andavano la corona ed il Regno di Sicilia, quale eredità della moglie Costanza. Incoronato nel 1190 a Palermo, T. cercò alleati tra i nemici di Enrico VI, in Italia, in Germania, in Inghilterra, in Oriente. Gli eserciti che Enrico VI armò contro di lui subirono gravi perdite per epidemie ed insuccessi militari, ma la morte di T. nel 1194 e il passaggio della corona al giovane Guglielmo III favorirono il successo finale di Enrico VI.

Bibl.: H. Toeche, *Kaiser Heinrich VI.*, Lipsia 1867; F. Chalandon, *La domination normande en Italie*, Parigi 1937; F. De Stefano, *Storia della Sicilia dal sec. XI al XIX*, Bari 1948, e bibl. ivi citata.

Gina Fasoli

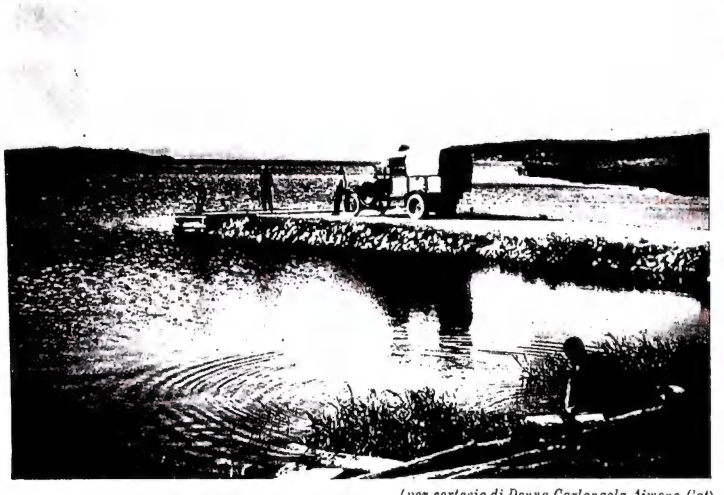

1 RUTABOËNSIS
1 2 3
0 80 160 240 320
km
Kenia
Nairobi
Mombasa
Tanga
Pemba
Zanzibar
Bagamoyo
Dar es Salaam
Mafia
Kilwa Kivinje
Lindi
Mikindani
Delgado
Moçimboa
Ndanda
Peramiho
Kongowele
Songea
Mbarika
Mahenge
Iringa
Tosamaganga
Mbeya
Rungwe
Kasama
Abercorn
L. Moero
Rhodesia Settentrionale
(Gran Bret.)
Tanganica
Ruanda
Urundi
Congo Belga
Uganda
(Gran Bret.)
Nyassa
(Protet. Brit.)
Mozambico
(Portogallo)
Costa Swahaeli
Kenya
(Gran Bret.)
Usambara
Nkoma
Kigoma
Ujiji
Albertville
Baudouinville
Karema
Kirando
Chala
Kasanga
Ipito
Kipembawe
Uleia
L. Rukwa
Udzungwa
Uhanyana
Ruaha
Uluguru
Morogoro
Dodoma
Kondoa Irangi
Kilimatinde
Rubeho Mts
Mpwapwa
Handeni
Wami
Pangani
Chake Chake
Vanga
Lushoto
Sabaki
Voi
Meru
Arusha
Massai
Steppe
Moshi
Kilimanjaro
Naivasha
Mwita
Musoma
Maswa
Mwanza
Bukoba
Rutabo
Luvamboo
Kagera
Rutshuru
Kigali
Astrida
Usumbura
Whimoo
Shinyanga
Mbulu
Mkalama
Malongwe
Tabora
Kabanga
Lulengerule
Uvinza
Kalike
Ugala
Nguruvala
Rubeho
Ruaha
Iringa
Udzungu
Mahenge
Uhanyana
Mbarika
Liwale
Ndanda
Peramiho
Manda
Songea
Sasawara
Nkata Bay
Likoma
Lugenda
Rovuma
Albo
Tana
Naivasha
Sabaki
Voi
Vanga
Chake Chake
Pemba
Handeni
Wami
Morogoro
Mpwapwa
Kondoa Irangi
Dodoma
Kilimatinde
Rubeho Mts
Iringa
Tosamaganga
Udzungu
Ruaha
Uluguru
Mahenge
Uhanyana
Mbarika
Liwale
Ndanda
Peramiho
Kongowele

(*fot. Alinari*)



(*fot. Alinari*)

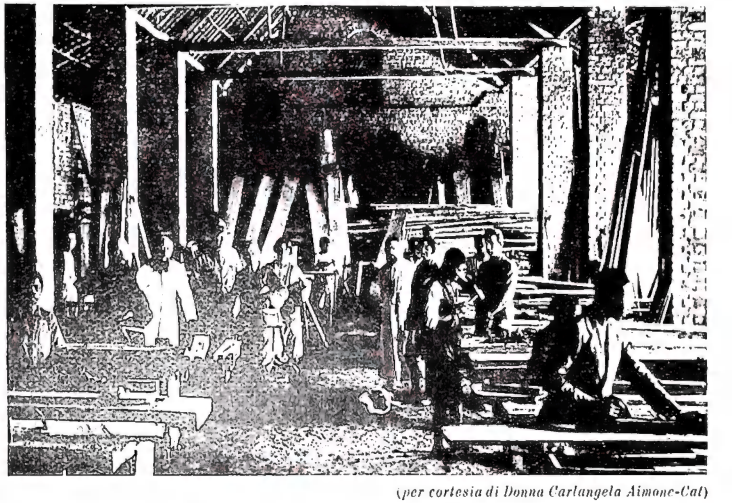
A sinistra: TAMBURO a colonne abbinate della chiesa di S. Andrea della Valle. Opera di C. Maderno (1608) - Roma. ***A destra:*** TAMBURO ottagonale con mensole a volute della chiesa di S. Maria della Salute iniziata nel 1631. Opera di B. Longhena - Venezia.



(*per cortesia di Donna Carlangela Aimone-Cat*)

(*per cortesia dei pp. Pallottini*)

(*per cortesia di Donna Carlangela Aimone-Cat*)



(*per cortesia di Donna Carlangela Aimone-Cat*)

In alto a sinistra: LAGO TANGANICA. *In alto a destra:* CASA DEI PADRI PALLOTTINI - Prefettura apostolica di Mbulu. *In basso a sinistra:* GRUPPO DI MISSIONARI INTENTI ALLA COSTRUZIONE DI UN MULINO - Tosa Maganga. *In basso a destra:* COSTRUZIONE DELLA NUOVA CHIESA (1942) - Tosa Maganga, Missione della Consolata.

Il T. è ampio più di tre volte l'Italia (936.330 kmq.) e si stende fra 1° e 11° S., all'incirca, dal Lago Vittoria al Lago Niassa, affacciandosi sull'Oceano Indiano con una costa di 850 kmq. Risulta in complesso da un vasto altopiano (ca. 1000-1500 m. d'altezza), con clima tropicale attenuato dal rilievo, eccetto che sulla fascia litoranea, d'altronde piuttosto ristretta (20-30 km. di profondità). La piovosità, che cresce da S. a N., è concentrata di regola nella stagione estiva, a S. e nel centro, ed in due periodi più umidi, a N., separati da due stagioni asciutte. Il paese è ricoperto per lo più da steppe e savane, che trapassano a foreste nella bassa fascia costiera ed a pascoli montani nelle regioni più elevate. Dovunque ricca la grossa fauna di ruminanti e carnivori felini, e ricchissima l'avifauna.

Il paese ha cospicue risorse agricole, forestali (40% della superficie territoriale) e minerarie. I prodotti principali sono oggi l'agave sisalana, il cotone, il caffè e le arachidi, cui si aggiungono non trascurabili quantitativi di riso, sesamo, thè, ecc. L'allevamento è fiorente (6,4 milioni di capi bovini; 3,5 di ovini; 2,3 di caprini, ecc.), nonostante che il flagello della tse-tse ne riduca le grandi possibilità. Dal sottosuolo si estraggono oro, diamanti, stagno e mica; ma le ingenti riserve di carbon fossile prossime al Lago Vittoria sono ancora intatte. Notevoli progressi si sono fatti negli ultimi anni nelle comunicazioni interne (2600 km. di ferrovie), che hanno dato un forte impulso al commercio, nel quale le importazioni superano ovunque le esportazioni.

La popolazione (7,3 milioni di ab.) è costituita quasi tutta da negri bantu e nilotici, con Suaheli sulla costa; gli Europei sono ca. 20 mila e 45 mila gli Indiani. Essa è ripartita in 8 province, di cui le più densamente abitate sono quelle meridionali. Numerosi i centri urbani, di cui il più popoloso, Dar es Salam (70 mila ab.), sulla costa a S. dell'Isola Zanzibar, è la sede del governo Ugigi, sul Lago Tanganica (25 mila ab.), è il più importante dell'interno.

Bibl.: C. Gilman, *A population map of Tanganiyka territory*, Dar es Salam 1936; Ch. Lenbuscher, *Tanganiyka*, Oxford 1944.

Giuseppe Caraci

Evangelizzazione. – Partendo dalla isola di Zanzibar i Missionari dello Spirito Santo nel 1867 iniziarono la missione di Bagamoyo nel territorio attuale di T., fondando scuole ed orfanotrofi per i numerosi giovani schiavi riscattati, e poi un villaggio cristiano.

(per cortesia di Donna Carlangela Aimone-Cat)
Tanganica - Capo Massai.

(per cortesia dei Padri Missionari della Consolata)
Tanganica - La popolazione di Tosamaganga (diocesi di Fringa) dinanzi alla Cattedrale (Pasqua 1948).

Dal 1877, con la fondazione della stazione di Mhonda, cominciò una ulteriore estensione della missione nella regione nord-orientale del territorio.

Nel 1878 l'interno della terra presso i grandi Laghi Tanganica e Victoria Nyanza fu affidato ai Padri Bianchi. Grandissimi ostacoli ad una efficace attività missionaria erano la caccia dei negri e l'influsso dei maomettani, che fu arginato dall'occupazione da parte della Germania e dalla creazione della colonia dell'Est-Africa tedesca nel 1885. Nel 1887 la parte meridionale della costa fu affidata ai Benedettini di S. Ottilia. Allora le missioni poterono molto progredire, anzitutto per la fondazione sistematica di scuole. Un contraccolpo a questi progressi fu la ribellione del 1905, durante la quale mons. Cassiano Spiss, O.S.B. (S. Ottilia), vicario apostolico del Zanzibar meridionale, fu trucidato insieme con 2 fratelli e 2 suore, e molte stazioni furono distrutte. Un altro contraccolpo fu la prima guerra mondiale: i Benedettini, perché tedeschi, furono espulsi. Subentrarono, quando il territorio cadde sotto mandato inglese, i Cappuccini svizzeri e i Benedettini svizzeri. Inoltre di alcuni distretti s'incaricarono i Missionari della Consolata (1922), i Passionisti (1935), i Pallottini (1943), i missionari di Maryknoll (1950) e i Rosminiani (1950). Il 25 marzo 1953 fu istituita la gerarchia ordinaria. Così si hanno attualmente nel territorio del T. 18 fiorenti missioni: Bagamoyo, nel 1906 vicariato ap., affidato alla Congregazione dello Spirito Santo, ora diocesi di Morogo. Bukoba, nel 1929 vicariato ap. affidato alla Società dei Missionari d'Africa (Padri Bianchi), ora diocesi. Dar-es-Salaam, nel 1887 prefettura ap. di Zanguebar meridionale, nel 1902 vicariato ap., nel 1906 nome attuale, affidato ai Cappuccini. Dodoma, nel 1935 prefettura ap., affidata ai Passionisti, ora diocesi. Iringa, nel 1922 prefettura ap., nel 1948 vicariato ap., affidato ai Missionari della Consolata di Torino, ora diocesi. Karema, nel 1946 vicariato ap., affidato ai Padri Bianchi, ora diocesi. Kigoma, nel 1880 provicariato di T., nel 1887 vicariato ap., nel 1946 nome attuale, affidato ai Padri Bianchi, ora diocesi. Kilima-njaro, nel 1910 vicariato ap., affidato alla Congregazione dello Spirito Santo, ora diocesi di Moshi. Maswa, nel 1946 vicariato ap., affidato ai Padri Bianchi, ora diocesi. Mbeya, nel 1932 missione di Tukuyu, nel 1938 prefettura ap., nel 1949 vicariato ap. con il nome attuale, affidato ai Padri Bianchi, ora diocesi. Mbulu, nel 1949 prefettura ap., affidata ai Pallottini, ora diocesi. Musoma, nel 1950 prefettura ap., affidata alla Società di Maryknoll. Mwanza, nel 1894 vicariato ap. di Victoria Nyanza meridionale, nel 1915 nome di Victoria Nyanza, nel 1929 nome attuale, affidato ai Padri Bianchi, ora diocesi. Ndanda, nel 1931 abbazia «nullius», affidata ai Benedettini di S. Ottilia. Peramiho, nel 1913 prefettura ap. di Lindi, nel 1927

abbazia « nullius », nel 1931 nome attuale, affidato ai Benedettini di S. Ottilia. KAGERA INFERIORE, vicariato ap. nel 1951, ora diocesi di Rutabo. TABORA, nel 1887 vicariato ap. di Unyanembe, nel 1925 nome attuale, affidato ai Padri Bianchi, ora diocesi. TANGA, nel 1950 prefettura ap. affidata ai Rosminiani. - Vedi tav. CXXII.

BIBL.: anon., *Chronique des Missions C. S. Sp. Aperçu histor. et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 353-72; P. Lesourd, *Les Pères Blancs du card. Lavigerie*, ivi 1935, pp. 124-40; MC, 1950, pp. 180-90. Giovanni Rommerskirchen

TANGUAY, CYPRIEN. - Sacerdote e storico canadese, n. a Québec nel 1819, m. ivi nel 1902.

Studiò nel Seminario di Québec; sacerdote nel 1843, si dedicò per oltre un ventennio al ministero parrocchiale, specialmente a Rimouski, dove fondò (1860) un rinomato collegio. Fondò pure a St-Germain il convento di Notre-Dame. Si occupava intanto di ricerche storiche e genealogiche, con particolare riguardo al periodo della colonizzazione francese del Canadà: taluni saggi dati alle stampe in riviste e periodici richiamarono su di lui l'attenzione del governo, e nel 1867 ebbe ufficiale incarico di stabilire l'esatta genealogia delle famiglie francesi stanziatesi successivamente nel Canadà ed il T. poté pubblicare il *Dictionnaire généalogique des familles canadiennes françaises depuis les origines de la colonie jusqu'à nos jours* (7 voll., 1871-90) che gli diede fama nazionale e gli meritò di essere accolto nella Royal Society of Canada, il massimo istituto scientifico del paese. Dal canto suo papa Leone XIII gli conferì dignità prelatizia dopo la pubblicazione del *Répertoire du clergé canadien par ordre chronologique* (2ª ed., 1893). Mons. T. continuò gli studi prediletti sino alla morte, illustrando le vicende della Chiesa canadese senza tralasciare l'apostolato, diretto specialmente alle classi colte.

BIBL.: J. Allaire, s. v. in *Dict. du clergé canadien-franç.*, Montréal 1910; L. Lindsay, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, p. 443. Renzo U. Montini

TANIS. - Città egiziana antica, a ca. 25 km. dall'attuale eṣ-Ṣāliḥijjah presso il villaggio di Ṣān el-Ḥağar su un canale già parte del ramo tanitico del Nilo.

Secondo *Num.* 13, 23, T. (ebr. *Ṣō'an*) fu fondata sette anni dopo Hebron; ma le sue origini debbono essere più remote. È caratteristico in essa il culto del dio Seth, portato là probabilmente dagli Hyksos (v.); celebre è il santuario di questo dio fondato da Ramses II; ne sopravvivono in luogo le rovine; importanti resti di scultura sono al Museo del Cairo.

Ps. 77, 12 e 43, ricorda le campagne di T., dove Dio fece cose meravigliose al tempo dell'Esodo. Durante la XXI dinastia T. fu per più di un secolo capitale del paese, sicché *Is.* 19, 11 e 13 dà particolarmente importanza ai « prìncipi di T. ». Nel 667 a. C. fu saccheggiata da Assurbanipal e più tardi da Nabuchodonosor (onde la profezia di *Ez.* 30, 14-18). Al tempo di Strabone (XVII, 802) era ancora una città fiorente; nella seconda metà del sec. I d. C. (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, IV, 11, 5) era in decadenza.

BIBL.: Fl. Petrie, *T.*, I, Londra 1885; M. A. Murray - F. L. Griffith, *T.*, II-IV, ivi 1888; H. Gauthier, *Dict. des noms géograph.*, I, Cairo 1929, pp. 30, 74, 200 e passim; P. Montet, *Les nouvelles fouilles de T.*, Parigi 1933; id., *T.*, ivi 1942. Aristide Calderini

TANJORE, DIOCESI di. - Situata nell'India sud-orientale.

Con decreto della S. Congr. di Propaganda Fide del 13 nov. 1952, la diocesi di S. Tommaso di Meliapor, che per l'accordo tra la S. Sede e il Portogallo del 18 luglio 1950 cessava di far parte del patronato portoghese passando alle dipendenze di Propaganda, e l'arcidiocesi di Madras venivano limitate alla sola porzione di territorio compresa nel distretto civile di Chingleput e unite in modo da formare un'unica arcidiocesi di Madras-Meliapor, mentre con le parti di territorio delle due dette circoscrizioni ecclesiastiche, situate al di fuori del distretto di Chingleput, si erigevano rispettivamente le diocesi di Vellore e di T.

La diocesi di T., eretta con il territorio meridionale di S. Tommaso di Meliapor, comprende quasi tutto il distretto civile di T. ed un piccolo circondario di pertinenza del distretto civile del Sud Arcot. Confina con lo stretto di Palk, con le diocesi di Kumbakonam, Tiruchirapally e Madhurai. Ha una superficie di kmq. 9615 ed una popolazione di quasi 3 milioni di ab., di cui 85.000 cattolici, 40.000 protestanti ed il resto indù, con un'esigua minoranza di musulmani. È affidata al clero indigeno costituito da ca. 50 sacerdoti, quasi tutti indiani. La lingua usata è il tamil. Conta 41 stazioni primarie o quasi-parrocchie, bene attrezzate, con sacerdoti stabilmente residenti. Tutto il territorio diocesano è molto popolato e fornito di scuole e collegi cattolici, di opere di carità e istituzioni benefiche. È suffraganea di Madras-Meliapor.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, ponenza n. 23, 1952, pos. prot. n. 4151/52. Pompeo Borgna

TANJORE (regno): v. TRICHINOPOLY.

TANNAITI (« ripetitori » o « insegnanti »). - Dottori ebrei, anteriori al sec. III, il cui insegnamento è conservato nella raccolta ufficiale dell'insegnamento rabbinico detta Mišnāh (v.).

Tale titolo fu conferito anche ad una classe particolare di studiosi, specializzati nel riferire a mente i detti talmudici antichi a cui i dottori si richiamavano nella discussione; ma questi t. non ebbero importanza dottrinale. Il numero complessivo dei t. viene calcolato in 270. Essi si dividono in 5 o 6 generazioni. Eccellono nella prima Šammaj e Hillēl (v.), Rabbān Gamaliele il Vecchio, Jôḥānān ben Zakkaj. Fra quelli appartenenti alla seconda: Gamaliele II, Jĕhôšûa' ben Ḥănanjāh. Della terza: Ṭarphôn, Ismaele, 'Aqîbā', Jôsê il Galileo. Della quarta: Mē'îr, Simeone ben Joḥaj, Giuda ben Ilaj, Jôsê ben Ḥălaphtā', Jôḥānān il Sandalaio, Abbā' Šā'ûl. Della quarta: Simmaco, Giuda il Santo o il Principe (colui che pose le basi alla redazione della Mišnāh). Della sesta fanno parte dottori non più menzionati nella Mišnāh, tra cui Gamaliele III, Ḥijjā', Abba Areka (v.) o Rab.

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 5ª ed., Monaco 1921, passim. Eugenio Zolli

TANNER, ADAM. - Gesuita, teologo, n. a Innsbruck il 14 apr. 1572, m. a Unken (presso Salisburgo) il 25 maggio 1632.

Insegnò per 34 anni teologia dogmatica, morale e controversie a Monaco, Ingolstadt, Praga e Vienna; e dotato com'era di acuta intelligenza e di ampia cultura, godette la fama del migliore teologo della controriforma in Germania, mentre gli avversari lo decoravano del titolo di « insolente ». Prese parte ai colloqui di Ratisbona del 1601, di cui stese una *Relatio* compendiosa (tradotta da lui anche in tedesco [Monaco 1602]) e una confutazione vivace della Confessione di Augusta: *Anatomia confessionis augustanae* (Ingolstadt 1613); nel conflitto tra Venezia e Paolo V difese i diritti del Papa in *Defensio Ecclesiae libertatis* (ivi 1607), rivendicando la libertà della Chiesa contro le aggressioni tiranniche dello Stato. L'opera che gli diede maggior fama è: *Universa theologia scholastica* (4 voll., ivi 1626-27), che venne paragonata alla Somma di s. Tommaso, non solo per l'ordine delle questioni, ma anche per la solidità della dottrina e la concisione del dettato. In essa segue la dottrina di s. Tommaso, ma con uno sguardo ai tempi e allo sviluppo delle teorie; e mentre per una parte resta fermo all'opinione della incorruttibilità degli astri, pur avendo osservate direttamente le macchie lunari, per l'altra nella questione della Grazia e della immunità dei principi va troppo oltre. Si occupò pure di mitigare la severità nei processi contro le streghe.

BIBL.: Sommervogel, VII, 1843-55; Hurter, III, 638-40; B. Duhr, *Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Friburgo in. Br. 1900, p. 45 sgg.; id., *Gesch. des Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, II, II, ivi 1912, pp. 380-400, 516-21; W. Lurz, *A. T. und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrh.*, Breslavia 1932 (cf. osservazioni in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 55 [1933], pp. 313-14). Celestino Testore

TANNOIA, ANTONIO. - Discepolo e primo biografo di s. Alfonso de Liguori, n. a Corato (Bari)

il 27 sett. 1727, m. a Deliceto (Foggia) il 12 marzo 1808.

Seguì s. Alfonso e fu professo nella sua Congregazione nel 1747. Rettore, consultore generale, si distinse come maestro dei novizi, pei quali compose esercizi di pietà ancora in uso, e come storico diligente e accurato.

Conservano valore le *Memorie istorico-critiche della vita, miracoli e traslazione del b. Benvenuto da Gubbio* (2 voll., Napoli 1780); *Vita del canonico G. Della Monica* (ivi 1787); *Vita del servo di Dio Fr. Gerardo Maiella* (ivi 1804). Di capitale importanza sono i tre volumi della *Vita ed Istituto del ven. Alfonso de Liguori* (ivi 1798-1803), completati dal p. C. Berruti con l'aggiunta del l. V, steso con materiale preparato in gran parte dallo stesso T. (ivi 1857) e poi alterato da A. Chiletti nell'ed. torinese del 1869. Stampò pure un'opera voluminosa intorno a *Le api e loro utile e della maniera di ben governarle* (ivi 1798-1801), per cui fu nominato socio dell'Accademia Georgofila di Firenze ed ebbe lodi dall'Istituto nazionale di Bologna. Rimangono di lui presso l'Archivio generale dei Redentoristi manoscritti inediti, illustranti le origini dell'Istituto ed i primi congregati.

BIBL.: Arch. generale C. SS. R., *Lettere ed opere manoscr. del p. A. T.*; A. De Risio, *Vita del p. A. T.*, in *Croniche della Congr. del SS. Red.*, Palermo 1858, pp. 259-89; Cl. Villecourt, *Notice biograph. sur le r. p. A. T.*, in *Vie et Institut de st A. M. de Liguori*, Parigi 1863, pp. 21-24; F. Dumortier, *Le p. A. T.*, Antony 1902 (trad. it., Casalbordino 1933); M. De Meulemeester, *Bibliogr. générale des écriv. Rédemptor.*, II, Lovanio 1935, pp. 417-19.

Oreste Gregorio

TANQUEREY, ADOLPHE-ALFRED. - Teologo sulpiziano, n. a Blainville (Normandia) il 1° maggio 1854, m. a Aix-en-Provence il 21 febbr. 1932.

Ordinato sacerdote nel 1878, insegnò teologia dogmatica e morale a Rodez, a Baltimora e a S. Sulpizio a Parigi. Superiore del noviziato (1915-26) a Issy-le-Molineaux, si dedicò agli studi di ascetica. Molta simpatia continuano ad incontrare le sue pubblicazioni, in cui, oltre a una solida dottrina e una ricca documentazione, è manifesta la preoccupazione dell'autore di riuscire pratico, aggiornato e rispondente alle esigenze moderne.

(Tot. Enc. Catt.)

TANNOIA, ANTONIO - Ritratto, conservato nella Casa generalizia dei pp. Redentoristi - Roma.

(per cortesia della Procura di S. Sulpizio, Roma)

TANQUEREY, ADOLPHE-ALFRED - Ritratto.

Scrisse: *Synopsis theologiae dogmaticae* (3 voll., Parigi-Roma 1894-96; 25ª ed. ivi 1942); *Synopsis theologiae moralis et pastoralis* (3 voll., ivi 1902); *Brevior synopsis theologiae dogmaticae* (ivi 1911); *Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis* (ivi 1913); *Précis de théologie ascétique et mystique* (ivi 1923), opera tradotta in breve tempo in dieci lingue; *Dogmes générateurs de la piété* (Parigi 1926); *La divinisation de la souffrance* (ivi 1931); *Jésus vivant dans l'Eglise* (ivi 1932). Larga la sua collaborazione a dizionari e riviste cattoliche, quali DThC, *Cath. Enc.*, *Americ. eccles. review*, *Vie spirituelle*.

BIBL.: F. Perriot-A. Rozier, *Chronique de théologie ascétique et mystique*, in *Ami du clergé*, 42 (1925), pp. 30-31; F. Cimetier, s. v. in DThC, XV, coll. 47-48.

Vito Zollini

TANSILLO, LUIGI. - N. di famiglia nolana, e probabilmente a Nola e non a Venosa, nel 1510, m. a Teano il 1° dic. 1568. Poeta, cortigiano e soldato, resta una delle figure più notevoli e più amabili della nostra storia letteraria fra gli anni dell'Ariosto e quelli del Tasso. La sua fedeltà agli Spagnuoli nella persona prima di d. Pietro, vicerè di Napoli, poi del figlio di lui d. Garzia, fu sentimento sincero, e non è possibile fargliene colpa.

Poeta soltanto volgare, e senza il gusto della prosa, ha però l'occhio ai generi letterari, ai quali confronta, sui quali qualche volta regola un nativo fervore popolaresco. Ne vennero fuori le sue varie stanze. Nelle 183 del *Vendemmiatore* (scritto fra il 1532 e il 1534) un motivo schiettamente popolaresco s'incontra non solo con reminiscenze di canti carnascialeschi, ma anche con il latino del tempo; nelle 173 della *Clorida* (1547), le *Metamorfosi* di Ovidio, sia pure attraverso un poemetto di Bernardino Martirano, aiutano a glorificare il giardino della villa di d. Pietro di Toledo e riconducono l'ispirazione nel giro della poesia idillico-mitologico-encomiastica. Del resto anche l'ecloga

(da B. T., Lettere a F. Galiani, Bari 1914, tav. davanti al frontespizio)

TANUCCI, BERNARDO - Ritratto. Stampa contemporanea.

dialogata *I due pellegrini* (1528), con cui aveva esordito, è una contaminazione di spontaneità e di letteratura e come tale diede da fare, forse più che non meritasse, agli storici della *Favola pastorale*.

Tutt'altro che irreligioso, il T. non fu ricco d'ispirazione religiosa. Perciò il suo poemetto in ottave *Le lacrime di s. Pietro*, uscito postumo, e scritto dopo che il *Vendemmiatore* era stato incluso nell'Indice, è una povera cosa; dovette però una certa fortuna e voga (fu tosto tradotto in spagnolo) a quella del nuovo genere letterario a cui apparteneva. Perché il poema religioso in volgare comincia con esso. Non molto di più si può dire dei suoi due poemi didascalici in volgare: la *Balia* e il *Podere*. Non sono gran che; ma nel genere della poesia didascalica, tanto spesso arido in Italia e fuori, si distinguono per una certa vivacità di sentimento. Sono scritti in capitoli. Ma non per queste opere il T. occupa il suo posto d'onore fra l'Ariosto e il Tasso. Alla sua fama, se non proprio alla sua gloria, bastano alcuni pochi dei molti versi lirici che scrisse, specie quelli nei quali un sentimento della natura malinconico e ardente, una sensualità tutta avvivata dalla fiamma dello spirito fanno pensare talora ai grandi romantici. E allora balena anche in lui il sublime della religione e della patria.

BIBL.: F. Flamini, *L'Ecloga e i Poemetti di L. T.*, Napoli 1893; G. Vallese, *L'apoteosi di Reuchlin di Erasmo da Rotterdam*, ivi 1949, p. 28 (per la derivazione dai *Colloqui* di Erasmo); G. Toffanin, *Il Cinquecento*, 4ª ed., Milano 1950, pp. 347-52.

Giuseppe Toffanin

TANTRISMO: v. INDUISMO.

TANUCCI, BERNARDO. - Uomo di Stato, n. a Stia (Arezzo) il 20 febbr. 1698, m. presso Napoli il 29 apr. 1783. Professore di diritto a Pisa, seguì Carlo di Borbone nel Regno di Napoli ed ivi fu segretario di Stato di Grazia e Giustizia e, successivamente, degli Esteri e di Casa Reale.

Molto curò l'amministrazione della giustizia per mezzo della Giunta dei Tribunali e tentò di migliorare anche il funzionamento delle Corti baronali (1738). Si propose di dotare il Regno di un codice organico di leggi, ma l'iniziativa fallì per intrighi di corte. Promosse la riforma della università, con l'abolire cattedre di discipline ormai ritenute inutili ed istituirne sette di nuove.

Per quanto il T., contrariamente ai principi ed alle tendenze dominanti, si sia dimostrato piuttosto scettico nei confronti degli effetti delle riforme, tuttavia i suoi tentativi, vòlti ad evitare abusi e rafforzare il potere regio, rappresentarono per il Regno un innegabile e notevole progresso. Si preoccupò specialmente della limitazione del potere ecclesiastico, ma la sua azione non era guidata da irreligiosità, bensì dalle sue concezioni politiche che talvolta resero estremamente difficili i rapporti tra Chiesa e Stato. Malgrado nel 1741 fosse stato stipulato con Roma un Concordato, cui aveva molto contribuito il T. stesso, nel 1746 si ebbero i primi dissidi, provocati dal tentativo di introdurre nel paese l'Inquisizione.

Ma la lotta a fondo fu iniziata dopo la partenza di Carlo di Borbone, chiamato al trono di Spagna: nel Regno di Napoli restava il figlio minore Ferdinando. Il T. estese allora (1759) il suo potere e fu preposto alla segreteria dell'ecclesiastico Carlo De Marco, sua creatura, che ne condivideva le idee. Carlo III, però, che pur durante la reggenza continuò ad interessarsi degli affari del Regno, fu sempre restio ad una eccessiva ostilità contro la Curia, come lo era stato durante la sua permanenza a Napoli, e si limitò ad assumere un atteggiamento platonicamente favorevole. Nel 1759 fu posta la questione relativa alle chiese di regio patronato, una tra le più importanti controversie con il governo pontificio. I due poteri, laico ed ecclesiastico, si disputavano il diritto di giudicare sulla appartenenza dei benefici di tali chiese. Con due leggi, del 1759 e 1762, il T. decise che in questi casi il giudizio spettava ai tribunali laici. Con altra legge (1762) fu stabilito l'obbligo per gli ecclesiastici beneficiari di distribuire agli indigenti la terza parte delle loro rendite ed il fisco vigilò a mezzo di laici sull'esecuzione della legge stessa.

Nel 1763 il T. ebbe la direzione di tutta la politica del Regno. Fu solidale con gli altri Stati borbonici nella lotta contro i Gesuiti, che culminò nella loro espulsione dal paese. Egli mantenne la sua autorità anche dopo che il Sovrano ebbe raggiunto la maggiore età; fu costretto a lasciare il governo nel 1776, per il diverso orientamento politico della moglie di Ferdinando, l'arciduchessa austriaca Maria Carolina. Al T. si deve l'inizio degli scavi di Pompei ed Ercolano; fu a capo dell'Accademia Ercolanense, istituita nel 1758.

BIBL.: P. Calà Ulloa, *Di B. T. e dei suoi tempi*, Napoli 1875; G. Carignani, *Carteggio diplom. tra il march. T. e il principe Albertini*, in *Arch. stor. per le prov. napolet.*, 3 (1878), pp. 102-26, 211-32; E. Greppi, *Fogliani e T. La caduta del T.*, in *Arch. stor. ital.*, 4ª serie, 6 (1880), pp. 175-80; C. Losurdo, *T. e la reggenza al tempo di Ferdinando IV*, Bari 1911; B. Tanucci, *Lettere a Ferd. Galiani*, con introduz. e note di F. Nicolini, 2 voll., Bari 1914; M. Vinciguerra, *La reggenza borbonica nella minorità di Ferdinando IV*, in *Arch. stor. per le prov. napolet.*, 40 (1915), pp. 576-91; 41 (1916), pp. 100-23, 337-53, 493-515; 42 (1917), pp. 184-221; P. Omnis, *B. T. nel moto anticurialista del Settecento*, in *Nuova riv. stor.*, 10 (1926), pp. 328-65; L. Ferrara Mirenzi, *B. T. nei primi mesi del regno di Carlo di Borbone (dai aocum. dell'Arch. segreto Vatic., anno 1734)*, in *Studi di storia e dir. in onore di C. Calisse*, III, Milano 1939, pp. 203-28; E. Viviani Della Robbia, *B. T. ed il suo più importante carteggio*, 2 voll., Firenze 1942; B. Croce, *Uomini e cose della vecchia Italia*, 2ª serie, 2ª ed., Bari 1943, pp. 15-82.

Giuseppe Coniglio

TAOISMO. - Con tale denominazione vengono designate le dottrine a carattere filosofico e mistico esposte nelle opere di Lao Tzu, di Chuang Tzu e di Lieh Tzu (la cui compilazione viene comunemente fatta risalire ai secc. IV-III a. C.), e la religione taoista, ritenuta come una posteriore degenerazione delle prime, la cui costituzione come Chiesa organizzata viene ordinariamente attribuita a Chang Tao-ling

(n. nel 34 d. C. - m. nel 156 d. C. ca.). In cinese i pensatori sono designati come Tao Chia e la religione come Tao Chiao (la dottrina del Tao), ma i due termini vengon spesso confusi l'un con l'altro ed ordinariamente è il secondo che ha la prevalenza. In verità la religione taoista da alcuni è ritenuta contemporanea e addirittura precedente ai tre « filosofi » i quali rappresentarono, probabilmente, una corrente più colta nell'ambito delle credenze religiose. Tao poi è un termine assai vago: significa « strada, via, principio, metodo ecc... », e così numerose sono le traduzioni proposte dagli autori occidentali che può apparire opportuno considerarlo intraducibile, tanto più che dagli stessi taoisti è definito come « innominabile ».

(per cortesia di G. Bertuccioli)

TAOISMO - Grande incensiere tra due stele all'ingresso del convento taoista del Pai-yün Kuan - Pechino.

Il punto di partenza del pensiero taoista è lo scopo della preservazione della vita e di evitare ogni ingiuria alla propria persona: è, quindi, una concezione individualistica ed egoistica che fin dalle epoche più antiche si manifestò sotto forma di « fughe dal mondo » da parte di individui che nella vita eremitica ricercavano la pace e la salute. Verso la seconda metà del sec. IV a. C. fu forse compilato il *Tao Te Ching*, opera che è ordinariamente attribuita a Lao Tzu, personaggio di cui assai poco si conosce.

Sembra che egli portasse il nome di Erh, il soprannome Tan e il cognome Li: Lao Tzu significa letteralmente « vecchio filosofo ». La tradizione lo dice custode degli archivi reali di Chou ed in tal qualità egli avrebbe ricevuto una visita di Confucio, più giovane di lui, il quale sarebbe rimasto stupito della sua saggezza. Con ogni probabilità, però, tale episodio è da ascriversi a quelle numerose invenzioni dei taoisti i quali tendevano ad innalzare la loro religione a scapito soprattutto del confucianesimo.

Nel *Tao Te Ching* vengono esposti, sotto forma di brevi paragrafi, sovente di interpretazione assai oscura, i principi della prudenza, dell'umiltà, del contentarsi del poco. Il libro appare come aurea esposizione del principio del « viver nascosto », dell'inazione, intesa quest'ultima nel senso di far poco, di non strafare (*wu-wei*). L'uomo dovrebbe svolgere le sue attività in maniera naturale e spontanea e restringerle solo allo stretto necessario, riducendo i propri desideri. Solo così potrà evitare l'insuccesso. La semplicità e l'innocenza del bambino (che ha poca cultura e scarsi desideri) sono caratteristiche che ogni uomo dovrebbe avere: mentre però, per il bambino o per il popolo umile tale semplicità è dono di natura, per il saggio è una conquista dello spirito, è la conseguenza di un cosciente processo di autoeducazione.

Applicando tali principi alla politica ne deriva che il governante saggio è quello che governa poco e lascia che il popolo faccia quel che può e quel che vuole; che emana poche leggi, stabilisce pochi divieti, non incoraggia gli studi, bandisce dal suo regno l'intelligenza e l'abilità. Nel cap. 3° del *Tao Te Ching* cio è detto in maniera assai chiara: « Il saggio governa il popolo vuotandone la mente ed empiendone la pancia; indebolendone l'intelligenza e rafforzandone le ossa. Egli si sforza di renderlo senza cultura e senza desideri ». I problemi di questo mondo nascon dal fatto che si agisce troppo, si voglion fare troppe cose. Lao Tzu, invece, sostiene il paradosso: « Non far nulla e nulla vi sarà che non sarà fatto ». In un'epoca di terrore e di disordini quale quella dei secc. IV e III a. C., quando i regni feudali erano in lotta tra loro, le dottrine di Lao Tzu si oppongono con il loro scetticismo all'ottimismo ed al moralismo insito nell'insegnamento confuciano. Mentre secondo questo vi è sulle azioni umane una immanenza del Cielo che ricompensa la virtù e punisce le cattive azioni, per Lao Tzu l'universo non si cura delle cose umane ed è compito dell'uomo e del governante di sapersi inserire nel suo corso senza ostacolarlo con tentativi di riforma.

Tali concetti di Lao Tzu sono esposti in forma letteraria magnifica nelle opere attribuite a Chuang Tzu e a Lieh Tzu. Tuttavia in questi testi, accanto alla esposizione di tale morale pratica e di parti a carattere filosofico, sono numerosi i passi dai quali affiora il più largo substrato delle credenze religiose. L'evoluzione del t. ed il progressivo inaridirsi delle meravigliose capacità creative dei primi scrittori han portato con il tempo ad un crescente sopravvento della parte religiosa a scapito del valore letterario e filosofico dei testi. Soprattutto durante la dinastia Han (206 a. C.-220 d. C.) la religione taoista ci appare nel suo maggiore sviluppo. Essa si propone lo scopo di condurre i fedeli alla vita eterna. Considerando però l'uomo come composto di materia, ne deriva che tale vita eterna non viene intesa come immortalità spirituale dell'anima, ma come immortalità materiale del corpo da raggiungersi in questa vita mediante pratiche tendenti a sostituire progressivamente gli organi mortali con organi immortali, sì che ad un certo punto tutto il corpo mortale venga sostituito da un corpo immortale in cui le ossa e la carne siano d'oro e di giada. A questo punto il fedele, divenuto immortale, sale in cielo, ordinariamente in pieno giorno e dalla cima di una montagna, oppure, ed è il caso più frequente, muore. Ma la sua è una finta morte detta « liberazione del cadavere »: ciò che viene seppellito è una spada o un bastone che ha assunto temporaneamente la forma di un cadavere mentre il corpo immortale si è già allontanato per andar a vivere con gli altri immortali. Naturalmente era necessaria da parte del fedele l'osservanza di determinate pratiche per trasformare il corpo mortale in uno immortale. Tali pratiche potevano esser corporali e spirituali. Le prime consistevano in pratiche respiratorie, ginnastiche, sessuali, dietetiche, alchemiche. Queste ultime, le più complicate e destinate con il tempo a cader in disuso, erano dirette alla preparazione di una pillola detta dell'immortalità a base di cinabro, la quale solamente poteva rendere immortale per direttissima o, come dicono i testi, « immortale volante ». In realtà chi la prendeva cadeva, talvolta, fulminato dal veleno a meno che non avesse assuefatto precedentemente il suo organismo prendendone piccole dosi. Le altre pratiche erano molto più interdipendenti tra loro: quelle respiratorie consistevano in difficili esercizi di inspirazione e di espirazione durante i quali il fedele doveva cercare di trattenere il più a lungo possibile l'aria inspirata e di condurla a circolare per tutte le parti del corpo. Appositi esercizi ginnastici servivano a scioglier meglio le giunture ed a render più facile il passaggio dell'aria inspirata attraverso il corpo. Le pratiche dietetiche, infine, consistevano nell'eliminare dalla alimentazione i cereali ed anche la carne: l'ideale era di poter arrivare a nutrirsi di sola

(per cortesia di G. Bertuccioli)

TAOISMO - Un immortale taoista sale in cielo. Illustrazione del *Hsing' Ming Kuei Chih*, opera popolare taoista del sec. XVIII, ed. anastatica, Shanghai 1915.

aria, di resina di pino, di qualche erba o pianta medicinale. Le pratiche spirituali consistevano nel condurre vita pura, virtuosa e caritatevole (ed in ciò appaiono come una deviazione dai principi suesposti) nonché nel dedicarsi ad esercizi di meditazione destinata a realizzare una specie di unione mistica del fedele con le divinità o con il Tao. Manca tuttavia una organicità nei testi che parlano delle pratiche per il raggiungimento dell'immortalità e ciò fa sì che alcune disposizioni siano in contrasto con altre. Così per le pratiche sessuali: alcuni testi sembrano elogiare la castità, mentre in altri si legge tutto il contrario. Per ovvie ragioni, però, la conoscenza di queste ultime pratiche era trasmessa soprattutto oralmente e non affidata agli scritti. In un simile sistema religioso la malattia sembra fosse concepita come la punizione per i peccati commessi: confessandoli, sovente nel corso di cerimonie collettive, il fedele poteva sperare di guarire a condizione di compiere determinate opere di bene.

Verso il sec. II della nostra èra, Chang Tao-ling cominciò a predicare nella provincia dello Szechwan una dottrina (secondo alcuni forse influenzata da idee religiose provenienti dalla Persia) che egli ed i suoi seguaci seppero ben inserire nella corrente religiosa del t. La leggenda dice che egli, ottenuta la ricetta per divenire immortale, salì al cielo all'età di oltre centoventi anni. Dato che i suoi sacerdoti pretendevano la tassa-obolo di 5 tou (misura di capacità) di riso all'anno, il suo culto veniva chiamato «la religione dei cinque tou di riso». Il movimento, sotto l'aspetto religioso, celava un substrato di idee socialistiche e rivoluzionarie e sfociò in una grande ribellione che minacciò di diffondersi per tutta la Cina e di abbattere l'Impero ma, successivamente, venne circoscritta e domata.

Sotto l'influenza del buddhismo il t. prese ad organizzarsi come religione conventuale. Gli studiosi del Tao, detti Tao-shih, si riunirono in abitazioni comuni dette Kuan (termine che ancora adesso designa i conventi taoisti), in un primo tempo con le loro donne, poi, facendosi sentire più forte l'influenza buddhista, soli finché il celibato divenne la regola, se pur non sempre rispettata in pratica. Anche oggi i monaci taoisti son detti Tao-shih. Si costituirono anche comunità di donne le quali, però, con il tempo vennero soppresse. Ordinariamente i conventi sorsero nelle grandi città ed in cima ai monti: in questi ultimi si conservarono più a lungo le tradizioni antiche.

In questa sua trasformazione il t. venne favorito dagli stessi governanti desiderosi di contrapporlo, come religione «indigena», al buddhismo straniero. Soprattutto durante la dinastia T'ang (618-907) vi furono imperatori taoisti. Ad imitazione del buddhismo il t. creò un pantheon in cui le divinità erano stelle, pianeti, antichi eroi, spiriti preposti a varie attività umane, animali, piante. Sopra a tutti presiedeva una suprema triade composta dell'Imperatore di Giada (Yü Huang Shang Ti), di Lao Tzu e di Tao Chün. Sempre ad imitazione dei buddhisti, i taoisti provvidero a raccogliere tutti i loro scritti nella monumentale collezione nota sotto il nome di Tao-tsang, mentre la dottrina religiosa si andò concentrando intorno al principio del conteggio delle ricompense per ogni beneficio compiuto e delle pene per ogni peccato commesso, conteggio che una divinità annotava durante la vita dell'uomo per decidere del suo invio dopo morto al paradiso o all'inferno. Tale snaturamento della antica natura del t. e la tendenza d'altro canto di accogliere da una religione straniera gli elementi che potevano tornare più utili non evitò peraltro lotte religiose e rivalità tra t. e buddhismo, rivalità che nei secoli più vicini a noi si andarono lentamente spegnendo.

Accanto ai religiosi conventuali si trovano i taoisti che vivono da soli e che costituiscono la parte più bassa del clero taoista. Possono aver famiglia e praticano il mestiere di indovini, di incantatori, di esorcisti, di maestri dell'arte del Feng Shui (v.), di guaritori ecc. Essi soprattutto son dipesi, in maniera un po' vaga invero, dal T'ien-shih (Maestro del Cielo) da alcuni autori occidentali chiamato, assai impropriamente, «papa» o «pontefice supremo del t.». Esso risiedeva sul monte Lung-hu nella provincia del Kiangsi, dedito a pratiche di bassa stregoneria; alla vendita di scongiuri, di amuleti; alla concessione, dietro pagamento, di diplomi di iniziazione. La dignità di T'ien-shih venne conferita nel 424 d. C. ca. al taoista K'ou Ch'ien-chih. Successivamente, durante la dinastia T'ang, si ebbe nel 748 un riconoscimento ufficiale del titolo che venne attribuito ai discendenti di Chang Tao-ling. L'imperatore T'ai Tsu (1368-98) della dinastia Ming avrebbe abolito tale titolo considerandolo irrispettoso per il cielo e sostituendo ad esso quello di Chen-jen (vero uomo). Il titolo antico tuttavia rimase, se pur non ufficialmente riconosciuto. La posizione del T'ien-shih andò sempre più decadendo: nel sec. XIX egli perse il diritto di esser chiamato ad udienza a Corte e questo fu uno dei più gravi colpi apportati al suo prestigio. Tutto il t. era però ormai in decadenza. La Repubblica non riconobbe nessun privilegio al T'ien-shih ed anzi confiscò i suoi beni espellendo nel 1927 dai suoi possessi nel Kiangsi colui che si considerava come il 63° successore di Chang Tao-ling. Da allora questo poco degno personaggio visse in un modesto tempio taoista di Shanghai.

Nei confronti della religione taoista, considerata superstiziosa e corrotta, il governo repubblicano dal 1911 in poi non ha avuto un atteggiamento ufficiale troppo favorevole. I templi taoisti soprattutto nelle città, seguendo in ciò la sorte di molti templi buddhisti, sono stati requisiti assai sovente per esser adibiti a scuole e a caserme. I grandi conventi sui monti «sacri», meta di pellegrinaggi, come il Mao Shan nella provincia del Kiangsu, il T'ai Shan nella provincia dello Shantung, il Hua Shan nella provincia dello Shensi, hanno potuto conservarsi sia perché lontani dai centri abitati, sia perché ricchi di vaste estensioni di terreni. In questi ultimi anni non si è verificato alcun serio tentativo di rinnovamento tra le varie, numerose sètte taoiste. Inferiore come numero di monaci al buddhismo, il t. è stato anche inferiore nei tentativi di riforma, nelle opere di propaganda e di proselitismo. Se i templi sulla cima dei monti han potuto costituire ancora

un richiamo di fede per qualche spirito colto, il t. delle città si è ridotto a rappresentare la superstizione delle classi più basse e più ignoranti della popolazione. L'attuale governo comunista ha accelerato infine tale processo di decadenza confiscando le proprietà terriere ancora rimaste ai conventi nella Cina continentale.

BIBL.: i testi taoisti sono stati raccolti nella collezione nota come il « Canone taoista » (Tao-tsang) pubblicata durante la dinastia Ming nel 1447, più un supplemento pubblicato nel 1607, e della quale esistono ora due sole copie complete, una a Pechino ed una a Tokio. Negli anni 1924-26 tale collezione venne ristampata a Shanghai dalla Commercial Press in 1120 volumi contenenti 1476 opere. Una collezione più breve, nota come il Tao-tsang Tsi-yao, venne edita una prima volta sotto il regno di Chia Ching (1796-1820) della dinastia Ch'ing in 190 volumi e successivamente a Chengtu nello Szechwan nel 1906 in 244 volumi. Lao Tzu, Chuang Tzu e Lieh Tzu sono stati tradotti in lingue occidentali. Fra le più recenti traduzioni di Lao Tzu son da citare quella di A. Castellani, *La regola celeste*, Firenze 1927; di A. Waley, *The way and its power*, Londra 1934; di E. Erkes, *Ho-Shang- Kung's Commentary on Lao Tse*, Ascona 1950. Chuang Tzu è stato tradotto da H. A. Giles, *Chuang Tzu: Mystic, Moralist and Social Reformer*, Shanghai 1889; da R. Wilhelm, *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena 1923. Lieh Tzu è stato tradotto da R. Wilhelm, *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena 1921; da L. Giles, *Taoist Teachings*, Londra 1912. La religione taoista è stata sopiattutto studiata da H. Maspero, in *Journal asiatique*, 229 (1937) e nell'opera postuma *Le Taoïsme*, Parigi 1950. Per la filosofia taoista v. la parte ad essa dedicata da Fung Yu-lan, *A history of chinese philosophy*, Pechino 1937. Vaste raccolte di materiale sono quelle di J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Leida 1907; di H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, 18 voll., Shanghai 1915-36. Giuliano Bertuccioli

TAPARELLI D'AZEGLIO, LUIGI. - Filosofo gesuita, n. a Torino il 24 nov. 1793, m. a Roma il 21 sett. 1862. Prospero (tale il nome di battesimo, mutato in Luigi entrando in noviziato), era figlio di Cesare conte di Lagnasco e marchese di Montanera, uomo d'antica fede, e di Cristina Morozzo di Bianzé; quarto di otto figli, fratello di Roberto e di Massimo (v.).

Compì i primi studi al Collegio Tolomei di Siena, li proseguì presso l'Ateneo torinese, conseguendo il 15 nov. 1809 il diploma in magistero. Nominato da Napoleone alunno prima della scuola militare di St-Cyr poi di St-Germain, dopo sette mesi di soggiorno a Parigi ottenne il 22 ott. 1810 d'esserne dispensato, grazie all'intervento dell'arcivescovo di Torino, Giacinto Della Torre, e poté dedicarsi agli studi sacri nel Seminario, per divenire sacerdote. Caduto l'Impero e ricostituiti gli antichi sovrani, il march. Cesare veniva destinato, dal re Vittorio Emanuele I, ministro *ad interim* presso la corte di Pio VII, e recava con sé a Roma i due figli Prospero e Massimo. Avveniva intanto il ristabilimento della Compagnia di Gesù con lettera apostolica *Sollicitudo* del 7 ag. 1814, e Prospero si offrì tra le prime reclute che inaugurarono il 12 nov. di detto anno il risorto noviziato di S. Andrea al Quirinale. Percorso l'ordinario tirocinio, fu fatto ministro del Collegio di Novara (1818-24), dove venne ordinato sacerdote dallo zio card. vescovo Morozzo il 25 marzo 1820; quindi primo rettore del collegio romano, allorquando con il breve *Cum multa* di Leone XII del 17 maggio 1824 venne restituito alla Compagnia; di poi preposito provinciale a Napoli (1829-33), e infine destinato al Collegio Massimo di Palermo.

A Palermo, dove visse per quindici anni consecutivi (1833-49), ebbe a disimpegnare i più svariati uffici, di operaio, di direttore spirituale, di direttore della cappella musicale, d'insegnante di francese, ed anche di professore di diritto naturale. Questa cattedra rivelò gli straordinari talenti del T., e, con un successo non ordinario nel magistero, gli procurò la meritata celebrità di maestro e restauratore del diritto naturale. Si trovava a Palermo, quando con l'esaltazione al trono di Pio IX parvero per l'Italia spuntare nuovi destini; ed egli di buon grado stese la sua mano amica ai capi del movimento moderato fra i quali contava parecchie persone carissime, i fratelli Roberto e Massimo, il cugino Cesare Balbo, l'ab. Gioberti, già suo compagno di studi, ecc. Ma fu un sogno di breve durata; T. si vide aggredito con stampe calunniose, immerso tra polemiche, e perfino sospettato e arrestato; per cui dovette emigrare in Francia, dove si trovava profugo il p. generale Roothaan con i suoi assistenti.

(per cortesia di G. Bertuccioli)

TAOISMO - La formazione dell'embrione immortale. Illustrazione del *Hsing Ming Kuei Chih*, opera popolare taoista del secc. XVIII, ed. anastatica, Shanghai 1915.

Mutato rapidamente il corso degli eventi, già nell'ag. 1849 il T. era di ritorno a Palermo, dove attese al riordinamento degli studi del Collegio Massimo, finché non fu chiamato a Napoli a far parte del primo gruppo redazionale della nuova rivista *La Civiltà Cattolica* (v.), creata dal p. C. Curci, che appunto in Napoli iniziò le pubblicazioni nel 1850, trasferita poi a Roma dopo che Pio IX, da Portici, vi fece ritorno. E alla *Civiltà Cattolica* egli dedicò, senza sosta, le inesauribili risorse della sua luminosa intelligenza, della sua vasta dottrina e delle sue non comuni doti di scrittore, negli ultimi dodici anni che gli rimasero di vita. Con l'autorità del suo nome e con la serie delle sue dotte e profonde trattazioni, il T. contribuì grandemente a creare alla battagliera rivista rinomanza e credito mondiale. La polemica politico-religiosa con i fratelli Roberto e Massimo, sempre cortese, ma senza reticenze, era caccia riservata del T. Del resto l'affettuosa unione tra loro non venne mai meno, come dimostrano le belle pagine che Massimo dedica al suo « gesuita » nei *Miei ricordi* e i loro carteggi.

Fin dai primi anni iniziò, insieme al p. Matteo Liberatore, una serrata campagna per la restaurazione della filosofia scolastica, la quale da ca. un secolo giaceva quasi universalmente negletta. La formazione filosofica del T. era avvenuta sotto l'influenza dell'eclettismo e del sensismo, sistemi allora in voga. I suoi primi contatti con la filosofia antica sarebbero avvenuti per mezzo del confratello Serafino Sordi, discepolo del can. Vincenzo Buzzetti, ferrarese, con il quale si trovò nel noviziato di Genova e a Novara. Ma il T. attribuisce la propria conversione al tomismo all'opportunità che gli fu offerta dalla carica di rettore del Collegio Romano di attuare la *Ratio stu-*

(*fot. Enc. Catt.*)

TAPARELLI D'AZEGLIO, LUIGI - Ritratto. Roma, Collegio della *Civiltà Cattolica*.

diorum della Compagnia, la quale prescrive come testi fondamentali per i corsi di filosofia e di teologia Aristotele e s. Tommaso: e al Collegio romano sostenne la prima campagna in favore della scolastica, che proseguì a Napoli come preposito di quella provincia. L'esito non fu molto incoraggiante, ma fin da allora raccolse intorno a sé un piccolo gruppo di giovani gesuiti di belle speranze, come il Curci, il Liberatore, allora studenti, e fra gli alunni esterni Gioacchino Pecci, il futuro Leone XIII, che lo compresero e gli rimasero fedeli. Ora, alla *Civiltà Cattolica* il campo fu diviso tra il Liberatore e il T., riservando al primo la filosofia speculativa, al secondo la filosofia morale, politica e sociale, con successo sempre crescente, coronato infine dalla memoranda enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che prescrive la filosofia dell'Angelico a tutte le scuole cattoliche.

Finché godé di buona vista, che si affievolì assai presto, coltivò anche la pittura e la musica. Per molti anni fu dietro all'invenzione di uno strumento musicale che, mediante un congegno meccanico, univa insieme le prerogative degli strumenti a tastiera e di quelli a corda; lavoro che fu brevettato nel 1854 con il titolo di « violincembalo » e riscosse le lodi di Franz Liszt, ch'ebbe occasione di sonarlo, ma, costruiti quattro o cinque esemplari, lo strumento cadde in disuso.

Il capolavoro del T., l'opera a cui principalmente è dovuta la sua celebrità, è il *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Fu concepito e compilato come testo scolastico, e l'autore stesso informa come ciò avvenne (*Carteg.*, *cit.* in bibl., p. 738). Giunto ad età matura, mai pensando di divenire professore o scrittore, anche a causa della malferma salute, si vide all'improvviso da Napoli, dov'era provinciale, balzato a Palermo ad insegnare diritto naturale, materia di cui non aveva avuto fin allora occasione di occuparsi; e si trovò in mano come testo scolastico il cattivo Burlamachi, peggiorato con note da un arrabbiato regalista. Pertanto fu consigliato da amici di compilare lui un testo. Così fece. Pigliando a punto di partenza il Grozio, il Pufendorf e quegli autori che passavano allora « per soli maestri in questa scienza », si costruì un sistema ideale a modo suo, che man mano che andava formando misurava, come pietra di paragone, al senso ortodosso del magistero ecclesiastico, s. Tommaso e i buoni dimenticati scolastici. Né tardò ad accorgersi che « questa scienza si trova già bella e fatta negli scolastici, e particolarmente in s. Tommaso, Suárez, Bellarmino, de Vitoria ecc. » (*ibid.*, *loc. cit.*).

L'opera uscì in 5 voll. presso l'editore A. Muratori di Palermo dal 1840 al 1843, ed anche « nella sua forma, – dice il T. – si mostra improvvisato, sembrando dapprima un solo volume, a cui per compimento si aggiunse il secondo più grosso, e questo ne partorì altri tre molto più grossi di lui, senza disegno premeditato, senza simmetria di partizioni, insomma come tutte le cose improvvisate ». Comunque si presentasse questa 1ª ed., in verità modestissima, pure il favore con cui fu accolta dai competenti fu tale, che essa fu in breve tempo esaurita, e le edizioni e versioni in varie lingue, vivente il T. e dopo la sua morte, si moltiplicarono. Con l'ed. romana più recente del 1949, si è all'11ª ristampa, e alla 7ª dalla definitiva curata dall'autore nel 1855; fortuna non tanto frequente in opere del genere.

S'ingannerebbe chi, dando un senso unilaterale alle parole « appoggiato al fatto » aggiunte al titolo, e alle altre « fatti ed illazioni », che pure frequentemente ricorrono, le pigliasse in senso puramente fisico e sperimentale. Ottimamente ciò chiarisce il Talamo: « Fatti ed illazioni, questo sovrano criterio metodico, egli dice, è la divisa costante del T., e vuol dire che, bandite le ipotesi del dominio della scienza, egli voleva far capo al fatto della coscienza e della natura umana ». Così, soggiunge, « ci lasciava splendido esempio dell'unica forma di sperimentalismo che possa essere proseguita con eccellenza di risultati nel dominio delle scienze morali, e che è pregio della filosofia cristiana aver costantemente rivendicata, e contro le creazioni soggettive e fittizie dell'idealismo, e contro le supine materialità dell'empirismo. Il T. ha fornito con l'opera sua una dottrina veramente comprensiva e dialettica, la quale concilia, contempera e quindi corregge gli eccessi contrari dell'idealismo e dell'empirismo ».

Il *Saggio* è diviso in sette dissertazioni, divise e suddivise in capitoli e paragrafi, e interpolate con numerose note, le quali sono talora veri trattatelli, come quella dell'influenza del clero sulla civiltà (XCVIII), sulla società cristiana di Kant (CXX), sulla efficacia del latino per l'universalità della scienza e della civiltà (CXXVII), sulla nazionalità (CXL*). Quest'ultima può riguardarsi come la prima trattazione organica della materia, e diede luogo a discussioni e polemiche da parte di C. Balbo, V. Gioberti ed altri.

Partendo dall'esame del diritto e dell'operare individuale, il *Saggio* entra a trattare dell'essere sociale, dell'azione dell'individuo, sia nella formazione della società, sia nella società già formata, dei rapporti tra morale e politica, dei reciproci rapporti tra società e società.

Le ultime dissertazioni, specialmente, contengono la parte forse più personale e più originale dell'opera, « trattazione francamente taparelliana ricca di spunti morali e sociali che potremmo dire moderni nel senso migliore della parola ». (Foroni, *op. cit.* in bibl., p. 83). Si vuole accennare in particolare a quell'organismo internazionale, che egli denomina « etnarchia ». Dai rapporti reciproci fra più società tendenti al medesimo fine, il T. vede scaturire, per una incoercibile forza insita alla natura stessa di esse, l'esigenza di un ordine e di un diritto superiore, che tende a stringerle in unità federativa. Altri ha veduto in questa concezione quasi un'anticipazione della defunta Società delle Nazioni e dell'odierna società delle Nazioni Unite (cf. A. Brucculeri, *Un precursore italiano della Società delle Nazioni*, in *Civ. Catt.*, 1926, I-II).

L'idea non era nuova, come lo stesso T. riconosce; da s. Agostino agli ultimi scolastici e ai giusnaturalisti del XVII e XVIII sec., questa naturale tendenza dei popoli civili e liberi verso una superiore unione nel comune vantaggio, era stata intraveduta. Merito del T. è di avere studiato, con la maggiore concretezza e larghezza di vedute, il problema, al quale ha dedicato tutta la V dissertazione; e di averne lumeggiato i vari aspetti, sia razionali sia pratici, eliminandone ciò che altri aveva potuto inserirvi di utopistico e di falso. A detta società etnarchica il T. attribuisce altissime finalità, in pro della giustizia e del progresso, della religione e della pace fra i popoli.

Al *Saggio* è aggiunto un Epilogo generale di tutta l'opera (stampato a parte da F. Pergolesi, Bologna 1940), che opportunamente rimaneggiato e ampliato diede origine ad un *Corso elementare del natural diritto ad uso delle scuole*, apparso dapprima in edizione litografica a Napoli nel 1843, e poi a stampa nel 1850. Come manuale scolastico ebbe grande voga e svariate edizioni, le più recenti delle quali sono quella in latino a cura di C. Pollando, apparsa a S. Francisco di California nel 1890, e l'altra in portoghese a cura di N. P. Rossetti a S. Paolo in Brasile nel 1945.

La seconda delle opere maggiori del T. è l'*Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* (2 voll., Roma 1854), una critica a fondo del dottrinarismo liberale e del moderno parlamentarismo, secondo le non felici incarnazioni che se ne videro dopo il 1848, specialmente in Piemonte. Il T. fu mosso a questa trattazione nella *Civiltà Cattolica* da una lettera anonima inviata al periodico; e stante i vari aspetti e gli importanti oggetti che abbraccia, essa si andò allargando assai più

che l'autore non pensasse, sì da fornir materia a molti articoli apparsi dal 1852 al 1854. Nel raccoglierli in due volumi, l'autore cercò di dare maggior coesione alla materia e di eliminare le parti occasionali e caduche; ma pur tuttavia serba ancora il colore del tempo e delle circostanze per cui fu scritto, specialmente nel tono vivace e talora aspro della sua polemica. È diviso in 2 voll. e in due parti: la prima è dedicata ai principi teoretici generali, la seconda alle attuazioni pratiche dei « governi ammodernati », specialmente in Piemonte, che l'autore non perde mai di vista. L'opera non ebbe che una sola edizione ed oggi è quasi dimenticata. In essa tuttavia si ha la critica più acuta e più calzante a cui i moderni metodi rappresentativi siano stati sottoposti.

La *Civiltà Cattolica* offriva largo campo al T. di espandere i tesori della sua inesauribile vena e della vastissima cultura: lungo sarebbe enumerare gli articoli o serie di articoli pubblicati in detta rivista sopra i più svariati argomenti. Si ricorderà solo l'ultima serie di articoli che egli incominciò a dar in luce nel 1856 in materia di economia politica, serie rimasta interrotta per la morte dell'autore, ma di tale interesse che il biografo del T. l'abbé Jacquin ha creduto utile raccoglierli in volume e pubblicarli in traduzione francese con il titolo: *Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique* (Parigi 1943).

BIBL.: una bibliografia generale sulla vita, sugli scritti editi ed inediti, e degli articoli apparsi in *Civ. Catt.* e in altri periodici, in P. Pirri, *Carteggi del P. T. d'A.* (*Bibliot. di Storia it. contempor.* per cura della Deputaz. di stor. patria), Torino 1932, pp. 31-48; e in R. Jacquin, *P. T. d'A., sa vie, son action, son oeuvre*, Parigi 1943, pp. 374-87. Tuttora utili a consultare i due artic. di C. Curci, *Sopra gli studi e gli scritti del P. T. d'A.*, in *Civ. Catt.*, 5ª serie, 1852, IV, pp. 385-404 e 545-64 e la mirabile sintesi di S. T[alamo], *Per il centenario della nascita del P. T. d'A.*, in *Riv. intern. di sc. sociali*, 1893, III, pp. 505-24. La biografia più completa è la citata del Jacquin, a cui è dovuta anche la voce in DThC, XV, coll. 48-51. Saggi notevoli, ricordati nella bibl. generale, sono dovuti a E. Di Carlo. Una chiara e sintetica monografia è quella di L. Foroni, *La figura e il pensiero del P. T. d'A.*, Reggio Emilia 1850. Fra i saggi più recenti si ricordano: B. De Solages, *La genèse et l'orientation de la théologie de la guerre*, IV, *T. et la théologie contemporaine*, in *Bull. de littér. ecclés.*, Tolosa, 41 (1940), 153-75; A. Perego, *L'imposta progressiva nel pensiero del P. T. d'A.*, in *Civ. Catt.*, 1947, IV, 136-44; id., *Autocritica taparelliana nella quest. dell'origine dell'autorità*, in *Gregorianum*, Roma 1950, 127-37; M. Connoly, *A pioneer cath. sociologist: L. T. d'A.*, in *Irish Jesuit Direct. and Year Book*, Dublino 1947, 167-76; A. Messineo, *Il P. T. d'A. e il Risorgimento*, in *Civ. Catt.*, 1948, III, 373-86, 492-502.
Pietro Pirri

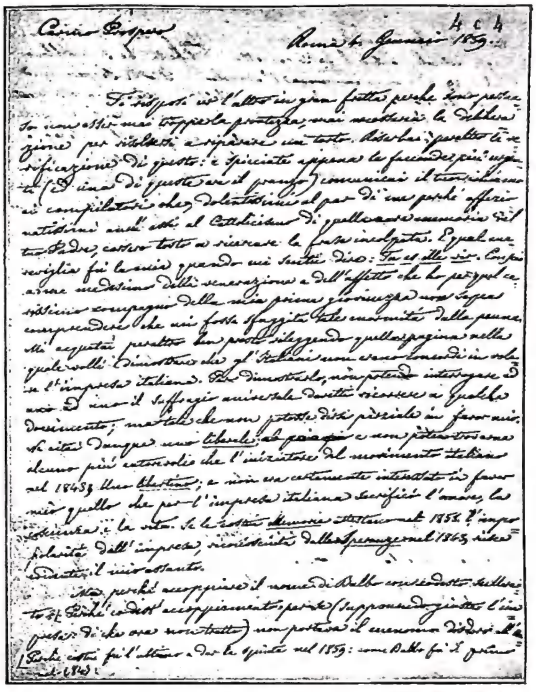
TAPHNE (ebr. *Taḥpanḥēs*; in *Ez.* 30, 18 *Tĕḥaphnĕḥēs*). - Città egiziana (*Ez.* 30, 18) dove, dopo l'assassinio di Godolia, cercarono asilo molti giudei, per sfuggire alle rappresaglie dei Babilonesi (*Ier.* 43, 7-9). Probabilmente vi era già una colonia giudaica (*ibid.* 44, 1; 46, 14). Il profeta Geremia che, insieme al suo segretario Baruch, era stato costretto ad emigrarvi, vi continuò la sua missione (*ibid.* 43, 8) e, secondo una tarda tradizione, vi fu ucciso dagli stessi Giudei.

La città, che i Settanta rendono con il nome di Ταφναί o Ταφνάς (Volgata *T.*, *Taphnis*), corrisponde probabilmente a Dáφναι, fortezza egiziana sul canale pelusiaco del Nilo (Erodoto, II, 30, 107), identificata con Tell ed-Defenneh, a nord-est del Delta.

BIBL.: F. Vigouroux, *Taphnès, Taphnis*, in DB, V (1912), coll. 1991-94; A. Alt, *Taphanaein und Taphnas*, in *Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins*, 66 (1943), pp. 64-68. Donato Baldi

TAPPER, RUARD. - Teologo, n. a Encusa (Belgio) il 14 febbr. 1487, m. a Bruxelles il 2 marzo 1559.

Discepolo di Adriano Florensz (il futuro Adriano VI) all'Università di Lovanio, divenne sacerdote, decano della *Facultas artium* (1517), dottore in teologia (1519), decano della Facoltà teologica lovaniense (1530), inquisitore generale dei Paesi Bassi (1537). Le non comuni doti intellettuali e soprattutto l'equilibrio e la fermezza dimostrata nell'ufficio d'inquisitore, lo resero persona largamente stimata



(fot. Enc. Catt.)

TAPARELLI D'AZEGLIO, LUIGI - Inizio della lettera autografa del p. T. al cav. Prospero Balbo (4 genn. 1859) - Roma, Archivio del Collegio della *Civiltà Cattolica*.

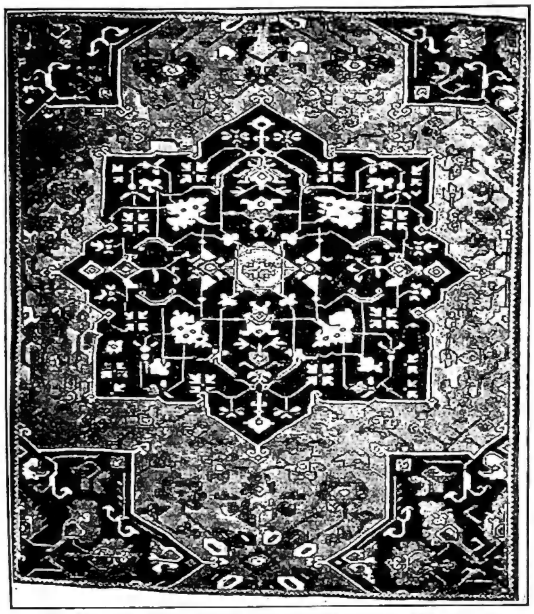
e influente. Volendo offrire, in formole chiare, la dottrina cattolica da predicare al popolo e da opporre all'eresia protestante, redasse una serie di 59 proposizioni dogmatiche, che poi ridusse a 32. L'opera, edita a Lovanio (1545), ebbe largo successo e meritò l'approvazione di Pio IV (1561). Di queste proposizioni il T. compose due commenti, sintesi del suo insegnamento universitario: *Declaratio articulorum... adversus nostri temporis haereses* (Lione 1554); *Explicationes articulorum... circam dogmata ecclesiastica* (Lovanio 1555). Mandato a Trento da Carlo V (sett. 1551), il T. s'impose all'ammirazione del Concilio e lavorò attivamente alla redazione della sess. XIV (Sacramento della Penitenza). Ritornato a Lovanio (apr. 1552), ingaggiò una decisa lotta contro il suo antico discepolo Michele Baius (v.) e si occupò della costituzione di nuovi vescovati nella sua patria.

Oltre le opere ricordate, scrisse: *Quaestio quodlibetica de effectibus, quos consuetudo operatur in foro conscientiae* (Lovanio 1520); *Orationes theologicae* (Colonia 1577). Quasi tutte furono adunate in: *R. Tapperi omnia, quae haberi potuerunt, opera* (ivi 1582).

BIBL.: Hurter, IV, coll. 1234-35; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, I, Parigi 1934, pp. 175-76; E. Mersch, *Le Corps mystique*, II, 2ª ed., ivi 1936, pp. 172,208, 282, 284; J. Mercier, s. v. in DThC, XV, coll. 52-54. Antonio Piolanti

TAPPETO. - I frammenti rinvenuti nel Turkestān (secc. V-VI) e a al-Fusṭāṭ presso il Cairo (secc. VIII-IX) ad annodatura e a decorazione geometrica, oppure ad animali affrontati – anche se di tecnica già perfetta da far presumere una lunga tradizione anteriore – hanno portato qualche luce sulla storia del t., scarsa di fonti e di esemplari antichi.

Secondo l'opinione corrente l'origine del t. è orientale; dall'Asia centrale nel sec. XI popolazioni nomadi ne diffusero l'uso e la lavorazione in Asia minore, Persia, ecc. Il centro più antico di cui si sia conservata la produzione è quello turco: sviluppatosi dopo che la dinastia selğū-



(da M. e V. Viale, Arazzi e t. antichi, Torino 1952, tav. 157)
TAPPETO - Frammento di t. Ušak a doppio medaglione, proveniente dall'Asia minore (fine sec. XVI, inizi sec. XVII) - Milano, coll. dott. S. Lutomirski.

qide dall'Asia centrale si era trasferita nel vicino Oriente (esempio magnifico il t. del Turk ve Islam Ederlei Müzesi di Costantinopoli, tessuto nel sec. XIII per la moschea di Conia). Altro centro considerevole fin da epoca antica deve essere stato l'Egitto, di cui tuttavia si hanno documentazioni tarde a partire dalla seconda metà del sec. XV; vi era diffuso un raffinato tipo di t. detto « mamelucco », chiamato anche impropriamente di Damasco, con decorazione a disposizione caleidoscopica (v. in Italia: Firenze, Museo Bardini; Milano, coll. Campana) e in seguito un tipo a decorazione naturalistica, detta di « corte turca » e un altro, a quadrettature, detto « siriaco ».

La Persia è indubbiamente il centro più notevole; straordinaria la fioritura del sec. XV e la squisita perfezione, che fa del t. una vera creazione d'arte, strettamente legata alla miniatura; essa assume un carattere aulico con lo *šāh* 'Abbās I il Grande (1587-1628), con un tipo di t. in seta e argento, detto « polacco » (Venezia, basilica di S. Marco e Museo Correr; Firenze, Museo degli Argenti). Magnifico esemplare di t. persiano, forse il più antico, del tipo classico a medaglione centrale con scene di caccia tra viluppi di steli, foglie e fiori, è a Milano al Poldi Pezzoli, datato 1522.

I maggiori centri persiani sono: Tabrīz nella Persia settentrionale (che offre un tipo di t. di una raffinatezza e fantasia eccezionali: v. Metropolitan Museum, Nuova York; Hatvany, Budapest; Milano, Poldi Pezzoli; Firenze, Museo del Bargello), Kāšān nella Persia centrale (v. Museo di Vienna; coll. Rotschild di Parigi; Pal. Reale di Stoccolma), Kismann nella regione meridionale e Herāt nella Persia orientale. I t. di Herāt, una volta erroneamente detti di Iṣpahān, sono a fondo rosso con decorazione a grandi palmette e fiori di loto e talvolta con figure di animali, di una particolare ricchezza e fantasia (Museo di Vienna; Museo civico di Torino; Victoria and Albert Museum di Londra). Forti influssi esercitò il t. persiano su quelli dell'Anatolia, dell'India e del Caucaso. In Asia Minore fiorisce prima la produzione selğūqide (secc. XII-XIV) a decorazione geometrica (fra cui i t. cosiddetti di Holbein), poi quella a figure di animali stilizzati, che si esaurisce nel sec. XV; ma il t. anatolico più diffuso, quello geometrico, detto di Ušak, continua per tutto il sec. XVII ad assumere elementi persian che rielabora con freschezza di vena e spirito di inventiva Diffusissimo il tipo a preghiera, prodotto anche a Ghiordes e a Ladik; sempre in Anatolia nel sec. XVIII fioriscono i t. di Bergama e fino alla metà del sec. XIX quelli detti di Smirne. I modelli indiani si ispirano direttamente ai t. persiani. Da quasi tutti gli studiosi è ritenuto del Caucaso il tipo comunemente chiamato armeno, detto a draghi (Museo di Berlino), di forma lunga e stretta, stilizzato e arcaico.

Piuttosto recente è l'origine del t. cinese (sec. XVIII) che ha influssi sui t. Kašgar del Turkestan orientale degli inizi del sec. XIX, mentre in Spagna si ritiene che la produzione risalga al sec. XIII-XIV, epoca alla quale viene riferito il t. detto di sinagoga, decorato del simbolico candelabro, al Museo di Berlino. I più antichi tipi di t. spagnoli (Alcaraz e Cuenca) si riattaccano a quelli anatolici, specie ai cosiddetti di Holbein (Viale). Imitazioni dei t. turchi e persiani fioriscono a Parigi a partire dal sec. XVII nelle fabbriche del Louvre e della « Savonnerie » tuttavia con motivi ornamentali tratti dall'Occidente; fra i più famosi il t. con l'allegoria della morte di Luigi XIII al Musée des Gobelins, la mirabile serie del Louvre e il t. per la cappella di Versailles, ora nella chiesa di S. Eustachio a Parigi. - Vedi tav. CXXIII.

BIBL.: F. R. Martin, *A hist. of orient. carpets*, Vienna 1908; A. N. Pope, *Oriental rugas as fine arts*, in *Internat. Studio*, nov. 1922 e maggio 1923; id., *A survey of persian art*, Oxford 1938; K. Erdmann, *Oriental. Tierteppiche auf Bildern des XIV-XV. Jahr.*, in *Jahrb. der preuss. Kunstsamml.*, 50 (1929), fasc. IV, p. 262 sgg.; id., *Art of carpet making*, in *Art Islamica*, 8 (1941), pp. 121-90; id., *Orientteppiche Ausstellung*, Amburgo 1950; P. M. Campana, *Il t. orient.*, Milano 1945; M. e V. Viale, *Arazzi e t. antichi*, Torino 1952. Luisa Mortari

TARAHUMARA, PREFETTURA APOSTOLICA di. - È situata nel Messico settentrionale ed è una vasta regione chiusa fra le alte montagne della Sierra Madre occidentale.

È abitata da una tribù il cui nome deriva dalla voce *raramuri* (« dal pie' veloce ») per l'uso giocoso, ancora vigente, di correre cacciandosi innanzi col piede una palla di legno di quercia. Il gesuita p. Juan de la Fuente nel 1614 esplorò la regione dei T. ed altri confratelli cercarono di convertirli alla fede. Con la cacciata dei Gesuiti dal Messico nel 1767 la zona rimase abbandonata. Ripresero l'apostolato nel 1900. Durante la prima guerra mondiale i missionari furono espulsi e poterono ritornarvi solo nel 1921, iniziando l'educazione della gioventù. Durante la persecuzione il lavoro subì una nuova interruzione. Oggi la missione è in pieno sviluppo. Il 6 maggio 1950 il territorio, distaccato dalla diocesi di Chihuahua, fu eretto in prefettura apost. ed affidata ai Gesuiti.

Ha una superficie di ca. 36.200 kmq. con ca. 86.919 ab., di cui solo 4000 pagani. Missionari 15, fratelli 17, suore 69, catechisti 68. Stazioni primarie 7, secondarie 64, chiese 7, cappelle 64. Scuole elementari 13.

BIBL.: C. R., *T. Missione disperata*, in *Le Missioni della Compagnia di Gesù*, 36 (1950), pp. 135-37. Saverio Paventi

TARAMELLI, TORQUATO. - Geologo, n. a Bergamo il 15 ott. 1845, m. a Pavia il 31 marzo 1922.

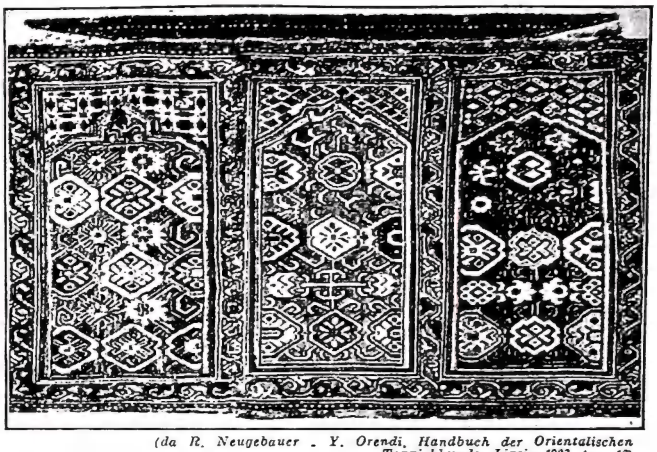
Fu avviato agli studi di geologia dallo Stoppani suo maestro. A 21 anni iniziava la carriera di insegnante nell'Istituto tecnico di Udine, dove ha lasciato una ricca collezione mineralogica e paleontologica; nel 1875 otteneva la cattedra di geologia dell'Università di Pavia dove insegnò per 44 anni. I suoi studi riguardano soprattutto i terreni del Veneto, della Lombardia, dell'Appennino emiliano e della Val Padana. Fu precursore delle moderne vedute nel campo della geomorfologia e del glacialismo quaternario. Fervente patriota e garibaldino (combatté nel '66 con il 1° reggimento volontari nel Trentino), fu vero maestro per vasta ed appassionata attività scientifica e didattica e per l'esempio di rettitudine e di pietà che diede quale cattolico convinto e praticante.

BIBL.: G. F. Parona, *T. T.* (con elenco bibliografico), in *Boll. R. Comit. geol. d'Italia*, 48 (1920-21), n. 8, p. 137; A. Mariani,

T. T., Una bella figura di scienziato e di credente, Pavia 1922; M. Gortani, *T. T.*, in *Boll. Soc. geol. ital.*, 41 (1923), pp. XLIII-LXIV; M. Piazza, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXIII, p. 255. Carmelo Maxia

TARANCON, EMANUELE GIOACCHINO. - Cardinale, n. a Covarrubias, diocesi di Sigüenza, il 20 marzo 1782, m. a Siviglia il 25 ag. 1862.

Dopo aver ricoperto gli uffici di professore di diritto e di rettore dell'Università di Valladolid e di consigliere della Reale Accademia di matematica e nobili arti, fu nominato (1822) vicario capitolare e più tardi (1824) vicario generale nella stessa diocesi. Fu successivamente deputato alle Cortes per la provincia di Soria (1835), senatore e vice presidente del Senato (1836), membro e poi presidente (1839) della Commissione che doveva esaminare gli affari di Cuba. Nel 1841 ebbe la nomina a presidente del Monte di Pietà di Madrid e tre anni più tardi fu chiamato alla direzione degli studi della futura regina Isabella II e di sua sorella l'infanta Luisa Fernanda e per la loro istruzione scrisse un interessante trattato di storia antica e moderna. Eletto nel 1847 vescovo di Zamora, fu trasferito nello stesso anno alla sede di Cordova ed in questo periodo prese molta parte alle trattative per la stipulazione del Concordato tra la S. Sede e la Spagna, che fu opera principale del nunzio Brunelli, poi cardinale, e che fu promulgato nel 1851. Promosso nel 1850 arcivescovo di Siviglia, fu creato cardinale da Pio IX nel Concistoro del 15 marzo 1858, ma non poté recarsi a Roma per ricevere il galero.



(da R. Neugebauer - Y. Orendi, Handbuch der Orientalischen Teppichkunde, Lipsia 1923, tav. 15)
TAPPETO - T. di Samarcanda.

(da M. e V. Viale, Arazzi e t. antichi, Torino 1952, tav. 140)
TAPPETO - T. cosiddetto armeno a draghi stilizzati, proveniente dal Caucaso (sec. XVIII) - Genova, coll. Pietro Barbieri.

Alla sua morte la ricchissima Biblioteca, di particolare interesse per le scienze sacre e per la storia della penisola iberica, fu divisa tra l'Università di Valladolid e i Seminari di Cordova, Siviglia e Valladolid.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIX, p. 577.
Mario de Camillis

TARANTASIA, DIOCESI di. - Nel dipartimento della Savoia (Francia) con residenza vescovile a Moutiers.

La diocesi si estende per oltre 2447 kmq. nel circondario di Moutiers e in parte in quello di Albertville del dipartimento della Savoia. Ha una popolazione di 52.340 ab. dei quali 50.000 cattolici, distribuiti in 87 parrocchie formanti 10 arcipreture. Conta 112 sacerdoti diocesani e 13 regolari (Assunzionisti); ha grande e piccolo seminario; 3 comunità religiose maschili e 27 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 416). La diocesi ha per patroni i santi apostoli Pietro e Paolo.

Il nome della diocesi deriva da *Darantasia*, città principale della regione omonima dell'alta valle dell'Isère; essa è segnalata da Strabone, da Tolomeo nell'*Itinerario* di Antonino e nella Tavola Peutingeriana perché sulla strada romana che collega le Valli del Rodano con la Val d'Aosta. Tale regione venne distinta in alta, media e bassa T. Moutiers deve il suo nome a un *monasterium* fondato nel sec. V; elevato a diocesi fu prima sotto la sede metropolitana di Arles, poi di Vienne; nel sec. VIII fu elevata a metropolitana. Nella lotta contro i signori di Briançon intervenne nel 1097 Umberto II conte di Savoia che si impossessò di tutta la regione. L'arcidiocesi divenne metropolitana della Savoia, con suffraganee Sion, Aosta e Moriana; fu soppressa dalla Rivoluzione Francese e annessa a Chambéry; fu ricostituita quale semplice diocesi da Leone XII il 5 ag. 1825 quale suffraganea di Chambéry. La prima menzione della diocesi è in una lettera di papa Leone I del 450 in cui questa sede viene posta sotto l'arcidiocesi di Vienne (Jaffé-Wattenbach, n. 450). Primo vescovo fu s. Giacomo (427-28) che a Lérins era stato discepolo di s. Onorato; Sanctus fu al Concilio di Epaona del 517: Avito nella sua seconda omelia gli attribuisce la fondazione a T. di una basilica di S. Pietro; Marciano fu ai Concili di Mâcon (581) e di Valence (583); Baudomero fu al Concilio di Chalon-sur-Saône nel 650; Andrea a quello di Lione dell' 828; Teutramno fu al Concilio di Thuzey dell'860: Gio-

(fot. De Vincentis)

TARANTO, ARCIDIOCESI di - Sarcofago medievale - Taranto.

vanni VIII gli scrisse nell'878 (Jaffé-Wattenbach, n. 3150). Fra i presuli di T. si ricordano poi s. Pietro I ca. il 1130, già abate cistercense, come Pietro II (1141-47) che istituì l'opera caritatevole del *Pain de mai*; Rodolfo (1246-71) e Pietro III (1272-83), zio e nipote della famiglia valdostana Grossi; quindi i cardd. A. de Challant (1402-18; v. CHALLANT); J. D'Arces (1438-54); i due Della Rovere, Cristoforo (1472-78) e Domenico (1478-83), sepolti in Roma in S. Maria del Popolo; Germonio (1607-27), autore dei *Commentaria* e degli *Acta Ecclesiae Tarentasiensis*.

La cattedrale, S. Pietro, più volte restaurata, conserva di antico la cripta e il coro, ma la navata principale è del sec. XV; vi sono notevoli il gruppo della *Pietà* scolpito in legno policromo; la cattedra episcopale è pure scolpita in legno (sec. XV); i monumenti sepolcrali dei vescovi mons. Rochaix (1836) e mons. Turinaz (1869); il portico è del 1461. Ricco è il Tesoro con preziose cassette reliquiari in smalti, in cristalli di rocca, in legno scolpito, statuette in avorio, stoffe, ecc. Annessa alla Cattedrale è l'antica residenza arcivescovile con torri del sec. XIV. Gli arcivescovi possedevano inoltre presso Tours-en-Savoie il castello di Chautemerle (sec. XIII).

Santuario venerato e mèta di antichi pellegrinaggi è la chiesa di Notre Dame de Briançon, restaurata nel sec. XVII. A T. appartiene il b. Innocenzo V (v.). Di T. è anche Pietro d'Aigueblanche promosso nel 1240 all'arcidiocesi di Hereford in Inghilterra. La T. venne annessa alla Francia nel 1860.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'ancien. Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 212 sgg., 243-45, 391, 769-71; H. Leclercq, *Moutiers de Tarantasie*, in DACL, XII, coll. 372-77; G. Pérouse, *La Savoie d'autrefois*, Chambéry 1933; Eubel, I, p. 474; II, p. 245; III, p. 308; IV, pp. 236-27; V, p. 368. Enrico Josi

TARANTO, ARCIDIOCESI di. - Sede metropolitana e città capoluogo della provincia omonima nell'Italia meridionale (Puglie). Ha una superficie di 1100 kmq. con una popolazione di 338.000 ab. dei quali 337.000 cattolici, distribuiti in 44 parrocchie, servite da 153 sacerdoti diocesani e 57 regolari; ha un seminario, 12 comunità religiose maschili e 33 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 416). Ha per suffraganee le diocesi di Castellaneta e di Oria.

Molte sono le leggende fiorite sullo sbarco dell'apostolo Pietro in questo luogo, ma non si hanno documenti antichi in proposito.

Un documento dell'XI o XII sec. (BHL, 1652-53), come per altre città quali Gallipoli, Pisa, Pozzuoli, ecc., racconta che Pietro sarebbe qui giunto nell'a. 45 da Antiochia e che, appena sbarcato, avrebbe guarito un ortolano infermo di nome Amasius, poi primo vescovo di T., mentre l'evangelista Marco, suo compagno di viaggio, avrebbe evangelizzato un primo nucleo della popolazione. Ora, a parte il dubbio che quell'Amasius sia veramente esistito, non solo manca ogni notizia per crederlo vescovo, ma ogni elemento di credito della leggenda stessa, che sembra certo molto posteriore ai fatti narrati. Una seconda e più tarda leggenda (l'*Iter Tarentinorum sanctorum Petri et Marci*: BHL, 6679) varia il nome del primo vescovo e al posto dell'Amasius mette un Cataldo, senz'altro ritenuto dubbio dagli storici moderni. In verità, quest'ultimo sarebbe un vescovo irlandese di Rachau, venuto a T. nel sec. VII (secondo altri nel V o addirittura nell'VIII, ma nessun'epoca ha dati sicuri) o di ritorno dalla Terra Santa o in procinto di imbarcarsi a quella volta e invece morto improvvisamente e sepolto nella Cattedrale.

Le drammatiche vicende della lotta contro i Saraceni, culminate nel saccheggio sanguinoso del 927, e la faticosa ricostruzione della città favorirono il crearsi della leggenda. Nel 1094, tra le rovine dell'antica Cattedrale, si rinvenne il corpo del Santo insieme a una crocetta d'oro col suo nome inciso. La fama del Santo assunse proporzioni inconcepibili. Nacquero allora miracoli e leggende che, rapidamente diffusi, portarono il suo culto fin nelle più lontane località dell'Italia meridionale. Così s. Cataldo assurse a patrono della città e ne divenne il primo vescovo.

Tralasciando altri racconti minori e l'arduo problema delle origini, si deve constatare che anche per i primi successori che sedettero sulla cattedra tarentina, il Masona e il Renovatus citati nel catalogo, nessun documento autorizza a ritenerli esistiti. Si deve dunque giungere alla fine del sec. V per trovare finalmente un anonimo, documentato in un'epistola di Gelasio I (Jaffé-Wattenbach, 647), in cui il Papa annunzia al clero e al popolo la prossima consacrazione del nuovo presule Pietro (493), da altri invece erroneamente citato sotto il nome di Innocentius. Poi per un altro secolo non si conosce alcun nome. Si ha, è vero, la menzione di un Cataldo II – che sarebbe sempre il noto santo – ma anche su di lui, in mancanza di fonti, si disputa se assegnarlo al sec. VI o più tardi, mentre resta ancora da accertare che sia stato veramente un vescovo di T. Si giunge così al 593, anno in cui compare un Andrea (*ibid.*, 1249-50) accusato da Gregorio Magno di vita illecita; seguono: Onorio (603; *ibid.*, 1889) – e non il Giovanni citato in un falso diploma (*ibid.*, 1366) – che ottiene dallo stesso Papa il permesso di servirsi del battistero da lui costruito nella chiesa di S. Maria; Giovanni, presente al Concilio Lateranense del 649 tenuto da Martino I; Gervasio (659); Germano, nel 680 intervenuto al Concilio di Costantinopoli, e Cesareo che figura al Concilio Romano di s. Zaccaria (743). Dall'VIII al X sec. non si hanno notizie. La città, in preda al terrore dei Saraceni, nonostante i soccorsi di Venezia e dell'Imperatore d'Oriente, segue la stessa sorte della vicina Oria ed è completamente devastata. Vent'anni dopo gli Ungari non oseranno toccare quel cumulo di rovine. Con l'ascesa al trono di Niceforo Foca s'inizia la ricostruzione della città in luogo più sicuro. E la sua rinascita dovette essere così rapida che, appena dopo tre lustri, non solo appare ripristinata l'autorità episcopale, ma addirittura elevata a dignità arcivescovile. Nel 987 si ha già notizia del primo arcivescovo, Giovanni, che riesce a far concedere da Pandolfo I e Landolfo III, principi di Benevento, al presule di quella città la chiesa di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano con l'annesso castello. La grande autorità di cui appare investito l'arcivescovo tarentino, certamente favorito dal monarca bizantino, ha fatto pensare a taluno che per un certo periodo sia prevalso a T. il rito bizantino. Ma nessuna fonte, che si sappia, offre elementi al riguardo; tutto anzi sembra confermare che il rito prevalente, nonostante la situazione politica, fu sempre quello latino.

Dopo Giovanni, il catalogo della Chiesa è pressoché completo; basta quindi un breve cenno sui personaggi e

sugli avvenimenti più notevoli. Nel 1040 l'arciv. Alessandro Faccipecora dovette intervenire a sedare il tumulto di Mottola, suscitato dall'elezione dell'arcidiacono; Drogone nel 1050 riedificò il Duomo e nel 1071 fu presente alla consacrazione della chiesa di Montecassino fatta da Alessandro II. Gualtiero (1120-25), napoletano, non solo ebbe concessioni da Costanza e Boemondo II, ma da Ruggiero, conte di Sicilia e per investitura di papa Onorio duca di Puglia, fu nominato governatore politico e militare di Benevento dove costruì la basilica di S. Gennaro. Filippo (1138), eletto dall'antipapa Anacleto II, fu deposto l'anno dopo dal Concilio Romano; ritiratosi come cistercense a Chiaravalle in Francia e consacrato da s. Bernardo, fu da questi molto aiutato presso il papa Eugenio per ottenere il perdono, ma, pur vivendo santamente, ebbe solo il diaconato. Il sostituto Giraldo raccolse le reliquie di s. Cataldo in un cofano d'argento e compose la vertenza tra l'arcivescovo di Brindisi e le Benedettine di quella città.

Nel 1217, alla morte di Gualtiero II eletto l'anno prima, il Capitolo eludendo le norme pontificie nominò il successore, ma intervenne Onorio III ed elesse Nicola (1219), che quattro anni dopo intervenne alla consacrazione della chiesa di Cosenza e nel 1225 concesse ai Cistercensi di S. Maria de Ferraria di Teano di fondare due monasteri nella diocesi. Fr. Giorgio da Capua nel 1301 fu il prescelto di Bonifacio VIII che, deposte le due nomine del Capitolo, venne a sanare una pericolosa scissione; fu uomo saggio e consigliere prima di Carlo II, poi di Roberto e di Filippo principe di T.

Una confusa situazione si creò nella diocesi alla morte di Giacomo d'Adria (1378) assassinato da un tal Biagio Torto a seguito – pare – dell'acuirsi del dissidio col Capitolo. Urbano VI vi trasferì Marino del Giudice, il quale però, accusato di cospirazione contro il Pontefice a favore dell'antipapa, fu deposto, imprigionato e gettato in mare presso Genova chiuso in un sacco. Il successore è dubbio; qualche nome è preso addirittura da altra sede. Nel 1391 viene finalmente eletto da Bonifacio IX Belisario, abate benedettino di S. Maria de Gualdo di Benevento. Qualche anno dopo, T. si trovò governata da tre presuli di opposte fazioni: Matteo o, secondo altri, il card. Francesco De Caris (1408) da parte di Benedetto XIII; Rinaldo Brancacci, pure cardinale, da Giovanni XXIII, e il legittimo Ludovico Bonito, girgentino, eletto da Innocenzo VII (1406). Del primo, che pare abbia spogliato la Chiesa tarentina di vari feudi, non si sa bene la fine; il secondo invece, tornata la pace nella Chiesa, rassegnò la sua dignità al pontefice Martino V e morì a Napoli, dove è sepolto nella chiesa di S. Angelo a Nido.

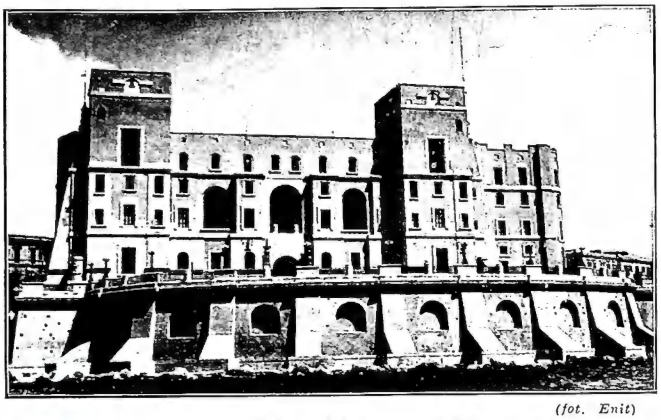
Molti furono i cardinali che ressero la cattedra tarentina. Basterà citare i cardd. Latino Orsini romano (1472) e il successore Giovanni d'Aragona (1478), figlio di Ferdinando re di Napoli; un altro Orsini nel 1491 e Raffaele Riario (1504?) nipote di Sisto IV; Antonio Sanseverino (1528), Marco Antonio Colonna (1560), e, non ultimo pur non essendo cardinale, il teatino Tommaso Caracciolo (1637) morto in odore di santità. Dal 1703, anno in cui fu traslato a Napoli il card. Francesco Pignatelli, la sede restò vacante per ben dieci anni a causa d'ingerenze dell'Imperatore d'Austria e solo nel 1713, traslato da Potenza, T. riebbe il suo presule nella persona di Giambattista Stella di Modugno. Numerosi furono nella diocesi gli Ordini religiosi, i cui conventi e monasteri risalgono in gran parte ai secc. XIII e XIV; ma non mancarono pure comunità più antiche, come quelle dei Basiliani e dei Benedettini che occupavano le due isole del golfo dette rispettivamente di S. Pietro e di S. Paolo.

Monumenti. – Sulla città passarono Goti, Bizantini e Saraceni e più volte l'occupatore e il predone si accanirono sui suoi monumenti; non si può parlare perciò che di vestigia. Tale è il Duomo che si eleva nel cuore della città vecchia. Le sue origini sono avvolte nella leggenda e le date, che di volta in volta si è creduto di determinare, sono pure congetture. Si sa che la chiesa primitiva era dedicata a s. Maria del Popolo e che il saccheggio saraceno ne determinò la quasi totale rovina.

(fot. De Vincentis)

Taranto, arcidiocesi di - Particolare dell'acquasantiera della cripta della Cattedrale - Taranto.

Risorta la città, l'arciv. Drogone, il normanno parente del Guiscardo, iniziò la ricostruzione del tempio e, in seguito al rinvenimento delle reliquie di s. Cataldo (1071), dedicò al Santo la nuova chiesa. Oggi la linea primitiva è alterata dai vari restauri subiti nel 1569, 1657, 1713 e 1871-73. Romanica è la struttura icnografica di tutta la costruzione: tre navi con alto transetto e cupola; lombardo-indigena la cupola sorretta dal grande tamburo ornato di esili colonnine e archetti pensili (modi e forme fioriti altrove: Bari, Trani, Bitonto, Ruvo, ecc.); originali, oltre all'abside, il portale già sul fianco nord, ora in fondo alla scala che scende alla cripta; le sedici colonne marmoreee dell'interno, avanzi di monumenti pagani; due leoni di classico modello, scarsi frammenti ora interrati di un musaico pavimentale in « vermiculatum » e le quattordici colonne della cripta, rinvenuta nel 1901, che sorreggono archi ogivi interessanti per l'epoca cui appartengono. Il duomo di T. si ricollega, senza dubbio, alle belle chiese che in Terra di Bari e nel Salento ci ha lasciato l'arte pugliese, sensibile alle forme lombarde, ma in possesso ancora di taluni elementi bizantini visibili nell'arco della crociera distrutto durante i recenti restauri e soprattutto nei capitelli, diversi per forma e dimensioni, in cui si avverte quella particolare maniera che contraddistingue alcuni esemplari di altre basiliche a nord e sud del litorale adriatico. Le altre parti della Basilica, ad eccezione del campanile tronco, del 1413, recano l'impronta moderna. Opere barocche sono: la facciata, il soffitto e il baldacchino dell'altare maggiore, quest'ultimo rifatto nel 1652 al posto del precedente (1571), ora sul fonte battesimale. Una gemma della chiesa è la cappella di S. Cataldo a destra dell'abide: iniziata nel 1657, fu compiuta solo ai primi del sec. XIX. Ha ricchi ornati e affreschi celebranti la vita del Santo (opere di P. De Matteis e G. Pagano, 1713-1804); l'altare, con il busto argenteo del Patrono effigiato da V. Catello nel 1892, conserva le reliquie entro le stupende tarsie marmoree. Nel Tesoro del Duomo sono custoditi due crocifissi ebur-



(*fot. Enit*)

TARANTO, ARCIDIOCESI di - Palazzo del governo e Rotonda dal lungomare. Taranto.

nei, un evangeliario in pergamena, diversi reliquiari e la croce pettorale del Santo, forse del sec. VII-VIII. Una lapide, ora murata vicino alla porta del campanile, ricorda che una volta nel Duomo esistevano le tombe con le spoglie di personaggi illustri, quali Filippo II d'Angiò ed Elisabetta d'Ungheria sua moglie, Raimondello Orsini, ecc., prima che andassero distrutte durante i vari lavori di restauro.

Delle altre chiese di T. merita di essere ricordata quella di S. Domenico, fondata da Federico II e donata ai Benedettini, intitolata a s. Pietro Imperiale prima di passare ai Domenicani. Conserva integra solo la facciata col rosone e il bel portale, mentre l'interno venne trasformato durante i secc. XVI-XVII.

Sotto lo stesso Imperatore svevo sorse pure nei dintorni di T. la badia di s. Maria della Giustizia, ricordata in una bolla di Pasquale II del 1113. La chiesa fiancheggiata da una torre è ormai in rovina e dell'antico serba solo la facciata monocuspide e due portali duecenteschi lievemente ogivi, ma ornati con motivi orientali. Sempre nelle adiacenze della città, nel villaggio di Solito, resta una cripta basiliana detta di S. Maria di Murivetere con affreschi superstiti, tra i quali spiccano il Salvatore e le figure della Vergine e del Battista; un altro santuario cenobitico è in località « Le Petrose » e una terza cripta, detta di S. Onofrio, con numerosi frammenti di affreschi presso la masseria Todisco. Altre numerose caverne eremitiche si trovano sparse in tutta la provincia. - Vedi tav. CXXIV.

BIBL.: Ughelli, IX, coll. 115-51; X, coll. 341-43; P. B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1872, pp. 929-30; Moroni, LXXII, pp. 251-62; R. Lorentz, *De rebus sacris Tarentinorum*, Elberfeld 1836; Lanzoni, I, pp. 312-17 e passim; D. L. De Vincentiis, *Stor. di T.*, III (parte ecclesiastica), ivi 1878; A. Martini, *Guida di T.*, ivi 1901; Cottineau, II, coll. 3119-20; E. Aar, *Gli stuai stor. in Terra d'Otranto*, Firenze 1888, pp. 94-97, 123-24 e passim; G. Gay, *L'Italia merid. e l'Impero bizant.*, trad. it., ivi 1917, pp. 47-50, 104-106, 179-81, 193-95, 313-15, 339-42, 437-41 e passim; G. Blandamura, *Il duomo di T. nella storia e nell'arte*, ivi 1923; id., *Un cimelio del sec. VII esistente nel duomo di T.*, in *Anal. Boll.*, 39 (1921), p. 368; id., *Badie basiliane nel tarentino*, Lecce 1919; F. Gregorovius, *Nelle Puglie*, Firenze 1882, pp. 399-451; Venturi, III, Milano 1904; p. 663; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie mérid.*, Parigi 1904, p. 492 e passim; P. Toesca, *Stor. dell'arte ital.*, I: *Il Medioevo*, Torino 1922; id., *Architett. e scult. medioev. nelle Puglie*, ivi 1922; C. Valente, *T.*, Bologna 1927; A. Martini, *T.* (*Le 100 città d'Italia illustrate*, n. 147), Milano s. a.; A. Valente, *S. Maria della Giustizia*, Taranto 1897; A. Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Roma 1939, pp. 234-37 e 173 sgg.

Pasquale Testini

TARASIO, patriarca di COSTANTINOPOLI, santo. - N. il 730 ca., m. nell'806. Figlio del prefetto civile di Costantinopoli, diventò presidente della Cancelleria imperiale (*proto a secretis*) sotto l'imperatrice Irene, la quale influì sulla sua elezione alla dignità patriarcale del 784.

Il papa Adriano I, al quale il neoeletto si rivolse con una lettera accompagnata dalla professione di fede, non annullò questa elezione benché ne rimproverasse il modo poco canonico. I tempi dell'iconoclastia consigliavano mitezza riguardo all'Imperatrice iconofila ed al suo protetto. Infatti il nuovo patriarca si acquistò meriti soprattutto nel II Concilio di Nicea (ecumenico VII) che definì ortodosso il culto delle sacre immagini. Anche i suoi decreti contro la simonia furono salutari. Soltanto nella questione del matrimonio dell'imperatore Costantino VI con Teodota, cugina di s. Teodoro di Studio, si mostrò all'inizio poco energico cosicché gli studiti e gli altri zelanti ne furono malcontenti. Ma dopo che il patriarca depose il sacerdote Giuseppe, che aveva benedetto le nozze sacrileghe dell'Imperatore, acquistò anche la lode dei suoi avversari.

T. diede un eccellente esempio di carità cristiana con la fondazione di un ospedale e di case per i poveri. La Chiesa bizantina e la Romana venerano T. come santo; festa il 18 febbr.

BIBL.: V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, II, Costantinopoli 1926, pp. 12-22, nn. 350-373; R. Janin, s. v. in DThC, XV, 1, pp. 54-57; *Martyr. Romanum*, p. 77.

Giorgio Hofmann

TARAZONA, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Saragozza e Navarra nella Spagna.

Ha una superficie di 4713 kmq. con una popolazione di 158.967 ab., tutti cattolici, distribuiti in 140 parrocchie, servite da 263 sacerdoti diocesani e 62 regolari; ha due seminari, quello conciliare di S. Gaudioso e il minore; 9 comunità religiose maschili e 48 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 416). Dal 17 luglio 1889 l'Ordinario ha l'amministrazione perpetua di Tudela che dal 1851 era stata unita a Pamplona.

Turiaso è ricordata da Plinio come la principale città dei Celtiberi. Non si hanno notizie sicure sulle origini del cristianesimo in T. Idazio nella sua cronaca ricorda il vescovo Leo nel 449; nel 560 T. ebbe per vescovo Gaudioso del monastero Asanense, poi si ricordano Didimo, Stefano che fu al terzo Concilio di Toledo, Floridio che intervenne a quello di Gundemar nel 611, Elpisio che fu al quarto e al quinto Concilio di Toledo, poi Nepoziano che fu l'ultimo vescovo del periodo visigoto. Quando Alfonso I « el Batallador » riconquistò T. nel 1119 Michele Cornel ricostituì la sede vescovile; a lui successero Juan Frontin, García Frontin e García II Frontin consigliere di Giacomo il Conquistatore; più tardi Miguel Jiménez de Urrea (1309-16); e in questo tempo T. e la sua Cattedrale soffrirono per la guerra tra Pedro IV il Cerimonioso e Pietro il Crudele di Castiglia. In epoca più recente mons. G. Castellon y Salas (1815-35) e mons. J. Goma y Tomas poi card. di Toledo (m. nel 1940). Fino al 1318 T. fu suffraganea di Tarragona; da detto anno passò sotto la metropolitana di Saragozza.

La Cattedrale fu iniziata nel sec. XIII e ultimata nel sec. XVI e perciò offre diversi stili; il portale nord è del Rinascimento, l'interno è ispirato alla Sede di Saragozza; nel deambulatorio sono le tombe in alabastro del vescovo P. Calvillo e di suo fratello cardinale. La cappella in onore dei ss. Pietro e Paolo è a cupola (1532). Il chiostro annesso è del sec. XV, ma le sue forme gotiche furono deturpate nel sec. XVIII. Presso la Cattedrale, nell'antico Palazzo dei re di Aragona è l'episcopio (secc. XIV-XV). L'antica Cattedrale fu nella chiesa della Maddalena. Patrono della diocesi è s. Prudenzio (2 apr.).

Tra le altre chiese si ricordano quelle di S. Francesco del sec. XIII, di S. Michele del sec. XVI con avanzi romanici, della Mercede del sec. XVII. Notevole è la « romeria » di Moncayo dove ogni anno il 2 luglio si svolge

la tipica processione popolare. A 13 km. a sud di T. si trova il monastero di Veruela fondato da Pietro d'Arles nel 1146, con edifici dei secc. XII-XV per i Cistercensi; il chiostro incompiuto è del sec. XIV. Gli edifici appartengono ora alla provincia di Castiglia orientale della Compagnia di Gesù (V. Lamperez, *El monasteiro de Veruela*, in *Bol. de la r. Acad. de la hist.*, 73 [1918], pp. 509-14 R. Del Arco, *El Monasterio de S. Maria de Veruela* [Saragozza 1923]; Cottineau, II, coll. 3349-50). A 40 km. da T. si trova Agreda con notevoli chiese. Quella di N. S. de la Peña è romanica, con due navate uguali; la chiesa di S. Michele è della fine del sec. XV con campanile romanico; quella di N. S. de las Milagros è del sec. XVI e contiene una statua policroma della b. Vergine del sec. XIV; la chiesa di S. Giovanni è del sec. XV; quella di N. S. de Magaña è a tre navate con vòlte a ogiva. Nel territorio della diocesi, e cioè a Cascante, nacque la b. Vincenza Maria Lopez y Vicuña (v.) fondatrice delle Figlie di Maria Immacolata, beatificata dal papa Pio XII il 13 febbr. 1950 (AAS, 42 [1950], pp. 207-208, 237-42, 264-66).

BIBL.: R. Ruis Amado, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 432-53; P. Fr. Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, II, Berlino 1928, p. 192 sgg.; Eubel, I, pp. 486-87; II, p. 251; III, p. 314; IV, p. 338; V, p. 381; J. M. Sanz Artibucilla, *Hist. de la Fidelisima y Vencedora Ciudad de T.*, 2 voll., Madrid 1929-30. Enrico Josi

TARBES e LOURDES DIOCESI di. - Città e diocesi sede del dipartimento Hautes Pyrénées (Francia sud-occidentale), situata sulla riva sinistra dell'Adour. È unita con Lourdes dal 1912. Il vescovo risiede a T. da apr. a nov.

Ha una superficie di 4534 kmq. con una popolazione di 201.954 ab., dei quali 181.759 cattolici, distribuiti in 488 parrocchie, riunite sotto le tre arcipreture di T., L. e Lannemezan; conta 337 sacerdoti diocesani e 28 regolari; grande e piccolo seminario, 8 comunità religiose maschili e 92 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 417).

Il nome attuale deriva dalla città romana *Turna* situata però a 17 km. di distanza. Fece parte della contea di Bigorre. Tarbe appartenne alla provincia ecclesiastica di Eauze (Auch) corrispondente in origine alla provincia civile di Novempopulonia; anche oggi è suffraganea di Auch. Il cristianesimo nella diocesi è attestato dal suo vescovo Aper, il quale fu al Concilio di Agde nel 506 e si firmò « episcopus Bigorritanae civitatis », come Giuliano firmò al Concilio di Orléans del 541 e Amelio a quello di Mâcon nel 585; Garstonus è citato nella lettera di Giovanni VIII in data 13 giugno 879 sempre « episcopus Bigarrensis ». Più tardi si ricordano i cardd. P. De Fois (1462-64), G. De Grammont (1524-34). La diocesi fu soppressa nel 1801 e unita a quella di Bayonne

(*fot. Mas*)

TARAZONA, DIOCESI di - La *Discesa dello Spirito Santo*. Particolare del Retablo della Vergine della Speranza (sec. XV) - Tudela, Cattedrale.

e d'Aire. Fu ricostituita dal papa Pio VII nel 1817 con il territorio attuale e quale suffraganea di Auch. Con decreto della S. Congr. Concistoriale del 20 apr. 1912 il b. Pio X stabilì che *honoris causa* il vescovo di T. assumesse anche il titolo di vescovo di L. (AAS, 4 [1912], p. 338); il papa Benedetto XV con bolla in data 8 dic. 1917 concesse il privilegio del sacro pallio al vescovo di T. e L. e ai suoi successori, soltanto nelle funzioni ecclesiastiche nella basilica di L. (AAS, 10 [1918], pp. 53-54). Patrona della diocesi è Notre Dame sotto il titolo della Natività.

La Cattedrale, detta pure *Sede*, è un edificio in origine romanico che ha subìto varie modificazioni; romanica è tuttora la nave centrale, con vòlte ogivali e ampio transetto; l'abside centrale è circondata da due absidi minori; l'altar maggiore con 6 colonne di rosso venato dei Pirenei è del sec. XVIII, della stessa età sono gli stalli corali e le decorazioni lignee della navata. Il fonte battesimale è del sec. XIII. Altre chiese sono quelle di S. Teresa o dei Carmelitani costruita nel 1282, con campanile gotico, riattata nel sec. XV, e di S. Giovanni del sec. XVIII. Nel giardino Massey si trova il Museo di T., fondato nel 1853; contiene collezioni archeologiche, di storia naturale, sculture e pitture; inoltre vi ha sede l'« Ecole des arts », fondata nel 1947, sede della Società « Les Amis des arts ». Nello stesso giardino è stato trasferito il chiostro della fine del sec. XIV dell'antica abbazia cistercense St-Sever de Rustan (Cottineau, II, col. 2889).

Nel circondario di Argelès è l'antica abbazia di St- Savin de Bigorre o di Lavedem, la cui fondazione si attribuisce a Carlomagno, demolita dai Saraceni, rifatta per i Benedettini da Luigi il Buono; devastata

(*fot. Mas*)

TARAZONA, DIOCESI di - Esterno della cattedrale di Tarazona (secc. XIII-XVI).

dai Normanni nel 945, fu ripristinata da Raimondo conte di Bigorre; fu alle dipendenze di S. Vittore di Marsiglia nel 1080; passò alla Congregazione Maurina nel 1625; la chiesa e l'abbazia sono state recentemente restaurate (Cottineau, II, coll. 2882-83). Inoltre nello stesso circondario l'antica abbazia pure benedettina di St-Pé-de-Générès del sec. XI; la sua chiesa dedicata ai ss. Pietro e Paolo fu consacrata nel 1096; l'abbazia passò alla Congregazione Maurina nel 1666 e fu soppressa dalla Rivoluzione (L. Ricaud, *L'abbaye de St-Pé, Mort et Résurrection*, Bagnères-de-Bigorre 1912; Cottineau, II, coll. 2841-42). - Vedi tav. CXXV.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épisc. de l'ancien. Gaule*, II, 2ª ed., Parigi 1910, p. 101; Eubel, I, p. 474; II, p. 246; III, p. 309; IV, p. 326; V, p. 368; Cottineau, II, col. 3121; *Guide de la France chrét. et missionn., 1948-49*, Parigi 1949, pp. 390, 765-68. Enrico Josi

TARDITI, ILDEFONSO. - Scolopio, n. a Mondovì il 14 dic. 1704, m. a Roma il 30 dic. 1790.

Dedito per molti anni all'insegnamento, ebbe illustri allievi, quali i cardd. Malvezzi, Livizzano e Antonelli. Papa Benedetto XIV, cui fu carissimo, lo prescelse tra tutti i letterati di Roma per la traduzione latina delle sue *Istituzioni ecclesiastiche* e volle che il nome di T. figurasse accanto al suo nel frontespizio. Lo stesso Papa nominò il T. rettore del Collegio de Propaganda Fide, carica da lui tenuta con generale plauso per ben 35 anni. La biografia che egli scrisse del concittadino card. Bona fu premessa al volume delle *Epistolae selectae* (Torino 1754).

BIBL.: T. Viñas, *Index scriptorum Ordinis Scholarum Piarum*, I, Roma 1909, p. 218. Leodegario Picanyol

TARĖEV, MICHAIL MICHAILOVIČ. - Teologo e filosofo russo (1867-1934).

Dottore in teologia e professore di teologia morale nell'Accademia ecclesiastica di Mosca fu, secondo il Florovskij, il rappresentante estremista del moralismo nella teologia russa e, secondo il Glubokovskji, di mentalità soggettivistica, individualistica, anarchica. T. volle cambiare la teologia in « filosofia cristiana », in un « sistema di pensiero cristiano ». Accanto alla dogmatica oggettiva, spogliata però dall'eredità scolastica, e cambiata in vera scienza, cioè in dottrina storica sui dogmi, egli riconosce come la più alta disciplina la dottrina morale sul cristianesimo, essa stessa soggettiva.

Già nel suo primo libro: *Le tentazioni del Dio-uomo come unica attività redentiva di tutta la vita terrestre di Cristo, in connessione con la storia delle religioni precristiane e della Chiesa cristiana*, Mosca 1892, egli delinea il suo sistema. Per l'idea maestra di questo libro si è ispirato a Dostoevskij (leggenda sul grande inquisitore). Opponendo decisamente la vita naturale e storica a quella spirituale, distingue fra tentazione morale (la forza della triplice concupiscenza) e religiosa (provocata dal contrasto per cui l'uomo, immagine di Dio, è sottoposto alle condizioni ristrette di questa vita). Cristo, per redimere l'uomo, ha racchiuso la sua vita divina nelle condizioni e leggi della vita umana, cioè si è umiliato (kenosis) e con questo ha vinto la tentazione religiosa. L'opera principale del T. sono i 4 voll. dei *Fondamenti del cristianesimo* (I, *Cristo*; II, *Il Vangelo*; III, *Contemplazione cristiana del mondo*; IV, *La libertà cristiana*, Serghiev Posad 1908). Segue un volume completivo con il titolo *La vita religiosa*, Serghiev Posad 1910-11. Il sistema del T. trovò da parte dei teologi aspre critiche; tra l'altro egli dovette difendersi contro l'accusa di insegnare, con troppa dipendenza da Merežkovskij e Rozanov, la « libertà della carne », false dottrine sul potere della Chiesa, ecc. La sua difesa contro queste accuse è raccolta nel libro *La filosofia della vita*, Serghiev Posad 1916, e in una serie di articoli sulla rivista *Nunzio teologico* (ivi, 2 [1917], pp. 108-16, 254-68, 385-410; cf. pure il ricorso del protopresbitero I. L. Janyšev al S. Sinodo, *ibid.*, pp. 410-17). T. nel suo ultimo libro *La filosofia cristiana* (1917) nega il principio della tradizione patristica, da lui chiamata « gnosticismo ed ascetismo, i maledetti nemici del genio russo », e riconosce, come unico principio in teologia, la parola di Dio.

T. ha cercato di dare un'organica, approfondita, originale vista d'insieme dell'opera di Cristo. Anche come scrittore egli appartiene ai teologi russi recenti più degni di nota.

BIBL.: N. N. Glubokovskij, *La scienza teologica russa nel suo sviluppo storico e stato più recente* (in russo), Varsavia 1928, v. indice p. 112; G. Florovskij, *Le vie della teologia russa* (in russo), Parigi 1937, pp. 439-44, 565-66; N. Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, Londra 1938, pp. 139-56; B. Schultze, *La nuova soteriologia russa*, II, in *Orient. Christ. Periodica*, 11 (1945), pp. 189-93, 203-204; V. V. Zenkovskij, *Storia della filosofia russa* (in russo), II, Parigi 1950, pp. 118-26. Bernardo Schultze

TARGHELIE. - Festa celebrata ad Atene ed in alcune città ioniche in onore di Apollo il 6 e 7 del mese Thargelion (= maggio-giugno). Il 6 aveva luogo una purificazione (καθαρμός) ed un sacrificio a Demetra Chloe; mentre il 7, giorno vero e proprio delle T., una processione ed una gara.

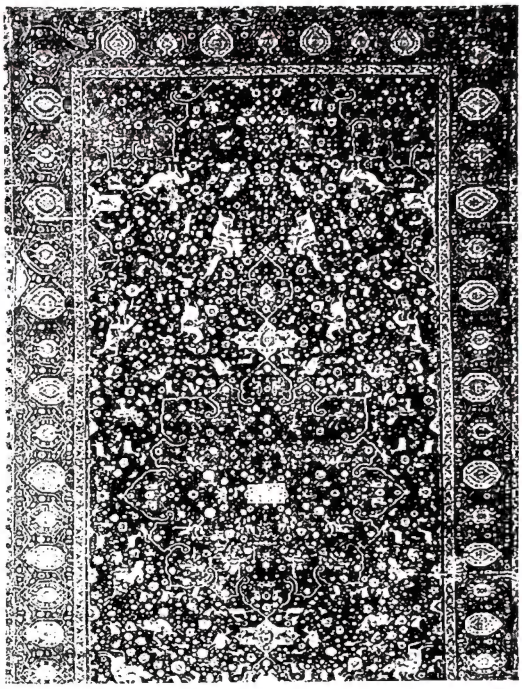
La cerimonia purificatoria consisteva, secondo un costume diffuso presso numerose popolazioni, nell'espulsione dalla città di due uomini (o, secondo altri, un uomo e una donna), detti φαρμακοί, i quali avevano il compito di liberare il paese da ogni colpa ed impurità in qualità di emissari. I due portavano un collare di fichi, l'uno neri, rappresentante degli uomini, l'altro bianchi, simboleggiante le donne; essi, scelti tra la gente più misera (ma non tra i criminali), per alcuni accenni vaghi delle fonti (Helladios presso Fozio, *Bibliotheca*, 279; Istros presso Harpokration, s. v. φαρμακός) e a similgianza di altre città (come, ad es., nella ionica Abdera, dove un uomo veniva lapidato « pro peccatis civium » dopo essere stato tenuto in isolamento « ut sic omnium peccata solus haberet »), sembra che originariamente fossero non solo espulsi dalla città, ma anche messi a morte. Tuttavia per l'età classica è certo che il rito non era più cruento (cf. Lisia, *In Andoc.*, 6, 53; Platone, *Minos*, 5, ecc.).

Secondo Ipponatte di Efeso (cf. 5,90, Bergk) i due φαρμακοί erano colpiti, nel correre tra la folla, con rami di fico e di altri frutti, mentre si cantava un « canto del fico » (Esichio). Ad Efeso (Ipponatte, frg. 7 Bergk) ed a Marsiglia (Servio, *Ad Aeneid.*, III, 57) i φαρμακοί erano nutriti e trattati con munificenza a spese della città. Nella stessa giornata purificatoria del 6, nel santuario di Ge e di Demetra Chloe si sacrificava a quest'ultima dea un montone e forse anche una pecora, oltre ad un porco alle Moire. Nella processione del giorno seguente, attraverso la città erano condotte le primizie dei frutti della terra giunti a maturità, chiamate appunto θαργελία (cf. *Etym. M.* s. v.) e rinchiuse in un vaso anch'esso detto θάργηλος (Esichio).

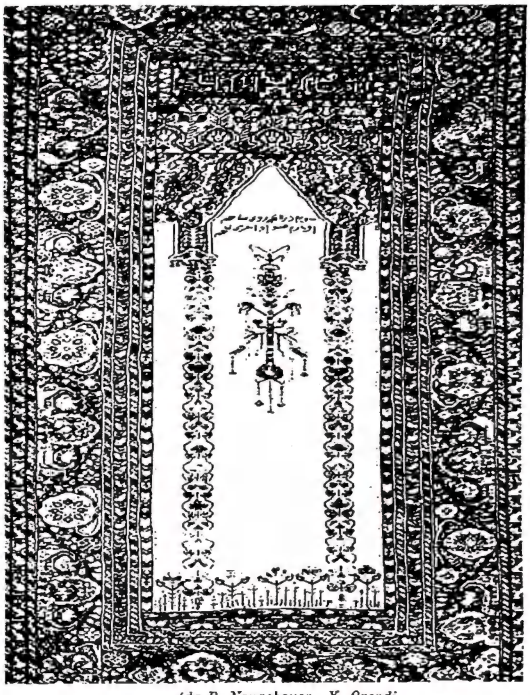
Il carattere agreste delle T. è inoltre assai bene chiarito da uno scolio di Aristofane (*Cavalieri*, 730) secondo cui anche in occasione delle T. (come già nelle Pianepsie, nelle Panatenee [v.], ecc.) si conduceva in processione l'εἰρεσιώνη, cioè un ramo di lauro (o d'olivo) ornato di bende di lana, al quale si appendevano le primizie dei frutti. Infine, presso il tempio di Apollo Pitio, sotto la direzione del primo arconte e con il concorso di grandi cori di uomini e fanciulli, si celebrava l'agone.

Le T., dunque, feste di notevole importanza nel calendario attico, nei due giorni di celebrazioni contenevano due concetti religiosi profondamente diversi: catartico, cioè purificatorio il primo (cacciata dei φαρμακοί); stimolazione delle forze benefiche della natura il secondo (sacrificio a Demetra Chloe, processione delle primizie, εἰρεσιώνη). Ma il concetto catartico ad un certo momento si dovette amalgamare con quello della fertilità, come dimostra il fatto che i φαρμακοί all'atto della loro espulsione, come si è visto, erano battutti con rami di fico e d'altri frutti.

BIBL.: E. Cahen, s. v. in Ch. Daremberg - E. Saglio, *Dictionn. des antiq.*, V, p. 176 sgg.; U. Pestalozza, *Le t. ateniesi*, in *Studi e materiali di stor. delle relig.*, 7 (1930), pp. 232-72 e 8 (1931), pp. 59-93; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, pp. 179-98. Cesare D'Onofrio



(da M. e V. Viale, Arazzi e tappeti antichi, Torino 1952, tav. 120)

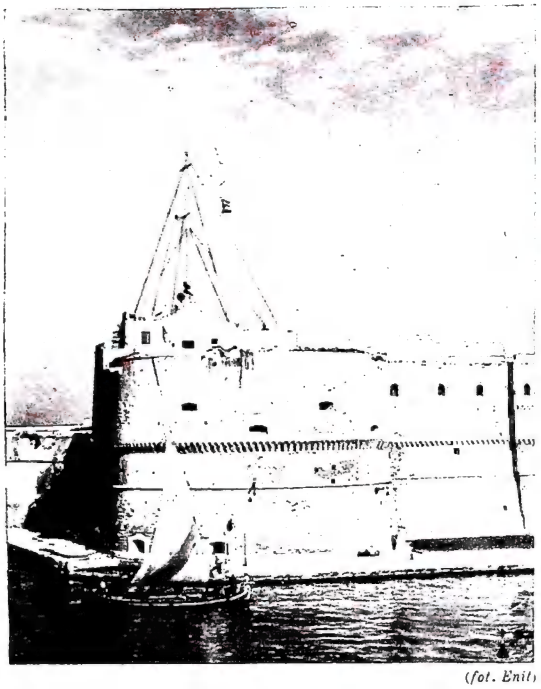


(da R. Neugebauer - Y. Orendi, Handbuch der Orientalischen Teppichkunde, Lipsia 1923, tav. 2)

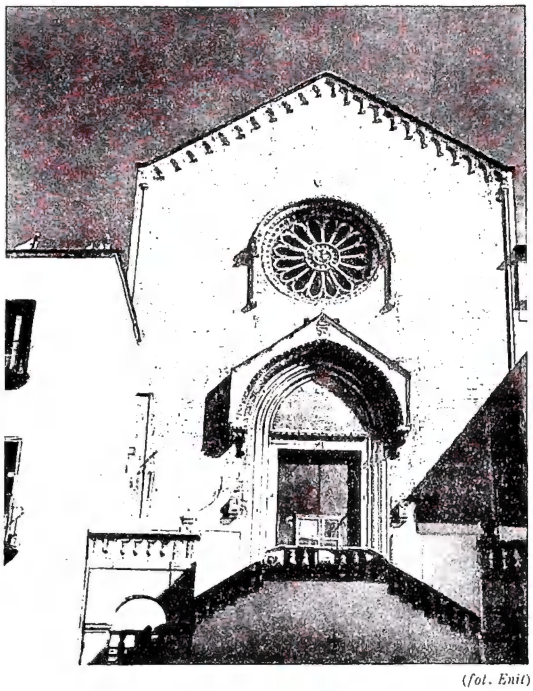
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto a sinistra: TAPPETO a medaglione centrale con scene di caccia tra viluppi di steli con foglie e fiori proveniente dalla Persia nord-occidentale (1522) - Milano, Museo Poldi-Pezzoli. *In alto a destra:* TAPPETO DI PREGHIERA (sec. XVII) - Smirne. *In basso a sinistra:* TAPPETO in seta e argento, del tipo cosiddetto dello Scià Abbas I (fine del sec. XVI) - Venezia, basilica di S. Marco. *In basso a destra:* TAPPETO a decorazione vegetale, del tipo detto di Herat (sec. XVII). Particolare - Firenze, Museo civico.



(fot. Enit)



(fot. Enit)

(fot. Alinari)

(fot. Soprintendenza ai Monumenti e Gallerie per la Puglia e Lucania - Bari)

In alto a sinistra: CASTELLO ANGIOINO costruito da Ferdinando d'Aragona nel 1480 su precedenti fortificazioni. *In alto a destra:* FACCIATA DELLA CHIESA DI S. PIETRO IMPERIALI (o S. Domenico Maggiore) del sec. XIV, con rimaneggiamenti. *In basso a sinistra:* INTERNO DEL DUOMO (sec. XI con modificazioni dei secc. XVI-XVII). *In basso a destra:* BRACCIO TRAVERSO DELLA CRIPTA dopo il restauro (sec. VIII) - Taranto, Cattedrale.

TARGÛM. - Parafrasi aramaica del Vecchio Testamento. Il termine è un participio dalla radice aramaica *tirghēm* (o meglio *rāgham*) « interpretare, tradurre » (cf. *Esd.* 4, 7), da cui proviene l'italiano « dragomanno ». Dopo l'esilio babilonese si perdette l'uso della lingua ebraica e nelle sinagoghe si sentì il bisogno di spiegare i testi delle letture bibliche al popolo, che intendeva ormai solo l'aramaico.

Secondo alcuni, il primo indizio di una tale consuetudine si troverebbe già al tempo di Esdra: *měphōrāš* (*Neh.* 8, 8) significherebbe « tradurre », mentre altri con maggior fondamento l'intendono nel senso di « distintamente, a brani o per sezioni ». Da principio la traduzione era orale, e avveniva dopo uno o tre versetti. Dal Talmud palestinese (*Měghillāh*, 4, 1; ed. M. Schwab, VI, p. 245) risulta che era proibito stendere in scritto una traduzione nella nuova lingua. La prima redazione, perciò, non sembra anteriore al sec. I d. C.

Secondo la divisione della Bibbia ebraica si parla di T. o, meglio, al plurale, di *Targûmîn* del Pentateuco, dei Profeti e degli Agiografi. Si hanno ben quattro *Targûmîn* per il Pentateuco. Uno, il più autorevole, è di origine babilonese, mentre gli altri provengono dalla Palestina, e perciò sono detti gerosolimitani o palestinesi.

Il primo è il celebre T. 'Onkĕlôs, ascritto generalmente al sec. I od al principio del sec. II d. C. Esso si distingue per la fedeltà al testo ebraico, che è in sostanza il testo masoretico; ma non rifugge da parafrasi in brani più difficili o da interpretazioni che accentuano il carattere messianico di alcuni testi. Il nome 'Onkĕlôs si identifica di solito con il greco Ἀκύλας e con il latino *Aquila*. È possibile, perciò, che esso si debba alla tradizione rabbinica, che amò attribuire l'opera al traduttore della Bibbia in greco (v. AQUILA). Ma tale opinione ha scarsa verosimiglianza. Afferma che 'Onkĕlôs era contemporaneo di Rabbî Gamaliel il Vecchio e che avrebbe composto la sua opera seguendo gli insegnamenti di Rabbî 'Ĕlî'ezer e di Rabbî Giosuè (cf. *Měghillāh* 3a; ed. L. Goldschmidt, III, p. 536). Ma il primo menzionato visse nel sec. I d. C., mentre gli altri due sono del sec. II. Quindi l'attribuzione ha il solo valore di segnalare come caratteristica della versione una maggiore fedeltà, che contraddistingue anche l'opera di Aquila fra le varie traduzioni greche. Il T. 'Onkĕlôs ebbe una grande diffusione; esso fu perfino arricchito di una masora (v.) propria, a somiglianza di quanto si era fatto per la Bibbia.

Il T. palestinese è rappresentato da un T. *jĕrûšalmî* I, detto spesso falsamente T. *Jônāthān*, il quale nella forma attuale non sembra anteriore al sec. VII, da un T. *jĕrûšalmî* II oppure « dei frammenti » (*T. fragmentorum*) e da un T. *jĕrûšalmî* III. Più che di opere diverse si tratta di varie recensioni di una medesima traduzione, caratterizzata dalla sua grande libertà e da non pochi elementi assurdi e superstiziosi. Per questo la sua autorità è molto inferiore a quella del T. 'Onkĕlôs.

Per i Profeti, intesi secondo la divisione del canone ebraico, ossia per *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele* e *Re*, oltre che per i libri strettamente profetici secondo i cristiani, si ha il T. Jônāthān. In esso si nota quasi la medesima fedeltà dell'opera di 'Onkĕlôs, cui si avvicina molto per la lingua; ma nelle profezie messianiche è evidente la preoccupazione anticristiana. La traduzione risale al sec. I-II d. C.; ma subì vari ritocchi più tardi (nel sec. IV-V). Sull'autore, Jônāthān ben 'Uzzî'ēl, non si sa nulla. Secondo la tradizione rabbinica sarebbe stato discepolo di Hillēl (v.).

La terza sezione della Bibbia, ossia gli Agiografi, ricevette solo più tardi (secc. VI-IX) una parafrasi aramaica, il cui valore varia nei diversi libri. Per la loro aderenza alla lettera si distinguono i *Targûmîn* a *Giobbe*, *Salmi* e *Proverbi*. In quest'ultimo si nota anche la dipendenza dalla versione siriaca *Pĕšiṭṭā*. Il T. ai cinque « volumi » o *měghillôth*, ossia *Ruth*, *Cantico dei cantici*, *Ecclesiaste*, *Lamentazioni*, *Esther*, è quanto mai libero. Esso è piuttosto un midhrāš (v.). I tre libri *Daniele-Esdra-Neemia*, che contengono parti in aramaico, non ebbero mai una parafrasi in detta lingua.

Lo studio del T. permette di conoscere la lingua aramaica del tempo, simile a quella parlata da Gesù. Il suo contributo alla critica testuale è piuttosto modesto, trattandosi per lo più di parafrasi. Dal lato esegetico la sua importanza riguarda la storia dell'esegesi, in quanto manifesta talvolta il pensiero dei rabbini di allora.

BIBL.: edizioni: il T. 'Onkĕlôs fu stampato la prima volta in Bologna nel 1482; si ha anche nella Bibbia di Bomberg (1516-1517). di Vienna (1794) e nelle poliglotte; cf. A. Berliner, *T. Onkelos*, 2 voll., Berlino 1884. T. Jônāthān: si trova nella Bibbia di Bomberg e nella poliglotta di Londra; cf. P. De Lagarde, *Prophetae chaldaice*, Lipsia 1872; I. Bassfreund, *Das Fragmententargum zum Pentateuch*, Breslavia 1896; M. Ginsburger, *Das Fragmententargum*, Berlino 1899; P. Kahle, *Das palästinische Pentatauch-T.*, in *Masoreten des Westen*, II, Stoccarda 1930, pp. 1-62. Per i *Targûmîn* sugli Agiografi: P. De Lagarde, *Hagiographa chaldaice*, Lipsia 1873; A. Levy, *Das T. zu Koheleth*, Breslavia 1905; R. H. Melamed, *The T. to Canticles according to six Yemen MSS compared with the « textus receptus »*, Filadelfia 1921. Studi: E. Mangenot, *Targums*, in DB, V, coll. 1595-2008; E. Schurer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. C.*, I, 4ª ed., Lipsia 1901, pp. 147-56; S. Bialoblocki, *Bibel (aramäische Targumîn)*, in *Enc. Iud.*, IV, coll. 570-81; P. Churgin, *T. Ionathan*, Nuova York 1927; A. E. Silverstone, *Aquila and Onkelos*, Manchester 1931.

Angelo Penna

TARIJA, DIOCESI di. - Città e diocesi della Bolivia (America meridionale).

Ha una superficie di 24.786 kmq. e una popolazione di 96.000 ab., dei quali 95.000 cattolici; conta 10 parrocchie servite da 6 sacerdoti diocesani e 12 regolari; ha 5 comunità religiose maschili e 2 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 417). Con la cost. apost. *Praedecessoribus Nostris* dell'11 nov. 1924 il papa Pio XI la eresse in diocesi quale suffraganea dell'arcidiocesi di Sucre.

BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 501-503.

Enrico Josi

TARIN, FRANCISCO de PAULA. - Missionario gesuita, n. il 12 ott. 1849 a Godelletta (Valencia), m. a Siviglia il 12 dic. 1910.

Entrato nella Compagnia di Gesù (1873) e destinato ai ministeri apostolici a Porto, quindi a Murcia, nel 1888 si diede alle missioni popolari specialmente nell'Andalusia, consumandosi a pro delle anime, con una intensa vita di lavoro, come confessore e predicatore ed organizzando congregazioni mariane ed altre pie opere. Sempre ebbe una cura particolare dei poveri e dei fanciulli, per i quali eresse l'associazione di S. Cassiano.

Povero tra i poveri, mite, umile, pieno di carità, si prodigò fino all'inverosimile, visitando carceri ed ospedali, entrando nelle case e nelle fabbriche, in cerca delle anime, dappertutto spandendo l'insegnamento evangelico. Gracile di salute e dolorante per una piaga alla gamba, viveva austeramente, sottraendo le ore al sonno, che prendeva vestito e seduto scomodamente sopra una sedia, dandosi invece ad un'intensa vita d'orazione e di carità. La sua fama di santità fu confermata con molti prodigi e la sua causa di beatificazione fu introdotta nel 1928.

BIBL.: I. Sebastian, *Ultimos dias de un Apostol*, Siviglia 1911; A. Risco, *El padre F. d. P. T.*, Madrid 1921; 2ª ed. Siviglia 1925; A. De Nardi, *Un missionario della Spagna*, Brescia 1937.

Arnaldo M. Lanz

TARLATI DI PIETRAMALA, GALEOTTO. - Cardinale, figlio di Magio, n. ad Arezzo, m. a Vienne nel Delfinato nel 1396.

Appartenne a famiglia ghibellina che signoreggiò in Arezzo nei secc. XI-XV, ed egli stesso partecipò attivamente alla tumultuosa vita della sua città. Entrato giovane nella carriera ecclesiastica, Urbano VI il 18 sett. 1378 lo fece cardinale diacono del titolo di S. Agata. Nel 1386 il T. e il card. Pileo di Prata si ribellarono al Papa, che aveva mandato a morte a Genova cinque cardinali, e si rifugiarono prima a Pavia, da dove scrissero ai Bolognesi una violenta lettera contro Urbano (8 ag. 1386; pubblicata in *Historisches Jahrbuch*, 16 [1893], pp. 827-31), poi ad Avignone presso l'antipapa Clemente VII, che li rico-

nobbe nella loro dignità cardinalizia. Il T. ebbe il titolo di S. Giorgio al Velabro e molti benefici. In Avignone partecipò all'elezione dell'antipapa Benedetto XIII in favore del quale inviò una lettera ai Romani (1394; in E. Martène - U. Durand, *op. cit.* in bibl., I, coll. 1343-45), e partecipò ad una commissione per por fine allo scisma. Fu uomo di virtù e di lettere e molto considerato ai suoi tempi.

BIBL.: L. Cardella, *Mem. stor. de' cardinali*, II, Roma 1793, pp. 285-86; N. Valois, *La France et le grand schisme*, II, Parigi 1896 e III, ivi 1901, v. indice; St. Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, I, ivi 1916, v. indice, e II, ivi 1928, pp. 876-78; U. Pasqui, *Docum. per la st. d. città di Arezzo nel medioevo*, III, Firenze 1937, v. indice e appendice. Per le lettere v. E. Martène - U. Durand, *Veterum script. amplissima collectio*, I, Parigi 1724, coll. 1543-46 e VII, ivi 1733, col. 543; F. Novati, *Due lettere del card. di Pietramala a Gian Galeazzo Visconti (1390-91)*, in *Arch. st. lombardo*, 5ª serie, 43 (1916), pp. 185-91. Renata Orazi Ausenda

TARNOVIA, DIOCESI di. - Città e diocesi nella Polonia. Ha una superficie di 9025 kmq. con una popolazione di 982.000 ab. dei quali 979.800 cattolici, distribuiti in 342 parrocchie, servite da 621 sacerdoti diocesani e 70 regolari; ha 15 comunità religiose maschili e 142 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 417).

La diocesi fu creata dal papa Pio VI il 28 nov. 1785 per smembramento di Cracovia e primo vescovo fu mons. F. A. Janowski abate benedettino, m. nel 1801; per la spartizione della Polonia la diocesi venne poi soppressa da Pio VII con bolla del 13 giugno 1805, ma ripristinata dallo stesso Pontefice con la bolla *De salute animarum* del 29 sett. 1821 e ne fu eletto vescovo mons. T. G. Ziegler, monaco benedettino a Wiblingen. Fu confermata dal papa Pio XI con la cost. apost. *Vixdum Poloniae unitas*, del 28 ott. 1925 (AAS, 17 [1926], pp. 521-22). La diocesi è suffraganea di Cracovia. La Cattedrale, dedicata alla Natività della b. Vergine, risale al sec. XIV e fu collegiata dal 1400 al 1785; venne rinnovata tra il 1889-1900 e contiene preziose opere d'arte. Notevoli sono pure le chiese di S. Martino e quella della S.ma Trinità.

BIBL.: A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, I, Roma 1860, pp. 244-45, 290; J. Dugosz, *Opera omnia*, II, Cracovia 1867, p. 44; IV, pp. 509-102. Adam Macieliński

TAROLLI, DOMENICO. - Missionario in Birmania, n. a Castello di Condino (Trento) il 18 ott. 1797, m. il 15 dic. nel 1882 in Birmania.

Sacerdote nel 1822, parroco al suo paese fino al 1830, partì quell'anno per Roma e poi per la Birmania prodigandosi in un apostolato universalmente ammirato. Bene accetto all'Imperatore e poi alle autorità coloniali inglesi per il suo disinteresse, il suo spirito di sacrificio e la sua abilità, fu il primo e il principale apostolo delle diverse tribù cariane della Birmania meridionale fino al Tenasserim. Ancor vivente ebbe fama di santità e di taumaturgo. Lasciò scritto, in birmano, un *Dialogo sulla vera religione*, che è un rifacimento di un lavoro di mons. Percoto, barnabita; un *Breve esercizio della Via Crucis*, ancora in birmano, e alcuni lavori sulle lingue cariane.

BIBL.: [Dom. Pozzi], *Mem. di S. D. T.*, Rovereto 1884; *Missionari trentini*, Trento 1948, p. 34; Streit, VIII (1934), pp. 62, 270, 401. Giovanni Battista Tragella

TAROZZI, VINCENZO. - Umanista e scrittore ascetico, n. a Castelfranco Bolognese l'11 giugno 1849, m. in Roma il 17 dic. 1918.

Entrato il 17 ott. 1861 nel Seminario di Bologna, vi conseguì la laurea in teologia e vi fu ordinato sacerdote nel 1871; abilitato a Padova (1876) all'insegnamento letterario, fu professore di varie discipline e vicerettore nel Seminario di Bologna; nel 1882 rettore del Seminario minore dei SS. Apostoli; nel 1885 professore a Roma nell'Istituto di Letteratura superiore all'Apollinare e per tre anni anche direttore spirituale nel Pont. Seminario Pio; nel 1892 segretario di Leone XIII per le Lettere latine. Ebbe così parte nella redazione delle enciclì. *Providentissimus Deus* (v.), *Christi Domini* per la restaurazione della gerarchia copta, *Amantissimae voluntatis* sul ritorno degli Inglesi alla Chiesa cattolica, *Apostolicae curae* sulle Ordinazioni anglicane, *Divinum illud* (v.), di quelle sul Rosario mariano e quella sull'Eucaristia, *Mirae caritatis*. Dal 1903 attese alla formazione spirituale del giovane clero nel Collegio Apostolico Leoniano e, chiuso questo (1913), nel Seminario minore vaticano.

Fu uno dei maggiori latinisti della seconda metà dell'Ottocento; anche in italiano è scrittore purissimo. Scrisse: *De Archiepiscopis Ecclesiae Bononiensis Commentarii*, dal 1582 al 1877, in continuazione dell'opera di Carlo Sigonio (Bologna 1885); e molti opuscoli ascetici (ripubblicati dal card. E. Ruffini, 1939) tra cui: *Industrie per la pace interiore*, « *Psallite sapienter* », sul dovere dell'Ufficio divino; *Avvisi pratici per la fruttuosa predicazione*; *Documenta vitae spiritualis*, per i chierici, soprattutto secondo gli esempi di s. Giov. Berchmans (vers. it. Modena 1911; 2ª ed. Torino 1930).

Nel campo della poesia compose una raccolta in onore di Leone XIII (con vers. di L. Carloni) offerta dal clero forlivese al Pontefice nel suo giubileo episcopale (Forlì 1893). La sua ampia corrispondenza non è stata ancora riunita. Tutto il suo insegnamento ascetico è delicato e semplice, chiaro e persuasivo, frutto di esperienza personale e ispirato alla dottrina della Chiesa.

BIBL.: G. Belvederi, *Un segretario di papa Leone XIII: mons. V. T.*, Bologna 1919; E. Ruffini, *Scritti ascetici di mons. V. T.*, Roma 1939; G. De Luca, *Mons. V. T.*, in *Nuov. Antol.*, 74 (1939, V), pp. 323-34; G. Casamichela, *V. T. a secr. litt. lat. Leonis XIII commentariolum*, Città del Vaticano 1940. Igino Cecchetti

ṬARPHÔN, RABBÎ. - Tannaita della terza generazione, ricordato anche da s. Girolamo (*In Is.*, 8, 11 sgg.: PL 24, 122), che lo chiama Telphon (ed. Vallarsi). Era di stirpe sacerdotale e, secondo la tradizione rabbinica, avrebbe visto anche il Tempio distrutto nel 70 d. C. L'identificazione con Trifone, contro cui s. Giustino scrisse il suo *Dialogo*, è problematica.

T. apparteneva alla scuola di Šammaj, ma con tendenza accentuata per un'interpretazione benigna dei testi legislativi. È molto lodato per il suo affetto verso i genitori. T. è citato 49 volte nella Mišnāh e spesso anche in altri scritti. In *Pirqê 'Âbhôth* (II, 20 sgg.; ed. Goldschmidt, VII, p. 1157) si riportano belle sue massime sulla necessità dello studio della Legge. Nella discussione fra la pratica e la teoria, T. si espresse per la prima.

(*Fot. Enit*)

TARQUINIA e CIVITAVECCHIA, DIOCESI di - Veduta aerea della necropoli etrusca - Tarquinia.

Bibl.: S. Ochser, *Tarfon*, in *Jew. Enc.*, XII, pp. 56-57; H. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5ª ed., Monaco 1921, pp. 125-26.

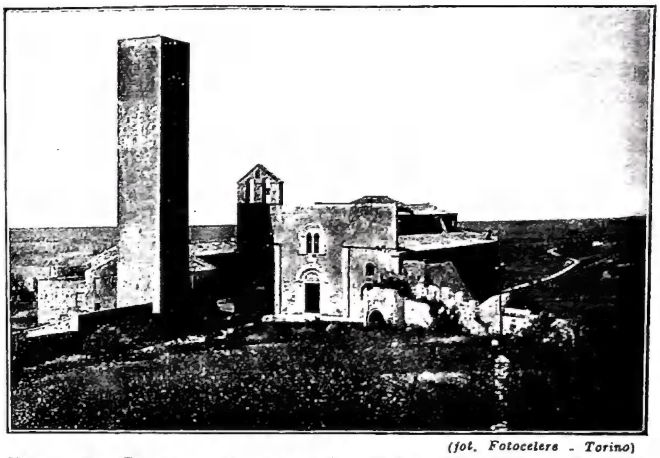
Angelo Penna

TARQUINI, Camillo. - Gesuita, cardinale, canonista e archeologo, n. a Marta (diocesi di Montefiascone) il 27 sett. 1810, m. a Roma il 15 febbr. 1874.

Fu professore per ca. 20 anni di diritto canonico al Collegio romano; consultore del S. Uffizio, di Propaganda, degli Affari ecclesiastici straordinari, dei Vescovi e Regolari, teologo della S. Penitenzieria. Il 22 dic. 1873 Pio IX lo creò cardinale. Si fece notare fin dal principio con una dissertazione: *Del regio placet* (Roma 1853); ma il suo merito principale sta nelle *Iuris publici ecclesiastici institutiones* (Roma 1862; 14ª ed., ivi 1892), celebrato per la chiarezza, l'ordine e la solidità della dottrina. Anche i suoi « voti » preparati per le congregazioni, di cui faceva parte, costituiscono compiuti trattati di diritto pubblico ecclesiastico, pieni di utili risoluzioni in materie legali morali e disciplinari. Si occupò anche dell'etrusco, di cui compose una grammatica e un dizionario ritratti dal testo di più di 200 iscrizioni da lui tradotte e commentate con: *Breve commento di antiche iscrizioni appartenenti alla città di Fermo* (Roma 1847); *Dichiarazione dell'epigrafe del lampadario di Cortona* (Roma 1862) e molti articoli sulla *Civiltà Cattolica*, in difesa della sua teoria della derivazione dell'etrusco dall'ebraico.

Bibl.: Sommervogel, VII, 1878-81; [G. Fantoni], *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 9ª serie, I (1874, I), pp. 729-34; A. Angelini, *C. T. e Societate Jesu elogium*, S. Severino Marche 1890.

Celestino Testore



(fot. Fotocelere - Torino)

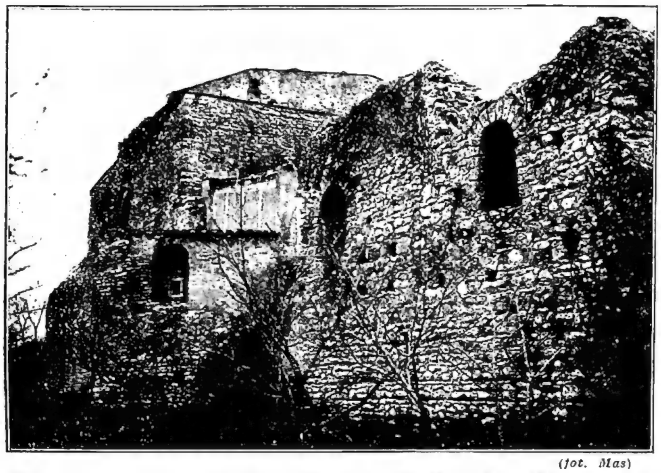
Tarquinia e Civitavecchia, diocesi di - Veduta della chiesa di S. Maria in Castello, iniziata nel 1121 - Tarquinia.

TARQUINIA (già Corneto Tarquinia) **e CIVITAVECCHIA**, diocesi di - Diocesi e cittadine, la prima in provincia di Viterbo, la seconda in provincia di Roma. La diocesi ha una superficie di oltre 595 kmq. con una popolazione di 67.649 ab. dei quali 66.949 cattolici, distribuiti in 14 parrocchie, servite da 23 sacerdoti diocesani e 29 regolari, un seminario, 8 comunità religiose maschili e 16 femminili (*Ann. Pont. 1952*, p. 395).

I. Tarquinia. – Antica città etrusca in provincia di Viterbo, sopra un colle situato sulla sinistra del fiume Marta. Lottò contro Roma tra il 358-351 a. C. ma inutilmente. Divenne municipio e fu fiorente nel periodo degli Antonini. Lasciò l'antica sede sul colle piano, per trasferirsi, perduto l'antico splendore, su un altro pianoro, assumendo la denominazione di Corneto; divenne poi Comune ed estese il suo territorio verso il Tirreno. Fu invano assediata da Federico II e si difese dietro le sue mura e le sue 25 torri; nel sec. XV passò in signoria ai Vitelleschi, specie sotto il card. Giovanni. Lo splendore di questa famiglia è attestato dal sontuoso Palazzo eretto nel 1436, oggi sede del Museo. I vescovi di T. sono ricordati nei Sinodi romani degli anni 465, 487, 499; mentre nel Sinodo del 504 appare il vescovo di Gravisca. Nell'anno 852 T. era ridotta a pieve e incorporata nella diocesi di Tuscania. Eugenio IV il 5 dic. 1435 smembrò dalla diocesi di Viterbo e Tuscania il territorio di Corneto, erigendo a cattedrale la chiesa di S. Maria e Margherita, e lo unì a quella di Monte Fiascone. Il papa Pio IX unì Civitavecchia a T. il 23 luglio 1854; è immediatamente soggetta alla S. Sede. Nelle terme romane furono scoperte nel 1829 iscrizioni attestanti che esse furono erette dai Dasumii Tullii nel sec. II d. C. In Roma nel cimitero di Callisto fu sepolta nel sec. III una Dasumia Quiriace (G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, II, Roma 1870, p. 185 sgg.); un Dasumio Tullio ebbe il suo monumento sulla Via Appia « ad mil(iarium) prim(um) ». Tra le iscrizioni cristiane rinvenute in T. si ricorda un defunto nell'anno 419. Tra le tombe di T. si rinvennero lampade fittili cristiane; nella facciata della chiesa di S. Giovanni è murato un frammento di sarcofago cristiano con orante e scene pastorali.

Della chiesa di S. Maria in Castello fu posta la prima pietra nel 1121; nel 1143 furono adornate le porte e compiuti i lavori, come viene documentato dalla iscrizione musiva dell'architrave della porta; preposti ai lavori a nome del popolo di T. furono il priore Panvinio e il presbitero Giorgio; la città allora si chiamava Corneto. Sulla porta è pure ricordato il marmorario Pietro figlio di Ranucio. Nel 1168, al tempo del priore Orso, sopra l'altare venne eretto il ciborio opera dei due fratelli Ottone e Guittone. La chiesa fu consacrata solennemente nel 1208. Giovanni di Guittone è l'autore dell'ambone del Vangelo (1209). L'interno, che rivela influssi lombardi, è a tre navi sorrette da pilastri e archi con cupola ellittica rovinata dal terremoto del 1819. La chiesa ebbe anche un fonte battesimale, mediante atto di Onorio III del 13 apr. 1221. Nel pavimento furono poste molte epigrafi, una appartenne ad una bambina di nome Cleopatra, un'altra fu posta da un Fl. Maximianus ad una Aelia Silvina, ma esse furono portate insieme con molte altre dai marmorari romani dei secc. XII-XIII, mentre G. B. De Rossi ritiene appartenga a T. l'epigrafe di un « Euticius confessor depositus II Kal. septembris in pace ☧ » (*Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 5 [1874], tav. 6).

All'epoca di Albino e di Cencio Camerario fu soggetta al vescovo di Tuscania (*Liber censuum*, ed. P. Fabre-L. Duchesne, I, Parigi 1889, p. 56; II, ivi 1905, p. 110) e sono indicate le chiese di S. Nicola in Corneto, di S. Giovanni *de Insula* presso Corneto; in un rescritto di Celestino III del 23 maggio 1196 è ricordata la chiesa di S. Fortunata alle dipendenze dell'abbazia di S. Salvatore sul Monte Amiata (Jaffé-Wattenbach, n. 17389). Rivela pure influssi lombardi la chiesa di S. Giacomo Apostolo, a navata unica; quella di S. Pancrazio è del sec. XIII; la S.ma Annunziata, oggi orfanotrofio, è di tipo cluniacense; del sec. XIII sono pure S. Martino, S. Giovanni Gerosolimitano e S. Salvatore; S. Francesco fu rifatta dopo l'incendio del 1642. Notevole fu nel territorio l'abbazia di S. Maria *de Minione* (del Mignone) di cui si ha notizia per la prima volta in un privilegio dell'imperatore Ludovico II che nell'857 la concesse al monastero di Farfa, al quale però fu contesa nel sec. X dai monaci dei SS. Cosma e Damiano *in mica Aurea* in Roma (P. Fedele, *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*, in *Arch. della Soc. rom. st. patria*, 21 [1898], p. 476 sgg.). Restano poi i ruderi del castello della contessa Matilde di Canossa. Di recente la cittadina ha riassunto la denominazione di T. Di grande importanza è la necropoli etrusca con tombe a tumulo, e le più antiche (secc. VII-VI a. C.) a camera



(*Jot. Mas*)

TARRAGONA, ARCIDIOCESI di - Mausoleo di Centcelles (fine sec. IV). Constantí (Tarragona).

sotterranea con ricchissima serie di affreschi che vanno dal sec. VI al II a. C. - Vedi tav. CXXVI.

II. CIVITAVECCHIA: V. CIVITAVECCHIA.

BIBL.: G. B. De Rossi, *I primitivi monumenti crist. di Corneto T.*, in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 5 (1874), pp. 81-118; id., *Il pavimento di S. Maria in Castello di Corneto T.*, *ibid.*, 2ª serie, 6 (1875), pp. 86-124; L. Duchesne, *Le sedi episcop. nell'antico Ducato di Roma*, in *Arch. Soc. rom. di st. patria*, 15 (1892), p. 48. Per T. etrusca v. M. Pallottino, *T.* (*Monum. antichi dei Lincei*, 36) Roma. 1936. Per la sua storia: L. Dasti, *Notiz. stor. archeol. di T. e Corneto*, Roma 1878; P. Fr. Kehr, *Italia Pontif.*, II, Berlino 1907, pp. 203-204. Per il Palazzo Vitelleschi: P. Toesca, *Il medioevo*, Torino 1927, p. 581 sgg. V. anche: F. Guerri, *Registrum cleri Cornetani*, Corneto Tarquinia 1906. Enrico Josi

TARRA, GIULIO. - Sacerdote, educatore e scrittore, n. a Milano il 25 apr. 1832, m. ivi il 10 giugno 1889.

Sacerdote nel 1855, fu lo stesso anno nominato direttore dell'« Istituto pei sordomuti poveri della provincia di Milano », ai quali dedicò tutta la sua operosità e il suo zelo, cercando di migliorarne la sorte e facilitarne l'istruzione. Per questo, al metodo mimico dell'abate De L'Epée sostituì, e fu il primo in Italia, il metodo orale puro, che consiste nel far apprendere il linguaggio dalla parola e dalle labbra dell'insegnante. Dedicò inoltre il suo gusto e la sua arte popolare e linda di scrittore alla educazione dei fanciulli normali con una serie di opere, degne ancora, in gran parte, di essere lette e gustate per l'aperto intento educativo, anche se talora riveste una eccessiva importanza: *Buoni esempi narrati ai fanciulli* (Milano 1871); *Dialoghi famigliari e scenici ad uso dei fanciulli italiani* (ivi 1876); *Novelle e canti in famiglia* (ivi 1877); *Serate liete, novelle e poesie dilettevoli, educative* (ivi 1885); *Cento e una storiella al focolare di casa* (ivi 1896); ma soprattutto: *Letture graduate al fanciullo italiano* (3 voll., ivi 1862) e *Racconti di una madre ai suoi figli* (ivi 1862), dove gli spunti derivati dai fatti del Risorgimento italiano hanno pagine efficaci, che preludono al *Cuore* del De Amicis. Questo libro fu premiato al V Congresso pedagogico italiano del 1861. Per l'educazione dei sordomuti, pregevoli sono: *Lettere ad un maestro dei sordomuti*, in *Dell'educazione dei sordomuti in Italia* (Siena 1872), e *Cenni storici e compendiosa esposizione del metodo seguito per l'educazione dei sordomuti* (Milano 1880).

BIBL.: opere scelte: G. Fanciulli, *Scritti pedagogici scelti del T.*, 2 voll., Brescia 1934, con ampie introd.; id., *Le più belle pagine per l'infanzia e la gioventù*, ivi 1936. Studi: C. Perini, *L'abate G. T. e i suoi avversari*, Milano 1894; id., *G. T. nella sua vita di studente, di sacerdote, di educatore*, ivi 1914; G. Soldatini, *A ricordo e osservanza di G. T.*, ivi 1914; O. Giacobbe, *Manuale di letterat. infantile*, 5ª ed., Roma 1947, pp. 66-67.

Celestino Testore

TARRAGONA, ARCIDIOCESI di. - Metropolitana e città capoluogo della provincia omonima nella Spagna. Ha una superficie di 2394 kmq. con una popolazione di 215.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 151 parrocchie, servite da 220 sacerdoti diocesani e 44 regolari; ha 2 seminari, 12 comunità religiose maschili e 65 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 418).

Ha per suffraganee le diocesi di Barcellona, Gerona, Lérida, Solsona, Tortosa, Urgel e Vich. Protettrice della arcidiocesi è la b. Vergine sotto l'invocazione della sua Natività. Festa l'8 sett. Centro iberico col nome di *Callipolis*, era nel sec. VI a. C. popolato dagli Ilergeti. Nella battaglia di Cissa, Scipione sconfisse il cartaginese Annone; da allora la città fu detta dai romani *Tarraco* ed elevata nel 16 a. C da Augusto a colonia (*Iulia Victrix Triumphalis*) e a capitale della *Hispania Tarraconensis*. Da allora sede del legato imperiale, la città fiorì sempre più, quale centro agricolo e commerciale. Rinomato era il suo vino (Marziale, 13, 118). Imponenti sono le sue rovine romane, l'anfiteatro in parte scavato nella roccia, il Palazzo di Augusto o pretorio romano, il teatro romano, l'acquedotto romano, ecc. Subì devastazioni dai Franchi nel 264, poi dai Goti fu distrutta nel 460, occupata dai Mori nel 714, conquistata poi da Luigi d'Aquitania e da Ramon Berengario, fu ripresa ancora dai Mori e saccheggiata; fu definitivamente occupata da Alfonso il Battagliero nel 1220. Si sollevò nel

(*Jot. Mas*)

TARRAGONA, ARCIDIOCESI di - Musaico tombale di Optimus (sec. IV), proveniente dalla necropoli paleocristiana di S. Fruttuoso - Tarragona, Museo paleocristiano.

1620; passò all'arciduca d'Austria alla morte di Carlo II e tornò sotto Filippo V per il Trattato del 14 marzo 1714. Sostenne un duro assedio dai Francesi nel 1813. Il primo vescovo noto di T. è s. Fruttuoso (v.), martirizzato nel 259 insieme con i suoi diaconi Augurio ed Eulogio (P. Franchi de' Cavalieri, *Gli Atti di s. Fruttuoso di T.*, in *Note agiografiche*, 8 [*Studi e testi*, 65], Città del Vaticano 1935, pp. 129-99). Le reliquie di s. Fruttuoso furono poi portate in Italia da s. Prospero di T. nel 711.

La sede di T. fu rappresentata nel 314 al Concilio di Arles dal presbitero Probazio e dal diacono Castorio; poi Imerio al tempo di Damaso e di Siricio; Ascanio nel 465; Giovanni che riunì il primo Sinodo provinciale a T. il 6 nov. 516 e nel 517 a Gerona; Sergio nel 535 fu presente al Concilio di Barcellona e nel 546 a Lèrida; poi Tranquillino ca. il 560; Artemio il quale inviò Stefano al III Concilio di Toledo e fu ai Sinodi provinciali di Saragozza nel 599 e di Barcellona; Eusebio (610-32) che fu al Concilio di Egara; Audace (633-38) fu al IV Concilio di Toledo, mentre al sesto e al settimo fu Protasio (637-46) che inviò anche suoi delegati a Toledo ai Concili XIII, XIV e XV; Vero assiste al XVI e al XVII. Si ebbe poi l'invasione musulmana sotto il suo successore Giorgio. Ludovico il Pio riuscì a occupare per poco la città; una parte del territorio passò sotto la diocesi di Barcellona, mentre il rango di metropolitana passò a Narbona, fino al 759. Berengario di Rosanes, vescovo di Vich, ottenne la riconquista di T. nel 1116 per opera di Ramon Berengario III il Grande e il papa Urbano II gli conferì il pallio e la nomina ad arcivescovo di T.; lo stesso onore fu conferito al suo successore s. Oldegario, vescovo di Barcellona; egli intervenne ai Concili del Laterano (1123) e di Clermont (1130) e morì il 6 marzo 1137. Gli successe Gregorio già abate di Cuscane; più tardi si ebbero gli arcivescovi Aspargo Barca, Pedro Zagarriga, Augustin (1576-86), A. Perez (1634-37), F. de Armanyá y Font (1785-1803).

La Cattedrale fu costruita tra il 1171 e il 1331 nella collina dove in origine sorse il tempio di Giove Capitolino e più tardi una moschea. Essa costituisce uno dei migliori esempi dell'arte ogivale; la sua robusta abside in stile romanico sembra una fortezza; poi, all'inizio del sec. XIII, sotto la direzione di fratel Bernardo (m. nel 1256) venne continuata in stile ogivale, più tardi vi si inserirono il gotico fiammeggiante, poi gli stili plateresco e churrigueresco come nelle cappelle laterali, aggiunte tra i secc. XVI-XVIII. Misura m. 104 di lunghezza; è larga nelle navate 30 m. con un transetto di m. 45 × 15, sormontato da una cupola ottagonale alta m. 28. Il campanile romanico alla base fu continuato nel sec. XIV e raggiunge, pur incompiuto, m. 65,40 di altezza. Alla facciata, in stile gotico, si perviene mediante un'ampia scalea. Il portale, iniziato nel 1278 da maestro Bartolomeo, detto il Normanno, presenta la Vergine tra gli Apostoli; più tardi vi furono aggiunte altre statue da Giacomo Castails (1475); gli artistici sportelli sono del 1510. I due bracci del transetto sono illuminati da due rosoni con artistiche vetrate del 1574, molto restaurate.

Nel trascoro è il sepolcro di Giacomo I re di Aragona detto il Conquistatore (m. nel 1276). Gli stalli del coro sono in stile gotico fiorito del sec. XV; i due amboni appartengono al sec. XIII. Sull'altare maggiore è un grande retablo marmoreo scolpito da P. G. de Vallfogona e G. de La Mota nel 1426 con scene della vita di s. Tecla e statue della B. Vergine. Nel transetto a destra sono le artistiche cappelle di S. Tommaso d'Aquino, con l'immagine venerata del Cristo de la Salud (1508) e le statue policrome della Madonna e di S. Giovanni; la cappella di S. Luca e quella di S. Olagario in stile romanico; quella di S. Rocco e di S. Sebastiano in stile barocco. Nel transetto a sinistra la cappella « de los Sastres » (dei tagliatori) eretta dall'arcivescovo Pedro de Clasquert (1358-80) che vi è sepolto; la cappella del S.mo Sacramento eretta da Pietro Blay nel 1586 con cupola; e le cappelle minori di S. Barbara e dei SS. Cosma e Damiano. Nella navata destra è il battistero nella cappella « de las Virgines » in stile ogivale (1341); la tomba del card. Cervantes de Gaeta (m. nel 1575); la cappella

(fot. Mas)

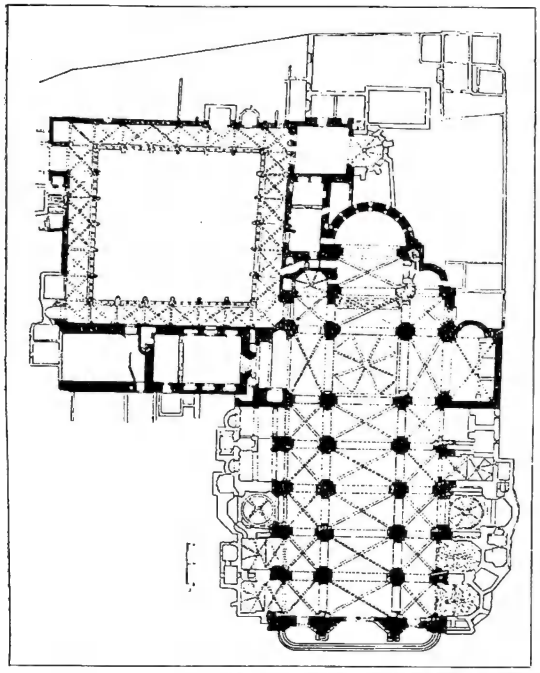
TARRAGONA, ARCIDIOCESI di - Il sacrificio di Isacco. Particolare del sarcofago di Eleuterio (sec. V), proveniente dalla necropoli paleocristiana di S. Fruttuoso - Tarragona, Museo paleocristiano.

gotica di S. Michele (1360), quelle di S. Tecla patrona di T. (1760-75), di S. Francesco della fine del sec. XVI, come l'altra della S. Famiglia.

Nella navata sinistra la cappella di S. Francesco contiene le tombe degli arcivescovi Teres (m. nel 1603) e Lopez Pelaez (m. nel 1918); la cappella di Monserrato in stile gotico fiorito, eretta dal card. Pedro De Cardona, che vi è sepolto (m. nel 1530); vi è pure la tomba dell'arciv. Costa y Borras (m. nel 1864); nella cappella di S. Tommaso, pure nello stesso stile, è il sepolcro dell'arcivescovo Felix y Solans (m. nel 1870); l'artistico retablo all'altare è opera di M. Ortoneda e proviene da Solivella.

Al chiostro si accede mediante un portale romanico, come i deambulatori con leggere vòlte ad ogiva, capitelli decorati e scolpiti; alcuni rappresentano la « procesión de las ratas » (i topi che seppelliscono i gatti). Nel lato sud frammenti del tempio di Giove Capitolino e arco arabo con iscrizione dell'anno 349 dell'ègira (cioè 960 d. C.) appartenente alla porta del *mihrab* dell'antica moschea. Più oltre è la cappella detta del *Corpus Christi*, già del Capitolo, ora sezione del Museo diocesano contenente retabli dei secc. XIV-XV, pitture, oreficeria liturgica, ecc.; nel lato nord del chiostro è la cappella di S. Maria Maddalena; più oltre avanzi dell'*arx* romana, le cappelle di N. Señora del Claustro, con statua della b. Vergine del sec. XIV molto venerata, di S. Tecla (1535) e di N. Señora de las Nives.

L'antico convento di S. Francesco fu trasformato parte in ufficio governativo e parte in scuola; il Collegio dei Gesuiti fu adibito a caserma, come pure ad uso militare furono ridotti i conventi dei Mercedari e dei Carmelitani. Presso il Museo diocesano sono gli Archivi diocesani e la Sala capitolare con arazzo del sec. XV detto « de la Buena Vida », retabli del Rinascimento, arredi sacri, messali e antifonari, 52 arazzi dei secc. XV-XVII. Sulle rovine



(*da Ars Hispaniae, V, Madrid 1948, fig. 165*)

TARRAGONA, ARCIDIOCESI di - Pianta della cattedrale di T., iniziata nel 1171, consacrata nel 1331 (disegno di Rogent e Font-Carreras).

del Campidoglio romano si erge il Palazzo arcivescovile, rifatto da Romualdo Mon y Valarde (1815-19). Il Seminario conciliare di S. Paolo e di S. Tecla venne fondato dal cardinale arcivescovo Gaspare de Cervantes nel 1568, quale università pontificia, subito dopo il Concilio di Trento. Il nuovo Seminario presso la Cattedrale venne edificato nel 1886 da Benito Villamitjana sul luogo dove fu l'antica cappella di S. Paolo. La « capilla di S. Pablo » fu eretta nel 1243 in stile romanico-ogivale; il suo ingresso è nel cortile del Seminario conciliare o « Universidad Pontificia », edificio eretto nel 1883 sull'antico convento di S. Pablo. La « capilla de S. Magin » è del 1776. La « capilla de S. Tecla de la Vella » del sec. XIII fu eretta al di sopra di una chiesa romanica che servì per qualche tempo di cattedrale : vi è la tomba dell'arciv. Bernardo De Olivella (m. nel 1287). La chiesa dedicata alla S.ma Trinità è del 1814; quella delle Sangre o di Nazareth è invece della fine del sec. XVI.

In prossimità del mare nell'anfiteatro romano sorse « el Milagro » ad opera dei Cavalieri templari; poi passò ai Trinitari, quindi fu ridotto a penitenziario. Nel quartiere dei pescatori fu eretta nel 1878 la chiesa di S. Pietro. Presso T. è l' « hospital de l'Infante » per i pellegrini, eretto in stile ogivale nel 1341.

Il Museo archeologico provinciale contiene la collezione di antichità romane e medievali più interessante della Spagna, dopo quella di Madrid, tra cui frammenti superstiti del monastero di Poblet e la Biblioteca provinciale in cui sono raccolti volumi, manoscritti e incunaboli provenienti dai Monasteri di Poblet, S. Creus, Scala Dei ed Escornabbón. Vi ha sede la Real Societad Arqueológica Tarraconense, istituita nel 1845, che pubblica dal 1901 il suo *Bollettino archeologico*.

Un grande cimitero cristiano situato a sud della città fu trovato nel 1923 ed era stato in parte frugato da ricercatori di marmi e sarcofagi tra i secc. XII-XIII. Dall'esplorazione metodica compiuta dal rev. J. Serra Vilaró dal 1926 in poi risulta che in detto cimitero vennero usate diciotto forme diverse di sepoltura; alcuni defunti furono deposti in una fossa nel terreno dentro una cassa di legno, coperta poi con frammenti di anfora e terra. In altri casi la fossa nel terreno veniva rivestita in tegole o lastre, ovvero con pietre e fango, o pietre e calce; alcune volte la copertura era fatta con embrici disposti a due spioventi (a cappuccina); molto frequente era la tumulazione dentro anfore intere a cui si era tolta la parte stretta terminale, o con pezzi di anfora congiunti mediante calce; alcune tombe a fossa furono rivestite nell'interno con intonaco bianco o rosso e coperte o con lastre o tegole disposte a doppio versante o da lastre in pietra o in marmo orizzontale. Molti sono i sarcofagi in pietra o in marmo; alcuni scolpiti con soggetti pagani, altri semplicemente con la fronte strigilata; alcuni sarcofagi vennero ottenuti scavando blocchi provenienti da edifici anteriori; si è rinvenuto anche qualche sarcofago in piombo. Tutti i sarcofagi erano sotterrati; alcuni sepolcri ebbero alla superficie del terreno un piccolo tumulo emergente costituito da una massicciata di m. 2 × 1 con pareti laterali inclinate per evitare le infiltrazioni d'acqua. Superficialmente tale strato era levigato e decorato in bianco o in rosso; in alcuni sepolcri il tumulo raggiunge le dimensioni di m. 3,50 × 3 con un alto gradino di m. 0,35. Presso tali tumuli si raccolsero ossa di animali domestici, ostriche e avanzi di altri alimenti, e anche frammenti di vasi vitrei e fittili. Un sepolcro poi presenta la mensa a tipo di cline come in alcuni sepolcri a Roma e all'Isola Sacra. In alcune tombe era fissata nel tumulo l'iscrizione marmorea, nelle più ricche vi erano decorazioni ed epitafi a musaico; una presenta un personaggio togato, una il Buon Pastore, una un tema floreale e geometrico. Il cadavere era spesso sopra uno strato di calce viva; si sono trovate tracce di indumenti e di filamenti aurei, aghi, bottoni in osso e in metallo. Due celle più ampie furono costruite con grandi blocchi di pietra in forma quadrilatera, con vòlta a crocera e con tre arcosoli nell'interno. Molta è la suppellettile funebre rinvenuta, come vasi fittili, lampade e anche una bambola articolata in avorio.

La basilica rinvenuta in questo cimitero era a tre navi, con abside semicircolare; sotto il suo pavimento erano disposti sepolcri; nel materiale impiegato per la costruzione si identificarono frammenti di iscrizioni cristiane; una delle pareti laterali fu costruita sopra una fila di sarcofagi. Gli elementi forniti dall'esplorazione fanno riconoscere in detta costruzione la basilica eretta dopo la devastazione del 409 sui sepolcri dei martiri di T. del 259, cioè il vescovo s. Fruttuoso (v.) e i suoi diaconi Augurio ed Eulogio. Intorno alle loro tombe si sviluppò in seguito l'area cimiteriale.

Le sillogi epigrafiche hanno tramandato i carmi sepolcrali dei vescovi Giovanni e Sergio del sec. VI (G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae*, II, Roma 1888, p. 294). Si conosce inoltre l'epitafio di un Euticius presbitero della « civitas Albitana » presso T. L'iscrizione di una Marturia con ☧ e ☧ contiene la data dell'anno 393 e l'acclamazione « vivas cum beatos »; quella di una Pientia con la data dell'anno 415 e la croce graffita; quella di un « vir honoratus Aventinus » presenta le date degli anni 421 e 461, altre due offrono rispettivamente le date degli anni 471 e 503. Tra le formole si ricordano quelle : « in sanctorum sede quiescis; sancta Christi in sede quiescis », e « sperans resurrectionem a Domino ».

Tra gli antichi monasteri si ricordano quello di S. Creus, fondato da Ramon Berengario IV per i Cistercensi e abbandonato nel 1885; la porta monumentale di accesso immette ad un cortile con la fontana detta di S. Bernardo; a destra è il Palazzo abbaziale ed un piccolo chiostro del 1625. La chiesa, divisa da pilastri in tre navate, fu iniziata nel 1174 in stile romanico e finita in stile gotico nel 1211. Vi furono sepolti molti re della dinastia catalana, fra i quali Pietro II (1285), Giacomo II (1377) e sua moglie Bianca d'Anjou, l'ammiraglio italiano Ruggero di Lauria (1304), ecc. A sud della chiesa è il grande chiostro (1304-41) in stile ogivale dove furono sepolti molti nobili catalani; la sala capitolare è a tre navate e contiene tombe di abati; sopra è il dormitorio dei novizi; a lato i magazzini e il chiostro antico (1153)

in stile romanico ogivale e altri edifici monastici. A S. Creus fu fondato l'Ordine cavalleresco di Montesa nel 1316.

Il monastero di S. Maria di Poblet fu istituito nel 1153 dal conte di Barcellona Ramon Berengario IV che lo donò ai Cistercensi; il suo nome però è dato da un eremita che visse nel luogo ca. il 1120. Il monastero divenne uno dei più sontuosi e ricchi della Spagna per le dotazioni ricevute dai re di Aragona che vi eressero un loro palazzo e vi ebbero sepoltura. Nel 1835 il monastero venne depredato e incendiato, ma venne restaurato e restituito ai Cistercensi nel 1940. Essi occupano ora la parte detta de « las Casas nuevas ». Oltrepassato il « Parco dei Monaci » si giunge ad un cortile dove a destra è la cappella gotica di S. Jorge (1442), poi, attraverso la porta reale, si penetra in un altro cortile con gli avanzi della foresteria, l'ospedale, il palazzo e la chiesa rovinata di S. Catalina. Si giunge poi alla « Puerta dorada » (1480-99) : ivi frammenti di affreschi riferentesi alla storia dell'abbazia. La chiesa ha facciata barocca con statue della Vergine, s. Benedetto, s. Bernardo, tra colonne di diaspro e agli angoli torri esagonali. L'interno è a tre navate costruito da Alfonso II d'Aragona nel sec. XII; l'altar maggiore, donato da Carlo V, in alabastro è opera di Daminano Forment (1529). Vi sono mausolei dei re Alfonso II, Giovanni I e II, Giacomo I il Conquistatore, Pietro il Cerimonioso e Ferdinando d'Antequera. Dietro l'abside è il chiostro romanico; inoltre il chiostro di S. Esteban (sec. XIII) immette a una serie di aule a vòlta.

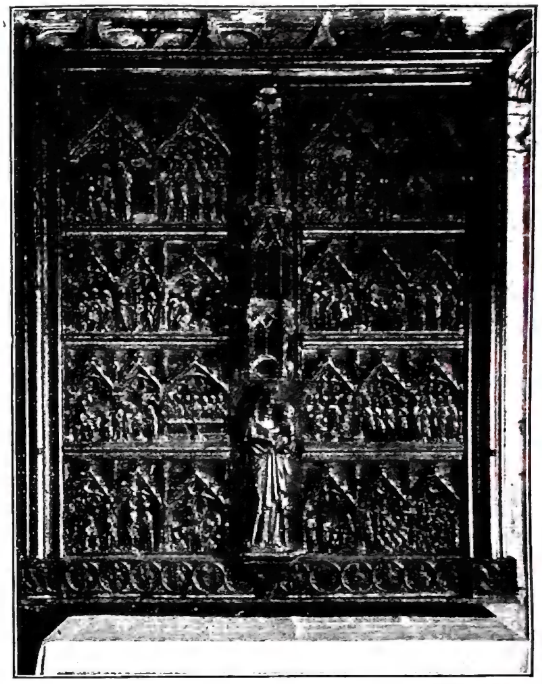
La biblioteca di Pietro d'Aragona fu in parte trasferita a T. Nella sala capitolare sono le tombe degli abati. Il palazzo, iniziato nel 1397 da re Martino, è rimasto incompiuto.

Vilanova de Esconalbon è un antico monastero degli Agostiniani fondato nel 1162 e costruito sulle rovine di una fortezza romana sulla Mola, a 700 m. di altezza; rovinato nel 1835 fu riscattato nel 1911. Un portale romanico immette in una chiesa romanica ogivale (1165-1240) con annesso chiostro romanico ed edifici monastici, che contengono anche una collezione artistica e una ricca biblioteca.

Le rovine della celebre certosa Scala Dei sorgono presso Villelas, sulle pendici della sierra de Nonstrant; Scala Dei fu la casa madre di quasi tutte le certose della Spagna e del Portogallo; fu fondata da Alfonso I nel 1163 e Pietro II vi istituì il priorato; vi si ammirano gli avanzi di due chiostri e di celle dei monaci; un triplice portale, l'eremitaggio detto di S. Antonio, la Correria, la Grange del Bon Repos, la cappella de la Piedad. La Biblioteca superstite è nel Seminario di T. - Vedi tav. CXXVII.

BIBL.: Eubel, I, pp. 478-79; II, p. 248; III, p. 308; IV, p. 339; V, p. 369; E. Morera, *T. crist.*, 2 voll., Terragona 1898-1901; H. Finke, *Acta Aragon.*, 3 voll., Berlino 1908-22; P. Planas, *Importancia hist.-arqueol. de T. desde los tiempos prehist. hasta el imperio de Cesar Augusto*, Barcellona 1918; S. Capdevita, *El temple de S. Maria del Miracle de T.*, Tarragona 1924; B. Bosch Gimpera, *Problemes d'hist. antiga i d'arqueol. tarragonina*, ivi 1925; J. Gudiol, *Les primeres manifest. de l'art cristià en la prov. eccles. Tarrag.*, in *Anal. Sacra Tarrac.*, I (1925), pp. 309-13; A. Alegret, *Taraconenses ilustres*, Tarragona 1925; P. Fr. Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, I, Berlino 1926, p. 193 sgg.; B. J. Vives, *Scoperta di una importantiss. necrop. crist. ant. presso T.*, in *Riv. arch. crist.*, 4 (1927), pp. 165-67; Tulla, Beltran y Oliva, *Excavac. en la Necróp. rom.-crist. de T.*, in *Memor. de la Junta de Excavac. y Antigüed*, n. 88, 1927; J. Serra Vilaró, *Excavac. en la necróp. rom.-crist. de T.*, *ibid.*, n. 93, 1928; n. 104, 1929; n. 111, 1930; id., *Excavac. en T.*, Tarragona 1932; id., *Las pinturas de la Seu primada de T.*, ivi 1934; Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 7, 2, pp. 55 sg., 96; tav. 61, 1, p. 80; 36, 2, p. 41, 3 p. 58; J. Ruiz y Porta, *T.*, ivi 1930; H. Lang, *Die Coemeterialbasilika von T.*, in *Festschr. von V. Schultze*, Berlino 1931, pp. 123-66; E. Junyent, *I monum. crist. di Spagna studiati in questi ultimi anni*, in *Atti del III Congr. inter. di Arch. crist.*, Roma 1934, pp. 262-85; J. Wincke, in *Röm. Quart.*, I (1934), pp. 71-146; R. Sancho Capevila, *La Seu de T. Notes historiques*, in *Bibl. hist. de la Bibl. Balmes*, 2ª serie, 13 (1935) (opera postuma); R. Lantier, *Les arts chrétiens de la Péninsule Ibérique et de l'Afrique du Nord*, in *Rivista des archivos, Bibl. y Museos*, 10 (1935); J. Serra Vilaró, *I sepolcri della necropoli di T.*, in *Riv. di arch. crist.*, 14 (1937), pp. 243-80; P. Battle y Huguet, *Fragmentos de sarcófagos paleocristianos ineditos in T.*, in *Analecta Sacra Tarraconensia*, 13 (1937-40), pp. 61-64; F. Camprubi Alemani, *I musaici della cupola di Centcelles nella Spagna*, *ibid.*, 19 (1942), pp. 87-110; J. Serra Vilaró, *S. Prospero de T. y sus discípulos refugiados en Italia en el año 711*, in *Bibl. hist. de la Bibl. Balmes*, 2ª serie, 16 (1943); F. Camprubi Alemani, *El monumento paleocristiano de Centcelles*, Barcellona 1953.

Enrico Josi



(fot. Mas)

TARRAGONA, ARCIDIOCESI di - Retablo di Maestro Aloy (1368) nella cappella di S. Maria detta dei Sastres (sec. XIV) - Tarragona, Cattedrale.

TARSIA. - Pratica artigiana consistente nell'unire in superficie frammenti o lamine di legni diversamente colorati per ottenere, anche mediante l'uso di mastice nero nelle congiunture, effetti simili a quelli della xilografia o della pittura; singoli elementi sono messi in opera sulla scorta di un disegno a motivi ornamentali o con figure.

La t. o intarsio ligneo ebbe grande voga nel tardo medioevo, applicata alla decorazione di piccoli oggetti domestici e arredi sacri e durante il primo Quattrocento, a ornare mobili e soprattutto armadioli e cassoni nuziali, particolarmente nella Lombardia e nel Veneto. Si distinguono, in quel periodo, due tipi entrambi derivanti, per lo stile, dai musaici orientali e cosmateschi: il tipo alla certosina con tessere poligonali, talvolta anche in osso, madreperla e metallo, a motivi di rombi, cerchietti e stellette, e il tipo geometrico, con prevalenza di riquadri e rosette, adottato anche negli stalli corali e nei banconi. Ma già agli inizi della Rinascita si affermava, in Italia, la t. pittorica, e uno dei primi e più notevoli esempi si ha a Siena con gli stalli del Palazzo Pubblico (1429) dovuti a Domenico del Coro, che vi effigiava nei riquadri scene come l'*Annunciazione* e l'*Adorazione dei pastori*. Agli effetti luministici di quella nuova maniera concorrevano l'uso di un legno chiarissimo, denominato *silio*, e l'applicazione di un ferro arroventato sul commesso ligneo onde ricavare per annerimento le ombre. Il massimo sviluppo quattrocentesco di quest'arte si verificò a Firenze anche mercé i disegni forniti da pittori e orafi come il Baldovinetti, Maso Finiguerra, Sandro Botticelli, Filippino Lippi. E non furono estranee a codesto sviluppo le tradizioni architettoniche locali, cioè i commessi marmorei sulle fronti di edifici romanici, gotici e di Leon Battista Alberti (S. Maria Novella e tempietto

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

TARSIA - Intarsiatore. Autoritratto di Antonio Barile (1502). Vienna, Österreichischer Museum.

del S. Sepolcro). Fra i maestri più insigni si annoverano i fratelli Giuliano e Benedetto da Maiano. Il primo collaborò con Francesco di Giovanni, detto il Francione, nella sala dei Gigli a Palazzo Vecchio, effigiando fra l'altro le figure e le opere di Dante e del Petrarca; eseguì le vaghissime sedie corali nel duomo di Pisa e si unì a Domenico del Tasso per adornare squisitamente il coro del duomo di Perugia.

In seguito, la Toscana vide fiorire le invenzioni di Giuliano da Sangallo, figlio del tarsiatore Francesco di Bartolo Giamberti, del pistoiese Ventura Vitoni e di Baccio d'Agnolo, con i figli Giuliano, Filippo e Domenico. Altro notevole maestro dell'Italia centrale fu Domenico d'Antonio Indivino da Sanseverino, che decorò gli stalli della basilica superiore di S. Francesco in Assisi. Nel Palazzo Ducale di Urbino verosimilmente il fiorentino Baccio Pontelli eseguì verso il 1480, sotto la guida di Francesco di Giorgio Martini, lavori mirabili per le porte di parecchie sale e per il celebre studiolo del duca Federico da Montefeltro, dove rifulgono nature morte, motivi geometrici e vegetali, prospettive ingegnosissime e figure allegoriche fra cui le tre Virtù teologali, su disegno, sembra, di Sandro Botticelli. Nell'alta Italia eccelsero il modenese Bartolomeo dei Polli, operante nel coro della certosa di Pavia su disegni del pittore Ambrogio Borgognone, e soprattutto i fratelli Lorenzo e Cristoforo Canozi da Lendinara, che introdussero l'uso dei legni colorati artificialmente, moltiplicando così gli effetti cromatici della t., e lasciarono opere di solenne impronta pierfrancescana nel duomo di Modena (pannelli con le figure dei quattro Evangelisti) e nella Basilica del Santo a Padova (1462-69). La loro innovazione fu coltivata nel sec. XVI con seducente fecondità ornamentale da fra' Giovanni da Verona e da fra' Damiano da Bergamo, entrambi educati in Venezia alla scuola di fra' Sebastiano da Rovigno. Al primo spettano le magnifiche t. nel coro del cenobio di Monteoliveto (1505) e nella chiesa di S. Maria in Organo a Verona; al secondo, quelle delle porte di S. Pietro a Perugia (1535) e degli stalli di S. Domenico a Bologna (1541-49).

Da notare, fra le risorse decorative di questi maestri, che spinsero al più alto grado il virtuosismo pittoresco, le vedute di edifizi e di strade con intenti panoramici, dove si cerca di obbedire alle leggi della prospettiva aerea oltre che lineare. Singolari, inoltre, per la loro complessità figurativa, le t. eseguite nel coro di S. Maria Maggiore a Bergamo (ca. il 1530), su cartoni del pittore Lorenzo Lotto, da Gian Francesco Capodiferro di Lovere, allievo di fra' Damiano da Bergamo. Con l'avvento del manierismo, alla t. lignea si sostituirono, nei mobili d'uso privato, le incrostazioni in pietre dure, mentre gli arredi sacri si appesantivano di aggetti massicci, non certo compatibili con le lineari policromie del Rinascimento.

Soltanto nel periodo rococò la t. tornò a fiorire, principalmente in Francia, per merito dei grandi mobilieri Andrea Carlo Boulle, Carlo Cressent, Riesener e altri, che seppero utilizzare i legni più preziosi, insieme con i metalli e le scaglie di tartaruga, per incrostazioni superficiali ricche di finezze cromatiche e di capricciosi arabeschi. Ne subirono l'influenza, in Italia, gli esperti mobilieri veneziani. Verso la fine di quel secolo e nei primi decenni dell'Ottocento, dopo le bravure minuziose del piemontese Pietro Piffetti, impressero un'orma originale, con le loro castigate ornamentazioni per mobili a motivi di paesaggi e fiori, i lombardi Giuseppe e Carlo Francesco Maggiolini, di fama europea. Nel secolo scorso gli sporadici tarsiatori si limitarono a ricalcare il repertorio figurativo dei tempi passati e una certa ripresa del gusto si registrò negli ultimi decenni insieme con i progressi dell'arte xilografica, come attestano i pannelli a motivi neorinascimentali, approntati da Edoardo Del Neri per la Casa Madre dei Mutilati, a Roma. - Vedi tav. CXXVIII.

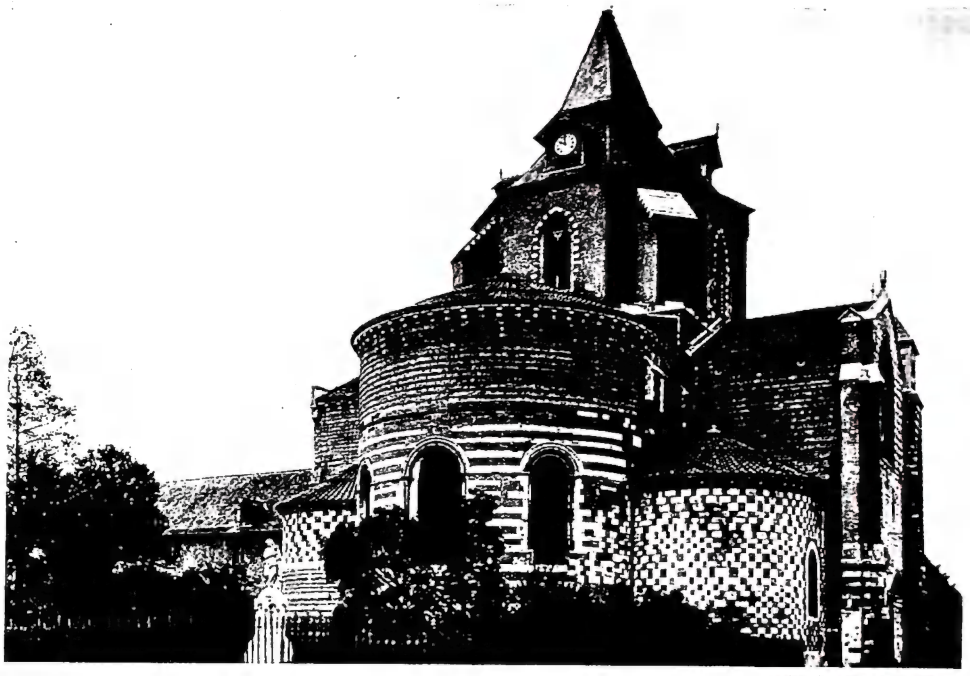
BIBL.: G. Labarte, *Hist. des arts industr. au moyen âge et à l'époque de la Renaissance*, I e III, Parigi 1872-75; D. C. Finocchietti, *Della scultura e t. in legno*, Firenze 1873; A. Schiapparelli, *La casa fiorent. e i suoi arredi*, Firenze 1908; F. Schottmüller, *I mobili e l'abitaz. del Rinascim. in Ital.*, Torino 1921; A. Pedrini, *L'ambiente, il mobilio e le decoraz. del Rinascim. in Ital.*, ivi 1925, 2ª ed., Firenze 1948; M. Tinti, *Il mobilio fiorent.*, Roma-Milano 1928; F. Arcangeli, *T.*, Roma 1942; G. Ferrari, *Il legno nell'arte ital.*, Milano s. a.; H. Havard, *Dict. de l'ameublement de la décoration*, III, Parigi s. a.; Seymour De Ricci, *Le style Louis XVI. Mobilier et décoration*, ivi s. a.; P. Toesca, *La casa Bagatti-Valsecchi in Milano*, Milano s. a.; G. Morazzoni, *Il mobile venez. del '700*, Roma-Milano s. a.

Alberto Neppi

TARSICIO, santo, martire. - Subì il martirio probabilmente nella seconda metà del sec. III o all'inizio del sec. IV.

Il più antico documento che ne parla è il carme che papa Damaso pose sul suo sepolcro e nel quale riferisce che T., sorpreso da un gruppo di pagani mentre portava l'Eucaristia, piuttosto che esporre alla profanazione le S. Specie, preferì farsi uccidere.

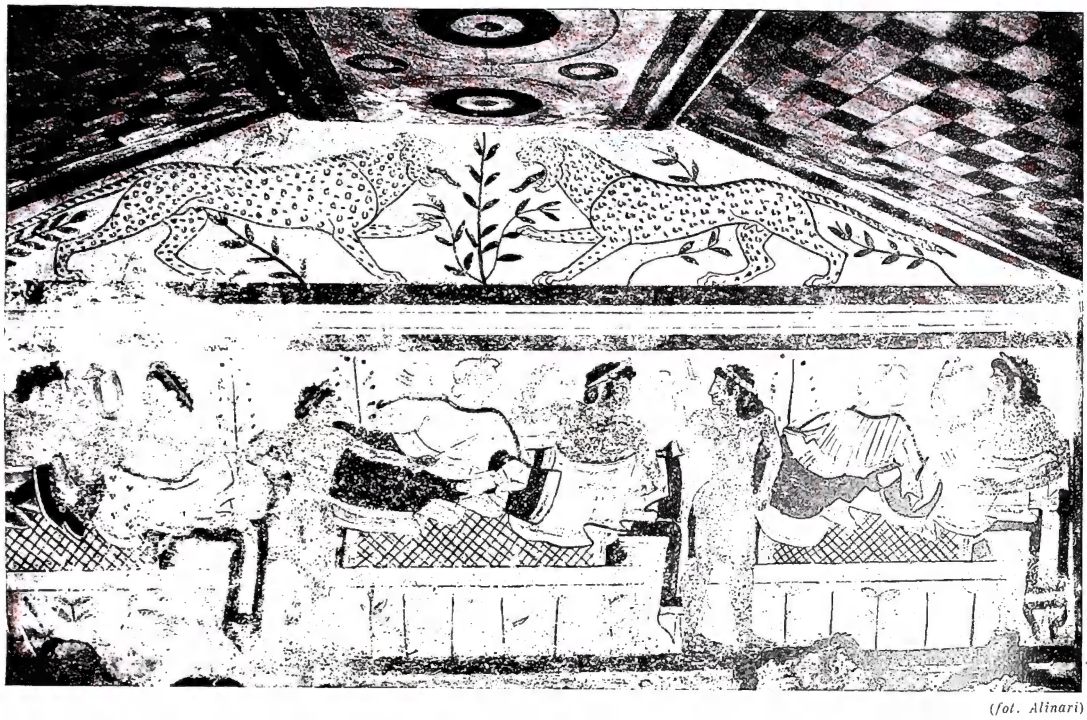
Il suo sepolcro era nel cimitero di Callisto sulla Via Appia; i pellegrini del sec. VII lo veneravano insieme con il papa Zefirino (*De locis*) che stava sopra terra (*Notitia ecclesiarum*), ma originariamente T. dovette essere seppellito in una galleria del cimitero, poiché il papa Damaso non accenna alla vicinanza dei due Santi. Brevi notizie del suo martirio si trovano in appendice alla *Passio s. Stephani papae* (BHL, 7845) del quale è detto accolito, ma essa dipende dal carme damasiano. Le inesattezze della *Passio* provengono dal fatto che l'autore, scrivendo nel sec. VI, quando vigeva a Roma l'uso di inviare ai presbiteri dei vari titoli il *fermentum* per mezzo degli accoliti (v. lettera di papa Innocenzo I a Decenzio di Gubbio: Jaffé-Wattenbach, 311), e leggendo nel carme damasiano il nome di Stefano, credette che questi fosse il vescovo di Roma e T. il suo accolito. Molto probabilmente invece T. era diacono: Damaso infatti lo pone in relazione con il protomartire diacono Stefano, e si sa che ai diaconi durante le persecuzioni era riservato



(fot. Combier Imp. Mâcon)

(fot. Combier Imp. Mâcon)

In alto: ESTERNO DELLA CATTEDRALE (sec. XIII, con restauri successivi) - Tarbes.
In basso: CHIOSTRO del sec. XIV, nei Giardini pubblici - Tarbes.



(*fot. Alinari*)

(*fot. Alinari*)

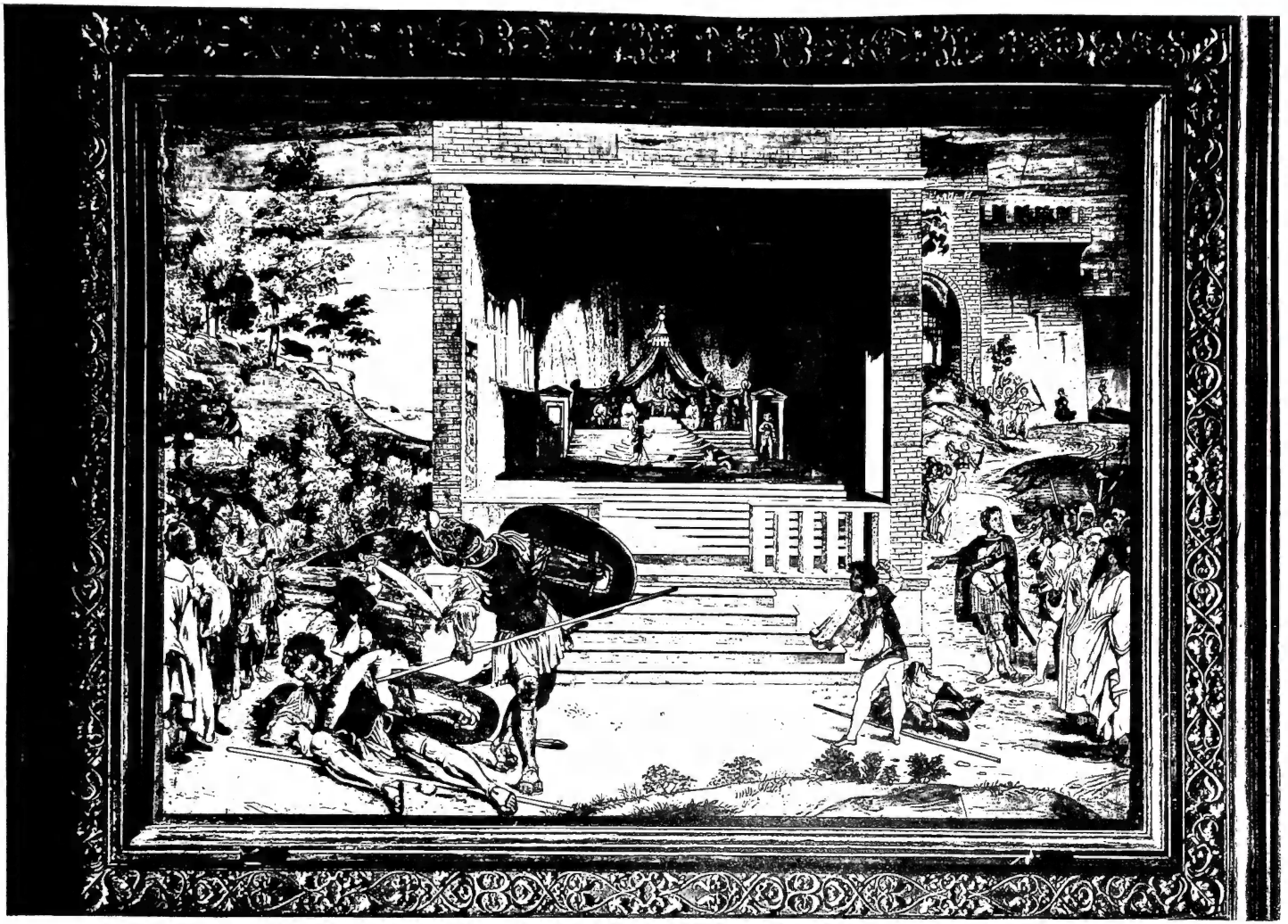
In alto: SCENA DI CONVITO. Affresco del sec. v a. C. nella tomba dei Leopardi - Tarquinia, zona delle tombe etrusche. *In basso:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA DI CASTELLO, iniziata nel 1121 - Tarquinia.

(fot. Mas)

(fot. Plasencia)

da Ars Hispaniæ, V, Madrid 1948, fig. 167)

In alto: ESTERNO DELLA CATTEDRALE - Tarragona. *In basso a sinistra:* CAPPELLA DI S. PAOLO (sec. XIII) - Tarragona, Seminario. *In basso a destra:* INTERNO DELLA CATTEDRALE (sec. XII-XIII) - Tarragona.



(fot. Alinari)

STORIE DI DAVIDE, in primo piano l'uccisione del gigante Golia. Tarsia nel coro (1ª metà del sec. XVI) della chiesa di S. Maria Maggiore, opera dei Capodiferro su cartone di Lorenzo Lotto - Bergamo.

l'ufficio di portare l'Eucaristia agli assenti dalle riunioni liturgiche ed ai confessori (s. Giustino, *I Apol.*, 65; s. Cipriano, *De lapsis*, 13). Non è da escludere però che fosse anche un semplice fedele poiché nei primi secoli i cristiani solevano portare a casa l'Eucaristia per comunicarsi giornalmente (Tertulliano, *Ad uxorem*, 2); il raffronto damasiano sarebbe allora limitato al genere di morte subito e da Stefano e da T. mediante la lapidazione. Nel *Martirologio romano* è commemorato il 15 ag.

Bibl.: G. B. De Rossi, *La Roma sott. crist.*, II, Roma 1867, pp. 7-10; H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1908, pp. 436, 460, 576; G. Wilpert, *Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus*, Friburgo in Br. 1909, pp. 96-98; H. Delehaye, *Etude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, p. 25 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 340; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 117-19. Agostino Amore

TARSILLA, santa. - Zia di s. Gregorio Magno, al quale si debbono le poche notizie che si conoscono. È commemorata nel *Martirologio romano* il 24 dic.

Consacratasi a Dio insieme con le sorelle Emiliana (v.) e Gordiana, visse in continua penitenza ed orazione, tanto da riportarne i segni alle ginocchia ed ai gomiti. Prossima a morire le apparve il papa Felice III, suo parente, predicendole la fine imminente che avvenne poco prima di Natale, accompagnata da segni soprannaturali. Qualche giorno appresso T. apparve alla sorella Emiliana annunziandole che avrebbero celebrato insieme le festa dell'Epifania; poco dopo infatti anche Emiliana morì.

Bibl.: s. Gregorio Magno, *Homiliae in Evang.*, II, 38: PL 77, 348; id., *Dialoghi*, IV, 16; *Martyr. Romanum*, p. 500. Agostino Amore

TARSO (Ταρσός). - Città della Cilicia (*Act.* 22, 3), in una pianura, un tempo fertile, irrigata dal Cidno, che attraversava anticamente l'abitato e vicino al quale era probabilmente la sinagoga (*ibid.* 16, 13). A T. nacque s. Paolo (*ibid.* 9, 11 ecc.), trascorse la gioventù e ritornò per qualche tempo dopo la conversione, finché cioè Barnaba non venne a cercarlo per condurlo ad Antiochia (ca. 43 d. C.), donde cominciarono i viaggi apostolici (*ibid.* 11, 25).

T. è una delle città più antiche dell'Asia anteriore, di cui si conosca la storia. Già menzionata (*Tarzi*) nell'obelisco nero di Salmanasar III (metà sec. IX a. C.), patria di alcuni eroi omerici, seguì le sorti della regione tra il succedersi delle egemonie e il confluire degli influssi di svariate civiltà orientali. È nominata in *Iudith* (Volg. 2, 13: *Tharsis*; gr. 2, 23 Ῥάσσις) tra le città conquistate da Oloferne (età persiana); all'epoca della conquista di Alessandro vi risiedeva un satrapo; in seguito appartenne ai Seleucidi. A causa di alcuni provvedimenti di Antioco IV, che dovevano comportare aggravi fiscali o l'abolizione di certi privilegi, vi fu una rivolta: Antioco stesso andò a domarla (*II Mach.* 4, 30-31) e forse in quella occasione diede un riconoscimento a una colonia giudaica che già vi risiedeva. Nella nuova organizzazione data all'Asia minore e Siria da Pompeo dopo la conquista (64 a. C.), la Cilicia fu provincia a sé e T. sua capitale.

Comincia l'epoca del massimo splendore della città, durato oltre un secolo: il triumviro Marco Antonio, che nelle acque del Cidno aveva incontrato per la prima volta Cleopatra, la dichiarò «città libera» e concesse a particolari gruppi di cittadini dei privilegi, ancora riconosciuti e anche ampliati in seguito dagli imperatori. Se il diritto di cittadinanza romana di cui godeva s. Paolo era di famiglia, o «tribù», anziché personale, la sua origine sarà forse da collegare con qualcuna di queste concessioni.

Al tempo di s. Paolo la città nella sua configurazione più profonda conservava le forme di vita, i culti, i costumi di un centro orientale, come lasciano intendere cenni di Dione Crisostomo (*Tarsica prior orat.*, 33, 47). Invece l'aspetto esterno e l'organizzazione culturale e civile erano quelli di una grande *polis* ellenistica. Vi fioriva una scuola, che secondo la testimonianza entusiastica di Strabone (XIV, 5, 13-14) non aveva nulla da invidiare a centri come Atene e Alessandria. Da quella scuola uscirono uomini celebri per cultura, come Atenodoro, uno dei migliori rappresentanti dello stoicismo e amico di Augusto (che lo mandò poi governatore a T. perché riparasse il malgoverno del predecessore Poeto «cattivo poeta e cattivo cittadino»: Strabone, *ibid.*), e Nestore, anch'egli stoico, chiamato da Augusto a Roma come precettore di Marcello. Il carattere cosmopolitico di T. era specialmente alimentato dall'attivo concorso dei commercianti, che in un laghetto formato dal Cidno avevano fatto un porto, da cui si recavano ai mercati interni.

Oggi la città (22.000 ab.) giace priva d'importanza in una pianura in parte insabbiata e in parte cosparsa dagli acquitrini che lascia il Cidno limaccioso. Non vi restano particolari ricordi riferentisi all'Apostolo.

Bibl.: W. M. Ramsay, *The cities of st. Paul*, Londra 1907, pp. 85-244; H. Böling, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, Gottinga 1913. Giovanni Rinaldi

TARTARET (Tataret), Pierre. - Celebre scotista e teologo secolare (forse terziario francescano), all'Università di Parigi, della quale fu rettore nel 1490.

Interprete del pensiero di Duns Scoto, combatté il nominalismo occamistico ed esercitò larga influenza sugli scotisti posteriori. Fu sostenitore della nuova teoria meccanica degli *impetus* nella dibattuta questione del moto dei proiettili. Restano di lui i seguenti scritti: *Commentationes in libros totius Logicae Aristotelis* (ove si trovava per la prima volta la figura del «pons asinorum»; [Friburgo 1494, Parigi 1491 e più volte in seguito]); *Expositio in Summulas Petri Hispani* (Friburgo 1494, Parigi 1501, accresciuta dal 1503 in poi; ristampata a Basilea 1514); *Expos. in libros Logicae Porphyrii et Aristotelis... nec non in totam philosophiam naturalem et Metaphys. Arist.* (Venezia 1503); la stessa insieme all'*Expos. in sex priores Arist. ll. Moralium* (1520 e più volte dipoi); *Comment. in Quodlibeta Scoti* (Parigi 1519); *Comm. in omnes 4 ll. Sentent.* (Venezia 1583, Napoli 1607). Le *opere filosofiche* furono raccolte a Venezia nel 1623.

Bibl.: L. Thuasne, *R. Guagnini epist.*, II, p. 17, nota; Hurter, II, col. 995 sgg.; A. Clerval, *Reg. des procès-verbaux de la faculté de théol. de Paris*, I, Parigi 1917, passim; Sbaralea, II, n. 3264, p. 367; C. Samaran - E. A. Van Moé, *Actuar. chartul. Univ. Paris.*, III, Parigi 1935, *Index person.*, alla v. *Petrus Tartareti*; A. Maier, *Zwei Grundprobl. der scholast. Naturphilos.*, Roma 1951, p. 292, nota 2. Bruno Nardi

TARTAROTTI, Girolamo. - Erudito, n. a Rovereto il 2 genn. 1706, m. ivi il 16 maggio 1761. Fu amico di Scipione Maffei, di Apostolo Zeno e del Muratori. A Rovereto fondò, nel 1730, l'Accademia dei Dodonei.

Fu segretario a Roma, presso il card. Passionei, indi segretario di Marco Foscarini (il futuro doge) a Venezia, dove rimase dal 1741 al 1743, quando ritornò alla sua Rovereto, dove attese ad illustrare la storia patria. Le sue opere *De origine Ecclesiae Tridentinae* (1743); *Memorie storiche intorno alla vita e alla morte dei ss. Sinisio, Martirio e Alessandro* (1745) e *De episcopatu Sabionensi s. Cassiani mart. deque Ingenuini eiusdem urbis episcopi actis* accesero nuove polemiche che divennero violente con le *Memorie antiche di Rovereto* (Venezia 1754), dove negò la santità e il martirio del b. Adelpreto, vescovo di Trento. Ebbe fiero avversario p. Benedetto Bonelli che coi suoi scritti non gli diede mai tregua. T. nel 1749 pubblicò a Rovereto *Del Congresso notturno delle Lammie*: entrando in polemica con Gianrinaldo Carli, il celebre criminalista Melchiori, Scipione Maffei e il p. Bonelli. Il T. si occupò anche di letteratura. Mentre il 16 maggio 1761, sulla Piazza del Duomo di Trento, il carnefice gettava al rogo, foglio per foglio, il suo libro *Lettera seconda d'un giornalista d'Italia*, egli moriva. La sua morte fu seguita dall'interdetto lanciato sulla Chiesa arcipretale di Rovereto, per un busto che la città voleva erigere al suo insigne cittadino.

Bibl.: C. Vannetti, *Vita di G. T.*, Napoli 1889; D. Provenzal, *Una polemica diabolica nel sec. XVIII*, Rocca S. Casciano 1901; E. Broll, *Studi su G. T.*, Rovereto 1901; E. Fracassi, *G. T., Vita e opere*, Feltre 1906; G. B. Emert, *Lettere autografe di illustri italiani...*, in *Atti Accad. roveretana*, 4ª serie, 15 (1942), pp. 33-62. Antonio Rossaro

TARUGI, Francesco Maria. - Cardinale, n. a Montepulciano il 27 ag. 1525, m. a Roma l'11 giugno 1608.

Nipote di Giulio III e consanguineo di Marcello II, brillante, colto, piacevole, fu avviato giovane alla carriera curiale. Nel 1565, conquistato dal fascino di s. Filippo Neri, entrò nella Congregazione dell'Oratorio. Nel 1571 accompagnò il card. Bonelli nel suo viaggio presso i sovrani d'Europa per la lega contro i Turchi. Fondò nel 1586 l'Oratorio di Napoli, dove rimase fino al 1592, quando Clemente VIII lo nominò arcivescovo di Avignone.

Illustrò quella cattedra delle sue virtù e zelo nell'applicazione della riforma tridentina e nella conversione degli eretici; introdusse in Francia l'Oratorio filippino, donde originò poi la Congregazione del Bérulle. Nel giugno 1596 fu insignito della porpora e nel 1597 fu trasferito alla sede di Siena. In quell'anno stabilì la pace tra i duchi di Parma e di Mantova. Il T. fu, col Baronio, una delle glorie più insigni dell'Oratorio e tra i figli prediletti di s. Filippo. Nel 1606 rinunciò alla cattedra di Siena e volle ritirarsi fra i suoi confratelli alla Vallicella.

Bibl.: A. Ciaconius, *Vitae...*, IV, Roma 1601, pp. 288-89; Pastor IX, pp. 125-26 e passim; XI, p. 462 e passim; L. Ponnelle e L. Bordet, *S. Filippo Neri*, trad. it., Firenze 1931, pp. 145-47, 160-61, 208 sgg., 363-64, 384-88. Antonio Cistellini

TASCHEREAU, Elzéar-Alexandre. - Cardinale, n. a Ste-Marie de la Beauce (provincia di Québec) il 17 febbr. 1820, m. a Québec il 12 apr. 1898.

Discendente da una antica famiglia della Turenna immigrata in Canadà al secondo decennio del sec. XVIII, iniziò gli studi nel Seminario di Québec nel 1828. Prestò nel 1847 la sua opera a favore degli emigranti irlandesi colpiti dal tifo a Grosse Island; sfuggito alla morte, venne a Roma, dove nel 1856 si laureò in diritto canonico. Nominato nel 1860 superiore del Seminario di Québec e rettore dell'Università Laval, partecipò quindi al Concilio ecumenico del 1870. Consacrato l'anno successivo arcivescovo di Québec, venne creato nel 1886 cardinale da Leone XIII e fu il primo canadese ad essere insignito della porpora, ciò che diede luogo a grandi dimostrazioni di gioia e ad attestati di deferenza profonda. Nel 1882 aveva pubblicato le *Remarques sur le Mémoire de l'évêque de Trois Rivières sur les difficultés religieuses en Canada.*

Bibl.: H. Tetu, *Notice biograph. S. E. le card. T.*, Québec 1991; T. Seccombe, *T.*, in *Dict. of Nat. Biogr.*, XIX (1931), pp. 372-373; W. Stewart Wallace, s. v. in *The Dict. of Canadian Biogr.*, 1926. Silvio Furlani

TASMANIA : v. australia.

TASSA INNOCENZIANA. - Sotto questo nome viene indicato il complesso di norme precettive e direttive, emanate sotto Innocenzo XI per uniformare le tasse ecclesiastiche. Furono dovute alla richiesta che molti vescovi presentarono ad Innocenzo XI affinché, per sicurezza delle loro coscienze, per togliere ogni occasione di dubbio, che potesse nascere dalle diverse consuetudini delle diocesi, e per impedire inganni, venisse stabilita una tassa generale ed uniforme per il fòro episcopale od ecclesiastico.

A tale scopo il Pontefice deputò una congregazione particolare, composta dei cardinali prefetti delle SS. Congregazioni del Concilio e dei Vescovi, di altri quattro cardinali e dei segretari appartenenti ad esse del monsignore datario e dell'uditore di S. Santità.

Tale Congregazione decise che nelle cause contenziose, civili, criminali e miste non si poteva fissare una tassa generale senza aver precedente notizia delle tasse particolari di ciascuna diocesi o provincia, potendo giuridicamente questa tassa essere varia secondo la diversa consuetudine, regolata dalla diversità dei paesi e dei luoghi. Però furono pubblicate le dichiarazioni, che in più tempi e diverse occasioni si erano fatte dalle SS. Congregazioni del Concilio e dei Vescovi nelle materie ecclesiastiche o meramente spirituali, affinché si sapesse quel che era illecito e si togliesse ogni scusa o protesta di ignoranza o di contraria consuetudine. In siffatte materie l'osservanza doveva essere dappertutto uniforme per la generalità dei canoni e concili, particolarmente del Tridentino, in modo che doveva dirsi *reproba et illicita* ogni contraria consuetudine o tassa diversa, in qualunque modo per l'addietro fatta. Si dichiarò così, con l'approvazione pontificia, il 1° ott. 1678 (*Bull. Rom.*, XIX, Torino 1870, p. 105 sgg.), l'emolumento che era lecito percepire, p. es., per i benefici che si conferiscono dai vescovi, per l'esecuzione delle lettere apostoliche, per le cappellanie manuali, nelle nuove fondazioni ed erezione di benefici, cappellanie, confraternite, congregazioni, ecc., nelle cause che riguardano il matrimonio e gli sponsali (esecuzione delle dispense apostoliche matrimoniali, giustificazione dello stato libero, dispensa dalle pubblicazioni, licenza di poter contrarre matrimonio in casa o fuori o in tempo insolito o proibito, ecc.), per le varie licenze (di predicare, di lavorare nei giorni festivi, ecc.).

Benedetto XIII, nel Concilio provinciale romano (15 apr. - 29 maggio 1725 : *Bull. Rom.*, XXII, Torino 1871, p. 284) di nuovo comandò l'osservanza della t. i. Nel 1896 Leone XIII, per rendere la legge innocenziana più adatta ai tempi, alle nuove e diverse condizioni degli uomini ed al mutato valore del denaro, nominò presso la S. Congreg. del Concilio una commissione, la quale, sotto forma di risposte a dubbi postisi, dichiarò che nella materia sacramentale e specialmente nella matrimoniale e nella materia beneficiale, si potesse, secondo le regole della giustizia e della prudenza, imporre una tassa (i veramente poveri ne dovevano essere esenti). Questa si poteva determinare sia dai singoli Ordinari, sia dai Sinodi provinciali o, per l'Italia, regionali, ed una volta determinata essa doveva essere comunicata per l'approvazione alla S. Congregazione del Concilio, che l'avrebbe concessa *ad instar experimenti* per un quinquennio per le diocesi d'Italia e per un decennio per le altre. Il 10 giugno 1896 Leone XIII approvò e confermò le risposte della commissione (*Acta Sanctae Sedis*, 29 [1937], pp. 433-35). La materia formante oggetto della t. i. fu nuovamente regolata, adattandola ai tempi, dalle disposizioni contenute nel cap. IX e nelle disposizioni transitorie dell'*Ordo servandus* annesso alla cost. *Sapienti consilio* di Pio X del 29 giugno 1908. Attualmente, in considerazione delle mutate condizioni finanziarie di vari paesi, tale materia è regolata da norme emanate da ciascuna Congregazione, Tribunale ed Ufficio della Curia Romana.

Bibl.: A. van Hove, *De legibus*, Malines-Roma 1930, passim. Guglielmo Felici

TASSE DI CURIA. - Sono quei contributi che i Dicasteri della S. Sede esigono dagli oratori od attori, allo scopo di sopperire, con essi, almeno in parte, alle spese occorrenti per i singoli atti amministrativi, giudiziali o semplicemente esecutoriali. Appartengono alla categoria delle Tasse ecclesiastiche (v.) ed hanno una rispondenza nelle tasse prescritte dalla curia diocesana.

Si possono dividere in t. amministrative, comprendendovi anche le tasse beneficiarie e tasse giudiziarie. Le prime consistono in diritti di cancelleria o di sigillo, che, secondo leggi o regolamenti interni, oppure secondo consuetudine, si possono percepire per i vari atti di giurisdizione volontaria, massime per la concessione dei rescritti pontifici, di lettere, o di bolle di nomina. Le t. giudiziarie sono invece percepite per le spese processuali su coloro che procedono in via contenziosa presso i Tribunali della S. Sede o presso la S. Congregazione dei Riti nelle cause di beatificazione e canonizzazione.

I. Cenni storici. – Le t. vennero introdotte man mano causa l'assottigliarsi dei redditi del patrimonio della Chiesa Romana dovuto alle turbinose vicende storiche ed al moltiplicarsi dei negozi che confluivano sempre più largamente ai dicasteri della S. Sede. Era uso antichissimo che i Vescovi eletti offrissero un dono al loro consacratore e a coloro che avevano parte attiva nella consacrazione. E il papa consacrava tutti i vescovi dell'Italia centrale e meridionale e quelli di altri luoghi a lui immediatamente soggetti. Analoghi doni si facevano

al Papa dai metropoliti in occasione della concessione dei pallii. Tali doni, che furono volontari in origine, si trasformarono, per consuetudine, in veri profitti a vantaggio della Curia, e alla fine in vere e proprie tasse, nel sec. XIII. Era venuto pure gradualmente in uso il cosiddetto denaro di S. Pietro, un contributo fisso che si pagava dagli abitanti in Inghilterra, Danimarca, Svezia, Norvegia, Polonia, Boemia, Croazia, Dalmazia, Aragona, Portogallo e nei territori conquistati dai cavalieri teutonici fra il mar Baltico ed il regno di Polonia. A queste entrate si aggiunsero poi i censi che si pagavano dai regni vassalli della Sede Apostolica: Napoli, Sicilia, Aragona, Inghilterra. Oltre a ciò monasteri, istituti diversi, castelli pagavano annui censi alla Camera in quanto si ritenevano compresi in *ius et proprietatem b. Petri*, od in forza di particolari condizioni. (Si veda al riguapdo il *Liber Censuum Ecclesiae Romanae* di Cencio Camerario: ed. P. Fabre-L. Duchesne, con indici di G. Mollat, 3 voll., Parigi 1889-1952).

Altri introiti provenivano dalle decime (v.) che dalla S. Sede si imponevano sui benefici in occasione di Crociate o di altri avvenimenti straordinari. Venivano accolte in ciascun territorio dai collettori, aiutati alla loro volta dai subcollettori, i quali raccoglievano e spedivano a Roma, dove si compiva la relazione generale, ogni anno od ogni semestre (cf. per l'Italia i voll. delle *Rationes decimarum Italiae* nei secc. XIII e XIV, edite nella collezione *Studi e testi* della Bibl. Vaticana, n. 60, 69, 84, 96, 97, 98, 112, 113, 128, 148, Città del Vaticano 1933 sgg.). Redditi della curia erano ancora le annate (v.), in forza del *ius spolii* che consisteva nel diritto di entrare in possesso di tutto quello che lasciava un ecclesiastico al momento della sua morte. Anche questo veniva raccolto dai collettori ed inviato in Curia. Costoro avevano pure il compito dal tempo di Avignone, quando presero regolare andamento le riserve pontificie, di riscuotere i frutti del beneficio, maturati durante il periodo della vacanza (*fructus medi temporis*) e quelli che il beneficiato non faceva suoi, perché la sua nomina non era stata regolare (*fructus male percepti*).

Una specie di tassa di successione, sotto il nome di *servitium*, per i benefici concistoriali fu il *servitium commune*, che (dopo il 23 dic. 1334) veniva diviso tra il papa ed i cardinali presenti in Curia, e consisteva nel pagamento di un terzo del reddito annuo del vescovato o dell'abbazia quale era computato una volta per sempre. I *servitia minuta* erano le gratificazioni per i familiari del papa e dei cardinali ed erano in proporzione del *servitium commune*; da tre che erano prima, al tempo di Benedetto XI furono portate a cinque e tante rimasero in seguito. Durante il sec. XV si allargò sempre più l'uso di imporre, oltre il *servitium* solito, un supplemento quando veniva conferito ad un investito un nuovo beneficio incompatibile con il primo. Questo supplemento si chiamava *compositio* e veniva concordato volta per volta col datario ed andava a diretto profitto del pontefice. Contro questo sistema non mancarono le più aspre recriminazioni, per gli abusi cui diede origine. Quanto agli Ufficiali della Curia, essi non percepivano uno stipendio fisso, ma partecipavano agli emolumenti provenienti al loro dicastero. Anche le tasse che si pagavano nell'ufficio delle bolle per la spedizione delle bolle stesse andavano alla Camera Apostolica (v.) non agli officiali di Curia. Inoltre alle volte le lettere stesse erano spedite *gratis pro Deo*, specie se si trattava dei familiari o impiegati stessi. Gli officiali di Curia però potevano ricevere dagli oratori *minuscula munera* per la sollecita evasione o spedizione della pratica. E qui non mancarono anche degli abusi. Il Concilio Tridentino, oltre le altre riforme nel campo beneficiario, tra cui l'insistenza sul dovere della residenza, insistette sulla gratuità delle dispense (sess. XXV, c. 18 *de reform.*). La gratuità non escludeva un compenso per le cosiddette spese di Cancelleria ma intendeva escludere il corrispettivo di prezzo per la dispensa ed anche il corrispettivo che fosse dato a modo di onesto sostentamento. Così pure non intendeva negare il concetto che la t. avesse anche funzione di pena per il *vulnus legis*, inferto con la dispensa. Quando furono creati i nuovi Dicasteri ecclesiastici, come il S. Uffizio, la Congregazione dell'Indice, del Concilio, dei Vescovi e dei Regolari, anche queste si dovevano mantenere da sé, per le spese e per gli impiegati. Cominciano allora le t. di C. più propriamente dette, sui rescritti, le grazie, le lettere, i decreti. Queste t. venivano poi distribuite tra gli impiegati addetti al Dicastero, non essendovi ancora stipendio. La Camera Apostolica concedeva infatti al massimo un assegno al Prelato superiore di ogni dicastero.

II. STATO ODIERNO. – Così si continuò fino alla riforma della Curia Romana fatta da Pio X, che si assunse l'obbligo del mantenimento degli Officiali maggiori, minori ed inservienti, e nello stesso tempo riservò le tasse alla S. Sede. In base a questa riforma, che è rimasta quasi immutata a tutto oggi, in ogni richiesta di grazia, dispensa, inizio di causa presso i Tribunali Apostolici, gli Ordinari, assunte informazioni dai rispettivi parroci, debbono indicare spontaneamente o dietro invito del competente Dicastero lo stato economico dell'oratore o dell'attore (cf. *Sapienti consilio*, cap. II, 3: AAS, I [1909], p. 55). Per i poveri, in sede amministrativa, se la grazia e moralmente necessaria e non lucrativa, la tassa deve essere ridotta a metà od anche del tutto condonata, secondo i casi, salvo le spese postali e le altre spese vive (*ibid.*, art. 2: *loc. cit.*); in sede giudiziale, si concede il patrocinio gratuito (v.) o la riduzione delle spese.

Per la computazione delle tasse, che debbono venir registrate nel rescritto, in ogni Congregazione vi deve essere un addetto o più. Oggi normalmente nei Dicasteri la parte amministrativa (che si riduce alla esazione delle tasse) è svolta da un Cassiere, che riscuote le tasse, e alle volte da un computista, che le registra, dietro segnalazione del Minutante. La sorveglianza appartiene al Prelato superiore del Dicastero, che con il suo visto trasmette periodicamente l'incasso all'amministrazione dei beni della S. Sede. La t. ecclesiastica è poi risultato della tassa propriamente detta, fissa per ogni rescritto ed uguale per tutti; della componenda, che era in uso presso la Dataria Apostolica, proporzionata nelle dispense matrimoniali, ad es., alla natura dell'impedimento ed alla gravità della causa e alle ricchezze degli oratori richiedenti; dell'agenzia, che consiste nella retribuzione per colui che fa da spedizioniere; e delle spese vive, come la posta, la carta ecc. In genere a tutti si richiedono le spese vive e l'agenzia; ai ceti medi si richiede anche la tassa; ai ricchi si impone anche la componenda.

Il 10 febbr. 1920 Benedetto XV approvò la revisione delle tasse da applicarsi ai rescritti in seguito alla svalutazione provocata dalla guerra: revisione fatta da una Commissione cardinalizia con a capo il card. G. De Lai.

Un'altra revisione, non però conforme in tutti i Dicasteri, fu fatta dopo la seconda guerra mondiale nel 1946. Le tariffe rotali, anch'esse rivedute dopo l'ultima guerra, variano secondo la portata e gravità della causa. Sono rese note in una speciale tabella che riporta il minimo e il massimo dei diritti che possono essere richiesti dagli avvocati ai propri clienti. Non raramente viene concesso il gratuito patrocinio o almeno il beneficio della riduzione delle spese giudiziali (per la determinazione delle spese nella Sentenza v. SPESE).

Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica esegue gratuitamente alcuni atti, come l'invio delle sentenze matrimoniali e dei rescritti di dispensa alle Corti d'Appello in Italia e negli altri paesi che riconoscono in base ai Concordati gli effetti civili alle sentenze ecclesiastiche. Per le altre questioni di sua competenza, in base al decreto del 6 ag. 1946, tuttora in vigore, si fa un deposito iniziale e quindi si paga poi una tassa, notevolmente modica, per la decisione, il rescritto, la commissione e, a volte, per l'estensione della decisione.

Più rilevanti in confronto di tutte le altre sono le tasse che si pagano per le bolle di nomina a benefici di riserva pontificia che, se minori, vanno alla Dataria, se maggiori o concistoriali alla S.Congregazione Concistoriale o alla S. Congregazione di Propaganda Fide o alla Congregazione per la Chiesa Orientale e all'Ufficio dei Brevi Apostolici, dipendente dalla Segreteria di Stato per i brevi di nomina alla prelatura e ad onorificenze pontificie. Le tasse per le cause dei Servi di Dio, discusse

(fot. *Alinari*)

TASSO, TORQUATO - Ritratto. Dipinto di A. Allori (forse nel 1590). Firenze, Galleria degli Uffizi.

presso la S. Congregazione dei Riti, sono regolate da norme particolari. Le tasse in vigore presso il Vicariato di Roma sono della stessa natura delle tasse vigenti presso qualsiasi Curia diocesana.

BIBL.: manca una vera bibl. sull'argomento. Come fonti attuali, oltre la *Sapienti Consilio*, cf. i Regolamenti interni dei singoli Dicasteri, ad es., S. Congr. dei Riti, *Norme da seguirsi nella compilaz. delle posiz... e Regolam. delle tasse per le cause dei Servi di Dio...*, Città del Vaticano 1943; A. Van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936, pp. 40-41, 255-60. Le collezioni e le opere più importanti sulle t. di curia e la finanza pontificia del basso medioevo sono segnalate da G. Mollat. *Les Papes d'Avignon 1305-78*, 9ª ed., Parigi 1949, pp. 554-57. Giuseppe Palazzini

TASSE ECCLESIASTICHE. - Sono, accanto alle contribuzioni spontanee – donazioni, disposizioni di ultima volontà, oblazioni (v.) –, una delle fonti del reddito della Chiesa, la quale ha il diritto di esigere dai fedeli, indipendentemente dall'autorità civile, i mezzi necessari al culto divino e al sostentamento dei chierici (cf. can. 1496 CIC).

Anche nel sistema tributario della Chiesa esiste la distinzione tra imposte, prelievi coattivi di ricchezza effettuati per sopperire al soddisfacimento di bisogni collettivi, e t., dovute quale corrispettivo di servizi prestati da uffici ecclesiastici. Vanno annoverate tra le prime le decime (v.) e i tributi vescovili in genere: tra questi alcuni sono ordinari, quali il cattedratico (v.) e il seminaristico (v.); altri – straordinari – possono essere imposti, in misura moderata (can. 1505), su tutti i beneficiari secolari o religiosi per sopperire a qualche particolare necessità della diocesi.

I vescovi possono, inoltre, imporre un tributo sulle chiese, benefici ed istituti ecclesiastici all'atto della fondazione o della consacrazione (can. 1506), come anche pensioni temporanee gravanti sul titolare di un beneficio (can. 1429).

Tra le t. vanno ricordate quelle per il conferimento dei benefici, per la concessione del pallio e quelle di cancelleria e giudiziarie dovute alla S. Sede (v. TASSE DI CURIA); quelle di cancelleria, per dispense e giudiziarie dovute ai vescovi (can. 1909); e le t. di stola (v. STOLA, diritti di) spettanti ai parroci. Rodolfo Danieli

TASSILONE II, duca di BAVIERA. - Figlio di Chiltrude, sorella di Pipino il Breve, successe al padre Odilone, grazie all'intervento dello zio (748); m. ca. il 13 dic. 798.

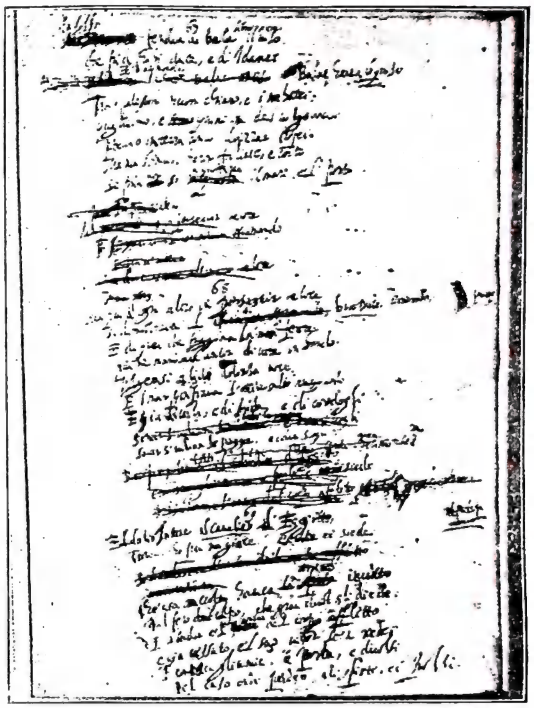
Pur avendo giurata fedeltà a Compiègne (757) T., tuttavia, non abbandonò il pensiero di rendersi indipendente. Durante la campagna di Aquitania, lasciò improvvisamente l'armata dei Franchi (763) per tornare in Baviera. La sua conciliazione con Pipino avvenne nel 765 per mediazione del Papa; ma non fu sincera. Carlomagno, diffidando di questo suo vassallo, volle che gli prestasse giuramento a Worms (781) e gli consegnasse dodici ostaggi. T. si scoprì nel 786, quando sua moglie Liutberga, figlia di Desiderio, ultimo Re dei Longobardi, lo incitò a tradire l'Imperatore e a vendicare la sconfitta di Arechi, duca di Benevento, suo fratello. T. s'accordò con gli Avari e li spinse a combattere i Franchi; ma Carlomagno lo citò a comparire a Worms per rispondere del delitto di lesa maestà (787). Il Duca si rifiutò di obbedire, ma l'invasione dei suoi Stati da parte dell'armata franca lo costrinse alla sottomissione e ad Ingelhein (788) fu condannato a morte come traditore. La sentenza, tuttavia, fu commutata nella relegazione in un monastero, forse quello di S. Goar, presso Coblenza. Nel 794 rinunciò solennemente a tutti i suoi diritti sul Ducato di Baviera, sia in nome proprio, sia in nome dei suoi figli d'altronde già chiusi in un monastero (cf. *Capitularia regum Francorum*, in MGH. ed. A. Boretius-V. Krause, I, Hannover 1883, p. 74, n. 28, art. 3). È incerto se, dopo questo, T. si ritirò nell'abbazia di Jumièges, in Normandia. Il calice offerto da T. a Kremsmünster è riprodotto alla v. CALICE.

BIBL.: Eginardo, *Vie de Charlemagne*, ed. L. Halphen, 2ª ed., Parigi 1938; Fliche-Martin-Frutaz, VI, nn. 40, 57, 60 sg. Guglielmo Mollat

TASSO, TORQUATO. - N. da Bernardo e da Porzia de' Rossi a Sorrento l'11 marzo 1544, trascorse a Napoli la prima infanzia con la madre e la sorella, che lasciò (la prima per non più rivederla, e la seconda per rivedere solo nel 1577 in un incontro romanticamente avventuroso ed elegiaco) verso il 1554 per raggiungere a Roma il padre, esule dal 1552. Dopo un breve soggiorno a Bergamo presso la famiglia paterna, si ricongiunse con il padre a Pesaro e a Urbino, dove, nella raffinata Corte di Guidubaldo II della Rovere e nella consuetudine con il letteratissimo Bernardo, iniziava la sua esperienza delle corti e delle lettere. Nel 1559 si trovava a Venezia, con Bernardo (che vi si era trasferito per curare la stampa dell'*Amadigi*): e lì quasi certamente intraprendeva la composizione del *Gierusalemme*, il primo abbozzo di quello che doveva essere poi il suo maggiore poema. Passato nel 1560-61 a Padova per attendere allo studio del diritto, non abbandonava quella che ormai si rivelava come una irresistibile vocazione poetica; così, mentre scriveva i primi versi dettati dall'amore per Lucrezia Bendidio e per Laura Peperara, intraprendeva e portava a termine *Il Rinaldo*, poema in dodici canti in ottave, pubblicato a Venezia nel 1562 con il permesso del padre.

A Padova la sua formazione letteraria si giovava della conversazione e delle lezioni di Sperone Speroni, di Francesco Piccolomini, di Carlo Sigonio e dell'ambiente degli Eterei, l'Accademia fondata da Scipione Gonzaga, con il quale il poeta strinse affettuosa amicizia. E tra le *Rime degli Accademici Eterei*, nel 1567, il T. pubblicava il primo notevole gruppo di liriche. Sul finire del '65, assunto al servizio del card. Luigi d'Este, si era intanto trasferito a Ferrara. Qui, presso la Corte estense, alla cui vita fastosa partecipava con brillante successo, e nell'Accademia ferrarese, nella quale doveva pronunziare un'ora-

zione e leggere i *Discorsi dell'arte poetica* e presentare le cinquanta *Conclusioni d'amore*, sviluppava quei due fondamentali motivi della sua vita che si enucleano intorno alla Corte e all'Accademia, intese come complessi luoghi d'incontro di cultura e di civiltà. Al seguito del cardinale, nel 1570-71 si dirigeva alla volta di Parigi, di dove rivolgeva ad Ercole de' Contrari una lettera-trattato, tutta penetrata da un saporoso gusto geografico, sulle cose di Francia. Nel '72 era di nuovo a Ferrara, al servizio ormai del duca Alfonso II. È questa per il T. una felice stagione di poesia: continua la produzione lirica, di sonetti canzoni e madrigali, d'amore (per Laura Peperara e per Eleonora Sanvitale) e d'encomio (per Lucrezia ed Eleonora, le sorelle del Duca); nella primavera del 1573 compone l'*Aminta*, favola pastorale in cinque atti; quindi dà inizio al *Galealto re di Norvegia*, primo tentativo di una tragedia che, col mutato titolo di *Re Torrismondo*, compirà nel 1586-87; e finalmente nell'aprile del '75 « il poema di Goffredo », cui si dedicava da alcuni anni con entusiasmo di fantasia e assiduità di lavoro, è compiuto. Ma già sul finire di quell'anno i primi sintomi di squilibrio vengono a turbare l'integrità del suo corpo logorato dalla fatica e della sua mente sottoposta ad una eccessiva tensione. Al lungo travaglio creativo seguiva l'estenuante lavoro di revisione del poema, un lavoro avvelenato sia dalla frenesia che investe il poeta ansioso del successo sia dalla delusione per le critiche al poema che gli giungono da ogni parte, da Scipione Gonzaga, da Sperone Speroni, da Silvio Antoniano, da Flaminio de' Nobili, da Pier Angelio Bargeo al giudizio dei quali egli stesso aveva affidato la sua opera. I dubbi artistici, complicati da scrupoli religiosi e da vaghi timori che vanno prendendo forma di mania di persecuzione, rendono via via più tormentoso il dialogo con questi revisori. Ne rimane la suggestiva e dolente testimonianza in un folto fascicolo di lettere e nella stessa *Allegoria della Liberata* (1576), nella quale il poeta si affanna a escogitare un riposto significato morale al poema. L'esame, a cui volontariamente si sottopone, dell'inquisitore (a Bologna nel 1575 e due anni dopo a Ferrara), con la relativa assoluzione, non vale a liberarlo dalla morbosa inquietudine. Ma la manifestazione più clamorosa del male si ebbe una sera del giugno 1577, quando, credendosi spiato durante un colloquio con la principessa Lucrezia, scagliò un coltello contro un servo. Segregato per la sua frenesia pericolosa, evade in circostanze romanzesche, e inizia quel doloroso peregrinare che immette una nota così irrequieta e tormentosa e allucinata nella sua biografia: da Ferrara a Sorrento, a Roma, e di nuovo a Ferrara per qualche mese, con nuova partenza per Mantova, Padova, Venezia, Pesaro, Urbino; e poi ancora a Ferrara, Mantova, Vercelli, Torino. Nel febbr. 1579 è di ritorno a Ferrara, mentre a corte tutti sono occupati nei preparativi per le terze nozze del Duca con Margherita Gonzaga; sicché trascurato e deluso, in un accesso del suo male, la sera dell'11 marzo prorompe in violente invettive contro l'antico protettore. Rinchiuso e incatenato come frenetico nell'ospedale di S. Anna, vi trascorrerà ben sette anni, trattato, secondo dettavano le consuetudini mediche del tempo, come un prigioniero piuttosto che come un malato, sebbene in seguito molto si attenuasse il primitivo rigore. In S. Anna il poeta, nelle lunghe parentesi di lucidità, riprendeva le occupazioni letterarie e la conversazione con gli amici, e intanto cercava di difendersi dall'accusa di follia e di riacquistare la libertà: dell'esistenza dolente e ansiosa, fervorosa e febbrile, di questo periodo sono documento le lettere, di cui alcune umanissime, certo fra le più suggestive dell'epistolario. A questi anni risalgono, con molte lettere, un buon numero di liriche, i *Dialoghi* e l'*Apologia della Liberata*. Ed è di questi anni di prigionia l'inizio delle vicende editoriali del capolavoro tassiano. Pubblicato all'insaputa e a danno dell'autore da Celio Malespini nel 1580 a Venezia con il titolo di *Goffredo* in edizione scorrettissima e incompleta, ripubblicato completo, per riparare alla prima disastrosa edizione, l'anno seguente da Angelo Ingegneri a Padova e a Casalmaggiore col titolo destinato a rimanere di *Gerusalemme Liberata*, apparve finalmente nello stesso anno 1581 a Ferrara per cura di Febo Bonnà con il consenso, poi rinnegato, del T. Intanto nel luglio 1586 il Duca concedeva a Vincenzo Gonzaga di condurre con sé il T. a Mantova, dove il poeta portava a termine il *Torrismondo* e pensava al rifacimento della *Gerusalemme*. Ma nell'ott. 1587 egli lasciava improvvisamente Mantova, spinto dalla smania di continui spostamenti: Bergamo, Genova, Loreto, Roma. Da Roma passava, con l'intento di ricuperare i beni materni, a Napoli, dove, per compiacere ai suoi ospiti, i monaci olivetani, dava inizio al *Monte Oliveto*, poemetto rimasto interrotto all'ottava 102 del primo canto. Sul finire del 1588 era di nuovo a Roma, presso il card. Scipione Gonzaga; nel 1590 a Firenze; nel 1592 a Mantova, dove scriveva in onore del duca Vincenzo la *Genealogia di casa Gonzaga* (119 ottave); nel 1592 a Napoli presso il principe di Conca prima, e poi presso il marchese G. B. Manso, che sarà uno dei suoi primi biografi (e qui intraprendeva *Le sette giornate del mondo creato*, in endecasillabi sciolti, compiute a Roma nel 1594). Nel 1593 dava alle stampe il poema rifatto, la *Gerusalemme Conquistata*, con dedica al card. Cinzio Aldobrandini, nipote di papa Clemente VIII, che a Roma negli ultimi anni gli fu largo di ospitalità, e componeva *Le lagrime di Maria Vergine* e *Le lagrime di Gesù Cristo* (rispettivamente in 25 e 20 ottave). Nel 1594, per l'ultima volta a Napoli, intraprendeva *La vita di s. Benedetto* (un frammento di 8 stanze). Decretatagli dal Papa una pensione, mentre già si pensava di onorarlo della laurea di poeta in Campidoglio, ai primi di apr. 1595, lasciato il Vaticano, veniva accolto, in gravi condizioni di salute, nel monastero di S. Onofrio sul Gianicolo. Di qui, in un presentimento pacato della fine, scriveva ad Antonio Costantini la celebre lettera con cui si chiude l'epistolario: « Mi sono fatto condurre in questo munistero [....] quasi per cominciare da questo luogo eminente, e con la conversazione di questi divoti padri, la mia conversazione in cielo ». E qui moriva il 25 apr.



(fot. Sestini)

TASSO, TORQUATO - Autografo delle stanze 67-69 del libro XVIII della *Gerusalemme Conquistata* (cf. ed. L. Bonfigli, II, Bari 1934, pp. 151-52). - Roma, convento di S. Onofrio, Museo tassiano.

1595. La corona poetica gli fu posta sulla bara. La tomba, una nuda pietra che solo nel 1857 fu sostituita da un modesto monumento, è in S. Onofrio.

Tracce abbastanza fitte delle sue esteriori vicende e un'immagine viva della sua intimità ha lasciato il T. nelle *Lettere* (ca. millesettecento), che vanno tuttavia interpretate con molta discrezione, senza scambiare quella che è la loro verità ideale con quella che è la verità particolare in senso storico archivistico. In esse, sotto un dignitoso sigillo letterario sempre altamente controllato e responsabile, il poeta ha consegnato, attraverso tutta una serie di dati psicologici diretti o indiretti, le voci suggestive della sua anima suscitate dagli interiori ed esterni avvenimenti. Ed è la voce che risuona e si plasma nella corte, in quella corte che è realtà fisica e morale, estetica e culturale, che regola ed orna la sua scrittura, e giustifica il suo concettismo, e sostiene e indirizza la sua supplica insistente e penosa. Ma proprio questa supplica, che allude alla condizione sofferta di perpetuo bisogno e di inquieta ricerca del poeta, è tra le note più frequenti e dolorose. Spesso i sentimenti del dolore, della malinconia e della morte sfiorano queste pagine, mentre sospiri e ventate ansiose di godimento e di benessere talora vi si mescolano e alternano. Sovente è la presenza della stessa persona fisica del poeta, che si presenta in qualche atteggiamento più spontaneo; ed è quella delle ore più singolari della sua giornata; o quella, ancora, tutta eccezionale di un'esperienza nuovissima, che lievita in zone di allucinazione e di mistero. Connesso con il motivo del dolore e della morte è il motivo della esperienza religiosa, che il T. confessa in termini di indubbia sincerità, ma, bisogna pur riconoscere, piuttosto poveri di genialità contemplativa e spogli di ansia ascetica. Più vivi e originali sono i temi che impegnano l'intelligenza delle cose profane, come avviene in alcune lettere che hanno un carattere di oggettiva dissertazione, in modo esemplare in quella sulle cose di Francia, e nell'altra a Ercole Tasso sul matrimonio. Ma soprattutto intense sono le note che toccano la coscienza critica del poeta e dello studioso, la quale si esercita vigile e cavillosa costringendo ad un lavorio di assiduo controllo sul poema, di cui appunto è rimasta la traccia nel folto gruppo di lettere che accompagna il vasto processo elaborativo del passaggio dalla *Liberata* alla *Conquistata*.

Sono espressione del largo affiatamento della mente tassiana con i problemi critici della poesia, in senso tecnico e retorico, i giovanili *Discorsi dell'arte poetica* in tre libri e i maturi *Discorsi del poema eroico* in sei libri, intorno ai quali si snoda tutta una serie di altre pagine (dall'*Allegoria della Gerusalemme Liberata* alla *Apologia in difesa della Gerusalemme Liberata*, al *Giudizio sovra la sua Gerusalemme da lui medesimo riformata*; dalle *Considerazioni sopra tre canzoni di M. Giov. Battista Pigna intitolate le Tre Sorelle* alla *Lezione sopra un sonetto di Mons. Della Casa*, ad altre cose minori). Entro gli schemi del contemporaneo aristotelismo letterario e sulla linea di sviluppo che muove da un'estetica di tipo edonistico ad un'estetica di intonazione etico-pedagogica, il T. esprime la sua aspirazione ad una letteratura d'eccezione, ad un gusto aulicamente ed accademicamente solenne, ad un « parlar grande e magnifico ». Il vero interesse dei *Discorsi* è nel carattere programmatico e giustificativo di un gusto e di una poetica. E del resto, per chi sappia passare oltre il fastidio di quell'intelaiatura dottrinale e di quegli schemi astratti dell'aristotelismo e della retorica del tempo (che peraltro ebbero una loro insostituibile funzione didascalica), è pur concesso di cogliere fresche impressioni e di assistere alla celebrazione di una schietta sensibilità di letterato. Perciò i *Discorsi*, mentre documentano largamente la cultura poetica del T. e spesso suggeriscono la chiave per comprendere certe tonalità della sua stessa poesia, testimoniano della sua squisita capacità di intendere e ricordare la poesia dei grandi autori, da Virgilio a Dante, a Petrarca.

I ventotto *Dialoghi* non sono un'opera di filosofia, come non sono un semplice esercizio di stile, e sono meno che mai quell'opera che, nel calcolo dell'autore, avrebbe dovuto costituire una specie di sintetica forma filosofico-poetica. Essi sono piuttosto da considerarsi come un'opera di letteratura, il risultato di una sintesi che si opera non tra diverse forme e momenti spirituali diversi, ma tra contenuti (o forme abbassate a contenuti) e motivi e richiami diversi: e dove non si esclude nemmeno che si rimanga sovente ad una semplice cucitura di frammenti, o alla condizione di sparsi frammenti isolati entro un'arbitraria cornice. Su questo terreno di varia letteratura fiorisce, insieme all'esigenza delle ordinate e cavillose dissertazioni, il piacere delle colorite soste descrittive; insieme all'amore per le concettose sentenze, la curiosità esplorativa su talune rare e preziose materie; e l'abbandono al ricordo autobiografico o all'affettuosa confidenza personale; e talora lo stesso vago sorriso della contemplazione poetica. Nella cornice e nella materia dei *Dialoghi*, nello svolgimento e nel ritmo tonale che li domina, si avverte vivissima l'eco esemplare delle conversazioni cortigiane. Ed in realtà essi perpetuamente oscillano fra il carattere moralistico e quello dilettantesco, fra l'accento letterario e quello mondano. Ne sono indizio gli argomenti stessi: il gioco, il piacere onesto, le maschere, la poesia toscana, la precedenza, la nobiltà, la corte, le imprese, le virtù, l'amore, la bellezza, ecc. Così il ragionamento, nella sua volontà più strettamente logica, si mantiene in una zona di aridità spoglia di letizia inventiva, mentre l'attenzione più animata si raccoglie sulla cornice del dialogo, sugli sfondi paesistici sereni e luminosi o notturni e tempestosi, su taluni interni raccolti e lussuosi, su qualche bel ritratto muliebre o, per contrasto, su qualche visione inquieta e stregonesca. Ricchi di interesse sono i frequenti spunti che istituiscono un rapporto con gli eventi della vita del poeta e con i motivi culturali della controriforma e dell'imminente barocco. Tra i *Dialoghi* è possibile ritrovare gli esempi più compiuti e più alti della prosa del T., che sono appunto offerti dal *Messaggiero* e dal *Padre di famiglia*.

Il *Rinaldo*, che narra in dodici canti in ottave le imprese d'armi e d'amore del giovane paladino, segna l'inizio vero e proprio (raccolto intorno ad una prova vasta, compiuta ed impegnativa) della carriera poetica del T. Nel giovanile poema, composto con dichiarata intenzione « parte ad imitazione degli antichi e parte a quello de' moderni » non ancora il poeta veramente fa la sua apparizione, ma il letterato che tenta le sue prove di mestiere e di fantasia, e, con lui, l'adolescente che ama tradurre in immagini il suo gusto di azione, di gloria, e di amore. Il Rinaldo è l'espressione di un sogno autobiografico: esso equivale alla confessione di un sogno giovanile. Nell'eroe eponimo il T. si compiace di rispecchiare se stesso, godendo segretamente di immaginare valida per sé quella bella ottimistica favola; la parola non sa svilupparsi con scioltezza, essa rimane estranea ad un'autentica motivazione psicologica, ad un giustificato sviluppo tematico, ad un chiaro processo figurativo, ad un sentimento vivo del tempo e dello spazio. Tuttavia il *Rinaldo* nella storia dell'esperienza poetica tassiana mantiene un significato non trascurabile. In esso fanno la prima comparsa alcuni temi e toni fondamentali. Così il motivo guerriero: che dà luogo, nei momenti migliori, a un caratteristico gusto spettacolare, a cui si accompagna più di una volta una reazione affettiva che si pone come suggestivissima elegia della morte. Così, e sono le anticipazioni più intense della grande poesia del T., la rappresentazione inquieta e languida dell'amore, l'espressione dolente del dubbioso e irrequieto vagare della mente, il piacere contemplativo del rapido alternarsi di paesaggi idilliaci e luminosi e di sfondi di tenebra e di tempesta. Nel giovanile poema insomma il T. sta ancora cercando il suo stile, e manca ancora in esso un centro assoluto d'interesse; perciò il valore del *Rinaldo* sembra raccogliersi in alcune generiche situazioni, oppure in isolati motivi, in versi singoli, o in parole staccate, che sono come i simboli iniziali della futura poesia tassiana

Assai più vasto è il significato dell'*Aminta*, la favola pastorale che in cinque atti narra l'amore di Aminta per la sdegnosa Silvia. È questa un'opera di complessa letteratura, sospesa su un equilibrio raro di tecnica poetica e di gioco di società, di idillico sogno filtrato da tutta una tradi-

(fot. Sestini)

TASSO, TORQUATO - Sepolcro eretto dal card. ferrarese Bonifacio Bevilacqua (m. il 7 apr. 1627) - Roma, chiesa di S. Onofrio.

zione e di sazio edonismo avido di esperienze nuove. Agisce sulla fantasia del T. la suggestione critica dei modelli recenti e antichi, di originale struttura e di squisita fattura, del genere « pastorale », e insieme il gusto della mascherata e della perpetua ammiccante allusione a personaggi e cose della corte, e ancora il desiderio dell'evasione dalla vita di corte e la curiosità per un mondo chimerico di semplice esistenza condotta vicino alla natura e in armonia con essa. Da codesto intricato tessuto di stimoli di cultura, di civiltà e di tecnica, e dall'equilibrio sapiente dei molteplici toni che ne scaturiscono, deriva all'*Aminta* il suo impianto squisitamente letterario e il suo carattere altamente decorativo. In questa composizione, in cui operano, armonizzati da una vigile coscienza letteraria, molteplici vettori espressivi, scorre una vena di poesia che può essere individuata nell'intuizione dell'amore colto nelle forme più germinali e ombrose, nel suo primo inconsapevole sbocciare, nel suo nascosto radicarsi e ingenuo svilupparsi, nel suo fare timido e schivo. Un nucleo fertile di questa poesia agisce nella figura di Aminta, su cui si raccoglie la suggestione che deriva dall'analisi lirica dei primi inconsci effetti d'amore. Ma più intensa questa poesia si esprime nella figura di Silvia nella quale sono indagate le ragioni e i progressi che segretamente e lentamente portano alla esplosione dell'amore in un'anima ad esso ritrosa. Questa figura si può dire che non obbedisca ad altri richiami se non a quelli della scoperta, liricamente felice, di una nascente sensibilità, fissata nel suo lento processo di formazione. Per questo Silvia è anche il solo vero personaggio che abbia una storia ed uno sviluppo. Su questo sviluppo, anzi, unicamente si sostiene e si giustifica quel movimento drammatico che dalla critica è stato talora negato all'*Aminta*.

Al teatro restava ancora fedele il T. nell'intraprendere il *Galealto re di Norvegia*, subito interrotto e ripreso più tardi con il *Re Torrismondo*. Presiedeva alla composizione di questa tragedia un duplice impulso: uno, ben cosciente, di ordine tecnico critico, rivolto all'applicazione dei principi di Aristotele e alla imitazione dell'*Edipo re* di Sofocle; e un altro più oscuro, di ordine psicologico e fantastico, intento a suscitare una materia patetica torbida e sconvolta, che, mentre raccoglieva le suggestioni del teatro di Seneca, rispondeva alla segreta inclinazione della sensibilità tassiana. In questi cinque atti è svolto il tema dell'incesto: un incesto, nel proposito, di tipo edipeo (inteso cioè come sciagura fatale che giunge non voluta e impreveduta e irreparabile) ma svolto in effetti, per inconsapevole suggestione, secondo il tipo dell'incesto di Fedra, quell'incesto che è tentazione e realtà peccaminosa, consapevolmente presente nell'anima che non sa e non vuole respingerlo. In questo lavoro, più che i personaggi, fra i quali tuttavia è particolarmente felice Alvida, si direbbero sentiti i rapporti fra di essi, che sono rapporti intricati di istintive attrazioni e di fatali divisioni. Tra i personaggi che passano smarriti sulla scena è un aprirsi continuo di abissi. La tragedia sembra riepilogarsi in un crollare rovinoso di dolci speranze e di riposate illusioni, che si proietta e rifrange in un cielo oscuro e procelloso, presente in pressoché tutte le immagini e parole di questi cinque atti. Se l'*Aminta* rappresentava il fiorire della dolce illusione d'amore, custodito in una cornice di primaverile natura, il *Torrismondo* rappresenta il crollare di questa illusione, riflesso su uno sfondo notturno tra nuvole e lampi, sicché tra le due opere l'ispirazione sembra unificarsi e comporsi nel ritmo fondamentale del nascere dell'illusione e del suo fatale svanire. E se nella ridente favola pastorale il linguaggio fluiva armoniosamente in un raro equilibrio di recitativo sfumato in canto, qui prevale una lingua sincopata, tutta interiezioni e interrogazioni, che ha la sua documentazione più significativa e più ricca di responsabilità poetica nello stupendo coro finale.

La preoccupazione di una puntuale revisione formale, che si rende assai evidente e indicativa nel passaggio dalla prima stesura della tragedia (il *Galealto*) alla stesura definitiva (il *Torrismondo*), assume un carattere di vastità e di intensità tutto particolare nell'interno delle *Rime*, che presentano un sistema di varianti straordinariamente intricato. La cura del T. per le *Rime* (la cui cronologia rimanda inizialmente ad un periodo antecedente al *Gierusalemme* e al *Rinaldo*) va dal giovanile episodio della raccolta comparsa fra le *Rime degli Eterei* (1567) alle edizioni della *Prima parte* mantovana (1591) e della *Seconda parte* bresciana (1593) contenenti rispettivamente gli « Amori » e le « Laudi » ed « Encomi », cui avrebbe dovuto seguire una *Terza parte* di « Cose sacre » e probabilmente una *Quarta* di « Rime irregolari ». Le *Rime*, che istituiscono un perpetuo richiamo, dichiarato o implicito, con la tradizione che muove dal Petrarca, rappresentano la più vasta e autorevole ricapitolazione della lirica precedente, e insieme, per la larga imitazione che ne faranno il Marino e i poeti del Seicento, il punto di partenza della lirica successiva. Quel che il Petrarca aveva rappresentato per il T., e per gli altri poeti fino a lui, il T. rappresenterà per i poeti dell'età barocca e dell'Arcadia. L'interesse che scaturisce dalle *Rime* si alimenta in modo particolare nella valutazione della squisita letteratura che le informa e le sostiene. La poesia, in realtà, si sviluppa in esse solo in forma episodica e frammentaria. Le varianti delle successive redazioni stanno ad indicare nel loro complesso movimento e nel loro folto ramificarsi, l'assiduo ed irrequieto tentare la poesia, attraverso tutta una laboriosa e tormentosa macerazione di letteratura, da parte dell'autore. Esse rendono altresì testimonianza del modificarsi di un gusto stilistico ed etico, dell'azione che si è esercitata sulle *Rime* di un duplice stimolo moralistico e letterario, di una duplice ricerca, di spiritualizzazione contenutistica e di affinamento formale. Il T. tenta, sul fondo lessicale di origine petrarchesca, distillato e scelto, un linguaggio che, con la melodiosa musicalità e il ricco senso metaforico, con le lambiccate ingegnosità e la raffinata retorica, traduca il suo mondo di indefinita perplessità emotiva, di sospirose e inconsistenti esperienze che sfiorano fuggevoli la superficie dell'anima e toccano la punta dei sensi e li fanno rabbri-

vidire. I momenti lirici in cui si opera una più persuasiva sintesi di umanità e di stile sono quelli in cui, mediante un linguaggio librato fra la pittura e la musica, sono evocate opalescenze di notti lunari e trepidi incanti d'albe, inquietanti tenebre e luminosità colme, e le sfumature più carezzevoli del paesaggio e gli aspetti della natura più variati di forme e di colori, ma soprattutto quelle immagini muliebri che tendono a risolversi in profili di fresca natura (mentre la natura a sua volta sembra assumere caratteri e movenze femminili). Questa delicatezza di tono viene meno, in genere, nel passaggio dalla lirica d'amore a quella encomiastica. Mutano, con il mutare delle intenzioni e dei modelli letterari, i toni espressivi. Tuttavia, come non è sempre possibile, su una linea di sviluppo, diciamo, verticale, distinguere con rigidità il variare nel tempo, dalla giovinezza agli ultimi anni, degli interventi nuovi di sentimento e di gusto, così non è possibile, su di un piano orizzontale, fissare fra le varie parti, dalla lirica amorosa alla encomiastica alla religiosa, distinzioni assolute. Tanto più se si pensa che l'encomio, per il T., è qualcosa più che una moda imposta dalla società contemporanea o da una suggestione letteraria. L'encomio è una categoria del suo spirito, una forma essenziale della sua sensibilità. Così all'encomio tende si può dire la stessa lirica d'amore, come ad esso tende la lirica religiosa. La poesia degli « Encomi » si compone in quadri solenni, decorati di nomi illustri, adorni di una suppellettile regale di scettri e corone, fregiati di motivi di una pomposa mitologia, armonizzati in un linguaggio maestoso, in coerenza alla visione della vita del T. (il poeta meno democratico della nostra storia letteraria) aperta su prospettive sfarzose di ambienti di corte, affollati di principi e di gentiluomini, ed ignara delle classi più modeste, e degli ambienti più dimessi. Del resto alla struttura della poesia encomiastica il T. affida gli accenti più profondi della sua anima: il sentimento della morte, della fugacità del tempo, della nullità dello spazio in cui operano gli uomini con le loro passioni, del dolore (avvertito, questo, non tanto come un fatto dell'anima, risolto in una vicenda tutta interiore, quanto piuttosto come un rimpianto proiettato su determinate realtà esterne, fortemente rilevate e grondanti di lacrime). Al contrario la lirica sacra non sembra impegnare profondamente l'anima del T. La sua emotività religiosa, documentata dalle liriche, oscilla fra una ornamentazione lussuosa, che risente dei modi e degli schemi della iconografia e della liturgia contemporanee, e una consapevolezza dolente, di natura etica più che propriamente mistica e ascetica, ripiegata sulle stanche inquietudini del suo spirito, sui suoi timori di peccato e di morte, sulla coscienza delle forme vane che passano e dileguano.

Allo stesso modo il *Monte Oliveto* (cui si potrebbero aggiungere le sette ottave *Della vita di s. Benedetto*) svolge un tema ascetico, quello della fuga del mondo e della solitudine claustrale, ma codesta solitudine ha di ascetico solo il nome, l'illusoria risonanza, e non l'effettiva realtà, poiché essa non solo sembra trasformarsi, come avveniva per il Petrarca nel *De vita solitaria* e nel *De ocio religiosorum*, in un umanistico « otium », ma porsi addirittura come il rifugio propizio, edonisticamente accarezzato, di un assoluto riposo, come il porto sospirato di una lunga stanchezza, in cui anche i libri non parlano più al cuore e in cui rimane viva la sola dolcezza della bella natura, a cui si abbandonano i sensi in un'ultima avidità di gioia. Così i due poemetti sulle *Lagrime di Maria Vergine* e sulle *Lagrime di Gesù Cristo* toccano senza intima partecipazione e senza poesia il motivo del « pianto », suggerito da un lato dalla tradizione letteraria, che va da Petrarca a Tansillo, e dall'altro da quella religiosa, che muovendo dai Salmi giunge a s. Agostino e giù giù fino al Bellarmino (il quale ultimo ancora richiamerà nel *De gemitu columbae* alla necessità tecnico-ascetica delle lacrime).

Opera invece assai più complessa, rispondente a esigenze di una cultura letteraria e teologica di più vasto impegno, riesce il *Mondo creato*, edito postumo nel 1607. Gli *Esameroni* di s. Basilio, di s. Gregorio Nisseno e di s. Ambrogio ne costituiscono le « fonti » più importanti, ma moltissime sono le risonanze e le suggestioni accolte dalla Bibbia e dai classici, direttamente, oppure da opere più recenti e contemporanee. Alla base del poema c'è un'esplicita intenzione religiosa, la celebrazione epica della creazione. Non è però Dio creatore il protagonista che commuove la fantasia del poeta, ma piuttosto il mondo creato, come suggerisce simbolicamente il titolo. In effetti in questo libro il più aperto fascino poetico deriva dallo spettacolo fisico delle « cose create », contemplate nella loro gamma infinita di colori e di forme, nella loro vita mobile e fluente. La natura presente in queste pagine è estranea ad un'idillica immobilità: essa è colta invece nel suo divenire e nei suoi aspetti più instabili, e la parola stessa che la ritrae acquista un valore dinamico. Unica suggestione religiosa, è, nella memoria che ricompone le note del poema, l'eco della malinconia e della morte che avvolge le brevi illusioni della vita: il tema che è al centro di tutta la meditazione poetica tassiana.

La *Gerusalemme Liberata* rappresenta il punto di convergenza di tutta la vasta attività del poeta, il culmine felice di una assidua elaborazione, la massima realizzazione di uno sforzo teso alla creazione di un capolavoro, uno sforzo che impegna ed occupa l'intera vita del poeta, dai primi tentativi dell'adolescenza con il *Gierusalemme* fino alla vigilia della morte preoccupata dagli ultimi sforzi intorno alla *Conquistata*. La materia del primo abbozzo è quella strettamente epico-religiosa che si raggruppa intorno alla prima crociata (un tema che era nell'aria: si pensi, sul piano della storia della cultura, alle cronache e alle storie delle crociate di Guglielmo di Tiro, di Roberto Monaco, di Benedetto Accolti, stampate, ristampate e volgarizzate proprio in quei decenni intorno alla metà del secolo; e sul piano della storia della civiltà alle lotte combattute dal mondo cattolico contro i Turchi; ed è in questa concretezza storica, in questo affiatamento con la sensibilità contemporanea, la ragione più vera del pregio che il Foscolo riconosceva al tema epico della *Gerusalemme* quando scriveva che « la scelta del soggetto è uno dei principali meriti del poema »). Nella *Liberata* questa materia epico-religiosa del *Gierusalemme* si estende, per spontanea amplificazione strutturale e per irresistibile impulso lirico, su un più vasto e complesso orizzonte umano, il cui contenuto tuttavia si viene organizzando sotto lo stimolo esercitato dalla suggestione di una determinata civiltà e di una precisa cultura, quelle della corte e dell'accademia. La *Liberata* è in effetti, prima che una testimonianza di autentica poesia, l'eloquente documento di una diffusa affabilità di cortigiano e di accademico. Dalla volontà di celebrazione del mondo della corte e dell'accademia nasce l'intera struttura su cui poggia il poema. Questa vasta zona strutturale si stabilisce inizialmente nella semplice azione di scelta di precisi contenuti figurativi, che rimangono talora ad uno stato incondito di superficiale versificazione; mentre si determinano altre volte (ed è un secondo ideale momento espressivo) in base a quel gusto della regola e della tecnica che è tra le caratteristiche maggiori di questa civiltà, e che conferisce al linguaggio tassiano un ritmo ordinato di chiarificatrice intelligenza. Ma la struttura raggiunge il suo massimo grado di elaborazione là dove la corte e l'accademia agiscono sviluppando uno spiccato senso coreografico dello spettacolo e del decoro. Ora la struttura del poema si salda con la lirica proprio su questa linea di emozioni estetiche, di celebrazioni di belle parvenze e di spettacolari realtà, di eleganti profili e di prospettive sontuose, dove da un lato si riassume il senso di una civiltà e dove dall'altro pallidamente affiora un'illusione di vita e un'aspirazione umana, quella intimissima sognatrice ed evasiva del T. Ed è l'intervento di una nota flebile e dolente, che, improvvisa e inattesa, si diffonde su queste immagini di vita, quel che concede la possibilità di un approdo poetico all'espressione del T. Nella elegiaca musica che commenta un fuggevole sogno di vita sul punto che dilegua si realizza la poesia tassiana. La poesia del T., in realtà, non deve essere cercata in un determinato sentimento dominante, o in un elenco di sentimenti fondamentali, ma piuttosto in un ritmo sentimentale e in un'atmosfera interiore: il ritmo della perenne illusione e delusione

(*fot. Fides*)

(*fot. Fides*)

A sinistra: TATUAGGIO INDIANO: un capo indiano «chuncho» e la moglie visitano la casa dei Salesiani in una missione del vicariato apostolico d'Ucayali - Perù. *A destra:* TATUAGGIO A RILIEVO. Negro di Bobo Dioulasso (Africa).

(fot. Fides)

(fot. Fides)

In alto: CARATTERISTICO PORTALE OTTAGONALE DI UNA PAGODA - Tatung.
In basso: SALA DI FISICA E CHIMICA del Seminario centrale - Tatung.

della vita, l'atmosfera della inquieta solitudine dell'anima assorta in un sogno e subito delusa dal suo svanire. Tutti i personaggi e paesi e situazioni del poema trovano, nella condizione sentimentale suggerita da questa proposta critica, l'unitario e propizio angolo visuale per l'intelligenza della poesia che li tocca e li esalta. La validità di questa interpretazione appare facilmente per le grandi storie d'amore, che rappresentano i più notevoli nuclei poetici della *Liberata*, quella di Tancredi e Clorinda, di Erminia e Tancredi, di Armida e Rinaldo, di Olindo e Sofronia : tutte impostate su di un senso di fatali incomunicabilità, di dolorose separazioni, di nostalgiche lontananze, e tutte risolte in un patetico chiaroscuro di luminosi desideri e di mesti disinganni. In codesto clima spirituale si sostiene anche la figura di Goffredo, la poesia della sua assorta solitudine mistica e del suo solingo destino di condottiero. E anche l'epos di Argante e di Solimano non è quello della guerra, ma quello più intimo e tragico della loro solitudine : una solitudine, si badi bene, non generica, che non può essere confusa con una vaga e romantica malinconia (secondo ha inteso qualche interprete), ma che riceve il suo pieno significato, la sua cosmica risonanza, da quel ritmo essenziale di immagini di vita che perennemente nascono e muoiono che costituisce il centro dinamico della intuizione umana e stilistica tassiana. E, come le creature della *Gerusalemme* e le sue situazioni, così anche i suoi sfondi e i suoi cieli poetici si riportano sempre a quel motivo fondamentale, a quell'eterno fluire di illusioni e delusioni, a quell'incessante fluttuare di belle forme che albeggiano e subito tramontano in cui consiste il nucleo autentico della gnoseologia lirica di T.T. Sono paesaggi solinghi, di ombre notturne, di deserte rovine, di sabbie sconfinate, di ignote immensità oceaniche, di desolata e stagnante siccità, di tempestosa pioggia : aspetti sempre inquietanti del paesaggio, che immergono l'uomo in una muta angoscia, lo lasciano solo, senza possibilità di rifugio nella natura, e lo richiamano a pensieri di tristezza e a simboli di caducità. Un'atmosfera, questa, suscitata talora per tratti impercettibili, disseminata in cenni e spunti appena sensibili, in singole parole ed isolate cadenze, in quantità minime, in risonanze ed echi lontani e pur capaci, così sperduti, di dar vita alla poesia della *Gerusalemme*; una poesia che alla fine sembra lasciare nella memoria come un vago suggerimento religioso : illusioni e delusioni sempre perché la verità di questa vita è l'altra vita.

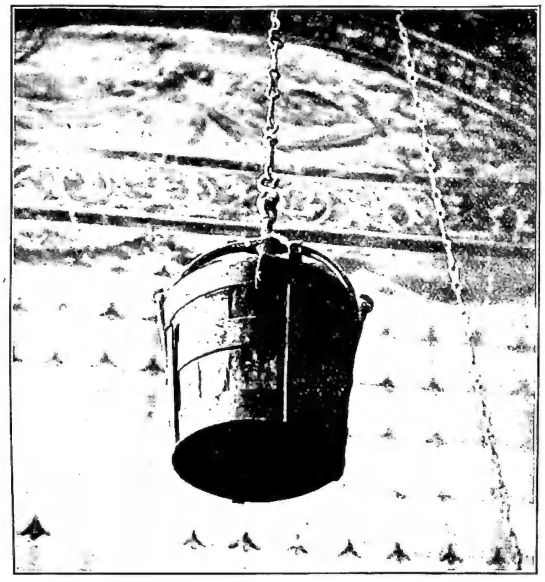
Molto complesso si presenta il passaggio dalla *Liberata* alla *Conquistata* per la vastità e la varietà delle situazioni. I venti canti della *Liberata* diventano intanto ventiquattro; alcuni tratti della « favola » sono modificati, ampliati o soppressi sotto l'urgenza di preoccupazioni di natura etica o poetica; ma questi ritocchi anziché scaturire da un nuovo vasto nucleo lirico, tale da impegnare profondamente l'anima del poeta, rimangono su di un piano estremamente episodico e frammentario (le variazioni negative più gravi consistono nella soppressione della pastorale di Erminia al c. VII e nell'eliminazione dell'episodio di Olindo e Sofronia al c. II). I contenuti fantastici, i toni espressivi e il linguaggio subiscono una revisione orientata fondamentalmente verso forme di maggiore solennità, secondo imponeva quella poetica della « magnificenza » teorizzata nei *Discorsi del poema eroico*. In generale appaiono rialzati i modi troppo dimessi e narrativi; e i versi vengono meglio martellati. Al poeta tuttavia viene meno il senso dei toni smorzati, delle più delicate sfumature, delle ineffabilità sentimentali. Alla poetica della magnificenza si accorda talora un'inclinazione stilistica rivolta a certe forme monumentali e tenebrose oppure crudeli e funeree. In particolare le voci della notte, della solitudine, della vanità delle illusioni terrene trovano modulazioni più persuasive e trasparenti. Ma si tratta di risultati frammentari. La *Conquistata* è un alto esercizio di stile, il documento indicativo del modificarsi di un gusto, ormai avviato decisamente, più di quanto non lasciassero supporre le *Rime* e la *Liberata* (e a parte il *Mondo creato* che sotto questo aspetto è forse anche più significativo) verso gli schemi formali e le preferenze di contenuto del barocco. Ma la realtà poetica che è nella memoria di tutti è pur sempre destinata a restare, nonostante le intenzioni del T., quella della *Liberata*.

BIBL.: edd. moderne delle opere : *La Gerusalemme Liberata* a cura di L. Bonfigli, Bari 1930; *La Gerusalemme Conquistata*, a cura dello stesso, 2 voll., ivi 1934; *Opere minori in versi*, a cura di A. Solerti, 3 voll., Bologna 1891-95; *Rinaldo*, a cura di L. Bonfigli, Bari 1936; *Le Rime*, a cura di A. Solerti, 4 voll., Bologna 1898-1902; *Il Mondo creato*, a cura di G. Petrocchi, Firenze 1951; *Lettere*, a cura di C. Guasti, 5 voll., ivi 1853-55; *Dialoghi*, a cura dello stesso, 3 voll., ivi 1858-59; *Prose diverse*, a cura dello stesso, 2 voll., ivi 1875; *Appendice alle opere in prosa*, a cura di A. Solerti, ivi 1892 (per l'epistolario cf., oltre questa appendice, le aggiunte dello stesso nel vol. II della *Vita di T. T.*, Torino 1895); *Poesie*, a cura di F. Flora, Milano 1934; *Prose*, a cura dello stesso, ivi 1935. Repertori bibliografici; A. Solerti, *Bibl. tassiana sino al 1894*, nella *Vita di T. T.*, III, Torino 1895, pp. 149-81; A. Tortoreto-J. G. Fucilla, *Bibl. analitica tassiana (1896-1930)*, Milano 1935; A. Tortoreto, *Nuovi studi su T. T. (Bibl. analitica tassiana : 1931-45)*, in *Aevum*, 20 (1946), pp. 14-72; L. Caretti, *Studi critici e bibliografici sul T.*, in *La vita del libro*, I, 1, 1947, pp. 13-21; per gli studi più recenti cf. le rassegne tassiane di C. Cordiè, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, 127 (1950), pp. 441-51 e di E. Bonora, in *Belfagor*, 7 (1952), pp. 79-90; dal 1951 si pubblica a Bergamo a cura del Centro di studi tassiani la rassegna *Studi tassiani*. Degli studi più recenti si segnalano : G. Toffanin, *T. e l'età che fu sua (L'età classicistica)*, Napoli 1945; A. Momigliano, *I motivi del poema del T.*, nel vol. *Introduzione ai poeti*, Roma 1946, pp. 79-100; M. Fubini, *Studi sulla letteratura del Rinascimento*, Firenze 1947, pp. 208-320; L. Caretti, *Studi sulle Rime del T.*, Roma 1950; A. Di Pietro, *Il « Gierusalemme » nella storia della poesia tassiana*, Milano 1951. In particolare sul linguaggio del T. e sui presentimenti del barocco nella sua opera : T. Spoerri, *Renaissance und Barock bei Ariost und Tasso*, Berna 1922; G. Toffanin, *Il Cinquecento*, Milano 1935, 2ª ed. ivi 1941; e dello stesso *Il T. e l'età che fu sua (L'età classicistica)*, cit.; R. Battaglia, *Dalla lingua dell'« Amadigi » a quella della « Gerusalemme »*, in *Cultura neolatina*, 1 (1941), pp. 94-115; R. M. Ruggieri, *Aspetti linguistici della polemica tassesca*, in *Lingua nostra*, 6 (1944-45), pp. 44-51; id., *Latinismi, forme etimologiche e forme sienificanti nella Ger. Lib., ibid.*, 7 (1946), pp. 76-84; F. Chiappelli, *Note sul linguaggio del T. epico*, in *Lingua nostra*, 10 (1949), pp. 1-10; id., *T.s Stil im Uebergang von Renaissance zu Barok*, in *Trivium*, 7 (1949), pp. 286-309; M. Vitale, *Latinismi e lombardismi nella polemica cinquecent. intorno alla « Ger. Lib. » di T. T.*, in *Convivium*, nuova serie, 3 (1950), pp. 216-30; U. Leo, *T. T. Studien zur Vorgesch. des Secentismo*, Berna 1951. Sulla « fortuna » del T.: A. Castelli, *La Gerusalemme Liberata nell'Inghilterra di Spenser*, Milano 1936; U. Bosco, *L'uomo-poeta dei romantici*, nel vol. *Aspetti del romanticismo italiano*, Roma 1942, pp. 5-132; G. De Robertis, *La fortuna dell'« Aminta »*, nel vol. *Studi*, Firenze 1944, pp. 83-87; Chandler B. Beall, *La fortune du Tasse en France*, Oregon 1942; J. Cottaz, *Le Tasse et la conception épique*, Parigi 1942; id., *L'influence des théories du Tasse sur l'épopée en France*, ivi 1942. Ampie monografie sul T. sono : E. Donadoni, *T. T.*, 2 voll., Firenze 1921 (2ª ed. in un solo vol., Firenze 1936; 3ª ed. ivi 1946); L. Torelli, *T.*, Torino 1935; C. Previtera, *La poesia e l'arte di T. T.*, Messina e Milano 1936; G. Natali, *T. T.*, Roma 1943; G. Getto, *Interpretazione del T.*, Napoli 1951. Giovanni Getto

TASSONI, ALESSANDRO. - Poeta, n. a Modena il 28 sett. 1565, m. ivi il 25 apr. 1635.

Dopo gli studi a Bologna e a Ferrara, passò nel 1597 a Roma e vi restò parecchio, tutto intento ai suoi lavori letterari. Sono di questi anni le *Considerazioni sopra le Rime del Petrarca*, scritte non per « mal talento contro il Petrarca re dei melici », ma contro gli « stitici » adoratori di quello. Nel 1606 fu « principe » degli « Umoristi » : era anche de' Lincei e della Crusca. Quando Carlo Emanuele I di Savoia ruppe guerra alla Spagna, il T. secondò l'impresa con due *Filippiche contro gli Spagnoli* (1615), che sono la più nobile e vigorosa prosa oratoria del Seicento. Il Duca nel 1618 lo nominò segretario dell'ambasciata piemontese a Roma e gentiluomo di suo figlio Maurizio cardinale; nel 1619 lo chiamò a Torino suo primo segretario; nel 1621 lo dette compagno a Maurizio, che si trovava a Roma per il conclave. Intanto aveva composto la *Secchia rapita* (1615), in 10 canti, che poté stampare soltanto nel 1624, in 12 canti. Nel 1620 stampò i *Pensieri diversi*, in 10 libri. Nel 1626 accettò di servire il card. Ludovisi, morto il quale (1632) si recò, invitato dal duca Francesco I, alla corte di Modena, ove finì i suoi giorni.

Nei *Pensieri diversi* (naturali, morali, civili, storici, letterari) vive uno spirito battagliero e bizzarro, acuto e



(fot. Orlandini)

TASSONI, ALESSANDRO - La « Secchia rapita ». Cimelio storico: secchia tolta dai Modenesi ai Bolognesi nel 1325 in battaglia, rimasta custodita nella Torre del Duomo quale trofeo di vittoria, e resa famosa dal poema eroicomico del modenese A. T.

paradossale, opponente la ragione alla tradizione, nemico delle idee accolte senza esame e dell'autorità degli « antichi », rivelatore di nuovi veri, quantunque non immune da curiosi pregiudizi. La *Secchia rapita* è il capolavoro della poesia eroicomica italiana. Il T. volle parodiare l'epopea eroica, di cui abusavano gli epigoni del Tasso, e che era in contrasto con la misera realtà sociale e politica del suo tempo: e gli venne fatto un felice poema, un racconto filato e spedito, dove, con vivace mutevolezza di tono, con « risi che cadono impensati tra le cose serie », passa agilmente dal serio al burlesco e al grottesco. Che i caratteri in generale siano poco rilevati, siano maschere e caricature piuttosto che caratteri, importa poco: ché bastano a colorire la parodia d'una moda poetica e la satira di un'età inetta e servile. Molto rilievo hanno, peraltro, il conte di Culagna, il nobile fanfarone e vile, che il T. presenta come nepote di « don Chisotto », e Titta di Cola, il popolano romanesco rifatto, gradasso e millantatore, una specie di Rugantino. E non meno felice è la rappresentazione realistica d'intere folle di contadini e di cittadini, armati nelle più strane guise e parlanti i più eterocliti linguaggi.

BIBL.: edd.: *La Secchia rapita* a cura di G. Rossi, Bari 1930; *Opere minori* a cura di G. Nascimbeni e G. Rossi, Roma 1926; *Prose politiche e morali* a cura di G. Rossi, Bari 1930; *Opere*, a cura di L. Fassò, Milano 1942. Studi: V. Santi, *La stor. nella « Secchia rapita »*, in *Mem. dell'Accad. di Modena*, 6 (1906), pp. 87-467 e 9 (1907), pp. 3-447; autori vari, *Misc. tasson. di studi stor. e letter.*, Modena 1908; G. Rua, *Letteratura ital. civ. del Seicento*, Milano 1910; L. Fassò, *Introd. alla ediz. cit.*; V. G. Rossi, *T.*, Milano 1931; G. Natali, *Il principe della poesia « eroisatiricomica »*, in *Dal Guinizelli al D'Annunzio*, Roma 1942, pp. 117-28.

Giulio Natali

TATTI, JACOPO: v. SANSOVINO, JACOPO.

TATUAGGIO. - Dal vocabolo *tatu* dei polinesiani di Tahiti, il t. appartiene alla categoria delle deformazioni artificiali (del naso, orecchio, collo, ecc.) in uso presso i popoli primitivi.

In modo particolare il t. consiste nel disegnare in modo fisso sulla pelle del capo, tronco, arti, figure varie simboliche o ornamentali, sia incidendo la pelle e lasciando poi cicatrizzare il taglio (scarnificazione), sia provocando rilievi della medesima (chelodi). Talora il disegno viene eseguito a mezzo di una stampiglia (pintadera).

Il t. è diffuso un po' dappertutto specialmente in Africa e in Oceania; si riscontra anche presso le popolazioni dell'Asia settentrionale e dell'India. Esso però può avere anche un carattere devozionale, come ricordo perenne della visita a un santuario famoso. Lo si trova praticato anche dai criminali ad esprimere le loro particolari passioni, aspirazioni, superstizioni.

L'uso del t. era noto anche nell'antichità. Erodoto (V, 6) lo documenta presso i Traci, Pomponio Mela (II, 1, 10) presso gli Agatirsi della Sarmazia europea, Plinio il Vecchio presso i Daci. L'origine del t. è religiosa; esso viene infatti praticato nelle cerimonie iniziatiche dei giovani come distintivo di aggregazione alla vita adulta, sia sociale, sia sessuale della tribù; è anche un distintivo tribale se riproduce l'emblema totemico dell'animale protettore del clan; può esprimere la condizione speciale in cui una persona si trova; p. es., presso gli Eschimesi una striscia dal labbro inferiore al mento significa che una ragazza è nubile; due o più che è maritata. Esso infine può essere usato come semplice ornamento. - Vedi tav. CXXIX.

BIBL.: A. C. Fletcher, *Tattooing*, in *Handbook of American Indians*, Washington 1910, p. 699; C. Jenkinson, *Tatuing*, in *Enc. of Rel. and Ethics*, XII, Edimburgo 1921; P. Cattani, *Das Tatowiren*, Basilea 1922.

Nicola Turchi

TATUNG, DIOCESI di. - Nella parte nord-orientale della provincia dello Shansi, nella Cina settentrionale.

Fu eretta in prefettura ap. il 14 marzo 1922 con 6 sottoprefetture civili del vicariato ap. dello Shansi settentrionale (v. TAIYÜAN) e fu affidata alla Congregazione del Cuore Immacolato di Maria (Scheut). Il 17 giugno 1932 venne elevata a vicariato ap. e l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, a diocesi suffraganea di Taiyüan.

Ha un'estensione di ca. 20.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 1.000.000 di ab. i cattolici erano 8000; i sacerdoti 32, di cui 4 del clero secolare cinese; i seminaristi maggiori 2. Tra le opere figuravano 3 orfanotrofi, 5 dispensari di medicinali, 1 ospizio per vecchi; 4 scuole. A T. fu eretto il primo seminario regionale della Cina, nel 1921, per i seminaristi maggiori delle missioni affidate ai religiosi di Scheut, e appunto per facilitare la fondazione e la vita di questo pio istituto fu eretta la prefettura ap. di T. e affidata agli Scheutisti.

(fot. Dandoy)

TATUAGGIO - Il Capo Mangaya con t. a rilievo (chelodi) della tribù Budja, villaggio Yaundi nel territorio di Bumba (Congo Belga).

Durante la persecuzione dei Boxers (1900) la città di T. ha avuto parecchi martiri, tra cui merita di essere ricordato il sac. cinese Yang; tuttavia l'evangelizzazione del territorio fu molto ridotta per mancanza di personale. Al momento della sua erezione la prefettura ap. aveva solo 3 residenze a T., Hunyuan e Kwangling: nei primi cinque anni di vita autonoma ne furono fondate altre 5 e cioè: Tienchen, Lingkiu, Yangkao, Yulin e Sitchaitien. Negli anni successivi l'attività missionaria fu ancora intensificata e raccolse copiosi frutti. - Vedi tav. CXXX.

BIBL.: AAS, 14 (1922), p. 273; 24 (1932), p. 373; GM, p. 210; Arch. di Prop. Fide, *Relazione quinquennale T. 1927*; *Relazione T. 1947*; MC, 1950, p. 238. Adamo Pucci

TAUBATÉ, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di São Paulo, nel Brasile.

Ha una superficie di 10.050 kmq., con una popolazione di 397.954 ab. di cui 350.000 cattolici. Conta 32 parrocchie, con 65 sacerdoti diocesani e 50 regolari, 1 seminario, 11 comunità religiose maschili e 44 femminili. La diocesi fu eretta dal b. Pio X, con la bolla *Diocesium nimiam amplitudinem*, del 7 giugno 1908, e suo primo vescovo fu mons. Epaminonda Nunes de Avila e Silva, m. nel 1935. La diocesi è suffraganea di São Paulo. Titolare della cattedrale è S. Francesco das Chagas.

BIBL.: *Ann. Pont. 1953*, p. 418; *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 430 sgg. Virginio Battezzati

TAULERO (TAULER), JOHANNES. - Predicatore e mistico domenicano, n. a Strasburgo ca. l'anno 1300 (Auer) o 1304 (Théry), m. ivi il 16 giugno 1361. La sua lastra tombale è nella Neuen Kirche. Entrò nei Domenicani, tra i 15 e i 18 anni, mentre la sorella si fece monaca domenicana a S. Nicola *in Undis*.

Pur essendo gracile, T. iniziò a Strasburgo con ardore vita religiosa e di studio che perfezionò a Colonia nello «Studium generale» sotto maestro Eccardo (v.) di cui T. fu uno dei discepoli più affezionati. Tornato a Strasburgo, si distinse come predicatore e nella cura d'anime. Per rispetto all'interdetto di Giovanni XXII T. con i suoi confratelli si trasferì a Basilea (1339-43), ove divenne figura centrale degli «Amici di Dio», mostrando molta carità verso Enrico di Noerdlingen, anch'egli colà rifugiato. Da Basilea passò a Colonia (giugno-autunno 1339), visitò Medingen (1346), per rientrare a Strasburgo nel 1346-47, ove diresse un gruppo di «Amici di Dio» e fu confessore di Rulman Merswin. Tra il 1350 e 1360 andò un'ultima volta a Colonia e forse visitò Ruysbroek a Groenendal. La critica del sec. XIX ha sfrondato le aggiunte apocrife alla memoria di T., specialmente nel racconto del *Meisterbuchs*. H. S. Denifle respinse pure come non corrispondente alla verità l'affermazione del cronista Daniele Specklin (m. nel 1589) di due scritti antipapali attribuiti a T.

Tenuto in alto concetto dai contemporanei e posteri, T. è per il cronista Giovanni Meyer (m. nel 1485) «homo Dei, predicator egregius, litterarum scientia clarus». Quando Lutero si fece forte di qualche concetto di T. (neppure ben inteso) sulla minore importanza delle opere esteriori, il polemista Giovanni Eck gettò troppo leggermente sul T. il sospetto d'eresia. Ma s. Pietro Canisio, L. Surio e L. Blosio ne rivendicarono la purezza dottrinale; seguiti in ciò da H. Spondano, da Sisto di Siena, s. Roberto Bellarmino e Bossuet, che lo definì uno dei mistici ortodossi più solidi. Nel 1550 le *Institutiones*, del resto falsamente attribuite a T., furono poste nell'Indice spagnolo; i Gesuiti (1578) e i Cappuccini (1597) si pronunziarono contro gli scritti tauleriani sotto pretesto di quietismo; ma T. fu di fatto riabilitato nella dottrina di s. Giovanni della Croce, di Giovanni degli Angeli e di Michele de la Fuente. Anche S. Giovanni della Croce dipende in concetti sostanziali da T. Notevole poi fu l'influsso di T. sulla «scuola francese» del Seicento e poi su s. Paolo della Croce.

La dottrina di T., chiamato talvolta «doctor illuminatus», costruita sulla base del Vangelo, e controllata nell'esperienza pastorale, si compone di elementi neoplatonici-agostiniani, pseudodionisiani, tomisti ed eckartiani, amalgamati con grande coesione e originalità; essa è sommamente spirituale e preannunzia l'insegnamento di s. Giovanni della Croce, specialmente sulle purificazioni dei sensi e dello spirito. La predicazione di T. conduce le anime all'unione con Dio, da raggiungersi attraverso la rinuncia a tutto ciò che è sensibile e alla propria volontà mediante la mortificazione e lo spogliamento da tutti gli attaccamenti, immagini e idee create affinché Iddio possa riflettersi nella mente umana. L'uomo nella sua natura totale abbraccia tre strati, il sensibile animale, il ragionevole, lo spirituale che si manifesta in due funzioni; il *fondo* dell'anima è passività dischiusa all'azione di Dio, la *mente* (*Gemüt*) dà alle facoltà la loro potenza verso l'infinito. La via dell'ascensione è una, ma percorre le tre tappe: vita purgativa, illuminativa e unitiva, nelle quali le anime ricevono inviti generali e speciali. I mezzi per raggiungere l'unione sono il silenzio, la preghiera e orazione, l'imitazione di Cristo, patimenti, croci, esercizio della virtù, sottomissione e abbandono alla santa e sovrana volontà di Dio, uso dei Sacramenti, attenzione alle ispirazioni, corrispondenza ai doni mediante i quali la volontà sperimenta nel *fondo* la trasformazione; l'effetto deve essere di durata più lunga che questa fruizione stessa. T. mette le anime in guardia contro la malintesa vita contemplativa e domanda incessante applicazione alle opere buone.

T. non lasciò scritti propri; predicava e anche improvvisava. Predicatore integerrimo e zelante, ingegno originalissimo e potente, T. combatté i «fratelli del libero spirito» nelle loro arbitrarietà e prese pure più volte – con dispiacere di qualche sfera gerarchica – la difesa di Eccardo. Pratico e etico, T. raccomanda la sincerità, la docilità, la misura; è intransigente contro ogni specie

(fot. Archives de la Ville de Strasbourg, Atelier photographique)
TAULERO, JOHANNES - Lastra tombale di J. T. conservata nella «Neuen Kirche» già dei Domenicani - Strasburgo.

di fariseismo, contro qualsiasi forma di peccato, di seduzione e di fruizione delle creature.

Di T. si hanno i *Sermoni* (ca. 83), qualche lettera (almeno quella alle amiche di Dio, Elisabetta Scheppach priora e la monaca Margherita Ebner in Medingen, del 1346) e tre istruzioni (G. Hugueny, H. Théry, A.-L. Corin [v. bibl.], I, pp. 57-59; E. W. Wentzlaff-Eggebert [v. bibl.], pp. 307-308). La critica nega a T. *Das Buch der geistlichen Armut*, le *Divinae institutiones* e gli *Exercitia super vitam et passionem Iesu Christi*.

BIBL.: l'*editio princeps* tedesca è di Lipsia 1498; le trad. lat. sono di s. P. Canisio (1543) e di L. Surio (1548), ristampate a Venezia 1556 e a Macerata s. a. e poi 1697. Ed. critica dei *Sermoni* di F. Vetter, Berlino 1910, ed. divulg. di W. Lehmann, Jena 1913, trad. franc. di G. Hugueny, H. Théry, A.-L. Corin, 3 voll., Parigi 1927-35, scelta ital., Milano 1942. Studi: Quétif-Echard, I, pp. 677-79; H. S. Denifle, *Taulers Bekehrung untersucht*, Strasburgo 1879; W. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik*, III, Lipsia 1893, pp. 1-241; G. Clementi, *Il b. Venturino da Bergamo (1304-1346)*, Roma 1904, pp. 319-22; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands, du XIVe siècle: Eckart, T., Suso*, Lucerna 1922, pp. 158-220; A. Chicot, *Histoire ou légende J. T. et le Meisterbouch*, Parigi 1922; D. Helarder, *J. T. als Prediger*, Lund 1923; F. Überweg-Geyer, *Die patrist. u. scholast. Philosophie*, 11^a ed., Berlino 1928, pp. 628-31, 789-91; G. Fischer, *Die Entdeckung d. deutschen Mystiker Eckhart, T. u. Suso, im 19. Jahrh.*, Friburgo di Sviz. 1931; A. Auer, s. v. in LThK, IX, coll. 1022-1024; P. Pourrat, s. v. in DThC, XV, coll. 66-79; G. Faggin, *M. Eckart e la mistica ted. preprotestante*, Milano 1948, pp. 293-315, 384-86; J. Sanchis Alventosa, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros misticos del siglo d'oro*, Madrid 1946, pp. 125 sgg., 161-63, 225-27; F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter u. Neuzeit*, 2^a ed. Tubinga 1947, pp. 102-18, 131-32, 311-13; J. M. Clark, *The great german mystics, Eckhart, T. and Suso*, Oxford 1949, pp. 36-54, 114-18; O. Spiess-H. Denifle, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrh. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, Friburgo in Sv. 1951, passim. Angelo Walz

TAURIANO. - Antica sede vescovile della Calabria, aggregata a Mileto nel 1086.

Era città marittima, tra Medma e Palmi, presso l'attuale Gioia Tauro. Con molta probabilità prese il nome dal vicino fiume Metauro, oggi Petrace. Non figura tra le colonie della Magna Grecia, ma compare nel periodo romano, ricordata da Plinio, dal Mela e da Stefano Bizantino. Tuttavia le iscrizioni, scoperte di recente, dimostrano che all'epoca imperiale a T. la popolazione era mista, greca e latina.

A T. la fede fu predicata presto; un'iscrizione dell'epoca costantiniana ricorda un vescovo Leucosio, che è nome greco latinizzato. Nel sec. V vi dimorò s. Fantino (v.), sulla cui tomba sorse un monastero basiliano, ricordato da Nilo Doxapatrio verso il 1140. La sua vita fu scritta dal vescovo Pietro nel sec. VIII.

Nel *Regesto* di s. Gregorio Magno si fa menzione di T. Al suo vescovo Paolino il Papa nel 591 raccomanda di raccogliere a Messina i suoi monaci, dispersi da una incursione barbarica, forse longobarda. Non erano però monaci, come pensano alcuni; ma chierici di vita comune, sull'esempio di quelli che vivevano presso s. Eusebio, s. Martino, s. Agostino, ecc. Un vescovo di nome Lorenzo interviene al Sinodo di s. Martino nel 649. È l'ultimo nome latino che compare nel catalogo dei vescovi di T. Nel 680 il vescovo Giorgio firma in greco e così tutti i suoi successori. Durante la dominazione bizantina, T. divenne un notevole centro monastico: vi dimorarono i ss. Elia d'Enna, lo Speleota, e Filarete. L'ultimo vescovo, di cui ricorre autenticamente il nome, è Paolo, che fu al Concilio ecumenico dell'870. Tuttavia dal *Bios* di s. Elia Speleota risulta che questi in punto di morte fu assistito ca. il 960 dal vescovo Vitale. In quel tempo dunque la sede vescovile esisteva ancora, forse trasferita a Seminara, dato che la città, a quanto pare, fu distrutta dalle scorrerie saracene di Hasan ebd Alì nel 950-51. Il conte Ruggero il Normanno, che nel 1073 aveva fondato il vescovato di Mileto con le spoglie di Vibona, nel 1086 vi aggregò anche il territorio di T., per il quale ottenne la sanzione canonica di Urbano II nel 1093.

BIBL.: Leone il Sapiente, *Notitiae Episcopatuum*: PG 107, 342-43; G. Barrio, *De antiquitate et situ Calabriae*, ed. T. Aceti, Roma 1737, pp. 168-80; G. Fiore, *Calabria ill.*, II, Napoli 1743, p. 281; A. De Salvo, *Notizie stor. e topogr. intorno a Metauria e T.*, Napoli 1886; id., *Seminara e Gioia Tauro*, Palmi 1899; G. Minasi, *Le chiese di Calabria*, Napoli 1896, pp. 198, 248-49; D. Taccone-Gallucci, *Regesti dei rom. pont. alle chiese di Calabria*, Roma 1902, p. 447; P. Orsi, *Iscriz. crist. di T. nei Bruzzi*, in *Arch. st. calabrese*, 2 (1904), pp. 225-36; Lanzoni, I, p. 213; A. Crispo, *Iscriz. pre-bizantine*, in *Arch. st. Calabria e Lucania*, 14 (1944), p. 119 sgg. Francesco Russo

TAURINO, GIAN PAOLO. - Gesuita intagliatore, n. a Milano il 31 maggio 1580, m. ivi il 1° maggio 1656.

Entrò nell'Ordine il 22 ott. 1597 con il fratello più anziano, Giacomo. Essendo ambedue già formati alla loro arte di intagliatori, furono inviati nel 1600 a Milano per i confessionali di S. Fedele (2 di questi sono dell'altro loro fratello maggiore Giovanni, i rimanenti 7 o 8 di Giacomo e di Gian Paolo), ciascuno dei quali reca nei quattro quadri intagliati scene della Passione ed episodi del Vecchio Testamento allusivi alla Penitenza; formando tutti insieme un ciclo logico e intonato allo scopo, derivato dal *Liber immaginum* del p. G. Nadal. Nel 1605 i due fratelli lavorarono a Roma all'abbellimento della chiesa di S. Vitale, intagliandone le porte con episodi caratteristici della vita del Santo. Uscito dall'Ordine Giacomo (1606), Gian Paolo continuò l'opera sua assai richiesta e stimata nelle chiese dei Gesuiti a Tivoli, Genova, Torino, Palermo e a S. Ignazio, a Roma, sempre occupandosi di confessionali e armadi e scaffali delle sacrestie.

BIBL.: P. Pirri, *Intagliatori gesuiti italiani dei secc. XVI e XVII*, in *Arch. hist. Soc. Iesu*, 21 (1952), pp. 28-52, con bibl. completa. Celestino Testore

TAUROBOLIO. - Cerimonia originaria dell'Asia Minore, dove era collegata al culto della grande divinità femminile, e che dalla Frigia (le cui testimonianze risalgono appena al II sec. d. C.), assieme al culto di Cibele, si diffuse a Roma e nell'Italia in generale, donde passò nella Gallia, Spagna e provincie romane dell'Africa del Nord.

Quasi nulla si sa dalle fonti orientali sullo svolgimento del rito; il termine greco dimostra che il toro da sacrificare doveva essere catturato nella caccia, mediante il lancio (βάλλω) di un'arma da getto, secondo un costume arcaico ed assai diffuso in tutto l'Oriente. Tale caccia finì poi per diventare un gioco da circo, una corrida, eseguita indipendentemente dal sacrificio religioso, il quale sopravvisse solo, senza caccia né corsa: tale ci appare, infatti, il t. all'epoca degli Antonini.

Le notizie più ampie sul t. sono di tarda fonte romana: Prudenzio (*Peristeph.*, X, 1011-71), dove è descritto con molti particolari il t. del sommo sacerdote di Cibele, il quale si calava in una buca, la cui apertura superiore era poi chiusa da un tavolato mal connesso e appositamente bucherellato. Sopra questo i sacerdoti conducevano in processione, con musica di timpani e cembali (come dimostra l'iconografia degli altari ex-voto), un toro incoronato di fiori e ghirlande il quale era sgozzato con un arpione ad uncino (*venabulum*, sopravvivenza dell'arcaico rito di caccia?) ed in modo che il sangue colasse, attraverso il tavolato, nella fossa e inondasse interamente il corpo e la veste del sommo sacerdote, il quale anzi « pur la bocca volge all'in sù e pone di sotto le orecchie e sporge le labbra e le nari e gli occhi stessi si lorda di quel colaticcio. E non risparmia il palato e s'intride la lingua finché non sia tutto imbevuto del nero sangue » (Prudenzio, *loc. cit.*, trad. Marchesi). Dopo una tale ripugnante aspersione il celebrante uscito dalla fossa si offriva all'adorazione della folla degli iniziati. Anche i testicoli (*vires*) dell'animale avevano importanza nel rito, in quanto erano raccolti nel κέρνος, *cernus* (cf. CIL, VI, 508; specie di piatto che aveva un'alta funzione anche nei misteri di Eleusi), consacrati a Demetra e quindi sepolti (*vires excepit, transtulit, condidit*: CIL, XIII, 1751); cerimonia questa che, con ogni probabilità, intendeva sostituire quella (più antica e barbara) dell'autoevirazione dell'iniziato e dell'offerta alla dea dei propri genitali.

Da queste notizie si vede come il t. fosse essenzialmente una effusione e un lavacro di sangue, legato al concetto primitivo che bere e spandere su di sé il sangue della

(da Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine, II, Parigi 1908, p. 236)

TAUROBOLIO - Altare taurobolico di Périgueux.

fiera appena uccisa significa trasfondere nella propria persona il vigore di questa; mentre la discesa nella fossa è come l'accesso all'Ade dal quale l'iniziato è tratto, appunto per la revivificazione mediante il sangue, come nell'episodio omerico di Ulisse che evoca l'anima di Tiresia (*Odissea*, XI). Occorre, inoltre, non trascurare il fatto singolare che il tauroboliato, dovendo sottostare al toro per accoglierne il sangue, in certo modo veniva a costituire esso stesso l'altare del sacrificio.

Chiunque poteva essere iniziato al t. che, per conferire veramente la nuova vita (cf. s. Agostino, *De civ. Dei*, VII, 24-26), doveva esser ripetuto, sembra, una seconda volta dopo 20 anni (CIL, 6, 502 : *Taurobolio criobolioque repetito* [il criobolio era cerimonia analoga al t. eseguita, però, con un ariete]). Esso si celebrava in ogni epoca dell'anno (e durava alcuni giorni) a beneficio proprio o di altri (p. es. *pro salute imperii*, CIL, XIV, 40), ed a Roma (celebrato nel Phrygianum, sul colle Vaticano) ebbe, forse dall'epoca di Antonino, carattere ufficiale di Stato, talora sotto l'autorità dei *XV viri sacris faciundis*.

L'imperatore Giuliano l'apostata attribuiva tanta efficacia al sanguinoso rito taurobolico, che volle sottoporsi ad esso nell'intento di cancellare il lavacro ricevuto un tempo nel battesimo cristiano (cf. Greg. Naz., *Or.*, IV, 52; PG 35, 576).

BIBL.: H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Parigi 1912, pp. 150-87; N. Turchi, *Le relig. misteriosofiche del mondo antico*, Roma 1923, pp. 147-52; F. Cumont, *Les religions orient. dans le paganisme romain*, 4ª ed., Parigi 1929, pp. 62-64. Cesare D'Onofrio

TAUROPÓLIA. - Festa greca celebrata nel demo attico di Ale in onore di Artemis Tauropolos, l'antica dea del toro il cui culto proveniva dall'Asia minore.

Le uniche notizie intorno ad essa si hanno dagli *Epitrepontes* di Menandro, da una dubbia glossa di Esichio e da Euripide (*Iphigen. taurica*, v. 1449) che sembra accennare ad una similianza, o relazione, tra tale festa e le Brauronie (v.); da questi scarsi elementi si può dire soltanto che con le T. era collegata una vigilia, cui partecipavano donne sposate e fanciulle, le quali ultime veneravano Artemide con musica e danze; e che, evidente simbolo di sacrificio umano, un uomo doveva essere scalfito al collo con una spada perché ne uscisse il sangue.

BIBL.: L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, pp. 208-209. Cesare D'Onofrio

TAVELLA, GIOVANNI, detto da TOSSIGNANO, beato. - Vescovo di Ferrara, n. a Tossignano nel 1368, m. a Ferrara il 24 luglio 1446.

Di famiglia modesta, studiò legge a Bologna (28 luglio 1408), entrò nei Gesuati a S. Eustachio. Inviato a Venezia per sottrarsi alle pressioni dei genitori, ritornò poi a Bologna nel 1426 ed inviato come priore a Ferrara si adoprò per costruire la chiesa, annessa al monastero, dedicandola a s. Girolamo, patrono della sua Congregazione. Rimasta vacante la sede di Ferrara il T. fu proposto ad Eugenio IV, quantunque fosse soltanto chierico. Il Papa accettò e T. fu eletto vescovo nel 1431. Visitò la diocesi annualmente tenendovi sinodi, mostrandosi sempre premuroso verso i poveri ed i malati. In seguito alla peste nel 1440 iniziò l'ospedale di S. Anna, per provvedere all'incuria degli altri ospedali della città. Assistette al Concilio nel 1438 e poi a quello di Firenze, dopoché dovette lasciare Ferrara in seguito a calunnie di nemici. Scrisse in volgare per le monache dei SS. Abbondio ed Abondanzio di Siena un trattato *Della perfezione della vita spirituale*, pubblicato poi in latino con mutazioni a Venezia nel 1580 con il titolo : *De perfectione religionis*; le *Regulae... pauperum Jesuatorum* insieme con la *Vita* del fondatore, il b. Giovanni Colombini (1304-67; St. Baluzio, *Miscellanea*, IV, Lucca 1764, pp. 566-82). Sono discusse le parti bibliche da lui tradotte e ricucite nella Bibbia del Malermi (1471), come pure quelle delle opere di s. Gregorio (*Morali*, lib. 19, capp. 18-35) e di s. Bernardo (*Sermoni*), tradotte forse per Polissena Condulmer, sorella di papa Eugenio IV.

In occasione di una piena del Po, avrebbe arrestato prodigiosamente l'inondazione. Per la fama dei miracoli da lui compiuti, Clemente VIII (Ferrara 1598), Benedetto XIV (decr. 20 luglio 1748), Gregorio XVI (decr. 27 genn. 1832), Pio IX (17 luglio 1846) ne riconobbero il culto per le diocesi di Ferrara ed Imola.

BIBL.: *Vita* di un gesuato anonimo coevo (1446) in *Anal. Boll.*, 4 (1885), pp. 30-42; un'altra *Vita* più diffusa di un secondo anonimo gesuato (1502) in *Acta SS. Iulii*, V, Anversa 1727, pp. 787-804 : ed. Venezia 1748, pp. 783-822 col testamento; L. Albertazzi, *Cenni biografici sul b. G. T. da T.*, Imola 1886; D. Baldoni, *Il b. G. T. da T.*, ecc., in *Atti e mem. della Deput. prov. ferrarese di st. patria*, nuova serie, 4 (1945-49), pp. 3-25. Dante Balboni

TAVERNA, GIUSEPPE. - Sacerdote, educatore, n. a Piacenza il 14 marzo 1764, m. a Parma il 20 apr. 1820.

Ordinato sacerdote, fu maestro a Piacenza, nel collegio di S. Pietro, dove ebbe alunno il dodicenne Pietro Giordani; a Brescia (1812-22) nel collegio Peroni; nel 1825 ebbe affidato da Maria Luisa il collegio Lalatta a Brescia; chiuso questo nel 1831, condusse una vita di ristrettezze, alquanto alleviate nel 1848, quando il governo rivoluzionario lo nominò professore onorario di filosofia.

Ebbe l'impulso a scrivere per i fanciulli e dal desiderio cocente di educarli sanamente e dalla conoscenza del giornalino *L'ami des Enfants*, pubblicato da A. Berquin. Delle sue opere le più notevoli e le più lette furono : *Novelle morali ad istruzione dei fanciulli* (Parma 1800); *Racconti storici* (ivi 1803); *Le prime letture dei fanciulli* (ivi 1808). Tutta questa narrativa è improntata alla vita dei fanciulli, ai casi più comuni della loro vita, all'àmbito della famiglia e svolta con freschezza di sentimento e gentilezza di espressione. Né oggi ancora ha perduto la sua benefica efficacia; se non fosse che lo stile agghindato, ricercato, e talora prolisso, allontana i giovani lettori.

BIBL.: A. Testa, *La mente dell' abate G. T.*, Genova 1851; P. Dazzi, *Cenni biogr. di G. T.*, premessi alla scelta : *Novelle morali e racconti storici*, Torino 1885; G. Chiria, *G. T. pedagogista, letterato e filosofo piacentino del sec. XIX*, Torino 1910; G. D. Gerini, *Gli scrittori pedagogisti ital. del sec. XIX*, Torino 1910, pp. 1931-48. V. anche G. Fanciulli, E. Monaci, *La letter. per l'infanzia*, Torino 1926, pp. 173-78; O. Giacobbe, *Manuale di letter. infantile*, 5ª ed., Roma 1947, pp. 54-55. Celestino Testore

(da G. T. Operette diverse per l'ammaestramento dei fanciulli, Milano 1830)

TAVERNA, GIUSEPPE - Ritratto. Incisione di L. Rados.

TAVOLA ROTONDA. - Simbolo della perfetta eguaglianza di diritti e doveri dei cavalieri che si radunavano nella leggendaria corte bretone di re Artù e, per estensione, denominazione del ciclo di romanzi e poemi fioriti sulle loro avventure.

Non si trova alcun cenno della famosa t. r. nell'*Historia regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth (1135), ma solo nella traduzione che a pochi lustri di distanza ne fece, in ottonari francesi, il cronista anglo-normanno Robert Wace (*Roman de Brut*) : il cenno fu poi ampliato verso il 1200 dal traduttore inglese di Wace, Layamon, con un'immaginosa descrizione delle lotte per la precedenza alla mensa arturiana e dello scaltro espediente di un falegname di Cornovaglia, offertosi di costruire una t. capace di più di 1600 posti uguali in dignità.

La materia dei poemi cavallereschi bretoni, per quanto trovi il suo ambiente naturale nei paesi di cultura celtica, fu elaborata artisticamente nei centri della civiltà franco-normanna e gradualmente collegata con la t. r. (anche se vi era originariamente affatto estranea, com'è il caso della leggenda di Tristano e Isotta), fino a costituire nell'opera di Chrétien de Troyes (v.) un organico svolgimento psicologico ed etico dell'ideale cortese e cavalleresco, sublimato infine con *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal* entro un fortunato simbolismo religioso. La materia di quest'ultimo incompiuto poema venne ripresa largamente dal tedesco Wolfram von Eschembach (1170-1225 ca.) e da altri francesi ignoti e noti: Vaucher de Denain, Manessier, Robert de Boron, Gerbert de Montreuil. Con la leggenda del S. Graal, contenente il sangue di Gesù raccolto da Giuseppe d'Arimatea, si prestò alla polemica ereticale contro l'autorità pontificia, sulla scorta di un materiale leggendario di origine assai composita.

BIBL.: J. D. Cruce, *The evolution of the arthurian romance from the beginning to the year 1300*, Baltimora 1923; E. Faral, *La légende arthurienne*, Parigi 1929; P. Rajna, *Per le origini e la storia primitiva del ciclo brettone*, in *Studi medievali*, 3 (1930), pp. 201-65; G. Bertoni, *Materiali per la leggenda del S. Gral in Francia*, Roma 1930; E. G. Gardner, *The Arthurian legend in Italian literature*, Londra 1930; Ch. B. Lewis, *Classical mythology and Arthurian romances*, Oxford 1932. Enzo Bottasso

(da A. Blum e Ph. Lauer, La Miniature française au XVe et XVIe siècles, Parigi - Bruxelles 1930, tav. 98)

TAVOLA ROTONDA - Episodi del Romanzo di Tristano con la Corte di Re Artù e Lancillotto del Lago, e i cavalieri intorno alla t. r. Miniatura di Evrard d'Espinques (sec. XV) - Chantilly, cod. ms. 647, f. 1r.

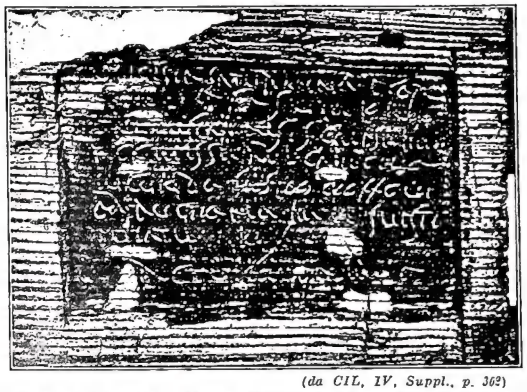
TAVOLETTE CERATE. - Materia scrittoria di uso comune adottata largamente dagli antichi e sporadicamente fin quasi ai giorni nostri: servirono soprattutto per conti, lettere, appunti, esercizi scolastici, e anche per contratti e testamenti. Erano costituite da assicelle di legno o di avorio, a forma rettangolare, orlate ai margini, nel cui incavo si versava cera fusa mista a pece, su cui, una volta raffreddata, si scriveva incidendola con lo stilo. Incerate da una o da entrambe le parti, potevano essere semplici o riunite (mediante legatura o anelli metallici), a due, tre, quattro e più tavolette (*diptycha, triptycha, polyptycha*).

Fra le t. c. lignee conservateci dall'antichità i due nuclei più cospicui sono rappresentati dalle tavolette daciche (trovate in Transilvania, nelle miniere di Verespatak, tra il 1788 e il 1855) e da quelle pompeiane (scoperte nel 1875 nello scavo della casa del banchiere L. Cecilio Giocondo) : ma sono molto importanti, sia dal punto di vista paleografico che da quello giuridico, anche quelle di Ercolano, d'Egitto (fra queste una, ora a Ginevra, contenente il testo di *Ps.* 91 : cf. J. Nicole, *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève*, Ginevra 1909, n. 6), di Tunisia. Fra le tavolette eburnee meritano particolare rilievo i dittici consolari, riccamente scolpiti sulle facce esterne, che i consoli e i magistrati donavano agli amici quando entravano in carica; sfruttati per usi liturgici, soprattutto quali copertine di libri sacri nel medioevo e al principio dell'epoca moderna, essi sono giunti fino a noi in numero cospicuo.

BIBL.: CIL, III, II, pp. 921-60; IV, *Supplemento*; A. Angelucci, *Del materiale e degli strumenti per scrivere usati dagli antichi*, Milano 1882, pp. 20-35; W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 3ª ed., Lipsia 1896, pp. 51-89; C. Paoli, *Programma scolastico di paleografia latina e di diplomatica* : II, *Materie scrittorie e librarie*, Firenze 1913, pp. 16-29; V. Federici, *Esempi di corsiva antica dal sec. I dell'èra moderna al IV*, Roma s. a.; W. Schubart, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, Berlino-Lipsia 1921, v. indice; A. Maiuri, *Tabulae ceratae Herculanenses*, in *La parola del passato*, 1 (1946), pp. 373-79; G. Pugliese Carratelli, *Tabulae Herculan., ibid.*, pp. 379-85 e 3 (1948), pp. 165-84; H. A. Sander e J. E. Dunlap, *Latin papyri in the Univer. of Michigan collect.*, Ann Arbor 1947; Ch. Courtois, L. Leschi, Ch. Perrat, Ch. Saumagne, *Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque vandale*, Parigi [1952]. Renzo Fratterolo

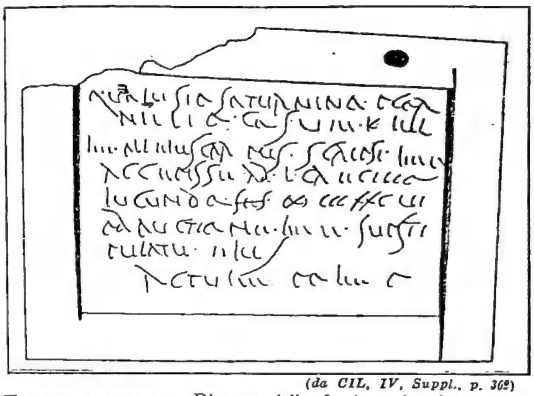
TAXIL, Léo. - Scrittore e mistificatore, di nome Gabriel Antoine Jogand-Pagès, n. a Marsiglia il 20 marzo 1854, m. a Sceaux il 30 marzo 1907.

Si diede da prima ad una sfrenata propaganda anticlericale, lanciando libri offensivi, fin dallo stesso titolo, contro il Papa, il clero e i migliori pensatori cattolici (*La soutane grotesque* [Parigi 1879], *La chasse aux corbeaux* [ivi 1897], *Les bêtises sacrées* [ivi 1881], *L'empoisonneur Léon XIII* [ivi 1883], *Vie de Jésus* [ivi 1884], ecc.) nonostante i parecchi processi e condanne. Nel 1881 s'iscrisse alla Massoneria, ma non vi durò molto. D'un tratto nel 1885 si professa convertito, ripudia il passato e inizia una campagna antimassonica sotto lo pseudonimo di L. T. e altri, che mira a rivelare il satanismo della setta e l'adorazione da essa professata al demonio (*Révélations complètes sur la francmaçonnerie* [3 voll., Parigi 1885], *Confessions d'un ex-libre penseur* [ivi 1887], *La France maçonnique* [ivi 1888], *La corruption fin-de-siècle* [ivi 1891], ecc.). Inventò l'esistenza di Diana Vaughan, sacerdotessa della setta, sposa al demonio Asmodeo e figlia del demonio Bitru e di Sofia Walter, antenata dell'Anticristo. L'esagerazione, esasperata da immoralità, di tutte queste rivelazioni mise in guardia alcuni cattolici; il Congresso antimassonico di Trento (1896), a cui partecipò L. T., non concluse per l'evi-



(da *CIL*, IV, *Suppl.*, p. 362)

TAVOLETTE CERATE - Quinta facciata di un trittico cerato pompeiano, scritto il 24 giugno del 56 d. C., ritrovato negli scavi del 1875 nella casa del banchiere L. Cecilio Giocondo - Napoli, Museo nazionale.



(da *CIL*, IV, *Suppl.*, p. 362)

TAVOLETTE CERATE - Disegno della facciata riprodotta nella figura accanto. Il trittico in parola contiene una ricevuta di prestito per «auctio», rilasciata da M. Alleius Carpus al banchiere L. Cecilio Giocondo.

denza della mistificazione; a questa invece si arrivò l'anno seguente a Parigi in una pubblica adunanza, in cui L. T. stesso svelò cinicamente la sua impostura e la favola di Diana Vaughan. Molti, sorpresi, non ci credettero, ma il tempo provò a poco a poco come le pretese rivelazioni antimassoniche di L. T. non erano che mistificazioni. Del resto l'autore stesso tornò senz'altro clamorosamente all'anticlericalismo e al libellismo di prima.

BIBL.: E. de Portalié, *La fin d'une mystification*, Parigi 1897; H. Gerber [H. Grüber], *L. Taxil's Palladismus-Roman, oder Die «Enthüllungen» Dr. Bataille's, Margiotta's und Miss Vaughan's über Freimaurerei und Satanismus*, 3 voll., Berlino 1937-38.

Celestino Testore

TAYLOR, FRANCES MARGARET. - In religione madre Maria Maddalena, fondatrice delle Povere Ancelle della Madre di Dio, n. a Stoke-Rochford (Lincolnshire) il 20 genn. 1832, m. a Londra il 9 giugno 1900.

Di famiglia protestante, passò la fanciullezza in opere di carità verso i poveri della parrocchia, di cui suo padre era vicario; nel 1854 partì per la guerra di Crimea, come infermiera e aiutante delle truppe; là il contatto con sacerdoti, suore e soldati cattolici le aprì gli occhi alla verità e fu ricevuta nella Chiesa cattolica dal p. Sidney Woollett. Tornata a Londra, incoraggiata dal card. Manning, si occupò dei poveri, privi di ogni soccorso; indi, per poter meglio curare ed educare i suoi protetti, visitò in Irlanda, Belgio, Francia, Germania e Polonia le opere dei vari istituti religiosi e finalmente, nel 1869, con la cooperazione di Lady Georgiana Fullerton, fondò la Congregazione delle Povere Ancelle, della quale il card. Manning volle affidare la formazione spirituale ai Gesuiti, presso la cui casa sorgeva il nuovo Istituto. Per avere i mezzi di moltiplicare le sue case: rifugi, ritiri, scuole, orfanotrofi, ospedali, ecc., si diede a scrivere libri: racconti, biografie, brevi trattati ascetici, con cui soprattutto cercava di diffondere la devozione al S. Cuore e la pratica dell'apostolato della preghiera. Nel 1864 aveva iniziato *The Month*, il primo periodico illustrato, con largo spazio concesso alla narrativa; ma, fondata la Congregazione, di cui fu superiora generale fino alla morte, lo passò senz'altro ai Gesuiti, che diedero ad esso un tono più alto di cultura (v. MONTH, THE).

BIBL.: F. C. Devas, *Life of Mother Magdalen (F. M. T.) foundress of the Poor Servants of the Mother of God*, Londra 1920; M. A. Dickens, *Mother M. T.*, ivi 1925.

Celestino Testore

TAYLORISMO. - Organizzazione scientifica del lavoro, nata in America alla fine del sec. XIX per opera di F. W. Taylor.

Nella concezione originale dell'autore, scopo principale del nuovo sistema dovrebbe essere quello di assicurare, mediante la trasformazione dei metodi di lavoro e direttivi dell'azienda, il massimo di prosperità agli imprenditori e ai prestatori d'opera; in tal modo cesserebbe automaticamente l'antagonismo tra i primi e i secondi, perché gli uni e gli altri troverebbero il soddisfacimento dei loro interessi fondamentali, costituiti per i datori di lavoro dal basso costo di produzione, per gli operai da un salario elevato. Il Taylor parte dal principio che il massimo di prosperità possa essere raggiunto solo portando al massimo la produzione. Infatti chi riesce a produrre quattro in confronto di un altro, che nelle stesse condizioni riesce a produrre due, può pagare meglio i propri dipendenti, vendere la merce a più basso prezzo e disporre di un margine di guadagno complessivamente più elevato. Da ciò deriva la necessità di combattere ogni sorta di sottolavoro, che può essere dovuto a cause di indole tecnica, e a fattori psicofisici o psichici (mezzi di lavoro male scelti, mancanza o deficienza delle dovute attitudini lavorative, naturale pigrizia, mosse inadeguate o superflue, ecc.).

Gli accorgimenti da attuare sono: razionale scelta dei mezzi di lavoro, selezione ed istruzione del personale con sistemi nuovi, assistenza dell'operaio durante l'esecuzione del proprio lavoro, sorveglianza del lavoratore col cronometro, aumento del salario in ragione del lavoro compiuto.

Ciò suppone tra l'altro un radicale mutamento dei concetti ispiratori della funzione direttiva di una azienda. Occorrono due tipi di dirigenti: quelli che studiano come migliorare quantitativamente e qualitativamente la produzione e quelli che vigilano sulla esecuzione del lavoro nel tempo stabilito.

Con la nuova scienza, destinata a sostituire il vecchio empirismo nel lavoro umano, nuovi rapporti verrebbero a stabilirsi tra direzione dell'azienda e prestatori d'opera; l'operaio, istruito secondo scienza nel suo compito, si sentirebbe legato a quelli che hanno elaborato il piano di lavoro e agli altri che lo hanno istruito; la direzione si troverebbe a cooperare attivamente con i dipendenti e a dividere con essi lavoro e responsabilità. Per quel che riguarda il salario il Taylor stabilisce che, quando il lavoratore espleta il proprio lavoro nel tempo stabilito, ha diritto a un supplemento che può variare, secondo i casi, dal trenta al cento per cento del salario base; un premio spetta anche ai capi squadra, in ragione del numero degli operai da essi controllati che conducano a termine il proprio compito entro il tempo assegnato; ciò servirebbe di sprone ad istruire gli operai meno abili che potrebbero essere portati, a poco a poco, al livello di quelli più abili.

Molte critiche sono state mosse al t. È stato anzitutto osservato che il nuovo sistema conferisce al lavoro una estenuante impronta di aridità; abolendo ogni sorta di iniziativa privata e prescrivendo gesti per tutti eguali

rende gli operai simili a macchine. Al che i sostenitori del sistema hanno contrapposto che l'organizzazione scientifica del lavoro favorisce più del vecchio sistema le iniziative, che anzi vengono incoraggiate ed accolte, se riconosciute utili al miglioramento dell'azienda. Inoltre un operaio istruito con una razionale formazione tecnica a fare l'uso migliore delle proprie attitudini e che lavora con macchine bene studiate, in officine razionalmente organizzate, può perfezionare le proprie capacità al punto di arrivare ai posti direttivi. Infine l'efficienza di un operaio non è determinata unicamente dalla ripetizione di movimenti immutabilmente uguali, ma anche dalla prontezza e dal sapersi mantenere sempre presenti a se stessi. È stato lamentato inoltre che, per effetto della selezione che favorisce gli elementi migliori, troppi elementi medi, eppure idonei al lavoro redditizio, verrebbero a torto scartati dalla nuova organizzazione del lavoro. Ma, si risponde, ciò non dovrebbe accadere, perché l'aumento della produzione comporta l'incremento degli affari e la richiesta di più numerosa mano d'opera: allora le assunzioni dovrebbero necessariamente cadere anche su elementi di valore medio. Altra obiezione è che l'aumento della produzione, più facilmente che con i vecchi sistemi, apre la via alla disoccupazione. Ma anche se si rendesse necessario contenere la produzione, resterebbe il vantaggio per l'operaio di guadagnare di più o di percepire lo stesso salario, lavorando per un tempo più breve. È stato anche rimproverato al t. la tortura del cronometraggio, strumento di sfruttamento dell'operaio. Ma esso, pur rappresentando un mezzo di cui si serve l'organizzazione scientifica del lavoro, non caratterizzerebbe il sistema. D'altra parte la scienza si basa sullo studio della natura dei fenomeni e quando si intende studiare il lavoro umano non si può fare a meno di registrare il tempo che si impiega per eseguirlo. È stato inoltre obiettato che ad un lavoro doppio dovrebbe corrispondere un salario doppio, il che non si verifica col t. Senonché è stata messa in evidenza la necessità di tener conto anche della massa dei consumatori, che in ultima analisi paga tanto il salario dell'operaio quanto i profitti dell'imprenditore.

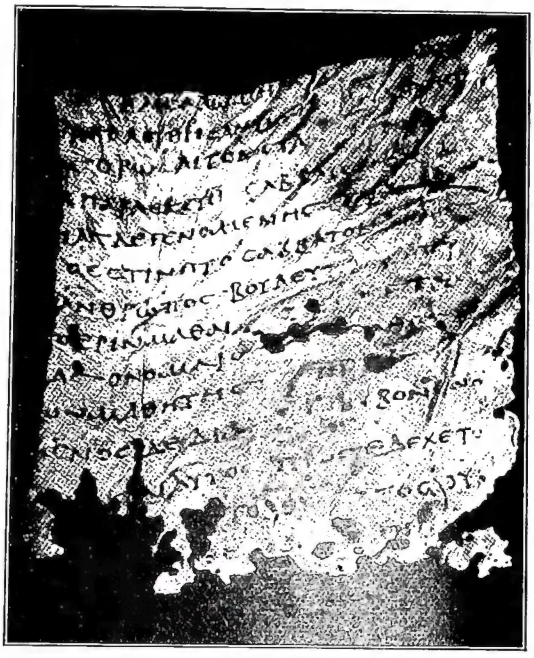
Altre obiezioni ancora vengono mosse al t., ma il Taylor ha insistito sul fatto che non è questo o quell'aspetto, né il complesso del sistema che caratterizza l'organizzazione scientifica del lavoro, ma la rivoluzione spirituale del personale operaio che acquista nuovi diritti e assume nuovi obblighi e il cambiamento di mentalità degli organi direttivi.

Il t., già subito dopo la immediata elaborazione compiuta, da Gilbreth, Barth, Thompson, cominciò ad essere avversato dalle stesse organizzazioni operaie che vi riscontravano la minaccia, invece della tutela, dei propri interessi. Soltanto dopo la guerra, che ebbe termine nel 1918, il movimento ha potuto diffondersi in Europa, specialmente nelle nazioni più avanzate nella organizzazione industriale, subendovi modificazioni in rapporto alle necessità e alla psicologia dei singoli paesi.

Bibl.: F. W. Taylor, *L'organiz. scient. del lavoro*, vers. it., Roma 1915; F. Bottazzi-A. Gemelli, *Il fattore umano del lavoro*, Milano 1940; A. Gemelli, *L'operaio nell'industr. moder.*, ivi 1945; G. Pieraccini, *Anat. e fisiol. dell'uomo che lavora*, Firenze 1946; A. Chapanis-R. Garner-T. Morgan, *Applied experiment. psychol.*, Nuova York 1949; G. Lacché, *Gli aspetti dell'organiz. scient. del lavoro nell'ambito dell'amministraz. pubbl.*, in *La tecnica profess. amm.*, 1952, nn. 9-10.

Eleuterio Boganelli

TAZIANO. – Apologeta cristiano del II sec. Ben poco si sa della sua vita. Egli stesso ci fa sapere di essere nato «nella terra degli Assiri», di esser stato pagano e di esser stato educato alla greca (*Or.*, cap. 42). Viaggiò molto, probabilmente in qualità di filosofo vagante, sul tipo dei rètori e cinici del tempo; cercò nei misteri un appagamento ai bisogni spirituali che lo assillavano (*Or.*, cap. 29), conobbe infine le Scritture che, a quanto egli afferma, lo convinsero



(da *Revue biblique*, 1933, p. 321, tav. II)

Taziano - Frammento pergamenaceo del *Diatessáron* greco di T. (prima metà del sec. III), ritrovato a Dura Europos.

pienamente per la loro umiltà, semplicità e purezza e lo resero credente.

Il disgusto crescente per l'immoralità del paganesimo, un soggiorno a Roma dove conobbe e fu discepolo di s. Giustino martire, le accuse e le persecuzioni di un filosofo cinico Crescente, che Giustino aveva vittoriosamente confutato e dimostrato ignorante (Giustino, *Apol.*, II, 3) e che ricambiò maestro e discepolo di odio mortale, lo spinsero ad odiare violentemente tutto il mondo e le idee in cui era cresciuto. Il termine di barbaro che aveva tutta una sua storia non solo nell'apologetica precedente, ma già nel paganesimo e nel giudaismo, venne allora assunto da lui come un'insegna di rivolta e di violenta opposizione. Il martirio di Giustino dovette confermarlo ancor di più in questo atteggiamento. Di tale stato d'animo, nonché della personalità violenta ed aggressiva dell'autore, è testimonianza il suo *Discorso ai Greci*, unico scritto di lui conservatoci. È una diatriba che nella violenza del linguaggio e nella radicalità sconcertante delle negazioni non ha nulla da invidiare agli scritti di certi cinici. Indubbiamente proprio il genere letterario scelto deve aver influito anche sul tono della polemica: ciononostante T. resta il primo apologeta virulento e talora truculento del cristianesimo. È però un uomo che sa scrivere: duro, beffardo, sovente volgare, ma sempre appassionato.

Ha uno stile suo, anche se è sovente, per eccesso di sottigliezze, contorto ed oscuro. Convinto di esser stato un uomo famoso quand'era pagano, non si rassegna a non dimostrarlo diventato cristiano: ciò spiega insieme certi suoi procedimenti stilistici e la tendenza a far giustizia sommaria di ciò che non gli aggrada o non comprende: e di ciò sentì quasi il bisogno di scolparsi anticipatamente prevedendo la reazione avversaria (*Or.*, cap. 35). Dottrina cristiana, polemica antipagana, apologia del cristianesimo si mescolano violentemente e tumultuosamente nel suo *Discorso* che non è certo un modello di ordine e di chiarezza. T. esordisce tacciando i Greci di aver tutto rubato ai barbari: nessun'arte, nessuna disciplina sarebbe stata da loro inventata. La sola filosofia è loro vanto, ma è una ben misera cosa come dimostrano le assurdità dei

filosofi (capp. 1-3). Ben diverso è l'atteggiamento pratico e teoretico dei cristiani; essi credono in un solo Dio e non ammettono quindi l'idolatria (cap. 4). Unità e solitudine di Dio non contrastano con l'esistenza di un altro principio, il Logos, che era *ab aeterno* presso il Padre, in quanto Dio era solo nel principio rispetto alla creazione non ancora avvenuta, ma tutto esistendo in lui per la potenza razionale, esistevano Dio ed il Logos in lui. Il Logos procedette quindi dal Padre e diede inizio alla creazione (cap. 5 : uno dei più difficili e controversi del *Discorso*). Viene quindi, seguendo un concatenamento logico in parte personale, l'esposizione degli altri capisaldi della dottrina cristiana. Resurrezione dei corpi (cap. 6), angelologia e demonologia (cap. 7), caduta dell'uomo ed azione dei demoni (capp. 8-11), psicologia e pneumatologia (capp. 12-13), rigenerazione dell'uomo, non alludendo concretamente al fatto dell'Incarnazione, ma seguendo le linee speculative e morali del problema e come lotta contro l'azione dei demoni, la cui attività ha un raggio estesissimo e si spinge fino ai mali fisici che affliggono l'uomo (capp. 13-19). Tutta questa parte dottrinale è però continuamente ed ampiamente frammista a una polemica minuta contro gli aspetti volta a volta contrastanti del paganesimo, soprattutto contro la mitologia, con divagazioni, sviluppi, ritorni e ripetizioni. In seguito, dopo un cenno (cap. 21) alla credenza in « un Dio apparso in forma di uomo », in cui i cristiani (il cui nome peraltro non è mai pronunciato) credono, inizia la polemica contro gli aspetti morali e pratici del paganesimo : le assemblee, le feste, gli spettacoli (cap. 22); i ludi gladiatori (cap. 23), le rappresentazioni tragiche (cap. 24), la vita dei filosofi (cap. 25), le varietà dei linguaggi e le preziosità dei grammatici (capp. 26-27), le diverse legislazioni (cap. 28). La completa mancanza di unità notata in seno al paganesimo, le esperienze personali, l'insofferenza per il malcostume, ecco ciò che a questo punto (cap. 29) T. richiama spiegando la sua conversione ed avanzando (cap. 30) la dimostrazione ch'egli ritiene decisiva per provare la validità della dottrina che egli ha ora abbracciato. È l'argomento cronologico che abbraccia tutta l'ultima parte del *Discorso* (capp. 31-41), la più citata e sfruttata dagli scrittori posteriori (Clemente Alessandrino, Eusebio, ecc.). In essa s'inserisce, oltre le solite digressioni personali e polemiche, anche il cosiddetto « catalogo delle statue » (capp. 33-34), elencazione di opere statuarie più o meno famose e di nomi di scultori più o meno noti, che T. dà per dimostrare insieme l'immoralità e la vacuità degli ideali pagani e la conoscenza personale ch'egli possiede di ciò che condanna. Base dell'« argomento cronologico » è il rapporto fra le due cronologie, greca e « barbarica », partendo quella da Omero questa da Mosé. T., attingendo a testimonianze caldee, fenicie, egizie e greche, intende dimostrare la priorità di Mosé e della sua legislazione rispetto alla legislazione, alla storia, alla letteratura, alla sapienza greca. Conclude quindi (cap. 42) con un'affermazione di certezza nella bontà della causa che ora sostiene e si dice pronto, con l'aiuto di Dio, a sostenere l'esame degli avversari.

La data di composizione del *Discorso* è incerta e discussa. Esso fu scritto certo fuori Roma. Secondo lo Harnack, la cui cronologia è fondata a vero dire su basi debolissime (un passo controverso del cap. 35), esso sarebbe di poco posteriore alla conversione, ciò che spiegherebbe anche in parte il suo tono, e comunque anteriore alla morte di Giustino (163-67). Per altri (Kukula, Puech, Geffcken) esso risentirebbe già dell'evoluzione successiva di T. e viene posto verso il 170 o dopo il 172 (data del ritorno di T. in Oriente). Ma anche questa cronologia è lungi dall'essere sicura. Dal punto di vista della dottrina va notato che spesso, per la tendenza a presentare in modo personale il pensiero cristiano, non sempre si rivela chiaramente in T. il rapporto con le idee più correnti dei suoi contemporanei. Anche se egli attacca lo stoicismo, sono indubbie le influenze stoiche, tanto più accentuate in quanto la presentazione razionale del dato di fede lo porta naturalmente ad esprimersi secondo le formole filosofiche correnti. In modo più accentuato degli altri apologeti egli tende a presentare le credenze cristiane secondo le loro esigenze razionali e morali intime, ciò che porta un carattere come il suo ad assumere posizioni talora diverse da quelle dei contemporanei e della stessa Chiesa ufficiale. Dopo la morte di Giustino, a quanto testimonia Ireneo (*Adv. haer.*, I, 28; Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 29, 2) T. si sarebbe sempre più allontanato dall'insegnamento corrente. È ben possibile che egli si sia accostato agli gnostici, in particolare alla scuola di Valentino (Clemente Alessandrino, *Strom.*, III, 13, 92, 1). Comunque l'eresia di cui venne riconosciuto colpevole (172 d. C.) è soprattutto un'eresia morale, l'*encratismo*, moralismo rigoroso che condannava il matrimonio, l'uso dei cibi carnei e, si dice, pure del vino. Gli eresiologi lo fanno fondatore di una vera setta di tal nome. È probabile comunque che l'atteggiamento moralistico rigoroso, di cui si possono rilevare tracce anche nel *Discorso ai Greci* (p. es., nel tono di ostilità che egli ha verso la materia), tradisse più particolari e precise ragioni dottrinali di colore gnostico. Né potrebbe essere una prova la concezione che gli è propria della dannazione di Adamo, in quanto capostipite della generazione, e, probabilmente, anche per la credenza, del resto non solo tazianea questa, della connessione della sua caduta con il peccato di sensualità. Dopo la rottura con la Chiesa, T. passò in Oriente dove lo si trova a capo di un *Didaskaleion*. Si è anzi supposto che il *Discorso* fosse un'orazione inaugurale d'uno dei corsi in esso tenuti (Kukula). Se si deve prestar fede alle testimonianze piuttosto tardive di Epifanio (*Panar., haer.*, 46), il *Didaskaleion* si sarebbe trovato dapprima in Mesopotamia, mentre la ulteriore attività di T., ormai totalmente eretico, si sarebbe svolta ad Antiochia di Siria, in Cilicia, Pisidia, ecc. Si ignora la data della morte.

Prima del *Discorso ai Greci* T. aveva già scritto un'opera sugli animali, cui fa cenno egli stesso nel *Discorso* (cap. 15); egli accenna pure (cap. 16) ad un'altra opera sui demoni. Quando scrisse il *Discorso* aveva in mente un'altra opera contro quanti avevano scritto sulla Divinità (cap. 40) di cui non si sa se sia venuto a capo. Scrisse certamente un'altra opera, eretica questa, sulla perfezione secondo il Salvatore, cui Clemente Alessandrino, che la combatté, accenna e di cui ha conservato un passo che rappresenta un'esegesi rigorista ed encratitica di *I Cor.* 7, 5 per dedurne l'origine diabolica delle nozze. Può darsi che le rettifiche ad espressioni paoline che secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 39, 6) gli venivano attribuite, riguardassero piuttosto certe sue esegesi un po' forzate e arbitrarie come la suddetta, o certe violenze fatte al testo per meglio sostenere le sue tesi. Eusebio (*ibid.*, V, 13, 8) ricorda ancora un'opera di *Questioni* concernente i passi oscuri ed involuti dell'Antico Testamento, di cui un discepolo di T., Rodone, aveva affermato di volere dare la spiegazione.

Maggiori notizie si hanno invece di un'altra opera di T., il *Diatessaron*. Trattasi di una fusione dei quattro Vangeli in un solo concordato, tentativo questo che, per ragioni pratiche, incontrò molta fortuna. Il testo originale è andato perduto, non solo perché la Chiesa sostenne e difese i quattro Vangeli separati, ma anche perché, essendo stato composto quando l'autore era già eretico, recava nel testo elementi che tradivano l'eterodossia. Si sa infatti che in esso mancavano, p. es., le genealogie di Gesù (*Mt.* 1, 1-7; *Lc.* 3, 23-38) e ciò che poteva rivelare un'origine umana del Salvatore. È quanto ci fa sapere Teodoreto di Ciro (v.), che ne fece nella sua diocesi distruggere più di duecento esemplari che erano in mano a semplici fedeli, i quali se ne servivano come di un utile compendio evangelico (*Haer. fab. comp.*, I, 20). Ma nonostante questa opposizione il *Diatessaron* fu diffusissimo : è questa pure una ragione dell'estrema complicazione che il problema della ricostruzione del *Diatessaron* presenta. Attualmente il materiale disponibile per uno studio della questione è rappresentato : *a*) da un *Diatessaron* persiano tradotto dal siriaco che sembra fino ad oggi essere il testo più vicino all'originale; *b*) da una traduzione araba pure dal siriaco che è nota in almeno tre esemplari affini; *c*) da un testo armonizzato dei Vangeli, in latino, in due redazioni di cui l'una, contenuta

nel *Codex Fuldensis*, rappresenta il testo concordato che nel 546 Vittore di Capua (v.) accolse in luogo dei quattro Vangeli separati e che non intitolò più *Diatessaron* ma *Diapente*; *d*) da una armonia in vetero-olandese tradotta da un originale latino; *e*) da un gruppo di testi interi o frammentari di armonie evangeliche in antico tedesco del nord e del sud della Germania; *f*) da un testo armonizzato in antico inglese noto come la *Pepysian Harmony*; *g*) da un *Diatessaron* in volgare italiano in due redazioni, una toscana ed una veneta; *h*) da un frammento del *Diatessaron* greco scoperto nel 1933 a Doura-Europos, quindi anteriore al 256 (l'esistenza di un altro frammento greco è contestata). Questi testi sono di valore assai diverso: tutti però in modo più o meno diretto sembrano risalire ad un originale siriaco, compreso il frammento greco che non è più giudicato oggigiorno come l'originale di T., ma una traduzione esso stesso di un originale siriaco. Questa serie di *Diatessaron* presenta problemi di interferenze reciproche assai complicati: talora, com'è, p. es., nei *Diatessaron* arabi, il testo originario è stato rifuso in parte con il testo della Pĕšiṭtā non sì per altro che non riappaiano certe particolarità dell'originale. Per la ricostruzione del *Diatessaron* originario e per la storia della fortuna del *Diatessaron* vanno pure tenuti presenti i commenti ad esso fatti. Il più importante è quello in siriaco di s. Ephraem di cui non restano che frammenti dell'originale ed una traduzione armena; un altro commento molto più tardo (sec. XII) in latino devesi a Zaccaria Crisopolitano. A complemento di quanto sopra vanno aggiunte ancora le tracce di *Diatessaron* perduti e le influenze dirette ed indirette dagli uni e dagli altri esercitate.

Si pensa così ad una traduzione armena del *Diatessaron* che avrebbe influito sulla successiva traduzione armena e quindi georgiana dei Vangeli. Influenze si rilevano sulle antiche versioni siriache dei Vangeli, su lezionari in uso nella Chiesa sira, su citazioni evangeliche nei *Kephalaia* manichei, su vari testi liturgici e spirituali orientali ed occidentali, che vanno da testi turchi alla vita di Cristo di Ludolfo di Sassonia e, infine e soprattutto, sul testo delle antiche traduzioni latine dei Vangeli e sul testo greco del Nuovo Testamento rappresentato dal famoso codice di Beza (D). A ragione si è detto che il problema del *Diatessaron* rappresenta uno dei problemi più difficili dell'antica letteratura cristiana. Due questioni fondamentali restano, fra le altre, ancora insolute. Innanzi tutto se veramente l'originale siriaco a cui sembra rimandare tutto questo complesso di testi e di testimonianze debba autorizzare la conclusione che la lingua originale del *Diatessaron* fu il siriaco e non il greco, come sono portati a concludere gli orientalisti ma come molti non ritengono ancora sicuro. Secondariamente se la presenza di lezioni discordanti o che sembrano discendere da testi extra-canonici od eretici nel *Diatessaron*, possa autorizzare la conclusione che T. non si servì solo dei quattro Vangeli, introducendovi all'occorrenza alcune lezioni eretiche od extra-canoniche che ben quadravano con le sue idee, ma mettendo deliberatamente a base della sua armonia una quinta fonte che alcuni indicano senz'altro nel Vangelo secondo gli Ebrei, in base anche alla vaga testimonianza di Epifanio (*Pan.*, 46: ma Epifanio non conosceva direttamente il *Diatessaron* e quelli che, secondo la citazione di Epifanio, identificavano il *Diatessaron* col *Vangelo secondo gli Ebrei* lo facevano probabilmente perché sapevano che tale Vangelo era considerato encratitico, eresia della quale si riteneva fondatore T. stesso). Nel suo *Diatessaron* si sa che T. adattava il racconto dei sinottici al quadro storico del IV Vangelo. Si ignorano con esattezza la data ed il luogo della composizione.

BIBL.: del testo del *Discorso ai Greci* (PG VI, 804-88 che riproduce l'ed. di dom Maran) edd. moderne consultabili sono quella di I. C. T. Otto, in *Corpus apologetarum christianorum saeculi saecundi*, VI, Iena 1861, con utile commento; quella critica di E. Schwartz, *T. Oratio ad Graecos* (*Texte und Untersuchungen*, IV, 1), Lipsia 1888; quella di E. J. Goodspeed, *Die āltesten Apologeten*, Lipsia 1914. Fra le tradd. si ricordano quella ital. con buona introduz. ed utile commento di P. Ubaldi, *T. Disc. ai Greci*, Torino 1921. Unica monografia d'insieme, per quanto in certe parti totalmente superata, quella di H. A. Daniel, *T. der Apologet*, Halle 1837. Sul *Discorso ai Greci* si veda: R. C. Kukula, *T.'s sogenannte Apologie*, Lipsia 1900; A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de T.*, Parigi 1903 (dello stesso anche *Les apologistes grecques du IIe siècle de notre ère*, ivi 1912, pp. 148-71); C. H. Heiler, *De T. apologetae dicendi genere* (diss.), Marburgo 1909 (sullo stile); A. Casamassa, *Gli apologisti greci*, Roma 1943-44, pp. 135-62; M. Pellegrino, *Gli apologeti greci del II sec.*, ivi 1947, pp. 95-145. Per l'eresia di T.: M. Zappalà, *T. e lo gnosticismo*, in *Riv. di studi fil. e religiosi*, 3 (1922), pp. 307-38 (insufficiente e talora errato). Per il *Diatessaron* tutte le edd. dei testi e gli studi critici fino al 1939 sono citati ed esaminati in C. Peters, *Das Diatessaron T's.*, Roma 1939. Dopo di esso basti citare: S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (*Biblica et Orientialia*, 13), Roma 1950; G. Messina, *Diatessaron persiano* (*ibid.*, 14), ivi 1951.

Franco Bolgiani

TAZZOLI, ENRICO. - Sacerdote, n. a Canneto il 19 apr. 1812, m. a Belfiore il 7 dic. 1852. Professore di filosofia nel Seminario mantovano e rinomato predicatore, aderì al Comitato mazziniano di Mantova, di cui divenne ben presto presidente.

Il Comitato aveva lo scopo di tener desta l'avversione contro l'Austria e di raccogliere armi e fondi per una possibile insurrezione, nonché di procurarsi dati sugli apprestamenti militari absburgici. Arrestato una prima volta nel 1848 per una predica che le autorità austriache ritennero rivoluzionaria, fu presto rilasciato dopo una severa ammonizione; esortato dai suoi stessi amici ad esulare, rifiutò, per dedicarsi con maggiore trasporto alla sua attività cospiratrice, né rallentò l'opera anche quando cominciarono – sul finire del 1851 – gli arresti e le condanne capitali ordinate dal maresciallo Radetzky per soffocare ogni conato insurrezionale. Il 13 dic. 1851 il T. presiedette una riunione, nella quale fu proposto di attentare alla vita dell'imperatore Francesco Giuseppe in occasione dell'annunziata sua visita nel Lombardo-Veneto, ma riuscì a far disapprovare l'insano progetto. Pochi giorni più tardi (1° genn. 1852) la polizia trasse in arresto tale Luigi Pesci, trovato in possesso di una cartella del prestito mazziniano: il Pesci confessò di averla avuta dal sac. Ferdinando Bosio, che a sua volta indicò nel T. il diffusore del pericoloso materiale. Pur avvertito in tempo, il T. ricusò ancora una volta di porsi in salvo e venne arrestato il successivo 27 genn. Egli fu così coinvolto nel grande processo mantovano, istruito con dura energia dall'auditore capitano Kraus. Il silenzio dei numerosi imputati, la fuga di molti indiziati che provvidero a distruggere in gran parte le prove della cospirazione, il diffuso disagio dell'opinione pubblica e la preoccupazione del governo di Vienna di evitare eccessivi rigori stavano per rendere nulli gli sforzi del Kraus, quando, malauguratamente, si posero sulla via delle propalazioni il Bosio – poi fattosi apostata e passato al protestantesimo – e Luigi Castellazzo, che più tardi fu deputato al Parlamento e segretario generale della massoneria, nonostante le circostanziate accuse di uno dei superstiti del processo, Giuseppe Finzi, il quale preferì rassegnare il mandato parlamentare piuttosto che sedere alla Camera insieme con il traditore, spudoratamente difeso dalla setta. Per conseguire la promessagli impunità, il Castellazzo – che era stato segretario del Comitato mazziniano – rivelò ai giudici quanto era a sua conoscenza, tranne la chiave del cifrario usato dal T., che fu peraltro scoperta dalla polizia viennese. A questo punto il T., con eroico altruismo, si addossò tutta la responsabilità della congiura, nella speranza di salvare, a prezzo della propria vita, quella dei coinquisiti.

Nelle more del processo, essendosi il governatore di Mantova, gen. Culoz, rivolto a lui per chiedergli quali motivi inducessero gran parte del clero lombardo ad avversare la dominazione austriaca, egli rispose con due misurate *Memorie* (edite da A. Luzio, Mantova 1886), nelle quali tracciava un preciso quadro delle condizioni d'Italia sotto l'oppressivo governo absburgico: scritti di mirabile saggezza politica, che non si penserebbero composti nel carcere, senza sussidio alcuno di fonti. Il vescovo di Mantova, mons. Giovanni Corti – che aveva delegato

il canonico Martini ad assistere spiritualmente i detenuti – tentò ogni mezzo per salvarli dalla pena capitale, giungendo sino a chiedere udienza all'Imperatore e ad invocare l'intervento pontificio: ma i generosi sforzi del presule riuscirono inutili ed egli ebbe altresì il doloroso compito di procedere alla dissacrazione del T. prima che il condannato dovesse salire il patibolo.

Le ultime ore del T., descritte con commossa parola da mons. Luigi Martini nel suo celebre *Confortatorio*, furono ammirevoli di cristiana fermezza: consolò e benedisse i compagni di supplizio e prima di abbandonarsi al carnefice disse al Martini: « Raccomandi a tutti i preti di non impacciarsi di politica e di essere fervorosi in chiesa ». Le sue spoglie, tumulate ai piedi della forca, ebbero onorata sepoltura in Mantova dopo la liberazione della città.

Bibl.: C. Cantù, *Del prete E. T.*, Milano 1868; L. Martini *Il confortatorio di Mantova*, Mantova 1870-71 (ristampato nel 1952 con ampio commento di A. Rezzaghi); T. Vedovi, *Cenni biografici dei martiri di Belfiore*, ivi 1872; L. Segala, *Verona e Mantova nella cospirazione contro l'Austria e nei processi politici del 1850-53*, Verona 1892; G. De Castro, *I processi di Mantova*, Milano 1893; L. Pastro, *Ricordi di prigione*, ivi 1907; E. Picco, *Don E. T.*, Torino 1912; ma specialmente A. Luzio, *I martiri di Belfiore e il loro processo*, 3ª ed., Milano 1916 (ristampata nel 1952 a cura di A. Monti); id., *I processi politici di Milano e Mantova restituiti dall'Austria*, ivi 1919 (rist., Mantova 1952). La reità del Castellazzo fu provata dallo stesso Luzio in un numero str. (4 dic. 1884) della *Gazzetta di Mantova*; T. Urangia Tazzoli, *Gius. Mazzini e don E. T.*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 37 (1950), pp. 488-99; id., *E. T. e Cesare Cantù*, in corso di stampa negli *Atti del XXXI Congresso di st. del Risorg.* (Mantova, sett. 1952), dove saranno comprese numerose altre comunicazioni relative ai processi mantovani del 1850-53, di C. Vidal, A. Rezzaghi, S. Markus, G. Gaeta, G. Pratico e altri.

Renzo U. Montini

TÇUZZU, João Rodriguez. - Gesuita, missionario e storico, n. a Sernancelhe (diocesi di Lamego, Portogallo) ca. il 1561, m. a Macao (Cina) nel 1634.

Partito per il Giappone nel 1576, lo si trova nel 1578 al seguito di Yakata Yoshishige, convertitosi al cristianesimo con il nome di don Francisco di Bungo; nel 1580 entra nella Compagnia di Gesù, dove, ordinato sacerdote nel 1594, continua fino al 1626 l'ufficio di procuratore della missione, iniziato nel 1591. La nuova persecuzione del 1614 lo bandì dal Giappone e lo portò con 12 confratelli a Macao. La familiarità con la lingua e le svariate dottrine giapponesi lo rese molto abile nei ministeri e stimatissimo dagli Shogun Hydeyoshi e Jeyasu, presso i quali poté rendere ottimi servigi all'Ordine e alla cristianità; nel 1590 accompagnò come interprete alla corte di Hydeyoshi i pellegrini tornati dall'Italia.

Le sue opere sono: *Arte da lingoa de Japon*, Nagasaki 1590; *Arte breve da lingoa japoa* (Macao 1620). Incompleta e inedita rimase l'opera sua principale: *Historia da Igreja de Japam* (in due manoscritti: l'uno alla Biblioteca dell'Accademia di storia a Madrid, l'altro nella Biblioteca Ajuda a Lisbona). Delle tre parti che doveva avere, secondo il disegno espresso dall'autore nella prefazione: *Paese e popolazione*; *Storia della Chiesa*, *Terre vicine* (Cina, Annam, Cambogia, Corea), rimangono solo i ll. I e II della parte 1ª e il l. I della 2ª. Opera eccellente quanto a valore storico e critico per le informazioni ricercate e gli avvenimenti di cui fu testimonio oculare.

Bibl.: Sommervogel, VI, 1970 (ma ivi è confuso Rodriguez Tçuzzu [= interprete] con Rodriguez Giram); G. Schurhammer, *P.J.R.T. als Geschichtsschreiber Japans*, in *Arch. hist. S. I.*, 1 (1932), pp. 23-40 (con ampia bibl.); C. R. Boxer, *P. João Rodriguez Tçuzu, S. I., and his japanese Grammar of 1604 and 1620*, in *Misc. F. A. Coelho (1847-1919)*, II, Lisbona 1950, pp. 338-63.

Celestino Testore

TEAGENE, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 3 genn. insieme con due compagni, Zirico e Primo, ma si tratta di una errata interpretazione delle indicazioni topografiche della *Passio*; nel *Sinassario* è detto, falsamente, vescovo.

La *Passio*, del sec. IV, riferisce che T. era figlio del vescovo di Pario nell'Ellesponto. Chiamato al servizio militare, al tempo dell'imperatore Licinio, non volle arruolarsi adducendo motivi religiosi. Fu perciò giudicato dal tribuno Zelicinzio che dopo averlo fatto orribilmente flagellare lo rinchiuse in carcere tra i ceppi. Condannato a morte fu gettato in mare; alcuni fedeli ne raccolsero il cadavere e lo seppellirono nella villa di un certo Adamanzio.

Bibl.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 133-35; P. Franchi de' Cavalieri, *La Passio s. Theagenis*, in *Note agiografiche*, IV (*Studi e testi*, 24), Roma 1912, pp. 161-85; *Synax. Constantinop.*, col. 368, H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 147 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 24 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 5.

Agostino Amore

TEAGOGIA (Θεαγωγία, da Θεός = dio e ἀγωγός = che attrae, che evoca). - È un termine tecnico della liturgia teurgica, con il quale si denotava l'evocazione di una divinità, operata coercitivamente da un sacerdote (Giamblico, *De myst.*, 2, 10; 6, 1; Porfirio, *Ad Aneb.*, 29).

La t. occupava un posto centrale in quella filosofia neoplatonica che assume dopo Plotino, specialmente nelle scuole di Siria e di Pergamo (Giamblico, Edesio, Prisco, Massimo), un carattere magico. L'arte, che insegnava il modo di far apparire gli dèi per mezzo di formole rituali (ἀναγαί), era detta ἀναγωγὴ ἱερατική o ἱερατικὴ τέχνη (un'opera di Proclo, parzialmente tradotta in latino da Marsilio Ficino col titolo *De sacrificio et magia*, è il Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης; cf. J. Bidez-F. Cumont, *Catal. des manuscr. alch. grecs*, VI). Il sacerdote, per suo mezzo, diventava κλήτωρ (evocatore) ed ἐπαναγκός della divinità (cf. Porfirio, *De philos. ex orac. haur.*, p. 158 W.) e compiva il miracolo dell'evocazione (ἐπαγωγή: cf. Platone, *Resp.*, 364 c; *Leg.*, 933 d). La divinità *era costretta* dall'operazione rituale-teurgica ad entrare in una statua o nel corpo dell'evocatore, che diventava così il δοχεύς del nume, e a rispondere alle domande che venivano rivolte (cf. Firmico Materno, *De err. prof. relig.*, 13). Un'evidente opposizione alla t. si rivela nel neoplatonismo cristiano dello Ps. Dionigi l'Areopagita, *De div. nom.*, 3, 1.

Bibl.: Th. Hopfner, s. v. *Theurgie*, in Pauly Wissova, VI, A 1, coll. 258-70; E. R. Dodds, *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journ. of Rom. stud.*, 1947, pp. 55-69.

Giuseppe Faggin

TEATINI. - Prima, cronologicamente, delle Congregazioni di Chierici Regolari sorte nel sec. XVI, fu fondata in Roma il 14 sett. 1524 da s. Gaetano Thiene (v.), il quale ebbe come primi compagni: Gian Pietro Carafa, poi papa Paolo IV (v.) e già vescovo di Chieti (Teate donde il nome di T.), Bonifacio De' Colli e Paolo Consiglieri o Ghisleri (v.). Membri tutti e quattro dell'Oratorio romano del Divino Amore, miravano alla riforma del clero e del popolo cristiano mediante una vita sacerdotale esemplare e l'esercizio di un austero apostolato.

La fondazione, previamente approvata da Clemente VII con breve del 24 giugno 1524, non solo autorizzava i fondatori all'emissione dei voti, ma poneva l'Ordine nascente « sotto l'immediata giurisdizione e speciale protezione della S. Sede »; dava loro facoltà di ricevere, dopo un anno di prova, altri soggetti, di stabilire proprie costituzioni e conferiva loro i privilegi dei Canonici Regolari Lateranensi. Il 14 sett. successivo, tutti e quattro emisero la professione solenne nella Basilica Vaticana, e preposito fu eletto il Carafa. Dimorarono prima in Via Leonina presso S. Nicola ai Prefetti; quindi si trasferirono sul monte Pincio. Ospiti dei Chierici Regolari furono, tra altri, Lodovico da Fossombrone, seguace di Matteo da Bascio, e Paolo Giustiniani con Pietro Gabrielli da Fano ai quali il Carafa appianò presso la Corte le difficoltà per le riforme dei loro rispettivi Ordini da essi allora propugnate. Malmenati dalla soldataglia durante il sacco di Roma nel 1527, ripararono a Venezia, dove ebbero stabile sede in S. Nicola da Tolentino. Nel sett.

(per cortesia di p. P. Andreu)

TEATINI - S. Gaetano con i suoi compagni fonda nella basilica di S. Pietro in Vaticano, i Chierici Regolari T. Tempera di C. Maiola (1625-64?) - Ferrara, chiesa di S. Maria della Pietà.

dello stesso anno Gaetano Thiene succedeva al Carafa quale preposito della Congregazione.

Ciò che contraddistinse sino dall'inizio la vita teatina fu di non aspirare a benefici ecclesiastici e di vivere in perfetta povertà senza possedere rendite nemmeno in comune, fidando nella Provvidenza per il sostentamento. Attesero i T. a promuovere nel clero e nel laicato la vita ascetica con la frequenza alla Comunione, allora assai poco praticata, e l'esercizio della carità verso i poveri ed ammalati, com'era anche nel programma delle Compagnie del Divino Amore (v.) da loro promosse ed assistite. Si preoccuparono pure della purezza della dottrina cattolica e del decoro del culto, dedicandosi anche alla revisione dei libri della liturgia romana giusta l'autorizzazione avutane da Clemente VII (brevi del 24 giugno 1524 e 21 genn. 1529).

Dopo quasi un decennio di vita, i T., con breve del 7 marzo 1533, ricevettero da Clemente VII pieno stabilimento e approvazione. Nello stesso anno s. Gaetano, il b. Giovanni Marinoni (v.) e altri soci fondavano la prima casa in Napoli dove nel 1538 ebbero dal viceré Pedro de Toledo la chiesa di S. Paolo Maggiore e vi realizzarono un vasto programma di riforme. I novatori Ochino, Valdés, Vermigli trovarono in essi i più risoluti avversari. Si prodigavano nell'ospedale degli Incurabili, nella riforma dei monasteri femminili (Domenicane della Sapienza, Francescane di S. Maria in Gerusalemme, Convertite agli Incurabili) e nell'assistenza sociale: il Monte di Pietà, da cui è derivato il Banco di Napoli, ritiene quali suoi ispiratori il Thiene e il Marinoni. Cresciuti di numero i T. stettero sempre a fianco della Sede Apostolica per la riforma della Chiesa. Nel Concilio di Trento ebbe parte attiva il teatino inglese Tommaso Goldwel (1500-85), vescovo di S. Asaph, a cui furono affidate le scabrose questioni riguardanti l'Inghilterra; mentre in Roma i pp. Geremia Isachino e Bernardino Scotti, poi cardinale, attendevano con il Sirleto (v.) a importanti affari conciliari. Documentata è la parte primaria avuta dai T. nella riforma del Breviario sancita poi da Pio V (1568), come pure quella dei pp. Antonio Agelli (v.) e Vincenzo Massa nell'edizione greca dei Settanta e nella revisione della Volgata e del *Martirologio romano*. Nel 1588 i T., che fino allora avevano avuto quale supremo organo direttivo l'annuo capitolo generale, eleggevano primo preposito generale il p. Giambattista Milani. Nel 1604 le Costituzioni elaborate nei Capitoli generali venivano approvate da Clemente VIII (28 luglio). Egregiamente commentate da A. Caracciolo, il card. De Bérulle le fece ristampare a Parigi per giovarsene nella riforma ecclesiastica da lui promossa. Aggiornate e rivedute secondo il nuovo Codice, sono state approvate di nuovo da Pio XII il 12 luglio 1948.

L'Ordine è diviso in province, case e residenze. Il preposito generale è eletto per sei anni, per tre i prepositi provinciali e locali. Caratteristico è il «vocalato», integrato dai padri eletti dal Capitolo generale in merito alle loro doti personali; essi formano il Capitolo provinciale a cui spetta, fra altri compiti, l'elezione dei delegati per il Capitolo generale.

Dopo la morte del fondatore l'Ordine, che aveva solo le case di Venezia, Napoli e Verona, ebbe da Paolo IV la casa di S. Silvestro al Quirinale (1555) e si diffuse poi rapidamente in Italia dove alla fine del sec. XVII contava oltre cinquanta case. Meno rapida fu la diffusione all'estero. Nella Spagna, che accolse i T. nel 1622, si stabilì in Madrid, Saragozza, Barcellona, Salamanca, Alcalá, Palma di Maiorca. Seguirono le fondazioni di Parigi (1647), Lisbona (1648), Monaco di Baviera (1662), Praga (1663), Leopoli (Collegio Armeno, 1663), Varsavia, Salisburgo (1693). Nel medesimo tempo i T. iniziarono la loro attività missionaria. Parte importante nell'erezione del Collegio di Propaganda Fide ebbe il p. Michele Ghisleri, di cui era figlio spirituale il fondatore mons. Giambattista Cives; ai T. furono affidati da Urbano VIII la direzione e l'insegnamento degli alunni (1641). Nel 1626, guidati dal ven. Pietro Avitabile, fondavano le missioni della Georgia orientale e successivamente quella della Mingrelia, Guria e Imeretia, dove per oltre 70 anni si prodigarono 41 religiosi. Celebre fra questi è il p. Clemente Galano (v.) a cui si deve la fondazione dei Collegi armeni di Costantinopoli e di Leopoli, centro il secondo dell'unione degli armeni alla Chiesa Romana. Altri missionari, condotti dallo stesso p. Avitabile, nel 1646 si stabilivano a Goa (Indie portoghesi) e di là nelle regioni di Golconda, Idalcan, Gerlim, Coromandel. Il ven. Antonio Ventimiglia evangelizzò il Borneo, mentre altri suoi confratelli si spingevano in Sumatra (1702) e fino a Meliapur e Manila. Nelle condizioni politiche dell'Europa dell'800, l'Ordine subì la sorte che fu comune alle altre famiglie religiose. Alcune case d'Italia resistettero alle soppressioni finché, per la protezione del b. Pio X, l'Ordine si riprendeva, ed oggi, con le case d'Italia, Spagna, Stati Uniti, Argentina, Messico, Brasile, è in fiduciosa rinascita.

Nella nuova corrente della spiritualità cristiana i T. vi sono rappresentati con il *Combattimento spirituale* del p. Lorenzo Scupoli (v.), uno dei trattati fondamentali della spiritualità moderna. Particolarmente venerata dai T. è la Madonna della Purità, patrona dell'Ordine, mentre le devozioni praticate sono quelle dell'abitino ceruleo dell'Immacolata e del voto in favore delle anime del Purgatorio illustrato e propagato dal p. Gaspare de Oliden (v.). L'Ordine continuò sempre nella originaria sua cura dello splendore del culto divino e della vita liturgica, come si rivela nei trattatisti, quali il Tomasi e il Merati e nelle magnifiche chiese costruite la più parte da architetti teatini (Grimaldi e Guarini [v.]).

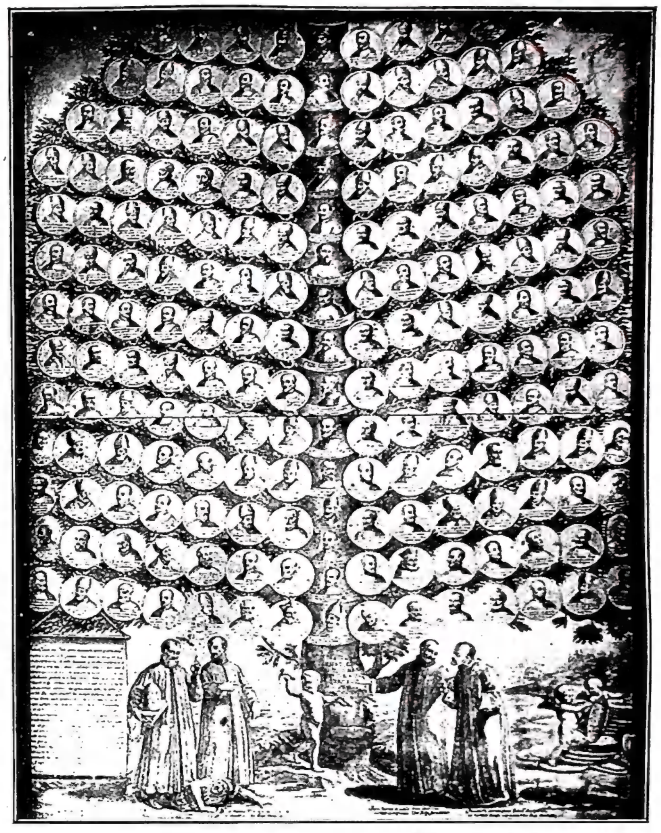
L'Ordine conta due santi: Gaetano Thiene e Andrea Avellino (v.); tre beati: Giovanni Marinoni (v.), Paolo card. Burali d'Arezzo (v.) e Giuseppe card. Tomasi e un numero cospicuo di venerabili. Ha avuto un papa: Paolo IV (Carafa), 8 cardinali e oltre 250 vescovi per cui meritò nei primi tempi l'appellativo di «Seminario di vescovi». Altri poi in buon numero hanno illustrato la scienza sacra e profana e le arti: teologi (Diana, Pasqualigo, Verani), biblisti (Agelli [v.]), liturgisti, orientalisti (Galano [v.], Lamberti), filosofi (Ventura [v.]) storici (A. Caracciolo [v.], Silos, Paciaudi), matematici, astronomi (Piazzi [v.], Cossali), architetti, pittori (Zoccolini, Galletti).

L'abito dei T. è quello degli ecclesiastici con fascia pendente dal fianco destro; lo stemma: la Croce sul trimonte; il motto: *Quaerite primum Regnum Dei.*

Teatine. – S. Gaetano non istituì, sotto la propria Regola, alcuna congregazione femminile. Sono però teatine le religiose della Congregazione dell'Immacolata fondata dalla ven. Orsola Benincasa (1547-1618), le quali, fin dai loro inizi, sono affidate alla cura e direzione dei T. e ne hanno le Costituzioni. Si dedicano all'educazione della gioventù e alle opere missionarie. - Vedi tav. CXXXI.

BIBL.: le fonti manoscritte per la storia dell'Ordine si hanno negli arch. principali: Arch. Gen. in Roma e Arch. dei T. di Napoli (Bibl. naz., fondo T. e Arch. di Stato, monasteri soppressi, S. Paolo Maggiore). Opere fondamentali: G. B. Del Tufo, *Ist. della religione dei Padri Chier. Regol.*, Roma 1609; id., *Supplemento all'Istoria...*, ivi 1614; A. Caracciolo, *De Vita Pauli IV, Pont. Max.*, Colonia 1612; G. Silos, *Historiarum Cleric. Regul...*, 3 voll., Roma-Palermo 1650-1666; B. Ferro, *Ist. delle missioni dei Chier. Regol. T.*, 2 voll., Roma 1704-1705; A. F. Vezzosi, *Scritt. de' Chier. Regol.*, 2 voll., Roma 1780; De Maulde-Salvadori, *S. Gaetano da Thiene e la Riforma catt. ital. (1480-1527)*, Roma 1911; P. Paschini, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chier. Regol. T.*, Roma 1926; C. Wessels, *De Theatijnen op Borneo en Sumatra (1688-1764)*, in *Histor. Tijschrift*, 9 (1936), pp. 205-43; le Vite di s. Gaetano di P. Chiminelli (Vicenza 1948), di A. Veny-Ballester (Barcellona 1950) e gli studi periodici in *Regnum Dei - Collectanea Theatina*, riv. trim., Roma (dal 1945); F. Andreu, *I T.*, in *Ordini e congregaz. relig.* a cura di M. Escobar, I, Torino 1952, pp. 565-607. Francesco Andreu

TEATRO. - I. DEFINIZIONI: ELEMENTI DI TEATRICA. LE COMPONENTI DELLO SPETTACOLO. IL RITO. IL MIMO. IL DRAMMA. – T. significa spettacolo: cosa vista, e cosa ordinata all'altrui vedere; e significa luogo dove lo spettacolo è disposto, perché la gente vi si raccolga. Nella memoria connessa alla voce ognuno dei fatti che vi convengono ora sormonta ora declina; né storia del t. sarebbe possibile senza tener conto di tale assiduo mutare di proporzioni e di cose: talvolta rammentandosi dell'apparato solo l'azione, talvolta solo la parola. T. è, nella metafora corrente, uno spettacoloso giuoco: t. fu la poesia drammatica, prevalendo la drammaturgia letteraria, e il linguaggio musicale dell'opera, e l'arte coreutica; fin la prospettiva d'alberi e fronde, nei giardini all'italiana, si disse t., anche vuota, anche non destinata a scena, come facesse parte dei piaceri della memoria l'immaginar puro, senza soccorso di parole, ma sollecitato dal quadro. Ed ebbe tale efficacia il fatto teatrale nell'immaginazione e nel costume, che in certe epoche tutto diventa spettacolo, tutto si dispone e si ricorda secondo i moduli di quell'arte composita: se « libro » era stata la più illustre e frequentata metafora della cultura medievale, l'età barocca usa ed abusa della metafora « t. »: nel *Gran teatro del mundo* di Pedro Calderón de la Barca il Mondo stesso è chiamato dall'autore ad allestire lo spettacolo. La parola non è senza sospetto, fra i moderni, zelatori che siano dell'immagine pura della poesia o soltanto eredi del rigorismo di certi strati della borghesia dell'Europa ottocentesca (o della condanna puritana, fra i vittoriani d'Inghilterra); ma, contaminando arte e scienza, « t. anatomico » si disse d'aule universitarie disposte per la dissezione che fosse da ogni punto ben visibile.



(per cortesia di p. F. Andreu)

TEATINI - Albero degli uomini illustri dell'Ordine. Ai piedi di esso: s. Gaetano Thiene con Gian P. Carafa (Paolo IV) e Bonifacio De' Colli con Paolo Consiglieri, confondatori. Incisione della seconda metà del '600 conservata nell'Archivio di S. Andrea della Valle - Roma.

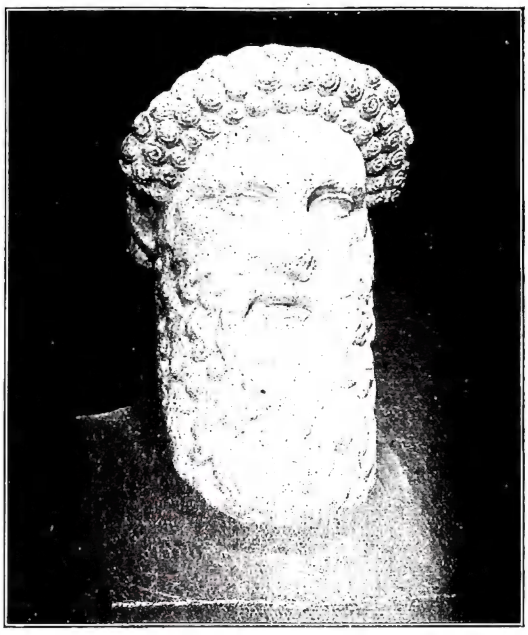
Intanto, queste pur sommarie indicazioni consentono di fissare gli elementi di quella che, con termine scolastico, si potrebbe chiamare « teatrica »: tecnica dello spettacolo teatrale. E come ad ogni arte conseguono una giustificazione riflessiva e una norma, compete alla teatrica una teoria e una storia. Della teoria si discorre in breve (come di tutto ciò che si tiene sott'occhio: teoria e t. sono parole che discendono dallo stesso ètimo); ma ci soccorrerà una storia tanto più distesa.

Si chiama spettacolo un giuoco di fuochi d'artificio e spettacolo un bel paesaggio, specie se colto in una certa ora del tempo; amplificazioni estranee alla nostra notizia: né tutto ciò cui si assiste è t., benché questo non sia mai del tutto estraneo a tali metafore: si delinea infatti attraverso il t. un abito della riflessione; ed una attitudine emotiva vi diventò abitudine. E se si chiama t. questo o quell'edificio adibito a spettacolo, il t. di Dioniso ad Atene o il t. alla Scala di Milano, troppe volte la consuetudine moderna del t. all'aperto ha chiesto una collaborazione attiva alla suggestione che esercitano luoghi e monumenti, l'intercolunnio del Partenone o il cortile d'Ansperto: troppe volte simbolismo e intimismo si sono raddoppiati e conversi per suggerire di ridurre all'estremo, o anche abolire, le scenografie più vistose: o altro boccascena che non sia quello ideale di un popolo concorde in ascolto. E nelle epoche di cultura più inventiva e più ardita, quando la letteratura cercò il modo di diventare più prontamente attiva fra la gente, si chiamò t. un genere letterario: il t. inglese elisabettiano o il t. tedesco romantico; dove la parola creativa dei poeti passò sulla

scena e plasmò, deboli o robuste, sempre periture forme di tradizione scenica: ma risuonò ben oltre, e ben più vasta vicenda d'uomini nella storia aperse. Essenziale al t. non è dunque il luogo, anche se di un luogo ove raccogliersi ha bisogno; e non è nemmeno la parola, intesa nella sua più consueta semantica, quale si cristallizza e si apprende nelle codificazioni formali e storiche della letteratura, benché qualcosa sempre vi si dica, persino tacendo, e la parola resti la più densa e feconda delle forme espressive e comunicative: essenziale è il trasmettersi della proposta che un invisibile autore, di un'immagine teatrica, mito o mimo che sia, fa ad un pubblico concretamente raccolto a riceverla, per mezzo di artisti che l'impersonano nell'atto.

Autore, attori, pubblico. Questi gli elementi essenziali; e dal loro vario incontro, ora prevalendo l'uno, ora gli altri, onnipresente e nella sua reazione corposa decisivo il terzo, si hanno le innumerevoli possibilità del t., e la gamma delle diverse esperienze. Ancora questo si osservi: l'autor drammaturgo, fatta la sua proposta, scompare; e se la critica, risalendo a ritroso di una tradizione, o più prontamente ricorrendo al testo, che nella sostanza segnata della parola disvela il più e il meglio della sua anima, può identificarlo, se può ripercorrere la vicenda di una favola, la sua, che subito uscitagli di mente subisce così diversa ventura, resta vero che la favola non appartiene più all'autore. Via via discendendo al pubblico le presenze acquistan peso: è il pubblico che decide quanto della ideal verità di un messaggio poetico lanciato da un autore, con o senza l'intenzione di accompagnarlo lungo la parabola del dramma, diventa trita certezza. L'autore scompare dietro il velo della sua immagine e il pubblico direi che prende vita: si riconosce, almeno, impara a discerner quali zone della sua memoria più s'aprono, quali corde della sua sensibilità più vibrano. Decide; e si chiama soddisfatto, insoddisfatto, sazio; ma sempre crede di ricevere conferma di sé, di sentenziare quanto gli basta; la *multorum capitum belua*, come fu chiamato da chi non avvertiva la profonda vita morale del concorrer di molti al messaggio della parola (anzi, della parabola: ché la favola è metafora di un essere nuovo, verità che diviene), può ignorare quel che a t. in realtà si decide: se restar nel torpore di una soddisfatta inerzia sensuosa, o viver davvero: che significa trasfigurarsi alla parola. Operosamente nascosto, dunque, l'autore; e corposamente presente il pubblico, che fa da coro alla favola; ma gl'interpreti, gl'intermediari, sono gli attori. Centro e pernio della vita teatrale è la persona dell'attore; ché la suggestione mimica s'esercita prima in lui; e perché sia operosa nei molti, tocca a lui sperimentarla in sé, soffrirla (e se ne è capace redimerla). Ed ecco l'importanza del t. non pure in una poetica, ma in una dottrina morale della persona: perché, data questa condizione mimica dell'arte teatrica, per cui materia dell'arte è una creatura umana, l'attore può fingersi diverso da sé, ma in realtà, come sempre accade della poesia, ritrova l'autentico se stesso nel velo della finzione e così invera la favola, oppure vi si rinnega e vi s'imprigiona, oscenamente prestandosi ai sensi e alla bugia. Ritrovamento della persona: tale la giusticazione dell'arte e la pietra di paragone della validità estetica, e quindi morale, di un'opera di t., per questa presenza autentica dell'uomo che ascolta, e comunica con tutto se stesso, piegando all'espressione tutto il suo corpo, nella istantaneità dell'azione scenica e dell'attenzione concentrica dei molti, nella commozione e nella trasvalutazione del coro intento e consapevole e responsabile anche se taciturno. E i Latini chiamavan *persona* la maschera teatrale, il volto finto sul volto vero: tale la fortuna di una parola.

Arte mimica, dunque. Se lo spettacolo diventa fine a se stesso, anzi che complemento necessario e insufficiente del ritrovamento della persona e della trasvalutazione corale, il t. sarà nient'altro che esibizione e dissipazione: vizi che lo snaturano, su cui da sempre s'appuntano le preoccupazioni dei moralisti. Eppure la parola « mimo » dice un capitolo solo, benché assai vasto, della teatrica: quando, e proprio a contraddire quel ritrovamento e quella trasvalutazione, la favola si irrigidisce e si atteggia



(fot. Alinari)

TEATRO - Dioniso. Scultura arcaica - Atene, Museo nazionale.

comicamente, quando il personaggio si isola e si chiude e si fissa, quando la persona ridiventa maschera e la finzione si incrosta sulla viva sostanza dell'uomo. Al capo opposto del mimo sta il rito; per cui la favola si svolge lungo una direttiva di trasfigurazione e di trasvalutazione non pur morale, ma religiosa, e dichiaratamente tale, anzi così predisposta da diventare prestazione di un tributo, officiatura alla Divinità, liturgia. Fra il mimo e il rito si dispone il dramma: questo nome, che significa « opera », assume l'azione scenica quando è osservata non già nel cinetismo di una gesticolazione, ma nella dinamica di una forza in moto; e il dramma traccia la sua parabola dalla schiavitù del rapporto pratico alla libertà della vita morale.

II. FORME PARATEATRICHE: RITI E MIMI DEI PRIMITIVI. SPETTACOLI POPOLARI. LA DANZA. IL CORTEO. LE MARIONETTE. – Così osservato nei suoi elementi il t. presuppone tali dignità e consapevolezza da giustificar la sua ambizione, così frequentemente ripetuta nei secoli, d'esser l'opera artistica per eccellenza, l'animata sintesi poetica che riflette tutta la storia dell'uomo e predispone il suo agire; ma dove l'uno degli elementi costituitivi prevale sugli altri, la stessa invadenza riflette uno scadere e fossilizzarsi del costume. In questo paragrafo si indicheranno alcune forme appunto dove l'equilibrio è turbato, e soprattutto quelle dove il coro, respinto l'intervento del poeta, o quello stesso dei liturgisti intesi a far rito dello spettacolo, trabocca a diventare lui stesso, orgiasticamente, attore e introducendo parafrasi o variazioni estemporanee del tema predisposto si sostituisce all'autore: i tre elementi della sintesi in uno. Tali forme furono dovunque osservate con estremo interesse; e spesso considerate come l'origine delle opere più complesse e più individuate: sia perché ogni intelligenza storica ed enciclopedica della realtà umana tende a disporsi nella prospettiva della recezione anziché della suggestione, della risposta anziché della proposta, e in una parola del coro anziché dell'autore, e tale fu il metodo con cui Aristotele, il primo e più profondo storico e teoreta della drammaturgia, guardò al t. greco; sia perché queste ricerche ebbero modernamente incremento a cominciar dalla cultura romantica, e questa moveva volentieri dal presupposto della custodia non solo ma della esclusiva genesi popolare di tutte le forme

poetiche. In realtà, tradizione vale custodia e trasmissione; e un testo, un « libretto », una indicazione originaria, anche non fissata nel documento scritto, deve esser sempre postulata alle origini di una forma che, ripetuta nei secoli e nei millenni, e via via perdendo il suo significato primordiale, si è ormai tanto cristallizzata nell'abitudine da risultar connaturata.

La vita sociale dei primitivi è molto più circospetta, più attenta e più ligia alle forme tradizionali che la vita sociale dei gruppi organizzati con maggior complessità di rapporti (fra « primitivi » ed « evoluti » non si vede, per quel che compete al nostro assunto, altra proporzione che questa: escludendo ogni idea di progresso, e rinunziando anche, perché troppe volte contraddetta, all'ipotesi che assegna un tempo fisso e una necessità storica al processo dell'organizzazione). Il gruppo sociale primitivo opera volentieri disponendo sullo stesso piano della partecipazione collettiva la necessità pratica, la sua riflessione emotiva, la sua propiziazione religiosa; ecco perché la tribù, prima di muovere alla battuta di una belva pericolosa, assiste e partecipa al rito della caccia; dove uomini mascherati gli uni da cacciatori, gli altri da selvaggina, anticipano la realtà, la rendono vera, nell'attualità della finzione mimica, prima che sia; ed ecco perché, anche in società tanto più complesse, la parata militare prelude, come rito guerriero, alla battaglia. Venga prima o venga dopo, sia « libretto » di quel che s'ha da fare, o « documento » di quello che s'è fatto, il testo naturalmente si sdoppia in poesia e in didascalia (è evidente che non tutte le parole messe in bocca ai personaggi sono poesia: il testo « insegna » anche le parole; e non tutte le indicazioni scenografiche e mimiche sono didascalia: anche un gesto può essere altamente significativo: purché, appunto, riveli la autentica verità della persona umana che provvisoriamente vi si consegna). Un « libro di cerimonie » della corte di Bisanzio, dove il ritualismo si sovrapponeva sempre, con il suo linguaggio cristallizzato, alle esigenze immediate della società cortigiana e politica, è appunto tutto didascalico; ma le pitture paleolitiche delle caverne dell'Europa sud-occidentale, che probabilmente riflettono soggetti già filtrati attraverso una interpretazione coreutica (non la caccia come si svolge in effetto, negli imprevedibili accidenti della realtà, ma la caccia mimicamente configurata e disposta e riassunta) sono capolavori di tal potenza che la didascalia scompare di fronte alla poesia. Non ci diffonderemo su questi riti e su questi mimi dei primitivi, che possono essere adeguatamente studiati (e lo sono) nell'ambito della scienza etnologica: vogliamo solo richiamar l'attenzione sulle loro connessioni con la teatrica, e sottolineare, fra le occasioni più frequenti, quelle che si riconnettono al mutamento della stagioni e quelle che hanno per soggetto la morte. La vicenda dell'anno, allegorizzata (è evidente che lo spettacolo è sempre una forma di allegoria; come del resto l'arte è sempre una forma di metafora), si compone in un succedersi di morti e di resurrezioni; diciamo meglio: nell'istituire il rapporto integrale, cioè non soltanto pratico, ma integralmente umano, fra l'uomo e l'anno, i poeti delle liturgie primitive umanizzano l'anno nelle sue stagioni, e naturalizzano l'uomo: l'anno, la vita arborea, la luce del sole, declina, scompare e risorge; e così la vita dell'uomo. Le feste che si riconnettono al ciclo delle stagioni mantengono sempre questo rapporto allusivo; ed evocano la vita infera, quando riatteggiano il declino del sole verso il solstizio d'inverno, e i dèmoni di sotterra; ed inneggiano alla vita superna, quando il sole sormonta al culmine del suo arco. Di tali feste delle stagioni la sopravvivenza più duratura e frequente è, fra noi, quella del Carnevale: che può dare una idea, con le sue mascherate, di quel ch'era la celebrazione popolaresca del rito dell'anno, con lo scongiuro e l'inno alterni. Anche più impegnati i riti dei morti: perché, restituito il corpo alla terra, magari componendolo nell'atteggiamento che ebbe il feto nel grembo materno, entro l'urna funeraria, o disperse le ceneri dopo il rito di purificazione del rogo, le maschere funebri serbavano indicazione sensibile della sopravvivenza dell'anima: sia incantandola, errabonda, nella fissità del tratto ch'ebbe in vita, sia richiamando alla pietà dei sopravvissuti il suo tesoro umano e le sue colpe, le sue pene e le sue speranze.

La poesia soccorre e distrugge continuamente, alla ricerca di una partecipazione più commossa ed alata di tutto l'essere, quello che ella stessa propone; ma il linguaggio custodisce le parole d'un tempo. Così le rappresentazioni popolari si rammentano dei vecchi temi e dei miti antichi e certo non fanno questo per dilettantismo arcaicizzante; le maschere dell'Arte, la forma più osservata, più disciplinata e meglio cristallizzata del mito popolaresco, serbano memoria dei travestimenti bestiari frequenti ovunque e documentabili in tutto il territorio indoeuropeo durante le festività carnevalesche; ma non diversamente li ricordavano le processioni burlesche dell'Attica antica, specie nelle feste vendemmiali. I canti della notte di Natale si collocano nei riti tradizionali del solstizio d'inverno; e i fuochi della notte di S. Giovanni nei riti del solstizio d'estate: giuochi e processioni li presuppongono, anche quando non se ne rammentano. Ma pure, in questo cenno sommario, accanto alle sopravvivenze ritualistiche dobbiamo collocare le sopravvivenze propriamente drammaturgiche: drammi sacri che dovunque si ripetono, a scadenza annuale o pluriennale (da Sordevolo ad Oberammergau), con un libretto scrupolosamente custodito o con alterazioni continue; e processioni figurate, dalla Sicilia alle Fiandre, che rammentano, nel riassunto del quadro vivente, portato attorno pel borgo, spesso su un carro, la rappresentazione più articolata dei vecchi tempi. L'arte figurativa non è mai del tutto estranea a questa più vasta integrazione teatrica, che la considera cristallizzazione di una storia che più naturalmente dovrebbe svolgersi in dramma rendendo esplicito l'intervento del poeta e del coro.

E sempre cercando le relazioni delle varie forme espressive con quella fondamentale, esplicita o sottintesa, del t., si veda come la danza costituisca una proiezione e un isolamento di un momento e di una figura essenziale alla sintesi drammaturgica, l'attore. Una danza è sempre « danza figurata », stabilisce cioè un rapporto fra la persona del ballerino e un soggetto; e in quanto è osservata, è pubblica: ecco il coro degli spettatori, restino immobili, o ripetano, come spesso accade nelle festività popolari, il motivo mimico del ballerino, ristabilire il ternario drammaturgico. La danza sacra mima il rapporto tra il fedele e la divinità, o, per meglio dire, e per tralasciare forme patologiche o profane che qui non ci interessano, esprime i preliminari sensibili dell'incontro; ed è, sia pure ridotta alla sua forma più schiva e più sobria, come nel rito cristiano, intrinseca alla liturgia. La danza profana può estendersi a tutti i soggetti: come dimostra la danza in quanto arte teatrale, sia riassunta nel ritmo chiuso di una indicazione coreutica e musicale, quale il balletto classico, col suo repertorio rigoroso di figure talvolta acrobatiche e ginnastiche, più che coreutiche, sia distesa prosasticamente a modulare mimicamente una « parte » di commedia o di dramma; ma i temi più diffusi e celebrati, e più prontamente intesi e ripetuti dal coro, sono il tema dell'amore (l'invito, la repulsa, l'offerta: figure frequenti nelle cosiddette danze popolari, e più o meno implicite anche nella danza mondana) e il tema della guerra.

La proiezione collettiva più frequente e più elementare della danza è il corteo: si chiamerà processione quando la sua intenzione sia più dichiaratamente liturgica. Il coro, in tal caso, cessa di assistere alle modulazioni mimiche degli attori, e diventa attore lui stesso: oppure, se si dispone processionalmente dietro una azione mimica, sottolinea col suo movimento, e spesso con atti e con parole, il soggetto dell'attore (come nel rito funebre dei Romani: un mimo, con una maschera che riproduceva le sembianze del morto, ne ripeteva i gesti più consueti; e le prefiche lamentavano liricamente la perdita: il funerale esprimeva, con gli abiti e con il contegno compunto, il ricordo del morto e la pietà). Anche un corteo politico, una « dimostrazione » contiene, *in nuce*, un'azione drammatica: che può trasformarsi immediatamente in azione politica e guerresca; e può istituire un commento, corale e mimico appunto, al discorso di un oratore. Resterebbero

da studiare certe forme di espressione negativa e retroversa che accadono, all'impensata magari di chi le ordina e le tollera, quando un gruppo è costretto in un ordine collettivo senza che all'ordine si attribuisca una finalità, un senso, una emozione partecipata che trascenda l'esigenza pratica : una scolaresca, per esempio, che si trasferisce, svuotata dalla disciplinata animazione della sua vita solita; o una « coda » che attende davanti uno sportello o uno spaccio; ma servano, tali indicazioni, a sottolineare come ci sia un divario fra la naturalezza con cui i primitivi esprimono il loro coesistere, e l'incertezza con cui la società moderna cerca, e non riesce, a giustificarsi in ogni suo momento. La bellezza estetica, è, in tal caso, indice di una pienezza di vita, e la bruttezza è denuncia di un'assenza, di una incompiutezza, di una frattura.

Per le marionette basti indicare che sono cifra, e proiezione, di una espressione mimica : presuppongono, come sempre le figure umane riassunte nella forma plastica, il rapporto, stabilito nella memoria, fra la figura e la realtà viva. La voce che si raddoppia su loro e ne accompagna i movimenti aiuta a definire tale rapporto. Sono più frequenti dove è più diffusa ed intesa la sintesi autentica del t.; ed esigono o un fanciullesco abbandono all'illusione, o una attitudine ad avvertire ironicamente una distanza.

III. Teatro greco : le origini. Il dramma ditirambico. Eschilo. Sofocle. Euripide. Decadenza della tragedia. La commedia antica : Aristofane. La commedia nuova : Menandro. Il mimo. – La cultura greca non amava darsi prospettiva storica, sì mitologica : come se l'eccellenza cui intese fosse o perfezione della natura stessa o dono di un iddio benigno; ed anche della tragedia fissò una linea evolutiva tutta raccolta nella cerchia ellenica, anzi ateniese. In realtà i riti e i mimi che dovunque si osservano, dovunque, aiutati da occasioni propizie, accrescendosi la cultura in loro e da loro, si evolvono in forme spettacolari più autonome; né si può escludere che gli spettacoli greci, come si riferivano a mitologie e liturgie proprie di tutte le stirpi indoeuropee, così possano essere stati sollecitati dalle interferenze di altre forme spettacolari comuni all'oriente mediterraneo. Ma è un tratto peculiare della grecità l'intento di rendere il fedele, partecipando al rito, consapevole di quel che deve e può, di liberarlo, di esaltarlo : lungi dal sommerger l'umano e predisporre il fedele a un vuoto automatismo di gesti, che lo consegnano inattivo e impersonale al suo destino. Tale il contenuto attivo dei culti misteriosofici : ma soprattutto nella cerchia della religione di Dionìso, o all'incontro fra le correnti dell'antica meditazione teologica ed il nuovo mito e rito orgiastico, quella verità diventa di dominio comune, anzi la più riccamente partecipata. Dionìso, l'eroe figlio di un dio, nella sua passione, morte e resurrezione, al di là della favola d'ogni mitologia naturalistica, che celebra il perpetuo rinnovarsi della vita terrestre, già presagisce, fino a un certo segno, verità più profonde; e il ditirambo, l'inno corale in onore di Dionìso, che celebrava le gesta sue e degli eroi, resta il nucleo della tragedia greca. Aristotele parla di un processo di improvvisazione per cui il corifeo, diventando personaggio nel fervore della reminiscenza liturgica, anzi orgiastica, si distacca dal coro; ma la indagine antiquaria dei moderni, pur riconoscendo che il rito ditirambico resta al centro della tragedia ateniese, che viene inscenata sempre e solo nelle solenni festività cittadine dedicate a Dionìso, osserva che altri culti ed altre costumanze vi convergono : principalmente i riti funebri in uso presso i Peloponnesiaci (le origini del culto di Dionìso erano invece traciche), che celebravano il morto illustre plasmandone in maschera il ritratto, e ripetendone mimicamente i detti e i gesti. Costumanza antichissima, e diffusa in molti luoghi, anche presso i Romani, che raccoglievano nel larario i ritratti dei defunti; e vi si riferiva, più o meno attenuata da una più attiva coscienza religiosa, la credenza che convenisse ai vivi sottrarsi all'invidia dei morti incantandone le anime errabonde in un simulacro di vita.

Se i due riti e i due culti si raddoppiarono l'un sull'altro, l'uno restò scongiuro e orrore impietoso, l'altro purificazione e giustificazione; ed è vero che i due modi opposti, l'orrore della tragedia funesta, e la purificazione della colpa attraverso il dolore, coesistono nella ricca tematica della tragedia ellenica.

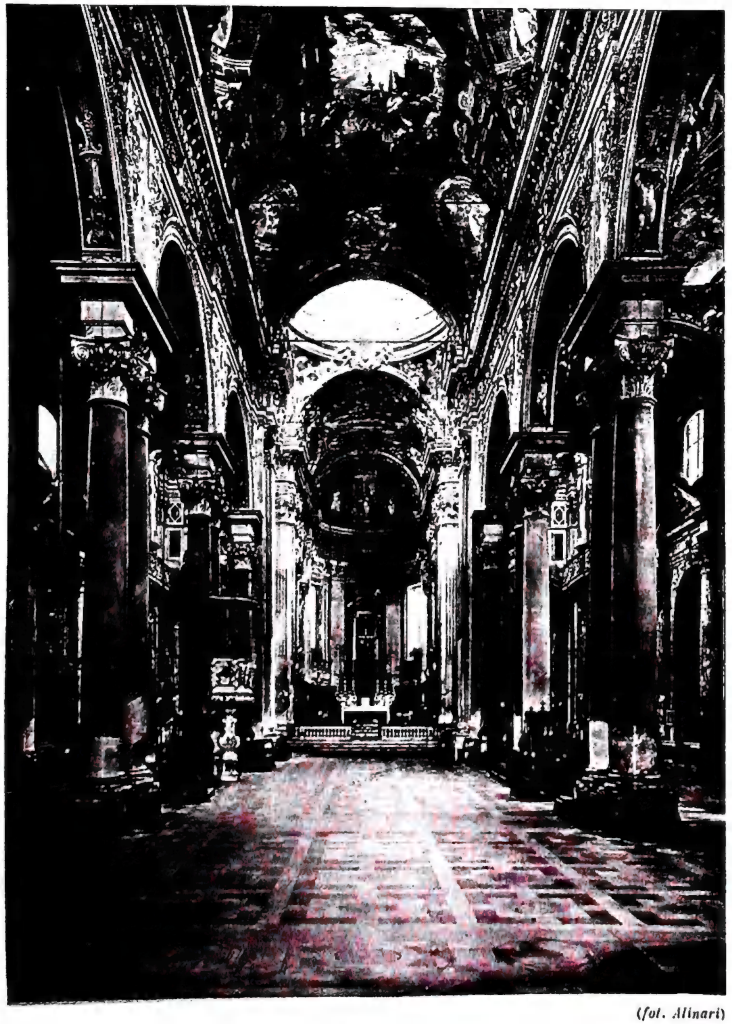
La cronaca che gli antichi tracciarono è assai incerta nel fissare i dati dello sviluppo; comunque, par che toccasse all'ateniese Tespi introdurre, accanto al corifeo che guidava la schiera dei cinquanta coreuti, un attore (il protagonista : primo attore); e ad Eschilo di introdurne un secondo (deuteragonista): entrambi pronti ad assumersi più d'una parte. E certo fu Pisistrato che nel 534 a. C. disciplinò le festività dionisiache, in modo da assicurare ai riti tragici un carattere religioso e liturgico e cittadino : tutta la città partecipando alla rievocazione tragica col suo concorso, con l'impegnarsi nel rito, con la disponibilità, anzi vocazione di un popolo intento, coro multanime e concorde intorno alla composta se pur rumorosa e fastosa esecuzione della tragedia ditirambica. Prevalevano gl'inni, dalla « parodo », quando il coro faceva processionalmente il suo ingresso solenne nell'orchestra (lo spazio intorno all'altare di Dionìso riserbato alle sue evoluzioni), all'« esodo », quando ne usciva. L'azione dialogica si svolgeva negli intervalli dei cori, quasi illustrazione concreta di quella vicenda che il coro commentava : commovendosi, dietro il coro canoro, l'altro coro, muto e multanime questo, del popolo. Ma via via nel tempo l'azione prevalse sul coro, capovolgendo il rapporto, e i personaggi diventarono più indipendenti, e il coro, abbassandosi dalla sua primitiva dignità liturgica, partecipò all'azione, diventò lui stesso personaggio.

(fot. Musei Vaticani)

Teatro - Statuetta d'attore, con maschera comica e corona sul capo, seduto su di un'ara. Scultura di età ellenistico-romana. Musei Vaticani.

Dietro l'altare di Dionìso, a chiudere lo spazio dell'orchestra, si innalzava la *skené* : che in origine era « tenda »; dove gli attori si ritiravano e si travestivano (l'etimo allude a una necessità tecnica più professionale che liturgica; quella stessa che la tradizione tramanda, parlando di Tespi come capo di una compagnia di attori vagabondi); e più tardi significò nel nostro senso « scena », cioè elemento architettonico disposto a illustrare il luogo dove l'azione si finge. Il pubblico si disponeva intorno all'orchestra guardando verso l'altare e la scena. Quando l'architettura del t., prima provvisoria e in legno, fu fissata in pietra, il t. risultò come una grande conchiglia aperta verso la scena, sotto il cielo sereno.

Ogni elemento strutturale, architettonico e scenico della tragedia greca si richiama alla sua ispirazione liturgica; ed ogni modificazione del suo spirito animatore si riflette modificando tecnicamente l'apparato e la recitazione. Le maschere che coprivano il volto degli attori e ne ingrandivano la voce facevan tutt'uno con l'abito oratorio, fastosamente drappeggiato, gli alti coturni, l'acconciatura altissima e complicata. Elementi realistici non mancavano, specie nei personaggi muti, e via via discendendo dall'uno all'altro dei tre grandi tragici; ma Eschilo stesso ridusse da cinquanta a dodici, dopo le *Supplici* (490-80 a. C.), il numero dei coreuti, popolando invece l'orchestra con il corteggio di Agamennone, nell'*Orestea*, quando il re reduce dalla guerra giunge alla sua reggia. Più importante che seguir la vicenda lungo il giuoco delle mo-



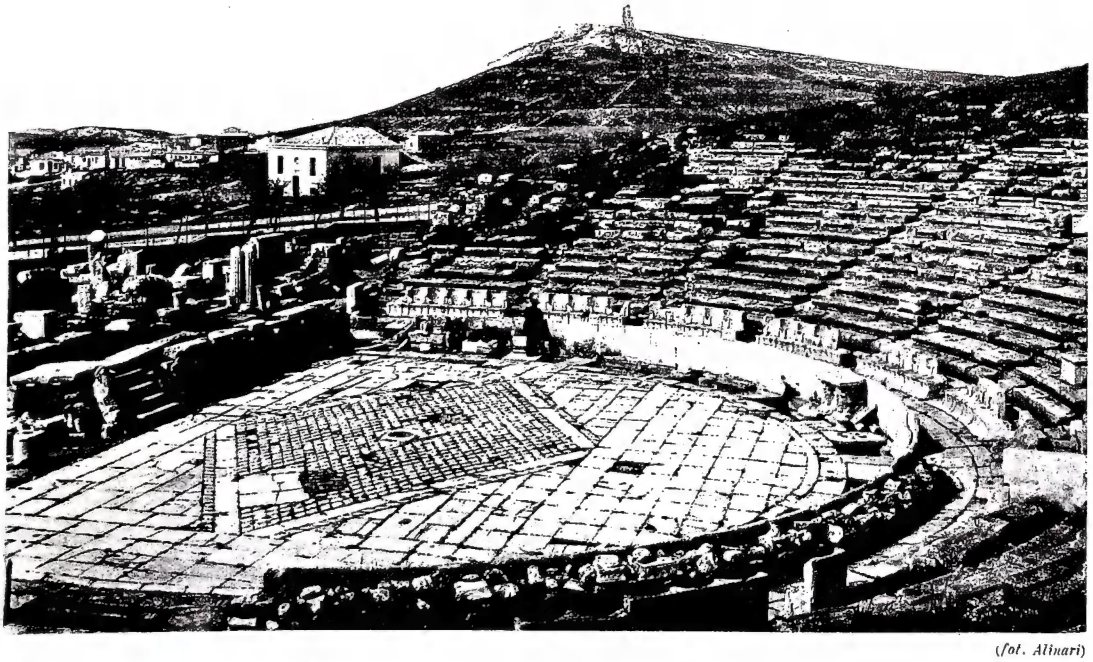
(fot. Alinari)

(fot. Fotoceleste - Torino)

(per cortesia del p. Andreu)

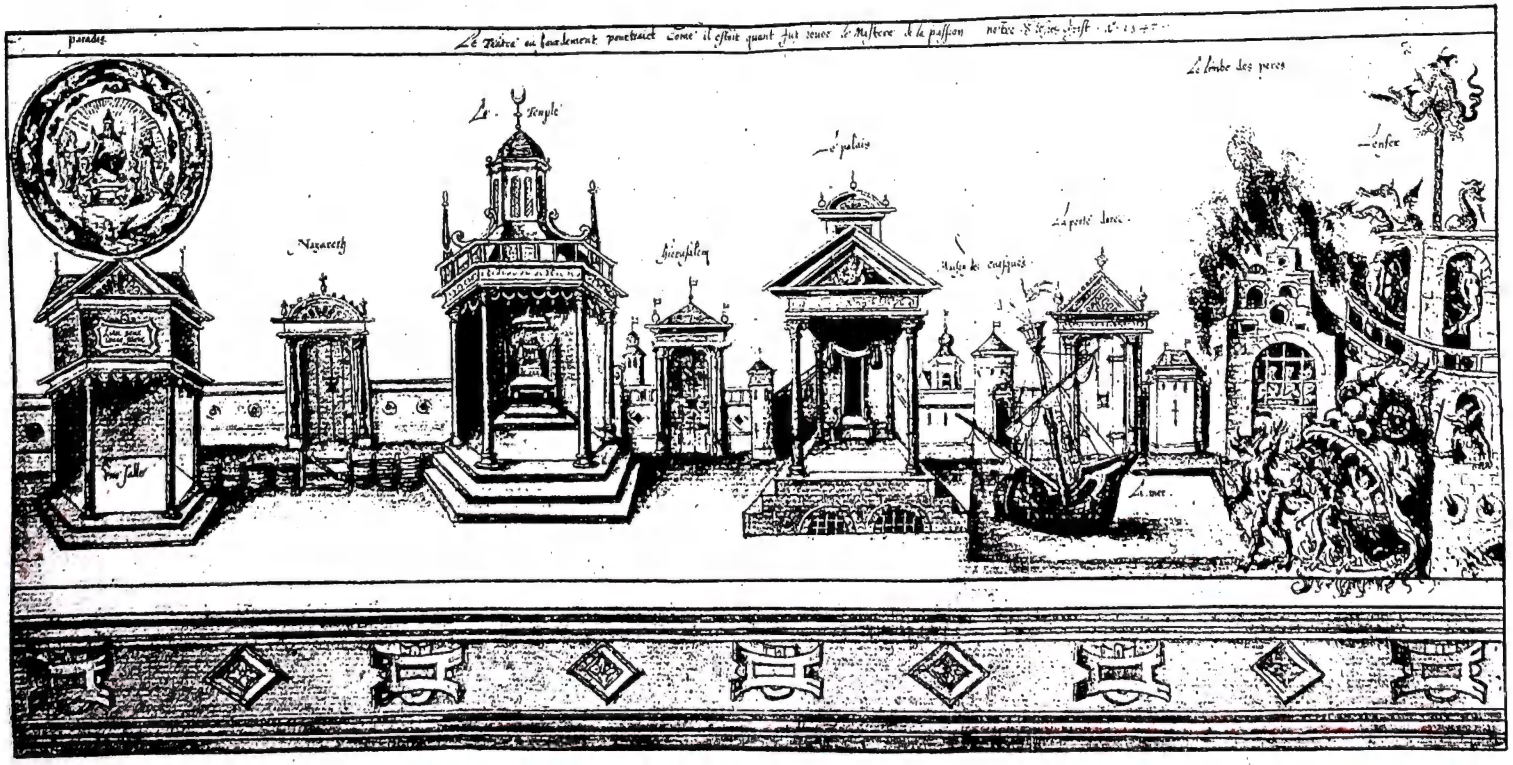
A sinistra: INTERNO DELLA CHIESA DI S. SIRO, ricostruita da A. Ceresola nel 1575, dopo l'incendio del 1478 - Genova. *In alto a destra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. GIUSEPPE, costruita dall'arch. G. Besio (1612) Teatino - Palermo. *In basso a destra:* INTERNO DELLA CHIESA DI S. PAOLO MAGGIORE, costruita nel 1585-90 probabilmente su disegno di F. Grimaldi - Napoli.

(per cortesia del dott. Carducci, Soprintendente alle Antichità, monumenti e belle arti della regione autonoma della Valle d'Aosta)



(fot. Alinari)

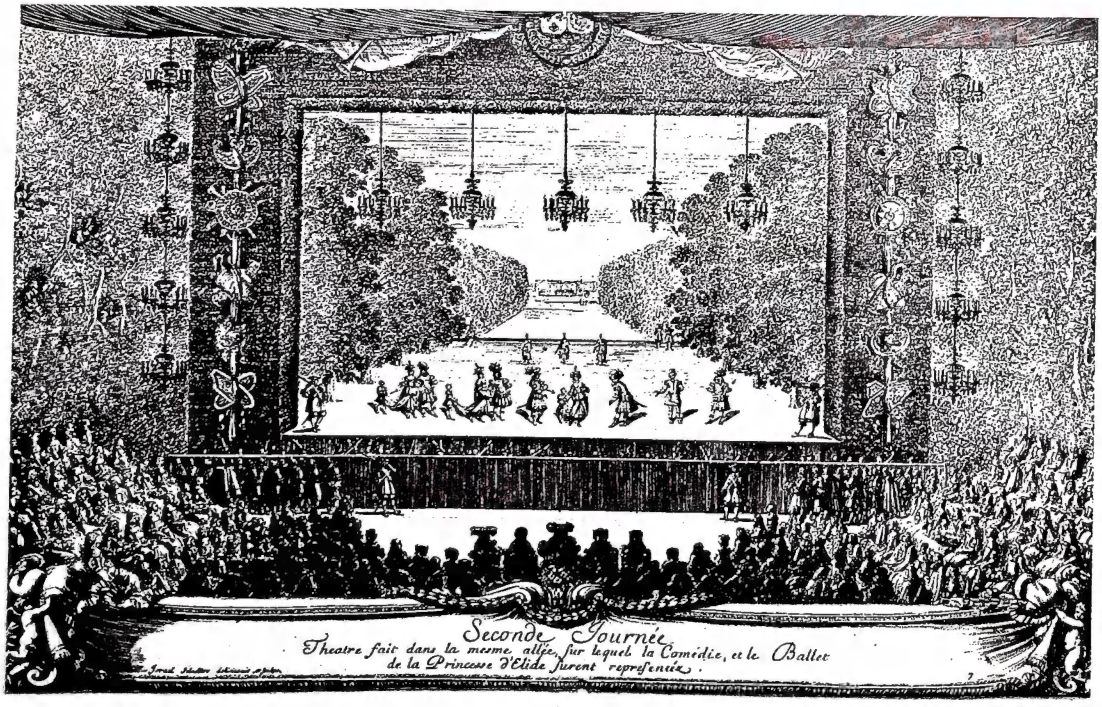
In alto: TEATRO ROMANO di età augustea: in primo piano le fondamenta della scena, in secondo piano l'orchestra e la cavea, e, in fondo, parte del muraglione perimetrale - Aosta. *In basso:* TEATRO DI DIONISO (inizi del sec. v a. C.) - Atene.



(da G. Cohen, Hist. de la mise en scène dans le théâtre religieux français au Moyen-Age, Parigi 1926, tav. tra p. 72 e 73)

APPARATI per la rappresentazione del *Mistero della Passione* a Valenciennes (1547).
Incisione di Hubert Cailleau e Jacques de Moëlles - Parigi, Biblioteca nazionale, coll. Rotschild.

(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)



(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)

In alto: BOZZETTO DI SCENA, disegnato da Goethe per un quadro del Macbeth. *In basso:* SECONDA GIORNATA DI RAPPRESENTAZIONE dei *Plaisirs de l'Isle Enchantée*, feste e divertimenti del Re a Versailles, divisi in 3 giornate, e iniziati il 7 maggio 1664. Incisione di Israël Silvestre.

dificazioni esterne è fissar dall'intimo la sua linea evolutiva: Eschilo, il patrizio della città sacra di Eleusi, ci documenta nelle sette tragedie superstiti lo spirito religioso e la dignità cittadina della generazione dei combattenti di Maratona, cui appartenne. Animò la tragedia dell'afflato del culto dionisiaco e del ditirambo; e questo con un ardito e dolente spirito di pietà umana, con una reverenza fiduciosa e severa. Nell'*Orestea* (458 a. C.) che accompagna in tre tragedie, *Agamennone*, *Coefore*, *Eumenidi*, la sorte dei discendenti di Atreo, tra i fuochi che di monte in monte annunciano la caduta di Troia e le fiaccole della processione sacrale in Atene, il fato degli Atridi è cantato con una austera passione e con una meditazione di imparagonabile forza morale: la catena degli omicidi si arresta solo davanti l'altare della divinità che ristabilisce e suggella la giustizia, e a sé richiama la vendetta. Nel *Prometeo legato* (indatabile), un lungo monologo teogonico del demiurgo benefattore degli uomini, avvinto alla rupe dello strapotente e pur timoroso dominio del nume avverso, Zeus, l'alta fantasia s'innalza a tentare i destini dell'umanità. E nei *Persiani* (472 a. C.) la recente storia cittadina, fresca ancora di sangue e di vittoria, è intesa come storia universale. Enorme l'animazione poetica di Eschilo, e strapotente il suo ingegno. Ma Sofocle, di non molto più giovane di lui, riflette uno spirito più equilibrato in più modulata arte: il suo umanesimo tenta una meditazione più serena con effetti più patetici nella luminosa malinconia di cui circonda le sue creature. Posseduti da un potere che li travolge, gli eroi (Aiace, Edipo) nella disfatta si riscattano e nel dolore si redimono. Meno teologico e teogonico che il grande creatore della tragedia, Sofocle tocca tuttavia i temi imponenti della legge umana contrapposta alla legge cittadina (Antigone va alla morte perché, se è giusto che la città punisca il ribelle che l'ha assalita, è giusto che oltre il rogo non viva ira nemica). E nella limpidissima armonia del canto corale e monodico, nella trasparenza delle parole stupende, il trageda placa l'orrore e s'innalza come il suo Edipo (*Edipo a Colono* fu composto dal poeta nonagenario e recitato [401 a. C]. cinque anni dopo la sua morte) nell'ombra del bosco sacro del suo «demo» nativo. Con Euripide la parabola si compie: la civiltà ateniese si sperimenta e si frange nella cultura sofistica, lontano appare il rigore austero dell'antica meditazione sacrale, le liturgie drammaturgiche dicono meno al popolo nuovo. Euripide è il poeta di tempi nuovi e declinanti, e della tragedia fa una composizione più estrinsecamente variata, più accorta nella struttura, più sciolta nei legami: che cessa, o quasi, di esser tragedia corale, da quando il coro si disperde nell'avventura scenica, e diventando, come s'è detto, personaggio, tralascia di essere l'interprete officioso della vita morale dell'udienza. L'intervento di una divinità propizia, sospesa a un ordigno scenico (*deus ex machina*), a risolvere il viluppo tragico non è che un frettoloso e distaccato e talvolta ironico omaggio alla concezione antica di un intervento provvidenziale nella vicenda umana. Più accorta la struttura, e più sciolta la tecnica: il dialogo è concepito come contrasto mimico, anzi che alto dibattito giudiziario o filosofico. La monodia volentieri evade in canto dalle pressure della vicenda. L'apparatura si fa mossa e spettacolosa. La tragedia (ormai, quasi un'opera musicale, fatta di dialoghi, di monodie, di canti) s'apre a una vita certo più varia, ma assai meno ricca; e s'inaridisce la sua sorgente profonda. Le tragedie erano rappresentate in trilogia seguita da un dramma satiresco: intervento di un modo comico ad allentare la tensione tragica. Sussiste il testo del *Ciclope* di Euripide e quello, mutilo, dei *Cercatori di tracce* di Sofocle. La commedia si elaborò sulle processioni carnevalesche che, al mutare delle stagioni, vedevano gli uomini travestiti da bestie (i miti dei satiri e dei Centauri ne derivano) divulgarsi per le vie dei borghi. Eupoli, Cratino e Aristofane resero attuali i vecchi modi, inserendoli in una satira politica. Il coro di Aristofane è una mascherata che per lo più dà nome alla commedia: *Nuvole*, *Vespe*, *Rane*, *Uccelli*; e, parallela alla mascherata, una breve vicenda mimicamente svolta: nomi di contemporanei Socrate o Cleone vi sono direttamente chiamati in causa. Nell'ultima sua commedia, *Pluto*, si volge a una documentazione astrattiva e tipica dell'ambiente; la via dove si metterà la commedia di mezzo e la commedia nuova con Menandro, che assicura il passaggio dalla commedia greca alla latina. Ma prima è da dir del mimo: una rapida composizione che nella sua brevità icastica riassumeva la realtà minore quotidiana: testimoniata dai papiri: letterariamente riassunta da Eronda e Teocrito: fondamento dei dialoghi di Platone. L'inevitabile frammentismo del mimo segna il decadere della commedia, così come il pantomimo, dove un attore muto dissipa una realtà favolosa per divertirsi ed evadere.

(*fot. Biblioteca Ambrosiana*)

TEATRO - I vv. 955-57 degli *Adelphoe* di Terenzio con i personaggi: *Syrus*, *Demea*, *Eschinus*, *Micio*. Manoscritto illustrato della Biblioteca Ambrosiana, cod. H. 75 inf. (sec. X) con miniature derivate da un prototipo di età imperiale, probabilmente sec. III. Milano.

IV. T. ROMANI: SITUAZIONE CULTURALE ED ABITUDINI SCENICHE. TRAGEDIE. LA COMMEDIA DI PLAUTO E DI TERENZIO. L'ATELLANA E IL MIMO. IL PANTOMIMO. SENECA. – In pochi anni culmina e declina la virtù creativa del grande t. ateniese; ma quando si parla di t. romano, se il far riferimento, col nome, a un luogo circoscritto, Roma, pur metropoli del mondo mediterraneo, può suggerire un paragone da città a città, si allude a un tempo secolare, dal III sec. prima di Cristo, al VI dopo Cristo, e a un immenso territorio, dalla Britannia all'Africa, e dall'Asia Minore al Norico. In realtà, questo termine val quanto un'allusione enciclopedica; e se la *politeia* mediterranea politicamente organizzata in unità da Roma, proseguendo sulla linea della cultura ellenistica accettò l'egemonia della tradizione ateniese, molti apporti d'origine diversa si mescolarono a quella; e certo un'infinita distanza separa la dignità poetica degli autori ateniesi dalle vulgate e volgari esigenze dei t. romani, specie dei t. imperiali, nella capitale e nelle province: tanto più impressionante se si considera l'impegno con cui l'autorità politica provvedeva alla vita teatrale, preoccupandosi che le plebi cittadine non mancassero mai di trattenimenti spettacolari, spendendo spesso somme ingenti per le apparature sceniche, e costruendo dovunque fastosissimi t.: durante l'Impero, infatti, il t., con le Terme e la Basilica, riassume quanto della vita pubblica è ritenuto degno di esprimersi nel ritualismo architettonico delle fabbriche più solenni. Vi si giunge adagio: il primo t. in pietra è quello di Pompeo, nell'ultimo secolo della Repubblica. Ma la direzione politica degli spettacoli, la preoccupazione, non fattiva ma edonistica, di offrire alla plebe urbana, che per di più costituiva la massa elettorale, un adeguato sollazzo, è di sempre. Dapprima sembrano mescolarvisi preoccupazioni religiose: quando istrioni etruschi furono importati per certe cerimonie di purificazione in occasione di una pestilenza. Ma è certo che il terreno d'intesa non era questo; e del resto la plebe urbana di Roma era etnicamente e culturalmente un'ibrida mescolanza; né esisteva in Roma una aristocrazia religiosa che proponesse di cercare altrove che

al più basso livello tollerabile una concordia corale. Quando i magistrati e i candidati alle cariche pubbliche organizzano gli spettacoli destinati a dare lustro al nome e alla magistratura, volentieri ricorrono all'eloquenza e alla solennità, anche a scapito di un più sincero o più profondo interesse umano. Altro terreno d'intesa era il giuoco comico, la violenza grottesca di una satira verbale o mimica, non già diretta, come in Atene, contro persone o istituzioni, il che sarebbe stato dannoso e pericoloso, dati gl'interessi di quella classe dirigente che promoveva e finanziava gli spettacoli, bensì contro tipi generici e maschere; e qui era abbastanza facile risalire, dietro i moduli ellenistici, verso una originaria tipologia comica, in cui diverse stratificazioni etniche potevano riconoscersi. Eloquenza dunque, da un lato, e icasticità grottesca dall'altro: tali i caratteri più frequenti della teatralità romana. L'elemento scenografico e spettacolare poteva prendere il sopravvento; e certe rievocazioni di vittorie venivano derivate da cortei trionfali dove più di tutto contava, a impressionar la plebe, la quantità delle masse e la ricchezza delle prede: e a questo si riduce, fuor delle sue prosecuzioni letterarie, cui attendevano anche illustri uomini politici, la tragedia. Per contro la commedia si vale della sua stessa povertà: il palco degli attori è presto innalzato nell'angolo di una piazza, spesso per cura di un impresario che riceveva la commissione da un uomo politico; e l'adunanza è raccolta un po' a caso, seduta su panche o in piedi, fra i rumori del traffico, e con la mobilità d'animi sfaccendati e curiosi, che un nulla sollecita e un nulla disperde, per es., l'annunzio di uno spettacolo di funamboli: i prologhi delle commedie sono piacevolmente colmi di queste allusioni a tale lamentevole incostanza, e preoccupatissimi d'ogni disturbo. Le case che finge la scena, aperte sulla pubblica via, servite nel retro, s'immagina, da un angiporto, e le convenzioni agevolmente proposte e accettate (p. es., l'attore che entrava sul palco dalla destra degli spettatori, si supponeva che venisse da luoghi prossimi e dal foro; ma chi usciva dalla sinistra, era supposto andare a luoghi remoti, i campi o il mare), tutto contribuisce a far nascere negli spettatori l'idea che si tratta, per loro, di fermarsi un momento, per la strada, ed assistere da curiosi a casi della vita comune; ed anche il tempo dello spettacolo, verso il mezzogiorno, l'ora del mercato affollato nelle città mediterranee, evita il senso che il t. sia un fatto raro e tale da sospendere la vita comune.

Un discorso più preciso, per la tragedia e la commedia, in Roma, dei secoli repubblicani, coinvolgerebbe un esame dei testi (di tragedie non rimangono che frammenti) e un confronto con gli esemplari greci. Sollecitati da alcune raccomandazioni autorevoli e decorose gli autori (Livio Andronico, Quinto Ennio, Marco Pacuvio, Lucio Accio; ma aggiungi al canone i dilettanti politici, come Quinto Cicerone) devono da un lato obbedire alla solennità del programma politico e nazionale, e solennizzare gli eventi, e introdurre allusioni commosse alle attualità romane, anche quando ciò non era affatto richiesto dall'esemplare greco che seguivano (la *praetexta*, cioè la tragedia di vesti e d'argomento storico romano superava questo impaccio); dall'altro devono catturare l'attenzione del pubblico, e perciò ridurre la vicenda alla sua struttura più elementare e più appariscente, lasciando da parte proprio la suprema intelligenza spirituale degli Ateniesi, la ricerca, attraverso la parola e l'immagine, della verità, che è divina. Un organismo disparato, dunque, testimone di quella profonda frattura fra la morale e il costume, fra la politica e la religione, fra le certezze della storia, e le verità dello spirito, che aveva accompagnato la lunga crisi ellenistica: cui i Romani sono in grado di offrire un rimedio esterno, la loro organizzazione politica universale, e di raccomandarlo con eloquenza talvolta austera (quindi le sentenze, quali il famoso *oderint dum metuant* di Accio; il che è dovuto in parte al fatto che le tragedie furono conservate spesso come testi scolastici). E si vedrà in Seneca riassunta la tradizione di una drammaturgia letteraria che accompagnò la tradizione del t. teatrale.

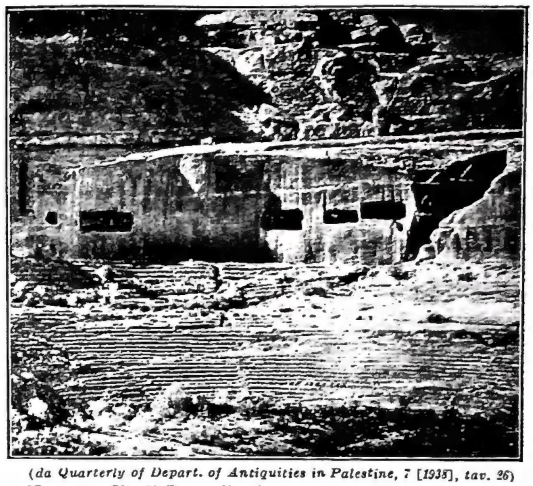
Ben altra fortuna ebbe la commedia ad opera di due grandi autori: Plauto e Terenzio: eppure anche in loro, che di tanto superano con la potenza della individuazione poetica le occasioni esterne del costume e del tempo, è dato rilevare il dissidio fra l'immediata esigenza di una realizzazione mimica e il superiore dominio dell'intelligenza. Plauto, il più antico, è attore e regista, sa di non poter rinunziare all'evidenza farsesca che il pubblico vuole e da cui dipende, col successo, il pane: accetta i temi della commedia attica, certo non rielaborandoli con un confronto testuale, di traduttore e di imitatore, come facevano i poeti tragici: al suo pubblico non importa nulla il giuoco prezioso delle reminiscenze, delle meditazioni, delle parafrasi: gli basta impadronirsi del motivo farsesco, alzarsi d'un palmo sopra gli equivoci dei gemelli (*Menaechmi*), beffarsi della stravolta ansia del poveraccio che scopre un tesoro (*Aulularia*), e nella *Mostellaria* fingere che il suo pubblico sia di spiriti forti che non credono ai fantasmi. Dai vincoli del giuoco mimico egli si libera ora con una pietà umana ricca di simpatia e di fervore (nel *Rudens*, ad es., o nella sua commedia più nobilmente austera, i *Captivi*, dove si esalta lo spirito di sacrificio di uno schiavo, che non sa, salvando il padrone dalla prigionia, di riscattare il suo stesso padre) e sempre con la ricca vena dei suoi canti, l'abbandono melodico, la pura armonia di un'immagine lirica che si sovrappone alla mediocrità delle cose trite. Terenzio Afro è più vicino a Menandro, indaga compostamente le pieghe riposte dei caratteri, si sottrae alle scene clamorose, esprime più a fondo delle sue stesse parole; e una vaga malinconia è nobilmente sospesa sulle figure del suo *Heautontimorumenos*, della sua *Hecyra*, della sua *Andria*. Plauto è di stirpe popolana italica, e, paradossalmente, a comprenderlo nel confronto di forme più vicine a noi nel tempo, si comporta come un poeta in musica d'opera buffa quando accoglie le indicazioni opposte della beffa comica e del sentimento eloquente: Terenzio, un liberto che la sua cultura e il suo genio rendono degno d'essere accolto nei circoli aristocratici di Roma, obbedisce a un programma internazionale di raffinatezza elegante e di commedia letteraria.

Torniamo così sempre, di secolo in secolo, alla stessa situazione: da una parte la comicità grottesca della tradizione popolana, dall'altra l'istanza di una cultura internazionale grecizzante che esigeva raffinatezza ed eleganza; e il genio poetico è un dono che discende sull'una e sull'altra, senza tuttavia che l'ossequio al canone culturalistico lo meriti più o meno che l'ossequio alle regole del giuoco plebeo. A Roma, di secolo in secolo, si protrae la tradizione delle maschere atellane (da Atella: città osca della Campania; non senza una qualche duplicazione di significato che alludesse alla maschera nera: *atella* è anche diminutivo di *atra*): commedia grottesca, con tipi fortemente caratterizzati; Bucco mangione, il buffone Macco, l'orco Manduco, il gobbo Dossenno e il vecchio rimbambito Pappo; e ad opera di Pomponio e di Novio la *fabula* atellana assume una stabilità e una riflessività letteraria. Nello stesso tempo (l'ultimo secolo della Repubblica) l'opera di Decimo Laberio, più tardi di Publilio Siro (anche qui è da tener presente l'origine dei due autori: l'uno è un cavaliere romano, l'altro un liberto asiatico) riduce a forma letteraria la tradizione mimica, la rappresentazione di una realtà frammentaria che si compone in una giustificazione unitaria attraverso l'invenzione formale e un minimo di coerenza logica (l'atellana, come ogni commedia grottesca, evade dalla realtà e se ne disinteressa).

Con l'età imperiale, che favorisce in ogni modo le rappresentazioni teatrali, senza che alla molteplicità delle occasioni corrisponda un'autentica vita (anzi: corrisponde una dissipazione), le due voci davvero importanti della cultura teatrale sono Seneca e il pantomimo: l'uno opposto all'altro. Seneca, se pur fu rappresentato, non mira a istituire un colloquio con un pubblico: gli preme, se vuol dare una risonanza teatrale alla sua parola, l'effetto che essa esercita su quella raccolta schiera di amici, di estimatori, di conoscenti, che l'autore letterato adunava negli *acroamata*, le sale di audizione disposte nelle biblioteche o nelle terme o nei palazzi privati. Il pantomimo che dalla Magna Grecia fu importato a Roma (ma sotto

l'impero di Augusto diventaron famosi due attori orientali, Pilade e Batillo), consisteva nella rappresentazione di un mito affidata a un solo attore, che senza parlare, e talvolta senza accompagnamento di coro o di musica, raffigurava tutta la vicenda. Predominio della parola letteraria nel t. degli auditorii, e predominio dell'arte dell'attore nel t. del pantomimo; e frattura di quell'unità che il t. greco aveva proposto: frattura tanto più grave per il fatto che il pubblico dei t. popolari, quelli che hanno una immediata azione sul costume sociale, era in condizioni di totale passività. Il giuoco delle trasfigurazioni attraeva gli spettatori e li estraniava a se medesimi; così l'attore era a volta a volta la nuvola pregna di pioggia d'oro della Danae o il sole che denunzia l'adulterio nella favola di Venere e di Marte. Ma non si direbbe, per stabilire il consueto e necessario parallelo fra le tendenze estreme del t. romano, che la stessa tragedia di Seneca non indicasse essa stessa una estremità paurosa: il pantomimo significava il disperdersi della personalità attiva e morale dell'attore in una irrimediabile molteplicità di atteggiamenti disinteressati, il trageda dell'età di Nerone fa la proposta di una tragedia di orrori impietosi che atterrano e travolgono ogni intento di dignità umana, che limitano e stroncano ogni libertà. E se la composizione drammaturgica della raccolta senechiana pur indica un processo catartico ed una possibilità di redenzione, dall'*Hercules furens* all'*Hercules Oetaeus*, le immagini tragiche restano come esemplari di una tendenza estrema: inoperose, lì per lì, quando furono scritte, o almeno prive di risonanza nella cerchia spettacolare: ma dopo quindici secoli riproposero alla tragedia del Cinquecento il *ne plus ultra* del male che attende, pur nella sua inerzia, d'esser giustificato. La risposta risultò positiva, e s'incominciò di là una grande storia, perché fra quella e questa si disposero i secoli cristiani.

V. Il dramma sacro: sopravvivenze mimiche e cultura liturgica nel medioevo. Cronologia. Il dramma liturgico. Distribuzione geografica. Forme rappresentative della letteratura parenetica. I Misteri. Lauda e sacra rappresentazione in Italia. – Quella frattura del t. greco-romano, che ha gl'indici estremi di mimo e di drammaturgia letteraria, non si conciliò davvero spontaneamente: occorreva una nuova cultura, una rinnovata profondità di pensiero, e ritrovare nella nuova civiltà cristiana propagata fra le genti nuove di Europa il perfezionamento di quella filosofia perenne che gli Ateniesi avevano intuito naturalmente vivendo (il che non significa naturalisticamente filosofando), che i loro circoli misteriosofici avevano suggerito ai tragedi, che i loro filosofi avevano enucleato in proposizioni teoretiche. Gli edifici teatrali o furono trasformati in fortilizi, o si colmarono, o diventarono cave di pietra da taglio; e i mimi, già raccolti in compagnie teatrali cittadine, tornarono vagabondi, perseguitati quando non erano tollerati, accolti ai mercati e alle fiere, confusi con i giocolieri. I grandi temi del t. tragico restano nella custodia dell'alta cultura, ma perdendo quasi del tutto il ricordo di quel che erano state effettivamente le rappresentazioni tragiche (*tragedia* e *commedia* diventano termini di significato nuovo); e i temi inveterati, già collocati nel quadro della commedia classica, si ridissolvono nella tradizione vulgata, o sono ripetuti dilettantescamente, o raccolti nelle sillogi delle facezie, o talvolta, inconsapevolmente, riallacciati alle remotissime tradizioni carnevalesche. Così la Chiesa come le nuove aristocrazie militari uscite dalla dissoluzione della società romana e dal pullulare della barbarie vedono di malocchio le forme teatrali: divertimenti profani per gli uni e immorali: divertimenti indegni, per gli altri, di una rigorosa concezione della dignità dell'uomo libero, cioè del guerriero che sa difendersi e offendere. E tuttavia, mentre il mimo si ridisperde, un'intenzione di altissimo significato, e di grande avvenire, anche ai fini di una ricostruzione unitaria della società, consente alla tragedia, trasfigurata, di sopravvivere: ché la liturgia cristiana accoglie, mentre celebra la Passione, la Morte e la Risurrezione del Dio-Uomo, la sua vita umana e divina. Certo la tragedia greca, come ogni intuizione drammatica, consente solo un'attualità mediata; il fatto è vero solo nella trasfigurazione poetica degli atti e nella recettività del coro; mentre al centro della liturgia c'è non pure la rievocazione, ma la presenza attuale (e questo basti a distinguere fra liturgia e dramma in questo paragrafo che insiste sull'idea di una drammaturgia liturgica); ma la liturgia cristiana, mentre dispone il Sacrificio al centro dell'edificio liturgico, non esclude affatto che tutta la vita umana, parole ed opere, si disponga intorno a quel punto; e che alla realtà eucaristica rispondano le parole che segnano il trasferirsi appunto del fedele dalla sfera naturale del culto alla sfera soprannaturale della fede.



(*da Quarterly of Depart. of Antiquities in Palestine, 7 [1938], tav. 26*)
Teatro - T. di Petra di età romana, scavato nella roccia.

Tali le premesse di una vicenda che si svolge lungo un millennio, dal secolo sesto appunto, quando cessa ogni segno di t. organizzato, al secolo decimosesto, quando il t. diventa il centro di una trasfigurazione ideale e totale della società civile nelle nazioni d'Occidente. Vicenda, si dice; ma non diremo già che si assista ad un processo coerente e continuo di integrazioni sacrali: né che le forme profane si raccolgano da sé in organismi più complessi. Già i termini cronologici, in tanta vastità, dicon meno: e sussiste la tendenza, fra gli storici, a retrodatare l'inizio dei nuovi tempi, il cosiddetto Rinascimento, ogni volta che documentano, o credon di farlo, l'esistenza di quelle presunte forme autonome. Lo storico può registrare un più o un meno, se tenta di contrapporre i due mondi della sacralità e della profanità, che concorrono ad integrare entrambi una realtà sola: una più dichiarata presenza, o una più conclamata assenza dell'una o dell'altra sfera, solo per opportunità dialettica di discorso divise, una plenitudine di officiatura sacra, o un inquieto insorgere del profano. E l'età media è quella che vede continuamente riproporsi questa esigenza integrativa: siamo ben lontani dal credere che il Rinascimento, o inteso come riscoperta dell'antico, o come investitura immanentistica di un'assolutezza umana, possa essere davvero considerato come *plenitudo temporum*, perfezione: che è maldestra illazione polemica e politica applicata alla storia. Anzi, per anticipar la conclusione, la soluzione di compromesso proposta dalla cultura del Cinquecento italiano rimase valida o creduta tale solo nella cerchia di un filologismo accademico, che credeva di poter ricuperare il senso e l'attualità della tragedia antica, ma era contraddetta sia dalla profonda intuizione religiosa del linguaggio musicale che si sostituì al linguaggio letterario nella tragedia, sia dall'inevitabile limite tecnicistico in cui s'imbatte la soluzione tutta comica e profana della Commedia dell'Arte: gli altri grandi t. d'Occidente proseguono una meditazione che diventa morale e religiosa anche quando e soprattutto quando tenta la prova dell'assoluta libertà umana.

La critica ha studiato a lungo gli elementi drammatici della liturgia, e particolarmente le officiature del Breviario Romano, per osservarli al centro di una nuova evoluzione del linguaggio drammatico. Ma non si tratta di distinguere in un conglomerato sostanze diverse: la liturgia è un poema unitario, che ha un limite superiore, carismatico, ed un limite inferiore, teatrico; e le stesse parole possono essere accolte nella loro virtù trascendentale, operative di realtà soprannaturale, e nella loro evidenza spettacolare. Questo spiega meglio la storia della drammaturgia medievale, che tutta quanta si riferisce alla liturgia; ed evita il pregiudizio naturalistico delle forme che germinano le une dalle altre, spontaneamente; e meglio dichiara l'atteggiamento della Chiesa, che, condannate le profanità del decadente t. pagano, non respinge la collaborazione che all'itinerario sacrale arreca la persuasività e l'evidenza della forma rappresentativa che illustrativamente può accompagnarlo; e che quando le illustrazioni minacciano di sovrapporsi al rito, nella fioritura delle arti rinascimentali, si richiama all'austerità della pura liturgia, liberandola dalle efflorescenze che minacciavano di soffocarla, o di deviarla verso la profanità. Il rapporto che si stabilisce fra la teatrica e la liturgia non è in ultima analisi diverso da quello che intercorre fra la liturgia e le arti figurative: un musaico o un affresco che suggellano formalmente un momento della storia sacra, stabiliscono lo stesso punto d'intesa che la figurazione teatrale di quello stesso momento, fra la storia appunto e la sacralità, fra l'assistere a un fatto, che può anche essere inerte, e la partecipazione. E la storia di tale t. oscilla fra il rigorismo iconoclastico, che presumerebbe toglier di mezzo ogni soccorso dei sensi, e la cristallizzazione profana che rende lo spettacolo fine a se stesso, pago della sua evidenza. I momenti culminanti del rito, come ricevono conferma nelle storie che illustrano i muri del tempio, così possono riceverla da frammenti di illustrazione mimica che prolungano l'allusione rituale: più facilmente nella distensione gaudiosa e gloriosa della Natività e della Risurrezione; l'officio del Presepe e l'Officio del Sepolcro. Dove l'intenzione sacrale si mantiene più pura, il dramma liturgico è appena una variazione figurativa proposta in vesti sacre, con un minimo di apparatura (il colloquio fra le Pie Donne e l'Angelo al Sepolcro, che interroga, *Quem quaeritis?* e risponde *Non est hic, surrexit*, etc.; o il colloquio della Natività, talvolta, come nell'ordinario padovano, davanti ad una ancona disposta poco sotto l'altare, rappresentante la Vergine e il Figlio, fra « duo canonici cum duobus pluvialibus qui vocantur Obstetrices » ed i « magistri scolarum et Cantor... qui dicuntur Pastores »). Dove l'intenzione figurativa si accresce, la variazione assume una maggiore ampiezza, discende dall'altare al sagrato, dai chierici passa ai laici. Limite a queste estensioni non v'è, se dalle scarne battute del « tropo » di S. Gallo (variazioni musicali da cui si pensò derivassero le variazioni verbali, col tempo accresciute di un'evidenza mimica: è la tesi di Léon Gautier: valida se non le si assegna carattere esclusivo) si passa alle venticinque giornate della Passione di Valenciennes, e dal sec. IX al sec. XVI; ma sempre un filo lega il frammento illustrativo (non importa quanto esteso e quanto mimicamente rilevato e quanto indiscreto nel suo accamparsi entro il giuoco delle evidenze) al testo liturgico, anzi alla liturgia per se stessa, disposta a riassumere in sé la vicenda del tempo e la storia degli uomini, con i suoi cicli dell'anno e dei santi.

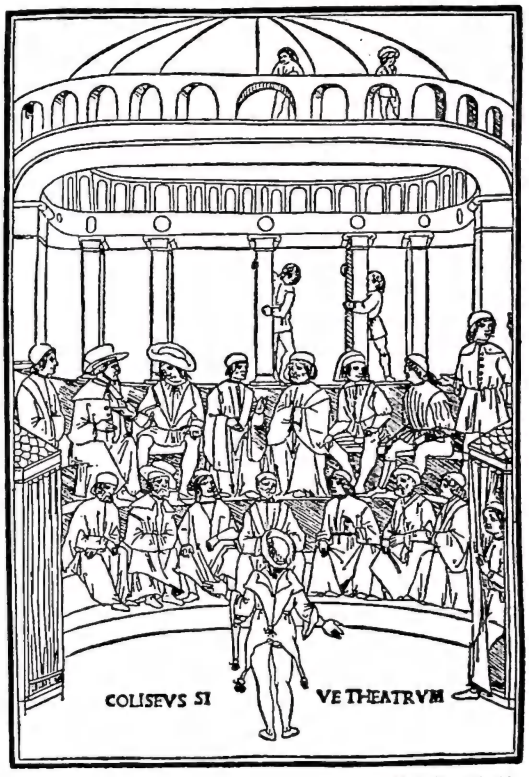
Dal sec. IX al XVI, dicevamo: non certo per stabilire una legge di evoluzioni legata al tempo, ma solo per fissare la cornice cronologica. Vuol dire che, per una più precisa nozione storica, metteremo prima di quel limite *a quo* l'eresia iconoclasta, che quelle figurazioni impersonate contraddicono anche più violentemente che le statue e i dipinti; e osserveremo, dopo quel limite *ad quem*, l'eresia immanentistica, che presumerebbe di restringere nella sfera dell'umano ogni itinerario verso il divino implicito nella celebrazione della Parola. Questa osservazione sulla distribuzione temporale deve essere estesa alla distribuzione geografica; parlar di origine sangallese (Gautier), o bizantina (La Piana) o romana (Toschi) significa irrigidire un'intenzione poetica che prima di tutto mira a sottrarsi al luogo e al tempo: benché le tesi serbino un senso autentico quando si vogliano studiare i testi bizantini come una consapevole reazione al superbo ed esclusivo intellettualismo di quella cultura (il testo più importante è infatti il *Christòs páschon*, già attribuito a Gregorio Nazianzeno, ma riferibile molto probabilmente al sec. XI: un centone dei tragici greci; ma nessuno potrà credere che il suo cristocentrismo sia estraneo alla polemica contro il monoteismo antitrinitario, e che la sua forma sia elaborata a caso, per gusto di pedanteria erudita, senza pensare affatto a quel sincretismo umanistico classico-cristiano che tentava nei testi antichi di leggere un barlume di rivelazione naturale della verità soprannaturale); quando si riportino i tropi sangallesi alla cultura benedettina, anch'essa conciliativa ed attivistica e storicistica; quando s'intenda per « romano » « cattolico », anzi che una prevalenza di intenzioni nazionali. Detto questo, e capovolta la ricerca del processo genetico dalle occasioni cronachistiche alle intenzioni religiose, la distribuzione delle forme del dramma sacro in Europa, dall'Oriente bizantino all'Occidente francese, può diventare qualcosa più che un catalogo erudito.

Un processo di definizione locale è avvertibile anche quando il dramma sacro si mantiene nell'ambito dell'espressione linguistica latina; il pluralismo liturgico che consente le variazioni raccolte e conservate nei libri rituali delle chiese non manca di lavorare su quella preoccupazione fondamentale che s'è osservata di sollecitar la partecipazione del coro al rito. E dell'estensione di queste interferenze basti l'esempio del dramma cassinese recentemente scoperto e che contiene il cosiddetto *Officium quarti militis*, prima conservato da un *rotulum* (ruolo), la parte di un singolo attore trascritta: una proiezione della leggenda cavalleresca del dramma della Passione (De Bartholomaeis). Quando poi la lingua diventa volgare e si dispone accanto alla latina, in un primo tempo lasciando in latino le parti cantate, questo è segno che il liturgista diventa drammaturgo e che riconosce alla comunità volgare la maturità necessaria per una partecipazione più attiva e consapevole. La direzione, si badi bene, resta del latino; e in latino sono le didascalie (allo stesso modo che nella cerchia italiana sono in lingua letteraria le didascalie delle commedie dialettali); ma anche in questo campo la direzione religiosa ed ecclesiastica della vita popolare si preoccupa, assai più che non faccia la direzione politica e feudale, di assicurare un pieno processo di individuazione al gruppo laico che concorre al rito e che volentieri vi si rispecchia nei suoi abiti e costumi. Questo accade su un territorio vastissimo e nelle più diverse forme: dall'*Unguentario* boemo (dove il mimo del ciarlatano si mescola all'*Officium Sepulcri* e ai canti latini delle Tre Marie), alla *S. Agnese* provenzale, dove i personaggi, anche i personaggi santi, intonan parole su motivi musicali ben noti di canzoni profane. I testi sono in buon numero e assai significativi, né solo come testimonianza imponente di un costume, o come documento linguistico: tutta la gamma delle possibilità poetiche vi si spiega: cioè l'intervento attivo di una parola a illuminare e quindi a conformare un ambiente: testi francesi, anzitutto, e provenzali ed inglesi, testi iberici, con una fioritura poetica intensissima, sino ai capolavori di Gil Vicente; e tedeschi; e slavi di Boemia, di Croazia e di Polonia.

Una menzione a parte esige quanto accadde al t. sacro in Italia. Per diretta influenza del francescanesimo, anzi personalmente di s. Francesco d'Assisi, cui si ricollegano i primordi della Lauda e la fondazione del Presepe del Greccio, la preoccupazione della drammaturgia volgare fu meno di illustrazione che di edificazione. Altrove l'elemento spettacolare poteva soverchiare: mentre si svolge in Italia centrale la vicenda della Lauda drammatica, in tutto il territorio, anche italiano, dove si estende lo stile dei *Misteri* francesi (la parola raddoppiava il senso di *mysterion* sull'etimo *ministerium*) si assiste a inscenature macchinose, a spettacoli interminabili: immense storiografie che disperdono in una illustrazione invadente (e alla fine irrilevante, dal punto di vista liturgico) la con-

centrazione spirituale, il senso proprio del mistero. Ma in Italia, anzi nell'Umbria, la storia conta meno della riflessione che si raccomanda, e i fatti remoti meno del fatto preminente e concreto che importa all'adunanza prender consapevolezza del suo destino soprannaturale celebrando tutti insieme l'avvenimento della storia sacra e la raccomandazione della liturgia. È alla base di questo, evidentemente, una mentalità confraternale: vita di gruppo, intesa come al soccorso pietoso così alla edificazione religiosa, che si inserisce nella più vasta vita cittadina, ma pur serbando una sua autonomia: non propriamente vita conventuale, ma vita di sodalizio, con sue regole e feste, sotto la guida di assistenti ecclesiastici. E si prega in latino, ma vi si canta in volgare; e per questa preoccupazione preminente, di costruir la vita spirituale della collettività tessendola di preghiere e di opere, tanto il canto corale come la rappresentazione sacra, tanto la lauda lirica come la lauda drammatica attendono allo stesso scopo. Chi studiò queste forme drammatiche dei disciplinati umbri poté compiacersi di guardare a loro non dimenticandosi dello schema proposto da Aristotele alle origini del dramma ditirambico: un processo di oggettivazione spontanea, che stacca dal coro il personaggio nel fervore della suggestione mimica. Pur rimanendo dubitosi di fronte alle possibilità creative dei tumulti orgiastici, e conoscendo come prevalgano, anche nell'Italia del Duecento, l'intelligenza e il soccorso della riflessione sopra le esaltazioni ingenue, è certo che all'ingenuità e alla coralità, come punto d'arrivo, qui si attende. La musica vi ha gran parte; e la parola la sorregge, spesso come indicazione più che come definizione poetica, lasciando che tocchi al tono musicale, come più eloquente, la definizione del sentimento collettivo e dei caratteri. Ed è anche vero che era ambizioso desiderio dei confratelli sboccar dall'oratorio alla piazza, e assicurare importanza cittadina alle loro feste: come dimostra la raccolta orvietana, nei confronti dei laudari di Urbino, p. es., e di Perugia. Ma i fondamenti della nuova drammaturgia, che sviluppa e concreta le premesse contenute nel dramma liturgico, sono gettati; e la vita della teatralità nuova, che abbandona a un tratto la prosecuzione dei *Misteri* e delle *Rappresentazioni*, attraverso l'influenza che sul nuovo t. di Europa esercitarono le forme della teatralità, si riconnette a questa fondamentale intuizione della lauda umbra.

VI. Il t. profano: festività carnevalesche e corti bandite. Mimi giullareschi. Trionfi, ecloghe ed allegorie. – Il dramma sacro medievale è sempre comprensivo di un rapporto fra l'umano e il divino; e la sua gamma, alla lettura dei testi, appare assai più varia di quanto suggerisce chi, movendo da un parzialissimo schema storiografico, presume di veder tutta l'epoca rigidamente dominata da una teocrazia esclusivista, e l'arte dedotta secondo schemi logici (senza contare che c'era anche allora una buona e una cattiva retorica; e che l'ottimo metodo della ricerca filosofica aiutava allora, più di quanto poi accadde, a distinguerle). Anche i momenti più solenni del rito, quelli che sembrerebbero di necessità piegarsi all'intransigenza più rigida, s'aprono alla festa delle invenzioni comiche: così nell'*Officium Nativitatis* le scene delle *Obstetrices* e dei Pastori; così nell'*Officium Sepulcri* il tema dell'Unguentario; così nell'*Officium Peregrini* quello dell'Osteria; e quando le tarde composizioni volgari si dimostrano abbondanti di tali caratterizzazioni, non bisogna dimenticare che l'impostazione originaria della mescidanza era proposta da testi più antichi: anzi, dalle tradizioni antichissime, se si ritrovano persino nei vangeli apocrifi, che talvolta la Chiesa accolse nelle manifestazioni vulgate e meno impegnative del rito: quasi un pio contributo di leggende. E del resto (come tante volte dimostra il linguaggio musicale, più sciolto da una precisa nozione concettuale, e più pronto a riecheggiare l'emozione vulgata) proprio nelle festività più solenni l'allegrezza si concedeva più agevoli scherzi della fantasia. L'importante, per giudicare di quel mondo, è tener sempre presente quel rapporto; e la distinzione qui adottata in due paragrafi deve piuttosto indicare un'assidua interferenza che un parallelismo, e tanto meno un antagonismo. Del resto la distinzione è semantica e catalogica, non già intrinseca e categorica; e in ogni forma autentica di poesia, non importa da quale occasione sollecitata, talvolta anche satirica e beffarda, la pietra di paragone è sempre la verità; e la verità non si divide.



(*fot. Enc. Catt.*)

Teatro - Rappresentazione di una commedia di Plauto. Incisione che orna le *Comoediae XX* di Plauto, stampate a Venezia, per i tipi di Lazzaro Soardo, 14 ag. 1511 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Anche il rito s'apriva dunque al riso; e la celebrazione liturgica degli Innocenti dava luogo all'elezione del-l'*Episcopus puerorum*, e la festa dell'Epifania alla gazzarra popolaresca contro Erode, e, con una confusione troppo comprensibile di personaggi, contro Erodiade, che diventava la diavolessa Redodesa di tanti riti allegri e paurosi. Era abbastanza facile, dato il sincretismo della concezione prevalente nei paesi cattolici, che in queste pause del rito si collocasse questa o quella sopravvivenza di antichissime costumanze: come il ricordo dei Saturnali nelle feste del solstizio d'inverno. L'importante era stabilire un rapporto e sottolinearlo nel tempo. Così fu del Carnevale: a guardar bene, riceveva dal rito e dall'ordine liturgico in cui le stagioni dell'anno venivano composte un'investitura, quasi una giustificazione indiretta: e quindi veniva a far parte di un discorso rigorosamente ordinato (il Carnevale non scompare lì dove un più rigido giudizio morale interviene a vietarlo; ma dove si perde il senso ideale, l'ordine ritmico e spettacolare che la liturgia suggerisce all'anno: non ha più senso, se vien meno il suggerimento sacrale). Lo stesso si dica per un rapporto che, all'infuori della liturgia, si veniva a stabilire fra gerarchia del clericato e gerarchia del laicato: anche la vita politica, nelle sue forme più elevate e riflessive, sia per influenza bizantina (e la corte di Costantinopoli rimase esemplare a tutta l'Europa, per quel complesso di cerimonie che esprimevano liturgicamente l'investitura sacrale dell'imperatore: cesaropapismo, noi diciamo; e quel cerimoniale passò all'Occidente, dalla corte di Borgogna

(*fot. Enc. Catt.*)

TEATRO - Frontespizio delle *Comedie* di L. Ariosto, con disegno a penna di Giulio Martinelli da Urbino (1622), riproducente il boccascena con nel fondo una scena classica e al centro una figura con in mano una maschera e uno strumento musicale - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 688, f. 1r.

alla corte di Spagna, e attraverso l'« etichetta spagnuola » alla corte degli Asburgo), sia perché si modellava sul linguaggio eccelso, quello liturgico appunto, sia per la dominante concezione religiosa e unitaria della vita, si atteggiava teatralmente, spettacolarmente, e secondo una norma rigorosamente stabilita, dalle «acclamazioni», che salutavano il monarca, ai diritti di precedenza. Il pluralismo della società occidentale dopo il Mille, e soprattutto la prodigiosa duttilità della civiltà comunale in Italia, che salvava l'unità religiosa più rigorosa per moltiplicare in ogni direzione le esperienze umane, si oppone a quel regolamento gerarchico; ma nelle sue manifestazioni eccezionali o eccellenti, anche le « corti » dell'Occidente ripetono quell'intenzione : specialmente nelle « corti bandite », che questa o quella autorità politica, ed anche le repubbliche comunali, indicono in occasioni solenni. Allora la società tutta si distraeva dalle sue occupazioni (ma anche la guerra, quando non diventava giudizio di Dio e non si limitava ad essere carneficina, si ricordava del torneamento e del rito della milizia) e si arriva alla festa : il potere si contemplava e si celebrava, poeti e giullari lo solennizzavano e lo rallegravano, la pausa festiva presumeva di rinnovare l'età dell'oro. Queste solennità erano esse stesse spettacolo; ma vi trovavan cornice giuochi cavallereschi e cortesi, mimi conviviali (tale l'antichissima *Coena Cypriani* che faceva assistere a una sfilata di personaggi biblici : una parata di costumi più o meno ricchi, un pretesto) e infine gli scherzi dei giullari : che una volta tanto sostavano nella loro vita vagabonda ed erano accolti in una società illustre.

Entrando nella corte il giullare cessa di essere un esecutore frammentario e occasionale di lazzi buffoneschi e di giuochi comici o acrobatici : può inserire anche lui la sua parte in un discorso coerente. Si può esser disposti, per opportunità di accentuazione in una rassegna storica, a isolare la figura e a farla rappresentativa di un processo di convalida : resta il fatto che ogni momento comico riceve senso e rilievo e addirittura giustificazione e investitura e possibilità di riuscire efficace e attivo in una cerchia proprio dal fatto che viene osservato e compreso in un ordine più vasto. E gli *ex lege* buffoni e giullari, che in teoria erano messi al bando della società, venivano così a rappacificarlesi, ed in occasioni tanto solenni. Molta poesia satirica del medioevo, dai carmi dei goliardi alla epopea bestiaria, può essere osservata nelle attinenze giullaresche; e il giullare stesso, a seconda del prevalere di una mentalità separatistica o di una mentalità unitaria e gerarchica, poteva essere visto ora nella prospettiva del *miles de curia*, uomo di corte che soccorreva il principe di consigli assennati, talvolta celati sotto la maschera della naturale sapienza del finto pazzo, ora nella prospettiva del buffone. Ne restano documenti sia nelle tradizioni raccolte da novellieri e da storici (ai più famosi di questi giullari è spiegabile che si attribuisse un repertorio, o addirittura una leggenda comica : diventavano personaggi di una mitografia comica, dopo essere stati attori : tali le figure di cui narrano il *Novellino* e Giovanni Boccaccio e Franco Sacchetti), sia nei testi dei mimi volgari. Personalità più spiccate, fra gli autori, sono Rutebeuf, che tocca tutti i temi offerti alla sua professione di troviero parigino, e si estende dal mimo al compianto alla leggenda sacra, Adam de la Hale, di Arras, che conclude a Napoli il suo ciclo, e si definisce in un organismo teatrale più solidamente legato e più autonomo (*Jeu de la Feuillée*, *Robin et Marion*) e Cielo d'Alcamo, con il mimo *Rosa fresca*, disposto e opposto alla poesia cortese della curia di Federico II.

Ma la corte ha bisogno di celebrarsi da se stessa nei suoi compiti supremi; né può accontentarsi di servir da cornice alle invenzioni dei tecnici dello spettacolo, quali erano i giullari. La corte, per il carattere di sacralità che assume, come s'è più volte detto, tutta la vita sociale in quella cerchia di pensiero e di costume, vuole anch'essa essere rammentata nella sua funzione più autentica : non già organismo tecnico per una azione politica, ma scala ad una trasfigurazione trascendentale. Ecco il *Trionfo*. E teniamo pure presenti, nel ricostruire questa forma e partecipandovi idealmente, i testi illustri della letteratura e della pittura : primo e più impegnativo, i *Trionfi* del Petrarca, che dichiarano apertamente la scala onde l'uomo si innalza al divino; e costituiscono un'ideale scenografia disposta alle molte singole rappresentazioni, e proposta anche all'intelligenza dell'antico. Nella sarcastica mentalità fiorentina il trionfo diventa ben presto un tema di carnevalata; ma dove la curialità principesca è più salda o più disposta ad apologizzarsi, come alla corte di Borgogna ed alla corte di Milano, il trionfo resta la forma attinente della celebrazione cortigiana; e vi si mescolano le rappresentazioni allegoriche, spesso sotto forma di ecloghe pastorali, che rammentano i grandi o creduti tali avvenimenti politici e dinastici in quel velo di riecheggiamenti favolosi e arcani che la letteratura classica amava. Politica e letteratura, l'una disposta agli omaggi, l'altra frettolosa di elargirli, accettano una parte in quell'ideal t. della corte. Il Quattrocento italiano vi celebra i suoi fatti : non senza suggerire, alla lunga, possibilità autentiche di una drammaturgia più concreta.

VII. IL T. DI CORTE : SINCRETISMO DEL PRIMO CINQUECENTO ITALIANO. ALLA RICERCA DI UN'ATTUALITÀ DELL'ANTICA COMMEDIA. IL REPERTORIO DEL NUOVO T. LA CORTE DI FERRARA. DAL T. DI CORTE AL T. NAZIONALE. – Il primo Cinquecento, in Italia (dacché alla svolta del secolo incomincia qui, prima che altrove in Europa, la cultura dell'età barocca) vede tutte le tendenze convenire in un tumulto di forme sovrapposte, l'antichissimo mescolarsi al nuovo e al meno nuovo, stringersi in nodo quel che era stato e quel che sarebbe : laude si cantano e si rappresentano, dove spesso trova espressione lo spirito confraternale disceso dalla spiritualità religiosa del Duecento; grandi spettacoli si allestiscono sulle piazze cittadine, o ai santuari, che infoltiscono di personaggi il palco e richiamano torme di popolo, spesso, col gusto vulgato del Quattrocento, disperdendo nello spazio e nei gesti innumerevoli ogni concentrazione di vita morale;

i buffoni invadono i mercati e le sale signorili, sono all'osteria e nei palazzi dei principi, raccolgono i vecchi lazzi del mestiere e le nuove *facetiae* delle sillogi latine; nelle università e nelle accademie i dotti recitano componimenti classici od opere modellate su quelli; nei solitari scrittori i letterati tentano la fortuna delle parole e nelle celle dei cenobi i monaci postillano i testi sacri e i codici della sapienza classica, considerata come non avversa al cristianesimo, anzi itinerario di una sola ricerca umana che la verità della rivelazione non sommerge, anzi conferma ed esalta. La catastrofe politica accentua il tumulto e sprona l'avventura; e le parole che si dicono, tutte le parole, in qualunque forma espresse, nei quadri e nelle musiche, nei libri e negli edifici, vanno più in là della loro occasione, accolte come sono da una intelligenza pieghevole e forte, chiara nel valutar le circostanze e insieme ardita nel divisare le conseguenze, tutta disposta ad accogliere, non pur nel segreto della meditazione, ma nell'aperto giuoco delle attenzioni molteplici, e a giudicare liberamente, disposta all'umano e perciò, con una illazione che nella sua entusiastica sincerità non sempre si salva dai precipizi degli orgogli e dalle facili improvvisazioni, al divino.

Già affaticandosi a precisare il significato dei termini di « tragedia » e di « commedia », che nell'antichità risultavano tanto importanti e così chiaramente complementari, ma facendo prevalere la documentazione letteraria sopra la nozione della realizzazione scenica, i dotti avevano ridotto a forme narrative l'una e l'altra, distinguendo la tragedia, che incomincia con l'illusione della buona fortuna e finisce in lutti, dalla commedia, che incomincia male, ma termina nell'immancabile lieto fine : definizioni molto più pensose di quel che risultò poi ad una prospettiva polemica, d'accordo; e le classificazioni dei generi letterari adempiono ad un compito di riflessione sistematica, oltre che di catalogo; ma la lettura dei testi antichi, ripercorsi con spirito d'attualità e nella concretezza di un rapporto umano, rivelava sempre meglio quale ne fosse la sostanza. *Commedia* era intitolato il poema di Dante, con un titolo comprensivo di tanta vita trascorsa e pregno di tanta storia futura, e tragedia la latina *Ecerinis* del suo contemporaneo Albertino Mussato. Soprattutto per questa via delle imitazioni latine si lavora nel Trecento e nel Quattrocento. I tragediografi mirano a Seneca, con approssimazioni faticose, finché il senechismo non sia assimilato nella sua sostanza di proposta morale. I commediografi, con fortuna più pronta, mirano a Terenzio. Già i manoscritti terenziani rivelano con quanta attenzione gli editori cercano un rapporto fra l'antico t. e le nuove consuetudini spettacolari : si sa che l'analogia è alla base della conoscenza storica; e non meravigli che un testo latino che aveva già sollecitato le invenzioni drammatiche della monaca sassone Rosvita, nel sec. X, per le sue sacre leggende, sia adesso invaso dalla schiera dei giullari. Anche l'organizzatore del nuovo studio dell'antichità classica, Petrarca, compose commedie latine, perdute; e sul suo esempio se ne scrivono, e fidando più di lui nella validità dell'imitazione e nella dignità della realizzazione si rappresentano, dalla fine del Trecento in poi : Pier Paolo Vergerio, Enea Silvio Piccolomini, Ugolino Pisani. Le università diventano il luogo dove naturalmente queste invenzioni e queste rappresentazioni si dispongono; e poiché le università italiane sono un centro di raccolta di tutta la vita dell'Occidente, anche queste commedie universitarie sono imitate un po' dovunque, e soprattutto in Germania attraverso lo Studio padovano. La loro consuetudine si prolunga ben oltre il Cinquecento, e rifiorisce nel t. di collegio dei Gesuiti lungo i secoli dell'età barocca.

In tanto urgere e disperdersi di vite il t., che è anche riflessione e raccolta, deve cercarsi un luogo. Il luogo del t. religioso era la chiesa, con le sue attinenze : il sagrato e le « scuole » delle confraternite. L'università può aprirsi a rappresentazioni di attori dilettanti finché il latino umanistico degli studenti può ripetere le intenzioni avviate dal latino ecclesiastico dei clerici. Ma chi assicura un luogo al nuovo t. profano, e la trasformazione degli attori da dilettanti in professionisti, è la corte, con le sue attinenze della sala patrizia e dell'accademia. È nella prospettiva della corte che i nuovi testi vanno letti : della corte che vuole essere il centro della civiltà cittadina, estendendo quasi all'infinito, avventurosamente, le rispondenze di questa al di là della cerchia di mura : verso i campi, cui si guarda con occhio nuovo, non sempre sostando nell'ozio arcadico di un finto e artificiale paradiso terrestre; verso i paesi d'Europa, che partecipano con nuova responsabilità alla vita comune, in nuove lingue che si definiscono in nuove letterature; verso i nuovi continenti aperti dal viaggio di Cristoforo Colombo. E nella corte convergono tutte le forme e tutte le correnti : la corte conferma, sia pur soltanto a parole, l'ispirazione religiosa della civiltà comunale, e fa buon viso, anche quando decorosamente s'annoia, alle riscoperte dell'antico. La novità più importante per lo storico del t. è questa : che un gruppo sociale preminente, quello che si aduna intorno al principe, accetta di far la prova delle rispondenze attuali delle antiche forme rappresentative e proporne di nuove. I testi antichi già noti, quelli che si discoprono ad arricchire i vecchi cataloghi (Plauto prende il luogo di Terenzio, nella fortuna della commedia latina) e i nuovi testi, che gli autori compongono su preciso incarico, formano il repertorio. Si passa dalla lingua latina alla lingua volgare : perché, se nelle università gli studenti-spettatori intendevano la lingua dotta degli studenti-attori, a corte bisognava esprimersi più concretamente in volgare; e perciò si traducono le antiche commedie, adattandole alla sentenziosità e all'allegorismo delle rappresentazioni auliche, o inframmettendole di scene spettacolari o coreutiche, meglio gradite al pubblico. Tutte le corti italiane dell'ultimo Quattrocento e del primo Cinquecento si disposero a questo compito di una cultura teatrale; ma preminente ed esemplare fu quella di Ferrara, con i duchi Ercole ed Alfonso : dove non solo si sperimentarono assiduamente tutte le forme dello spettacolo, dalle sacre rappresentazioni, in piazza, nelle festività religiose, ai cortei trionfali per gl'ingressi solenni, alle celebrazioni allegoriche per questo o quell'avvenimento politico o dinastico; ma si promosse l'intesa e l'intelligenza e quindi un costume : favorendo il formarsi di una consuetudine e lo stabilirsi di un linguaggio parlato e figurato : favoriti a lor volta dalle particolarissime condizioni della cultura ferrarese, dove regnavano una dinastia inveterata nel governo cittadino ma da secoli apertissima alla cultura cavalleresca e da non molto innovata dalla cultura umanistica. E Ludovico Ariosto, il più grande dei poeti di corte, dà inizio alla nuova commedia.

Favole mitologiche, ecloghe allegoriche, commedie terenziane e plautine, commedie mimiche si avvicendano nelle sale principesche; e l'esempio presto è raccolto : se la corte di Ferrara, e quelle che le si ricollegano per più frequenti rapporti politici e familiari, Mantova e Urbino, restano a lungo esemplari, e promuovono una moda che sarà imitata dalle corti di Spagna, di Francia, d'Inghilterra e di Germania, anche le capitali dove non esiste, in senso proprio, una corte, Firenze e Venezia e Roma, accolgono le stesse feste nei loro palazzi patrizi, e divulgano il linguaggio spettacolare che a Ferrara era stato sperimentato e raccomandato, ciascuna città con un suo modo, un suo ripensamento, un suo stile. All'imponenza di tali fatti non risponde che raramente la qualità intrinseca dei testi. Ma la corte è piuttosto intesa a fare spettacolo di sé, che ad aprirsi al messaggio di una rivelazione dello spirito. La civiltà cittadina si conclude e lascia alla civiltà nazionale che le succede uno stupendo strumento d'espressione e di partecipazione. Il t. diventa, d'allora in poi, lo specchio della vita nazionale, colta nelle sue manifestazioni salienti e nelle sue più animose suggestioni, e dal t. si proclamano le parole che più acquisteranno valore nella vita storica dei popoli d'Europa.

VIII. Il t. dell'età barocca : il t. è chiamato a riflettere la vita del popolo e a celebrarne i compiti religiosi e nazionali. Il t. in Italia : scoperte tecniche e di linguaggio; gli edifici teatrali, le compagnie professionali, il pubblico pagante. La commedia dell'arte. Il t. dell'Opera. Il t. in Inghilterra. Il t. in Spagna. Il t. in Francia. Il t. del Settecento

(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)
TEATRO - La riverenza d'Arlecchino. Incisione di Claude Gillot (1673-1722).

IN EUROPA. – Così si venne stabilendo la consuetudine di un t. profano; e si sottraeva l'arte rappresentativa alle responsabilità ecclesiastiche, liberando la liturgia da troppe sovrastrutture; e si assicurava il fastigio della drammaturgia alla nuova letteratura. L'impresa è appena avviata, ed ecco la grande crisi della vita cinquecentesca vi si ripercuote: la scoperta dell'America rovescia dalle fondamenta il vecchio ordine d'Europa; le nazioni sono travolte dalla vertigine del dominio mondiale, i popoli o si staccano da Roma, madre delle nazioni, o schierati con lei per proteggerla l'usurpano; battuta, spogliata, lacera, corsa l'Italia ha forze che bastano solo a lasciarla sopravvivere. Il t. diventa, specie nelle nazioni atlantiche, un luogo assai più vasto di quanto rivela la dimessa apparenza di quel recinto chiuso intorno a un palco che si protende nel bel mezzo dell'assistenza e scoperto alle intemperie, come in Inghilterra, o come in Spagna il *corral*; gente da ogni parte e d'ogni condizione vi accorre e vi si dicon parole d'immenso destino, destinate a viaggi più arditi che quelli di scoperta sugli oceani. Ma erra chi contrappone questo t. nazionale al t. ecclesiastico del medioevo, come sollecitato da uno spirito polemico, come voglioso di affermazioni immanentistiche e laicistiche di contro una drammaturgia religiosa. Il processo di integrazione per cui il laicato, lungo la storia dei nuovi secoli cristiani, si era mosso a cercare la propria libertà e la propria dignità tentando concretezza e perfezione di vita non contro, ma dentro la cerchia cattolica, non si spezza già, ora che i popoli, primi quelli più saldamente raccolti sotto le insegne delle monarchie nazionali, partecipano all'opera comune col peso immenso della vita unitaria. Vita di popolo è questa dell'età barocca, in una concezione religiosa e nazionale; e il t. è il luogo dove si celebra questo ritrovamento unitario, dove si ascoltano parole ardite, dove il freddo calcolo della ragione è soverchiato da un entusiasmo veggente, dove l'immagine creativa della poesia chiama a sé intorno forze intatte di sentimento, di volontà, di vita sociale; è, di un tumultuoso salire della moltitudine a prender consapevolezza di popolo, ora occasione, ora specchio. Delle cinque maggiori nazioni d'Europa, tre: Inghilterra, Spagna, ultima e non minore la Francia, fra il sec. XVI e il sec. XVII fondano e propongono un esempio memorabile; ma il dibattito corale della loro drammaturgia è intorno a temi immensi, con una meditazione profonda, teologicamente fondata, dei valori religiosi e morali. La Germania, travolta dalle guerre di religione, rimane quasi estranea al t.: non certo al dibattito sacrale, fieramente escusso e protervamente combattuto, intorno alla dignità e alla libertà religiosa del popolo. L'Italia è la sola in cui la cultura si dispone in una situazione di fiancheggiamento, dove si elabora senza convergere: né potremmo ritenere questo separatismo (che una storiografia polemica riconduce all'indifferenza in materia religiosa, alla decadenza morale, all'offuscarsi, anche fra il popolo, delle grandi preoccupazioni religiose che avevano ricondotto all'opera di fede anche le opere della bellezza) estraneo affatto ad una fondamentale preoccupazione di riforma, al proposito di salvar il patrimonio sacro dagli attacchi della profanità, ed una cauta, ma non scettica, distinzione del sacro dal profano; e la Chiesa si dimostra altrettanto solerte nel reprimere gli eccessi d'immoralità della Commedia dell'Arte che nel toglier di mezzo dalle festività religiose molte sopravvivenze del t. sacro popolare del medioevo.

Dal t. italiano conviene cominciare: perché primo in ordine di tempo, s'è visto; ma anche perché, così ristretto a cercare di sé in sé le sue ragioni, matura e svolge un tecnicismo espertissimo: proprio tutto ciò che lo renderà sospetto ai Romantici. Si cominci pure dalla tecnica: è il t. italiano che fissa i moduli e le consuetudini più osservate: l'architettura italiana dell'edificio, l'organizzazione italiana delle compagnie, il costume italiano dell'udienza: più tardi o adagio, gli altri, magari rinunziando a un tesoro di poesia, come l'Inghilterra della Restaurazione, che accettò di essere italiana e francese, dopo essere stata shakespeariana. Il t. imita la sala del palazzo principesco, dove le prime commedie, e le prime opere in musica s'erano date: aggiungendovi tardi gli ordini dei palchetti, compromesso fra un modello antico riecheggiato dal T. Olimpico del Palladio e il *corral* degli Spagnoli. Le compagnie professionali prendono il posto dei dilettanti: certo meno aperte verso le nuove invenzioni, certo legate al guadagno, un rapporto economico che pesa e talvolta degrada, ma ben più esperte dei mezzi espressivi e padrone della rispondenza popolare. È il pubblico, per la prima volta nella storia del nuovo t., è pubblico pagante, sia nella stanza dei comici dell'Arte, sia nel t. dell'Opera a Venezia. Cantanti e attori sono al centro del t. italiano dell'età barocca, e vi restano, e l'insegnano agli altri, anche a costo di sopraffare il testo poetico, o di sviare la vita morale dell'udienza verso le illecebre del senso o le evasioni spettacolari.

Le tre nazioni atlantiche, Spagna, Inghilterra, Francia, come libere verso il mare aperto, restano fedeli alla dignità della parola: che come ogni altra forma d'arte indica un impegno totale di vita, ma più audacemente lo dichiara e lo commenta nel suo rapporto razionale e morale. L'Italia ne evade: le forme della teatralità italiana dell'età barocca, pur mentre si continuano, spesso con invenzioni mirabili (Tasso, Bruno, Della Valle...), le tradizioni del t. letterario, sono la Commedia dell'Arte e l'Opera in musica. Il tecnicismo degli attori trionfa nell'Arte: si fissa stabilmente lo schema della Commedia, desunta dalla lunga riflessione condotta dai letterati intorno ai testi latini, nei gruppi complementari dei Servi, dei Vecchi e degli Innamorati: si irrigidiscono i personaggi d'abito, di mimica e di linguaggio fissi (le *Maschere*), si fan salire sul palco i modi del carnevale, la grossa facezia plebea, il giuoco delle mescidanze dialettali (l'Italia popolare è tuttora regionale e dialettale: benché anche questa dell'Arte sia un modo di guardare dall'alto questo frammentismo e, ridicolizzandolo, superarlo): si improvvisa il dialogo seguendo un'azione sommariamente indicata in uno *scenario* o *canovaccio*, introducendo *lazzi* (scenette comiche, queste, battute estranee all'azione), si duella per burla con le spatole di legno che hanno sostituito l'aulico scettro giullaresco, si balla, si canta, si suona. Gli *Zanni* (nome generico e tradizionale del servo; ma presto si specificano, e si dividon le parti di primo e di secondo Zanni: l'uno è Brighella, Buffetto, Pedrolino ecc., l'altro Arlecchino, Truffaldino, Pulcinella ecc.) continuamente interrompono con le loro trovate comiche l'azione, beffando i vecchi (*Pantalone*, il *Dottore*) aiutando o parodiando gl'Innamorati (Orazio, Flaminio, Livio; Isabella, Lidia, Lavinia, ecc.) che anch'essi si reduplicano in coppie.

Ben altro il mondo dell'Opera: quanto meditativo tanto alato, quanto intimo tanto effuso, nelle forme del linguaggio musicale, capaci di soverchiare con il loro slancio poetico le povere consuetudini del mestiere istrionico; e una sfera di trasfigurazione sentimentale contrapposta al giuoco mimico dell'Arte. Pur qui la tradizione intrinseca alla vita storica della forma esercitava il suo peso: perché l'Arte aveva raccolto dalla giullería medievale la beffa e la rissa dei buffoni; ma la musica s'era prima drammaticamente definita nelle *Laudi*, e prima che al *pathos* e all'*ethos* del dramma aveva accompagnato i Fedeli verso le meditazioni del dramma sacro. Anche quando la fiorentina Camerata dei Bardi aveva giustificato eruditamente la proposta di far rivivere la tragedia greca

nel nuovo incontro di parole e musica, ci s'era rammentati dell'antica lauda drammatica (Emilio del Cavaliere); e Claudio Monteverde aveva inteso scrutare il segreto dell'anima profonda dando alle creature sceniche (Arianna, Ulisse, Nerone) la rivelazione della parola musicale: natura austera e dolente, la sua, intimamente religiosa: finché il nuovo linguaggio scenico riceve l'investitura romana nel t. dei Barberini. D'allora si svolge arricchendosi lungo tutta l'età barocca: suoi centri più attivi sono Firenze, Roma, Venezia. L'avvento degli operisti della scuola napoletana segna una svolta: e come i comici napoletani dell'Arte (Pulcinella, Scaramuccia) impressero alla Commedia un'audace esuberanza di forme mimiche, diversa se non opposta al mordente moralistico dei comici lombardi, così la commedia musicale napoletana, l'opera buffa, espresse un sentimento più ilare del mondo, una condiscendenza più vaga alla festa di una natura gentile, l'idea di una terra serena, popolata di creature umane riconciliate con la loro sorte.

Altro il ciclo del t. dell'età barocca, altrove. L'Inghilterra nei brevi decenni densi e prodigiosi del t. elisabettiano delineò una parabola degna del t. greco. Anche qui si comincia da una sperimentazione umanistica dell'antico; ma l'Italia ha già sgombrato il cammino; e gli *university wits*, che promuovono le prime intese con la nuova cultura teatrale, oltrepassano rapidamente i limiti guardinghi dell'accademismo. Seneca offrì i suoi modelli, e l'idea di un t. di orrori, di una tragedia impietosa e irredenta (*Gorboduc* di Norton e Sackville, 1562); ma un dramma popolare, mescolato di tragedia e di commedia, di re e di buffoni (così sonava il rimprovero che gli moveva il Sidney) gli s'affianca e impone una risposta sollecita alle attese di molti. Un genio audace, Marlowe, lo sospinge a una condizione estrema, verso la idea e l'immagine di un più che umano decider della propria sorte a paragone dell'assoluto (*Tamburlaine*). Un genio prodigioso, Shakespeare, attraverso una lunga, ardita, mobilissima meditazione, un'invenzione inesausta, una responsabilità assoluta di fronte alla verità della parola, lo ricompone nell'immagine di un universo; e di un universo aperto al messaggio di Dio: fra le ultime parole delle creature shakespeariane sono preghiera, compassione, penitenza, umile riconciliazione con l'uomo fratello dopo il vagabondaggio titanico. Trageda di immensa forza speculativa e commediografo di alata iridescente fantasia; ma in nessuno come in lui l'orizzonte umano, percorso dalla luce della parola, è più vasto, né il destino divino tentato più nel profondo. Intorno a lui una pleiade di autori: Kid, Jonson, Beaumont, Fletcher, Massinger, Ford, Shirley, Marston, Webster, Tourneur, Middleton.... Una fioritura presto interrotta dalla rivoluzione puritana che chiuse i t. La Restaurazione, che li riaperse, voleva piuttosto la voluttà che la verità, forme piacenti, ma superficiali, varie e accorte, talvolta ancora aspre al gusto. Finché il Settecento, rivolto ora alla commedia di costume (Steele, Goldsmith, Sheridan....), ora all'opera in musica di importazione italiana, ora ad una satirica mescolanza di entrambe (*The Beggars' Opera* di John Gay), ripropose una conseguente vicenda.

Pareva alla critica romantica che la fortuna del t. spagnolo, come di quello inglese, fosse stata nel non lasciarsi deviare verso il formalismo classicheggiante dall'imitazione greco-romana promossa dagli Italiani. La prospettiva moderna è assai diversa: culturalismo e tecnicismo, appresi in Italia, non soffocano già, anzi consentono le nuove invenzioni; e il vigore degli spiriti religiosi e nazionali non è per nulla soffocato, anzi prende conoscenza di sè, con l'accrescersi dell'esperienza. Juan del Encina aveva ben segnato il passaggio dall'antico al nuovo; e una crisi aveva denunciato, alla svolta dei nuovi tempi, la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, la famosa *Celestina* di Ferdinando de Rojas. Un nuovo linguaggio scenico si forma lentamente lungo il Cinquecento: e il portoghese Gil Vicente gli assicura genialità inventiva. Lope de Rueda, che fu impresario, attore e autore, prestanza tecnica: mentre a Madrid, a Valenza, a Siviglia si fondano i primi t. stabili. Il tradizionalismo dello spirito iberico fa che i vecchi temi sussistano accanto ai nuovi, e la cavalleresca fedeltà del tempo antico accanto al moderno immaginoso spirito d'avventura: ecco l'opera di Juan de la Cueva. Ecco i drammaturghi del *Siglo de Oro*: Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina, Juan Ruiz de Alarcon; e, a chiudere il ciclo e il secolo, Calderón de la Barca. Essi lavorarono con attività prodigiosa (più di duemila « commedie » furono attribuite a Lope de Vega), ma sempre riportando i loro prodigi a una tradizione che nulla dimette o abbandona, il dramma sacro accanto ai giuochi buffoneschi del *gracioso*, il dramma patriottico accanto allo svagato incanto degli « intermezzi » che mimano danzando temi realistici. Un empito sonoro e generoso pervade quel t.; e il dominio della parola raccoglie nel paludamento fastoso del discorso eloquente tutte le possibili avventure. La concordia di autore, attore e pubblico è ottenuta tenendo fede al passato che si conosce e votandosi con slancio inesausto a un destino di luminosa avventura, sempre grande, qualunque sia il quadro dove ha luogo.

Di tale spirito del t. spagnuolo si rammentano i primordi francesi; e il *Cid* di Corneille. Ma la Francia trasferiva in dibattito oratorio e processuale l'ispirazione errabonda del t. iberico: per un prevalere d'ispirazione classicista e di rigore razionale, nell'accogliere la libertà inventiva della parola; per il gravitare della Francia in Parigi, e di Parigi nella Corte; per una eredità, infine, della tragedia letteraria all'italiana, che si era serbata tanto più composta quanto più sbrigliata era, in Italia, l'esperienza del t. teatrale. Anzi, l'egemonia culturale francese trovò sostegno nel t.; e quel t., anche a paragone del t. d'Inghilterra, par degno di rappresentare l'accordo fra parola e spettacolo, e di emular la tragedia e la commedia antiche. Corneille, Racine, Molière, sempre più obbedienti alle indicazioni estrinseche della società e del costume e della teatralità, sono nell'intimo investigatori strenui e pietosi del dramma umano, moralisti grandi, ben degni di collocarsi al centro di un'arduo e fecondo dibattito, impegnato sui problemi più decisivi della vita e del costume. Tanto il trageda della volontà eroica, Corneille, come il poeta della passione e del naufragio dell'anima travolta da un'ossessione terribile e cara, Racine, e persino il commediografo, Molière, che accetta di entrare in colloquio e contrasto con una realtà che pare imporgli, per peso di evidenza sociale o per forza di consuetudine scenica, temi e sviluppo, traducono il t. dell'età barocca in termini di drammaturgia letteraria, ricchissima di riecheggiamenti e prodigiosa nell'oltrepassare tutte le condizioni inveterate o mediocri, allontanando i vecchi e perenni giuochi scenici, compostamente riassumendo in perfezione strofica la tessitura dell'azione scenica. L'eredità dell'umanesimo letterario, che aveva rifatto attuale la tragedia e la commedia antiche, e che era stato altrove soverchiato dalla evasione mimica e melica (in Italia) o dallo stesso estro inventivo della parola poetica (in Inghilterra e Spagna), qui si ricompone in dominio della intelligenza, e diciamo pure della letteratura, come luogo della parola riflessivamente accolta e intellettualmente elaborata, senza che pur nulla vada perduto di quella concretezza di azione scenica, di musica, di danza che la cultura dell'età barocca aveva riaccolto a t., e cui non voleva più rinunziare.

In questa sfera delle parole suggerite e subito riflesse, e nel costume francese di un sorvegliato abbandono alle suggestioni dell'immagine e del senso, va osservata la drammaturgia del Settecento, in quella fase che storicamente si può isolare come cultura dell'illuminismo. Il Seicento aveva mescolato avventurosamente tutte le forme teatrali sovrapponendo musica e ballo, mimica e prosa, poesia d'arte e poesia di popolo; ma la nuova cultura, in tutti i paesi d'Europa, passa ogni forma al vaglio della critica, ne fa storia e ragione. Nel secolo dell'erudizione enciclopedica tutto si accetta, ma tutto si colloca in un catalogo ragionevolmente disposto; e nella gerarchia delle forme spettacolari sta al primo posto la letteratura drammatica; lasciando che di lì cominci la varia vicenda della proposta teatrale cui il pubblico risponde intorno alla concreta disponibilità dell'attore.

Si raccoglie dunque il testo in una attenzione più circospetta e in una propensione costante a rispettare il

(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)

TEATRO - Manifesto di Louis Malteste per il Théâtre Antoine.

verosimile: gli attori abbandonano o attenuano i toni declamatori per una dizione e una recitazione più naturale (l'attrice Clairon); il pubblico stesso, prevalendo ormai, nella direzione della vita sociale, la borghesia sull'aristocrazia, chiede di essere commosso e persuaso piuttosto che rapito in un mondo di sovrasensibili meraviglie. In Francia, che per tutto il secolo mantiene un primato teatrale, che manda dovunque in Europa tragedie commedie e compagnie, tale evoluzione si avverte e si documenta meglio che altrove. Continua attraverso Crébillon e Voltaire, rivali nel favore del pubblico, la tradizione dell'alta tragedia; ma Voltaire s'apre talvolta, come spirito sempre curioso, alla novità del dramma *larmoyant*, detto anche tragedia borghese, che si svolge da La Chaussé a Diderot: mentre un suo «luogo» dedicato alla pura fantasia o fantasticheria la Francia conserva nella *Comédie Italienne*, dove i comici italiani dell'Arte, ormai francesizzati, si intrattengono al di qua della sorveglianza razionale e dell'impegno intellettuale degli altri teatri; e Marivaux è il loro poeta. In Italia la stessa preoccupazione, manifestatasi attraverso critiche e polemiche fin dal principio del secolo, e da interventi illustri, nella discussione sulla poesia, quale del grande Muratori, avvia una tradizione di letteratura tragica e comica non sempre validamente connessa con un rinnovamento totale nella tecnica dello spettacolo, ma sempre attentamente seguita: basti il nome di Scipione Maffei, fra i tragici.

Ristabilì l'unione fra letteratura drammatica e arte scenica Carlo Goldoni, con un lavoro assiduo, e passando attraverso tutte le esperienze delle forme, e sempre maturando le sue invenzioni in un concretissimo e ricchissimo senso della effettualità teatrale: ché, dopo i tentativi giovanili di un t. calato dall'alto di una proposta solo esternamente dignitosa, egli prese a lavorare maturando la ricerca della parola valida attraverso le consuetudini dei comici dell'Arte. Parlò di «riforma», e obbediva alle preoccupazioni intellettualistiche che lo sostenevano autorevolmente anche fuori d'Italia: in realtà la sua è una lunga e geniale fatica per scoprire ciò che restava vivo e ciò che era morto del t. improvviso, e per ridar senso di attualità operosa e morale alla vita del popolo: così si svolge, fortunato e modesto, dall'età barocca al romanticismo. La sua efficacia fu in molte parti d'Europa assai grande, se pur non avvertita in quella verità profonda: ed aiutò il rinnovamento del t. spagnuolo, che era ormai dominato dall'osservanza del t. francese, con l'opera di Moratín il giovane, alla svolta del nuovo secolo. Su dati abbastanza comuni, cioè moralità fattiva ed osservazione di costume, che si sostituiscono all'evasione della fantasia, si lavora un po' dovunque in Europa: di lì, dalle commedie di Holberg, comincia il t. scandinavo; e su una traccia non lontana si svolge il t. inglese, pur sempre riccamente originale, ed insulare, attraverso Lillo, Steel, Goldsmith, Sheridan e Congreve; sin che l'attore Garrick conclude con la riscoperta di Shakespeare, presto divenuta il fatto saliente della drammaturgia d'Europa, una vicenda cominciata con lo storicismo classicheggiante e moraleggiante del *Catone* di Addison. Anche la Russia si affaccia a questa vicenda partecipata del t. d'Europa e le tragedie di Sumarokov, condotte secondo le regole francesi, ma attinte alla storia russa, ed affidate ai giovani del collegio dei Cadetti, costituirono il primo nucleo del t. nazionale. Ma è la Germania che entra in più intrinseco colloquio e contrasto con l'egemonia francese, da Gottsched passando a Lessing, che con la sua opera di critico e di autore assicura le fondazioni poetiche e culturali della nuova drammaturgia. Quando Goethe appare, il cammino è aperto in ogni direzione.

IX. IL T. DELL'ETÀ ROMANTICA: IL T. LETTERARIO D'EUROPA E SUA EVOLUZIONE. IN GERMANIA. IN ITALIA E IN RUSSIA. IN INGHILTERRA E IN FRANCIA. IL T. DELL'OPERA. LE SCENOGRAFIE E GLI ATTORI. VERISMO E SIMBOLISMO. – Una storia del t. romantico riesce possibile e convincente attraverso Goethe, che per quasi tutta la sua lunghissima vita meditò o scrisse intorno al *Faust* e sperimentò ogni possibile direzione della teatrica come drammaturgo, come sovrintendente e regista, talvolta come attore; e certo nessuno ha saputo concorrervi con più forza d'ingegno e assiduità d'opera, ricollocando le responsabilità della persona al centro del dramma, e riaprendolo ad una meditazione filosofica, anzi teologica; che da secoli sembrava dimenticata, nel cauto ossequio al separatismo convenzionale. Forse meno suggestiva, ma più provveduta, riuscirebbe una storia che osservi anche il t. nella sfera di una vicenda culturale, quella romantica appunto, che quasi propose di ricominciar da capo la storia del mondo, e di rifare attuale quello che l'età passate avevano sofferto e vissuto. Il t. dell'ultimo Settecento e di tutto l'Ottocento, sino alla prima guerra mondiale, si preoccupa di raccogliere in una officiatura le mitografie romantiche; e stabilisce un equilibrio, immaginoso bensì e audace, ma sempre circospetto e riflessivo, fra la proposta della poesia e il suo viaggio fra la gente: non più affidato alla strapotenza dell'arbitrio geniale, come in epoche più fantasiose e forse più barbare (il romanticismo, con tutto il suo culto del primitivo, è l'epoca per eccellenza della cultura, della responsabilità intellettualmente meditata, solo allargando immensamente, al di là dei limiti della ragione e della forma codificata, le sue attenzioni: a tutto il mondo storico e a tutto il mondo umano: salva quindi, al di là dell'uomo storico, l'anima eterna dell'uomo, di ciascun uomo, e, al di qua della storia, la natura), ma avvalorato da tutti gli accorgimenti della cultura partecipata. Perciò una sintesi, od anche soltanto una notizia, deve raccogliere, con le effusioni liriche e i commenti dottrinali (più spesso affidati al t. letto; ma efficaci sul formarsi della tradizione del t. rappresentato, che delle invenzioni letterarie si avvale sempre, e più si avvalse in quest'epoca di culturalismo) i miti interpretati dal t. in musica, il linguaggio mimico, non soltanto verbale, degli interpreti. Meglio muovere, per comprendere una storia cui s'affacciano tutti i popoli d'Europa, dalla contrapposizione dell'italiano Alfieri e del tedesco Tieck. La tradizione italiana si reinserisce, per questa via, nella storia del t. d'Europa: ché dal t. letterario gl'Italiani parevano essersi

staccati, e proprio nel tempo che Inglesi e Spagnoli e Francesi gli affidavano la celebrazione dei valori più degni e delle intenzioni più ardite dei nuovi popoli raccolti negli Stati delle monarchie di diritto divino, tutto o quasi riassumendo nelle forme mimiche dell'Arte e nelle forme musicali dell'Opera: che pure anche nel nuovo tempo hanno una nuova fortuna, trasformandosi, e superando un loro limite artigiano. Tieck fa le proposte più audaci, e dilata immensamente i limiti del t. Alfieri, a temperare l'audacia delle sue insurrezioni protoromantiche, cerca attraverso i limiti più rigorosamente accettati e più umilmente sofferti la verità profonda dell'anima, scopre dietro il gesto eloquente l'approdo degli eroi al sacrificio e delle parole al silenzio. Per lungo tempo il t. resta diviso fra le avventurosità romantiche e una disciplina tradizionale che pur rivela il significato profondo della concentrazione corale e del dibattito verbale che accompagna l'azione e la prospetta. Dopo una fase veristica, in cui suppone che la « cosa » direttamente rappresentata abbia intrinseca virtù operosa e direttamente adegui gli animi alla propria evidenza, la drammaturgia si ridiscompone nel simbolismo, che fa della pura presenza poetica il motore della vita scenica, e traduce la rappresentazione in rito, e nella sovrapposizione registica e spettacolare che degrada il testo a pretesto.

Il romanticismo intende al t. come a forma suprema; e le ambizioni dei poeti, assediati dal mito di Shakespeare, vogliono percorrere fulmineamente, senza dar tempo al tempo, anzi in una extratemporalità religiosa, l'itinerario della parola che si accerta fra i molti. Questo non significa che il più e il meglio dei drammi romantici trovasse la strada del palcoscenico: Shelley e Manzoni, per notar due estremi, non hanno una diretta fortuna scenica: il che non vuol dire che la drammaturgia letteraria dei romantici rimanesse senza accoglienze: il t. ha più porte d'ingresso, e quel che non vi è affidato alla parola entra attraverso il costume, talvolta più pronto agli influssi della lirica e del romanzo, attraverso la scenografia, attraverso la musica. D'altra parte, così isolati dalla loro natural sede, i poeti di t. fanno *in vitro* esperienze tanto più ardite quanto non sottoposte al controllo del successo, e anticipano le forme che diventeranno vulgate nel secondo Ottocento. Per raccogliere la cronaca di quel tumulto fecondo nelle diverse cerchie delle letterature nazionali, e cominciando dalla Germania cui tocca la più gran parte di quella rivoluzione del gusto, un contrasto viene fin da principio a stabilirsi, mentre Goethe prosegue per la sua strada, fra la poetica eroica di Schiller coi suoi seguaci e i drammaturghi della *Schiksaltragödie* (una « tragedia del destino » che imprigionava nelle cose e nel tempo la libertà e la responsabilità umana), di Werner e dei suoi imitatori. Kleist è il più fecondo e il più geniale dei poeti che in disparte immaginano il t. futuro: proprio mentre la fortuna di un mediocre, Kotzebue, sembrava allontanare ogni possibilità di vita fantastica e di libertà d'invenzione sulle scene. Un posto a parte nella cultura tedesca occupa Vienna, ancora, come già ai tempi del barocco italianizzante; e l'opera di Grillparzer spaziò in un largo territorio di dramma storico viennese: in attesa che quel t. s'aprisse ad una corrente di dialettalità popolare. Ed ecco Hebbel riassumere rapidamente tutte le tendenze, e chiudere in un nodo di grande efficacia drammatica parole destinate a svolgersi negli anni seguenti, nelle correnti sia del realismo (*Maria Maddalena*) sia del simbolismo (*I Nibelunghi*).

Più lenta la storia del t. letterario d'Italia; ché la stessa fortuna di Goldoni nel Settecento era stata contraddetta dal successo delle fiabe di Carlo Gozzi, che restituivano all'Arte, come suo proprio dominio, il regno a un tempo puerile e popolare della fantasia fiabesca; e le tragedie di Alfieri dovettero attendere dai nuovi tempi risorgimentali la possibilità d'essere almeno parzialmente intese e accettate. La fase del dominio napoleonico, come dimostra il Monti, e indirettamente persino il Foscolo, con le sue romantiche ribellioni ed inquietudini, segnò un moto di involuzione e di formalismo accademico. E solo col romanticismo di Pellico e di Manzoni la tragedia ritornò operosa e fattiva di parola e di storia:

(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)

TEATRO - Jean Coupeau, Nerio Bernardi, Rossana Masi in *Come vi garba* di W. Shakespeare - Firenze, Giardino di Boboli (1933).

benché la lunga vigilia fra Manzoni e Verga fosse troppo facilmente riempita dalle facili rievocazioni storiche di Giacometti, che talvolta tentò una più ardita problematica morale, e dalle facili rievocazioni costumistiche di Ferrari. In Russia il romanticismo, ma sostanzialmente il fervore di vita storica che sceglie o no quelle sue formole per comprendersi nella sua spinta, assiste alla creazione di una nuova letteratura, che rapidamente si affianca alle altre d'Europa; e nonostante l'oppressiva organizzazione della vita del t., sorvegliata da un governo limitatissimo e sospettoso, la sua vitalità proruppe con Puškin, enormemente ricco di suggestioni, di possibilità sceniche, di prosecuzione, e con Gogol. Da Ostrovskij incomincerà un nuovo periodo del t. russo; ma a comprenderlo occorre tener sempre presente quanto della poetica di Puškin e di Gogol, anche delle loro opere non propriamente drammatiche, passò nella tradizione di quel t. nazionale.

Una parentesi di attesa, per la separazione fra il t. in atto e quella letteratura drammatica che pure annoverava nomi come Wordsworth, Coleridge, Byron, Keats, scendendo, con una successione pressoché ininterrotta, ai poeti intorno a Browning, è da notare in Inghilterra. Osservabilissima e osservata, per contro, anche se non ricca di testi da annoverare fra i capolavori assoluti, la storia del t. francese, pur dell'età romantica. Victor Hugo è il suo banditore, e valse, con le polemiche della nuova letteratura, più a sgombrare il campo dai formalismi che a definire stabilmente un nuovo linguaggio. Scesa dal trono, ed era di cartapesta, dove l'aveva collocata una tradizione secolare, la tragedia lascia il posto al dramma popolare di Dumas padre, con la sua mitografia ingenua e la sua diretta efficacia; e per contro spiega i suoi giuochi iridescenti, in una festa di parole adorne ed elusive, la commedia di Musset, musicalissima, che tenta l'imitazione di uno Shakespeare non inteso nella sua sostanza morale. Popolarità ed eleganza fittizia, quelle due forme opposte: la crisi fu risolta dall'avvento del t. borghese, che si rivolse ad una problematica sociale e cercò fuor del t. la sua giustificazione. Teatralissimo t., per altro; ed osservato ormai da tutto un popolo, e pronto ad accogliere i messaggi d'ogni paese. Ché anche questo fu il frutto cospicuo del romanticismo: i popoli, in attesa che ai vecchi imperi si sostituissero nell'Europa centrale ed orientale i nuovi Stati nazionali, considerano la letteratura come il loro patrimonio più autentico e i t. nazionali, nella Scandinavia, nell'Europa danubiana, nella

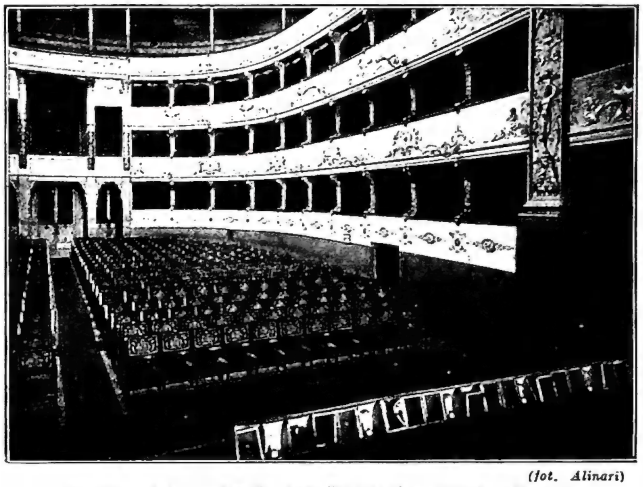
Balcania, sorgono a interpretare il patrimonio mitico e storico, e a raccogliere intorno alle gesta popolari ed eroiche, alla vita e alla fantasia degli umili, considerati depositari del tesoro dello spirito, l'attenzione commossa della gente, quasi in un nuovo rito cui non manca la profondità dell'attenzione religiosa, spesso esplicita e acclamata.

Quest'epoca romantica del t. risulta singolare anche per questo: che la letteratura ivi si esalta, e mentre si esalta si distrugge: mai come allora i limiti formali e tecnici che il classicismo aveva difeso, sono oltrepassati, mai come allora la parola è intesa come testimonianza di una presenza che la trascende. Il t. diventa la prova del fuoco per una letteratura che non si giustifica più nella perfezione artistica, ma si appella alla verità, e per quella verità proclama di render liberi gli uomini; e del resto, fra Goethe del saggio *Shakespeare und keine Ende* e Manzoni della *Lettre à M. Chauvet*, la teoria romantica del dramma si elabora nella ricerca di un centro spirituale, dove si raccolgano le estrinseche sollecitazioni della scena, e si riveli l'intima unità di quel che si disperde nel palco e fra gli spettatori e nel mondo. In tale eroica, ma condannata, tensione, la cronaca dei t., ovunque, rivela un tumulto disordinato di esperienze, devozioni pietose e disperate come quella di Kleist, ambizioni e contraddizioni come quelle di Vigny: grandi poeti che naufragano nel silenzio o nell'avventura. La storia si svolge coerentemente e feconda solo nella specie del t. musicale, dove, è notabile, la musica sembrava consentire quell'impegno, quella spiritualità inesprimibile, e magari, contraddittoriamente, quella fantasticheria velleitaria ch'erano del romanticismo più ambizioso. Aggiungi che l'opera in musica, anche in Francia, dove l'intellettualismo aveva pur vinto la sua grande battaglia antibarocca nel colmo del Seicento, non aveva conosciuto un regolamento razionalistico; il Settecento prospetta bensì una teoria del dramma in musica, ma la risolve in pratica con Metastasio che aduna in una cerchia arcadica di sentimenti nobilmente affettuosi, espressi in limpidissimi e (intrinsecamente) musicabilissimi versi le esperienze di un secolo e mezzo di melodramma, e con Gluck che, anch'esso lavorando sulla tradizione italiana, compone dei drammi musicali di austero impegno e di verità profonda: mentre prima di lui, e nonostante la riforma letteraria del Metastasio, quel t. era una baldanzosa avventura, dove l'estro del poeta in musica combatteva contro la sufficienza della pratica artigiana di musicisti e attori e ballerini. Mozart incontra anche questa occasione come ogni altra che gli si offre, passa nelle forme vecchie e nuove della commedia musicale, del dramma barocco, del dramma allegorico, dall'artigianato italiano alle ambizioni dell'illuminismo tedesco, e sposta verso il linguaggio musicale il centro dell'attenzione. Ma egli è già uno spirito geniale e libero che crede solo all'ispirazione e le si abbandona: non sovraccarica certo di intenzioni la sua scrittura, né accetta col fervor del riformatore le allegorie che gli possono essere offerte: insomma, il riassuntore più compiuto degli spiriti dell'italianissimo dramma dell'opera è lui, tedesco. Rossini è su questa strada, che comincia da geniale artigiano, e sempre resta nella cerchia del t. (Mozart si prodigava in ogni zona frequentata dal linguaggio musicale: Rossini non esce dal t. che mirando, e sia pure con uno sguardo solo e finale, alla liturgia. Non si tratta di un apologo: Mozart, Rossini, Verdi conoscono ed esprimono questa attesa: direi, questa finale consacrazione del dramma, che si riconcilia alle sue origini sacre: vi pregano a loro modo; persino Wagner, benché non sappia rinunziare a nessuna delle sue ambizioni, tenta la liturgia: non è un capitolo della storia del t. che vi si rivela: è la storia stessa del t. che cerca le sue proporzioni trascendentali). Ancora gl'Italiani, con Rossini, che riassume tutta la vecchia storia da Pergolese a Cimarosa, fanno del t. in musica una vicenda conseguente: appunto mentre il t. « di prosa » (come allora si cominciò a dire, contrapponendo, ed è significativo, il termine « di prosa » al termine « lirico » dato all'altro) si dissipa in tante direzioni ambiziose. Bellini sembra riassumere il gusto del classicismo, nella stupenda linearità della melodia: Donizetti sembra arricchirsi di colori ed umori romantici: in realtà essi sanno quello che è tanto facile dimenticare a chi frequenti le discussioni filosofiche: che tutta la realtà, senza bisogno di essere soccorsa dalla dottrina, può essere percorsa e riassunta dalla forma poetica, che contiene implicitamente in sé tutta una intuizione della vita universa. Dopo di loro (l'opera italiana del primo Ottocento ha la stupenda coerenza di invenzione e di riflessione ch'ebbero le grandi epoche della drammaturgia) Verdi rituffa la sua meditazione in un populismo religiosamente ispirato, quello del romanticismo lombardo, passa dai drammi corali ai ritratti, evade in un'avventura amorosa e guerriera di paesi lontani nel tempo e nello spazio, conclude con una riscoperta di Shakespeare. Anche al di fuori di questa grandiosa drammaturgia, il t. in musica celebra le sue glorie nazionali; e Wagner fa del suo dramma la conclusione di tutto il romanticismo tedesco: anche l'approdo simbolistico del nuovo t. è dominato dalla sua presenza nella cultura d'Europa del secondo Ottocento.

È opportuno riassumere in paragrafi divisi una realtà unitaria, seppure in apparenza dispersa in molti aspetti diversi, se si vuole dare una nozione sufficiente del t. dell'Ottocento. In questi suoi tumulti ambiziosi nulla gli rimane estraneo: non l'arte della danza, certo, che ne forma un capitolo vistoso, né le invenzioni tecniche, che moltiplicano le possibilità dell'illusione scenica, finché, con il simbolismo, e con l'eccesso stesso delle illusioni, si scopre che non conta a t. la verosimiglianza esterna, quanto l'intima verità della rivelazione poetica. Il culturalismo di tanta pittura e di tanta architettura, con la presunzione di rifare attuali le regge di Babilonia o i castelli medievali, invade l'arte degli scenografi, fino allora dominata dalla tradizione dei Bibiena: quando pur non accade che ingenuamente l'architetto, valendosi delle facilità concessegli dalla nuova tecnica costruttiva, traduca in ferro, in mattoni, in cemento, le invenzioni scenografiche del t.: tanto facilmente il costume teatrale trabocca dal palco in piazza, fattosene interprete e divulgatore il giornalismo. Ma anche l'organizzazione degli attori si modifica profondamente: i t. nazionali sussidiati dallo Stato, gli impresari del t. di musica, i capocomici del t. di prosa rappresentano gli aspetti salienti del fatto economico connesso con l'arte dello spettacolo. Il diffondersi della cultura teatrale, e il predominio della cultura tedesca, sempre volenterosa di rendersi conto di tutto, e di non lasciar nulla al caso, impongono una sorveglianza sull'arte dei comici e dei cantanti: l'attore tende a diventare uno strumento (sia nelle mani di se stesso, come aveva proposto Diderot, sia nelle mani del regista, come proporrà, alle soglie delle esperienze contemporanee, Gordon Craig). I *Meininger*, la compagnia di uno staterello germanico che il Duca stesso guidava a rappresentazioni che fossero in tutta regola con la cultura e con l'arte, restano esemplari nell'Europa settentrionale; ma ben altra intrinseca efficacia rivelano gli attori italiani (Gustavo Modena, Tommaso Salvini, Eleonora Duse) che ripropongono la persona dell'attore al centro della vita del t. Persona, diciamo: e non per dimenticare che dalla persona come maschera, ritualistica e magica che fosse, ed anche talvolta per una convenzione ipocrita (altra parola pregnante) era cominciata la vicenda del t.; ma qui persona riacquista il suo pieno significato: al di là del tecnicismo teatrale si propone l'idea di una creatura responsabile della verità della finzione drammatica, e che la scopre per analogia, soffrendo e vivendo nel limite della parola e del gesto.

L'epoca romantica si chiudeva così, dopo un secolo di proposte tumultuose: il secondo Ottocento porta al termine, con l'enciclopedismo culturalistico, le scuole del verismo e del simbolismo. Costretto sempre a procedere per antitesi, raccoglie dall'eredità dei secoli trascorsi e dalle scuole letterarie contemporanee, che appunto si combattevano fra quei due termini opposti, la tendenza alla realizzazione (era stato, un tempo, il realismo mimico contrapposto alla magniloquenza della tragedia: era stata l'evasione carnevalesca dalla disciplina etica e religiosa di una società organizzata umanisticamente: era in Italia

una tendenza al concreto della società popolana e borghese, che si opponeva alle trasfigurazioni eroiche ed eccezionali del dramma in musica: e diventava ormai la documentazione del reale, positivisticamente accettato come verità assoluta) e la tendenza alla trasfigurazione. La storia di questa duplice esperienza comincia con Hebbel, passa per Ibsen e si conclude con Cechov: i quali appunto rivelano come simbolismo e realismo, trasfigurazione e realizzazione, poesia e cosa sono dialetticamente legati, anche nell'arte: verità che in una civiltà artigiana si sapevan benissimo, e che erano state dimenticate fra tante teorizzazioni forse presuntuose. Nella riflessione pubblicistica corrente era invece facile ridividerle, e dal t. borghese di Augier e di Dumas figlio passare a Zola, e ritrovare una componente naturalistica in Italia (Verga), in Germania (Hauptmann), in Russia (a cominciare da Ostrovskij). Similmente per l'altra corrente, si panneggiasse o no di misticismo e di estetismo, fra D'Annunzio e Maeterlink.



(fot. Alinari)

TEATRO - Interno del T. della Pergola (sec. XVIII) - Firenze.

X. IL T. DEI CONTEMPORANEI: ATTUALITÀ DELL'ESPERIENZA STORICA E INDICAZIONE DEI CARATTERI RILEVANTI. IL T. SACRO RIAFFIORA COME ESIGENZA DI UN'INTELLIGENZA TOTALE. ALLA REVIVISCENZA RELIGIOSA SI RICOLLEGANO PER CONSENSO E DISSENSO TUTTI I FATTI IMPORTANTI DEL T. CONTEMPORANEO IN OGNI PAESE. ORGANIZZAZIONE SPETTACOLARE IN RUSSIA ED ELABORAZIONE TESTUALE IN AMERICA. – Tale il paesaggio storico del t. d'Europa, e certo lo si è tracciato per rintracciare i termini della sua presenza fra noi: molte decaddero delle forme che già tennero il campo, ma quelle che rinascono rispondono ai bisogni di un'attualità che non può non accettare le responsabilità del passato. I nomi galleggianti sulla marea delle generazioni che il tempo presume di sommergere, indicano la via che percorriamo a ritroso verso il segreto della creatività della storia e della poesia: anzi, a dir con più esattezza, della creatività nella poesia, e, attraverso la poesia, nella storia. L'impegno della partecipazione e della conoscenza è più immmediato di fronte alle parole dei contemporanei; ma anche più difficile: perché la critica e il tempo non hanno aiutato ancora a liberarlo dalle sollecitazioni confuse e mediocri di una realtà che, come suole, s'accaparra la verità. Indicheremo alcuni aspetti salienti della drammaturgia contemporanea, e alcune prospettive che possono agevolare la scelta fra ciò che è destinato a vivere e ciò che è destinato a morire, delle tante voci che usurpano la vita dell'oggi.

Una constatazione che risulta a sua volta un riassunto del passato è questa: il t., nel costume contemporaneo, sta guadagnando in profondità quello che sembra perdere in estensione. L'esperienza della cultura romantica gli è valsa non solo ad abolire l'astrazione tecnicistica e formalistica che poteva isterilire la genialità inventiva, arrestare l'impegno della vita morale, ma a cercare nel tempo il vero, nella transvalutazione del tempo l'eterno. Quindi, attraverso l'attualità della storia, si son rifatte operose quelle attenzioni alla vita religiosa che l'enciclopedismo aveva sdegnato e che l'immanentismo ha tentato di riassorbire in sé. Non si tratta più di istituire due linee parallele di t. sacro e di t. profano; ma di osservare il riaffiorare del sentimento religioso anche attraverso la presunzione di un assoluto dominio umano sulla realtà. In questo senso, se la religiosità era avvertita dal protoromanticismo in poi (e il grande Alfieri aveva concluso la sua opera nei drammi religiosi di Saul e di Abele), ora si ridimostra capace di pervadere zone anche spesse del dramma storico e del dramma realistico, più in una parte e meno altrove. Già lo dimostrava il t. russo dell'Ottocento: la letteratura russa si mantenne in un'istanza spiritualistica di contro al positivismo e al realismo specialmente francese, finché il nuovo secolo la vide, per il soverchiante peso della politica, assumere l'immanentismo scientifico che gli altri popoli d'Europa abbandonavano. L'ansia religiosa pervadeva non pur lo storicismo di Puškin, ma lo stesso realismo di Gogol; e si concreta, attraverso l'*Uragano* di Ostrovskij, che simboleggia l'orrore apocalittico di un giudizio finale, nella *Potenza delle Tenebre* di Tolstoj. E di un'istanza religiosa si può parlare là dove il t. verista, dibattendosi nel suo chiuso cerchio, sfiora i limiti della trascendenza; e quando vi ridiscende la poetica di Ibsen, quel mondo che credeva di bastare a se stesso, addirittura si stacca, lascia che le ambizioni sprofondino, e consegna al giudizio le anime nude. Più esplicita, ma meno profonda, appare la preoccupazione religiosa nel t. di Francesco de Curel, che, educato alla ricerca scientifica, e passato per l'esperienza del *Théâtre libre* di Antoine (un programma di totalità spettacolare, sui canoni del documentarismo più rigoroso) e riecheggiando preoccupazioni sociali, giunge a proporsi drammaticamente i problemi metafisici, senza pure risolverli. I cosiddetti Cavalieri dello Spirito, in Italia (una menzione non priva di officiosa ironia) raccolgono tali preoccupazioni e variamente il t. le ripresenta (Fogazzaro, Bracco, Butti). Erano tuttavia attese incerte, e propense a far dramma della stessa incertezza; finché l'attualità di una meditazione religiosa totale fu proposta, e con magnanima confidenza lasciata che s'avverasse, da Paolo Claudel che dagli ultimi anni dell'Ottocento domina il crepuscolo dell'ormai vecchia cultura e invade la nuova. In lui non solo si rifà attuale l'eredità del t. sacro, ma tutto diventa sacra rappresentazione, anche la commedia di costume (*L'Echange*, 1893) e la commedia storica (*L'Otage*, 1911), e la commedia barocca d'avventura (*Le soulier de satin*, 1914-24, rappr. nel 1943), mentre il tema esplicitamente religioso (*L'Annonce faite à Marie*, 1912) si proietta su vastissime zone di vita storica e di vita morale e sociale.

A questo punto è palese, e prima in Francia che altrove, per le sollecitazioni della parola poetica e per il vasto movimento di rinnovamento religioso, la necessità di una nuova concezione del t., e di una organizzazione scenica che le risponda. Interprete di tale esigenza si fece Jacques Copeau (1878-1949), anch'esso passato attraverso la concezione realistica di Antoine, da cui apprese l'impegno della concretezza, che può diventare coerenza e appello alla trascendenza; ma mosso altresì da esigenze di cultura letteraria ad opporsi al dominio che sulla scena francese esercitavano sia il dogma veristico, sia l'esclusivo dei mestieranti. La restaurazione dei valori estetici poteva obbedire anche all'ondata estetizzante che in Italia, ad es., coincise con il cosiddetto «t. di poesia»; ma

egli mira ad una instaurazione totale dei valori perenni; ed il suo programma non è meno di verità e di moralità che di bellezza. A promuoverlo egli compone opere di t., dà vita al *Vieux Colombier*, che sconvolge tutte le consuetudini dell'architettura teatrale, riduce l'elemento spettacolare, che favorisce la dissipazione e la distrazione, e promuove una semplificazione simbolistica della messinscena e della regia, istruisce gli attori attraverso una disciplina confraternale. L'efficacia di questo programma e di questo esempio è decisiva nel t. contemporaneo; e i suoi discepoli prolungano specialmente in Francia (Jouvet) e in Italia (Costa) la sua tecnica e la sua ispirazione. Con Henry Ghéon (1875-1943) la corrente religiosa diventa un fatto popolare, i testi di pronta suggestione e di semplicissima meditazione si moltiplicano, e compagnie di parrocchie, di collegio, di scuola: si formano anche t. per i *boys scouts* (Chancerel).

Non è difficile comprovar in questa reviviscenza religiosa un fatto decisivo, per i nuovi orientamenti del t., dovunque nel mondo: perché ormai è impossibile attendere a un'informazione perseguita per cerchie nazionali isolate, se mai davvero si fosse verificato in Europa il caso di una incomunicabilità delle espressioni nazionali. Altrettanto importante sarà ricollegarle per consenso e per dissenso tutti i fatti importanti della letteratura drammatica, dell'organizzazione, della regìa, della stessa riflessione storica intorno al t., naturalmente legata all'indagine sul moto primordiale che promosse il rinnovamento o gli offerse le più evidenti occasioni. Vi attese il t. spagnolo, benché incerto fra l'animazione naturalistica e folcloristica di García Lorca e l'effusione poetica di Martinez Sierra; e ricco di una tradizione che ravviva le molte esperienze contemporanee, da Benavente e dai fratelli Quintero, attraverso Unamuno, ai due nominati e ad Alberti; il t. inglese (quasi per reagire al dissolvimento proposto dal sarcastico e cerebralissimo, ma inventore di perfette macchine sceniche, G. B. Shaw) con l'opera dell'americano T. S. Eliot (*Murder in the Cathedral*, 1935) e di Christopher Fry: mentre il t. francese gli gravitava più esplicitamente intorno, sia nelle prosecuzioni apologetiche e riflessive di Marcel e di Mauriac, sia nella smarrita fase crepuscolare e intimista dell'armistizio (Vildrac, Bourdet; né estraneo a questo ripiegamento è il t. mitologico di Giraudoux), sia nel multanime esperimentare di Jean Cocteau, sia nella negazione deliberata e proterva dell'esistenzialista Sartre, nel secondo armistizio, che in parte si ricollega anche per reazione politica all'espressionismo tedesco. Anzi, in ogni paese d'Europa e d'America, l'osservar questi avvenimenti e queste forme condusse a modificare uno svolgimento che entro certi limiti presume di essere autonomo (né qui pretendiamo altro che offrire alcuni punti di riferimento e poche più valide prospettive). Nel t. scandinavo, ad es., ricco della grande tradizione di Ibsen, la drammaturgia sembra svolgersi più o meno indipendentemente, collegandosi all'opera, violentemente negatrice, di Strindberg; ma i norvegesi Helge Krog e Nordahl Grieg riflettono commozioni e parlano un linguaggio più ampiamente partecipato. I due paesi d'Europa dove la crisi è stata più acutamente sofferta sono la Germania e l'Italia. Nell'una la disfatta della prima guerra viene a dare attualità di risonanza ed urgenza alla corrente novatrice e rivoluzionaria che reagiva alla presunzione inquieta del costume guglielmino; altrettanto e più importante sarà tuttavia rammentare che il primato culturale tedesco dell'Ottocento aveva già tentato tutto il possibile, ed avvezzato la letteratura critica a valersi di ogni suggestione, da qualunque parte provenisse: l'espressionismo, che è il fenomeno più imponente, a t., degli anni dell'armistizio, ha attinenze con le arti figurative, da cui prende il nome (reazione all'impressionismo francese, che sommergeva le immagini in un'atmosfera luminosa, con la nativa allegrezza di una nuova scoperta della natura creata, e proposta di una nuova evidenza assegnata alle cose e di una corposità invadente e ossessiva assegnata alle creature), accumula fermenti rivoluzionari, scompone il meccanismo dell'individuo o lo disperde nella massa. Brecht, Kaiser, Toller sono i nomi più frequentemente ricordati di una grossa schiera che va da Reinhard Sorge a Fritz von Unruh; e che si conclude e si trasfigura nella poesia di Franz Werfel, destinato ad aprirsi al messaggio religioso; e il preminente regista, di fronte all'eclettismo di Max Reinhardt, che tentò i modi espressivi di regia e di organizzazione scenica, e quasi fissò le regole per quegli spettacoli all'aperto, diffusi in tutto il mondo, che si avvalgono della suggestione ambientale e dei ricordi storici, è stato Erwin Piscator, opposto a quella liberazione umanistica dell'attore ch'era il messaggio italiano. Ed appunto in Italia, con una chiarezza forse dimessa, ma eloquente e consapevole anche nell'accettazione dei limiti, si riassumono facilmente queste esperienze. L'opera di Luigi Pirandello va osservata non tanto nelle responsabilità dialettiche, scarse, e del resto introdotte come battute di un dialogo, al di là delle quali la creatura vive anche solo della sua pena e della sua pietà, ma nella denuncia che egli propone, con desolata insistenza, di un t. e di un costume sociale privo di giustificazioni valide, appoggiato sull'abitudine: riassumendo così le ultime istanze del t. verista e oltrepassando la parentesi spesso vanitosa e ambiziosa, con la sua preziosità pseudostorica, del t. di poesia. Egli stesso propose una soluzione finale fideistica e poetica, nei « miti »; ed era la via, già aperta, e con ben altra consapevolezza frequentata, dal t. religioso: valse, intanto, a denunziare la provvisorietà delle soluzioni invadenti e corpose dell'espressionismo, e la meccanicità delle proposte esistenzialistiche, e ad abolire molte delle soprastrutture tradizionali; e a proporre alla parola e alla vita morale la necessità delle decisioni ultime pronunziate senza il soccorso della retorica.

A oriente e a occidente di quest'Europa che così chiude il ciclo della cultura romantica e forse inaugura una cultura di più pronta e profonda responsabilità morale, un linguaggio che chiama la corresponsabilità di tutti gli uomini e l'impegno totale dell'uomo sulla parola, quasi un « t. del mondo », come disse il drammaturgo spagnolo, dopo che fu attuato il dominio solo geografico della terra, dove norme e consuetudini sussistono solo per oltrepassarle, occasione benigna e faticosa di un ritrovamento dell'anima, il t. sovietico e il t. americano sembrano essersi divisi il compito dell'organizzazione testuale. Già alla svolta del secolo la Russia aveva assistito all'opera di Nemirovič-Dančenko e di Stanislavskij e alla fondazione (1898) del Teatro d'Arte di Mosca: era, il t., forse l'unica forma di vita partecipata cui il governo imperiale consentisse di scegliersi proposte e formulare risposte con una certa libertà d'iniziativa. Con la Rivoluzione non solo si moltiplicò l'assistenza organizzativa, sorgendo ovunque migliaia di t., in ogni articolazione della nuova società e in tutte le lingue dei popoli dell'Unione, ma si tentarono le più diverse esperienze registiche, ancora sulla traccia di Stanislavskij, che non s'irrigidì mai nel suo primo verismo, anzi promosse le esperienze coloristiche e coreutiche, ch'ebbero fama europea attraverso i balletti russi, e accolse anche il simbolismo e il costruttivismo delle diverse tendenze. Meyerhold, Tairov, Akimov, Vakhtangov indicano le più acute e mobili attenzioni del t. russo, contemporaneo: dove il fatto dell'interpretazione come ricreazione oltrepassa quasi sempre l'approfondimento testuale. E fra gli autori di t. nomineremo, intorno a Gorkij, che l'accompagna dai tempi prerivoluzionari alla rivoluzione, Vsevolod Ivanov, Bulgakov, e una tipica figura di « produttore », una funzione che in un t. siffatto viene di necessità a sostituire l'autore, Reuben Simonov.

Quanto all'America, e senza escludere la molteplicità delle esperienze organizzative e registiche, che non lasciano intentato alcun programma, dal t. industriale al *Nationwide Theatre*, dal t. universitario e giovanile alle compagnie di giro, per una tradizione umanistica e romantica che ripropone la parola al centro delle partecipazioni umane, l'autore mantiene la sua preminenza: Eugenio O'Neill, che anch'esso approda ad una conciliazione religiosa, dopo le molte esperienze divergenti (costumistiche, psicanalitiche, mitografiche), è il più noto e seguito di una schiera assai numerose, dove preminenti appaiono i nomi di Howard, di Sherwood, di Rice, di Anderson: per concludere, provvisoriamente, con l'opera più osservata in

Italia, e certo più pronta a proporre un messaggio che si avvale di molte occasioni della storia d'Europa e della vita d'America per ridisporre l'uomo ai margini di una attesa ultraterrena: Thornton Wilder. - Vedi tavv. CXXXII-CXXXV.

Bibl.: K. Mantzius, *A history of Theatrical Art in Ancient and Modern Times*, trad. dal danese di L. von Cossel e di C. Archer, 6 voll., Londra 1903-21; L. Dubech, J. De Montbrial, M. Horn-Monval, *Histoire générale illustrée du théâtre*, 5 voll., Parigi 1931-34; J. Gregor, *Weltgeschichte des Theaters*, Zurigo 1933; S. D'Amico, *Storia del t. drammatico*, 2ª ed., 4 voll., Milano 1948; *The Oxford Companion to the Theatre*, ed. da P. Hartnoll, Oxford University Press 1951. Mario Apollonio

TEBALDEO, Antonio. - Umanista, n. a Ferrara nel 1456 da famiglia di lontana origine francese, i Tebaldi (cognome da lui latinizzato in T. o Tibaldeo), m. a Roma nel 1537.

A Ferrara studiò lettere latine con Luca Ripa e ben presto fu considerato capo della giovane scuola poetica locale. Fu segretario di Lucrezia Borgia, del card. Ippolito e precettore di Isabella d'Este Gonzaga. Nel 1496 s'era trasferito a Mantova, ma nel 1513 dovette abbandonare quella corte, per aver offeso una gentildonna della duchessa con alcuni sonetti satirici diretti contro l'Equicola. Il favore di Leone X lo indusse a stabilirsi in Roma, dove contava numerosi amici tra i poeti e gli umanisti raccolti intorno ad Angelo Colocci. Per lo meno fin dal 1521 aveva preso gli Ordini sacri, e dal 1525 al 1527 fu arciprete residente di Brentonico, nel Trentino, e rettore della chiesa di S. Pietro. Tornato a Roma, fu una delle vittime del «sacco» (1527) che lo ridusse in stato di estrema povertà. È sepolto nella chiesa di S. Maria in Via Lata, sua parrocchia. L'epigrafe ivi murata nel 1776 ricorda fra le sue conoscenze il Sannazaro, l'Ariosto, il Giraldi, il Bembo, il Giovio ed il Castiglione. Raffaello lo ritrasse due volte: intorno al 1511 in uno dei poeti del «Parnaso» (Vaticano, Stanza della Segnatura) e nel 1516 in una tavola lodatissima dal Bembo, oggi dispersa. Le poesie italiane del T., più volte ristampate in volume, sono tacciate dal Croce di prosastica banalità, mentre quelle latine, di miglior estro, rimangono ancora in gran parte inedite in raccolte manoscritte. Fra queste primeggia il famoso distico per la tomba di Raffaello al Pantheon, a lui attribuito di recente sulla fede di alcuni codici.

Bibl.: G. Rossi, *Il Cod. Estense X*, 34*, in *Giorn. stor. della lett. it.*, 30 (1897), pp. 11-14, e 33 (1899), p. 301, nota 26; A. Luzio-R. Renier, *La cultura e le relaz. lett. di Isabella d'Este Gonzaga* (*2. Gruppo ferrarese*), *ibid.*, 35 (1900), pp. 193-257 (con bibl.); U. Renda, *Nuove rime volg. di A. T.*, Teramo 1910; G. De Lisa, *Un rimatore cortigiano del Quattrocento*, Salerno 1918; Pastor, IV, 1, p. 422. Per la sua iconogr.: D. R. de Campos, *Del ritratto di A. T. e di alcuni altri nel «Parnaso» di Raffaello*, in *Arch. della Soc. rom. di st. patr.*, 75 (1952), pp. 58-64.
Deoclecio Redig de Campos

TEBALDESCHI, Francesco. - Romano, fu creato cardinale a Montefiascone da Urbano V il 22 sett. 1368. Legato papale a Roma nel 1376, facilitò il ritorno da Avignone di Gregorio XI.

Fu arciprete di S. Pietro in Vaticano ed uno dei quattro cardinali italiani che parteciparono al Conclave dell'apr. 1378. Anzi nel pomeriggio dell'8 apr., mentre il popolo romano esacerbato invadeva le stanze del Vaticano dove si teneva il Conclave, fu presentato come eletto a Pontefice ed in mezzo al tumulto stava per ricevere gli omaggi. Protestando di non essere l'eletto, indicava come tale colui che poi fu Urbano VI; intanto i cardinali si allontanavano. Mentre i suoi colleghi italiani si accostavano ai cardinali ribelli, il T. moriva il 7 sett. 1378 protestando che Urbano VI era il legittimo Pontefice.

Bibl.: L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Parigi 1902, pp. 47, 62; Hefele-Leclercq, VI, p. 1030 sgg. Pio Paschini

TEBALDINI, Giovanni. - Musicista, n. a Brescia il 7 sett. 1864, m. a S. Benedetto del Tronto il 12 maggio 1952.

(*fot. Musei Vaticani*)
Tebaldeo, Antonio - Ritratto. Affresco di Raffaello: particolare del *Parnaso* - Vaticano, Stanza della Segnatura.

Perfezionati i suoi studi anche all'estero, fu maestro e direttore in varie città, Venezia, Padova, Parma, Loreto, Napoli, Genova. Nel campo musicale, oltre alla composizione di messe e musica sacra varia, trascrisse in partitura orchestrale moderna la *Rappresentazione di Anima e Corpo* di E. del Cavaliere, nonché l'*Euridice* di Peri e Caccini. Opera più feconda esplicò a favore della riforma della musica sacra, come scrittore e conferenziere, ricercatore e studioso, riscuotendo la piena approvazione del b. Pio X. Scritti più significativi: *La musica sacra in Italia* (1894); *L'Archivio musicale della Cappella Antoniana di Padova* (1895); *L'Archivio musicale della Cappella Lauretana* (1922); *Il canto gregoriano e la musicalità palestriniana*, nella rivista *Il pensiero musicale*, 1922-23, e molti articoli sulla *Rivista musicale italiana* ed altri periodici.

Bibl.: M. Pilati, *G. T.*, in *Boll. bibliografico musicale*, Milano 1930, p. 121 sgg.; L. Ronga, *Ricordo di G. T.*, in *Boll. Ceciliano*, 47 (1952), p. 103. Luisa Cervelli

TEBE. - Città dell'antico Egitto detta Θῆβαι dai Greci; il nome egiziano è *Wȧśe* e più tardi *Nī'e* «la città» per eccellenza; in ebraico *N'* è male vocalizzato *Nō'*; le versioni la confondono spesso con «Alessandria» (cf. s. Girolamo: PG 25, 289).

Fu capitale d'Egitto con la XI dinastia e per lunghi periodi successivi, sicché i re la adornarono di edifici sontuosi, le cui rovine formano tuttora (a Luxor e a Karnak) la meraviglia dei visitatori, e ne estesero il circuito fino a farne una delle più grandi città del mondo antico. Dopo la XXII dinastia T. diventa la città santa d'Egitto. Durante la lotta fra il re etiope Tantamane (663-656) e Assurbanipal subì danni ingentissimi; se ne ricorda il profeta Nahum (3, 8-10), che vi allude predicando la rovina prossima di Ninive. I profeti Geremia (46, 25) ed Ezechiele (29, 10) profetizzano la sconfitta di Nechao nel 605.

Bibl.: A. Blackman, *Luxor and its temples*, Londra 1923; J. Capart, *Thèbes: la glorie d'un grand passé*, Bruxelles 1928;

(da M. Besson, *Antiquités du Valais*, Friburgo di Svizzera 1910, tav. 25)

TEBEI, santi, martiri - *Incipit* della *Passio Acaunensium Martyrum*, scritta da s. Eucherio, vescovo di Lione. Manoscritto del sec. VII proveniente dal monastero di St-Claude, e conservato dal 1804 nella Bibl. naz. di Parigi, ms. lat. 9550.

G. Legrain, *Les temples de Karnak*, ivi 1929; M. Pillet, *Thèbes, Karnak et Louqsor*, Parigi 1930; id., *Thèbes, palais et nécropole*, ivi 1930.

Aristide Calderini

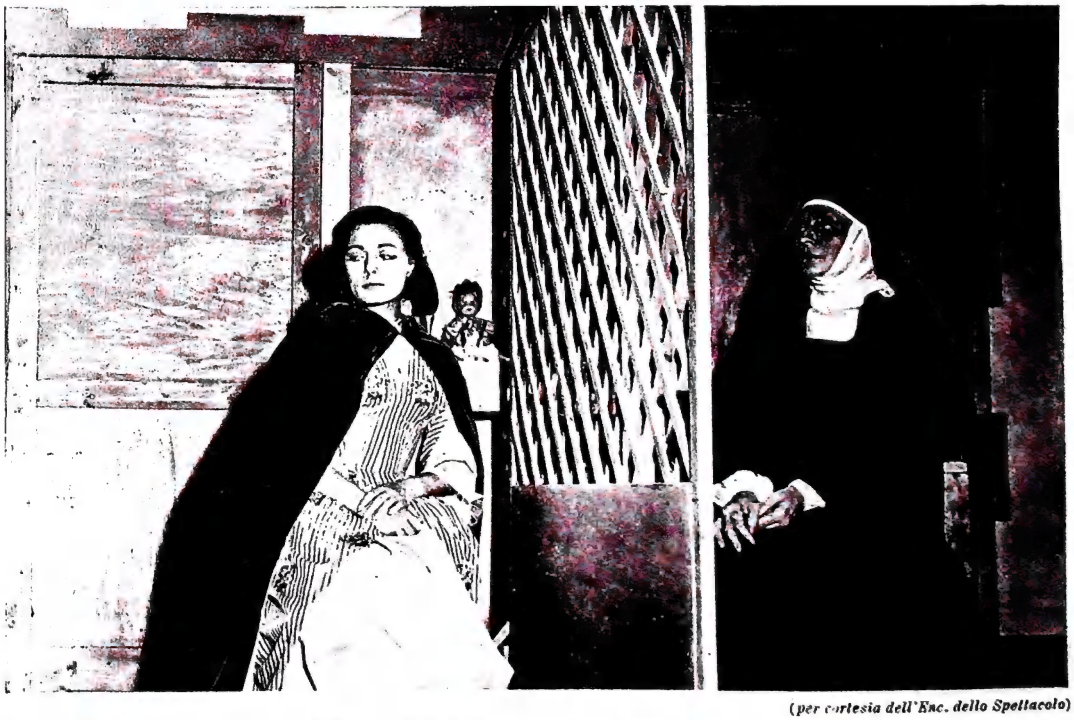
TEBEI, santi, martiri. - Sotto questa denominazione si comprendono: 1) i martiri di Agauno, presentati come appartenenti alla legione Tebea da Eucherio di Lione; 2) un folto gruppo di martiri delle Gallie e dell'Italia, soprattutto settentrionale, aggregati senza alcun fondamento, da agiografi medievali e moderni, ai gloriosi eroi Agaunensi.

I. I MARTIRI T. – Sono propriamente tali i martiri di Agauno (v.) nel Vallese, il cui martirio è descritto nella *Passio Acaunensium Martyrum*, scritta da Eucherio, vescovo di Lione (434-50 ca.), sul fondamento di tradizioni locali. Questa *Passio* (ed. B. Krusch, MGH, *Script. rer. Meroving.*, III [1896], pp. 32-39) è conservata in codici che vanno dal sec. VII al XIV: il primo del sec. VII e uno del sec. X sono senza interpolazioni, gli altri invece sono variamente interpolati negli ultimi paragrafi (VII-VIII dell'ed. di Th. Ruinart [PL 50, 827-32]; 16-19 dell'ed. critica). A quale delle due legioni tebee, d'epoca dioclezianea: la *tertia Diocletiana Thebaeorum* o la *prima Maximiana Thebaeorum*, ricordate nella *Notitia dignitatum* (ed. O. Seeck, Berlino 1876, p. 25, cf. anche p. 64) appartenessero s. Maurizio (v.) e consoci (22 sett.), non è dato sapere, se pure vi appartennero. Comunque la storicità dei martiri di Agauno, anche se è fatica vana il volerne precisare il numero, è fuori dubbio, soprattutto dopo la conferma data dalle esplorazioni sistematiche della zona archeologica di eccezionale valore quale è il « martolet » agaunense (v. la pianta archeologica alla v. AGAUNO e fot. alla v. MAURIZIO).

II. I MARTIRI PSEUDO T. – L'eroico comportamento della legione Tebea, chiamata entusiasticamente: « angelica legio » (s. Eucherio, § 12), « felix exercitus » (s. Avito, vescovo di Vienne, sermone recitato ad Agauno nel 515: ed. R. Peiper, in MGH, *Auctores antiquiss.*, VI, 2 [1883], p. 145), « legio felix Agaunensis » (Venanzio Fortunato, *Carm.*, VIII, 3, 172: ed. F. Leo in MGH, *ibid.*, IV 1 [1881], p. 185), oltre a trasformare Agauno in uno dei più popolari santuari d'oltr'Alpe, indusse più di un agiografo ad aggregarle numerosissimi altri martiri. Nonostante si credesse, nel sec. V, al totale annientamento della legione (« interfecta est illa plane angelica legio », Eucherio § 12; « nullus evasit », Avito, *loc. cit.*), il primo ad allargarne le file fu lo stesso Eucherio che annoverò tra i T., seppure con un « dicuntur », i martiri Orso (v.) e Vittore di Solothurn (30 ott.). Il suo esempio fu poi seguito nel sec. VI da Gregorio di Tours che pose tra i T. i 50 martiri di Colonia, detti « santi aurei », a causa degli splendenti musaici della Basilica eretta in loro onore (cf. *In gloria martyrum*, 62: PL 71, 761-62; v. GEREONE). Da allora in poi la sbrigliata fantasia di pii devoti popolò di martiri pseudo T. le Gallie e l'Italia settentrionale, sia creando dislocamenti di soldati T., sia organizzando evasioni dalla strage di Agauno. Colonia si vantò di averne 318 (o 392 a seconda delle fonti) con a capo s. Gereone (10 ott.), ai quali lo pseudo Elinando del sec. X (BHL 3464) associò 360 (altri dicono 350 o 500) soldati provenienti dalla Mauretania (15 ott.), i ss. Cassio e Florenzio, martiri di *Verona* (= Bonn), e s. Vittore, martire di Xanten. La festa di questi tre martiri ricorre il 10 ott. e i loro primitivi santuari vennero in luce or non è molto (cf. G. P. Kirsch, in *Riv. di arch. crist.*, 9 [1932], pp. 151-58; 11 [1934], pp. 363-71). Treviri (v.) credette di possederne 300 con a capo Tirso, Secondo e Bonifacio (festa 4 ott.: BHL 8282-85, cf. anche 3949). Dopo la Renania, che divenne nel medioevo il centro irradiatore del culto ai martiri pseudo T., la regione che ne annovera il maggior numero è il Piemonte, ove si seguì e purtroppo tuttora si segue il « malvezzo di chiamare T. tutti i santi di cui [sono] ignote le gesta », come ha giustamente osservato il p. F. Savio (*Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte*, Torino 1898, p. 419). F. Alessio ha elencato 58 pseudo T. piemontesi, e non è riuscito a darne una lista completa. Giova dire subito che diversi nomi ivi elencati non sono altro che presunti martiri, come, ad es., Giorgio, Maurizio e Tiberio, pseudo T. della diocesi di Pinerolo, Evenzio pseudo T. della diocesi di Aosta e altri. Spesso l'origine del culto di un martire piemontese pseudo T. è dovuto al ritrovamento casuale di una tomba che si credette d'un martire (fatto del resto che sta all'origine del culto di non pochi martiri), come avvenne per s. Chiaffredo, venerato nella diocesi di Saluzzo. Talvolta invece si tratta di storici martiri locali, come Avventore, Ottavio e Solutore (20 nov.), autentici martiri torinesi in onore dei quali s. Massimo tenne un'omelia (PL 57, 427-30), trasformati in pseudo T. soltanto nel sec. VI-VII dall'autore della loro *Passio* (BHL 85). Fuori del Piemonte, i martiri pseudo T. più noti e tuttora considerati tali dal *Martirologio romano* sono: s. Secondo a Ventimiglia (26 ag.), probabilmente martire della regione Torinese o Vercellese, attribuito a Ventimiglia in seguito ad una errata interpretazione del nome della località del martirio ricordato nella *Passio* del sec. VI (BHL, 7568); s. Alessandro (26 ag.), martire di Bergamo, trasformato in pseudo T. nella terza redazione della *Passio* (BHL, 277), anteriore al sec. IX; s. Antonino (30 sett.), il celebre martire di Piacenza, dichiarato T. dall'autore della relazione del ritrovamento del suo corpo, non posteriore al sec. IX-X (BHL, 580).

BIBL.: oltre la letter. ricordata alla v. MAURIZIO, cf. G. Baldesano, *La sacra hist. Thebea*, Torino 1588 (2ª ed. ivi 1604); Tillemont, IV, Venezia 1732, pp. 428-32; F. Alessio, *I martiri T. in Piemonte*, in *Misc. Valdostana* (*Bibl. della soc. st. sub.*, 17), Pinerolo 1903, pp. 3-55; H. Quentin, *Les Martyrologes hist. du moyen âge*, Parigi 1908, pp. 280-83; L. Dupont-Lachenal, *Les abbés de St-Maurice*, St-Maurice 1929, pp. 117-85; M. G. Kentenich, *Der Kult der Thebäer am Niederrhein. Ein Beitrag zur Heiligengeogr.*, in *Rhein. Vierteljahrsbl.*, 1 (1931), pp. 339-50; A. Ehrhard, *La chiesa dei martiri*, vers. it., Firenze 1947, pp. 165-166; A. Ferrua, *Sull'orig. del culto di s. Chiaffredo*, in *Anal.*

(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)



(per cortesia dell'Enc. dello Spettacolo)

In alto: UNA SCENA di *La vita è sogno* di Calderón de la Barca, interpretata dagli Allievi dell'Acc. naz. d'Arte drammatica, nella sala dell'oratorio Borromini - Roma. *In basso:* UNA SCENA di *I Dialoghi delle Carmelitane* di G. Bernanos, interpretata dalla Compagnia del Piccolo Teatro di Roma - Roma, Teatro delle Arti (1952-53).

(da G. Gsell, Monuments antiques de l'Algérie, II, Parigi 1901, p. 265)

(fot. B. M. Apollonj-Ghetti)

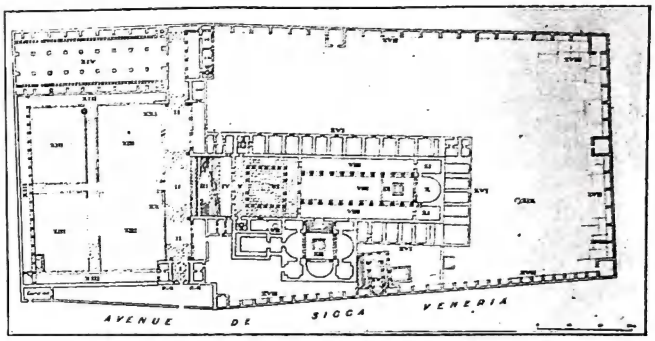
(per cortesia del prof. E. Josi)

In alto: INTERNO DELLA BASILICA (sec. v). *In basso a sinistra:* INTERNO DEL BATTISTERO (sec. vi).
In basso a destra: EPITAFFIO DI SPES IN DEO, con croce monogrammatica con A e Ω - Tebessa, Basilica.

Bolland., 68 (1950), pp. 362-68; Lanzoni, pp. 814-15, 843, 971, 1044-45; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 522, 534, 547-51, 557, 611; *Martyr. Romanum*, pp. 361, 410, 426, 445, 455, 535. Sugli scavi del « martolet » e delle zone vicine, oltre le opere cit. alla v. AGAUNO, cf. L. Blondel, *Le baptistère et les anciens édifices conventuels de l'Abb. d'Agaune*, in *Vallesia*, 4 (1949), pp. 15-28; id., *La reconstruction du choeur orient. de la basil. d'Agaune au Xe sièc.*, *ibid.*, 5 (1950), pp. 167-84; id., *Le caveau funéraire du cimet. d'Agaune et la basil. du XIe sièc.*, *ibid.*, 6 (1951), pp. 1-17; id., *La Chapelle Notre-Dame sous-le-Bourg à St-Maurice d'Agaune*, *ibid.*, 8 (1953), pp. 5-18.

A. Pietro Frutaz

TEBESSA. - *Theveste*, città e antica diocesi situata nell'Africa proconsolare, attuale Algeria, è oggi sede titolare.



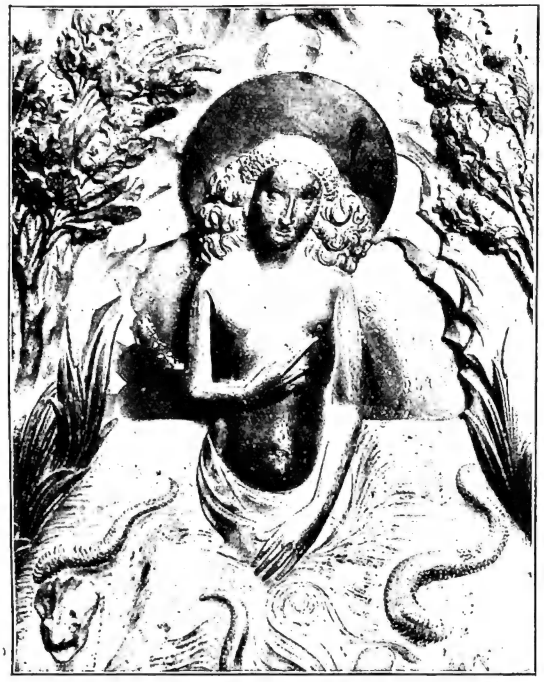
(da Serée De Roch, Tébessa, Algeri 1952. pianta f. t.)

TEBESSA - Pianta della Basilica cristiana con i suoi annessi (secc. IV-VI). Da notare il tracciato della galleria cimiteriale sotto gli edifici.

Dall'inizio dell'impero di Tiberio fino ai Flavi, T. fu la sede della III legione Augusta. Nel 508 T. venne occupata dai Vandali, come è attestato da un'epigrafe (CIL, VIII, 16516; S. Gsell, *Les monum. ant. de l'Algérie*, II, Parigi 1901, p. 273, n. 1). Ca. il 535 un'altra iscrizione documenta che T. « a fundamentis aedificata est » dal comandante bizantino Salomone (CIL, VIII, 16507). In quel tempo la città venne fortificata, recinta di mura con 14 torri e tre porte (Ch. Diehl, *L'Afrique byzant.*, Parigi 1896, pp. 186-90). Tra i vescovi noti di T. il primo è Lucio, presente al Concilio di Cartagine del 256, condannato alle miniere di Sigus nel 257 e poi sepolto nelle aree di Fausto a Cartagine; un Romulus Tebestianus fu vescovo nel 348; nel 411 alla Conferenza di Cartagine fu il vescovo Urbicus; del Palladio che fu vescovo per 12 anni si ha l'epitafio (CIL, VIII, 2009); Felice fu vescovo nel 484. Nell'anno 883 T. era ancora sede vescovile. Tra i martiri di T. i più noti sono: Massimiliano, martirizzato il 12 marzo 295, le cui spoglie vennero portate a Cartagine dalla matrona Pompeiana e deposte presso quelle di s. Cipriano (BHL, 5813; H. Delehaye, *Les Passions des mart. et les genres litt.*, Bruxelles 1921, pp. 104-10). Crispina, ricca, nobile, madre di famiglia, nata a Tagura, fu martirizzata a T. al tempo del proconsole Anullino il 5 dic. 304. Di lei ripetutamente tesse l'elogio s. Agostino (*In Psalm.*, 120 e 137: PL 37, 1616-17; 1775, 1777, 1783; *Sermo* 286, 2: PL 38, 1298; *Sermo* 354, 5; *ibid.*, 39, 1565; *De virgin.*, 44, in CSEL, 41, 5, 3, p. 290; P. Franchi de' Cavalieri, *Osservaz. sopra gli atti di s. Crispina*, in *Nuove note agiogr.* [*Studi e testi*, 9]. Roma 1902, pp. 21-35; 79-80). Presso T. fu trovata un'epigrafe indicante: « (memoria) Sanctae Crispinae martiris » (P. Monceaux, *Enquête sur l'épigr. chrét. d'Afrique*, Parigi 1908, n. 337). Davanti all'ingresso monumentale della grande basilica nel 1944 si rinvenne una scala che immette a 9 m. di profondità in una galleria lunga oltre 200 m., giungendo a una cappella tricora con lucernaio e con molte tombe; nel pavimento sono due *formae*, una con l'iscrizione in musaico d'una Gaudentia; nell'abside due tombe sopraelevate formano un altare. Nelle pareti della galleria i loculi sono chiusi con tegole, uno da lastra marmorea con l'iscrizione « SVREIA IN PACE ». Le fondazioni della basilica ostruirono le gallerie dell'ipogeo. Sotto la cappella tricora orientale si rinvenne un cimitero cristiano, nel quale si lesse l'iscrizione a musaico dentro una corona ricordante al « XI K(al). Ian(uarias) memoria sanctorum Heracli, Donati, Zebrocis, Secundiani, Victoriani, Publiciae, Meggenis » e sotto « Novellus diaconus votum »; a sinistra della corona si legge « Donatus lector in pace »; a destra « Victor diaconus in pace » e sopra « Ista memoriam si quis violaverit viola(b)it illum Deus ». Il grande edificio rinvenuto nel 1858 sulla via tra T. e Sicca Veneria venne esplorato tra il 1888-92; essendo al di fuori della cittadella di Salomone venne racchiuso in una solida muraglia trapezoidale fiancheggiata da torri, lunga m. 180 × 90 di larghezza. Una grande scalea conduceva ad un quadriportico con colonne a basi e capitelli corinzi, con fontana nel centro; mediante tre porte si entrava nella basilica, divisa in tre navate da pilastri aventi dinnanzi colonne; al di sopra si ergeva un secondo ordine. Il fondo della navata centrale era chiuso da una serie di lastre verticali con pilastrini, vi era un passaggio libero nel centro di m. 1,20. Nel fondo dell'abside si rinvenne la base per la cattedra; tutto il pavimento era a musaici geometrici. A destra della basilica è un battistero e una scala di 12 gradini immette ad un ambiente triabsidato, con pavimento a musaici ornamentali, pareti rivestite di marmi e le vòlte con musaici a tessere vitree. Vi si trovarono quattro pilastri scolpiti adorni di tralci di vite, pesci, ecc. Dinnanzi all'abside di sinistra fu trovato un musaico con un orante maschile e un'iscrizione dell'anno 508; presso la scala si rinvenne il sarcofago in marmo, con tre figure allegoriche variamente interpretate (S. Gsell, *Musée de T.*, Parigi 1902; G. Wilpert, *La chiesa rom. nel Sarcofago di T.*, in *Riv. arch. crist.*, 11 [1934], pp. 249-64; id., *Sarcofagi*, III, pp. 57-62).

(fot. Apt)

TEBEI, santi, martiri - Gli scavi nel « martolet » (1945). A destra l'architetto L. Blondel indica il sito di una delle fosse, dove il vescovo Teodulo di Octoduro avrebbe deposto le ossa dei martiri di Agauno, secondo il racconto di Eucherio. L'abside è quella della bas. fatta costruire da s. Sigismondo (515) - St-Maurice.



(*Iot. Mas*)

TECLA, santa, martire - Il martirio di s. T. Particolare del retablo dell'altar maggiore, opera di Pedro Juan de Vallfogona (sec. XV) Tarragona, Cattedrale.

Una serie di ambienti circondava tutto il resto della basilica che è attribuita da alcuni al vescovo Palladio, di cui si rinvenne il sepolcro in un'ala vicino alla cappella tricora; i portici che la circondano e il grande viale di accesso di m. 52 × 7,50 ca. vengono assegnati ad una seconda epoca, alla quale apparterrebbe la grande piazza rettangolare di m. 55 × 42 con un portico a doppio ordine di colonne. Ad un terzo periodo si attribuiscono le scale portanti al disopra dell'atrio e alle gallerie sulle navate minori, la sala a sud-ovest della cappella tricora e le stanze che circondano la basilica.

Ch. Diehl ritenne che nel sec. VI presso la basilica si fosse eretto un monastero (*Nouv. Arch. des Missions scient.*, 4 [1893], pp. 331-32; S. Gsell, *Monum. ant.*, cit., II, p. 280 sgg.). L. Leschi ha messo in evidenza che sotto dette tombe cristiane, che ritiene piuttosto del sec. IV che del V, sta un sepolcreto pagano (*Bull. arch. du Comité*, 1945, p. XXII, e *Fasti arch.*, I [1946-48], p. 360). Molte sono le iscrizioni sepolcrali cristiane. La formola più usata è quella « hic requiebit bonae memoriae »; si trova pure l'altra « hic in pace requiescit ». Un'epigrafe ricordava il martire Miggin di Madauros. Sono inoltre notevoli : l'iscrizione di « Palladius episc(opus) » (S. Gsell, *Inscript. lat. de l'Algérie*, Parigi 1922, n. 3420); « Mensa Ponti presbiteri » (*ibid.*, n. 2980; altro « presbiter », *ibid.*, n. 3425); di « Quodvultdeus presb. » (*ibid.*, n. 3421). Un « Liberatus clericus » morì a 12 anni (*ibid.*, n. 3426; G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 1879, tav. 9, 3); « Martiliana virgo Deo sacrata » (S. Gsell, *op. cit.*, n. 3430). Una ricorda una « Castimonialis Victoria »; nei dintorni di T. ad Henchir-el-Hamarcha la singolare formola « neminem debere morti meae invidendo laborare. Et tu in Christo resurges. Ego Caste sanctimoniale vixit annis 36 » (CIL, VIII, 10689). Due primiceri : un Donatus (S. Gsell, *op. cit.*, n. 3433) e un Johannes (*ibid.*, n. 3434). Da una cappella fortificata nell'attuale Henchir-el-Sour proviene l'epigrafe che ricorda i lavori ivi compiuti al tempo dell'imperatore Eraclio (S. Gsell, *Le Musée de T.*, Parigi 1902, p. 43). Nei dintorni di T. a Henchir-Djenen Krouf si rinvenne l'epigrafe : « III idus iunias natale sancti Varagi et comitum eius » (P. Monceaux, *Inscr. chrét. du cercle de T.*, in *Recueil des notices et mém. de la Soc. archéol. de Constantine*, 42 [1908], p. 243 sgg.). Nel luogo detto Vecchia T. (*T. Kalia*), si trovò una chiesa a tre absidi. - Vedi tav. CXXXVI.

BIBL.: A. Ballu, *Le monastère byz. de T.*, Parigi 1897; S. Gsell, *Les monum. ant. de l'Algérie*, 2 voll., ivi 1901; id., *Le Musée de T.*, ivi 1902; J. Mesnage, *L'Afrique chrét.*, ivi 1912, pp. 379-82; J. Serée De Roch, *T.*, Algeri 1952. Enrico Josi

TECLA, santa, martire. - Veneratissima nell'antichità, aveva il principale centro di culto a Seleucia dove esisteva un importante santuario, meta di frequenti pellegrinaggi, ricordato da s. Gregorio Nazianzeno (PG 35, 1105) e ricostruito dall'imperatore Zenone (Evagrio, *Hist. eccl.*, III, 8).

Tutti i martirologi greci e latini hanno il suo nome sotto date diverse. Chiese a lei dedicate erano a Costantinopoli, Roma, Milano; la sua immagine si trova nei musaici della basilica eufrasiana di Parenzo. La figura storica di T. però è avvolta nella leggenda, che la fa nascere a Iconio. Ignoto è il luogo della sua sepoltura; non si trovava infatti nel celebre santuario di Seleucia, come chiaramente si deduce dalla biografia della Santa scritta nel sec. V dal vescovo della città, Basilio. Le varie recensioni della *Passio* (BHG, 1710-19; BHL, 8020-25) derivano tutte dagli apocrifi *Actus Pauli et Teclae* (*Enc. Catt.*, IX, 725), rigettati sino dal cosiddetto *Decretum Gelasianum*, ed il cui autore, un presbitero dell'Asia, fu smascherato come falsario e deposto dall'ufficio (Tertulliano, *De baptismo*, 17).

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, VI, Parigi 1867, pp. 545-68; O. Gebhardt, *Passio s. T. virginis* (*Texte und Untersuch.*, 22, II), Lipsia 1902; E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche*, Tubinga 1904, pp. 205-14; *Synax. Constantinop.*, coll. 75, 78; H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des saints*, in *Anal. Bolland.*, 43 (1925), pp. 49-57; *Martyr. Hieronymianum*, p. 523 sgg., 655 sg., 660; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 161 sg. e passim (v. indice); *Martyr. Romanum*, p. 412 sg. Agostino Amore

ICONOGRAFIA. – L'iconografia di T. è ispirata alle leggende. La più notevole rappresentazione di T. (sec. V) sta sulla vòlta di una delle cappelle funerarie di El-Bagaouât nella Grande Oasi egiziana. L'apostolo Paolo e la Vergine, seduti di fronte su grossi sgabelli pieghevoli, sembrano in conversazione. T. regge tra le due mani, poggiato sulle ginocchia, un libro o una tavoletta per scrittura, mentre Paolo le porge uno stilo. Sulla fascia circolare al di sopra delle scene sono indicati i loro nomi in greco. Anche in un marmo del sec. IV proveniente dal portico della chiesa di Etschmiadzin nel Caucaso, di fronte a Paolo seduto e in atto di parlare T. sta in piedi, in ascolto, con la destra sul petto. Le due figure sono inquadrate in due arcate, divise da una colonna ionica (cf. J. Strzygkowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in *Byzantinische Denkmäler*, I, Vienna 1891, p. 6 sgg.). I nomi dei due santi si ritrovano su un frammento di sarcofago (sec. IV) rinvenuto nella basilica di S. Valentino sulla Flaminia, ora al Museo Capitolino di Roma. T. è il nome del naviglio che trasporta l'Apostolo insieme con un altro personaggio, mentre un terzo pescatore è seduto sulla riva. Simbolicamente quindi esprime l'immagine dell'anima (della defunta omonima?), rigenerata dal Battesimo e portata al cielo per intercessione di Paolo (cf. Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 10, 3; M. Simon, *L'apôtre Paul dans le symbolisme funér. chrét. Sur un fragment de sarcoph. avec barque et scène de pêche*, in *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 50 [1933], pp. 156-82).

Desunto dagli apocrifi è invece l'episodio dell'arresto di Paolo alla presenza di T. su un sarcofago di Marsiglia (Wilpert, *Sarcofagi*, p. 166, tav. 16, 3), mentre al martirio della Santa allude il rilievo di un monile egizio conservato nel Kaiser-Friedrich-Museum di Berlino, che mostra T. tra i leoni e, vicino, Daniele tra le stesse fiere. Una rappresentazione del tutto unica di T. fu eseguita su una stele copta del Museo del Cairo : la vergine è in atteggiamento di orante, vestita del solo perizoma (H. Leclercq, v. *Thècle*, in DACL, XV, coll. 2225-36). Su due avori

invece ricorre ancora la scena della predicazione di Paolo presente T. Il primo, nel British Museum, mostra l'Apostolo che legge seduto, mentre la vergine si sporge dalle mura; il secondo, al Louvre, ripete in sostanza il precedente, ma in una composizione più ampia e complessa, discussa e variamente interpretata dagli studiosi (cf. R. Schlumberger, in *Monuments Piot*, I (1894), p. 165; id., in *Mél. d'Arch. Byz.*, 1895, p. 193). Su alcune ampolle (secc. IV-V) in argilla rossa, ora al Museo di Alessandria d'Egitto, insieme al martirio di s. Menna è associata T. tra le bestie feroci (C. M. Kaufmann, *La découverte des sanct. de Ménas dans le désert de Maréotis*, Alessandria 1908, p. 71, fig. 67; id., *Zur Ikonogr. der Menas-Ampullen*, Cairo 1910, pp. 139-41 e passim, fig. 85).

A Roma un piccolo cimitero sulla Via Ostiense porta il nome di T.; ma trattasi di altra santa sepolta a poca distanza dalla tomba di Paolo e alla quale era dedicato l'edificio sopratterra ora scomparso. È menzionato dagli Itinerari e fu esplorato da M. Armellini nel 1870; comprende la cripta storica « in qua corpus eius quiescit » e un breve sviluppo di gallerie regolarmente scavate. Scarsissime le iscrizioni, e poche pitture in due arcosoli: uno con le figure di Mosè, Daniele, Giona, un'orante tra santi, un Buon Pastore, il Salvatore col libro dei Vangeli e Abramo che mostra l'Agnello nel simbolo del sacrificio divino; l'altro, rinvenuto recentemente e i cui frammenti sono ora nel Museo sacro della Biblioteca Vaticana, con una figurazione discussa, nella quale sembrano rappresentati episodi della leggenda della T. d'Iconio. Dallo stesso cimitero proviene la scultura lateranense con la rappresentazione del defunto Marco, seduto in cattedra con un ramoscello d'ulivo in mano.

Bibl.: M. Armellini, *Das wiedergefundene Oratorium und Coemeterium der heil. Thecla aus der Via Ostiense*, in *Röm. Quart.*, 3 (1889), pp. 343-53; O. Marucchi, *Le catac. rom.*, ed. postuma, Roma 1933, pp. 128-31; A. Ferrua, *Recenti ritrovam. d'antich. paleocrist. in Roma e nei dintorni*, in *Atti del I Congr. Naz. di Arch. Crist.*, Roma 1952, pp. 149-51; tavv. 22 e 23. Pasquale Testini

« TE DECET LAUS ». - Inno o piuttosto breve acclamazione trinitaria in forma di dossologia.

Molto antica, occorre già nelle *Costituzioni Apostoliche* (lib. VII, cap. 48,3 con una variante ritoccata « Patrem per Filium in Spiritu Sancto ») ed ancora oggi nell'Orthros della liturgia bizantina (*Orologion*, Roma 1937, pp. 129-30). Sull'esempio dei monaci orientali, l'inno, tradotto dal greco, fu prescritto da s. Benedetto (*Reg.*, cap. XI) nelle domeniche e nelle feste all'Ufficio notturno dopo la lettura del Vangelo; la dossologia segue nel rito monastico il canto del « Te Deum » come nel rito bizantino quella simile del « Gloria in excelsis » per conchiudere l'Ufficio notturno. Nel medioevo fu usato anche nell'Ufficio del clero secolare in sostituzione del « Te Deum » quando si recitava alla notte o di mattina un altro Ufficio (Ufficio doppio; Radulfo de Rivo, *De canon. observatione*, prop. 21 in fine, ed. C. Mohlberg, II, Münster 1915, pp. 123, 21). Una dossologia simile al *T. d. l.* si usava già nel servizio sinagogale al sabato mattina.

Bibl.: L. Eisenhofer, *Hand. der kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, p. 209; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1940, pp. 94-95; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano 1950, p. 201. Pietro Siffrin

« TE DEPRECANTE CORPORUM ». - Inno delle Lodi nell'Ufficio della festa di s. Giovanni di Kenty, d'autore ignoto del sec. XVIII.

Le prime tre strofe esaltano i miracoli operati dal Santo, la cui efficacia si è fatta sentire principalmente contro la peste, la tisi ed i tumori maligni. Prima della dossologia finale una preghiera perché dia ai suoi devoti protezione e aiuto.

Bibl.: H. Daniel, *Thesaurus hymnol.*, I, Lipsia 1850, p. 370; G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 330; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 339-40. Silverio Mattei

TEDESCO-CATTOLICI. - Il clima spirituale in cui sorse questa setta fu il razionalismo di tipo illuminista, ancora abbastanza diffuso in certe sfere dei cattolici tedeschi nella prima metà del sec. XIX, da suscitare larghe ondate di malcontento contro le forme con cui si annunciava proprio allora nel clero e nel popolo il risveglio cattolico della Germania.

La fusione delle comunità scismatiche fondate poco prima (1845) dai due sacerdoti ribelli Ronge (v.) e Czerski (v.), a cui si aggiunsero presto altri gruppi, fu l'origine concreta della nuova setta, che prese in un primo tempo il nome « Allgemeine christliche Kirche ». Il 23 marzo 1845 essa celebrò a Lipsia il suo primo « concilio », mutando anche il nome in quello di « Deutschkatholische Kirche ».

Nella *Confessio fidei* che la nuova setta si dava in tale occasione, prevalse completamente l'indirizzo razionalistico. I suoi punti principali sono: la Scrittura come unica norma di fede (conseguente negazione del magistero ecclesiastico e del Primato), abolizione della Confessione sacramentale e delle indulgenze, del celibato ecclesiastico, della venerazione dei santi, delle reliquie e delle sacre immagini, abolizione dei digiuni e dei pellegrinaggi; dei Sacramenti furono conservati solo il Battesimo e la Cena (sotto le due specie), sostituendo alla Messa una liturgia in tedesco priva di Canone. Più che questa confessione quello che tenne unito il movimento fu lo spirito antiromano e nazionalistico. Il movimento, che ebbe sempre il suo nucleo più numeroso nella Slesia, raggiunse il suo apice nel 1847: al « Concilio » di Berlino (25-29 maggio) erano rappresentate 259 comunità con ca. 60-80.000 aderenti. Nel 1846 si diffuse anche fra i Tedeschi dimoranti nell'America settentrionale e dopo il 1848 anche in Baviera e in Austria.

Contemporaneamente però l'unità interna si sfaldava; vari circoli, insoddisfatti dell'indirizzo troppo liberale di Ronge, si distaccarono, fondando il 15 luglio 1846 il gruppo dei « Protestkatholiken ». Il movimento di Ronge, sempre più ridotto di numero, e più vuoto di contenuto religioso, si unì nel 1859 all'organizzazione atea « Bund freier religiöser Gemeinden Deutschlands », che a sua volta nel 1921 si fuse con il « Freidenkerbund » formando il « Volksbund für Geistesfreiheit » e continuò in esso la lotta contro ogni cristianesimo positivo e in particolare contro la Chiesa cattolica. La storia dei t.-c. più che in se stessa è interessante perché presenta i caratteri e l'evoluzione tipica delle sètte staccatesi dalla Chiesa nel sec. XIX: razionalismo e nazionalismo, per finire nel libero pensiero e nella lotta contro ogni cristianesimo positivo.

Bibl.: E. Bauer, *Gesch. der Gründung und Fortbildung der Deutschkath. Kirche*, Meissen 1845; J. Günther, *Bibliothek der Bekenntnisschriften der deutschkath. Kirche*, Jena 1845; W. A. Lampadius, *Die deutschkath. Bewegung*, Lipsia 1846; O. Behnsch, *Für Christkath. Leben. Materialien zur Gesch. der christkath. Kirche*, 6 voll., Breslavia 1845-48; F. Kampe, *Gesch. der religiösen Bewegungen der neueren Zeit*, 4 voll., Lipsia 1852-60; K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Friburgo in Br. 1930 (con bibl.); id., *Deutschkatholizismus*, in LThK, III, coll. 237-38. Igino Rogger

« TE DEUM ». - Detto anche *Hymnus ambrosianus* o *Hymnus S. Trinitatis*, è un solenne inno di lode e di ringraziamento in onore della S.ma Trinità. Si compone di due parti con una aggiunta di 8 versetti salmodici. La prima parte (« Te Deum... confitetur Ecclesia »: 1-10; « Patrem... Spiritum »: 11-13) consta di una lode del Padre seguita da una specie di dossologia trinitaria. La seconda (« Tu rex... numerari »: 14-21) è una lode cristologica. Gli 8 versetti aggiunti vennero staccati dal « Gloria in excelsis », dove dapprima stavano uniti, e derivano: vv. 22 e 23 dal salmo 27, 9; vv. 24 e 25 dal salmo 144, 2 (della versione romana); il v. 26 è un versetto mattutinale, che ricorre anche nell'ora canonica di « Prima »; il v. 27 deriva dal salmo 122, 3; il v. 28 da 32, 22 e il v. 29 da 30, 2.

Il *T. D.* non sembra composizione originale; perciò si parla più propriamente di un compilatore che di un autore. Difatti, la prima parte è la più antica e deriva da una anafora: ricorre il trisagio biblico sul tipo liturgico, vengono citati i Profeti (dei primi secoli cristiani)

dopo gli Apostoli, accennati soltanto i martiri, non i confessori; i vv. 7-9 sembra provengano da Cipriano (*De mortalitate*, c. 26). Della prima parte (vv. 1-10) esiste una versione greca antica. La seconda parte con la sua lode cristologica corrisponde bene ai tempi del sec. IV e degli inizi del V, come le regole del « cursus » ivi osservate (più che nella prima) mostrano il tempo della composizione nel sec. IV-V. I versetti salmodici indicano un tempo prima del 389, epoca della revisione di s. Girolamo.

Recentemente, in comparazione con un gruppo di inni greci della sera, il Baumstark ha indicato un tipo molto antico di inni, fra i quali il *T. D.* potrebbe degnamente figurare. Una leggenda molto simpatica ne attribuisce la composizione ai ss. Ambrogio ed Agostino; ma essa data soltanto dal sec. XII. Si dicono autori anche s. Ilario, un Sisibuto, un Abbondio. Nei codici più antichi il *T. D.* è anepigrafo. Con argomenti validi il Morin prova che ne è autore Niceta di Remesiana ([v.] m. dopo il 414); però non senza contraddizioni. Il *T. D.* era conosciuto al sec. V nell'isola monastica di Lérins, donde s. Cesario (nel 489-98 a Lérins) e s. Aureliano di Arles lo prescrivono nelle loro Regole per le domeniche. Da Lérins, dove era ca. il 415-20, s. Patrizio portò forse il *T. D.* in Irlanda nel suo ritorno del 432; i codici irlandesi infatti sono i più antichi che ne riportano il testo.

Il *T. D.* si usa dal tempo di s. Benedetto (*Reg.*, c. XI) alla fine dell'Ufficio notturno delle domeniche e delle feste (a Roma, in S. Pietro al tempo di Amalario, secc. VIII-IX), soltanto nelle feste anniversarie dei papi, nei giorni quando alla Messa si dice il « Gloria ». Nella liturgia celtica il *T. D.* serve come canto eucaristico « quando comunicant sacerdotes »; lo stesso nella liturgia gallicana, ove si trova anche come canto di ringraziamento. Nella liturgia romana entra come canto di lode, di ringraziamento, di trionfo (nella consacrazione dei vescovi, nella benedizione degli abati, re e regine e in tutti i momenti più solenni).

Da notare alcune varianti importanti del testo antico: al v. 16 « ad liberandum mundum suscepisti hominem » (oggi « ad liberandum suscepturus hominem ») e il v. 21 « gloria munerari » (oggi « in gloria numerari »).

Nella melodia si distinguono due incisi, uno dopo il v. 13 e l'altro dopo il v. 21. La melodia della prima parte (1-13) sembra cantarsi sul tipo del Prefazio, la seconda invece al modo salmodico IV gregoriano.

BIBL.: G. Morin, *Nouv. rech. sur l'auteur du « T. D. »*, in *Rev. Bén.*, 11 (1894), pp. 49-77; id., *Le « T. D. », type anonyme d'anaphore lat. préhistor.?*, *ibid.*, 24 (1907), pp. 180-223; P. Cagin, *T. D. ou Illatio?*, Solesmes 1906; C. Blume, *Ursprung des Ambrosian. Lobgesangs*, in *Stimm. aus Maria Laach*, 81 (1911), pp. 274-87, 401-14, 487-503; A. Agaesse, *Que Nicetas de Remesia n'est pas l'auteur du « T. D. »*, in *Rev. des sc. eccl.*, 50 (1910), p. 417 sgg.; A. E. Burn, *The hymn « T. D. » and its Author*, Londra 1926; M. Frost, *T. D. laudamus*, in *Journ. theol. stud.*, 28 (1927), pp. 403-407; id., *Notes on the « T. D. »*, *ibid.*, 34 (1933), pp. 250-57; id., *Two texts of the « T. D. »*, *ibid.*, 39 (1938), pp. 388-91; id., *The received text*, *ibid.*, 43 (1942), pp. 59-68; id., *The Milan text*, *ibid.*, pp. 192-194; W. H. Shewring, *Notes on Niceta. On the rhythmus of the « T. D. »*, in *Journ. theol. stud.*, 31 (1930), pp. 49-52; A. Baumstark, *« T. D. » und eine Gruppe griech. Abendhymnen*, in *Oriens christianus*, 35 (1937), pp. 1-26; id., in *Liturgie comparée*, Chevetogne 1940, pp. 94, 98, 112-13, 125; J. A. Jungmann, *« Quos pretioso sanguine redemisti »*, in *Zeitsch. für Theol.*, 61 (1937), pp. 105-107; J. Brinktrine, *Eine auffallende Lesart in der mozarab. Rezension des « T. D. »*, in *Ephem. Lit.*, 64 (1950), pp. 349-51; M. Righetti, *Man. di st. lit.*, I, Milano 1950, pp. 199- 201.
Pietro Siffrin

« TE DICIMUS PRAECONIO ». - Inno del Mattutino nella festa dell'Apparizione della Madonna di Lourdes composto nel 1880 da Leone XIII.

Vi si celebra la Vergine immune dal peccato di origine in quanto destinata a schiacciare il capo al serpente maligno. Sarà lei dunque la gloria e il decoro dell'umanità perché ha cancellato la vergogna di Eva. L'ultima strofe è una preghiera perché tenga lontano il tentatore e ne smonti gli inganni e le insidie.

BIBL.: C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., p. 507-509; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 164.
Silverio Mattei

TEELLINCK, GUILLAUME. - N. nel 1579, m. nel 1629, ministro calvinista a Middelbourg (Zelanda).

Conobbe il pietismo in Inghilterra e l'introdusse nel calvinismo olandese propagando, con la sua condotta personale e un grande numero di opere popolari, l'idea di un rigorismo molto pronunciato nella vita quotidiana, quale condizione indispensabile per preparare l'anima alla unione con Dio. Questa mentalità si ritrova anche in suo fratello Eeuwoud (m. nel 1629) e nei suoi figli Maximilius (m. nel 1653) e Jean (m. nel 1674). I T. sono i rappresentanti più caratteristici del pietismo calvinista indigeno, affiancato ben presto in Olanda da altre due tendenze, l'una di origine francese, l'altra di origine scozzese.

BIBL.: *Nieuw. Nederl. Biogr. Woordenb.*, V, Leida 1921, pp. 884-93; J. Reitsma-J. Lindenboom, *Gesch. Hervorming... der Nederlanden*, Utrecht 1933, pp. 381-84; H. Visser, *De gesch. van de sabbatstrijd*, ivi 1939.
Ponziano Polman

TEETAERT, AMEDEO da ZEDELGEM. - Teologo cappuccino, n. a Zedelgem (Bruges) il 3 marzo 1892, m. a Roma il 2 marzo 1949.

Ordinato sacerdote il 19 febbr. 1921, si applicò con sempre più larga competenza agli studi sulla teologia positiva nel medioevo con *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle* (Wetteren 1926). Uscì postumo: *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la superiorité du clergé séculier*, in *Archivio ital. per la storia della Pietà*, I, Roma [1951], pp. 83-178. Tenne dall'inizio (1931) alla morte la direzione della *Collectanea franciscana* (v.), dove curò anche la compilazione di una *Bibliographia franciscana*, in cui diede particolare rilievo alla rassegna degli scrittori e delle dottrine. Numerose, e alcune molto ampie, le voci d'argomento francescano e medievale nei DThC, dal 1928, DHG e DDC.

BIBL.: Melchior a Pobladura, *In memoriam p. T. A. a Z.*, in *Collectanea franc.*, 19 (1949), pp. 278-85; *Necrologia*, in *Vox Minorum Capucc. prov. belgicae*, 3 (1948-49), pp. 246-48, 385-95.
Ilarino da Milano

TEFÉ, PRELATURA NULLIUS di. - È situata nella parte occidentale dell'Amazzonia.

Nel 1718 il carmelitano Andrea da Costa iniziò la missione di T. per gl'indiani e nel 1759 il luogo venne elevato a parrocchia e città. Nel 1798 ai Carmelitani successe il clero secolare. Nel 1897 si stabilirono a Bocca do T. i Padri dello Spirito Santo per fondarvi una scuola primaria e professionale, che fiorì per una trentina d'anni. Nel 1907 fu loro affidata la parrocchia di T. ed il 23 maggio 1910 fu eretta la prefettura apost. di T. con territorio distaccato dalla diocesi di Amazoni o Manáos. Dal 1912 al 1915 fu unito alla prefettura anche il territorio dell'Alto Jurna. L'11 ag. 1950 fu elevata a prelatura *nullius*.

Ha una superficie di ca. 333.932 kmq. con ca. 54.000 ab. civilizzati nei centri abitati. Non mancano Indii allo stato selvaggio. Vi sono 18 chiese, 6 parrocchie, 14 missionari. I cattolici sono ca. 51.872, (*Ann. Pont. 1953*, p. 675).

BIBL.: AAS, 2 (1910), p. 479; anon., *Chronique des missions confiées à la Congr. du St Esprit. Aperçu historique et exercice 1930-31*, Parigi 1932, pp. 66-77; MC, 1950, pp. 36-37.
Saverio Paventi

« TE GESTIENTEM GAUDIIS ». - Inno dei secondi Vespri nella festa del Rosario, composto dal domenicano p. Eustachio Sirena, nel 1825 (cf. A. Walz, *Compendium hist. Ordinis Praedic.*, Roma 1948, p. 586).

Riassume quanto della Vergine è stato detto nei tre inni della festa e sintetizza i misteri gaudiosi, dolorosi e gloriosi. Termina con un invito ai fedeli di intessere corone con le rose dei misteri.

BIBL.: C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., pp. 254-256; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, pp. 370-71; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 182.
Silverio Mattei

TEGGIANO : V. DIANO TEGGIANO.

TEGUCIGALPA, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi nella Repubblica di Honduras (America

centrale). Comprende i dipartimenti di Yoro, Comayagua, La Paz, Valle, T., Choluteca, El Paraíso e Olancho.

Ha una superficie di 78.071 kmq. con una popolazione di 784.272 ab., dei quali 760.746 cattolici; conta 41 parrocchie servite da 30 sacerdoti diocesani e 45 regolari; ha un seminario, 16 comunità religiose maschili e 12 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 419).

Per l'intera Repubblica di Honduras fu eretta nel 1561 la diocesi di Comayagua, ma con decreto del 2 febbr. 1916 il territorio fu diviso in tre parti: la parte orientale divenne arcidiocesi di T., la occidentale formò la nuova diocesi di Santa Rosa de Copan e la settentrionale fu costituita vicariato apostolico di San Pedro Sula. Tanto la diocesi che il vicariato divennero così suffraganee di T.

Il vescovo Jaime Marie Martinez y Cabunas, nominato nel 1902, fu promosso alla dignità di arcivescovo di T. dopo il decreto dell'erezione a metropolitana.

Bibl.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LIX, pp. 1412-15; anon., s. v. in *Cath. Enc., Supplement*, p. 719. Enrico Josi

TEHUANTEPEC, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Oaxaca (Messico).

Ha una superficie di 60.000 kmq., con una popolazione di 550.000 ab. dei quali 520.000 cattolici; conta 32 parrocchie servite da 20 sacerdoti diocesani e 5 regolari; ha 2 comunità religiose maschili e 6 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 419).

Il 24 apr. 1522 arrivarono a T. il p. Bartolomeo de Olmedo con Pedro de Alvarado e furono ricevuti dal monarca Cosijopii, che si convertì alla fede cattolica e dopo qualche anno fondò nella capitale il convento di S. Domingo. I primi sacerdoti che si stabilirono in T. furono il p. Gregorio Beteta e il p. Bernardo de Albuquerque. Dopo qualche anno i discendenti del re Cosijopii cercarono di ristabilire il paganesimo, ma furono scoperti. Nel 1535 fu eretta la diocesi di Oaxaca che comprendeva anche il territorio di T. Nel 1891, papa Leone XIII creò la diocesi di T. dismembrandola da Oaxaca. La diocesi è suffraganea di Vera Cruz.

Bibl.: anon., s. v., in *Enc. Eur. Am.*, LIX, p. 1422; C. Crivelli, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, p. 473. Enrico Josi

TEIA. - Ultimo re degli Ostrogoti in Italia. Quando l'energico e fortunato re Totila, che aveva ritolto quasi tutta l'Italia al dominio bizantino, cadde ucciso nella battaglia di Gualdo Tadino (a. 552), il vincitore Narsete poté liberamente avanzare verso l'Italia centrale e meridionale, ricevendo la resa di molte città italiane.

A Pavia intanto resti dell'esercito sconfitto a Gualdo e il presidio della città elessero re T., un valoroso generale che aveva dato buona prova di sé in azioni guerresche e in governi di città. T., dopo aver cercato invano d'aver l'aiuto dei Franchi, si decise con quelle truppe che poté raccogliere a seguire Narsete che aveva posto assedio a Cuma, altro caposaldo rimasto in mano ai Goti, e dove era custodita gran parte del loro tesoro. L'abilità strategica di Narsete e la superiorità numerica delle sue forze riuscì, senza interrompere l'assedio a Cuma, a ricacciare T. nella Valle del Sarno e poi tra i Monti Lattari sopra Castellamare di Stabia, dove non era possibile ai Goti far manovrare la loro eccellente cavalleria, e dove finirono per trovarsi privi di rifornimenti. Dovettero allora venire a battaglia che fu combattuta con molto accanimento, ma che riuscì disastrosa per i Goti. T. morì combattendo nel 553.

Bibl.: Procopio, *La guerra gotica*, ed. D. Comparetti, Roma 1895; T. Hodgkin, *Italy and her invaders*, IV, Oxford 1896, p. 635 sgg.; R. Solmi, *Le dominaz. barbariche in Ital.*, Milano 1940, p. 251. Roberto Paribeni

TEISMO. - Da Θεός, Dio, è in generale l'atteggiamento religioso o filosofico che ammette come principio primo dell'essere una realtà superiore ch'è detta Dio (v.): l'atteggiamento contrario è l'ateismo (v.).

A seconda della concezione più precisa di Dio che l'uomo prospetta, il t. prende varie forme: è *panteismo* (v.) se Dio non è concepito come persona (v.) ma come la realtà di sussistenza del tutto; è *politeismo* (v.) se la divinità è attribuita alla molteplicità di forze o di forme del reale sia del mondo umano come di quello infraumano; è *monoteismo* (v.) se Dio è concepito come il Primo Principio trascendente da cui dipende sia il mondo della natura come quello della storia dell'uomo. Con significato più ristretto, t., in opposizione a politeismo, panteismo e deismo (v.), è la concezione di Dio come essere supremo, unico, personale, Principio efficiente e provvidente del mondo. Il primo progresso della filosofia sulla mitologia è stato nell'affermazione dell'unità del Primo Principio e nella diffida data al politeismo. Più arduo è stato il cammino dal monoteismo alla concezione di un Dio personale e creatore provvidente che si è chiarita soltanto mediante la Rivelazione (v. ATEISMO; DEISMO; DIO; TEOLOGIA NATURALE).

Bibl.: R. Eisler, *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, III, 4ª ed., Berlino 1930, p. 231; A. Lalande, *Vocab... de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, p. 1101. V. bibl. delle voci ATEISMO; DIO; TEOLOGIA NATURALE. Cornelio Fabro

«TE JOSEPH CELEBRENT». - Inno dei Vespri nella festa di s. Giuseppe, scritto dal p. Giovanni della Concezione, carmelitano scalzo, verso il 1665, ed inserito nel Breviario da Clemente X nel 1671.

Vi sono ricordati i principali avvenimenti della vita di s. Giuseppe, dallo sposalizio alla vita nascosta nella casa di Nazareth.

Bibl.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 236; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 186; A. Wilmart, *L'office de st Joseph et l'hymne «T. J. c.»*, in *Rev. Grégorienne*, 11 (1926), p. 1-12. Silverio Mattei

(da R. G. Thwaites, The Jesuit Relations and Allied Documents, LXII, Lower Canada, Iroquois Ottawas 1681-83, Cleveland 1900 tav. f. t., pp. 176-77)

TEKAKWITHA CATERINA, venerabile - Il giglio dei Mohawks. Quadro ad olio del p. Claude Chauchetière, S. J. del 1687.

TEKAKWITHA, CATERINA, venerabile. - Vergine indiana, n. nel 1656 a Ossernenon, villaggio irochese presso l'odierna Albany (dove un decennio

avanti erano stati uccisi i martiri gesuiti s. Isaac Jogue e compagni), m. a Caughnawaga, presso Montréal, il 17 apr. 1680.

Il padre, irochese, era pagano; la madre, algonchina, cristiana. Orfana a 4 anni, adottata da uno zio pagano, crebbe innocente. Nel 1675 venne in contatto con i missionari e il 5 apr. 1676 fu battezzata dal missionario gesuita p. Giacomo de Lamberville. Trasferita l'anno seguente alla missione di S. Francesco Saverio di Sault presso Montréal, diede esempi di straordinaria pietà e mortificazione, ed ebbe grande fama di santità. È la prima pellerossa di cui si sia iniziata la causa di beatificazione. Le sue virtù furono dichiarate eroiche con decreto del 3 genn. 1943.

BIBL.: *Positio super intr. causae et super virtut. ex officio compilata* (*Sectio Hist.*, n. 38), Città del Vaticano 1938: contiene la racc. compl. delle fonti, molte ined. Di questa *Positio* fu fatta una versione inglese: *The Positio of the Hist. Section of the S. Congreg. of Rites on the Cause... of the servant of God Kathar. T., the Lily of the Mohawks*, Nuova York 1940. Inoltre: E. Lecompte, *Une vierge iroquoise: Catherine T., le lis des bords de la Mohawk et du St-Laurent*, Montréal 1926; P. Cholenec, *Vita di C. T. prima vergine irochese, 1656-80*, trad. it., Isola Liri 1928; J. Wynn, *Kateri T.*, Nuova York 1932.

Ferdinando Antonelli

TĒL 'ĀBHÎBH. - Centro di deportati ebrei in Babilonia (*Ez.* 3, 15). Il termine ebraico significa « colle della spiga », con allusione alla fertilità del suolo.

Esso trova analogia nella toponomastica biblica (*Tell Melaḥ* « colle del sale », e *Tell Ḥaršā'* « colle dell'aratro »: *Esd.* 2,59; *Neh.* 7,61). Tuttavia alcuni assiriologi (H. Winckler, Frd. Delitzsch) vi scorgono una denominazione accadica (*Til abūbi* « colle dell'inondazione ») con riferimento ad opere di bonifica mediante canali irrigui. È possibile che questa fosse la denominazione ufficiale, imposta dai Caldei, ma che gli Ebrei la alterassero alquanto in segno di augurio e di speranza per la loro attività colonizzatrice. La località si trovava lungo il canale Chobar (accadico *nār kabari* « gran canale »), tra Babel e Nippur. Ezechiele ne fece un centro della sua missione profetica.

Il nome non compare altrove nella Bibbia. Fu riesumato nei tempi moderni dalle colonie sionistiche, le quali così denominarono il centro, che ora è diventato la più grande città dello Stato di Israele: Tel Aviv.

Angelo Penna

TELEMACO, santo, martire: v. ALMACHIO, santo, martire.

TELEOLOGIA. - Da τέλος, fine, e λόγος, discorso, indica scienza dei fini. Il termine risale a Ch. Wolff (*Philosophia rationalis sive logica*, § 85), ed è riferito da Kant a una scienza che si proponga la considerazione e interpretazione della natura secondo rapporti di finalità (*Kritik d. Urteilkraft*, parte 2ª, § 61 sgg.).

Con significato concreto, t. è, nell'uso odierno, sinonimo di finalità, e teleologico è un fatto, un avvenimento, che si presenti ordinato a conseguire o a realizzare uno scopo; teleologica è anche, di conseguenza, ogni concezione che considera il mondo ordinato finalisticamente, con relazioni di mezzi a fini.

Il problema sul significato teleologico della realtà e del divenire della natura è risolto in dipendenza dalle diverse concezioni metafisiche della realtà stessa. Nell'atomismo di Democrito (v.) ogni finalità è esclusa dal significato casuale dell'universo e dei suoi fenomeni. Dove invece a fondamento dell'essere e della natura è posto un Principio razionale (già Anassagora, Socrate, Platone, Aristotele, il cristianesimo e tutte le filosofie della trascendenza) è anche posta la ragione di un ordinamento teleologico della realtà e della storia (v. FINALITÀ). Va però notato che la t. non si oppone per sé al determinismo e meccanismo della natura: leggi fisiche e leggi biologiche, possono intendersi al contrario come strumento della realizzazione immanente della finalità nella natura corporea. È appunto dalla determinazione ad agire in un senso per realizzare costantemente un bene (determinazione manifesta nel macrocosmo e oggi, dopo le scoperte della scienza moderna, con vistosa fenomenologia nel microcosmo fisico-biologico) che s. Tommaso inferisce la finalità nella natura, e quindi l'esistenza di un Ordinatore intelligente: « videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt ad finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente... Est ergo aliquod intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 2, a. 3). Ma occorre riconoscere che una t. della natura non è necessariamente connessa con la concezione teistica, ed è possibile intendere in altro modo la finalità anche in senso immanentistico (idealismo; cf. Hegel, *Vorlesungen üb. die Philos. d. Gesch.*, Introd., I, n. 4, 12, trad. it., Firenze 1941, p. 9, 16, v. anche p. 60 sgg.).

Ogni t. è esclusa nel panteismo spinoziano: « ostendam naturam nullum sibi finem praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta » (*Ethica*, I, prop. 36, ed. G. Gentile, Bari 1933, p. 42). Per Kant la realtà delle cause finali nella natura non può essere provata dall'esperienza; « tuttavia il giudizio teleologico è applicato a ragione, almeno problematicamente, all'investigazione della natura; ma soltanto per sottoporla a principi di osservazione ed investigazione mediante l'analogia con la causalità dei fini, e senza lusinga di poterla spiegare » (*op. cit.*, § 61, ed. cit., p. 218). Il giudizio teleologico, fondato su un principio puramente « regolatore » e non « costitutivo » della derivazione causale dei fenomeni della natura, non vale quindi, secondo Kant, per una deduzione teologica: « Perciò nella t., in quanto si riferisce alla fisica, si parla giustamente della saggezza, dell'economia, della preveggenza, della beneficienza della natura, senza però farne un essere ragionevole (il che sarebbe assurdo), ma anche senza ardire di mettere al disopra di essa un altro essere intelligente, come artefice, perché ciò sarebbe temerario » (*ibid.*, § 68, p. 244).

Con altra accezione, riferita dal Lalande (*op. cit.* in bibl., p. 1086), t. può anche indicare la scienza dei fini (individuali, sociali) dell'azione umana.

BIBL.: per indicazioni generali: A. Lalande, *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 1085-86; P. Janet, *Les causes finales*, ivi 1870: P. Celesia, *La t., concetto e valore*, Roma 1923; id., *Biologia e finalismo*, ivi 1924; id., *Saggi di filos. finalistica*, 2 voll., ivi 1925-27; per Kant, *Kritik d. Urteilkraft*, tutta la parte 2ª, ed. cit., pp. 217-360; v. FINALITÀ, FINALISMO.

Ugo Viglino

NELLA BIOLOGIA. – I fenomeni biologici offrono gli esempi più numerosi e concreti di t. e molte teorie teleologiche si basano sugli esempi forniti dalla biologia.

È ben difficile infatti concepire i fenomeni vitali come guidati dal caso e dalla probabilità, poiché la vita in se stessa richiede una tale complessività di condizioni materiali, per riferirci solo a queste, che possono essere considerate le condizioni meno probabili che si possano manifestare in natura e che, se per caso si manifestassero una volta, non avrebbero certamente il modo di essere mantenute, se guidate da queste leggi. La vita invece si conserva e i fenomeni biologici si dimostrano rivolti a questo fine: la conservazione della vita, di questo assai improbabile evento. La conservazione della vita si attua con la conservazione delle specie animali e vegetali, che la rappresentano, con un incessate susseguirsi di generazioni. Così in ogni individuo, ad ogni generazione, lo sviluppo embrionale, organologico, sessuale, ecc. sono rivolti ad un fine: la riproduzione, per la conservazione della specie.

Ma d'altra parte, considerando i fenomeni biologici con un criterio finalistico assoluto, si verrebbe alla conclusione che i vari atti della attività biologica non solo

non sono dominati dal caso, ma anzi, diretti da una forza interna che li dirige verso un fine determinato, da una entelechia: un atto biologico non sarebbe conseguenza di condizioni determinanti, causali, ma si attuerebbe sviluppando un principio preordinato e rivolto ad un fine preciso. Gli esempi di fenomeni biologici che si rendono comprensibili solo accettando un principio di finalità sono innumerevoli e basti qui ricordare lo sviluppo di organi embrionali, anche assai complicati, che ancora non funzionano ma che sono costruiti per una funzione futura; la stessa struttura degli organi differenziati che è perfettamente adatta alla funzione specifica; i numerosissimi fenomeni di adattamento preordinato o preadattamento; i fenomeni di convergenza; gli adattamenti tra organismi diversi e soprattutto tra animali e piante per una vita in comune; le strutture coaptanti (cerniere, articolazioni); la struttura degli organi di coaptazione sessuale; la struttura degli organi di ancoraggio (semi di piante, parassiti, ecc.). Infine la finalità si manifesta nei procedimenti psico-fisiologici. Moltissimi biologi in base a questi fatti hanno accettato il principio di t. che è la base di ogni concezione vitalistica (Hertwig, Celesia, Driesch, Cuenot, Russel, Durken, Rignano, Bertalanffy, ecc.).

Molti fatti, tuttavia, hanno dimostrato come nei fenomeni biologici si possono verificare, tal quale come nella materia inerte, delle condizioni che rispettano il principio di causa. Soprattutto nello studio dello sviluppo embrionale, nello studio degli adattamenti, ecc.; la validità della causalità appare evidente. Fu merito di Roux (1885) di dimostrare il valore della causa in molti aspetti dello sviluppo iniziando una nuova branca della embriologia, la meccanica dello sviluppo. Così in altri fenomeni biologici, come nell'eredità dei caratteri basata su una distribuzione, secondo le leggi del caso (leggi probabilistiche), dei fattori contenuti nei gameti dei genitori, è visibile un comportamento secondo leggi del mondo inerte. Questi dati di fatto, inconfutabili, di fenomeni causali e statistici negli organismi viventi, hanno fatto supporre anche a biologi di grande valore, sotto l'influenza di idee materialiste e meccaniciste, che anche i fenomeni che rivelano in modo più evidente una finalità, sono una pura illusione dovuta ad una interpretazione antropomorfica della natura, ma che si debbono interpretare con le stesse leggi della fisica e della chimica del mondo inanimato. Rabaud, G. Dumas, J. Needham, E. Gognehim, J. Loeb, F. Christmann, K. Sopper, per citare solo alcuni, sono rappresentanti di questa corrente. Ma questo modo di vedere porta alla conseguenza che tutti i fenomeni biologici e la vita stessa dell'uomo sono il risultato del caso e quindi senza uno scopo.

Molti altri fatti sembrano limitare il principio t. negli organismi: così alcuni tropismi che portano ad una distruzione, come la fiamma che attirando gli insetti li uccide; così i molti atti ritenuti inutili della vita (visita di insetti in fiori che si autoimpollinano, mimetismi che non proteggono dai nemici specifici, aspetti terrificanti che certi animali assumono per difesa, ma che non destano alcun terrore nei loro nemici); così le iperrigenerazioni che invece di ristabilire un equilibrio aggravano assai di più lo squilibrio provocato dalla amputazione, le eteromorfosi, ovvero la riparazione di una amputazione con un organo abnorme, le distelie con i casi di ipertelia, ovvero di sviluppo esagerato di organi, come le difese di elefanti estinti, i canini della tigre quaternaria della California (Smilodon), i gigantismi, con i casi di atelia o di produzione di organi inutili; così le mostruosità, etc. Tuttavia nel giudizio di questi esempi che sono presi dai meccanicisti contro il principio di t. non bisogna dimenticare che quella stessa valutazione antropomorfica, se vale per una critica in un giudizio di t., altrettanto vale nel giudizio antifinalista.

Lo studio della biologia porta pertanto a questa conclusione: che la finalità di molti fenomeni biologici e della vita stessa si manifesta anche con un procedimento causale. Non è questo un controsenso (se è nella natura delle cose!) ed è necessario conciliare i due aspetti. Ciò non deve far meraviglia se si tien conto che il substrato su cui palpita la vita è materia e che quindi come tale è soggetta *anche* alle leggi della fisica e della chimica. Ma la materia *vivente* è una assai peculiare materia ed è in quell'aggettivo che sta tutta l'enorme differenza tra questa materia e quella del mondo inanimato; per cui, se da un lato obbedisce alle leggi di questo mondo inanimato, dall'altro si oppone ad esse, così che il meno probabile domina il più probabile e il principio di entropia si trova capovolto (Fantappié, 1942; Schroedinger, 1943).

Ancora oggi i biologi e i filosofi sono divisi in due campi: il materialista ed il vitalista; ma la realtà sta sempre nella concordanza delle antitesi. Così in biologia si trovano fenomeni diretti dal principio di casualità, quali quelli deterministici e indeterministici (statistici; questi ultimi per il Bernoulli sono pure diretti da questo principio), e fenomeni in cui la t. è palese a salvaguardia di una concezione ottimistica del mondo, contro il concetto della sua inutilità, e a difesa della espressione più elevata dei fenomeni vitali quale è il libero arbitrio o la libertà del volere.

BIBL.: E. Rignano, *Finalismo e vita*, Bologna 1920; E. Rabaud, *Adaptation et évolution*, Parigi 1922; P. Celesia, *La t., concetto e valore*, Roma 1923; H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, Lipsia 1928; J. Needham, *The sceptical biologist*, Londra 1929; L. V. Bertalanffy, *Kritische theorie der Farmildung*, Berlino 1929; S. Russel, *The interpretation of development and heredity*, Oxford 1930; K. Sapper, *Die Hauptaufagabe der theoretische Biologie*, Bologna 1934; F. Enriques, *Causalità e determinismo nella filosofia e nella storia della scienza*, trad. it., Roma 1941; L. Cuenot, *Invention et finalité en biologie*, Parigi 1941; L. Fantappié, *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Roma 1944; J. Needham, *Ordine e vita*, trad. it., Torino 1946; E. Schrödinger, *Che cosa è la vita?*, trad. it., Firenze 1947; Lecompte de Noüy, *L'avvenire dello spirito*, trad. it., Torino 1948; E. S. Russel, *The directivness of organic activities*, trad. it., Bologna 1949.

Alberto Stefanelli

TELEPATIA (τῆλε = lontano e πάθος = sofferenza; ciò che è subìto da qualcuno). - Particolare forma di chiaroveggenza (v.) indiretta in cui il rapporto conoscitivo si svolge tra due o più esseri intelligenti (tra « mente e mente »; « trasmissione del pensiero »).

Dagli studi svolti attualmente con metodo scientifico, in particolare nella Duke University di Durham, la t. appare fenomeno realmente esistente, legato a una particolare sensibilità presente in tutti gli uomini, in forma più o meno latente ed educabile (« effetto ESP »=*extra sensory perception*).

I casi di « lettura del pensiero » di cui si fa esibizione negli spettacoli di varietà, spesso, più che a vera t., sono in rapporto a trucco o a particolari abilità del « divinatore » nello sfruttare i piccoli segni indicativi involontari di chi lo guida (impercettibili contrazioni muscolari della mano, modificazioni del respiro, ecc.).

Per il giudizio morale, v. TELESTESIA.

BIBL.: W. Mackenzie, *Metapsichica moderna*, Roma 1923, pp. 172 sgg.; E. Servadio, s. v. in *Enc. Ital.*, XXXIII, pp. 436-37; H. Price, *A caccia degli spiriti*, Milano 1937, pp. 257-329; H. Thurston, *La Chiesa e lo spiritismo*, ivi 1937, pp. 187-222.

Giuseppe de Ninno

TELESE (CERRETO SANNITA), DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Benevento, con una superficie di oltre 414 kmq.; ha una popolazione di 59.200 ab., quasi tutti cattolici, distribuiti in 24 parrocchie servite da 66 sacerdoti diocesani e 6 regolari; ha un seminario minore, 3 comunità religiose maschili e 16 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 419). La sede vescovile è in Cerreto Sannita.

Il primo vescovo telesino, Florenzio, fu accertato da G. Rossi (v. bibl.) nel 465; l'origine della diocesi risale quindi sicuramente almeno alla metà del sec. v. Anche il successore Agnello è tra i sottoscrittori del Sinodo romano del 487. Oltre questi due nomi però non si conoscono altri che ricordino la sannita Telesia, la città decaduta dopo l'occupazione romana, poi danneggiata dai Goti e successivamente sede di un gastaldato longobardo. La menzione generalmente accettata di un vescovo Menna non è più sostenibile, perché il diploma

attribuito a Gregorio Magno è ritenuto falso (Jaffé-Wattenbach, n. 1366). Il silenzio di tutte le fonti nei secoli seguenti è certo l'eco dolorosa dei tragici avvenimenti che sconvolsero la città. Prima i Saraceni (847), poi un terremoto rasero al suolo la città; poco dopo nuove incursioni piratesche la devastarono ripetutamente. Per quattro secoli quasi nulla si sa della sua Chiesa. Finalmente nel sec. IX da G. Rossi viene registrato un Palerio, quindi due anonimi nel 969 e nel 1061 e infine un Arnaldo nel 1068. Unica notizia sicura è quella del Sinodo romano del 969 in cui Giovanni XIII elevò a metropolitana Benevento, assegnandole tra le suffraganee anche T., come tuttora. S'ignora lo stato della città in quel tempo e fin dove si estendesse il territorio della diocesi. Nel 1193 il normanno Tancredi espugnò la città e l'incendiò, ma rapida fu la rinascita e ben presto T. divenne di dominio regio. Anche la serie dei presuli non presenta lacune di rilievo.

Pietro nel 1179 intervenne al III Concilio generale Lateranense; Luciano, segnalato per la prima volta dal Mazzacane (v. bibl., p. 143), viene attestato nel 1214 in una pergamena dell'Archivio Storico per le Prov. Napol.; R. o Rao è noto nel 1240 insieme al successore Salemo (1286). Alla sua morte il Capitolo avrebbe eletto il proprio primicerio F. Pellegrini, ma tale elezione non risulta confermata dal Papa; si hanno invece al suo posto i nomi di Aczo (1290) e quindi un Riso o Giovanni Arisio nel 1326. Nel 1349, al tempo del vescovo francescano Domenico, un altro e più violento terremoto distrusse T. Da allora la città si spopolò e i vescovi tesero sempre più a trasferirsi nella vicina Cerreto (la sannita Cominio Cerito), in posizione salubre, ricca e fiorente di traffici. Cerreto darà a T. un vescovo suo cittadino, Biagio Caropipe (1515-24). L'unico presule da ricordare nei due secoli seguenti è Angelo Massarelli da S. Severino, segretario di Paolo IV e dei predecessori, poi segretario del Concilio Tridentino, del quale scrisse la cronaca e gli atti. Dal 1571 T. dà ormai solo il nome alla diocesi, perché i vescovi ottengono da quell'anno di dimorare sempre a Cerreto. Si ricordano in questo tempo: Annibale Cattaneo (o Cotugno), patrizio napoletano sepolto nella chiesa della S.ma Trinità a Cerreto (1577-83); Giovanni F. Leo d'Ivrea (1608-13) noto giureconsulto e protonotario, e Pietro Paolo de Rustici (1637-43), parente di Urbano VIII. Sotto il presule G. B. De Lellis (1684-93) anche Cerreto venne rasa al suolo il 5 giugno 1688; ma lo sforzo dei cittadini e soprattutto l'interessamento del vescovo crearono una nuova città, che tuttora serba il volto e il carattere dell'epoca.

Nel 1820 Pio VII con bolla *Adorandi Servatoris* unì T. ad Alife, con residenza vescovile a Cerreto. In seguito, Pio IX con la bolla *Compertum nobis* del 6 luglio 1852 separò di nuovo le diocesi, mettendo fine ad una lunga ed aspra contesa di priorità; la diocesi telesina veniva ad assumere nel tempo stesso anche la denominazione *seu Cerretana* e a comprendere 15 paesi vicini con relative pertinenze.

Monumenti. – Dell'antica *Telesia* stanno venendo alla luce solo avanzi di epoca romana; nessun vestigio dei suoi edifici sacri antichi che, come a Cerreto, sono andati distrutti dagli uomini e dai movimenti sismici del terreno. Il Seminario, l'episcopio e la cattedrale di Cerreto appartengono alla ricostruzione generale della fine del sec. XVII. Quest'ultima, consacrata nel 1740, è un grande edificio a croce latina con tre navate divise da pilastri. Santuari frequentati, nelle immediate vicinanze della città, sono la chiesa di S. Maria delle Grazie e quella di S. Anna.

Nella diocesi, a Cusano Mutri, la chiesa di S. Nicola conserva un bel portale di Ferrante da Cerreto (1537) ora al fonte battesimale del 1444; in sacrestia è un reliquiario argenteo trecentesco con una spina della corona di Cristo donata da un crociato. Nell'antica chiesa dei SS. Pietro e Paolo, rifatta nel 1626, oltre all'altare maggiore sta una costruzione lignea sovraccarica di ornati, che D. De Luca (1661) intagliò per iconostasi. Nelle adiacenze, la chiesa di S. Croce o del Calvario (1688) ha una *Flagellazione* di Luca Giordano o della sua scuola; la piccola chiesa di S. Maria del Castagneto una bella Madonna lignea bizantina.

BIBL.: Ughelli, VIII, pp. 367-74; X, p. 345; F. Pacelli, *Mem. st. della città di T.*, Cerreto Sannita 1775; G. Rossi, *Catal. de' vesc. di T.*, Napoli 1827; Moroni, LXXIII, pp. 265-70; P. B. Gams, *Series episc.*, Ratisbona 1872, p. 931; V. Mazzacane, *Cerreto Sannita*, Cerreto Sannita 1911, pp. 138-44 e 201, n. 2; Lanzoni, I, p. 379; M. Inguanez - L. Mattei Cerasoli-P. Sella, *Rationes decimarum, Campania* (*Studi e testi*, 97), Città del Vaticano 1948, pp. 157-65; Cottineau, II, col. 3130. Pasquale Testini

TELESFORO di COSENZA. - Scrittore enigmatico, il quale nella letteratura pseudo-profetica, che pretese rifarsi all'autorità di Gioacchino da Fiore, ha un posto notevole per il suo *De statu Ecclesiae et de tribulationibus futuris* scritto tra il 1356 e il 1365. Abbreviata e meglio ordinata da un tal Fra' Rusticano (il quale compose la lettera dedicatoria ad Antonio Adorno, doge di Genova, 3 sett. 1386), fu stampata nel 1516 a Venezia.

Il libro si presenta, fin dall'inizio, come lavoro di T. di C. « prete e romito, dotto e santo », che visse « nei pressi di Tebe città (loro terra detta Luzzi) », come si esprime D. Martire. T. avrebbe « riepilogato i libri di Cirillo, di Gioacchino, le istorie scritte dall'arcivescovo Luca di Cosenza ed altri ». Inoltre, avrebbe scritto un altro libro di storie e la vita del beato Gioacchino, e sarebbe morto a Luzzi, probabilmente nel celebre monastero della Sambucina. In realtà, il *De statu Eccl.* è un florilegio; « la profezia rispecchia una tendenza nazionalista a proposito dell'estinzione dello scisma cominciato dopo l'elezione di Urbano VI » (P. Paschini). E. Donckel, seguito da P. Paschini, rivendica la storicità delle notizie su riferite circa la persona di T.: « Non si tratta di uno pseudonimo, bensì di un eremita francescano, forse della congregazione di Clareno, che sembra passasse poi ai Gerolamini approvati da Gregorio XI nel 1373 ». F. Foberti, invece, energicamente riafferma la tesi già prevalente (F. Kampers, H. Grundmann, L. Pastor), che T. sia uno pseudonimo: « Il titolo del libro riecheggia il *Tractatus de ultimis tribulationibus* della precedente pseudo-letteratura gioacchimita ».

BIBL.: D. Martire, *La Calabria sacra e profana*, III, Cosenza 1878, pp. 21-26; F. Kampers, *Kaiserprophetien und Kaisersagen*, Monaco 1896, p. 235 sgg.; H. Grundmann, *Die Papstprophetien des Mittelalt.*, in *Archiv. für Kulturgesch.*, 19 (1928, 1), p. 109 sgg.; E. Donckel, *Studien über die Prophezeiung des Fr. T. von C.*, in *Arch. francisc. hist.*, 26 (1933), pp. 29-104 (testo apocrifo della profezia, pp. 282-314); P. Paschini, s.v. in *Enc. Ital.*, XXXIII, pp. 437-38; F. Foberti, *Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno*, Padova 1942, p. 144 sgg. Francesco Spadafora

TELESFORO, PAPA, santo, martire. - S. Ireneo lo pone al settimo posto dopo gli Apostoli e dice che finì i suoi giorni con un « glorioso martirio » (*Ad. Haer.*, III, 3, 3,; Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 10; V, 6, 4).

Il suo pontificato durò 11 anni (*Lib. Pont.*, p. LXXX) ed è posto approssimativamente tra il 125 e il 136. Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 5, 5 e *loc. cit.*) e il *Catalogo Liberiano* (ed. Duchesne, in *Lib. Pont.*, I, pp. 2-3) gli assegnano con qualche incertezza gli anni 127-38. Il *Liber Pont.* lo dice di origine greca e gli attribuisce, senza alcun fondamento, l'istituzione del digiuno quaresimale di sette settimane e delle messe notturne di Natale con il canto del *Gloria* (la 2ª ed. parla invece del *Gloria* nella Messa quotidiana che si deve celebrare dopo terza). La stessa fonte lo dice sepolto in Vaticano il 2 genn. Il *Martirologio geronimiano* non lo ricorda, però Floro nel suo *Martirologio* (sec. IX) trasformò un martire africano di nome T., recensito nel *Geronimiano* al 5 genn., in s. T. papa e tale identificazione è tuttora conservata nel *Martirologio romano*. Nel Messale la commemorazione di s. T. (5 genn.) compare per la prima volta nell'ed. tipica del 1604.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. II, XC, 56 (compendi Feliciano e Canoniano), 129; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 26-27; *Martyr. Romanum*, p. 7; H. Quentin, *Les martyrol. hist. du moyen âge*, Parigi 1908, p. 293; L. Duchesne, *Hist. ancien. de l'Egl.*, I, 3ª ed., ivi 1923, pp. 236-37; Fliche-Martin-Frutaz, I, 2ª ed., nn. 253, 337, 409; P. Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, I, Lovanio 1952, p. 12. A. Pietro Frutaz

TELESIO, BERNARDINO. - Filosofo, n. a Cosenza nel 1509, m. ivi nel 1588. Nel 1518 fu a Milano con lo zio Antonio, dal quale apprese il latino e il greco. Nel 1521 o nel 1523 seguì lo zio al Ginnasio romano. Poco dopo passò a Padova, dove formò la sua cultura filosofica, iscrivendosi alla Facoltà delle arti e dedicandosi alla *physica*, alla medicina e alla filosofia.

All'Università, in medicina dominava Galeno, in filosofia l'aristotelismo alessandrista, particolarmente intento ai problemi della concreta natura sensibile, ma inceppato dall'apriorismo della tradizione aristotelica. Nel 1535 conseguì la laurea; ma rimase insoddisfatto: « non contentus Aristotelis doctrina; ... quem et ipse... multos annos colui », per l'astratto razionalismo aprioristico del filosofo, che non teneva conto del senso, fonte prima del sapere (*Prooemium* al *De rerum natura* del 1565). Si raccolse allora nella meditazione in un monastero (forse alla Grancia di Seminara), ove rimase, sembra, dal 1536 al 1544-45; passò poi a Napoli (1544-52), dove elaborò la sua filosofia, in un ambiente fervido di aristotelismo averroista. Nel 1553 sposò Diana Sersale, vedova con due figli, che morì nel 1561, lasciandogli altri quattro figli. Inesperto di amministrazione, si immerse in debiti, dai quali non riuscì più a liberarsi. Dal 1561 visse tra Roma, Napoli e Cosenza. Nel 1562 si recò a Brescia per discutere la sua filosofia con Vincenzo Maggio, aristotelico famoso, il quale nulla trovò a ridire né sui principi, né sulla logica del sistema. Godette la benevolenza dei papi Clemente VIII, Paolo III, Paolo IV, Pio IV, il quale ultimo gli offerse l'arcivescovato di Cosenza, che egli declinò a favore del fratello Tommaso. Nel 1565 uscirono a Roma i primi due libri del *De rerum natura*, ristampati nel 1570 a Napoli con qualche variante formale. Nel medesimo anno seguirono ivi tre opuscoli: *De his, quae in aere fiunt, et de terrae motibus*; *De colorum generatione*; *De mari*. La sua filosofia si diffondeva: nel 1573 il Martelli pubblicò a Firenze la traduzione dei due libri del *De rerum natura* e di due opuscoli; Gregorio XIII (1572-85) lo invitò a Roma a spiegare la sua filosofia; un uguale invito gli venne da Napoli; ma vero e proprio insegnamento non tenne mai, accontentandosi di conversazioni. In quegli anni, oltre all'attività polemica e alla composizione di opuscoli, preparò l'edizione completa del *De rerum natura*, pubblicata a Napoli nel 1686.

Animo buono e sincero credente, non scorse contrasti tra la sua filosofia e il cristianesimo; altri li videro e nel 1593 furono posti all'Indice, « donec expurgentur », il *De rerum natura*, il *De Somno* e il *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur* (oggi espunti).

Quanti finora hanno studiato la natura, vi hanno prodigato immense fatiche con miseri risultati; come è provato dal pelago di contraddizioni delle indagini in contrasto tra loro e con la realtà. Ciò perché i filosofi pretesero « mundi huius principia ratione inquirere; ... nos, humanae sapientiae amatores cultoresque », seguiremo « sensum... et naturam aliud praeterea nihil », salvo sempre il primato assoluto della fede: se vi contraddicesse, « abnegandus omnino et ipse etiam est sensus » (*Prooemium* all'ed. del 1586). Il senso è la fonte prima e radicale della conoscenza, la quale consiste sostanzialmente in un contatto. La sensazione è un moto cosciente dello spirito-calore: perciò tutti gli esseri sentono. Il senso è percezione immediata di un oggetto attualmente presente, generata dal moto meccanico. L'intelletto è inferenza, da un aspetto noto del percepito, di un aspetto attualmente non sentito, ma già colto in precedenti esperienze: esso è fondato ontologicamente sul presupposto della continuità permanente degli esseri e psicologicamente sulla memoria sensitiva; l'intelletto è dunque semplice memoria sensitiva. I principi universali non sono che generalizzazioni di sensazioni, sempre bisognosi di conferma sperimentale (l. VIII). Il senso mostra che il fuoco e i cieli sono fatti di calore, il quale è bianco, illumina, riscalda e causa il moto; la terra è fatta di freddo, immobile e antitetico al calore; entrambi sono sensibili e senzienti. Le due nature agenti, caldo e freddo, essendo incorporee,

(fot. Enc. Catt.)

TELESIO, BERNARDINO - Frontespizio del *De Natura iuxta propria principia*, Roma, per i tipi di A. Blado, 1565 - Esemplare della Biblioteca nazionale - Roma.

esigono un sostrato comune cui inerire, la nera materia passiva. Si hanno così i tre principi universali fisicometafisici della realtà (ll. I, II), operanti nello spazio vuoto e nel flusso del tempo. La terra sferica è posta immobile al centro dell'universo; i singoli movimenti spaziali che vi si riscontrano sono causati dal calore dei cieli semoventisi, perché costituiti di calore. La varietà immensa dei singoli esseri naturali risulta dal meccanico incontro di quantità variabili di caldo e di freddo nella materia, sotto l'alta guida della Provvidenza che tutto coordina in un mirabile ordine finalistico (ll. III, IV).

I viventi sono meccanismi finalisticamente operanti, composti di materia e spirito-calore: il principio vitale è semplice calore corporeo, come è dimostrato dalla nutrizione, dal meccanismo del movimento e da quello conoscitivo, dalla morte. Tale calore materiale è atto a spiegare tutte le funzioni conoscitive del senso e della ragione: « substantiam quae sentit in homine, ratiocinari et animalia reliqua ratiocinationis non prorsus expertia esse » (VIII, 14). Ciò non infirma l'esplicita ammissione di un'altra anima propria all'uomo: « nihil propterea negantes aliam a spiritu e semine educto... substantiam homini inesse et vere eam divinam et ab ipso infusam Deo » (VIII, 8). Lo provano alcuni indizi: l'uomo non si accontenta delle cose terrene; è sempre inquieto; apprezza i valori morali, anteponendoli ai beni materiali; le sperequazioni tra meriti e premi, tra colpe e pene nella vita presente esigono il ristabilimento della giustizia in una vita futura. La fede accerta l'esistenza di un'anima spirituale e immortale (V, 2). Analoga è la dimostrazione di Dio. Viene negato ogni valore alla *via motus* aristotelica, perché il movimento è causato da calore: cielo e animali si automuovono, come si automuove tutto ciò che è caldo (IV,

(fot. Felici)

TELEVISIONE - Il Pontefice Pio XII riceve nella sala del concistoro i tecnici della t. francese e assiste per la prima volta a un esperimento di trasmissione (1950).

18 sgg.; V, 18-19). L'ordine universale e il finalismo evidente nei viventi provano l'esistenza di un Dio sapiente, provvidente e creatore dell'universo nel tempo. Soprattutto « sacrosantae Ecclesiae vox audienda est »; nella fede « pio homini acquiescendum omnino est » (IV, 19; I, 10; IX, 7). Un moto moderato causato dal calore conserva e potenzia l'uomo, dandogli gioia; un moto eccessivo tende a distruggerlo, recandogli dolore. La gioia è il bene, il dolore è il male: nasce così la morale, il cui fine ultimo è l'autoconservazione dell'essere: è bene tutto ciò che la favorisce, male tutto ciò che vi contrasta. Questa morale naturale è coordinabile a quella cristiana, la quale promette una conservazione e una gioia eterne (l. IX).

Il telesianismo ebbe sùbito oppositori decisi (J. A. Marta, F. Patrizi, ecc.) e seguaci entusiasti (F. Martelli, S. Quattromani, A. Persio, T. Campanella, G. Bruno, F. Bacone e gli empiristi). Esso conclude l'aristotelismo del Rinascimento e inizia l'empirismo moderno. T. è un filosofo che si dibatte tra l'esigenza razionale della metafisica e il fascino della scienza empirica, nella vana illusione di raccogliere entrambe in un unico sapere con i suoi principi fisico-metafisici. A salvare una convinta adesione alle credenze tradizionali in Dio e nell'anima spirituale soccorre un fideismo irrazionale, che farà scuola.

BIBL.: edizioni: *De rerum natura*, a cura di V. Spampanato, I, Modena 1910; II, Genova 1913; III, Roma 1923; *Varii de naturalibus rebus libelli*, ed. A. Persio, Venezia 1590; altri frammenti in F. Fiorentino, *B. T., ossia studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento ital.*, I, Firenze 1872; II, ivi 1874, appendice. Studi: *La philosophia di B. T., ristretta...*, a cura di S. Quattromani, Napoli 1589; rist., Bari 1914; F. Scaglione, *La filos. di B. T.*, in *Atti dell'Acc. Cosentina*, 2 (1842), pp. 15-115; F. Fiorentino, *op. cit.*; F. Bartelli, *Note biografiche* (*B. T. e Galeazzo di Tarsia*), Cosenza 1906; E. Troilo, *B. T.*, Modena 1910; 2ª ed., Roma 1924; G. Gentile, *B. T.*, Bari 1911; 2ª ed., ivi 1923 (con bibl.); E. Zavattari, *La visione della vita nel Rinascimento e B. T.*, Torino 1923; N. Abbagnano, *B. T. e la filos. del Rinascimento*, Milano 1941; id., *T.*, ivi 1941; G. Soleri, *T.*, Brescia 1944; id., *La metafisica di B. T.*, in *Riv. di filosofia neosc.*, 34 (1942), pp. 338-56; id., *Le dottrine teologiche di B. T.*, *ibid.*, 38 (1946), pp. 323-37; id., *Le dottrine antropologiche di B. T.*, *ibid.*, 41 (1949), pp. 320-41.

Giacomo Soleri

TELESTESIA (τῆλε = lontano e αἴσθησις = sensibilità). - Voce usata per indicare quella particolare forma di chiaroveggenza diretta in cui il rapporto di conoscenza si svolge a distanza tra « mente e cose », con esclusione di ogni possibile intervento dei comuni sensi o del pensiero subcosciente di terzi. Il termine volle essere sostituito dal Richet con quello di *criptestesia*.

Il fenomeno è stato dimostrato, con prove positive, appartenente all'ordine naturale; non è possibile, però, allo stato attuale della sperimentazione e delle nostre conoscenze, spiegarne il meccanismo (v. CHIAROVEGGENZA).

Sotto l'aspetto morale, la t. non ricade sotto le proibizioni ecclesiastiche riguardanti lo spiritismo (v.), salvo il caso in cui essa venga usata con la presunzione di scoprire eventi futuri legati allo svolgersi della volontà libera.

BIBL.: v. CHIAROVEGGENZA; METAPSICHICA; TELEPATIA.

Giuseppe de Ninno

TELEVISIONE. - Consiste nella trasmissione e riproduzione a distanza di immagini in movimento, per mezzo di onde elettromagnetiche.

I. ASPETTI TECNICI E CENNI STORICI. - Il procedimento attraverso il quale avviene questa trasmissione e riproduzione consiste anzitutto in una scomposizione dell'immagine in un numero grandissimo di piccoli elementi, dei quali ognuno comprende un determinato valore di flusso luminoso, tradotto in un corrispondente valore elettrico attraverso una cellula fotoelettrica. La corrente così determinata viene inviata a distanza nell'ordine della suddivisione dell'immagine in elementi, come onda modulatrice di onde elettromagnetiche ad altissima frequenza. Alla stazione di arrivo gli impulsi elettrici sono di nuovo tradotti in flussi luminosi elementari proporzionalmente alla corrente stessa, i quali vengono riordinati nello spazio, con un sincronismo rispondente all'ordine di successione di elemento a elemento nell'immagine trasmessa, sicché si determina l'impressione visiva dell'immagine ricostruita. La rapidità della successione delle immagini non raggiunge 1/25 di secondo, ossia le immagini si susseguono a intervalli più brevi della persistenza delle impressioni visive sulla retina dell'occhio umano, ossia di 1/15 di secondo. Oggi si è giunti anche alla rapidità di 1/50 di secondo. Nella ricezione dell'immagine trasmessa si ha pertanto l'impressione della continuità.

Le grandi date che segnano il cammino di scoperta, di perfezionamento e di utilizzazione della t. sono relativamente recenti. Nel 1880 M. Leblanc immaginò la esplorazione con specchi vibranti; nel 1884 P. Nipkow inventò il disco omonimo; nel 1889 Weiller presentò la ruota a specchi; nel 1907 Rosing gettò le basi del metodo con l'oscillografo catodico; ma solo con il perfezionamento della cellula fotoelettrica e del tubo elettronico la t. divenne possibile. In seguito, la t. si perfezionò sempre più, soprattutto da quando si è effettuato il passaggio dalla t. meccanica, poco stabile e poco dettagliata, all'attuale più perfetta, per la facilitazione rappresentata dall'iconoscopio dovuto a Vladimir Zworykin, di cui i primi risultati del 1923, furono perfezionati nel 1938. Nel 1939 ad opera di Jams e Rose si ha l'orticonoscopio, perfezionato nel 1946 da Rose e Weimac.

Intanto nel 1935 si inaugurano le prime stazioni di trasmissione: a Berlino-Witzleben e alla Torre Eiffel, e vanno moltiplicandosi gli impianti sperimentali di t. ed analisi catodica negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Italia. Nel 1937 si hanno regolari trasmissioni in diverse città d'Europa e d'America. In Italia si effettuano ottime emissioni sperimentali nel 1939-40, ad opera dell'EIAR (oggi RAI), dalla Torre del Parco a Milano e da Monte Mario a Roma, con apparecchi costruiti in Italia. Nel 1949 il Consiglio nazionale delle Ricerche istituisce una apposita Commissione di studio per la t., e oggi la RAI, le università e le industrie si occupano della sua ripresa.

Dopo la guerra 1939-45 i servizi di t. furono ripresi in Inghilterra dalla B.B.C. nel 1946. Anche negli Stati Uniti è stato ripreso dopo la guerra il servizio pubblico inaugurato nel 1941 da una stazione di Nuova York. Nel 1946 si ebbe il collegamento tra Washington e New York. Col 1948 la t. è andata sempre più diffondendosi col moltiplicarsi delle stazioni di trasmissione, col miglioramento dei programmi, con il ribasso del costo degli apparecchi riceventi. Alla fine del 1948 erano già venduti più di un milione di apparecchi: oggi si è raggiunta, la cifra di molti milioni, e più di 150 stazioni trasmittenti, di cui più di un centinaio con trasmissioni regolari.

Secondo informazioni dell'U.N.E.S.C.O. della fine del 1952, negli Stati Uniti si hanno 19 milioni di ricevitori; nel Canadà 100 mila, con 2 stazioni; in Inghilterra 5 stazioni e 1.500.000 ricevitori; in Francia 2 stazioni e 40 mila ricevitori; nell'U.R.S.S. 3 stazioni e 60 mila ricevitori. Trasmissioni sperimentali si effettuano in Italia, Germania, Danimarca, Olanda, Cecoslovacchia, Giappone, Jugoslavia, Spagna. In molti altri paesi si stanno preparando impianti per t. Anche nella Città del Vaticano esiste una stazione, regalata al S. Padre Pio XII dalla Francia.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

TELEVISIONE - Apparecchio televisivo sulla terrazza della Basilica Vaticana.

Attualmente la proiezione delle immagini trasmesse è possibile su schermi a uso familiare, di 1 mq. di superficie o poco più; ma l'eidoforo, ideato dal Fischer di Zurigo e oggetto di studi da parte del Thiemann, fa uso di un procedimento per l'amplificazione della luce, e già oggi fornisce un quadro di ca. 10 mq. con una luminosità media assai buona e ottimo dettaglio. Ma resta da renderlo più pratico. La diffusione dell'immagine televisiva oggi avviene a mezzo radio, con onde ultracorte e microonde. Si possono riprendere programmi appositamente prodotti, o scene della vita reale, e vi sono apparecchiature mobili che permettono di riprendere, a mezzo di radiocollegamenti, fatti che si svolgono su larghissima scala. Per ragioni pratiche è spesso opportuno registrare la scena e ritrasmettere al momento più adatto per l'osservatore, generalmente verso sera, quando egli è più in grado di assistervi. Ciò avviene a mezzo della cinematografia, ma è un procedimento più difficile e costoso. Per t. si possono trasmettere anche films. Si sono fatti esperimenti di trasmissione di immagini a colori. In America, Inghilterra e Francia sono ancora in fase sperimentale i tentativi di attuare trasmissioni stereoscopiche. È pure allo studio il metodo della stratovisione, con impiego di stazioni *relais* installate su aerei volanti a ca. 9000 m. in circoli prestabiliti intorno alle stazioni trasmittenti.

II. PROBLEMI E RILIEVI DI ORDINE MORALE. – È facile capire quali delicati problemi sorgono per il fatto della diffusione della t., che porta a domicilio anche per mezzo della visione, la multiforme vita del mondo. Sono problemi di ordine psicologico, per la ripercussione inevitabile che la proiezione televisiva ha sulle facoltà dell'uomo (intelletto, volontà, fantasia, sensibilità), per la facilità con cui viene messo al corrente degli avvenimenti e a conoscenza degli uomini, per l'influsso diretto che cose e uomini esercitano sul formarsi della sua mentalità, sulle sue opinioni e abitudini, sul suo stesso costume e modo di vivere. Problemi di ordine culturale, per il nuovo meraviglioso contributo che la t. porta al diffondersi di conoscenze e di esperienze in ogni campo della cultura, a favore di tutti (nella misura in cui diventa più accessibile a tutti) e con l'influsso potente esercitato dall'elemento visivo per facilitare la conoscenza o il gusto estetico, e provocare desideri e ricerche. Problemi di ordine sociale, per la nuova, grande spinta data dalla t. alla reciproca conoscenza e quindi all'avvicinamento degli uomini, al formarsi della pubblica opinione, all'avvivarsi della coscienza sociale e internazionale.

Ma il problema più grave è quello morale, in ordine cioè al bene e al male, che può provenire dalla t., specialmente se si considera che la t., almeno oggi, riguarda in gran parte un pubblico familiare, che essa afferra nell'ambito delle stesse pareti domestiche. E questo problema è stato sentito ben presto negli stessi ambienti interessati alla t., ed è notevole a questo proposito il *Codice della t.* elaborato negli Stati Uniti d'America da una Giunta designata dagli stessi impresari, cui sembra abbiano aderito tutte le stazioni di trasmissione nordamericane. Esso venne pubblicato dalla rivista americana *Broadcasting Telecasting* il 10 dic. 1951. In esso si sottolinea la serietà del problema, appunto per la penetrazione di idee e costumi che attraverso la t. avviene nella casa degli osservatori, tra bimbi, giovani e adulti, di ogni razza, fede e livello culturale, con una influenza efficace su tutto l'uomo. Eccone pertanto i punti fondamentali con particolare riferimento ai valori morali: 1) *in favore dell'educazione e della cultura.* La t. accresce grandemente l'influenza educativa della scuola, dei centri superiori di cultura, della Chiesa, e deve perciò tenersi in contatto con queste istituzioni, sollecitandone il consiglio e la cooperazione. È quindi precisa responsabilità delle stazioni, delle agenzie, degli annunciatori e dei patrocinatori dei programmi di cogliere ogni opportunità per far sì che le emissioni concorrano all'elevazione del pubblico, all'avanzamento della cultura e dell'educazione sociale, tenendo conto dei desideri della stessa comunità.

2) *Quanto ai programmi* viene perciò stabilito di escludere dalle trasmissioni tutto ciò che è estremamente frivolo, osceno, indecente, come pure ogni parola che potrebbe prestarsi all'equivoco, in base a una lista di tali parole che sarà preparata dalla Commissione incaricata di rivedere il Codice. Non sono permessi attacchi alla religione e alle diverse credenze religiose. Il nome di Dio e dei suoi attributi va sempre pronunciato con la debita riverenza. I riti religiosi, anche quando vengono a trovarsi fuori degli appositi programmi, devono essere adeguatamente presentati, in modo che il ministro, sacerdote o rabbino che vi apparisce non perda nulla della sua dignità. Si dovrà evitare che il criterio commerciale prevalga su quello qualitativo, anche nei concorsi indetti fra il pubblico. Si manterrà tutto il rispetto per la santità del matrimonio e per ciò che rappresenta la casa. Il divorzio non potrà servire di base all'assunto né si giustificherà come soluzione del problema coniugale. Non saranno presentate come raccomandabili relazioni sessuali illecite, e si dovrà escludere ogni rappresentazione di delitti sessuali e contro natura. Gli stessi criteri di cautela devono essere seguiti riguardo agli stupefacenti di tipo illegale, alle bevande alcooliche, ai giuochi d'azzardo, agli spettacoli sportivi, al dolore e ai difetti fisici di determinate persone, alle esibizioni astrologiche, frenologiche, numerologiche, chiromantiche, ecc., alle trame tragiche, ai consigli medici, legali, ecc., agli spettacoli che suscitano crudeltà, ambizione, egoismo, alla presentazione dei delitti, a tutto ciò che può provocare emozioni troppo vive. Si dovrà evitare ogni, anche apparente, giustificazione del delitto, mentre invece sarà esaltata la legge e sa-

ranno presentati con rispetto e dignità i suoi rappresentanti.

3) *Doveri verso i bambini*. Presentare una giusta visione del mondo, evitando tutto ciò che può suscitare la violenza degli istinti. Fare programmi adattati per loro, e prendere ogni cautela specialmente per le ore del giorno in cui essi possono assistere ai programmi. Far penetrare in loro attraverso la t. ideali morali e sociali, concetti di sottomissione e rispetto per i genitori e le autorità.

4) *Decenza e decoro*. Si dovrà far sì che si mantenga la massima dignità nella presentazione delle figure, quanto alle parti anatomiche, alle vesti, agli atteggiamenti, ai movimenti, specialmente nella danza. Si dovrà procedere con buon gusto e delicatezza in tutto ciò che in qualunque modo ha relazione col sesso.

5) *Doveri verso la comunità*. Il produttore della t. e il suo personale devono ricordare che svolgono una funzione in favore della comunità e devono cercare di ottenere il bene dei loro concittadini.

6) *Notizie e commenti politici*. Si dovranno trasmettere notizie vere, con commento distinto dal notiziario, con spiccate caratteristiche di equilibrio; si eviterà di trasmettere notizie allarmanti ed eccitanti, specialmente nel campo criminale. I commenti dovranno servire e completare le conoscenze del pubblico.

7) *Controversie pubbliche*. – 8) *T. politiche*.

9) *Programmi religiosi*. Vi si dovrà concedere il giusto spazio, con evitare attacchi a qualsiasi religione; osservare in tutto il programma il massimo rispetto: servirsi di persone degne; accentuare le verità strettamente religiose, al di sopra di punti di vista parziali o polemici che non siano in stretta connessione con la religione e la morale: dare una giusta proporzione alle trasmissioni a cura delle diverse credenze.

10) *Annunci*. – 11) *Accettazione degli annunci di prodotti farmaceutici*. – 12) *Presentazione di regali*. – 13) *Regole e procedimenti da seguire per l'applicazione del Codice*.

Questi nobili intenti si dovranno tradurre in realtà, non anteponendo mai il criterio economico o commerciale a quello etico, come del resto il pubblico esige nella sua stragrande maggioranza.

III. La t. e i cattolici. – È evidente l'importanza che la t. può avere come arma di apostolato. I cattolici di fatto hanno cercato di servirsene e di essere presenti per orientarne il lavoro, secondo le esigenze etiche sopra ricordate. Realizzazioni importanti si sono avute in diversi paesi, ma specialmente negli Stati Uniti d'America e in Francia. Il lavoro in tale campo è curato e promosso particolarmente dalla *Association Catholique Internationale pour la radiodiffusion et la télévision*, UNDA, i cui inizi risalgono al 1928. Ha la sua sede centrale a Friburgo (Svizzera), e ha una rete di centri e di corrispondenti in tutto il mondo. Il suo programma è di coordinare le attività cattoliche nei campi della radio e della t.; promuovere la fondazione di organizzazioni cattoliche riguardanti la radio e la t.; cooperare con le altre istituzioni che hanno il medesimo spirito; preparare programmi per la radio e la t. Ne è presidente il p. J. B. Kors, O. P.

L'azione dei cattolici in tale campo si svolge in forme molteplici: emissioni religiose per le parrocchie, teleclubs, scuole di preparazione di personale competente, azione nelle famiglie, stampa al servizio della t., educazione alla critica della t., influsso sui programmi, ecc., e tutto ciò su un piano internazionale dove la t. può essere un valido coefficiente dell'unità del mondo. È pure da aggiungere che la Messa seguita per t. non è valida ai fini del soddisfacimento del precetto festivo. È invece valida la benedizione papale, ricevuta per t. (AAS, 31 [1939], 277).

Bibl.: sugli aspetti tecnici: M. Chauvierre, *Télévision*, Parigi 1937; H. Günther, *Das grosse Fernsehbuch*, Berlino 1939; E. Cajone, *T.*, Napoli 1945; E. Montù, *T.*, Milano 1947; *Atti del Congresso di t.*, Parigi 1948; F. Vecchiacchi, *T.*, in *Enc. Ital., Appendice*, II, pp. 964-70. Sul punto di vista etico e l'azione dei cattolici, le pubblicazioni dell'UNDA: *Service d'information et de Documentation*: Unda AZ, Unda TEC, Unda PRO; *Services de programmation*: Unda ETEX, Unda EDIS, Unda EFIL; *Services auxiliaires*: Unda TRANSLAD, Unda ENQUETE, Unda MISSIO; *Bulletin* e *Revue*: UNDA 19, Bois de Pérolles, Friburgo Svizzera.

Raimondo Spiazzi

TELŠIAI, diocesi di. - Città e diocesi nella Repubblica Lituana.

Ha una superficie di 15.000 kmq., con una popolazione di 401.306 ab. dei quali 385.872 cattolici e conta 135 parrocchie (*Ann. Pont. 1953*, p. 419). Non si conoscono ulteriori dati statistici essendo attualmente soppressa l'intera gerarchia.

La diocesi fu eretta da Pio XI con la cost. apost. *Lituanorum gente* del 4 apr. 1926 per smembramento dall'arcidiocesi di Kaunas, di cui è suffraganea. La Cattedrale è dedicata a s. Antonio.

Bibl.: AAS, 18 (1926), pp. 121-23.

Enrico Josi

«TE LUCIS ANTE TERMINUM». - Inno della Compieta, appartenente al gruppo irlandese.

È la preghiera della sera, nella quale l'anima si rivolge a Dio perché la custodisca nel sonno.

Bibl.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 94; G. S. Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, I, Parigi 1874, pp. 124-30; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 40.

Silverio Mattei

«TE MATER ALMA NUMINIS». - Inno delle Lodi nella festa della Maternità di Maria S.ma, inserito nell'ufficio della festa della Maternità, approvato da Benedetto XIV per Venezia e diocesi il 16 ag. 1751 (*Decreta SS. Rituum Congr. ab an. 1751 usque ad an. 1753*, fol. 242).

Fu introdotto nel Breviario nel 1931 quando Pio XI estese la festa alla Chiesa universale a commemorazione del XV centenario del Concilio di Efeso, in cui contro Nestorio la Vergine S.ma fu acclamata Madre di Dio. Vi si prega la Madonna perché ci protegga dalle insidie di Satana e ci propizi la divina clemenza.

Bibl.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 512; C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, Lione s. a., p. 516; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 185.

Silverio Mattei-*

TEMISTIO. - Oratore e filosofo del IV sec. d. C. (ca. 320-90). Figlio di genitori paflagoni, e n. probabilmente a Costantinopoli, molto rinomato per l'eloquenza e l'insegnamento, ebbe il favore degli imperatori e importanti cariche. Assecondò la restaurazione del paganesimo tentata da Giuliano; tuttavia mantenne nei confronti del cristianesimo una certa moderazione, per cui fu stimato anche da cristiani insigni, come Gregorio Nazianzeno, che lo chiama βασιλεὺς τῶν λόγων (*Ep.*, 139 sg.).

Di lui restano 33 discorsi (uno dei 34 attribuitigli è apocrifo), in cui tratta temi di filosofia popolare, e inoltre *Parafrasi* di vari scritti di Aristotele (*Analytica post.*, *Physica*, *De anima*, *De caelo*, *Metaphys.*). Perduti i commenti agli *Analytica pr.*, ai *Topica* e alle *Categoriae*.

T. non è pensatore originale, ma piuttosto esegeta. È prevalentemente aristotelico (di Aristotele afferma ὃν προυταξάμην βίου τε καὶ τῆς σοφίας): ma con influssi platonici, pitagorici e stoici. Per T., come in genere per i platonici dell'età imperiale, la filosofia ha fine essenzialmente etico-religioso. Egli ritiene innata l'idea della Divinità; mentre invece non è dato conoscere la natura di Dio, ed è quindi inevitabile la varietà delle religioni e dei culti e delle sètte filosofiche. T. intese assumere così una posizione «irenica» di fronte al grande contrasto, che agitava il suo secolo, fra il cristianesimo e la vecchia religione prossima al dissolvimento.

Bibl.: edd.: i commenti ad Aristotele in *Commentaria in Arist. graeca* dell'Accad. di Berlino, V, 1 (1920), V, 11 (1900), V, III (1899), V, IV (1902), V, V (1903); *Them. paraphrases...*, ed. L. Spengel, Lipsia 1866; *Them. orationes*, ed. G. Dindorf, ivi 1832. Su T.: L. Méridier, *Le philosophe Th. devant l'opinion de ses contemporains*, diss., Rennes 1906; G. Pohlschmidt, *Quaestiones themistianae*, diss., Münster 1908; J. Scharold, *Chrysostomos u. Th.*, Burghausen 1912; H. F. Bouchery, *Contribution à l'étude de la chronologie des discours de Th.*, in *L'antiquité classique*, 5 (1936), pp. 191-208. V. anche Überweg, I, pp. 656-58, 600 (bibl.). V. inoltre bibl. della voce Giuliano l'Apostata.

Raffaello Del Re

TEMISTIO. - Diacono di Alessandria, detto pure Calonimo, vissuto nel sec. VII.

Appartenne alla setta monofisita dei severiani e dopo la morte di Severo sostenne che Gesù ignorava, come uomo, varie cose, e specialmente il giorno del giudizio universale (*Mc.* 13, 32), diventando così capo degli agnoeti (v.). Scrisse un'apologia contro Severo, confutata dal monaco Teodoro. Tra gli altri suoi scritti è da notare quello contro la dottrina della risurrezione di Giovanni Filopono. Tutti sono andati perduti; ne dànno l'elenco Fozio (*Bibliotheca*, 23 e 108) e Massimo il Confessore (PG 91, 172).

BIBL.: A. Vacant, *Agnoètes*, in DThC, I, coll. 588-89.

Antonio Ferrua

TEMPERA : v. PITTURA.

TEMPERAMENTO. - Sintesi funzionale di un individuo, espressa dalla sua caratteristica più manifesta ed evidente. Al posto dei quattro umori proposti dagli antichi autori (flegma, bile, atrabile e sangue), oggi vengono presi a base del t. le caratteristiche funzionali prevalenti nel campo delle ghiandole endocrine (v.) e dell'apparato autonomo della vita vegetativa (v. NEUROVEGETATIVO, SISTEMA).

Pertanto la classificazione dei vari t. viene fatta in base alla iperfunzione o alla ipofunzione di una singola ghiandola endocrina o di un gruppo di ghiandole ad azione sinergica (« costellazioni endocrine »), sempre però tenendo presente che il termine t. non è mai indice di una disposizione morbosa, ma piuttosto di una condizione funzionale « paranormale al limite » ossia tra il normale e il patologico.

Nella classificazione dei t. viene presa in considerazione anche la funzione dell'apparato autonomo della vita vegetativa, in quanto le sue due sezioni, il simpatico e il parasimpatico, presiedono all'innervazione sinergica, più che antagonista, di tutti gli organi della vita vegetativa, imprimendo all'individuo, a seconda della prevalenza di una sezione o dell'altra, un particolare tono neurovegetativo.

Le attuali cognizioni ancora limitate sulla funzione delle ghiandole endocrine conosciute e la scoperta di sempre nuovi organi dotati di tali funzioni (fegato, tonsille, ecc.) non permettono di stabilire una classificazione precisa e definitiva sui t. individuali. La classificazione più in uso è oggi quella proposta da N. Pende che distingue, innanzitutto, gli individui in due gruppi: gli *ipervegetativi* e gli *ipovegetativi*, sovrapponendoli rispettivamente ai megalosplancnici (individui che dal punto di vista morfologico presentano un'eccedenza del tronco sugli arti) e ai microsplancnici (nei quali gli arti sono più sviluppati del tronco ; v. COSTITUZIONE). Questa classificazione è una distinzione eminentemente funzionale, in quanto tiene conto dell'andamento dei processi anabolici e catabolici dell'organismo, ossia del suo ricambio (metabolismo) energetico. Negli ipervegetativi l'anabolismo è superiore al catabolismo e si ha un accumulo di grassi e proteine, mentre negli individui ipovegetativi sono aumentati i processi catabolici di ossidazione e la vita di relazione prevale sulla vita vegetativa.

Tale particolare andamento del ricambio è guidato dalla funzionalità delle ghiandole endocrine, tra le quali alcune presiedono ai processi anabolici dell'organismo, mentre altre stimolano il catabolismo. Si sono così individuati due gruppi di ghiandole endocrine, detti « costellazioni endocrine », una costituita da ghiandole stimolanti l'anabolismo (ovaia, corticosurrene, paratiroidi, pancreas, epifisi e timo) e una ad azione opposta e contrastante (tiroide, ipofisi, cellule interstiziali del testicolo, parte midollare del surrene). L'iperfunzione di una singola ghiandola o di tutta una costellazione endocrina viene a imprimere un particolare carattere all'individuo il cui t. verrà a risentire in modo speciale della iperproduzione o della scarsezza dell'ormone o degli ormoni secreti da ogni ghiandola o dalle varie ghiandole a funzionalità alterata e da questa circostanza prenderà la sua caratteristica.

Bisogna però osservare che nell'esperienza clinica si vedono individui con tendenze funzionali simili che appartengono ai due gruppi opposti degli ipervegetativi e ipovegetativi. Vi sono cioè fenomeni di compensazione ghiandolare tra ghiandole appartenenti alle due costellazioni endocrine, che portano all'annullamento dell'attività iperfunzionante di una ghiandola. Sia gli ipervegetativi che gli ipovegetativi devono essere suddivisi in individui a t. *stenico* con prevalenza della parte simpatica del sistema nervoso vegetativo e reazione pronta e vivace; e individui a t. *astenico* con caratteri opposti e prevalenza della sezione parasimpatica o vagale dello stesso sistema.

Nasce così tutta una varietà di t. Tra gli ipovegetativi, gli *stenici* : ipertiroideo, ipertiroideo-iperpituitarico, e gli *astenici* : ipoparatiroideo, iposurrenale, ipogenitale; tra gli *ipervegetativi*, gli *stenici* : ipersurrenale, ipergenitale, e gli *astenici* : ipotiroideo, ipotiroideo-ipopituitarico, iperpancreatico.

BIBL.: M. Barbara, *I fondamenti della biotipologia umana*, Milano 1929; N. Pende, *Trattato di biotipologia umana individuale e sociale con applicazioni alla medicina preventiva, alla clinica, alla politica biologica, alla sociologia*, ivi 1939; M. Martigny, *Essai de biotypologie humaine*, Parigi 1948; M. Bufano, *Trattato di patologia speciale medica e terapia*, Milano 1949; G. de Ninno, *Questioni medico-morali*, Roma 1951.

Alessandro Marolla

TEMPERANZA. - Virtù morale e cardinale che modera, secondo l'ordine della natura, le tendenze, i moti e le azioni; in una parola, gli appetiti che nella sfera del sensibile esercitano una maggiore attrattiva, offrono maggior piacere o somma di piaceri all'uomo, affinché questi, subendone l'incanto, non metta in pericolo la salvezza eterna.

La t., pertanto, avrà come oggetto materiale, intorno a cui esercitarsi, in primo luogo i piaceri inerenti alla conservazione dell'individuo e della specie (piaceri sensibili del cibo e della bevanda, piaceri sessuali dell'attività genetica), i quali, per la stretta connessione che hanno con il senso del tatto, si dicono anche piaceri del tatto. Essi sono l'oggetto primario della t., perché sono i più forti e importano le più cocenti deviazioni dall'ordine morale. In secondo luogo la t. si eserciterà intorno ai piaceri degli altri sensi : vista, odorato, udito, gusto, in quanto gli oggetti propri di questi sensi possono accrescere l'attrattiva e l'eccitazione verso tutto quanto appartiene alla conservazione dell'individuo e della specie (p. es., la bellezza, la disinvoltura della persona, il gusto saporito dei cibi, il profumo, la voce argentina, ecc.). In terzo luogo la t. modera anche i desideri interni, in quanto non si possono desiderare i piaceri, di cui si è parlato, se non quanto, come e nel modo che è conforme all'ordine della ragione.

Perciò l'oggetto formale della t. è la particolare onestà che si riscontra nel moderare l'uso di questi piaceri, nel cercarli e approfittarne secondo la giusta misura. E la giusta misura si deduce dalla finalità di essi, la quale per rispetto al cibo e alla bevanda è il benessere del corpo e della mente in ordine alla loro attività, e la buona disposizione dell'animo in ordine alla salvezza eterna; e per rispetto all'attività genetica è la procreazione dei figli e il conseguimento degli altri fini propri della vita coniugale.

Secondo poi i diversi campi, in cui la t. si esplica, e le varie circostanze e gradi della sua applicazione, si hanno le varie parti di essa, che si dicono soggettive, e cioè : l'*astinenza* (v.) riguardo ai piaceri della mensa; la *sobrietà* riguardo alle bevande, specialmente quelle inebrianti (v. ALCOOLISMO), comprendendovi anche le altre sostanze stupefacenti (morfina, cocaina, oppio, cloroformio, etere, ecc.); la *castità* riguardo ai piaceri dell'attività generatrice; la *pudicizia*, riguardo agli elementi accessori di essa.

I vizi opposti sono, rispettivamente, la ghiottoneria, l'ebrezza, la lussuria e l'impudicizia.

Per custodire e rafforzare la t., che è salvaguardia preziosa della dignità umana, bisogna ricorrere a tutti i mezzi naturali e soprannaturali che servono ad elevare e mantenere in alto i nostri pensieri e ideali e a rinvigorire

(*fot. Anderson*)

TEMPERANZA - La t. Musaico del sec. XIII - Venezia, basilica di S. Marco.

la volontà. Tra questi: la rinuncia a qualche piacere lecito, la custodia dei sensi, il pensiero della presenza di Dio e della propria dignità, l'uso frequente dei Sacramenti, la devozione a Maria. E a questo proposito giova notare che la morale cattolica non ha mai concepito la perfezione come una soppressione delle tendenze e degli appetiti, ma come un retto governo di essi.

BIBL.: *Summ. Theol.*, 2ª-2æ, qq. 141, 142 e i relativi commenti, come pure i trattati di teologia morale; v. inoltre A. Michel, *Tempérance*, in DThC, XV, coll. 94-99; E. Janvier, *La t.*, vers. it., 2 voll., Torino 1937; V. Vangheleuve, *De t. proprie dicta, eiusque partibus subiectivis*, in *Coll. Brugenses*, 47 (1951), pp. 38-48. Celestino Testore

TEMPESTA, ANTONIO. - Pittore, n. a Firenze nel 1555, m. a Roma nel 1630. Allievo di Jan van der Straat e di Santi di Tito.

Giovanissimo, trovò lavoro alla Corte di papa Gregorio XIII. Si dedicò poi specialmente all'incisione confermando le sue doti di narratore facile e piacevole, anche se talvolta un po' superficiale, di scene di caccia, battaglie e conviti. Il T. è ad ogni modo un manierista che apre già la porta al vero barocco con un finissimo senso della decorazione. Nonostante la sua vasta produzione pittorica, non sono molti i dipinti che oggi gli si possono attribuire con sicurezza. Tuttavia dei più importanti, secondo il parere generale, sono, tra gli affreschi, quelli della Galleria Vaticana (oggi Galleria delle carte geografiche); la *Fama* e l'*Onore* nella Loggia degli Svizzeri; alcune decorazioni nel Palazzo Rospigliosi, al Quirinale, nei palazzi Santacroce e Giustiniani, nella cappella di S. Giovanni Evangelista in S. Giovanni in Fonte, di S. Antonio Abate a S. Giovanni de' Fiorentini, a S. Stefano Rotondo, a S. Pancrazio in Roma e le decorazioni alla Scala regia di Palazzo Farnese a Caprarola; quindi in diverse gallerie. Tra le incisioni: scene della vita di s. Giorgio; 12 scene della vita di Alessandro Magno; le metamorfosi di Ovidio; infinite scene, lavorate in collaborazione con il Bartsch, e la illustrazione della *Gerusalemme Liberata* del Tasso con scene a piena pagina.

BIBL.: G. Baglione, *Le vite dei pittori*, Roma 1642, pp. 202-281; A. Bertolotti, *Artisti lombardi a Roma*, II, Mantova 1884; H. Voss, *Die Malerei der Spätrenaissance in Rom und Florenz*, Berlino 1920; I. Callari, *I palazzi di Roma*, Roma 1928, p. 148; A. Calabi, *L'incisione italiana*, Milano 1931; W. Weisbach, *Pittura francese del XVII sec.*, Berlino 1932; Thieme-Becker, XXXII, p. 516. Emilia Durini

TEMPESTI, CASIMIRO LIBORIO. - Storico e scrittore ascetico dei Minori Conventuali, n. a Firenze sullo scorcio del '600, m. ivi nel 1758.

Fu segretario generale dell'Ordine (1749-50), guardiano di S. Croce in Firenze (1756) e poi provinciale di Toscana sino alla morte.

Rinomato predicatore e gran dotto, tra le opere principali ha: *S. Bonaventura..... maestro esimio di spirito, ovvero mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze del Santo* (2 voll., Lucca 1746); *Esercizi spirituali giusta il metodo e le dottrine di s. Bonaventura* (2 voll., Venezia 1756); panegirici vari. Lasciò manoscritte poesie drammatiche e liriche, parafrasi ai *Threni* di Geremia e ai *Salmi penitenziali* e l'*Anno santificato di Maria* (1758). Però il suo nome è legato soprattutto alla storia della vita e gesta di Sisto V (2 voll., Roma 1754, a cura del confratello p. L. A. Fenati; 2ª ed., ivi 1866), largamente sfruttata da A. de Hubner nella sua analoga *Storia* (ed. 1754, I, p. XVI).

BIBL.: Sbaralea, III, p. 200; D. M. Sparacio, *Frammenti bio-bibliogr. di scritt. min. conv.*, Assisi 1931, pp. 189-92; L. Di Fonzo, *Lo studio del Dottore Serafico nel Collegio di S. Bonaventura in Roma, 1587-1873*, in *Misc. franc.*, 40 (1940), p. 175. Lorenzo Di Fonzo

TEMPIER, STEFANO. - Vescovo di Parigi dal 7 ott. 1268 al 3 sett. 1279.

Oriundo d'Orléans, aveva studiato teologia a Parigi. Canonico di Notre-Dame e poi cancelliere, aveva sollevato questioni giuridiche con l'Università e rivelato una accentuata tendenza a imporre il proprio arbitrio e a menomare i privilegi di quella. Vescovo, il suo nome è legato a due celebri condanne dell'averroismo: quella del 10 dic. 1270, nella quale vennero censurate 13 proposizioni schiettamente averroistiche; e quella del 7 marzo 1277, contro ben 219 proposizioni alcune delle quali notoriamente difese da s. Tommaso. Questa seconda condanna, la quale non colpiva soltanto l'averroismo, ma l'aristotelismo in generale in quel che dissentiva dall'agostinianismo tradizionale, ebbe a sollevare rimostranze da parte di Egidio Romano, di Goffredo di Fontaines, di Giovanni da Napoli e perfino di Occam. Ma cinquant'anni dopo essa era caduta in disuso per quel che non riguardava gli articoli apertamente eterodossi. Nella lettera che accompagna la condanna del 1277, vengono proibiti anche il *De amore* di Andrea Cappellano, un trattato di geomanzia e altri libri, rotuli e quaderni di negromanzia.

BIBL.: H. Denifle - Ch. Chatelain, *Chartul. Univ. Par.*, I, Parigi 1889 (v. indice); P. Mandonnet, *Sig. de Brabant*, 2ª ed., I, Lovanio 1911 (v. ind.); M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen âge*, Parigi 1933, pp. 178-204; M. De Wulf, *Hist. de la philos. médiév.*, 6ª ed., t. II, Lovanio-Parigi 1936, pp. 253-66; P. Glorieux, s.v. in DThC, XV, 1946, col. 99-107. Bruno Nardi

TEMPIO. - Da una radice *tem* (cf. il greco τέμνω) che significa «tagliare, delimitare», era presso i Ro-

(*fot. Alinari*)

TEMPESTA, ANTONIO - *Il passaggio del Mar Rosso*. - Roma, Galleria Doria.

mani lo spazio delimitato dall'augure o sulla terra per sottrarlo all'uso profano in vista dell'edificazione di un edificio sacro o di una destinazione che avesse rapporto con la religione; o nel cielo per osservarvi il volo o il canto degli uccelli; in questo caso i punti di riferimento venivano da lui fissati da alberi o edifici che si presentavano al suo sguardo.

Il t. si prendeva (*templum capere*) dall'augure rivolgendosi ad oriente o a mezzogiorno (entrambe le orientazioni sono documentate dagli scrittori), tracciando una linea ideale da est a ovest detta decumano e una da nord a sud detta cardine, ad angolo retto con la prima e tirando infine le perpendicolari ai capi delle due linee incrociate; otteneva così una figura quadrilatera entro il cui campo fare le osservazioni. Il vocabolo dal luogo religiosamente delimitato dall'augure passò a significare l'edificio sacro costruitovi sopra.

L'uso di consacrare un luogo speciale per comunicare con la divinità non è solo romano ma universale perché l'individuo o il gruppo non può avvicinarsi al « sacro » (v.) senza la dovuta disposizione. La scelta del luogo è suggerita presso i primitivi dall'aspetto naturale : la radura di un bosco, la presenza di una fonte, di un albero, di un rialzo di terreno, di una roccia o di una grotta : aspetto che suggerisce oltre che la presenza anche la qualità del dio. Il primo tipo di t. sarà dunque un recinto sacro, fatto di pietre o di alberi che delimita lo spazio riservato alla divinità separandolo dall'uso profano e interdicendo in esso la caccia, il far legna, la cattura di chi vi si è rifugiato. Recinti sacri sono : il *cromlech* dei preistorici, le palizzate dei primitivi, il *ḥaram* e il *ḥimā* degli Arabi, il *temenos* e il *peribolos* dei Greci e il t. e il *sacellum* dei Romani.

Dal semplice recinto si passa al t. vero e proprio, cioè a un edificio coperto e chiuso nel quale la divinità in figura di un oggetto sacro o di un simulacro che la rappresenta abita come nella sua casa. Solo gli addetti al culto possono entrarvi : il popolo assiste dall'esterno allo svolgimento del rito. Nelle grandi monarchie dell'Oriente, dove all'accentramento politico corrisponde un analogo accentramento religioso, i t. assumono una grande importanza economica : hanno annessi molti edifici per l'amministrazione dei beni e per l'alloggio del personale. Invece presso i Greci e i Romani il t. è isolato in quanto solo dimora del dio senza edifici amministrativi, dato il minor numero d'inservienti e la diversa organizzazione del sacerdozio. Fanno eccezione a questa regola le religioni di mistero (v.) e quelle supernazionali dovute a un fondatore o riformatore, perché in esse il luogo sacro è non solo dimora del dio ma anche luogo di riunione dei fedeli : i t. o pagode del buddhismo mahayanico, la moschea musulmana, la sinagoga d'Israele, la chiesa cristiana sono luoghi di riunione di fedeli.

Bibl.: H. Nissen, *Orientation*, Berlino 1907; G. Van den Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, p. 369; M. Eliade, *Traité d'hist. des relig.*, Parigi 1949.

I T. PAGANI DOPO LA VITTORIA DEL CRISTIANESIMO. – L'Editto di tolleranza emanato da Costantino e Licinio nel 313 segnò il principio della decadenza del culto pagano e dei luoghi in cui esso si svolgeva. Già Costantino II e Costanzo nel 341 avevano prescritto in forma generica : *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur infamia* (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 2) e abolito le cerimonie pagane coerentemente all'esclusivismo teologico del cristianesimo, intendendo con queste misure proibitive di render palese la rottura ufficiale tra l'Impero ormai divenuto cristiano e il paganesimo. La legislazione dei Teodosi precisa con maggiori particolari l'interdizione contro le persone e le cose del culto pagano. È fatto divieto di avvicinarsi ai t. (*Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret: Cod. Theod.*, XVI, 10, 10, 13), sono condannati i pubblici ufficiali che trascurino l'esecuzione dei decreti (*Capitali supplicio iudicamus officia coercenda quae statuta neglexerint: Cod. Theod.*, XVI, 10, 13). Contro le cose : si ordina di distruggere i t. senza provocare tumulti (*Si qua in agris templa sunt sine turba ac tumultu diruantur: Cod. Theod.*, XVI, 10, 16, 399); si sopprimono i fondi per il culto che sono devoluti all'esercito (*Templorum detrahantur annonae et rem annonariam iubent expensis devotissimorum militum profuturae: Cod. Theod.*, XVI, 10, 19, a. 408); sono devolute al fisco anche le proprietà private se vi si fosse compiuto qualche atto di culto (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 12, a. 392); si proibisce anche il culto domestico (*ibid.*); e finalmente, come sintesi di tutte le misure anteriori Teodosio II ordina che tutti i magistrati distruggano, se ancor ne restano, t. e santuari, e purifichino i luoghi collocandovi il simbolo cristiano della croce; chi non ubbidisce sia punito di morte (*Cuncta eorum fana, templa, delubra, si qua etiam nunc restant integra praecepto magistratuum destrui, conlocatione venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus: Cod. Theod.*, XVI, 10, 15, a. 435).

La distruzione di fatto dei luoghi di culto pagani fu, salvo i non molti casi di cui si ha notizia, dovuta a incuria. In Roma poi la legislazione antipagana non ebbe la severa applicazione che si verificò in Oriente, dove il furore popolare distrusse il celebre serapeo in Alessandria (391). Quanto al santuario dei Misteri Eleusini esso fu distrutto nel 394 dai Goti di Alarico. S. Girolamo ricorda la distruzione della grotta mitriaca della settima regione eseguita da Graio prefetto della città; ma Claudiano (*De sexto consulatu Honorii*) ricorda il Foro mirabile per fulgore di t. e di statue dorate. I taurobolii continuarono nel *Phrigianum* presso il circo di Caligola fino al 390, come è attestato dalle iscrizioni superstiti. Il t. di Vesta fu in uso fino alla definitiva proibizione del 394, ma il complesso degli edifici annessi fu trovato in buone condizioni negli scavi del 1883. Qualche edificio fu mutato di destinazione come l'*heroon* di Romolo, figlio di Massenzio, che divenne l'atrio della basilica dei SS. Cosma e Damiano la quale occupò il luogo del t. *sacrae Urbis*; il Pantheon fu dedicato alla Vergine regina dei martiri; altri divennero sede di quei centri di distribuzione dell'assistenza ai poveri sotto il ministero dei diaconi (v. DIACONIA).

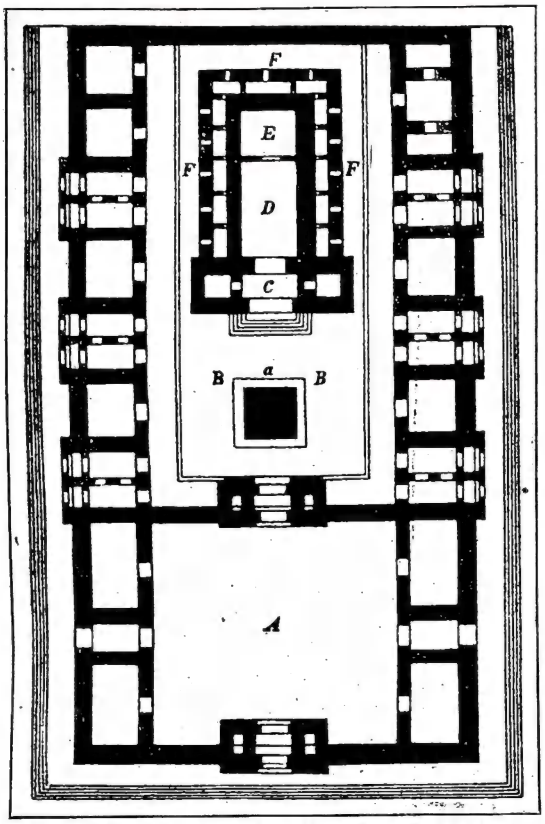
La Chiesa ufficialmente non si accanì contro i monumenti del culto pagano ma o li trasformò in chiese (t. di Antonino e Faustina, Madre Matuta, Pantheon) o vi insediò le diaconie che furono in Roma dal sec. VII a oltre il sec. IX centro di pubblica assistenza religiosa e sociale. È luminosa, a questo proposito, l'istruzione che s. Gregorio Magno, dopo matura riflessione, invia nel 601 a s. Agostino capo della missione in Inghilterra di non distruggere i t. pagani, ma toltine gli idoli, convertirli, previa abluzione con l'acqua santa e con la deposizione di reliquie, in chiese cristiane perché il popolo si rechi più volentieri ai luoghi che gli furono già cari, per adorare ora il Signore : « Deum verum cognoscens ac adorans ad loca, quae consuevit, familiarius concurrat » (*Registrum*, XI, 56).

Bibl.: H. Grisar, *Analecta Romana*, I, 1, Roma 1900; id., *Roma alla fine del mondo antico*, 2ª ed., I, ivi 1930, pp. 19-27 ; Fliche - Martin - Frutaz, IV, nn. 1-30 (elenco di t. distrutti).

Nicola Turchi

TEMPIO DI GERUSALEMME. - Santuario stabile, unico per lo svolgimento del culto israelitico, ideato dal re David e costruito da Salomone sul Monte Moria, in sostituzione del mobile Tabernacolo (v.) mosaico.

I. T. DI SALOMONE. – David, all'apice della potenza, stabilì di costruire il t., ma ciò gli fu vietato da Nathan (*II Sam.* 7, 1-29; *I Par.* 17); allora predispose la costruzione: acquistò per 50 sicli d'argento (600 secondo *I Par.* 21, 25) l'area di Ornan iebuseo, dove era apparso l'angelo sul Moria; ammassò (*ibid.* 21, 14-22, 19) ingenti scorte di metalli, pietre preziose, marmi e legname di cedro del Libano, oltre ad immense somme d'oro e d'argento; diede a Salomone il disegno particolareggiato delle costruzioni « ispirato da Dio » (*ibid.* 28, 1-29, 19), esortando i prìncipi e coadiuvarlo. Salomone (*I Reg.* 5, 9-15; *II Par.* 2-8) stipulò una convenzione con Hiram re di Tiro per il taglio ed il trasporto di cedri e abeti (cipressi?) dal Libano a Gerusalemme, via Giaffa, destinandovi 30.000 operai alternantisi 10.000 al mese, alle dipendenze di Adoniram. Poi ingaggiò 70.000 manovali e 80.000 tagliapietre non



(*da F. S. Kortleitner, Archaeologia biblica, Innsbruk 1917, fig. 8*)
TEMPIO DI GERUSALEMME - Pianta del T. di Salomone: *A* atrio esterno; *B* atrio interno; *C* pronao; *D* « Santo »; *E* « Santissimo »; *F* stanze; *a* altare degli olocausti.

ebrei (cananei, prigionieri di guerra), più 3600 assistenti ed altri 550 dirigenti. La pietra veniva estratta dal Monte Bezetha (Caverne reali). Dal re Hiram ottenne il capo-artigiano Hiram o *Ḥûrām 'abhî*, di madre ebrea (Nephthali-Dan) e di padre tirio, esperto nei lavori in oro, argento, rame, ferro, pietre, intarsio e filati. Le pietre delle fondamenta furono squadrate dagli artigiani di Biblos (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 5, 1-2; *Antiq. Iud.*, VIII, 3, 2; XV, 11, 2-3).

La costruzione ebbe inizio l'a. 480 dall'Esodo (986 a. C., data ora in discussione), 4 di Salomone, mese di *Ziw* (= *'Ijjār* = apr.-maggio). Le pietre venivano tagliate e squadrate in cava, per evitare i rumori dello scalpello e di martelli nell'area sacra. I resti odierni del t. presentano lo stesso stile delle costruzioni erodiane di Hebron; non rimane oggi traccia dell'opera salomonica. La costruzione si presentava ardua, sia per il dislivello del terreno, sia perché la sommità dell'area di Ornan era troppo angusta, limitata com'era a nord dal Bezetha, a est dalla valle del Cedron, a ovest da quella del Tyropeion, a sud dall'Ophel. Fu necessario spianare parte del Bezetha e alzare enormi muraglioni con costruzioni a vòlta poggiate su grossi pilastri utilizzate in vario modo, come quelle dette « scuderie di Salomone » (m. 80 × 50); l'angolo sud-est ora affonda a m. 24,32. Flavio Giuseppe dice che i blocchi di pietra erano saldati con piombo e ferro. Salomone ottenne così una spianata quadrata di uno stadio (ca. 200 m.) per lato, con al centro l'area di Ornan; la spianata del *Ḥaram eš-Šerîf* che oggi misura m. 491 × 462 × 310 × 281, pare si debba ai Romani di Adriano, o al massimo a Erode. Altri ritengono che il recinto salomonico comprendeva solo un quadrilatero con 300 m. a nord-est all'altezza della porta dorata e 100 a sud-ovest; ed il santuario avrebbe occupato l'area rettangolare lastricata intorno alla moschea con m. 132 a sud e 160 agli altri lati. Qualcuno sostiene che la roccia sacra (*ṣaḫrah*), lunga ca. m. 18, larga 13, alta 1,25-2, al centro della moschea detta di 'Omar, servisse di base all'Arca (Desnoyers, III, 84-88); H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tubinga 1933); invece secondo l'opinione comune era la base dell'altare degli olocausti. Si accedeva al t. per diverse porte ad est, ovest e sud, salendo per scale. I viadotti dell'arco di Wilson e di Robinson, passando sul Tyropeion, lo mettevano in comunicazione con la città alta.

Il t. si componeva del santuario, del pronao e degli atri. Il santuario era lungo 60 cubiti (1 cubito = da 45 a 50 cm.), alto 30 e largo 20; il doppio del Tabernacolo. I 40 cubiti ad est costituivano il « Santo » (*hêkhāl*), gli altri 20 il « Santo dei Santi » o « Santissimo » (*dĕbhîr*), che era un cubo perfetto di 20 cubi per lato. Attorno al *hêkhāl* girava una costruzione di 3 piani con camere alte 5 cub. ciascuna, e larghe 5 cub. al I piano, 6 al II, 7 al III, perché i muri del *hêkhāl* si restringevano in alto, formando come dei gradini ai quali era appoggiata la costruzione. Le porte erano sul lato destro del *hêkhāl* e vi si accedeva per scale a chiocciola. Nella parte dei muri del *hêkhāl* sopravanzante la detta costruzione, erano le finestre. Il *dĕbhîr* era al buio, e l'officiava solo una volta all'anno il Sommo Sacerdote nel giorno del *kippûr*. Il tetto del santuario era di legno di cedro.

Il pronao (*'ûlām*) si ergeva davanti alla porta del santuario, lungo 10 cub., largo 20 ed alto forse 20 (secondo *II Par.* 3, 4, 120 cub., ma è un errore). Nel pronao erano appese le armi di David ed altri doni. La sua porta non aveva battenti (*I Reg.* 6, 3; *II Reg.* 11, 10). Gli atrii erano due (*II Reg.* 21, 5; 23, 12; *II Par.* 33, 5). L'atrio esterno (*ibid.* 4, 9; cf. *Ez.* 10, 17) era un quadrato, recinto di muro e lastricato con pietre. Aveva porte con battenti di bronzo (*II Par.* 4, 9; *Ez.* 40, 5), munite di piccole torri e alle quali si accedeva per 7 scalini (*Ez.* 40, 6-26). Tra le porte erano stanze per ripostigli ed abitazioni dei leviti di turno (*II Par.* 31, 11; *Ier.* 35, 2-4; *Ez.* 40, 7 sg.). Agli angoli piccoli atri per i conviti sacrificali del popolo (*Ez.* 46, 21-24). In mezzo all'atrio si poneva il podio per i membri della famiglia di David (*II Par.* 6, 12 sg.; 23, 13; 34, 31). L'atrio interno era detto « dei sacerdoti ». Vi si accedeva per 8 gradini (15) (*I Reg.* 6, 36; *II Par.* 4, 9). Circondava il santuario (*I Reg.* 8, 64), era separato dall'esterno con un muro costruito con 3 ordini di pietre ed un ordine di legno di cedro (*ibid.* 8, 64; 6, 36; *II Par.* 27, 3). Era privo di porte solo ad ovest (porta alta ad est; *II Par.* 27, 3). Eranvi stanze per vari usi (*I Par.* 9, 33; *Ier.* 35, 4; 36, 10). Non si dànno le misure degli atri.

Il santuario era rivestito con tavole di cedro ornate di bassorilievi di cherubini, di frutta, palme, fiori, rivestite di lamine d'oro, pavimentato di cipresso, ricoperto d'oro. Non si vedeva pietra. Un tavolato di cedro divideva il *dĕbhîr* dal *hêkhāl* con una porticina a due battenti d'olivo, forse pentagonali, di 4 cub., con sculture come il resto del tavolato. Vi era un catenaccio (o catenelle) d'oro. *II Par.* 3, 14 parla anche della cortina tessuta di violetto, porpora, cremisi e bisso con rappresentazioni di cherubini che pendeva in sul davanti. La porta del *hêkhāl*, anch'essa scolpita e rivestita, aveva due stipiti di olivo, con i battenti di cipresso che si piegavano l'uno sull'altro; era quadrangolare e misurava 5 cub. Due cherubini (v.), alti 10 cub., erano nel mezzo del *dĕbhîr*, in piedi, le facce guardanti l'ingresso; delle ali, di 5 cub. ciascuna, due erano tese e si toccavano al disopra dell'arca, le altre due toccavano la parete. Sulla facciata del pronao erano le due colonne (come nei templi di Melkart a Tiro, di Tell 'Obejd in Mesopotamia e di Ba'albek in Siria), di bronzo fuso, opera di Hiram: una a destra, *Jākhîn* (« Egli stabilirà »), l'altra a sinistra, *Bō'az* (« in Lui la forza »); qualcuno legge *jākhûn be'ōz* « stia con stabilità ». Erano alte 18 cub. con 12 di circonferenza, vuote all'interno, con 4 dita di spessore; portavano un capitello alto 5 cub., rigonfio come un bulbo ed ornato con intrecci a forma di rete con ai bordi due ordini di 200 melograne giranti all'intorno, e sbocciante in forma di grande corolla di loto.

Nel *hêkhāl* vi erano : la mensa dei profumi, di cedro rivestito d'oro, la tavola d'oro dei 12 pani di proposizione (secondo *II Par.* 4, 8 erano 10 : 5 a destra e 5 a sinistra), 10 candelabri d'oro, 5 a destra e 5 a sinistra, con fiori, lampade, smoccolatoi, patere, coltelli, vassoi, mortai e gli incensieri d'oro puro. Anche i cardini delle porte del *dĕbhîr* e del *hêhkāl* erano d'oro.

Nell'atrio interno dominava l'altare (v.) degli olocausti (*I Reg.* 8, 64; *II Reg.* 16, 14; *II Par.* 4, 1) di pietre grezze, rivestite di bronzo, largo e lungo 20 cub. e alto 10. Vi era inoltre il « mare di bronzo » (a sud-est del *hêkhāl*, a destra), enorme bacino rotondo a forma di loto per l'acqua necessaria alle abluzioni (diametro 10 cub., alt. 5, circonferenza 30, ornato di due file di cucurbite in bronzo) della capacità di 2000 *bath* (ca. 787 ettolitri; secondo *II Par.* 4, 5, 3000 *bath*); poggiava su 12 buoi di bronzo, 3 per lato con la testa sporgente in avanti; doveva essere molto rigonfio e munito di rubinetti; l'acqua era fornita da cisterne. 10 bacini mobili di bronzo erano sistemati su 10 carri porta-bacini a 4 ruote, composti di un'armatura (alta 3 cub., lunga e larga 4) quadrata di bronzo con ornamenti e sormontata da un cilindro vuoto al di dentro per fissarvi i bacini; la descrizione ne è molto complicata; esemplari estrabiblici servono ad illustrarla; le 10 conche contenevano 40 *bath* (15 ettolitri), e servivano ai sacerdoti officianti dall'alto dell'altare degli olocausti per lavare le vittime; erano collocate 5 a destra e 5 a sinistra dell'altare. Poi caldaie, pale, patere. La fusione fu eseguita al guado argilloso del Giordano di Adama (Dāmijjeh) presso la foce dello Iaboq a 11 km. da Socoth (Tell Aḥṣās) e Sarthan (Qarn Sartabah).

Il t. era una riproduzione del Tabernacolo mosaico (la descrizione di *Ez.* 40-48 che corrisponde al T. salomonico nelle linee generali soltanto, è da considerarsi simbolica) e fu compiuto in 7 anni. Nel mese settimo, 'Ĕthānîm (*tišri*), l'anno 7 (secondo altri l'a. 20 , cioè 13 anni dopo la costruzione), nelle feste dei Tabernacoli, fu trasportata dai sacerdoti l'arca dal Sion e collocata nel *dĕbhîr* sotto le ali dei cherubini. Le sue stanghe erano così lunghe che si potevano scorgere dal *hêkhāl*. La nuvola ricoprì la casa del Signore. Salomone tenne un discorso, seguito da una lunga preghiera, dinanzi alla grande moltitudine adunata. La festa durò 14 giorni e fu celebrata con ecatombi sacrificali (22.000 bovini e 12.000 ovini). Salomone consacrò il mezzo dell'atrio e Dio gli apparve di nuovo (*I Reg.* 9, 2; 3, 4). Il tabernacolo mosaico da Gabaon fu custodito nel nuovo t., che doveva essere il santuario unico del popolo d'Israele. Fu soggetto ad incursioni di nemici, saccheggi, devastazioni, profanazioni, narrate nei libri dei *Re* e dei *Paralipomeni*. Depredato (925) dal faraone Sesak (*I Reg.* 14, 26), da Ioas d'Israele (798-783), da Athalia; profanato da Achaz, Manasse, Amon, Sedecia (*II Par.* 36, 14); Achaz (736-721) sostituì l'altare degli olocausti con un altro riproducente un modello di Damasco (*II Reg.* 16, 10-14). Fu restaurato o purificato da Iosaphat (*II Par.* 20, 5), Ioas di Giuda (*ibid.* 24, 4-14), Ioatham (*ibid.* 27, 3), Ezechia (*ibid.* 28, 34), Iosia (*ibid.* 34, 3-7). Con i suoi tesori furono pagati i tributi agli invasori da Asa, Ioas, Achaz, Ezechia. Fu saccheggiato da Nabuchodonosor sotto Ioakim e Ioachin ed incendiato l'anno 587. Tutte le cose più preziose furono trasportate come trofeo a Babilonia.

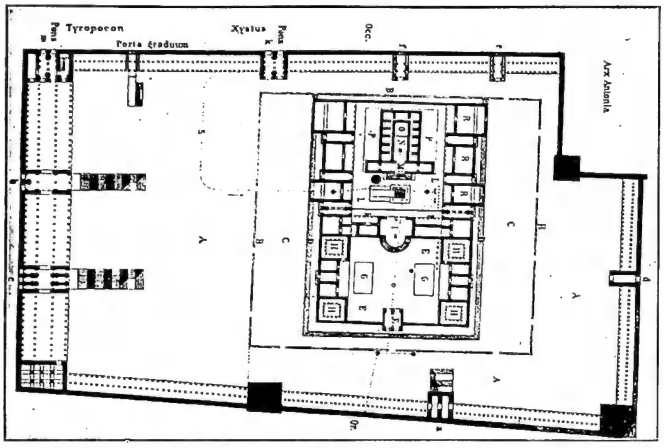
II. Secondo t. – 1. *Ricostruzione di Zorobabel.* – Ciro (538 a. C.) concesse ai giudei il ritorno in patria e la ricostruzione del t. (*Esd.* 1, 1-4) e restituì le suppellettili sacre in oro e argento asportate da Nabuchodonosor (*ibid.* 1, 7-11). Appena arrivati a Gerusalemme, Zorobabel (v.) ed il sommo sacerdote Giosuè costruirono l'altare degli olocausti sulle rovine del t., offrendovi i sacrifici. Nel 537, tra il canto dei leviti ed i gemiti di quelli che avevano visto lo splendore del t. salomonico, fu posta la prima pietra del nuovo t.; ma i Samaritani, esclusi dalla costruzione, ne impedirono il proseguimento fino a Dario I; ad esortazione di Aggeo e Zaccaria, Giosuè, l'anno 2 di Dario I (520), riprese i lavori, nonostante le difficoltà opposte dai Samaritani, poiché fu ritrovato il decreto di Ciro, secondo il quale il t. doveva essere alto e largo (forse lungo) 60 cub., con 3 ordini di pietre da taglio e 1 di legno nuovo, addossandone la spesa alla cassa reale (*Esd.* 5, 1-6, 12); fu terminato l'anno 6 di Dario (515), nel mese di *'ădhār* (febbr.-marzo) e inaugurato con ecatombi di sacrifizi. Aveva la forma di quello salomonico, ma era molto più modesto e non dovette oltrepassare i limiti stabiliti nel decreto di Ciro. Ad esso si riferiscono principalmente le profezie di Aggeo e Zaccaria. Vi fu collocata la suppellettile restituita da Ciro. Il *dĕbhîr* rimase privo dell'Arca; una pietra ne indicava il posto, e il sommo sacerdote nel *kippûr* vi poggiava il turibolo. Nel *hêkhāl* vi era una sola mensa, un solo candelabro e l'altare dei profumi (*I Mach.* 1, 21 sg.; 4, 49). Aveva due atri come quello salomonico. Nell'atrio del popolo vi erano portici, ripostigli, abitazioni dei ministri di turno (*Neh.* 10, 38-40; 12, 25. 44; 13, 4 sgg.); nel mezzo, l'altare degli olocausti di pietre grezze (*I Mach.* 4, 38-59), poi il bacino di bronzo per le abluzioni. Con i doni e le offerte dei principi anche gentili ed il tributo di mezzo siclo degli ebrei di tutte le nazioni, il t. fu in seguito sontuosamente abbellito. Però fu spogliato da Antioco (v.) Epifane (175-164 a. C.) e profanato in diversi modi (*I Mach.* 1, 21-24; 5, 47-59; *II Mach.* 6, 5). Fu purificato da Giuda Maccabeo. Antioco Eupatore ne distrusse parte dei muri (*I Mach.* 6, 62), restaurati poi da Ionathan. Fu fortificato al tempo dei Maccabei (*ibid.* 6, 7; 13, 52; *Eccli.* 50, 1 sg.). Gli Asmonei al suo lato nord costruirono la fortezza Baris (Biyra), abbellita e denominata da Erode « Antonia » (v.). Alessandro Ianneo separò l'atrio del popolo da quello dei sacerdoti con cancelli di legno; il t. era unito con un ponte alla città superiore (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 13, 5; XIV, 4, 2).

Nel 63 a. C., nel giorno dell'Espiazione, occupata Gerusalemme, Pompeo M. vi entrò, ispezionò anche il *dĕbhîr*, ma senza devastarlo. Nel 56 a. C. Crasso lo spogliò di 2000 talenti e degli ornamenti d'oro, del valore di 8000 talenti.

2. *Ampliamenti erodiani.* – Erode espugnò il t. nel 37, mese 10 (*tišrî*), con grande strage e incendio di alcuni portici. Poi, per cattivarsi l'animo dei giudei, si diede a restaurarlo e quasi a rinnovarlo, rendendolo oltremodo sontuoso (20/19 a. C.). Erode fece abbattere il muro a nord e sistemare gli altri lati, che, ad eccezione di quello orientale, erano scoperti e scoscesi. Nella parte più bassa i muri raggiunsero 300 e più cub. di altezza. Raddoppiò la spianata. Il *Ḥaram eš-Šerîf* oggi misura kmq. 1,544. Di Erode sono l'angolo nord-est e nord, fino alla torre Antonia; da qui fino al muro del pianto e l'angolo sud-ovest. Il lavoro fu eseguito a tratti, senza sospendere il culto per non insospettire i giudei. Erode procurò 1000 carri da trasporto, ingaggiò 10.000 operai e per i lavori del recinto sacro si servì esclusivamente di 1000 sacerdoti, ai quali aveva fatto apprendere l'arte di lavorare la pietra ed il legno. Furono tolte le antiche fondamenta e gettate le nuove, lunghe 100 cub. e alte 120; cedettero e furono riparate al tempo di Nerone. Le pietre adoperate misuravano alcune cub. 25 × 8 × 12. Il lavoro dei sacerdoti fu terminato in 18 mesi. Al tempo di Gesù ancora vi si lavorava (cf. *Io.* 2, 20: da 45 anni, cioè dal 19 a. C. al 26/27 d. C.). In *Io.* 8, 59 e 10, 31 si parla delle pietre per lapidare Gesù.

Nel vasto t. che ne risultò, si distinguevano i vari portici, le varie porte, gli atri, il santuario. Nell'insieme il recinto era un immenso trapezio (462 × 491 × 310 × 281 m.), circondato da portici sontuosi di candido marmo, al cui centro una serie di costruzioni si ergevano altissime, splendenti di oro, argento, rame e pietre multicolori, sormontate a nord-ovest dalla massiccia e sfarzosa torre Antonia.

I portici esterni tutti di marmo lo cingevano dai quattro lati. I più famosi erano quelli di Salomone ad est e quello regio (*basilikê*) a sud. Questo era chiamato così per la vicinanza del palazzo dei re di Giuda. Aveva 4 file di colonne (totale 162), che formavano tre navate. L'ultima fila era addossata al muro di marmo. Ogni colonna poteva appena essere abbracciata da 3 uomini; era alta 27 piedi (m. 7,98), con doppia scanalatura a spirale e capitelli corinzi. Le due navate esterne erano larghe 30 piedi, alte 50 e lunghe uno stadio; la centrale era metà più larga



(da F. S. Kortleitner, Archaeologia biblica, Innsbruck 1917, fig. 16)

TEMPIO DI GERUSALEMME - Pianta del t. erodiano: *A* atrio dei gentili; *B* balaustrata di pietra; *C* spazio riservato; *D* scalinata di accesso alla piattaforma; *E* atrio delle donne; *F* porta bella; *G* podii per le donne; *H* stanze: 1ª dei nazirei, 2ª dei lebbrosi, 3ª per ripostiglio delle legna, 4ª per il vino e l'olio; *I* atrio degli Israeliti; *K* parapetto di pietra; *L* atrio dei sacerdoti; *M* pronao; *N* Santo; *O* Santissimo; *P* edifici circostanti al santuario; *R* stanze per vari usi; *S* acquedotto per cui le acque giungevano al grande bacino; *a* porta orientale; *b* porta bipartita; *c* porta tripartita; *e-f* porte occidentali, che conducevano alle parti inferiori della città; *g* altare degli olocausti; *h* grande bacino; *l* porta del pronao; *k* porta che conduceva al palazzo degli Asmonei; *l* porta della scalea, che conduceva alla valle del Tiropeo; *m* porta che conduceva alla reggia (parti superiori della città).

e alta il doppio, e forse al disopra delle colonne girava un'altra fila fino al soffitto, che era di legno intagliato con varie figure. La navata centrale sfociava in un ponte, di cui resta l'arco di Robinson, e che la collegava con il Xistus presso il palazzo degli Asmonei. L'angolo sud-est strapiombava sulla valle del Cedron per ben 400 cubiti Forse è il πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (*pinnaculum templi*) di *Mt.* 4, 5. Il portico di Salomone, forse restaurato da Erode, si ergeva ad est sopra una scarpata risultante di pietre enormi e fissate con piombo. Come quelli a nord e ad ovest, aveva due navi ottenute da 3 file di colonne monolite di marmo candido, alte 25 cub. I portici erano larghi 30 cub. ed estesi 6 stadi. Servivano per riparare dalle intemperie, per passeggio, per ascoltare i maestri (*Io.* 10, 23; *Act.* 3, 11; 5, 12), per la vendita degli animali ed il cambio delle valute. I venditori peraltro invadevano anche i cortili antistanti.

Le porte del recinto esterno erano quattro a ovest, di cui una (porta Barclay?) portava alla reggia attraverso un ponte, due ai sobborghi ed una alla città per mezzo di una scalea che scendeva fino a valle, detta *Kiponios* (Coponius), rispondente forse a Bāb es-Silsileh; due a sud, nel mezzo, sotto il portico, di cui una bipartita (al disotto della moschea el-'Aqsā), l'altra tripartita, detta di Hulda- (talpa). Ad oriente, la porta detta di Susa, poi chiamata « la dorata »; una a nord, detta di Teri o Tadi, personaggio sconosciuto. Erode costruì anche una galleria sotterranea dalla torre Antonia fino alla porta orientale, che munì di torre di difesa.

Gli atri, scoperti e lastricati con pietre di diversi colori, erano quattro: dei gentili, delle donne, degli israeliti, dei sacerdoti. L'atrio « dei gentili » (cui potevano accedere anche i pagani) si estendeva dai portici fino al peribolo, balaustrata di pietra alta 3 cub. e finemente lavorata, nella quale erano collocate, ad uguale distanza, colonnette con iscrizioni in latino od in greco, che proibivano ai gentili ed agli impuri di andare oltre, pena la morte (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 5, 2; VI, 2, 4; *Antiq. Iud.*, XV, 11, 5). Ne furono ritrovati due esemplari. *Hēl* « spalto » o piattaforma (προτείχισμα = antemurale) era il piano sopraelevato (largo 10 cub.) su cui si ergeva il muro che recingeva il t.; vi si ascendeva per 14 gradini, era largo 10 cub. e girava tutt'intorno al t.; i gentili e gli impuri non potevano penetrarvi (cf. *Act.* 21, 29-30, forse anche *Eph.* 2, 14). Al muro di cinta del t. (alto 25 cub. all'interno) Erode appese i trofei di guerra presi ai popoli vinti e le sue personali offerte come anatema. Forse di ciò si tratta in *Lc.* 21, 5. Le porte interne nel muro del t., cui dal *hēl* si saliva per mezzo di 5 gradini, erano 10, di cui 4 a nord, 4 a sud e 2 a est. A ovest non vi era porta. Erano in legno, rivestite di oro e d'argento. Erano alte 30 cub. e larghe 15. Al di dentro dei portali si allargavano ed avevano in ambedue le parti esedre larghe e lunghe 30 cub. a forma di torri e alte più di 40 cub. ciascuna, sorrette da 2 colonne di 12 cub. di circonferenza. Ogni porta era doppia. Quella orientale era detta di Nicanore e « la porta bella » (*Act.* 3, 2); probabilmente è la « Corinthia » di Fl. Giuseppe (*Bell. Iud.*, V, 5, 3) e conduceva all'atrio delle donne, all'estremità del quale, di fronte, era la porta « Grande », in bronzo, alta 50 cub. e larga 40. Altre due porte conducevano all'atrio delle donne, 6 altre a quello degli israeliti.

L'atrio « delle donne », lungo e largo 135 cub., era tra la porta « Grande » e quella di Nicanore. Le donne non potevano andare oltre di esso. Secondo *Middôth*, II, 5, vi erano podii sopraelevati per permettere alle donne di assistere alle cerimonie. Agli angoli dell'atrio erano 4 stanze quadrate di 40 cub.: quella a nord-est per ripostigli delle legna, a nord-ovest per i lebbrosi, a sud-ovest per il vino e l'olio, a sud-est per i nazirei. Tra queste due ultime era il tesoro. Verso nord erano i tronchi a forma di tromba per ricevere le offerte; le stanze del tesoro erano dette *gazophylacia*. Dall'atrio delle donne si scorgeva l'altare degli olocausti, ma non tutte le cerimonie. All'atrio « degli israeliti » si accedeva per 15 gradini di forma semicircolare, che immettevano alla porta « Grande », cui accedevano la puerpera e la sospetta di adulterio. Era lungo cub. 11 (est-ovest) e 135 (nord-sud); totale mq. 300. Vi potevano entrare tutti gli israeliti (maschi) puri e ne conteneva ca. un migliaio. Ivi si collocavano i musici ed i cantori levitici. Aveva due porte, a nord ed a sud, e nelle pareti diversi locali.

L'atrio « dei sacerdoti », più alto di quello degli israeliti di cub. 2½, ne era separato da un artistico parapetto di bella pietra, alto ca. 1 cub. Vi si accedeva al centro per mezzo di gradini. Era largo cub. 135 e lungo 176 e attorniava il Santuario. Intorno all'atrio giravano portici e nei muri erano ricavati dei locali: all'angolo sud-ovest il *liškath hag-gāzîth*, dove si radunava il gran Sinedrio che aveva un ingresso anche sul *hēl*; sotto il ripostiglio delle legna vi era la stanza dove dimorava il sommo sacerdote nei 7 giorni precedenti il *kippûr*. In mezzo all'atrio, di fronte alla porta « Grande », era l'altare degli olocausti (cub. 15 alt., 50 lungh. e largh.); intorno erano sistemati gli strumenti per l'uccisione, scuoiamento, e spartizione delle vittime; il bacino, con due canali di scolo, dell'acqua che veniva da 'Ajn 'Aṭān vicino a Orṭās (Betlemme).

Al pronao si ascendeva dall'atrio dei sacerdoti per 12 gradini. Aveva una facciata tutta dorata, alta e lunga 100 cub., ma profonda 11 e che sporgeva di 20 cub. a destra e 20 a sinistra dal corpo dell'edificio posteriore, che era di 60 cub. Il portale era alto 70 cub. e largo 25, ma senza imposte, e da esso si poteva scorgere l'aula. La porta di fronte, dorata insieme al muro, immetteva nel « santo » (*hêkhāl*); aveva imposte d'oro, e sopra di esse delle viti d'oro (simbolo d'Israele: *Is.* 3, 14; *Ier.* 2, 11; *Ez.* 19, 40), da cui pendevano grappoli della grandezza di un uomo. Avanti alla porta era appesa una cortina tessuta di violetto, bisso, scarlatto e porpora mirabilmente lavorata. Nel pronao erano mense per collocarvi i pani e molti doni offerti da re e principi, p. es., la lampada d'oro di Elena regina di Adiabene, la mensa d'oro di Tolomeo Filadelfo.

L'edificio sacro era alto e lungo 60 cub. e largo 20, diviso in « Santo » e « Santo dei Santi », da una cortina.

Il Santo (*hêkhāl* = *qôdheš*) occupava i primi 40 cub. di lunghezza e conteneva il candelabro a 7 bracci, la mensa dei pani di proposizione e l'altare dei profumi. Il « Santissimo » (*dĕbhîr*) era un cubo perfetto di 20 cub. « Nulla vi era in esso, inaccessibile, intangibile, invisibile a tutti » (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 5, 5). I 3 piani (con 38 stanze) addossati all'edificio sacro, alti 60 cub. con finestre, erano come nel t. salomonico. Vi si accedeva da due ingressi dal pronao. Il muro dell'edificio sacro li sopravanzava di 40 cub., raggiungendo l'altezza di 100 cub., ed aveva le finestre per il *hêkhāl*. Il tetto era leggermente spiovente e cinto da parapetto con spiedi d'oro acutissimi per proteggerlo dagli uccelli.

Secondo Fl. Giuseppe (*Bell. Iud.*, V, 56) « all'aspetto esteriore del Santuario non mancava nulla di ciò che stupisca la mente o l'occhio.... Appariva da lontano come un monte di neve, perché ove non era dorato era bianchissimo.... ». Il suo stile architettonico era greco, ma adattato a mentalità ed usi giudei. Si giurava per esso ed era delitto non parlarne con rispetto (onde l'accusa contro Gesù: *Mt.* 26, 61; 27, 40 e paralleli). Uno στρατηγός (*Lc.* 22, 4. 52; *Act.* 4, 1; 5, 24. 26) vi manteneva l'ordine. Erode collocò probabilmente sulla porta « bella » un'aquila romana d'oro, che fu causa di disordini (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVII, 6, 2-4; *Bell. Iud.*, I, 33, 2-4). Fu spogliato da Sabino (4 a. C.), e nella rivolta furono incendiati i portici. Sotto Coponio (a. 6-9 d. C.) i Samaritani lo profanarono spargendovi ossa di morti. Pilato (a. 26-36) mise le mani sul tesoro per costruire un acquedotto. Gesù fu spesso nel tempio di Erode; non entrò mai oltre l'atrio degli israeliti. L'arcangelo Gabriele apparve a Zaccaria nel *hêkhāl* (*Lc.* 1, 11. 21). Maria vi entrò per l'offerta del suo primogenito e la purificazione e vi incontrò il vecchio Simeone e la profetessa Anna. All'età di 12 anni Gesù si fermò con i maestri in una delle sale sotto i portici (*Lc.* 2, 46). Memorabili sono gli episodi dell'espulsione dei venditori, della donna adultera, dell'ingresso solenne nel giorno delle palme; si fermò nel gazofilacio, vi insegnò in molte occasioni, ne predisse la distruzione agli apostoli che gli mostravano la grandiosità delle costruzioni, la dimensione delle pietre e la ricchezza degli *ex-voto* (*Mt.* 24, 1-2). Alla sua morte il velo si strappò in due.

Il t. è connesso anche con le vicende degli Apostoli e della Chiesa nascente (*Act.* 3-23). Sotto Ventidio Cumano (48-52 d. C.) morirono nel t. 1000 o 2000 giudei (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, II, 12, 1; *Antiq. Iud.*, XX, 5, 3). Paolo vi fu arrestato con il pretesto di averlo violato introducendo gentili oltre il peribolo (*Act.* 20, 20-23, 10) e dai portici fu condotto nell'Antonia. Vi fu ucciso s. Giacomo il Minore. Ultimato sotto Albino (62-64), rimasero senza lavoro i suoi 18.000 operai; nello stesso anno scoppiò la guerra giudaica (66-70), durante la quale nel t. si svolsero lotte e carneficine tra i diversi partiti. Fu incendiato l'a. 70 « per un impulso superiore », da un soldato romano contro le disposizioni di Tito, il giorno 15 di *'ābh*; nello stesso giorno di quello di Salomone. Tra le spoglie portate in trionfo a Roma furono la mensa d'oro dei pani di proposizione, il candeliere a 7 bracci, il libro della legge (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, VII, 5, 5; arco di Tito). Sul luogo del t. fu elevato un tempio a Giove da Adriano (120). Sotto Giuliano l'Apostata i giudei pretesero ricostruirlo per smentire la profezia di Gesù (*Mt.* 24, 2), ma nel gettarne le fondamenta fiamme si sprigionarono dalla terra e uccisero gli operai; e l'opera fu interrotta. I pii giudei odierni piangono al tramonto di ogni venerdì sulle rovine esterne del t. dette « muro del pianto ».

BIBL.: F. X. Kortleitner, *Arch. Bibl.*, Innsbruck 1917, pp. 102-31 (con la bibl. meno recente ma non meno importante); K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomons* (*Beitr. zur Wiss. im A. u. N. Testam.*, 59), Stoccarda 1932 (cf. *Revue biblique*, 42 [1933], pp. 584-87); G. Ricciotti, *Stor. d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 354-64; id., in Fl. Giuseppe, *La guerra giud.*, IV, ivi 1937, pp. 40-62; J.-E. Wright, *Salomo's Temple resurrected*, in *The bibl. archael.*, 4 (1941), pp. 17-31; H. J. Schoeps, *Die Tempelzerstörung des Jahr. 70. in der jüd. Religionsgesch.* (*Coniect. Neotestam.*, 6) Uppsala 1942; E. Kalt, *Arch. bibl.*, trad. it., Torino 1943, pp. 102-10; H. J. Shepstore, *Discov. at the Temple area*, in *The relig. digest*, 16, 92 (1943), p. 65 sgg.; E. Dhorme, *Les relig. de Babyl. et d'Assyr.* (*Mana*, I, II), Parigi 1945, pp. 174-197; L.-H. Vincent, *De la tour de Babel au temple*, in *Rev. bibl.*, 53 (1946), pp. 403-40; id., *L'autel des holocaustes et le caractère du temple d'Ezéchiel*, in *Mél. P. Peeters*, I (*Anal. Boll.*, 67 [1949]), pp. 7-20; L. Myres, *King Salomon's temple and other buildings and works of art*, in *Pal. expl. quart.*, 80 (1948), pp. 14-41; L. Gry, *La ruine du temple par Titus. Quelques traditions juiv. plus anc. et primit. à la base de la Pesikta Rabbathi XXVI*, in *Rev. bibl.*, 55 (1948), pp. 215-26; M. B. Rowton, *The date of the foundings of Salomo's temple*, in *BASOR*, 119 (1950), p. 20 sgg. (stabilisce l'a. 922); P. L. Garber, *Reconstructing Solomo's temple*, in *Bibl. archaeologist*, 14 (1951), pp. 2-24; H. Mosbech, *Templet i Jerusalem.*, in *Symbolae bibl. Upsal.*, 3 (1952), pp. 1363-74; F.-M. Abel, *Hist. de la Palest. depuis la conquête d'Alex.*, I, Parigi 1952, pp. 372-79. Le ricostruzioni grafiche o plastiche più importanti sono quelle di M. de Vogüé, C. Schick Kortleitner e Marcelliani.

Bonaventura Mariani

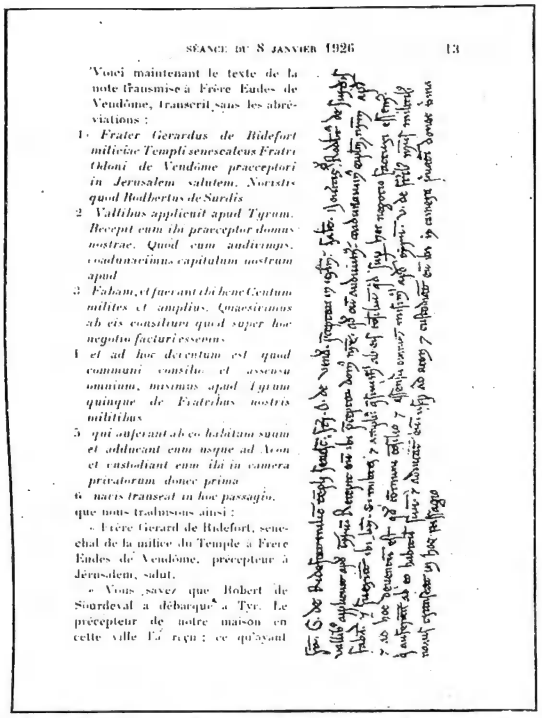
TEMPIO PAUSANIA: v. AMPURIAS E TEMPIO, DIOCESI di.

TEMPLARI. – L'Ordine del Tempio deve la sua origine a Ugo di Payens, il quale persuase un gruppo di cavalieri a portarsi a Gerusalemme per rendere sicuro il passaggio dei pellegrini da Giaffa alla Città Santa. I nuovi arrivati si stabilirono ca. il 1119, in una parte del Palazzo reale, chiamata *Templum Salomonis*, donde il loro nome di T. In seguito, tutte le numerose case da essi erette, sia nella Terra Santa come in Occidente, furono designate con il nome di « Templi ». Il Concilio di Troyes (genn. 1128) regolarizzò la loro situazione giuridica e s. Bernardo redasse per loro uso un severo regolamento (cf. H. de Curzon, *La règle du Temple*, Parigi 1886; G. Schnürer, *Die ursprüngliche Templerregel*, Friburgo in Br. 1903).

I membri dell'Ordine si dividevano in tre classi diverse: i cavalieri, reclutati tra la nobiltà; i sergenti, o scudieri, usciti dalle classi borghesi; i cappellani, incaricati del servizio del culto. I cavalieri portavano un mantello bianco, e i sergenti un mantello nero o rossastro. Eugenio III vi aggiunse una croce rossa. Oltre i tre voti di religione, i T. prestavano giuramento di prendere la difesa dei Luoghi Santi. Reclutati, com'erano, tra i cavalieri, avevano di questi le buone qualità e i difetti. D'un coraggio esemplare, disciplinati rispetto ai loro capi, combattevano gli infedeli e compirono fatti d'armi che colmarono di ammirazione i contemporanei. Il gran maestro Guglielmo di Beaujeu cadde eroicamente nel disastro di S. Giovanni d'Acri (1291). Però questi valorosi guerrieri peccarono di folle audacia, perché troppo spesso si lasciarono massacrare dal nemico, lanciandosi contro di esso prima di attendere l'arrivo del grosso delle truppe cristiane. Fieri delle loro imprese, cedettero all'alterigia e all'orgoglio e, seguendo una politica tutta propria, perseguirono interessi contrari a quelli dei re di Gerusalemme; ruppero imprudentemente tregue utili, e, invece di concludere con i Mongoli un'alleanza vantaggiosa, li spinsero alla guerra. Commisero anche l'imprudenza di entrare in conflitto con gli Ospitalieri e di parteggiare per i Veneziani contro i Genovesi. Tutto sommato, contribuirono, con il loro modo di agire, allo sfacelo del Regno latino di Gerusalemme.

I T. ebbero anche un'altra sfortuna; si guadagnarono, è vero, la fama di abili finanzieri nell'amministrare i beni considerevoli che possedevano nella cristianità, le cui rendite fornivano loro i mezzi indispensabili per mantenere le loro truppe, ma passarono anche per egoisti, anzi per avari. Economi dei loro tesori, si rifiutarono, il 6 maggio 1250, di anticipare a s. Luigi il denaro necessario al riscatto dei prigionieri caduti nelle mani degli infedeli nel disastro di Damietta; Joinville racconta che il Re, impugnata una scure, li minacciò di sfondare i loro forzieri; il che li ridusse a capitolare (cf. ed. di N. de Waill, Parigi 1838, §§ 380-85).

Cacciati dalla Siria e non riuscendo a stabilirsi nell'Isola di Cipro, i T. si fissarono in Occidente e resero importanti servigi ai commercianti e ai re, trasformandosi in banchieri che assicuravano, senza rischi, il trasferimento delle somme loro versate in deposito, o ammi-



SÉANCE DU 8 JANVIER 1926 13

Voici maintenant le texte de la note transmise à Frère Eudes de Vendôme, transcrit sans les abréviations :

1. *Frater Gerardus de Ridefort militiae Templi senescalcus Fratri Othoni de Vendôme praeceptori in Jerusalem salutem. Noveritis quod Rodbertus de Surdis*
2. *Vallibus applicuit apud Tyrum. Recepit eum ibi praeceptor domus nostrae. Quod cum audivimus, coadunavimus capitulum nostrum apud*
3. *Ebam, et fuerunt ibi bene Centum milites et amplius. Quaesivimus ab eis consilium quod super hoc negotio faciuri essemus.*
4. *et ad hoc decretum est quod communi consilio et assensu omnium, maximus apud Tyrum quinque de Fratribus nostris militibus*
5. *qui susceant ab eo habitum suum et adducant eum usque ad Acon et custodiant eum ibi in camera privatorum donec prima*
6. *naris transeat in hoc passagio.*

que nous traduisons ainsi :

« Frère Gérard de Ridefort, sénéchal de la milice du Temple à Frère Eudes de Vendôme, précepteur à Jérusalem, salut.

« Vous savez que Robert de Sourdeval a débarqué à Tyr. Le précepteur de notre maison en cette ville l'a reçu ; ce qu'ayant

(da Academie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1926, p. 13)

TEMPLARI - Lettera del cavaliere Gerardo di Ridefort a Oddone di Vendôme (ca. 1184) relativa alla cattura e degradazione del cavaliere Roberto di Sourdeval.

nistravano giudiziosamente il tesoro reale (cf. Borelli de Serres, *Recherches sur divers services publics du XIIIe au XVIIe siècle*, III, Parigi 1909, pp. 1-45). Veramente, poiché non guerreggiavano più, i T. avevano perduto la loro ragione di essere; quindi una unione con gli Ospitalieri sarebbe stata propizia; ma non riuscì (cf. E. Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, III, Parigi 1921, pp. 450-58).

Il venerdì 13 ott. 1307 tutti i T. del Regno di Francia furono improvvisamente arrestati e imprigionati (cf. E. Baluze, *op. cit.*, I, Parigi 1916, p. 8). I giuristi di Filippo il Bello giustificarono quell'arresto con il pretesto di delitti infami. Dopo molto tergiversare, Clemente V ordinò (luglio 1308) che si facesse una doppia inchiesta : l'una contro le persone dei T. per cura dell'Ordinario, l'altra contro lo stesso Ordine per mezzo dei commissari pontifici. La sorte degli individui sarebbe poi stata determinata dai Concili provinciali; quella dell'Ordine da un Concilio generale da tenersi a Vienne nel Delfinato.

La duplice inchiesta diede risultati contraddittori; nell'Inghilterra, nella Scozia, in Irlanda, in Aragona e in Castiglia, nella Germania, i T. vennero riconosciuti innocenti dai delitti loro imputati; mentre in Francia e nei paesi soggetti alla sua influenza, come la Provenza, il Regno di Napoli e anche negli Stati della Chiesa furono proclamati colpevoli. La loro esecuzione capitale, avvenuta nell'Isola di Cipro, fu un assassinio politico. Il 3 apr. 1312, in una seduta conciliare, Clemente V pronunciò la soppressione dell'Ordine, ma adoperando formole che meritano di essere ponderate, cioè *in via di provvedimento e non di condanna*. Il 3 maggio i beni dell'Ordine vennero attribuiti agli Ospitalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, tranne che in Aragona, Castiglia, Portogallo e Maiorca, dove furono devoluti agli Ordini nazionali, che conducevano la crociata contro i Saraceni. La sorte dei grandi dignitari dell'Ordine fu riservata alla S. Sede. Condotto alla presenza di tre cardinali, a Parigi, il gran maestro Giacomo di Molay protestò la sua innocenza. Filippo il Bello non permise che ne arrecasse le prove; anzi per suo ordine quello sfortunato fu bruciato sul rogo (18 marzo 1314).

La questione di sapere se i T. erano colpevoli o innocenti non si pone che per rispetto alla Francia; e attualmente è ancora controversa. Parte degli storici sostiene la buona fede e lo zelo religioso di Filippo il Bello; altri, invece, pensano che egli commise un abuso di potere e un rifiuto di giustizia. Sembra che la ragione stia dalla parte di questi ultimi. Se i T. fecero delle confessioni, questo avvenne soltanto sotto la pressione del timore della pena capitale. Gli ordini dati dal Re di Francia ai suoi ufficiali erano perentori « egli prometteva loro il perdono se confessavano la verità, ritornando alla fede della S. Chiesa, altrimenti sarebbero stati condannati a morte » (cf. G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Parigi 1923, p. 27). D'altra parte si sa con certezza che i prigionieri subirono spaventevoli torture. Il frate Ponsard de Gisi « confessò che era stato collocato in una fossa, le mani legate dietro la schiena così strettamente, che spicciò il sangue fin dalle unghie... protestando che, se fosse ancora sottoposto alla tortura, avrebbe rinnegato tutto quello che aveva detto e detto tutto ciò che avrebbero voluto » (G. Lizerand, *ibid.*, pp. 157-59).

L'applicazione della tortura spiega la grande quantità di confessioni raccolte dagli ufficiali reali. Appena però i T. comparvero dinanzi ai cardinali incaricati, le ritrattarono. D'altra parte non esiste alcuna prova materiale dei loro pretesi delitti. I sergenti reali non trovarono un esemplare solo della pretesa regola segreta che proclamasse l'eresia e i costumi infami e neppure alcun esemplare degli idoli, ai quali i loro accusatori pretendevano che i T. rendessero un culto idolatra. Senza dubbio Filippo il Bello voleva la perdita dei T., perché, sempre a corto di denaro, bramava le loro ricchezze. Ad ogni modo, egli esercitò su Clemente V tale pressione, che questi soppresse l'Ordine senza tuttavia condannarlo.

BIBL.: la bibl. è assai considerevole e la si può trovare in G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 9ª ediz., Parigi 1950, n. 562-65. Qui si indicano solo le opere principali : K. Scholtmueller, *Der Untergang des Templerordens, mit urkundl. und krit. Beilägen*, Berlino 1887; H. Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, ivi 1888; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Münster 1907; G. Lizerand, *Clément V et Philippe IV le Bel*, Parigi 1910, pp. 43-210, 250-347; L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge: Les Croisades*, 5ª ed., ivi 1925; R. Grousset, *Hist. des Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, II e III, ivi 1935-36; G. Charpentier, *L'Ordre des Templiers*, Parigi 1945.

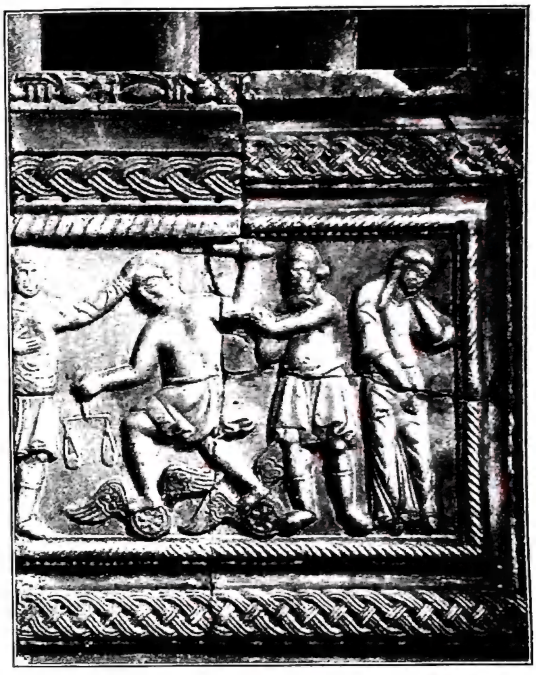
Guglielmo Mollat

TEMPO. - È, in genere, l'intervallo tra due avvenimenti successivi e viene spesso immaginato come un flusso omogeneo ed immutabile, nel quale i fatti accadono; più precisamente, il t. è la durata delle cose mutevoli. Si distinguono un t. *reale*, che è la stessa durata della realtà; *fisico*, studiato dalla fisica e misurato con gli orologi : *biologico*, che determina l'accrescimento ed il declinare del vivente; *psicologico*, vissuto nella coscienza; *assoluto* od *immaginario*, un puro fluire incorporeo, immutabile, illimitato, indipendente da altre cose. Difficilissimo a definirsi (cf. s. Agostino, *Conf.*, XI, 14 « Che è dunque il t.? Se nessuno me lo domanda, io lo so : ma se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, allora non lo so »; cf. B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, ed. L. Brunschvicg, Parigi 1897, p. 170), il t. solleva gli stessi problemi dello spazio, determinando tre opinioni; soggettivisti (il t. è soggettivo), ultrarealisti (il t. è una realtà esistente indipendente da altre cose), realisti moderati (il t. dipende dall'esistenza della materia mutevole).

I. FILOSOFIA. – Nella filosofia greca il t. viene pensato in senso realistico. Pitagora pensava il t. « la sfera di ciò che tutto avvolge » (H. Diels, *Die Frag. d. Vors.*, Berlino 1951, B, 33; cf. R. Mondolfo, *L'Infinito nel pensiero*

dei Greci, Firenze 1934, p. 46). Platone collega la mutabilità con il t. e l'immutabilità con l'eternità (*Tim.*, 37 d sgg.). Secondo Aristotele, il t. è un aspetto del moto continuo (κίνησις) dei corpi, sul quale fonda la sua soggettività. Il t. non è il moto, perché esistono molti movimenti, mentre il t. è unico; inoltre il moto è più o meno veloce, non così il t. (Phys., IV, 10, 218 b. 9 sgg.). Tuttavia il t. dipende dal moto; e siccome la grandezza è continua, anche il moto che la percorre ed il t. riempito dal moto sono continui (*op. cit.*, IV, 11, 219 a 10 sgg.). Esiste un prima e un dopo nella posizione (qui e là); perciò anche nel moto (passare per un punto vicino e poi lontano dal principio); quando notiamo il prima e il dopo nel moto, cioè quando distinguiamo due punti nel moto ed un intervallo tra di essi, riconosciamo il t. Il quale è dunque « il numero » (misura) del movimento secondo il prima e il dopo; ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (*ibid.*, 219 b 1). Il t. è allora il succedersi in quanto tale, il passare in quanto passare del movimento. Il t. non è il numero con cui numeriamo, ma ciò che è numerato (*ibid.*, 219 b 8). C'è un solo t. per tutte le cose, perché unico è il numero che misura tutti i movimenti (*op. cit.*, IV, 13, 223 b 3-12). Gli eventi sono nel t. in quanto sono misurabili mediante esso: sono quindi nel t. come i corpi nel luogo (*op. cit.*, IV, 12, 221 a 9 sgg.) Siccome il t. è misura del moto lo è anche della quiete. (*ibid.*, 221 b 7 sgg.). Il t. è oggettivo; se esiste il moto, esiste anche realmente il t. (*op. cit.*, IV, 14, 223 a 21-29). Gli stoici dicono che il t. è incorporeo, intervallo del moto dell'universo (Diogene Laerzio, VII, 1, 141). Zenone afferma che « il t. è l'intervallo di moto; e insieme è anima e norma di velocità e lentezza dei singoli esseri; e in conformità di esso cominciano, finiscono, esistono tutte le cose » (*I frammenti degli stoici antichi*, a cura di N. Festa, I, Bari 1932, p. 86). Per Epicuro il t. accompagna ogni movimento (Stobeo, *Ecl.*, I, 8, 252). Lucrezio osserva che « tempus item per se non est », ma è insieme con lo svolgimento delle cose (*De rerum nat.*, I, 459 sgg.). Il neoplatonismo intende il t. in senso soggettivo. Plotino collega il t. non al mondo fisico, ma all'anima e all'eternità; l'anima universale, producendo il mondo corporeo, lo pone nel t., che ella stessa crea, mentre « produce i suoi atti uno dopo l'altro, in una successione sempre variata. Il t. è la vita dell'anima consistente nel movimento per cui l'anima passa da uno stato di vita a un altro stato di vita » (*Enn.*, III, 7, 11). Il t. è allora « un allungamento progressivo della vita dell'anima » (*ibid.*, 12)

Particolare considerazione ha il t. in s. Agostino, che sulla scia di Plotino ha degli elementi soggettivi: « Se nulla passasse non vi sarebbe il t.; e se niente venisse non vi sarebbe il futuro; se nulla vi fosse adesso non vi sarebbe il presente » (*Conf.*, XI, 14). « Il t. è una certa estensione » (*ibid.*, 23). « Il t. non è il moto di un corpo » (*ibid.*, 24). Con il t. noi misuriamo il moto e la quiete del corpo (*ibid.*, 24). Ma noi misuriamo anche il t.: lo misuriamo nel nostro spirito in cui troviamo l'aspettazione del futuro, l'attenzione del presente e la memoria del passato (*ibid.*, 27, 28). Allora misuriamo « l'impressione non la realtà delle cose; misurando quella misuro il t. » (*ibid.*, 27). Aristotele aveva affermato che il t. è « numero numerato » (*Phys.*, IV, 11, 219 b 7-8) e poi aggiunse che il t. è unico perché è unico il numero che misura tutti i movimenti (*ibid.*, IV, 14, 223 b 3-12), venendo così a dire che il t. è « numero numerante ». La stessa difficoltà ritorna quando egli stabilisce l'unità del t. con il moto del cielo, che misura gli altri movimenti (*ibid.*, 223 b 12, sgg.). Per ovviare queste incongruenze i commentatori medievali approfondirono la definizione aristotelica di t. Avendo definito il t. con Aristotele, Averroè scrive che « nos non percipimus motum neque tempus nisi cum perceperimus nos transmutari, quia sumus in esse transmutabili » (*Phys.*, IV, 11, comm. 98, *digressio*, ed. Venezia 1560, p. 256). Ma tale percezione della nostra essenziale possibilità di mutare si ha « quando sentitur quicumque motus, sive fuerit imaginatus sive existens » (*ibid.*, p. 254). Daltronde noi non possiamo sentire il nostro « esse in esse transmutabili » se non dipendentemente dal moto del cielo (*ibid.*, p. 255); con ciò Averroè



(*fot. Alinari*)

TEMPO - Raffigurazione del T. Frammento di pluteo del sec. XII Torcello, Duomo.

collega il t. al movimento del cielo. S. Alberto Magno pensa che il t. è misura del movimento, primieramente del movimento del cielo, cui il t. si riferisce intrinsecamente come al proprio soggetto, mentre è misura estrinseca degli altri movimenti (*Phys.*, l. IV, trac. 3, c. 17). S. Tommaso riprende Averroè e s. Alberto: il t. è « numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus et non numerans » (*I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1): misura del movimento e misura intrinseca. L'unità del t. dipende dal movimento del cielo, cui è intrinseco come un accidente al proprio soggetto, mentre è misura estrinseca degli altri movimenti (*Sum. Theol.*, I, q. 10, a. 6), come diceva s. Alberto Magno. Nella *Physica* s. Tommaso fa dipendere l'unità del t. dal moto del cielo, percepito attraverso il nostro « esse transmutabile » manifestantesi in ogni moto (IV, *lectio* 17), come diceva Averroè, di cui l'Angelico riassume il brano qui citato; però in questa e nelle opere posteriori non accenna più al rapporto del t. al moto del cielo nel senso di s. Alberto, forse vedendovi una incoerenza ed un certo soggettivismo. Nella scolastica posteriore il t. è spiegato con tendenza al soggettivismo. Lo Scoto afferma che il t. ed il moto sono due modi di considerare la stessa cosa (*De rerum principio*, q. 18, a. 1, n. 4; ed. Wadding, Lione 1549, p. 161). Perciò il t., in senso materiale, cioè in quanto è lo stesso moto, è nella realtà; in senso formale, è solo nell'anima, soggettivo (*loc. cit.*, a. 2, n. 16; p. 164; cf. a. 3, n. 32; p. 168). E siccome il moto è realmente lo stesso t. allora « quot sunt motus, tot etiam tempora realiter » (*loc. cit.*, q. 20, a. 2, n. 16; p. 182). L'unità dei t. è stabilita per mezzo del movimento del cielo, il cui t. intrinseco è unica, universale, estrinseca misura degli altri moti e degli altri t. (*loc. cit.*, n. 19; p. 183). Anche G. di Occam insiste sulla soggettività del t., che propriamente appartiene al moto del cielo, con cui misuriamo gli altri moti (*Summulae*, 4, 4); e in sé non è nulla oltre il moto, il quale a sua volta non è nulla oltre il mobile (*ibid.*, 3, 5). F. Suárez, seguendo Scoto ed Occam, afferma che il t. è la « duratio rerum successi-

varum, quae successiva etiam sit » (*Disp. Met.*, d. 50, s. 8, n. 4); è realmente lo stesso moto (*loc. cit.*, s. 9, n. 1), perciò ogni movimento ha il suo t. (*loc. cit.*, s. 8, n. 6); il t. si divide in corporeo, che è la durata del movimento continuo e successivo di un corpo, e spirituale, che è la durata del moto locale continuo e successivo di uno spirito (*loc. cit.*, s. 8, n. 7). Oltre il t. intrinseco in ogni moto, c'è un t. che è interno al movimento del cielo e misura estrinseca degli altri movimenti (*loc. cit.*, s. 10, n. 11). In tal senso il t. è « numerus motus ».

R. Descartes afferma che il t. « che noi distinguiamo dalla durata presa in generale, e che diciamo essere il numero del movimento, non è null'altro che un certo modo con cui pensiamo a questa durata »; il t. perciò, « fuori della vera durata delle cose, null'altro è che un modo di pensare » (*Princ. phil.*, I, n. 57); per P. Gassendi il t. non è sostanza, né accidente, ma pure è reale (*Physica*, I, l. 2, c. 1; ed. Lione 1658, p. 182); è una « extensio incorporea, fluens », nella quale è contenuto il passato ed il futuro (*loc. cit.*, c. 7; p. 220 b); è insomma il t. assoluto, analogo allo spazio assoluto (*ibid.*, p. 224 b). I. Newton scrive che « tempus absolutum, verum, mathematicum, in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio: relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis durationis per motum mensura » (*Philos. natur. principia mathem.*, Amsterdam 1723, p. 5). Inoltre Newton (*op. cit.*, p. 483) e più chiaramente S. Clarke pensano che il t., come lo spazio, è una conseguenza necessaria all'esistenza di Dio ed un suo attributo, senza cui Dio non sarebbe eterno (*Quatrième réplique de M. Clarke*, n. 10; ed. L. Dutens, Ginevra 1768, t. II, parte 1ª p. 136; cf. pp. 176, 177). G. Leibniz fa notare l'assurdità che « Dieu sera en quelque façon dépendent du temps... et en aura besoin » (*Cinquième écrit de M. Leibniz*, n. 50; ed. cit. p. 154; cf. p. 151); insiste che t. è « purement relatif », è « un ordre de successions » (*Troisième écrit de M. Leibniz*, n. 4; p. 121), l'ordine delle possibilità incostanti che hanno pertanto una connessione » (ed. cit., p. 91). Il t. assoluto, che è fuori delle cose temporali, è nulla (*Quatrième écrit de M. Leibniz*, n. 16; p. 130. Cf. pp. 121, 166). Anche G. Berkeley critica il t. assoluto di Newton e sostiene che « il t. non è nulla, quando si fa astrazione dalla successione delle idee della nostra mente » (*Treatise on the principles of human knowledge*, n. 98). Secondo D. Hume, il t. « deriva dal succedersi di percezioni d'ogni specie, siano queste idee o impressioni, e impressioni di riflessione o di sensazione » (*Treatise on human nature*, l. I, parte 2ª, s. 3, n. 3; vers. it., Bari 1926, p. 56); pertanto « è impossibile concepire... un t. senza successione o mutamento » (*loc. cit.*, s. 4, n. 1; ed. cit. p. 61). In E. Kant il t. è analogo allo spazio (v.); « non è concetto empirico, ricavato da una esperienza », « è una rappresentazione necessaria, che sta a base di tutte le intuizioni », « non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale, ma una forma pura dell'intuizione sensibile ». Perciò « il t. non è qualcosa che sussiste per se stesso, o aderisca alle cose, come determinazione oggettiva, e che perciò resti, anche astrazion fatta da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione di quelle... Il t. non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno ». E « poiché tutte le rappresentazioni, abbiano o no oggetti esterni, pure in se stesse, quali modificazioni del nostro spirito, appartengono allo stato interno... così il t. è condizione *a priori* di ogni fenomeno in generale; condizione, invero, immediata dei fenomeni interni (dell'anima nostra), e però mediatamente anche degli esterni » (*Critica della rag. pura*, vers. it., Bari 1945, p. 73 sgg.). Secondo Hegel, l'idea diviene altro da sé estendendosi nello spazio e nel t. « Il t. è l'essere che, mentre è, non è, mentre non è, è: il divenire intuito. Le dimensioni del t. presente, futuro, passato, sono il divenire come tale nella sua esteriorità » (*Encicl. delle sc. filos. in compendio*, vers. it., ivi 1923, p. 214). G. Gentile afferma che il t. è « un sistema del molteplice » (*Teoria gener. dello spirito come atto puro*, Firenze 1938, p. 112); « il t. è la spazializzazione dell'unità dello spazio » (*op. cit.*, p. 115); cioè in un qualunque punto dello spazio, gli elementi dell'esperienza « si escludono a vicenda in quanto l'uno sottentra all'altro nello stesso luogo », (*loc. cit.*) questa successione moltiplica in senso temporale l'unità, cioè il punto dello spazio.

Nella filosofia contemporanea il t. figura alle volte come categoria del reale. Nel suo idealismo a sfondo leibniziano, J. Royce afferma che il t. è il punto di passaggio della realtà nella sua tendenza da (*from*)... verso (*towards*)... È momento costitutivo del reale che, in quanto contenente in sé quella tendenza, implica nella sua definizione il passato (*from*) ed il futuro (*towards*). Nel presente concretamente vissuto sono il passato e il futuro, non rappresentati, ma nella loro realtà piena. Perciò il presente è un'eternità entro brevi limiti; che se togliamo i limiti, abbiamo un'eternità illimitata (*The world and the individual*, Nuova York 1901). H. Bergson distingue un *temps-longeur*, che è il t. della scienza, successione misurata nello spazio con metodo cinematografico (*temps spatialisé*), ed un *temps-invention*, che è la stessa « durée réelle », in cui non c'è un prima ed un dopo, la stessa realtà come slancio vitale colta nell'intimo di noi con unità indivisibile (*L'évolution créatrice*, Parigi 1912, p. 363 sgg.; *La pensée et le mouvant*, ivi 1934, p. 188 sgg.; ecc.). Secondo M. Heidegger, il senso ultimo del *Dasein*, che è l'essere dell'uomo, è un processo di temporalizzazione (*Sein und Zeit*, Halle [Salle] 1927, p. 19, 327), e il t. non è una cosa che è, ma uno svolgimento che si fa nell'unità dei suoi movimenti; è ciò che non è, ma si esteriorizza (*op. cit.*, p. 329). La temporalizzazione del *Dasein* è nell'unità dei suoi tre momenti ec-statici (passato, presente, futuro, che non sono tre parti del t.), dei quali il principale è l'avvenire, in quanto il t. sgorga dalla proiezione di un passato, che suscita il presente, verso l'avvenire.

Conclusione. – La critica della nozione di t. è analoga a quella di spazio (v.). Il t. assoluto, indipendente da realtà mutevoli, è immaginario ed assurdo. Illusoria è l'esigenza che un essere non può esistere se non dentro un t. a lui presupposto: e neppure è necessario un flusso temporale assoluto, per garantire la validità delle leggi fisiche, come pretendeva I. Newton. Ad un t. assoluto apparterrebbero proprietà divine: è ciò è assurdo. Così videro chiaramente Leibniz, Berkeley (*op. cit.*, n. 98) ed altri; s. Tommaso osserva che « ante principium mundi non fuit tempus reale sed imaginarium » (*Q. d. de Pot.*, q. 3, a. 1, ad 10). La critica del t. fenomenale di Leibniz è simile a quella dello spazio; così pure per Kant, il quale identifica il t. reale con il t. immaginario e introduce una forma *a priori* di t., per evitare le assurdità del t. assoluto (*Crit. d. rag. pura*, ed. cit., pp. 80, 89). È gratuita la sua affermazione che non sia possibile una scienza del movimento senza la forma a priori di t. (*op. cit.*, p. 75). La critica del t. come categoria è connessa con la considerazione di tutto il sistema in cui è innestato. Pertanto il t. va pensato secondo il pensiero aristotelico, perfezionato dall'aristotelismo arabo e latino. È il passare in genere in quanto passare, lo svolgimento fisico-chimico dell'universo in quanto svolgimento, è la durata reale del mondo corporeo; non di questo o quel corpo ma di un corpo in genere, che di fatto sarà poi questo o quello. La durata di un corpo non è nel t. ma, insieme con la durata degli altri corpi, costituisce il t. reale. Il t., in quanto reale, è un aspetto della durata reale dell'universo corporeo, dalla quale non è distinto. In questo senso il t. non può rallentare, né accelerare, né tornare indietro; queste proprietà appartengono al movimento, cioè al passare, non al passare in quanto passare, che è il t.

II. Fisica. – Il t. fisico è quello che la fisica misura. La misura del t. si fa per mezzo del movimento; adattissimo, per precisione ed universalità, è il moto diurno della terra, che determina il giorno. Si distinguono il *giorno sidereo*, che è l'intervallo compreso tra due passaggi successivi di una stella per il meridiano locale; il *giorno solare*, più lungo del precedente di 4 minuti ca., che è lo stesso intervallo al passaggio del sole; il *giorno solare medio*, che è una media dei valori del giorno solare, variabile durante l'anno, per la forma ellittica dell'orbita della terra intorno al sole.

Nella fisica classica, il t. era pensato uniforme ed unico, nel quale era possibile paragonare tutti gli eventi dell'universo, comunque distanti tra di loro (simultaneità assoluta). A. Einstein fece notare che questa simultaneità assoluta deve essere definita con esperienze (definizione operatoria), le quali sono possibili in un mondo statico con segnalazioni qualsiasi: ma nel mondo attuale, in cui tutti i corpi sono in continuo movimento relativo, con segnalazioni di velocità infinita; il che è fisicamente assurdo. La segnalazione migliore è di fatto quella elettromagnetica, la quale però, per il secondo postulato della relatività (v.) ristretta, si postula avere la velocità costante (3.10^{10} cm sec.) rispetto a qualunque sistema inerziale. Da questo postulato segue che due avvenimenti simultanei in un sistema, non lo sono per un altro in moto relativo: cioè nel sistema in moto relativo il t. si dilata; ogni sistema ha il suo t. relativo, ed ogni punto del sistema ha il suo t. locale. H. Minkowski (1908) collegò il t. allo spazio in un universo a 4 dimensioni. In esso il t. è omogeneo alle dimensioni spaziali e contiene il passato ed il futuro insieme esistenti, come un tutto già dato, mentre noi ne percepiamo le successive sezioni tridimensionali (che chiamiamo presente) le quali sono differenti per osservatori in moto relativo. Il divenire diventa allora illusorio, perché suppone il fluire del t., il quale invece è già tutto dato: « Non c'è più il *divenire* nello spazio a tre dimensioni, ma l'essere nello spazio a quattro dimensioni » (A. Einstein, *Sulla teoria generale e speciale della relatività*, Bologna 1921, p. 110). Nella teoria generale della relatività il t. partecipa alle modificazioni delle altre tre dimensioni dello spazio curvo riemaniano, determinate dalla presenza della materia e dell'energia e dipende non solo dal moto relativo ma anche dal punto del campo gravitazionale in cui si trova l'orologio.

Siccome il moto è lo svolgimento di un atto, in ogni istante le attualità transeunti di tutti i corpi, che si muovono (durano), affiorano contemporaneamente alla realtà, hanno una concreta e metafisica pargonabilità, che noi possiamo benissimo concepire. La paragonabilità ontologica fonda la simultaneità ontologica assoluta. Pertanto la relatività della simultaneità è solo sperimentale, in quanto non è possibile paragonare fatti lontani accaduti in sistemi in moto relativo, se non per segnalazioni, che hanno una velocità finita, precisata dal postulato della velocità costante della luce rispetto ad ogni sistema in moto inerziale. Dal quale postulato dipende essenzialmente la relatività della simultaneità. Perciò il t. della relatività non può avere che un valore simbolico e sistematico: la reciprocità delle modificazioni dello spazio-tempo per due osservatori in moto relativo, non può avere significato ontologico; tanto più che, come si disse per lo spazio (v.), il postulato della costanza della velocità della luce non è stato positivamente dimostrato ed il principio di equivalenza è ancora una ipotesi. Per quanto il t. della relatività è confermato dall'esperienza, riunisce in formule matematiche le letture degli strumenti di misura, senza voler spiegare la realtà ontologica del t.

BIBL.: è immensa; oltre le citate opere e quelle indicate nella voce SPAZIO cf.: Aristotele, *Physica*, IV, 10-14; s. Tommaso, *In Phys. Aristot. commentaria*, l. IV, lect. 15-23; G. G. Baumann, *Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neuren Philos.*, Berlino 1868; H. Poincaré, *La mesure du temps*, in *Revue de métaphysique et de mor.*, 6 (1898), pp. 1-13; id., *Dernières pensées*, Parigi 1913, p. 42; A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del t. nella filosofia greca fino ad Aristotele*, in *Annali della Scuola Normale*, Pisa 1897; P. Duhem, *Le temps selon les philosophes hellènes*, in *Revue de philos.*, 19 (1911), pp. 5-24; id., *Le temps et le mouvement selon les scolastiques*, *ibid.*, 23-25 (1913-14); A. Levi, *Il concetto del t. nei suoi rapporti con i probl. del divenire e dell'essere nella filos. di Platone*, Torino 1920; P. Doncoeur, *Le nominalisme d'Occam: théorie du mouvement, du temps et du lieu*, in *Rev. de philos.*, 28 (1921), pp. 237-49; W. M. Kozolowski, *La pluralité du temps*, in *Revue phil. de la France et de l'Etranger*, 97 (1924), pp. 238-77; H. Carteron, *Remarques sur la notion de temps d'après Aristote*, *ibid.*, pp. 66-81; F. Enriquez, *Probl. della scienza*, Bologna 1925, p. 204 sgg.; D. Nys, *La notion de temps*, Lovanio 1925; W. Gent, *Die Philos. des Raumes und der Zeit*, 2 voll., Bonn 1926-30; H. Reichenbach, *Philos. der Raum-Zeit-Lehre*, Berlino 1928; N. Abbagnano, *La nozione di t. secondo Aristotele*, Lanciano 1933; A. Mansion, *La théorie aristotél. du temps chez les péripatéticiens médiévaux (Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin)*, in *Rev. de phil. néoscolast.*, 36 (1934), pp. 275-307; S. Zawirski, *L'évolution de la notion de temps*, Cracovia 1936; G. Giorgi, *La nozione e la misura del t.*, Milano 1940; C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, ivi 1941, p. 542 sgg.; C. Mazzantini, *Il t.*, Como 1942; J. San Valerio Apatisi, *Tiempo y espacio en la historia primitiva*, in *Saitabi*, 7 (1947), p. 144 sgg.; R. Paniker, *La unitad fisica del tiempo*, in *Congreso internacional de fil., Atti*, II, Barcellona 1948, p. 373 sgg.; J. Echarri, *Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo*, *ibid.*, p. 45 sgg.; R. de Bengy Puyvallée, *La notion d'espace et la notion de temps en théorie cosmologique*, *ibid.*, p. 231 sgg.; J. Callahan, *Four views of time in the ancient world*, Chicago 1948; J. Monchamin, *Le temps selon l'hindouisme et le christianisme*, in *Dieu vivant*, 14 (1949), p. 109 sgg.; J. J. C. Smart, *The river of time*, in *Mind*, 53 (1949), p. 483 sgg.; E. Schrödinger, *Space-time structure*, Londra 1950; E. A. Milne, *A modern conception of the (discussion)*, in *Philosophy*, 25 (1950), p. 68 sgg.; E. Wasmuth, *Über die Zeit*, in *Philos. Jahrb.*, Fulda, 60 (1950), pp. 200-217; S. Watanabe, *Le concept de temps en physique moderne et la durée pure de Bergson*, in *Revue de métaphisique et de mor.*, 56 (1951), p. 128 sgg.; E. Biser, *Postulates for physical time*, in *Philos. of science*, 19 (1952), p. 50 sgg.; F. Selvaggi, *Probl. della fisica moderna*, Brescia 1952, p. 57 sgg. Roberto Masi

TEMPO, COMPUTO del. - *De temporis supputatione* è un titolo, sconosciuto nell'antico diritto canonico, introdotto tra le *Normae generales* del CIC (tit. III, cann. 31-35) per dare i principi generali sul modo di computare il t. in rapporto alle prescrizioni legali.

I. DIRITTO CANONICO. - A base del computo è il calendario gregoriano. Il giorno è diviso in 24 ore da una mezzanotte all'altra; la settimana consta di 7 giorni; il mese si calcola in modo uniforme di 30 giorni, e l'anno di 365, eccetto i casi in cui i mesi e gli anni si prendono per la durata che hanno sul calendario (can. 32). Il decorso delle ore di una giornata si misura in rapporto al giorno solare; e si ha il *t. vero* determinato dal passaggio del sole sullo stesso meridiano e chiamato medio dentro lo spazio di 24 ore (can. 33 § 1); il *t. medio* determinato dalla media aritmetica dei giorni solari veri, come se il sole tagliasse sempre la linea di un meridiano a 24 ore esatte di distanza; il *t. legale ordinario*, che è il t. convenzionale sullo stesso fuso orario, e *straordinario* che in determinate circostanze ritocca l'ordinario, per specifici scopi che uno Stato si prefigge. Il t. è vario da un luogo all'altro, nello stesso momento. Per regolare la vita economica si cercò di fissare, con accordi tra gli Stati civili (Congresso internazionale di Roma del 1884), le variazioni, dividendo il mondo in 24 fusi orari o zone, ciascuno di 15 gradi partendo dal meridiano di Greenwich.

L'Italia si regola sul 15° meridiano del fuso orario che incide sull'Etna e più precisamente su Termoli (Campobasso): per conseguenza, il t. vero, astronomico, si ha solo sulla linea del meridiano 15: il resto d'Italia, a destra o a sinistra del meridiano, ha il t. vero in anticipo o in posticipo dell'ora segnata sugli orologi, che è l'ora ufficiale delle ferrovie. Così per le principali città italiane si ha un più o meno largo intervallo, in anticipo o in posticipo, tra il t. legale e il t. vero.

1. *T. e sue divisioni.* - Il t. continuo non soffre interruzioni, mentre il t. interrotto spezza il suo decorso, per cui la sua durata totale non è che la somma dei giorni staccati. Quando nei testi legali un mese viene indicato con il nome che ha nel calendario, il t. si considera continuo, p. es., il mese di febbr. che può avere 28 o 29 giorni; ma quando non ne viene indicato il nome, si considera interrotto, p. es., un mese di ferie è la somma di 30 giorni effettivi di ferie, senza tener conto della durata del mese nel calendario. Il gergo giuridico ha accentuato il significato dell'espressione « continuo », mettendola in opposizione a t. utile, secondo che la legge tenga conto o no di un qualsiasi impedimento ad agire. In forza di combinazioni artificiali, il t. può essere utile in principio e continuo nel decorso, se la legge tien calcolo dell'impedimento, cessato il quale il t. riprende a decorrere in modo continuo fino alla sua estinzione; oppure può protrarre il punto d'arrivo, se questo cade in un giorno feriato, nel quale cioè non si può agire; oppure ne sospende il decorso, riprendendosi, cessata la sospensione (can. 35).

È anche t. utile il periodo che la legge concede per l'adempimento di un'obbligazione (cf. il can. 859 § 2), la quale può essere soddisfatta in qualsiasi momento dentro i termini (principio e fine), assegnati dalla legge stessa. Così chi vi è obbligato può recitare l'Ufficio divino in qualsiasi momento delle 24 ore della giornata, passata la quale l'obbligo cessa per quel giorno e incomincia quello del giorno successivo (can. 33 §1); si dice in tal caso che il t. era stato assegnato « ad finiendam obligationem ». Altre volte invece l'obbligo continua anche trascorso il termine fissato : p. es., il t. per far Pasqua è il cosiddetto t. pasquale: se uno non riceve la S. Comunione dentro il t. stabilito, manca bensì all'obbligo, ma il precetto di comunicarsi almeno una volta l'anno gli perdura e non cessa se non quando incomincia il t. per l'anno seguente. In tal caso si dice che il t. era stato assegnato « ad urgendam obligationem » (can. 859 § 4). Da notare che secondo il CIC le espressioni « tertio, quinto, decimo, vigesimo quoque anno » significano : ogni 3, 5, 10, 20 anni, laddove classicamente significherebbero ogni 2, 4, 9, 19 anni.

Il computo degli anni e dei mesi designati con il proprio nome o in modo inequivocabile si estende per tutta la durata di quegli anni e di quei mesi, per quanto la durata dei singoli anni e dei singoli mesi non sempre sia identica. Nel computo delle ore di una giornata si deve stare all'orologio che, per norma, è regolato sull'ora legale del fuso orario. Tuttavia per gli atti della vita religiosa privata è lecito al fedele seguire a piacimento il t. vero o medio astronomico, l'ora legale del fuso orario o l'ora legale straordinaria vigente sul posto. È controverso tra i canonisti se la enumerazione degli atti di vita religiosa privata contenuta nel can. 33 § 1 sia tassativa o dimostrativa. Ragioni evidenti di analogia, nell'intento di favorire la libertà, fanno ritenere più consona alla mente del legislatore e allo scopo della legge l'interpretazione che ritiene quella enumerazione soltanto dimostrativa. È anche lecito variare la scelta del computo per i diversi atti, a meno che l'uso simultaneo di computi diversi non si risolva nel violare una di due leggi che coincidano nel caso. P. es., se uno, di venerdì, attenendosi al computo legale, quando l'orologio ha segnato già la mezzanotte volesse cibarsi di grasso, non mancherebbe alla legge dell'astinenza; ma l'indomani non potrebbe fare la S. Comunione, neanche sotto il pretesto che la mezzanotte vera non era ancora venuta quando egli ha preso cibo; difatti, costui o violerebbe la legge dell'astinenza o violerebbe la legge del digiuno eucaristico. Ma a questo riguardo si tengano presenti le recentissime disposizioni apostoliche (6 genn. 1953).

2. *Computo del t.* – Il computo naturale procede matematicamente « de momento ad momentum » (D. IV, 4, 3 § 3). Se il periodo deve essere continuo, si segue rigorosamente il calendario. Se invece il periodo è interrotto, una settimana si estende per 7 giorni interi, un mese per 30 e un anno per 365, se però il testo legale assegna il punto di partenza del t. e questo cade al principio della giornata, si conta il punto di partenza, ma non si conta il punto di arrivo; p. es., un mese di vacanza dal 15 genn. finisce la mezzanotte precedente il 15 febbr.; quindici giorni a cominciare dal 1° genn. terminano a mezzanotte del 14 genn. Ma se il punto di partenza non cade al principio, bensì nel corso della giornata, questo non si computa: p. es., nei fatali dieci giorni concessi per gli appelli o i ricorsi contro sentenze o decreti processuali non si computa il giorno della notifica. Infine, se il t. assegnato coincide con il mese in corso, si estende per tutto il mese, come questo è preso nel calendario, quindi di 28, 29, 30, o 31 giorni. Ciò si verifica pure quando il punto di arrivo non trova corrispondenza con il punto di partenza : la sospensione per un mese a cominciare dal 31 genn. termina allo spirare del febbr. successivo, dopo cioè 28 o 29 giorni.

Per la rinnovazione di atti specifici a scadenza fissa non si ammette soluzione di continuità e la rinnovazione si deve fare alla data precisa dell'atto precedente : la professione temporanea emessa per un anno il 10 ag. 1952 si deve rinnovare il 10 ag. 1953, in qualsiasi momento della giornata, dalla mezzanotte alla mezzanotte (can. 34). Il can. 33 § 2 canonizza il diritto civile territoriale in materia di scadenze di contratti, in obbligazioni convenzionali, principali o accessorie, nella decorrenza degli interessi di mora, dei danni e dei rischi derivati dall'inadempimento. Anche i termini di una moratoria eventualmente concessa ai debitori dal giudice civile possono trovare applicazione del diritto canonico, e ciò in applicazione del principio generale enunciato dal can. 1529.

II. Diritto liturgico. – Il diritto liturgico segue un altro ordine di idee nel computo del t. (cann. 2, 31); nel Messale e nel Breviario il t. è lunare, non solare; il giorno si computa dai primi vespri fino al crepuscolo del giorno seguente. Un computo diverso del t. regola pure il diritto delle indulgenze (cann. 921 § 3, 922, 923).

Bibl.: L. Foenutius, *Tract. de momento temporis*, Venezia 1603; I. Antonelli, *De tempore legali tractatus absolutiss.*, Roma 1660; I. Lacau, *De tempore*, ivi 1921; A. Van Hove, *De consuetudine. De temporis supputatione*, Malines 1933; A. J. Dubé, *The general principles for the reckoning of time in Canon Law*, Washington 1941; V. Panzarasa, *La riforma del calendario*, Torino 1948; A. Bride, *Temps (supputation du)*, in DThC, XV, coll. 107-10; G. Michiels, *Normae gener. iur. can.*, II, Roma 1949; A. Gennaro, *La nuova disciplina ecclesiastica sul digiuno eucaristico e sulle Messe vespertine*, Torino 1953. Agostino Pugliese

TEMPO PROIBITO. - Il can. 1108 § 1 del CIC sancisce il principio della libertà per contrarre il matrimonio in qualsiasi tempo, abolendo i divieti locali esistenti ancora qua e là che impedivano le nozze nei giorni di penitenza. Ciò non toglie che il diritto particolare possa ritenersi, o anche formarsi, con carattere direttivo ed esortativo, perché i fedeli osservino anche lo spirito del quinto precetto della Chiesa : *Non celebrare solennemente le nozze nei t. p.* La lettera del precetto, alla luce del can. 1108, si accontenta che i fedeli si astengano, contraendo nel t. p., da pompe e solennità eccessive, che turbino lo spirito di penitenza e distraggano dal raccoglimento cristiano.

T. p. è, attualmente, quello dell'Avvento e della Quaresima, ed eventualmente il tempo dell'interdetto locale, generale o particolare, compresi i giorni nei quali gli effetti dell'interdetto vengono sospesi (cann. 2270-72).

La Chiesa, nei matrimoni contratti in questo periodo, con una limitazione di carattere prevalentemente liturgico, nega alla sposa la solenne benedizione nuziale (can. 1108 § 2). Ma, con fine senso di adattamento, intende la solennità esterna con una certa larghezza e non vieta in modo assoluto il suono delle campane, dell'organo, gli ornamenti sull'altare e gli addobbi alla chiesa, il corteo nuziale, il pranzo, e simili; solo esorta i fedeli ad astenersi da eccessivo sfarzo. Ammette inoltre che gli Ordinari locali in casi particolari possano stabilire divieti temporanei con carattere anche penale e preventivo, e, d'altra parte, che possano dispensare, concedendo, anche fuori della Messa, la solenne benedizione nuziale nei t. p. (can. 1108 § 3).

Un Concilio di Laodicea del sec. IV stabilì per primo il divieto di celebrare le nozze in Quaresima. Nell'866 papa Nicola I ricorda ai Bulgari tale proibizione. Nel sec. XI il divieto, osservato con rigore, si estende dalla settuagesima alla domenica *in albis*, per le tre settimane precedenti la festa di s. Giovanni Battista (24 giugno), e dall'Avvento all'ottava dell'Epifania. Tale prassi divenne legge universale con Clemente III (1187-91), le cui disposizioni furono ricevute nelle Decretali di Gregorio IX. Questa disciplina, che in antico aveva unito anche il divieto di consumare il matrimonio contratto in t. p., rimase sostanzialmente in vigore fino alla pubblicazione del CIC.

Bibl.: P. Gasparri, *De Matrim.*, Città del Vaticano 1932, n. 1262; F. M. Cappello, *De Sacram.*, V, *De Matrim.*, Torino 1947, p. 710 sgg.; I. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius can. de matrim.*, Vicenza-Trento 1947, p. 178 sgg. Agostino Pugliese

TEMPORALE. - I. NELLA CHIESA LATINA. – Quella parte dell'anno liturgico che nei libri ufficiali della Chiesa latina porta il titolo *Proprium de tempore*.

Oggi il T. si inizia con l'Avvento, comprende le feste natalizie e dell'Epifania fino alla sua ottava, le domeniche dopo l'Epifania, di numero variabile secondo la data della Pasqua, con le tre domeniche della Settuagesima, Sessagesima e Quinquagesima fino al mercoledì delle Ceneri, con cui comincia il tempo quaresimale. Con la quinta settimana, domenica di Passione, si accentua la severità di questo periodo, mentre la « Settimana Santa » per eccellenza, conduce al Triduo Sacro: Giovedì, Venerdì e Sabato Santo. La veglia pasquale, la « pannychis » (veglia di tutta la notte) per antonomasia, contiene il trapasso (Passah= *Transitus*), dalla morte alla vita, dal sepolcro alla risurrezione, dalla penitenza e dal digiuno alla letizia della solennità pasquale che continua per tutta una settimana. Segue il tempo pasquale, cioè i 50 giorni fra Pasqua e Pentecoste, che hanno, al 40°, la festa della Ascensione. La domenica di Pentecoste chiude il grande ciclo pasquale. Segue la serie delle domeniche dopo Pentecoste, la quale, sempre secondo la data di Pasqua, oscilla fra 23 e 28 domeniche effettive. Il tempo che corre dall'ottava di Epifania fino alla Settuagesima (e, in certo senso, fino alle Ceneri), e dalla 1ª domenica dopo la Pentecoste fino alla 1ª dell'Avvento, si chiama semplicemente « tempus per annum ».

Gli sviluppi delle feste poi hanno portato all'inserzione nel T. di alcune feste maggiori, di origine medievale o più recente: alla 1ª domenica dopo Pentecoste la festa della S.ma Trinità, al giovedì seguente quella del *Corpus Domini*, al venerdì dopo l'ottava di questa la festa del S. Cuore di Gesù. Fanno parte del T. anche, in quanto mobili, le feste: *Nome di Gesù* (1ª domenica dell'anno civile, che cade fra le date 2-5 genn.; se entro questi giorni non cade una domenica, la festa resta fissa per il 2 genn.); *Dolori di Maria* (venerdì della settimana di Passione); *Solennità* (prima *Patrocinio*) *di s. Giuseppe* (mercoledì della 2ª settimana dopo Pasqua, con la sua ottava); *Cristo Re* (ultima domenica di ott.). Le tre ultime feste accennate però, pur essendo legate al corso del T., nei libri liturgici non si trovano nel « Proprium de Tempore », ma fra le altre feste a data fissa, incongruenza che disturba realmente il ciclo festivo ordinario.

Certi periodi del T. hanno particolari prerogative o anche obblighi. Così nell'Avvento (tempo tanto importante dell'anno liturgico, che però manca di un Prefazio proprio) ogni feria ha, se non può essere celebrata come tale, almeno la sua commemorazione, inni, e un invitatorio proprio e, nell'Ora di Prima, un versetto particolare nel responsorio breve, il quale però, a sua volta, nella festa e ottava dell'Immacolata, viene soppresso. Tutto il tempo dell'Avvento ha quindi un suo colore proprio, molto cordiale e pieno di graziosi affetti e sentimenti. Questo carattere si accresce poi negli ultimi giorni che precedono immediatamente il Natale: è il tempo delle celebri antifone « O » o maggiori, e delle antifone particolari per le Lodi e le Ore minori, insomma una specie di ottavario di preparazione, interrotto soltanto (nel calendario universale) dalla festa di s. Tommaso apostolo, completamente fuori posto, quando la si consideri in relazione al tempo corrente. Anche il tempo natalizio e quello dell'Epifania hanno le loro proprietà. Prefazio e *Communicantes* nella Messa, inni, chiusura degli inni, versetti ecc. intonati alla letizia delle grandi solennità.

Il tempo che corre fra la domenica di Settuagesima fino alla 1ª domenica di Quaresima, quantunque distinto dal tempo ordinario dell'anno, ne conserva tuttavia le particolarità, come inni, lezioni o capitoli brevi: ma porta l'onere delle preci feriali, e il colore violaceo. Anzi, anche i primi giorni della stessa Quaresima, cioè i quattro giorni ad essa aggiunti più tardi (sotto Gregorio Magno ?) dal mercoledì delle Ceneri fino al sabato seguente, hanno ancora tutte le caratteristiche delle ferie *per annum*, benché già godano di tutti i privilegi della Quaresima: commemorazione obbligatoria se non possono essere celebrate, grandi preci feriali, e il Prefazio proprio. La Quaresima e il tempo di Passione hanno l'ufficiatura propria che viene spesso interrotta dalle feste dei Santi che si sono venute accumulando anche in questo tempo. Nell'antichità era legge inviolabile, o quasi, che durante la Quaresima non venisse ammessa alcuna festa, uso vigente ancora nella liturgia ambrosiana (che soltanto recentemente ha introdotto le feste di s. Giuseppe, 19 marzo, e dell'Annunciazione, 25 marzo). Sicché, ormai, la Quaresima è molto ridotta nella sua severità originaria, data anche la riduzione del digiuno.

Il tempo pasquale ha per caratteristica speciale l'Alleluia, ripetuto innumerevoli volte. Ha proprio Prefazio (per le feste più antiche di martiri anche antifone speciali di tipo gaudioso) invitatorio, e, a Prima, versetto e dossologia negli inni. Le feste e ottave poi delle solennità maggiori, inserite nel T. dopo Pentecoste, hanno le solite proprietà delle grandi ottave.

La sistemazione delle domeniche *per annum*, di quelle cioè che rimangono fuori dei due cicli, natalizio e pasquale, è relativamente semplice: esse vengono numerate progressivamente, dall'Epifania e dalla Pentecoste (i protestanti le contano dalla Trinità). Quelle domeniche che non trovano posto dopo l'Epifania e prima della Settuagesima, vengono ordinariamente trasferite dopo Pentecoste, e precisamente dopo la 23ª. Il formulario della domenica 24ª occupa sempre l'ultimo posto. Più complicato invece è il relativo sistema delle letture bibliche del Breviario, il quale fino all'ag. segue l'ordine progressivo regolare delle domeniche, ma da questo mese ha un ordine proprio, indipendente dalla numerazione delle domeniche, e legato invece ai singoli mesi. Ad ogni mese (dall'ag. fino al nov.) sono assegnate cinque domeniche, mentre alle volte le letture bibliche subiscono notevoli tagli.

Quanto alla storia del T. si vedano le esposizioni fatte alle singole voci: ASCENSIONE; AVVENTO; DOMENICA; EPIFANIA; LITANIA; NATALE; PASQUA; PENTECOSTE; QUARESIMA; QUATTRO TEMPI; QUINQUAGESIMA; SESSAGESIMA; SETTIMANA SANTA; SETTUAGESIMA. Qui basti dire che il nucleo primitivo di tutto il T. era costituito dalla celebrazione antichissima, anzi apostolica, della morte e Risurrezione di Cristo, nonché della missione dello Spirito Santo, cui venne poi ad aggiungersi l'Ascensione, e, più tardi, a Roma, il Natale, che in Oriente era celebrato all'Epifania. Il tempo fra Pasqua e Pentecoste fu sistemato molto presto (dopo il sec. IV); contemporaneamente si sviluppò la Quaresima, da un periodo di alcuni giorni (anzi, ore), fino a comprendere 40 giorni pieni. Lo sviluppo del T. era nelle sue linee principali terminato all'epoca di s. Gregorio Magno. Il T. e il Santorale (v.) uniti insieme formano l'anno liturgico, la cui celebrazione è di somma importanza per la vita interna della Chiesa e dei fedeli. Il movimento liturgico moderno ha fatto notevoli sforzi per rivalutarlo come fondamento della pietà liturgica del clero e del popolo. Messa e Ufficio divino sono strettamente legati all'anno liturgico, e formano con esso un tutt'unico indivisibile. Il Sacrificio eucaristico – a parte il suo valore intrinseco – era celebrato, primitivamente, in occasione delle ricorrenze liturgiche: domenica, grandi feste, poi feste dei santi, finalmente tutti i giorni, soprattutto da quando sopravvennero le Messe private come istituzione ordinaria e regolare. La preghiera liturgica ufficiale ben presto anch'essa si adattò alle ricorrenze liturgiche particolari formando quel meraviglioso insieme di salmi, letture, canti, che nell'antichità e nel medioevo fu presentato in splendidi codici e che oggi ancora l'arte tipografica cerca di stampare con un certo splendore. L'anno liturgico però non si esaurisce, come alcuni credono, in una sterile e monotona rievocazione di fatti o di persone storiche, ma è, invece, come tutta la Chiesa e le sue manifestazioni, cosa viva e attiva, foriera di grazia divina operante e trasformante, una delle più alte manifestazioni della vitalità della Chiesa. Infatti, i grandi cicli, natalizio e pasquale, i due perni dell'anno ecclesiastico, con il loro tempo di preparazione, e con le loro solennità centrali e secondarie, mentre da una parte fanno rivivere ai cristiani i fatti fondamentali dell'opera dell'umana Redenzione, dell'altra rendono operanti questi stessi fatti, attraverso le sacre celebrazioni, con tutto il mistero divino

che vi è contenuto di Cristo, Uomo-Dio e Redentore, che ha istituito la Chiesa come la continuatrice della sua opera salvatrice, nella rinnovazione ininterrotta, liturgico-sacramentale, di quegli stessi misteri. Da ciò si deduce la necessità, anzi l'obbligo, che incombe al clero, di curare con ogni mezzo e con costante impegno che la celebrazione dell'anno liturgico si svolga con un devoto apparato esterno e una profonda preparazione interna.

BIBL.: dell'immensa bibl. relativa al T. e all'anno liturg., si ricordano soltanto le opere più importanti e più recenti: P.-L.-P. Guéranger, *L'année liturg.*, 15 voll., Le Mans 1844 sgg., poi Parigi 1871 sgg. (opera fondamentale più volte pubblicata e tradotta; voll. I-IX e parte del X del Guéranger, X-XV del benedettino L. Fromage); ed. franc. riveduta (5 voll., Parigi-Tournai-Roma 1948-52); vers. it. (5 voll., Torino 1884 sgg.), riduz. a cura di A. Mistrongo, *Sulle orme di Cristo nell'anno lit.*, 2 voll., Vicenza 1940; N. Nilles, *Kalendar. man. utriusque eccl. orient. et occid.*, 2ª ed., 2 voll., Innsbruck 1896-97; K. A. H. Kellner, *L'anno eccles. e le feste dei santi*, vers. it., 2ª ed., Roma 1914; L. Eisenhofer, *Handb. der kath. Liturg.*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 473-607 (con ricca bibl.); J. A. Jungmann, *Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr*, in *Gewordene Lit.*, Innsbruck-Lipsia 1941, pp. 295-321; I. Schuster, *Liber Sacram.*, 3ª ed., 10 voll., Torino 1941 sgg.; M. Righetti, *Man. di stor. lit.*, II, Milano 1946, pp. 1-317 (trattaz. stor.), pp. 362-414 (anno lit. ambros.); L. Eisenhofer - J. Lechner, *Grundriss der Lit. des röm. Ritus*, 5ª ed., Friburgo 1950, pp. 111-61, vers. it. Torino-Roma 1950; P. Parsch, *L'Anno del Signore*, 6ª ed., Milano 1950. Per la rivalutaz. dell'anno liturg. nella sua funz. liturgico-pastorale, cf. O. Rousseau, *Hist. du mouvement liturg.*, Parigi 1945; Th. Bogler, *Liturg. Erneuerung in aller Welt*, Maria Laach 1950 (ambedue con ricchiss. bibl.). Giuseppe Löw

II. NELLA CHIESA ORIENTALE. – Il primo nucleo dell'anno liturgico è stato costituito, in Oriente come in Occidente, dalla festa di Pasqua con la sua ottava e la Settimana Santa; presto vi si è premessa la Quaresima e più tardi un periodo preparatorio a questa, come pure si è prolungato il tempo dopo Pasqua fino alla Pentecoste e talvolta anche oltre questo termine. Tutto questo periodo del T. è legato alla festa di Pasqua che può cadere nello spazio di 35 giorni.

Il secondo elemento sorge dalla festa di Natale e dell'Epifania, anche esse precedute da un periodo di preparazione e seguite da una ottava. Questa parte del T. è legata a date fisse del calendario civile: 25 dic. e 6 genn.

Per chiudere l'anello dell'anno liturgico bisogna riempire il tempo dalla Pentecoste alla preparazione natalizia, e dall'ottava dell'Epifania alla preparazione quaresimale. A questo scopo diversi sistemi sono praticati in Oriente. Il primo è di basare tutto il T., eccetto il periodo centrale e mobile di Pasqua, sull'anno civile. Così il rito copto prevede testi liturgici per le quattro domeniche di ciascuno dei sei primi mesi dell'anno e per una quinta domenica che cade in quel tempo (*Tot-Amshir*, cioè sette febbr.); poi esso fornisce i testi del periodo pasquale (da Quaresima a Pentecoste); in terzo luogo propone i testi per le quattro domeniche di ciascuno dei sei ultimi mesi dell'anno e per una quinta domenica (*Bashans-Mesre* e *Nissi*, cioè apr.-ag. e Epagomene; cf. S. C. Malan, *The Holy Gospel and Versicles... in the Coptic Church*, Londra 1874).

Un altro sistema consiste nel dividere il tempo dopo Pentecoste in serie consecutive ed ininterrotte di otto settimane, secondo gli otto toni musicali. Così fa il rito bizantino; teoricamente inizia la prima serie con il primo tono nella prima domenica dopo Pasqua; praticamente nella prima domenica dopo Pentecoste con il tono ottavo (lo stesso sistema è stato seguito in qualche parte della Chiesa antiochena di rito siro). Il rito bizantino divide, per le sue letture bibliche, lo stesso tempo in due periodi: quello del Vangelo di s. Matteo fino alla festa dell'Esaltazione della Croce, quello del Vangelo di s. Luca da quella data fino alla preparazione della Quaresima (cf. A. Stoelen, *L'Année liturgique byzantine* [*Irenikon-Collection*, 10], Amay 1928).

Negli altri riti orientali il T. è diviso in periodi i cui termini sono indicati da alcune grandi feste. Nel rito armeno il T., come anche il Santorale, comincia con la festa dell'Epifania e la sua ottava, seguita da un periodo variabile di settimane. Tre settimane prima della Quaresima, cioè la decima prima di Pasqua, è la domenica di Aratšavor e il principio del periodo dipendente dalla data di Pasqua il quale, dopo la Quaresima, comprende 14 settimane, delle quali 7 fino alla Pentecoste, e finisce con la domenica di Vardavar, nella quale si celebra la Trasfigurazione di Nostro Signore. Da quel giorno alla domenica dell'Assunta (la più vicina al 15 ag.) sono previste 4 settimane, ma possono anche essere più o meno secondo la data di Pasqua; dalla domenica dell'Assunta a quella dell'Esaltazione della Croce vi sono 5 settimane, e da quest'ultima a quella dell'Avvento (cioè la più vicina al 18 nov.) 6 settimane; dall'Avvento all'Epifania 7 o 6 settimane. Le grandi feste della Trasfigurazione, dell'Assunta e della Croce indicano le diverse tappe del T., il quale è completo senza riferimento al calendario civile se non per la festa dell'Epifania (cf. C. Tondini de Quarenghi, *Notice sur le Calendrier liturgique de la nation arménienne*, in *Bessarione*, fasc. 90 [1906], pp. 275-94, e fasc. 91-92 [1906], pp. 71-114).

Il rito caldeo ha cercato ancora più strettamente di formare un sistema a periodi di 7 settimane ciascuno. Partendo dalla prima domenica dell'Annunciazione (= Avvento), che è la più vicina al 1° dic., si contano 4 domeniche fino a Natale e poi due fino all'Epifania; fra l'Epifania e la Quaresima sono previste 7 domeniche, ma possono di fatto essere in numero minore; la Quaresima conta sette domeniche; poi a quella di Osanna (= delle Palme) e di Pasqua si aggiungono 5 domeniche fino a Pentecoste; il periodo degli Apostoli che segue ha 7 domeniche; poi quello chiamato dell'estate ne ha 3 di Elia e 4 della Croce; per il periodo seguente, quello di Mosè, sono previste 4 domeniche, ma possono essere in numero maggiore o minore, e seguono 4 domeniche, chiamate dell'ingresso o della dedica della chiesa, di cui la prima è la domenica più vicina al 1° nov. (cf. A. J. Maclean, *East Syrian daily Offices*, Londra 1894, pp. 264-81; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, II, Innsbruck 1897, pp. 684-88).

Il T. del rito siro-occidentale differisce un poco da quello di rito caldeo. Qui il primo periodo del T. incomincia con la prima domenica della dedica della chiesa, la più vicina al 1° nov., e conta 8 domeniche, il periodo di Natale ne conta 2, quello dell'Epifania può averne da 1 a 8; la Quaresima ha 6 domeniche alle quali si aggiunge quella di Osanna (= delle Palme); il periodo di Pasqua conta 6 domeniche, dopo Pentecoste vengono le 7 domeniche degli Apostoli, poi da 5 a 11 del periodo dell'estate e, infine, dall'Invenzione della Croce alla dedica della chiesa ancora 7 o 8 domeniche. Nei riti siri dunque le grandi feste dei cicli dopo Pentecoste sono quelle degli apostoli Pietro e Paolo e quella della Croce (cf. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, pp. 166-94, 204-41, 247-57, 265-73 [con studio storico]; P. Hindo, *Disciplina antiochena antica. Siri*, IV. *Lieux et temps sacrés...* [*Codificazione canonica orientale. Fonti*, 2ª serie, fasc. XXVIII], Roma 1943). Alfonso Raes

TEMPSA (TEMESA). - Antica diocesi nella Calabria. Fu colonia della Magna Grecia, fondata nell'estremità settentrionale del Golfo di S. Eufemia, presso Lampetia o Clampetia.

Poiché Pausania la ricorda come città marittima, non si può accettare la tesi del Barrio e di altri, che la identificano con Malveto; ma si può ritenere come più fondata la sua ubicazione presso Niceto, ora S. Lucido, poco a sud di Paola. Per non cadere nelle mani dei Bruzi, che premevano dal retroterra silano, nel sec. IV accettò il protettorato di Sibari, poi quello di Crotone, al quale nel 460 subentrò quello di Locri. Verso la metà del sec. IV cadde in potere dei Bruzi, ai quali la tolsero i Romani, che nel 194 vi stabilirono una loro colonia.

Come città marinara dovette essere una delle prime ad abbracciare la fede cristiana ed avere una sede vescovile. L. Duchesne, con altri, avanza l'idea che Maiorico, ricordato da una Decretale di papa Gelasio (492-96), sia

stato titolare di T. Poco dopo un Ilario « Tempsanus » intervenne ai Sinodi romani del 501 e del 504. Nel 599 s. Gregorio Magno al suo vescovo Stefano affidò la visita della Chiesa di Turio e nel 603 si rivolse allo stesso, perché favorisse il trasporto del legname dalla Sila, per la basilica di S. Pietro a Roma. Al Sinodo romano del 649 Sergio vescovo di T., tenne un discorso subito dopo il papa s. Martino e la sua firma apposta agli atti subito dopo quella del Pontefice. Ciò fa pensare che la sede avesse importanza o che il vescovo fosse uno dei più venerandi, intervenuti a quel Concilio. Il vescovo Abbondanzio, che sottoscrisse la Sinodica di papa Agatone nel 679, fu scelto come legato del Papa, insieme con Giovanni di Reggio, al Concilio ecumenico VI di Costantinopoli. In tutte le sessioni egli si firmò « Abundantius humilis episcopus Tempsanae Ecclesiae, provinciae Brutiorum », mentre negli atti venne ricordato come vescovo di Paterno. Per questo alcuni hanno pensato che Abbondanzio avesse trasferito a Paterno, cioè a Cremisa, ora Cirò, la sua sede, per sfuggire alle incursioni dei barbari.

In realtà si tratta solo di una variante di T., introdotta dai Notai del Concilio e passata nella traduzione latina. Dopo il 681 non si ha più notizia del vescovato di T.; Giovanni, « Episcopus Tampsii », che figura al Concilio ecumenico VIII dell'869, e che fu attribuito a T. dal De Meo, in realtà appartiene a Tampsi, città della Frigia. T. dovette essere distrutta dai Longobardi o dai Saraceni nel sec. VIII. La sede vescovile non poté essere trasferita a Malvito, come pensano alcuni, perché troppo lontana da essa; ma ad Amantea, come è più naturale perché questa città figura come suffraganea di Reggio nella *Diatiposi* di Leone VI il Filosofo.

BIBL.: per il periodo classico: L. Pagano, *Di T. ossia Temesa Tirrena*, in *Atti dell'Accad. Cosentina*, 2 (1842), pp. 277-327; F. Lenormant, *La Grande Grèce*, III, Parigi 1884, pp. 96 sgg.; E. Pais, *La leggenda di Eutimio di Locri*, in *Ricerche di stor. e geogr.*, Bologna 1908, p. 43 sgg.; E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, 2ª ed., I, Città di Castello 1928, p. 256 sgg.; G. D'Ippolito, *Urbs Malveti quondam Temesa Jonica*, in *Atti dell'Accad. Cosentina*, 14 (1929), pp. 139-83; E. Borrello, *Sambiase*, Roma 1948, pp. 39-42. Per il periodo cristiano: G. Minasi, *Le Chiese di Calabria*, Napoli 1896, pp. 16-17, p. 105 sgg.; L. Duchesne, *Les Evêchés de Calabre*, in *Mélanges Paul Fabre*, Parigi 1902; Lanzoni, p. 331. Francesco Russo

TEMPUS LUGENDI: v. VEDOVANZA.

TEMUCO, DIOCESI di. - Città e diocesi della provincia di Malleco e parte di quella di Cautin nel Cile (America meridionale).

Ha una superficie di kmq. 19.544 con una popolazione di 329.576 ab. dei quali 300.000 cattolici; conta 21 parrocchie servite da 16 sacerdoti diocesani e 31 regolari; ha 12 comunità religiose maschili e 16 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 420).

La diocesi fu eretta dal papa Pio XI con la cost. apost. *Notabiliter aucto* del 18 ott. 1925 per smembramento dall'arcidiocesi di Santissima Concezione, di cui è suffraganea, elevando al grado e dignità di cattedrale la chiesa dedicata a s. Giuseppe.

BIBL.: AAS, 18 (1926), pp. 205-207. Enrico Josi

TENCIN, PIERRE - GUÉRIN de. - Cardinale, n. a Grenoble il 22 ag. 1679, m. a Lione il 2 marzo 1758.

Accompagnò nel 1721 il card. de Bissy quale conclavista a Roma, vi rimase fino al 1724 quale incaricato d'affari francese in seguito alla partenza del card. di Rohan. Arcivescovo di Embrun nel 1724, radunò nel 1727 un Concilio provinciale e fece condannare il vescovo giansenista di Sens, Soanen. Creato cardinale da Clemente XII il 15 luglio 1739, divenne arcivescovo di Lione nel febbr. 1740. Legato in amicizia con il Lambertini, contribuì all'elevazione di lui alla tiara. Dal 1740 al 1742 risiedette nuovamente a Roma quale incaricato d'affari del re. Ministro di Stato nel 1742, fu da quell'anno fino al 1756 legato apostolico in Francia. Benedetto XIV mantenne con lui durante questi anni nutrita corrispondenza che fu pubblicata tradotta in francese: E. di Heeckeren, *Lettres de Benoît au card. de T.* (2 voll., Parigi 1912).

BIBL.: M. Boutry, *Intrigues et missions du cardinal de T.*, Parigi 1902; P. Richard, *Le secret du pape. Un légat apostolique en France*, in *Revue des questions historiques*, nuova serie, 48 (1912), pp. 27-61 e 364-403; Pastor, XV-XVI, passim; J. Carreyre, *T.*, in DThC, XV, parte 1ª, coll. 115-16, con bibl. Silvio Furlani

TENDENZA A DELINQUERE. - Il vigente Codice penale italiano, distaccandosi dalla concezione della scuola classica, che considerava il delitto come un'entità astratta, e raccogliendo il più moderno insegnamento che ricollega il delitto all'uomo, ha compiuto un deciso passo verso la soggettivazione del delitto, che va studiato e considerato in diretto e concreto rapporto con la persona del suo autore.

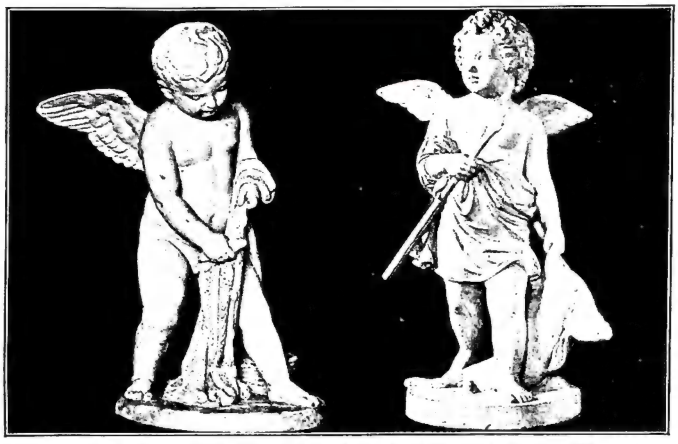
Nel quadro di questo processo di soggettivazione del delitto, si pone la figura del delinquente per tendenza: tale è dichiarato, per l'art. 108 Cod. pen., chi, « sebbene non recidivo o delinquente abituale o professionale, commette un delitto non colposo contro la vita, o l'incolumità individuale... il quale per sé e unitamente alle circostanze indicate nel cpv. dell'art. 133 riveli una inclinazione al delitto che trovi sua causa nell'indole particolarmente malvagia del colpevole. La disposizione di questo articolo non si applica se la inclinazione al delitto è originata dall'infermità preveduta dagli artt. 88 e 89 ».

Nel delinquente per tendenza la mancanza di senso morale non deriva e non si associa ad alcun disturbo psicologico nella sfera intellettiva e volitiva: « Si tratta di individui » – si legge nella relazione del Guardasigilli – « che, pur avendo lucido l'intelletto e normale la volontà, difettano di senso morale e sociale. Spesso intelligentissimi e scaltri, essi sono tuttavia privi del minimo di capacità etico-sociale per vivere nel consorzio umano; malvagi e pericolosi, essi hanno per il delitto una disposizione, una inclinazione, una tendenza pronte ad esplodere... ». Il delinquente per tendenza è dunque caratterizzato dalla amoralità, dalla malvagità dell'indole, dalla particolare pericolosità: la tendenza al delitto, però, non deve essere originata da cause patologiche, di qualsiasi natura, che influiscano sulla capacità di intendere o di volere.

La individuazione della figura del delinquente per tendenza ha dato origine ad accese dispute. Si è detto che colui che è irrimediabilmente spinto al delitto dalla sua natura è un irresponsabile. La tendenza al delitto non sarebbe altro che un elemento od una risultante della infermità mentale. Ciò non è esatto: la mancanza di senso morale non significa mancanza di capacità di intendere e di volere; e la coscienza della moralità o dell'immoralità dell'azione commessa non ha alcun riferimento, nell'agente, con la sua capacità di intendere e di volere.

Il Codice, dettando una norma di carattere pratico che serve a definire questi casi sussistenti nella realtà quotidiana, ha ben precisato che la dichiarazione di t. a d. potrà esser pronunciata dal giudice solo quando l'immoralità e la malvagità del colpevole non abbiano origine in uno stato di infermità. È il giudice che, con la sentenza di condanna, deve dichiarare il colpevole delinquente per tendenza. Egli, per fondare questa dichiarazione, dovrà tener conto dell'efferatezza del delitto commesso (dovrà trattarsi di delitto non colposo contro la vita o l'incolumità individuale) e della personalità del reo, della indole di costui e della particolare inclinazione al delitto, avendo riguardo, oltre che alla natura e alle modalità del commesso delitto, ai motivi dell'azione criminosa, al carattere del reo, ai precedenti penali, alla vita anteriore e posteriore al reato, alle condizioni ambientali di vita del colpevole. Quando, dalla disamina di tutti questi elementi, il giudice si convincerà della pericolosità del colpevole e della sua particolare inclinazione al delitto, dovrà far luogo, con la sentenza di condanna, alla dichiarazione di t. a d.

Questa dichiarazione produce effetti importantissimi, quali la sottoposizione del condannato alla misura di sicurezza dell'assegnazione ad una colonia agricola od a una casa di lavoro per un tempo non inferiore a quattro anni e la interdizione perpetua dai pubblici uffici, oltre ai minori effetti penali, quali la espiazione della pena in stabilimenti speciali, la inapplicabilità dell'amnistia e dell'indulto, il divieto della sospensione condizionale della condanna.



(da O. Raggi, Della Vita e delle Opere di P. Tenerani. Firenze 1880, p. 38)
TENERANI, PIETRO - Genietti della pesca e della caccia (1825). Proprietà Tenerani.

BIBL.: C. Ottolenghi, *Il delinquente per tendenza nel cod. pen. e nell antropol. crim.*, in *Rass. di studi medico-leg.*, 1931; E. Massari, *Il delinq. per tend.*, in *Riv. it. di dir. pen.*, 4 (1932), p. 337 sgg.; E. Florian, *Il delinq. per tend.*, in *Scuola Posit.*, 14 (1934), parte 2ª, p. 228 sgg.; A. Gemelli, *Metodi, compiti e limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza*, 2ª ed., Milano 1937; E. Altavilla, *Il delinq. per tend. nella realtà e nella finz. legislat.*, in *Scuola Posit.*, 19 (1939), parte 2ª, p. 1 sgg.; R. Gioffredi, *T. a d. e imputabilità*, in *Riv. di dir. penitenz.*, 5 (1940), p. 298 sgg.; F. Antolisei, *Man. di dir. pen.*, 2ª ed., Milano 1949, p. 348; G. Bettiol, *Dir. pen.*, 2ª ed., Palermo 1950, p. 371.
Cesare Zaccone

TENDERINI, GIOVANNI FRANCESCO, venerabile. - Vescovo di Civita Castellana e Orte, n. a Carrara il 17 ott. 1668, m. il 1° marzo 1739 a Civita Castellana.

Conseguì la laurea *in utroque iure* a soli 19 anni nell'Università di Pisa, poi esercitò l'avvocatura a Firenze. Dal 1691 fu a Roma uditore del principe Savelli e del card. Casini. A 27 anni sentì la vocazione al sacerdozio e, dopo aver studiato filosofia all'Università Gregoriana, e teologia alla Minerva, fu ordinato sacerdote il 9 nov. 1698. Stimato dai papi, gli furono offerte le sedi di Fidenza e Foligno, Osimo e Cingoli, che rifiutò. Clemente XI riuscì ad affidargli le diocesi riunite di Civita Castellana e Orte (1718). Nel Concilio di Roma (1725), per incarico di Benedetto XIII, tenne il discorso di chiusura con ammirazione di tutti ed ebbe in premio la nomina ad assistente al Soglio.

Uomo di straordinario zelo, rinnovò spiritualmente le sue diocesi. In costante relazione con i santi del suo tempo (s. Paolo della Croce, s. Giovanni Battista De Rossi, s. Leonardo da Porto Maurizio) ne imitò gli esempi. Alla sua morte s. Leonardo pronunziò un lusinghiero giudizio sulla santità del T. La sua causa di beatificazione e canonizzazione fu introdotta il 23 dic. 1756 e il decreto sulle virtù fu emanato il 5 ag. 1794.

BIBL.: G. F. Strozzi, *Vita di G. F. T.*, Roma 1750; L. Petti, *Vita di G. F. T.*, ivi 1807 (era postulatore della causa); M. Taviani, *Vita del ven. servo di Dio mons. G. F. T.*, ivi 1870; L. De Poletti, *Brevi cenni storici intorno alla vita del ven. servo di Dio mons. G. F. T.*, ivi 1939.
Goffredo Mariani

TENERANI, PIETRO. - Scultore n. a Torrano presso Carrara l'11 nov. 1789, m. a Roma il 14 dic. 1869.

Avviato all'arte dallo zio Pietro Marchetti, fu poi a Carrara allievo del Bartolini. Nel 1813, vinto il pensionato, si recava a Roma per studiare nell'Accademia di S. Luca dove insegnava il Thorwaldsen; ma il temperamento lo sospingeva a seguire piuttosto i modi del Canova per la sua aspirazione a non irrigidire le forme nella imitazione dell'antico, sebbene a risolverle in una grazia anche di superfici levigate, sensibili alle delicatezze dello sfumato. Ciò è riflesso nelle sue opere giovanili quali il gruppo *Venere e Amore*, il cui gesso originale è a Roma nella Gipsoteca Tenerani, e nella *Psiche abbandonata* (Palazzo Lenzoni, Firenze). Nel 1823 il T. compì un viaggio a Firenze ove ritrovò il Bartolini. Tuttavia tale nuovo incontro non gli valse la possibilità di svincolarsi dai conformismi dell'accademia romana, sebbene, progredendo cautamente su quei binari, mostrasse, dopo il viaggio fiorentino, di voler gradualmente sostituire gli elementi tratti dallo studio e dalla imitazione dell'antico con quelli che gli derivavano dalla imitazione e dallo studio delle sculture quattrocentesche che aveva sott'occhio a Roma, ove presto era tornato. Così, quasi insensibilmente, si evolveva non il suo stile plastico ma la sua maniera di raffigurare le immagini, non più camuffate all'eroica con toghe, clamidi e corazze, ma rappresentate con espressioni simili a quelle della levigata scultura quattrocentesca del Bregno e dei suoi scolari. Ciò gli consentì di sottoscrivere nel 1840 il famoso manifesto del « Purismo » (v.) e di partecipare con le opere alla polemica sul modo di vestire i personaggi moderni nelle sculture. Nella quale polemica egli si atteggiò ad anticlassicista facendo indossare al *Ferdinando II* (1840) che era a Messina, al *Simone Bolivar* progettato per Bogotà (1842) ed al *Pellegrino Rossi* di Carrara e della Galleria di arte moderna di Roma (1854) gli abiti del loro tempo. Di tale periodo medio dell'attività del T. la cosa migliore è il grande rilievo con la *Deposizione* che si trova nella cappella Torlonia in S. Giovanni in Laterano. Altre opere di lui sono: le sculture della cappella Lante in S. Maria sopra Minerva, il monumento a Pio VIII in S. Pietro, il *S. Benedetto* nella cappella dedicata a quel Santo nella basilica di S. Paolo in Roma, la *tomba Constabili* nel cimitero di Ferrara, il monumento che contiene il cuore di Simone Bolivar a Bogotà (1852), la *tomba Pelzer* a S. Maria del Popolo a Roma (1852) e alcuni ritratti fra i quali si ricordano, oltre quelli che appaiono nei vari monumenti funebri, quello della *principessa Wolkonski* della Galleria d'arte moderna pure a Roma.

Essi sono in ultima analisi le cose migliori dello scultore e meritano al T. un posto se non proprio di primo piano, certo differenziato nella folta schiera dei praticanti l'arte plastica a Roma nella prima metà dell'Ottocento.

BIBL.: N. Tarchiani, *La scultura dell'Ottocento*, Firenze s. d., p. 36; R. Riccoboni, *Roma nell'arte. La scultura*, Roma 1942, p. 362; F. Sapori, *La scultura moderna*, ivi 1948, v. indice.
Emilio Lavagnino

TENERIFE: v. SAN CRISTOFORO DELLA LAGUNA.

TENIERS, DAVID. - Pittore n. ad Anversa il 15 dic. 1610, m. a Bruxelles il 25 apr. 1690. Scolaro di suo padre, fu riconosciuto maestro ad Anversa nel 1632-33.

Nel marzo 1651 andò a Bruxelles chiamato dal governatore arciduca Leopoldo Guglielmo che lo nominò pittore di corte ed amministratore della Galleria arciducale d'arte. Il nuovo governatore don Giovanni d'Austria lo confermò nello stesso anno pittore di corte. Fondò una accademia d'arte ad Anversa che fu inaugurata nel 1665.

Le opere di T. vanno dal 1633 al 1680. Nei suoi primi lavori si allaccia al genere di Frans Francken II, benché lo sorpassi molto dal punto di vista pittorico; nei suoi quadri contadineschi si volge verso il genere di Adriano Brouwers, l'influsso del quale rimane evidente in lui fino a ca. il 1634. Quindi il T. sviluppa uno stile proprio che si distingue da quello del suo primitivo modello per un tono di colore più chiaro, per la pennellata più luminosa e più calda, per la composizione del quadro più piacevole.

Dopo i 30 anni T. comprende nelle sue opere anche il paesaggio, nel dipingere il quale sviluppa un'arte molto fine e personale. Dalla felice combinazione tra scene di

contadini con il paesaggio nascono i suoi quadri più riusciti. Gli aa. 1640-50 sono il momento culminante della sua arte; dopo il 1651 declina; il paesaggio si fa più sbiadito e le figure perdono di espressione; il colore impallidisce e prende toni grigi ed opachi. T. ha allargato il campo delle rappresentazioni di Brouwer; vicino a contadini e tipi di osteria pone anche borghesi, operai, medici, alchimisti, maghi e streghe circondati da un ambiente di fantasmi. T. ha trattato anche argomenti religiosi, p. es.: *La liberazione di s. Pietro dal carcere*, *Le tentazioni di s. Antonio*, scene mitologiche (p. es.: 4 quadri del 1638 a Vienna prima attribuiti al padre) e temi poetici (p. es.: 12 quadretti con la storia di Rinaldo e di Armida a Madrid, di piccolo formato).

Originali sono i quadri nei quali sostituisce le figure dei contadini con scimmie e gatti. Qualche volta dipinge anche avvenimenti storici (la battaglia di Valenciennes nel 1656, ad Anversa). T. è il più grande e il miglior pittore di genere del XVII sec. e i quadri a lui attribuiti superano i 2000.

(fot. Alinari)

TENIERS, DAVID - *Liberazione di s. Pietro dal carcere* - Dresda, Pinacoteca.

BIBL.: Z. v. M., s. v. in Thieme-Becker, XXXII, pp. 527-29, con la bibl. fino al 1938; Jean Symel, *Vlamische School D. T. den Jongé*, Antuyen 1939, p. 57; A. Rocking, *D. T.*, Nuova York 1948, p. 15.

Emilia Durini

TENNYSON, ALFRED. - Poeta inglese, n. a Somersby il 6 ag. 1809, m. a Londra il 6 ott. 1892. Fu il più cospicuo e in ogni senso il più rappresentativo dei poeti vittoriani. Dotato d'un gusto e d'un orecchio eccezionali, egli fu un artefice perfetto del verso, un vate musicalissimo educatosi alla scuola di Virgilio.

Cadde tuttavia presto nell'equivoco di legarsi troppo ai miti della propria epoca, di cui fu il poeta ufficiale, costringendosi ad adattare la propria musa idillica agli eventi civili e alle questioni sociali. Visse tuttavia appartato dalla vita pubblica e non venne mai meno ai propri intenti di rigore formale. In componimenti come *The lotos eaters* (1833) e *Ulysses* (1842) rievocò i temi e motivi della poesia epica classica in strutture e cadenze elegiache e negli *Idylls of the king*, pubblicati in varie riprese fra il 1842 e il 1885 (il nucleo centrale apparve nel 1859), riprese in modi consimili i temi dell'epopea arturiana attingendoli dalla *Morte d'Arthur* di Malory. Nelle elegie di *In memoriam A. H. H.*, che il poeta compose lentamente fra il 1833, anno della morte dell'amico Arthur Henry Hallam a cui sono dedicate, e il 1850, anno in cui la raccolta fu pubblicata, una genuina e patetica ispirazione si mescola caratteristicamente a una nebulosa e agnostica speculazione della vita e dell'oltretomba.

BIBL.: H. I. Fausset, *A. T., a modern portrait*, Londra 1923; H. Tennyson (figlio del poeta), *A. T.*, 2 voll., 2ª ed., ivi 1924; H. Wolfe, *T.*, ivi 1930; C. Tennyson, *A. T.*, ivi 1949; numerosi studi ital., fra i quali: G. N. Orsini, *La poesia di A. T.*, Bari 1928.

Augusto Guidi

TENTATIVO DI DELITTO. - La nozione del t. (*conatus*) è stata delineata dai giureconsulti italiani del medioevo, i quali esattamente ne ravvisarono l'essenza nel *cogitare, agere sed non perficere*.

Il Codice pen. ital. ipotizza questa figura giuridica nel primo comma dell'art. 56, con la seguente formola: « Chi compie atti idonei, diretti in modo non equivoco a commettere un delitto, risponde di delitto tentato, se l'azione non si compie o l'evento non si verifica ».

Tale disposizione ha efficacia estensiva, in quanto estende la proibizione dei fatti che sono descritti nelle varie norme incriminatrici ai casi in cui l'agente non li realizza al completo, ma viene interrotto nel compimento dell'*iter* criminoso. La norma anzidetta crea, quindi, nuovi obblighi, rendendo punibili azioni che altrimenti non sarebbero penalmente rilevanti: se essa non esistesse, colui che cerca di compiere un delitto, e non vi riesce, non sarebbe punibile, ostando il principio di stretta legalità sancito nell'art. 1 del Codice.

Mentre dal punto di vista soggettivo, e cioè nella sfera della volontà, il t. non differisce dal delitto doloso consumato, perché anche in esso esiste l'intenzione di compiere il fatto vietato dalla legge, nella sfera oggettiva esso si presenta incompleto, perché l'ipotesi delittuosa descritta dal legislatore in una data norma incriminatrice è realizzata solo in parte. L'incompiutezza del fatto tipico può assumere due forme. Nella prima non è condotta a termine l'attività che era diretta a commettere il delitto, come nel caso del ladro che, sorpreso mentre sta scassinando una porta, si dà alla fuga. Nella seconda, l'agente ha bensì posto in essere la condotta esecutiva, ma non si verifica l'evento richiesto per l'esistenza del reato: si pensi a colui che spara contro una persona un colpo di fucile che va a vuoto. È a queste due forme, le quali prendono, rispettivamente, il nome di t. *incompiuto* e di t. *compiuto*, che si riferisce il Codice con l'espressione « se l'azione non si compie o l'evento non si verifica ». Dalla formola legislativa di cui all'art. 56 si deduce che, oltre all'intenzione di commettere un delitto e all'incompiutezza della fattispecie delineata dalla norma incriminatrice, per l'esistenza del t. occorrono due requisiti: *a*) che gli atti siano diretti in modo non equivoco a commettere un delitto, e cioè l'univocità degli atti; *b*) che tali atti siano idonei allo scopo, vale a dire l'idoneità degli atti.

Da gran tempo i criminalisti si sono posti il quesito se gli atti preliminari, di regola compiuti dal reo quando comincia ad attuare il suo piano criminoso, debbano – nell'ipotesi che non abbiano alcun seguito – essere puniti, ed in genere hanno risposto negativamente. E, invero, non solo tali atti hanno un significato assai incerto (e, poiché l'energia del volere non vi si manifesta ancora in modo deciso, le probabilità dell'abbandono del disegno delittuoso sono assai elevate), ma occorre anche riconoscere come la punizione di questi primi atti possa portare ad eccessi di repressione sulla base di semplici sospetti. È sorta in tal modo la distinzione fra atti preparatori ed atti esecutivi, distinzione che ha gran valore per la tutela dei diritti dell'individuo, e che fu consacrata nella maggior parte dei codici emanati in Europa dopo la Rivoluzione Francese, compreso il Codice napoleonico, il quale esigeva per la punibilità *un commencement d'exécution*. Senonché, gli sforzi compiuti in dottrina per rintracciare, partendo da questa esigenza generica, un criterio per distinguere gli atti preparatori (esenti da pena) dagli atti esecutivi (punibili), non possono considerarsi riu-

sciti, tanto che il giurista tedesco Geyer, giudicando il problema insolubile, lo paragonava alla quadratura del circolo. In vista delle difficoltà determinate dalla distinzione in parola, i compilatori del vigente Codice penale italiano modificarono la formola che figurava nel Codice Zanardelli, limitandosi a richiedere, oltre all'idoneità, l'*univocità* degli atti. Questa soluzione, però, non poteva cancellare la distinzione fra atti preparatori e atti esecutivi, la quale, prima ancora che nella fattispecie normativa, si riscontra nella realtà delle cose: anzi, a ben vedere, il legislatore italiano non ha fatto altro che dare la sanzione del diritto positivo al criterio classico, accolto anche dal Carrara, per individuare gli atti esecutivi. Su tal via, è chiaro che un'importanza centrale assume il problema del significato da attribuire al requisito della univocità. Al riguardo va notato che se è vero che l'atto è univoco allorché per quello che è e per il modo in cui è compiuto esclude ogni dubbio sul fatto che l'autore si è accinto a commettere un determinato delitto, è giuocoforza ritenere che la direzione dell'atto va desunta, oltre che dall'atto stesso, anche da quel complesso di elementi che ne accompagnano o ne precedono la realizzazione (così la confessione del reo, circostanze di tempo e di luogo, ecc.).

Quanto al requisito dell'idoneità degli atti diretti a commettere il delitto, deve tenersi presente che, per la legge di causalità naturale, ogni azione che non abbia determinato un certo risultato, si rivela, nel caso concreto, insufficiente a produrlo, e, perciò, a rigore inidonea. Da ciò occorre dedurre che l'idoneità o meno della condotta non si può giudicare *ex post*, vale a dire alla stregua di tutte le circostanze realmente esistenti nella singola ipotesi, ma va, invece, giudicata *ex ante*, riportandosi al momento in cui l'azione è stata posta in essere e formulando il giudizio sulla base delle circostanze che in quel momento potevano essere conosciute. L'azione sarà, perciò, idonea quando ad un'analisi così condotta si presenterà adeguata rispetto al risultato a cui era diretta; sarà inidonea negli altri casi. Ma poiché, accertata *ex ante*, idoneità equivale ad adeguatezza rispetto a un risultato vietato dalla legge, la conseguenza ne è che idoneità dell'azione non significa altro che pericolosità della stessa. Il t., quindi, è punibile quando si concreta in un'azione pericolosa, e cioè tutte le volte che, al momento in cui era stata intrapresa, la condotta del soggetto presentava delle probabilità di successo.

A differenza di altre legislazioni che sanciscono per il t. la stessa pena del delitto consumato o che lasciano al giudice la facoltà di applicare la medesima pena o una pena diminuita, l'ordinamento italiano punisce il reato tentato meno del reato consumato. Il secondo comma dell'art. 56, infatti, stabilisce che al t. si applica la reclusione non inferiore a dodici anni se la pena stabilita è l'ergastolo, mentre nei rimanenti casi la pena fissata per il delitto è diminuita da un terzo a due terzi. Qualora, poi, durante l'esecuzione del reato, e prima che questo sia consumato, il reo receda dal suo proposito criminoso, interrompendo volontariamente l'azione, è stabilita l'impunità, purché gli atti compiuti non costituiscano per sé un reato diverso (III comma, art. 56). Se, invece, il colpevole, condotta a termine l'attività esecutiva, desiderando, per riflessioni o fatti sopravvenuti, evitare il verificarsi dell'evento, riesce ad impedirlo, la pena stabilita per il delitto tentato è diminuita da un terzo alla metà (IV comma, art. 56).

Per quanto riguarda il diritto canonico, il CIC, al can. 2212 § 1, stabilisce che si ha t. quando alcuno abbia compiuto atti *qui ad executionem delicti natura sua conducunt*, ma il delitto non viene commesso o per abbandono del disegno criminoso o per l'inettitudine dei mezzi adibiti. A questo, che è il *conatus* in senso stretto, lo stesso canone, al § 2, contrappone il *delictum frustratum*, che si verifica quando, in presenza di atti univoci ed idonei, una causa diversa dalla volontà dell'agente impedisce il compiersi del delitto (t. compiuto). È assimilato al t. l'azione di colui che sollecita, senza riuscirvi, altri a commettere un delitto (can. 2212 § 3).

Il can. 2213 stabilisce che il t. debba esser punito, salvo il caso che l'agente abbia spontaneamente desistito dall'esecuzione del delitto e nessun danno o scandalo sia derivato dal t. Se per un determinato t. è prevista una pena particolare, esso va considerato come un vero e proprio delitto (can. 2212 § 4).

Bibl.: H. Lüneborg, *Der Versuch im Strafrecht des CIC*, in *Arch. für kath. Kirchenrecht*, 111 (1930), p. 369 sgg.; V. Cavallo, *Il delitto tentato*, Napoli 1934; F. Alimena, *L'attività esecutiva nel t.*, in *Foro ital.*, 1936, IV, col. 99; I. Chelodi - P. Ciprotti, *Ius can. de delictis et poenis*, Vicenza-Trento 1943, p. 18 sgg.; O. Vannini, *Il problema giuridico del t.*, Milano 1943; F. Antolisei, *Man. di dir. pen.*, 2ª ed., Milano 1949, p. 245 sgg.; G. Bettiol, *Dir. pen.*, 2ª ed., Palermo 1950, p. 379 sgg.; L. Scarano, *Il t.*, Napoli 1952. Marcello Gallo

TENTAZIONE. - Significa in genere un esperimento, con parole o fatti, per conoscere le virtù o i difetti di una cosa o di una persona. In sé considerata, è divisa dai moralisti secondo le virtù alle quali si oppone. Secondo il fine e l'intenzione di chi la esercita, si distingue in t. di prova e t. di seduzione.

I. T. di Dio. – Si ha quando l'uomo vuole mettere alla prova Dio e consiste in un detto o fatto con il quale, senza sufficiente ragione, si sperimenta se Dio esiste, o se possiede ed esercita una perfezione. Ha origine da mancanza di fede, da dubbio o da presunzione. Essendo una irriverenza verso Dio, è un peccato per difetto contro la virtù della religione (v.), benché si opponga, per il motivo, anche alla virtù della fede (v.), della prudenza e della carità verso sé e gli altri. È esplicita se espressamente si sperimenta l'esistenza di Dio o un suo attributo, come il chiedergli un miracolo a conferma della sua potenza. È implicita, quando si compie un'azione o si trascura qualche cosa, sperando in un intervento divino straordinario. Tali erano i giudizi di Dio (*ordalie*) ed i duelli medievali. L'esplicita è sempre peccato mortale. Diventa leggero solo per l'imperfezione dell'atto. Quella implicita è peccato mortale, ma ammette parvità di materia. L'ignoranza e l'inavvertenza rendono meno grave questo peccato.

II. La t. dell'uomo. – È una sollecitazione al male che può essere grave o leggera, riguardo all'oggetto e all'intensità; interna o esterna, secondo la causa. Se viene dal di fuori la t., perché sia efficiente, deve agire sulla immaginazione e sull'appetito sensitivo del soggetto.

Dio, bontà somma, non può sollecitarci al male: « quando uno è tentato, non dica: è Dio che mi tenta, perché Dio non può essere tentato di male ed egli stesso non tenta nessuno » (*Iac.* 1, 13), ma, nella infinita sapienza, la permette, dando la Grazia per superarla (*I Cor.* 10, 13). Vere cause, che spesso agiscono insieme, rendendo più efficace la t., sono: il demonio, il mondo, la concupiscenza. Non tutte le t. vengono direttamente dal demonio, egli però ne è spesso l'autore e la S. Scrittura lo chiama il *tentatore* per eccellenza (*I Thess.* 3, 5: *Mt.* 4, 3). Le t. diaboliche si esplicano per lo più nell'interno dell'uomo. Il diavolo ha un potere limitato, secondo il permesso divino, né può determinare al peccato la volontà libera. Agisce sull'intelletto e sulla volontà attraverso le facoltà sensibili, suscitando nei sensi, e specialmente nell'immaginazione, rappresentazioni che eccitano le passioni. Turba l'animo con sentimenti di ribellione a Dio, di disperazione, di odio, di vendetta, ecc., ed utilizza gli incitamenti cattivi del mondo e della natura decaduta.

Benché tutte le cose siano buone, tuttavia possono essere causa di peccato, in quanto allettano le passioni dell'uomo, il quale, deflettendo dal retto ordine, appetisce tali beni contro la legge morale. Il termine *mondo* però, come vera causa di t., designa nella S. Scrittura (*Io.* 15, 18-19; 16, 8. 33; 17, 9-16, ecc.) gli uomini che vivono lontani da Dio e con esempi, dottrine e consigli perversi, spingono gli altri al male.

Delle t. la causa precipua, per la quale hanno efficacia le altre, è la concupiscenza, chiamata *fomite di peccato*, perché ha origine dal peccato e ad esso inclina (*Conc. trid.*, sess. V, can. 5). Consiste nello squilibrio tra parte inferiore e superiore, in quanto l'appetito sensitivo tende all'oggetto proibito, prevenendo o opponendosi

al giudizio della ragione. Per la stretta unione quindi tra le facoltà sensitive e spirituali, la volontà è ritardata nel conseguimento del bene ed è spinta al male. La volontà, potenza spirituale, solo indirettamente è mossa dalle passioni dell'appetito sensitivo. Se infatti una potenza è intensamente applicata all'atto, le altre sono indebolite o impedite. Perciò, intensificandosi i movimenti dell'appetito sensitivo, sono indeboliti o impediti quelli della volontà. Inoltre il retto giudizio della ragione è ostacolato dall'attività disordinata della fantasia, la quale si rappresenta vivamente le attrattive dell'oggetto, che alletta i sensi. Per tali rappresentazioni seducenti, l'intelletto è portato a considerare l'aspetto buono dell'oggetto proibito e, recedendo dalla considerazione della legge, lo approva e lo presenta alla volontà, la quale acconsente e si determina ad appetirlo.

Principi morali. – Non è peccato sentire la t., ma acconsentirvi. Nello sviluppo della t. vanno distinte tre fasi: la suggestione, il diletto e il consenso, benché spesso ciò sia difficile per l'intimo processo psicologico. Solo nel consenso si ha il peccato, il quale consiste nell'atto libero della volontà di adesione al male. Orbene la suggestione e il diletto possono essere indipendenti dalla volontà. La suggestione infatti è la semplice presentazione del male, fatta dalla immaginazione e dall'intelletto alla volontà; la dilettazione e la commozione sensibile, che naturalmente ne seguano, non sono deliberate, poiché l'appetito sensitivo necessariamente tende al suo oggetto e, possedutolo, se ne diletta. Se la volontà non disapprova, ma si compiace, incomincia l'adesione volontaria, che è consumata con il consenso e si ha il peccato interno, di pensiero, mortale o veniale, secondo la materia. Al pensiero si aggiunge il desiderio, dal quale si passa all'esecuzione, peccato di opera.

Quanto più veemente è la passione non volontaria, tanto più diminuisce la responsabilità. Se raggiunge tale intensità, da togliere l'uso della ragione, distrugge l'atto volontario. La volontà, cedendo alla t., si indebolisce e in seguito più facilmente cade, perché, con la ripetizione degli atti cattivi, se ne acquistano gli abiti, detti vizi.

Ogni uomo, per quanto perfetto, ha t., secondo le circostanze, il temperamento, il carattere, l'educazione, l'ambiente e i disegni divini. Benché moleste e gravi, le t. possono essere utili all'anima, come mezzo di mortificazione, di purificazione e di progresso spirituale, procurando l'esercizio delle virtù e l'acquisto dei meriti.

Prima che sorga la t., l'uomo deve vigilare per evitarne le occasioni e pregare con fiducia ed umiltà (*Mt.* 26, 41: *Pt.* 5, 8). Non è lecito temerariamente, senza giusta causa, provocare o esporsi alla t., che è un pericolo di peccato. Se l'uomo, pur potendola evitare, pone un'azione, che prevede essergli fonte di t., ne è colpevole in causa, secondo la previsione. Durante la t. non è lecito conservarsi passivamente. Benché la suggestione involontaria e il susseguente diletto naturale non siano peccato, tuttavia sono pericolosi, perché la volontà si trova ad essere sollecitata al male. Perciò, per non esporsi al pericolo di acconsentire, si deve, fin dall'inizio, respingere la t. prontamente. Occorre resistere con atti contrari, ma se questi rafforzano la t., è sufficiente la resistenza indiretta, l'uso cioè dei mezzi più opportuni a superarla.

BIBL.: s. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 114; I^{a}-2^{ae}, qq. 75-80; 2^{a}-2^{ae}, q. 97; J. Castillon, *Comment résister aux tentations?*, in *Nuov. rev. théol.*, 51 (1924), pp.525-34; s. Francesco di Sales, *La Filotea*, Torino 1926, parte 4^{a}, capp. 3-10; A. Tanquerey, *Compendio di teol. ascet. e mist.*, 4^{a} ed., Roma 1927, parte 2^{a}, I, cap. 5; A. Rodriguez, *Eserc. di perfez. e di virtù crist.*, Torino 1932, parte 2^{a}, tr. IV; St. Carton de Wiart, *Tract. de peccatis et vitiis*, Malines 1932, p. 102 sgg.; M. Prümmer, *Man. theol. mor.*, I, 8^{a} ed., Friburgo in Br. 1935, n. 385 sgg.; *Imitaz. di Cristo*, I, cap. 13; G. B. Scaramelli, *Dirett. ascetico*, t. II, Roma 1943, a. 10.

Vincenzo Carbone

TENTAZIONI DI GESÙ CRISTO. - Gesù fu tentato da Satana nel deserto della Giudea, tra Gerico, Gerusalemme e il Mar Morto. Non si può più esattamente determinare il luogo. Una tradizione, che risale forse al sec. IV, pone la quadragesima e la tentazione sul monte, chiamato oggi dagli Arabi « della Quarantena » (Ğebel Qarantāl), ad occidente di Gerico. *Mc.* 1, 12-13 accenna in breve al fatto. *Mt.* 4, 1-11 e *Lc.* 4, 1-13 sono più estesi e, con leggere divergenze, riferiscono tre t. di G. C. in particolare; la seconda di s. Matteo è la terza in s. Luca e viceversa: l'ordine del primo sembra sia il primitivo, perché presenta una graduazione più naturale.

(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore - Roma)

TENTAZIONI DI GESÙ CRISTO - Monte delle T. (Gebel Qarantāl) a occidente di Gerico.

La prima tentazione muove dalla fame e cerca di indurre Gesù alla vana manifestazione e all'uso inutile della potenza soprannaturale per il sostentamento. Il ricorso disordinato al miracolo è respinto da Cristo, che mostra fiducia in Dio. Il diavolo ripete l'attacco. Citando a sproposito un versetto biblico (*Ps.* 90, 11-12) vuole spingere Gesù alla vanagloria e all'ostentazione del suo potere: si getti dall'alto, gli Angeli lo sosterranno e il popolo, vedendolo cadere illeso, lo acclamerà Messia. Con una citazione (*Deut.* 6, 16) Cristo rettifica il controsenso scritturale di Satana: non è lecito temerariamente, senza necessità, aspettare o provocare un miracolo di Dio. Il tentatore raggiunge il colmo dell'audacia, chiedendo a Gesù l'adorazione con la promessa, in cambio, del dominio sul mondo; ma Cristo gli comanda di ritirarsi, poiché si deve servire solo Dio (*Deut.* 6, 13). Satana si allontana, ma per ritornare a tempo opportuno (*Lc.* 4, 13), cioè quando, nella Passione, sferrerà l'ultimo attacco.

La t. di G. C. è letterariamente e storicamente unita al suo Battesimo. I due fatti sono il preambolo del ministero pubblico di Gesù. Gli antichi considerarono le t. di G. C. in senso morale, come esempio nella lotta contro la tentazioni comuni di gola, di vanagloria e di cupidigia. Oggi si ritiene il significato messianico. Il diavolo vide in Gesù un uomo straordinario, e sospettando, per l'episodio del Battesimo, che fosse il Messia, lo tentò per indurlo al messianismo temporale e politico, accompagnato da vuote esibizioni taumaturgiche.

Al di fuori dei cattolici, quasi nessun critico ammette

integralmente la storicità del racconto. G. H. Venturini e Lange scambiarono il tentatore con un fariseo, prima amico e poi nemico, oppure con un inviato del sinedrio. Fr. Schleiermacher considerò le t. di G. C. una parabola per istruire, trasformata in storia dai discepoli. La scuola mitica parlò di un mito, sorto per l'influsso dei testi del Vecchio Testamento riguardanti le prove del popolo d'Israele, figlio collettivo di Dio (Fr. Strauss), oppure per l'influsso del Vecchio e Nuovo Testamento insieme (H. J. Holtzmann). I cultori della storia comparata delle religioni spiegarono l'origine del mito con fatti analoghi di mitologie pagane e babilonesi (R. Seydel, H. Gunkel, W. Bousset, A. Meyer). Si è visto anche nelle t. di G. C. il simbolo delle lotte apostoliche. Per A. Loisy si tratta di visioni, di travaglio psicologico, concretato dalla tradizione in una scena esteriore.

Queste interpretazioni razionaliste, soggettive e arbitrarie, partono dalla aprioristica negazione del soprannaturale, della divinità di Cristo e del valore delle fonti. La critica esterna e interna dimostra l'autenticità e la storicità del fatto. Anche per le t. di G. C. la catechesi primitiva, della quale l'informatore non poté essere che Gesù, ha trasmesso la verità.

A differenza dell'uomo, in Gesù non fu l'inclinazione al male. Per l'Unione Ipostatica (v.) non ebbe, né poté avere, né peccato né concupiscenza. La parte inferiore, senza moti disordinati, era del tutto sottomessa alla ragione. La tentazione quindi poteva venire solo dall'esterno; poté essere anche proposta, oltre che alla vista e all'udito, all'immaginazione, investendo così indirettamente l'intelletto. Non può stabilirsi se la suggestione fu operata da Satana nell'immaginazione direttamente o indirettamente, poiché i testi non precisano. Gli antichi e alcuni più recenti (Maldonato, Knabenbauer) giudicano che le t. di G. C. furono esterne e sensibili. Quasi più nessuno segue integralmente tale posizione. Molti, con E. Le Camus, spiegano le t. di G. C. come suggestioni del demonio reali, ma interne. La presenza del diavolo fu invisibile e i regni del mondo furono mostrati a Cristo in visione. Secondo alcuni, però, corrispondente alla suggestione vi fu una mutazione locale di Gesù, che seguì spontaneamente Satana (Lagrange). La suggestione non poté essere accompagnata, in Gesù, dal diletto istintivo, per la sua natura perfetta, né dal consenso, per la sua impeccabilità, ma provocò l'avversione e l'orrore. Vi fu però lotta e quindi vittoria e merito. S. Paolo mostra la convenienza per gli uomini delle t. di G. C., il quale può così meglio compatire le umane debolezze (*Hebr.* 2, 18; 4, 15). - Vedi tav. CXXXVII.

Bibl.: s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3, q. 41. Cf. P. Ketter, *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker* (*Neutest. Abhandlungen*, 6, III), Münster 1918; L. Fonck, *Christus tentatur*, in *Verbum Domini*, 1 (1921), pp. 10-15; J.-M. Vosté, *De Bapt., tentatione et transfig. Iesu*, Roma 1934; P. Doncoeur, *La tentation de Jésus au désert*, in *Etudes*, 239 (1934), pp. 5-17; A. Kadič, *Monumentum messianicum tentationum Christi*, in *Verbum Domini*, 18 (1938), pp. 93-96, 126-28, 151-60.
Vincenzo Carbone

TEOBALDO, santo. - Eremita, n. a Provins (Seine et Marne) ca. il 1017 m. a Salarrigo (Vicenza) il 30 giugno 1066.

Compiuto un pellegrinaggio a S. Giacomo di Compostella, preso dall'ideale della vita eremitica, se ne fuggì di casa e giunto nei pressi di Vicenza si costruì, in una densa foresta, una capanna. Là si diede ad ogni sorta di mortificazioni, specialmente ad un rigoroso digiuno ed a veglie prolungate. Dopo la sua morte si ebbero molti miracoli per sua intercessione, che portarono alla sua canonizzazione sotto Alessandro II nel 1073. Le sue ossa nel 1705 furono trasportate a Provins, che lo elesse a suo patrono. Poiché, prima di ritirarsi presso Vicenza, T. aveva esercitato i più duri mestieri, fu scelto dagli operai a loro protettore. Il *Martirologio* romano lo ricorda il 1° luglio.

Bibl.: *Acta SS. Julii*, VII, Parigi 1864, pp. 540-56; J. Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Benedicti*, VI, II, Parigi 1680, pp. 158-166; BHL, 8031-41; J. Weichering, *Der hl. Theobald von Provins, der Patron der Handwerker...*, Lussemburgo 1879; anon., *Vita di s. T. confessore*, Asti 1889; *Martyr. Romanum*, p. 265.
Guglielmo Mollat

TEOBALDO, arcivescovo di CANTERBURY. - Abate della badia benedettina di Bec nel 1136, nel 1138 fu eletto arcivescovo alla sede di Canterbury, succedendo a Lanfranco e ad Anselmo, consacrato l'8 genn. 1139, m. il 18 apr. 1161.

Favorì in tutto l'imperatrice Matilde, poi Enrico Plantageneto, ch'egli coronò il 19 dic. 1154 a Westminster. Da arcivescovo difese vigorosamente le prerogative della sua chiesa e favorì lo studio del diritto canonico e la giurisprudenza. Creò in casa sua una scuola palatina, frequentata anche da s. Tommaso Becket, cancelliere di Inghilterra, suo successore alla sede primaziale.

Bibl.: PL 150, 734; Ph. Schmitz, *Hist. de l'Ordre de st Benoît*, I, Maredsous 1942, p. 192, III, ivi 1946, p. 122 (bibl.);
Enrico Tribout de Morembert

TEOCRASIA. - Dal greco θεός, dio, e κρᾶσις, fusione, in un suo primo significato il termine (adoperato da Giamblico, *Vita Pythagorae*, 33, 240, e da Damascio, *Vita Isidori*, 5, presso Fozio, *Bibl.*, CCXLII 526) denota quell'intima unione (ἕνωσις παντελής) dell'anima con Dio, che fu, nel pensiero neoplatonico e teurgico, il supremo fine della speculazione filosofica. Il termine appartiene ai tardi neoplatonici e non appare mai in Plotino, che pur tuttavia fu, nel mondo classico antico, uno dei primi teorici dell'esperienza mistica (*Enn.*, V, 8, 11; VI, 9, 9-10).

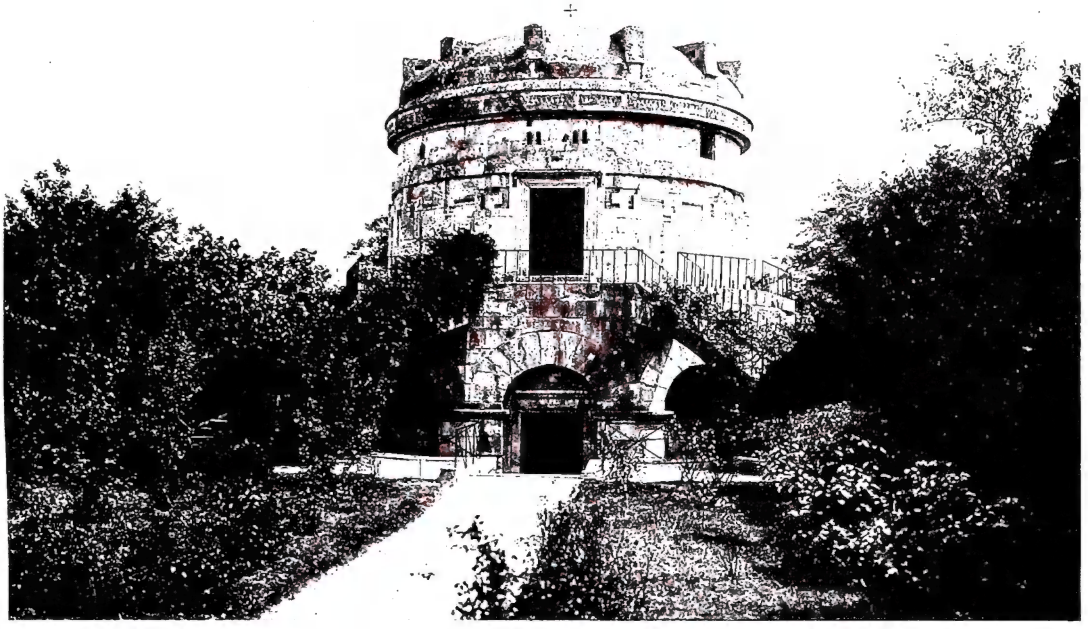
Il suo secondo significato, di uso schiettamente moderno, rientra nell'àmbito della scienza storico-religiosa e vuol significare la tendenza a fondere in una sola diverse divinità. Questa tendenza sembra essere stata peculiare del genio ellenico, a differenza della stirpe semitica, portata dal suo stesso monoteismo a una decisa intransigenza. Già ad Erodoto sembrava naturale ritrovare nell'Egitto i suoi stessi dèi, nella Bubastis Artemide (II, 137), in Horus Apollo, in Osiride Dioniso (II, 144): se queste divinità esistono, esse devono pur essere venerate, sotto nomi differenti, presso i vari popoli della terra. Ma la t. non fu soltanto il sintomo di un atteggiamento di tolleranza religiosa: fu soprattutto l'espressione di una profonda esigenza unitaria, che operò in modo particolare nell'orfismo (v. ORFICI MISTERI). Un frammento, probabilmente molto antico, fonde insieme in una sola divinità Zeus, Ade, Helios e Dioniso: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι (Macrobio, *Saturn.*, I, 18, 17: ps. Giustino, *Cohort. ad Gent.*, 15; Giuliano l'Apost. [*Orat.*, IV, 136], lo cita sotto questa forma: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης εἷς Ἥλιος ἔστι Σάραπις. Cf. W. Kroll, in *Rhein. Mus.*, 71 [1916], p. 315; E. Peterson, Εἷς θεός, diss., Gottinga 1920). In Zeus l'orfismo fondeva e identificava tutti gli dèi: «Orpheus non solum deos omnes in uno Iove collocat, sed etiam in quolibet deo saepe numina cuncta commemorat» (M. Ficino, *Comm. in Platonis Phaedr.*, 10). In realtà, la t. dell'orfismo superava la tradizione politeistica e avviava a una concezione unitaria del divino che, pur essendo inequivocabilmente immanentistica e panteistica, poteva sembrare senz'altro monoteistica. Di indubbio sapore panteistico sono infatti l'inno a Zeus (in Eusebio, *Praep. ev.*, III, 9; Stobeo, *Ecl.*, I, 23) e l'ἱερὸς λόγος (in Clemente Alessandrino, *Protr.*, VII, 74, 4; ps. Giustino, *Cohort.*, 15; Eusebio, *op. cit.*, XIII, 12), che ebbero una vasta risonanza sino al nostro Rinascimento; gli scrittori cristiani (cf. ps. Giustino, *Monarch.*, 3; Teofilo, *Ad Autolyc.*, III, 117 c) ci videro invece un'aperta professione di monoteismo: soprattutto nell'ἱερὸς λόγος, in cui Orfeo, dopo aver sconfessato la vecchia fede politeistica, avrebbe dichiarato l'esistenza di un solo Dio (cf. specialmente il v. 8: εἷς ἐστ', αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται). Ma la t., oltreché rappresentare nell'orfismo più antico una esigenza dello spirito, fu anche, nell'orfismo più tardo dei secc. I-II a. C., l'espressione del sincretismo dell'epoca. Soprattutto gli inni orfici (di cui v. la recente scelta, a cura di G. Faggin, Firenze 1949), benché sembrino confermare la tradizione politeistica per il gran numero di dèi cui sono dedicati, in realtà obbediscono al criterio

(*da Catalogue d'une collection de manuscrits à miniatures des IXe-XVe siècles, Amsterdam 1929, tav. 88*)

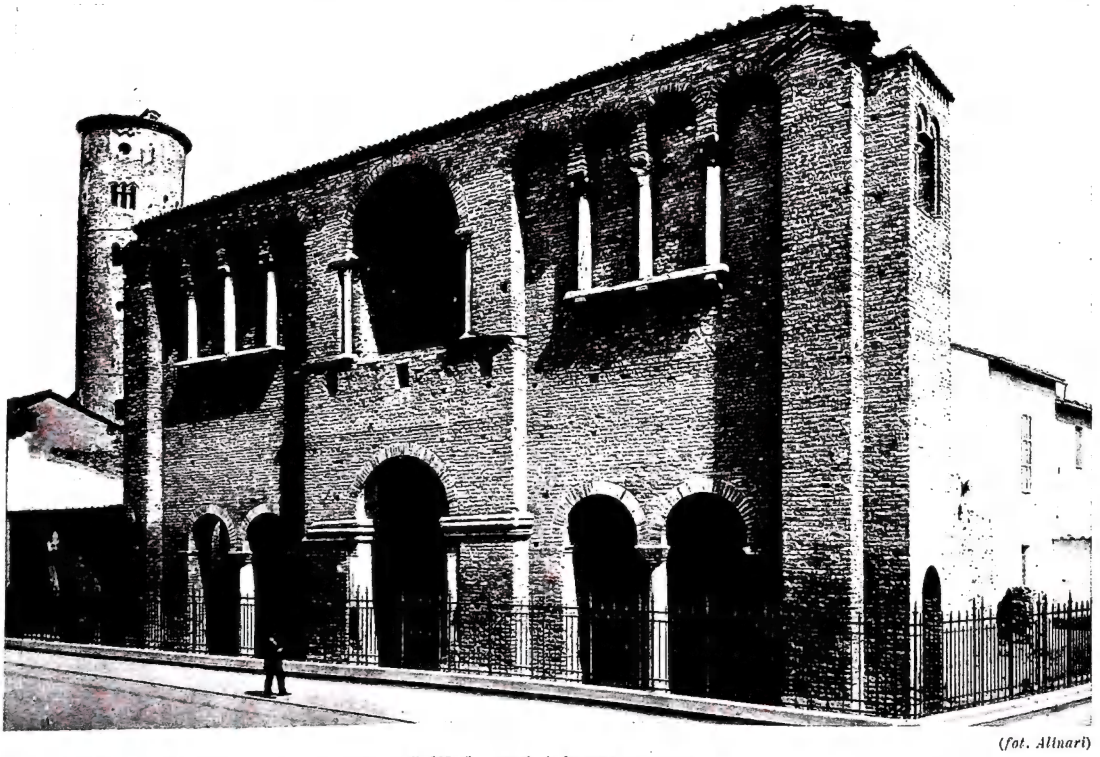
(*da Kunst des Mittelalters [ars sacra], giugno-ott., Monaco 1950*)

(*fot. Spartaco Appetiti*)

In alto a sinistra: CRISTO RISPONDE ALLE SUGGESTIONI DI SATANA. Il Cristo ha il manto blu, il diavolo palmipede ha il vestito giallo. Miniatura di scuola lombarda (ca. 1450). Foglio di antifonario. *In alto a destra:* CRISTO SCACCIA SATANA. Particolare dell'altare portatile di Re Arnolfo (ca. 870). - Monaco. *In basso:* VITTORIA DI CRISTO SU SATANA. Rame di Etienne Honutondji. Africa Occidentale Francese - Dahomey-Abomey - Roma, Mostra d'Arte missionaria 1950.



(*fot. Gab. fot. naz.*)



(*fot. Alinari*)

In alto: SEPOLCRO DI TEODORICO, costruito ca. il 520. La cupola è formata di un sol pezzo di calcare ippuritico d'Istria; sopra i dodici risalti o anse sono scolpiti i nomi di 10 Apostoli e degli Evangelisti Marco e Luca - Ravenna. *In basso:* MURO DI CALCHI O CALCE, DETTO PALAZZO DI TEODORICO. Quest'edificio, eretto a quanto pare nel sec. VII-VIII, faceva parte del complesso edilizio nel Palazzo di Teodorico - Ravenna.

teocrasico e testimoniano di una fusione già consumata. Basterà citare, a titolo di esempio, le identificazioni, complesse e per certi aspetti misteriose, di Eros-Helios-Zeus-Eone-Phanes-Protogono-Erichepeo-Dioniso e di Dioniso-Adone-Pan-Apollo-Proteo-Helios-Coribante (cf. *ed. cit.*, pp. 155 e 163). Anche le cosiddette « litanie di Iside » (pubblicate da B. Grenfell e A. S. Hunt, *Oxyrh. Pap.*, XI, Londra, n. 1380), che risalgono alla stessa epoca degli inni orfici, sono una delle più cospicue testimonianze della t.: Iside è invocata via via con i nomi di Afrodite, Hestia, Hera, Dictynna, Themi, Atargati, Astarte, ecc. « En adsum... (così parla Iside in Apuleio, *Met.*, XI, 5) rerum naturam parens : ... summa numinum... prima coelitum, deorum dearumque facies uniformis : ... me primigenii Phryges nominant Pessinuntiam deum matrem, ...Cyprii Paphiam Venerem, Cretes... Dictynnam; Siculi... Proserpinam ».

Alla t. si poteva arrivare anche per un'altra strada : il pensiero filosofico, in possesso di una concezione cosmologica unitaria e organica, era naturalmente indotto a una interpretazione naturalistica dei miti e a una fusione delle divinità. È questa la posizione dello stoicismo (v.) : « Stoici autem dicunt non esse nisi deum unum et unam potestatem, quae pro ratione officiorum nostrorum variis nominibus appellatur : unde eundem Liberum eundem Apollinem appellant, item Lunam eandem Proserpinam dicunt » (Servio, *Ad Georg.*, V, 1; cf. Macrobio, *Saturn.*, I, 18). L'esegesi stoica diventa così la giustificazione filosofica definitiva della t., apprestando i titoli di credito all'orfismo e al sincretismo e tentando insieme di salvare il credo naturalistico della concezione pagana in declino : nessuna meraviglia perciò che gli inni orfici denuncino evidenti influenze stoiche (cf. C. Petersen, *Über den Ursprung der unter Orpheus Namen vorhandenen Hymnen*, in *Philologus*, 27 [1868]), p. 385 sgg.

È chiaro dunque quale sia stata la funzione storica della t. : espressione di un'esigenza spirituale di un popolo e di un clima culturale e insieme di un interesse speculativo, essa segna lo sforzo del mondo antico di uscire dai grovigli del politeismo tradizionale pur senza rinnegarlo violentemente; ma essa denota ancora il bisogno, più o meno consapevole, di riconoscere, sotto il segno di Zeus, un'unica patria degli uomini, una sola *civitas humana*.

Bibl.: C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829, pp. 461-469; E. Rohde, *Psiche*, trad. it., Bari 1916, p. 446, n. 2.

Giuseppe Faggin

TEOCRAZIA. - Secondo l'etimologia (da θεός e χρατέω), significa una forma di regime, nel quale il supremo dominio politico appartiene a Dio e dal medesimo viene direttamente esercitato.

Il termine è stato coniato da Giuseppe Flavio, il quale con esso volle distinguere il regime politico del popolo ebraico dalle altre forme già teorizzate da Aristotele, la monarchia e la democrazia. È tuttavia da notare che un regime diretto di Dio, quale il significato etimologico farebbe supporre, non si è mai avverato nella storia dell'umanità, poiché anche presso il popolo ebraico, usualmente citato come il tipo classico della t., prima della nomina dei re, la legge veniva dettata da un legislatore umano, del quale Dio si servirà per guidare il popolo eletto. In questo periodo piuttosto che di t. sarebbe più proprio parlare di ierocrazia, per la prevalenza acquistata dalla casta sacerdotale, alla quale si aggiunsero i profeti, che parlavano in nome di Dio.

Dopo l'unzione del primo re, fatta dal profeta Samuele nella persona di Saul, il regime divenne monarchico, soltanto che il re governava a nome di Dio e come esecutore dei suoi comandi. Nemmeno questa seconda fase presenta, dunque, il carattere di una vera t. È vero che in occasione della domanda del popolo di avere un re, per essere governato come gli altri, Dio si lamentò che Israele avesse con quest'atto rifiutato il suo vero re (*I Sam.* 8, 4 sgg). Nondimeno questa e altre espressioni che s'incontrano sovente nella Bibbia sono da mettersi in relazione con la concezione generale giudaica sul potere sommo di Dio sopra tutte le cose e con il particolare legame del popolo eletto con la divinità, per lo svolgimento della sua funzione storica, in virtù della quale rimaneva sottoposto a speciale guida divina. Si tratta, quindi, di uno straordinario rapporto trascendente, che, sebbene abbia avuto riflessi nella vita politica, non può essere definito come t.

Questa, invece, sul piano politico è legata a particolari concezioni primitive, che con il tempo si evolvono verso la deificazione del sovrano temporale. Tali concezioni, indulgendo ad un antropomorfismo ingenuo, raffigurarono la divinità sotto sembianze umane, immaginando una stretta relazione e parentela tra questa e la tribù, in modo da pervenire a una certa identificazione degli dèi col gruppo sociale. In tal maniera gli dèi della tribù e più tardi il dio nazionale divennero i signori assoluti del popolo. Da questa concezione a quella più concreta dell'identificazione del sovrano con la divinità, come figlio di Dio e sua manifestazione, il passaggio era piuttosto facile, e venne compiuto in Oriente, dove si operò l'apoteosi dell'uomo vivente soggetto di culto da parte del popolo. Motivi politici di più facile dominio indussero i sovrani a rafforzare le credenze nella loro origine divina e a stabilire un culto. Dall'Oriente, con il quale venne a contatto a causa delle sue fortunate spedizioni, Alessandro, insieme col sincretismo religioso, mutuò il culto dell'imperatore, fino a quel tempo sconosciuto alla Grecia, donde poi lo copiarono i Romani, pigliando l'appellativo di *divus*, come fece Augusto non senza resistenze da parte del Senato, e circondando la maestà imperiale d'un culto proprio. Nello stesso Oriente è sopravvissuta la medesima concezione nell'imperatore del Giappone, ritenuto figlio di Dio, e nel Tibet, dove il Dalai Lama è capo supremo e oggetto di culto (v. LAMAISMO).

Da questo rapidissimo cenno si deduce che la concezione teocratica, con la deificazione del sovrano, si associa con il dispotismo orientale e con l'assolutismo imperiale, come mezzo politico per un più opprimente dominio sui popoli. Tuttavia anche qui non si tratta di una vera t., ma di una forma di regime assolutistico, appoggiato su credenze religiose. Il cristianesimo, col suo concetto puro della divinità e la sua ostilità verso l'idolatria, dovette entrare subito in lotta contro tali pretensioni imperiali, nelle quali incontrò uno dei maggiori ostacoli, mentre d'altro canto, appoggiandosi sopra un'idea nuova dell'uomo e della sua dignità e sulla separazione del potere religioso da quello temporale, annunziata da Cristo, lavorò a scalzare dalle fondamenta l'assolutismo teocratico, il cui tramonto è una sua conquista.

Non si comprende, pertanto, come alla teoria dell'origine divina del potere, sostenuta da s. Paolo in poi da tutta la tradizione del pensiero cristiano, si sia potuto dare l'appellativo di teocratica. Tale denominazione, da tempo diventata di uso comune nella storia delle dottrine politiche, deriva da un errore palese di valutazione storica e dottrinale. Come più diffusamente si espone alla voce autorità (v.), il principio dell'origine divina del potere non deve essere interpretato come se Dio direttamente investisse il sovrano con un suo intervento particolare, ma nel senso che l'autorità, essendo un requisito necessario dell'organismo sociale, è voluta dalla natura e quindi dal suo autore, Dio, dal quale deriva come da sua fonte ultima. Come l'autorità sorge in concreto da un processo umano di associazione, così anche l'investitura del soggetto, che dovrà esercitarla, avviene per un processo puramente umano. Nessun dubbio che dal principio meno rettamente inteso si siano dedotte conclusioni ierocratiche, con l'affermato dominio universale del Papa, particolarmente nel medioevo e al tempo delle controversie suscitate da Marsilio di Padova (v.), che sottopose il potere religioso al politico. Nondimeno il filone aureo della dottrina rimase fermo sulle sue rette posizioni concettuali, le quali appaiono già netta-

mente delineate presso Graziano e furono poi sistemate dal Bellarmino. Il pensiero cristiano è, dunque, ben lungi dall'essere teocratico, se pure con tale appellativo non si voglia significare qualsiasi teoria che si riferisce all'esistenza di un Dio personale, del quale afferma il dominio universale; ma in tal caso la distinzione non corre tre le dottrine teocratiche e democratiche, come pensa il Duguit, ma tra dottrine credenti e atee, che è cosa diversissima.

L'assolutismo regio ha cercato di sfruttare a suo vantaggio il principio dell'origine divina del potere, immaginando una quasi investitura celeste del sovrano. Fu una deviazione fomentata dagli aulici, contro la quale si sollevarono i migliori pensatori cattolici del tempo, si ricordi la polemica contro Giacomo I d'Inghilterra, per la quale il Suárez e il Bellarmino furono annoverati tra i monarcomachi (v.), e tuttavia esso è rimasto, non solo lontano dall'apoteosi del sovrano sul modello orientale e romano, ma anche quando Luigi XIV identificava lo Stato con se stesso, non si arrogava un potere illimitato e divino, riconoscendo la subordinazione del re a Dio e alla sua legge almeno nel fòro della coscienza. Impropriamente, dunque, ancora una volta si adopera il termine di t. a suo riguardo e per le concezioni sulle quali si fondava. Meno ancora può essere tacciata di teocratismo la concezione provvidenzialistica del De Maistre (v.) e la filosofia della storia del Bossuet (v.).

Verso un'inconfessata forma di t. si sono, invece, orientate le più recenti concezioni dello Stato, al quale non s'è dubitato d'attribuire l'assolutezza del potere, proprio soltanto della divinità, arrivando persino a configurarlo come la presenza di Dio nel mondo. A questa nuova apoteosi dell'umano, nata dal pensiero che definisce teocratica la concezione cristiana, hanno contribuito, per vie diverse ma convergenti, il positivismo materialista, che ha cercato il surrogato di Dio nello Stato, e l'immanentismo idealista, che ne ha fatto il culmine supremo dell'evoluzione necessaria dello spirito universale, a proposito del quale basta ricordare Hegel. A questa divinizzazione dell'umano sociale si devono le cosiddette mistiche politiche, fiorite nell'ultimo periodo della storia, la creazione dei miti della classe, del sangue, della nazione e dell'impero, da accettarsi con fede cieca, e le parodie del divino, delle quali sono stati circondati.

BIBL.: R. W. Carlyle-A. J. Carlyle, *A history of medieval political theory in the West*, 6 voll., Londra 1903-36; A. Falchi, *Le moderne dottrine teocratiche*, Torino 1908; G. Jellinek, *Dottrina generale dello Stato*, Milano 1921; G. Messina, *L'apoteosi dell'uomo vivente e il cristianesimo*, in *Civ. Catt.*, 1929, III, pp. 295 sgg., 509 sgg.; B. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, Parigi 1929; A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Messina 1933; A. Passerin d'Entrèves, *La filosofia politica medievale*, Torino 1934; F. Battaglia, *Lineamenti di storia delle dottrine politiche*, Roma 1936; P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, Torino 1939, pp. 688-97. Antonio Messineo

TEODA (Θευδᾶς, *Theodas*). - Capo di un'insurrezione nazionalista messianica che raccolse ca. 400 uomini; ma, ucciso T., non ebbe più seguito (*Act.* 5,36 sg.; secondo la traduzione copto-sa'idica T. si dichiarava Messia). Gamaliele il Vecchio ricordò questo fatto in pieno sinedrio, dicendolo anteriore alla rivolta di Giuda il Galileo, avvenuta per il censimento del 6-7 d. C. Altro fu quindi il T. che (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XX, 5, 1), quando era procuratore della Giudea Cuspio Fado (44-46 d. C.), tentò una nuova insurrezione, promettendo ai numerosi seguaci di ripetere il passaggio miracoloso del Giordano; la rivolta fu domata dalla cavalleria romana, e T. venne decapitato.

La nota esattezza storica di s. Luca è sufficiente garanzia anche nel presente caso, benché Fl. Giuseppe non parli espressamente del T. degli *Atti* (ma forse vi accenna: *Antiq. Iud.*, XVII, 10, 8). Asserire che Luca abbia tutto inventato o desunto da Fl. Giuseppe ma commettendo anacronismo (Loisy, Krenkel, Schmiedel) è inammissibile: Giuseppe scrisse *Antiq. Iud.* nel 93-94, mentre Luca poté conoscere le parole di Gamaliele anche da s. Paolo, che ne era stato discepolo, o da membri del sinedrio passati al cristianesimo. Neppure vi sono sufficienti motivi per supporre qui un errore di Giuseppe (Belser) o una interpolazione testuale (Blass, B. Weiss). È difficile che il T. degli *Atti* sia il *Teudion* che tentò di avvelenare Erode o il Mattia che abbatté l'aquila d'oro dalla porta del Tempio (*Antiq. Iud.*, XVII, 4, 2; 6, 2-4), non essendo evidente il carattere messianico di queste sollevazioni.

T. è forma ipocoristica di Θεόδωρος o Θεόδοτος corrispondenti all'ebr. Matteo o Mattia (« dono di Jahweh »), nomi di persona assai comuni.

BIBL.: E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 176 sgg.; E. Kalt, *Theodas*, in *Biblisches Reallexikon*, II (1931), col. 838; J. Renié, *Actes des Apôtres* (*La Ste Bible* di L. Pirot-A. Clamer, 11, 1), Parigi 1949, p. 97 sgg.; G. Ricciotti, *Gli Atti degli Apostoli*, Roma 1951, p. 121 sgg. Luigi Vagaggini

TEODERICO (TEODORICO), ANTIPAPA. - Cardinale vescovo di S. Rufina, eletto alla morte dell'antipapa Clemente III (8 sett. 1100) dalla fazione imperiale e consacrato nottetempo in S. Pietro.

Da un passo frammentario degli *Annales Besuenses* (ed. G. H. Pertz, in MGH, *Scriptores*, II [1839], p. 250) pare abbia tenuto un conciliabolo il 30 sett. Comunque fu catturato dopo 105 giorni di pontificato, mentre si recava dall'Imperatore; condotto a Roma, Pasquale II lo relegò nel monastero di Cava dei Tirreni (fine 1100-inizio 1101), dove prese l'abito monastico. Morì nel 1102 e la sua epigrafe (della cui autenticità si dubita da alcuni) è tuttora conservata nel cimitero abbaziale (✠ Theo/do/ri/cus/in/M pace CII : cf. *Codex diplomaticus Cavensis*, I, Napoli 1873, p. LXVIII).

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 298 (Pandolfo), 307 (note), 345 (*Annales Romani*); Jaffé-Wattenbach, I, p. 772. A. Pietro Frutaz

TEODICEA : V. TEOLOGIA NATURALE.

TEODOLFO (TEODULFO), vescovo d'ORLÉANS. - Teologo e poeta, d'origine spagnola, n. nella prima metà del sec. VIII, m., secondo un necrologio, il 18 sett. 821.

Particolarmente gradito a Carlomagno, fu da questi nominato vescovo di Orléans (ca. 798) e abate di Fleury. Vescovo zelante e soprattutto preoccupato del bene della sua diocesi, fu travolto dagli avvenimenti storici, che seguirono la morte di Carlomagno. Implicato nella rivolta di Bernardo re d'Italia (817), fu proscritto come tutti i vecchi consiglieri del defunto Imperatore e dall'818 fu sostituito nella sede di Orléans da Giona (v.). Morì prima dell'amnistia dell'831, secondo alcuni in esilio, secondo altri avvelenato dopo il suo ritorno ad Orléans.

Come teologo mostra tutta la sua erudizione patristica nella raccolta di testi sulla questione del *Filioque*, nel suo *De Spiritu Sancto*; nel *De ordine Baptismi* offre una spiegazione particolareggiata dei riti del Battesimo. Come vescovo lasciò due raccolte *Capitula* e *Capitulare*, di precetti e di consigli, preziosi per la storia della disciplina ecclesiastica del periodo carolingio. Oltre due brevi *Sermones* occorre ricordare, per felici formole teologiche, l'*Interpretatio Missae* edita dal Cuissard (v. bibl.). È autore di numerose opere poetiche (ed. di E. Dümmler, in MGH, *Poëtae*, I, pp. 437-581), tra le quali è celebre il *Gloria, laus*, inserito nella liturgia della domenica delle Palme. Emendò, non felicemente, il testo della Volgata, servendosi di codici soprattutto spagnoli dovuti ad un tal Peregrinus. La recensione di T. si diffuse poco; se ne conserva il ms. originale (Θ) nella Bibl. Naz. di Parigi (cf. E. Power, *Corrections from the Hebrew in the Theodulfian Mss. of the Vulgata* in *Biblica*, 5 [1924], pp. 233-58).

BIBL.: Ch. Cuissard, *Théodulphe évêque d'Orléans, sa vie et ses oeuvres*, Orléans 1892; Manitius, II, pp. 537-43; G. Chenesseau, *L'abbaye de Fleury à St-Benoît-sur-Loire*, Parigi 1931, passim; H. Peltier, *Théodulfe*, in DThC, XV, coll. 330-34; J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2ª ed., Bruges-Parigi 1948, pp. 13, 15, 29, 94, 103; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 100-101 e passim. Antonio Piolanti

TEODOLINDA (Teodelinda). - Regina dei Longobardi, m. il 22 genn. 628. Ebbe il merito di portare il suo popolo al cattolicesimo. Di origine bavarese, cattolica, vedova del re Autari, sposò il successore di lui, Agilulfo di Torino (590-615). Il papa s. Gregorio Magno trovò in lei una sicura collaboratrice; grazie a lei, infatti, l'ostilità longobarda non ebbe tanto di mira la Roma cristiana, quanto piuttosto l'intransigenza del *basileus* Maurizio e la cocciutaggine del suo esarca di Ravenna.

T. avrebbe voluto, come il Papa, attuare un'intesa pacifica con l'Impero; e se non poté impedire che Agilulfo assediasse Roma, seppe però nel 598 e nel 603 piegare il marito ad un'intesa con il Pontefice, che le rivolse felicitazioni e ringraziamenti. Ottenne anche da Agilulfo che il figlio ed erede Adaloaldo fosse battezzato fin dalla nascita, preparando così l'adesione al cattolicesimo da parte dei suoi sudditi, che, al dire di Paolo Diacono, l'avevano in venerazione. Grazie ancora a lei, s. Colombano stabilì l'ultima sua fondazione a Bobbio nel 614. Adaloaldo sarà il primo re longobardo cattolico e sotto il Regno di uno dei successori, Ariperto I (653-61), l'opera paziente di T. porterà i suoi frutti con la conversione ufficiale del Regno.

Bibl.: T. H. Hodjkin, *Italy and her invaders*, V, 2ª ed., Oxford 1916; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925; P. Batiffol, *St Grégoire le Grand*, ivi 1928; E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, II, Tubinga 1933; Fliche-Martin-Frutaz, V, nn. 17, 29, 37, 455; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*. Bologna 1941, p. 242 e passim. Guglielmo Mollat

TEODORA, imperatrice d'Oriente. - La più famosa tra le varie imperatrici di questo nome, moglie di Giustiniano, m. nel 548, non ancora cinquantenne.

Di modesta origine, la sua prima giovinezza dovette essere tutt'altro che irreprensibile, anche se non raggiunse la nefandezza che pretende Procopio. Nel 522 però, quando incontrò Giustiniano, pur essendo poco più che ventenne e bellissima, viveva già ritirata, dedita alle pratiche di pietà e appassionata alle questioni religiose che agitavano in quel tempo le coscienze. Sposata nel 525 e incoronata nel 527, seppe tenere il suo posto con dignità, e specialmente dopo che la sua virile energia rianimò la resistenza alla grande insurrezione del 532, esercitò sull'animo del marito un'influenza notevole, ma non così forte come qualcuno ritiene, poiché essa ne contrastava il programma politico-religioso imperniato sul consolidamento dell'unità della Chiesa nell'unità dell'Impero. Giustiniano, pur associando il nome della moglie al proprio nei rescritti e nelle leggi imperiali, seppe resistere alle sue pressioni in favore dei monofisiti, dei quali T. era fervente seguace e delle cui dottrine avrebbe voluto assicurare il trionfo, valendosi della propria autorità per promuoverne i fautori alle più alte dignità ecclesiastiche. T. è la principale responsabile della deposizione di papa Silverio (v.) e della sua sostituzione con Vigilio, che non

(*fot. Alinari*)

Teodora, imperatrice d'Oriente - Testa dell'imperatrice T. Musaico bizantino, proveniente da casa Barberini (sec. VI) - Roma, Museo Barracco.

essendosi poi dimostrato sufficientemente arrendevole nei confronti dei monofisiti, fu a sua volta arrestato (545) ed esiliato per volontà dell'Imperatrice.

Bibl.: Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine*, Parigi 1901; id., *Figures byzantines*, ivi 1920; id., *Théodora impératrice de Byzance*, ivi s. a.; L. Bréhier, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*, I, ivi 1947, pp. 22-23 e passim. Gina Fasoli

TEODORA, moglie di Teofilatto. - Compare nei documenti con il titolo di *vestaratrix* che le veniva dal marito, *vestararius* pontificio tra il 900 e il 926.

Le relazioni che intercorsero fra T., Teofilatto e il papa Sergio III prima e Giovanni X poi furono interpretate nel peggiore dei modi sulla scorta di Liutprando da Cremona, che parla di lei come di una donna bella e scostumata, che appunto per questo ebbe grande autorità politica. Eugenio Vulgario ne parla invece come di una donna pia e virtuosa, ma da Cesare Baronio in qua si è creduto più a Liutprando, per quanto si sa che fosse notoriamente proclive ai racconti osceni, che ad Eugenio. Comunque stessero le cose, non si ha certa notizia di azioni politiche individuali ed autonome di T.

Bibl.: oltre le opp. citt. nelle voci Giovanni X e Sergio III, v. F. Fedele, *Per la storia di Roma nel sec. X*, in *Arch. stor. Soc. rom. st. patria*, 33 (1910), p. 177 sgg.; 34 (1911), p. 75 sgg., 393 sgg.; T. Venni, *Giovanni X*, *ibid.*, nuova serie, 2 (1936), pp. 1-136. Gina Fasoli

(*fot. Alinari*)

Teodolinda - Storie della regina T. Particolare dell'affresco degli Zavattari (1444) - Monza, Cattedrale.

TEODORETO, vescovo di Ciro. - N. verso il 393 ad Antiochia, da famiglia facoltosa, ed educato in scuole monastiche, m. nel 458. Dopo essere stato lettore della chiesa, distribuì tutto il suo avere e si fece monaco. Nel 423 divenne vescovo della piccola città di Ciro (a oriente di Antiochia) e combatté ariani e marcioniti.

Amico personale di Nestorio e rappre-

sentante della teologia antiochena, attaccò nella sua confutazione dei 12 anatematismi di Cirillo il patriarca di Alessandria. A questo scritto (perduto) seguì un'opera più vasta contro Cirillo ed il Concilio efesino. Alla formola di unione aderì nel 434. Al latrocinio di Efeso (449) fu deposto come aderente di Nestorio. T. fece appello contro questa sentenza a papa Leone I. Al Concilio di Calcedonia (451) fu ammesso fra i dottori ortodossi, dopo una dichiarazione esplicita contro Nestorio, ma il V Concilio ecumenico (553) condannò di nuovo i suoi scritti contro Cirillo ed il Concilio di Efeso e alcune delle sue lettere e sermoni. Il suo atteggiamento dogmatico non sembrava chiaro ai partigiani dei due gruppi in lotta.

OPERE: *a) Scritti dogmatici*: i due scritti contro Cirillo, già ricordati. Opera di T. è anche lo scritto, a torto attribuito a Cirillo d'Alessandria, sulla teologia e l'incarnazione divina (PG 75, 1147-90. 1419-78). Poi l'*Eranistes* (= il mendicante monofisita) *seu Polymorphos*. Vengono attribuiti a T. anche le due opere dello Pseudo Giustino: *Expositio rectae fidei* e *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*. *b) Opere apologetiche*: la più famosa è la *Graecarum affectionum curatio* (v. l'ed. di Raeder nella *Biblioth. Teubneriana*, Lipsia 1904), che fa largo uso di Clemente Alessandrino e di Eusebio. I sermoni sulla Provvidenza sono conferenze (non omelie) per il pubblico colto di Antiochia. Si è perduto uno scritto contro i magi in Persia. *c) Opere esegetiche* su molti testi dell'Ottateuco (*Quaestiones*) e commentari sui salmi, *Cantica Canticorum* e *Profeti* (il commentario su Isaia pubblicato da A. Mohle, Berlino 1942) e sulle Epistole paoline. Come esegeta T. non è di grande originalità, ma rappresenta le idee medie della scuola antiochena (su T. e Teodoro di Mopsuestia v. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* [*Studi e testi*, 141], Città del Vaticano 1948). *d) Opere storiche*: *Historia religiosa* (PG 82, 1283-1496), una storia del movimento ascetico. Una *Refutatio haereticorum*, in 5 ll. (PG 83, 335-556), per la parte più antica basata sugli scritti antieretici anteriori, ed una *Storia ecclesiastica* (ed. da Parmentier [CB 19], Lipsia 1911) per il periodo dal 325 al 428. T. coincide spesso con Socrate e Sozomeno. *e) Sermoni ed epistole*. Dei sermoni esistono solo frammenti, dell'epistolario si è conservato parecchio (209 epistole in greco e 27 in latino).

BIBL.: l'ed. di Schultze e Noesselt, ristampata in PG 80-84 non corrisponde alle odierne esigenze; specialmente la collez. delle sue epistole si è arricchita. Sulle lettere v. M. Monica Wagner, *A chapter of byzantine epistolography. The letters of T.*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 4 (1948), pp. 119-81. Su T. v. E. Schwartz, *Zur Schriftstellerei Th.*, in *Sitzungsber. bayr. Akad.*, 1922, fasc. 1; G. Bardy, *Théodoret*, in DThC, XV, coll. 299-325; C. da Mazzarino, *La dottrina di T. sull'unione ipostatica delle due nature di Cristo*, Roma 1941; J. Montalverne, *Theodoreti Cyrensis doctrina antiquior de Verbo «inhumanato»* (*Studia Antoniana*, 1), Roma 1948. Articoli su T.: J. Lebon, *Restitutions à T.*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 26 (1930), p. 523 sgg.; R. Devreesse, *Quaestiones in Octat.*, in *Rev. bibl.*, 44 (1935), p. 167 sgg.; M. Richard, *T. et les moines d'Orient*, in *Mélang. de science relig.*, 1946, p. 147 sgg.; M. Brook, *Touchant la date du commentaire sur le psautier de T.*, in *Revue d'hist. eccl.*, 44 (1949), p. 552 sgg.; M. F. A. Brack, *The date of T.'s Expositio rectae fidei*, in *Journ. Theol. Stud.*, 1951, p. 178 sgg.; P. Nantin, *La valeur des lemmes dans l'Eranistes de T.*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 46 (1951), p. 681 sgg.

Erik Peterson

TEODORICO (DIETRICH) di APOLDA. - Teologo domenicano, n. a Apolda in Turingia nel 1228, m. ca. il 1297. Entrò tra i Predicatori nel 1240 a Erfurt. Scrisse (ca. il 1290) una *Vita s. Dominici*.

Quétif-Echard (v. bibl.) e altri lo distinguono da Teodorico di Turingia, autore di una *Vita s. Elisabeth* ben fondata storicamente; si osservano infatti differenze di stile. Non si può per ora definire il problema dell'origine delle due opere. Indizi da non trascurarsi per l'identità d'autore sono l'eguaglianza del nome, dell'Ordine, del tempo di composizione, dei lamenti sui cattivi occhi, oltre la cura di avere e di indicare fonti sicure, infine la costruzione del 2° prologo della *Vita s. Dominici* e della *Vita s. Elisabeth*.

La spiritualità dell'Ordine domenicano risalta nella *Vita s. Dominici* come genuinamente cristocentrica, con il predominio dei doni dello Spirito Santo.

BIBL.: fonti: *Acta SS. Augusti*, I, Parigi 1867, 558-625; H. Canisii, *Thesaurus monumentorum eccl. et hist....* IV, Anversa 1725, pp. 116-52. Studi: Quétif-Echard, I, pp. 413-53; U. Chevalier, *Répertoire... bio-bibliographie*, II, Parigi 1907, p. 4457; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, II, Parigi 1903, p. 201; B. Altaner, *Der hl. Dominikus*, Breslavia 1922, pp. 170-89.

Ignazio Backes

TEODORICO da HERXEN (DIRK HERMANSZ VAN HERXEN). - Insigne rappresentante della *Devotio moderna*, n. ca. il 1380 a Herxen (presso Windesheim), m. a Zwolle il 21 marzo 1457.

Desideroso di farsi certosino, per potere però lavorare alla salvezza delle anime, su consiglio di Johannes Vos da Heusden, priore di Windesheim, entrò presso i Fratelli della Vita comune a Zwolle (1406). Oltre la teologia, imparò «opera scripturae, ligaturae et illuminaturae». Alla morte di Gerard Scadde da Calcar (2 dic. 1409), primo rettore di Zwolle, fu eletto a succedergli per i suoi rari talenti. Tenne questa carica fino alla morte.

Da ogni parte si veniva a consultarlo intorno alla vita spirituale e ad affari importanti concernenti la Chiesa o la Congregazione, sicché, dopo la morte del grande J. Vos, T. fu considerato «omnium devotorum generalis pater». Attraverso la direzione e l'amministrazione ebbe un influsso di primo piano sulla vita e la diffusione della sua Congregazione. Tradusse molto dal latino, copiò varie opere e compose parecchi trattati ascetici dei quali due soli ci sono pervenuti manoscritti, insieme a due suoi canti con note musicali.

BIBL.: I. G. R. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim*, Amsterdam 1875, passim; J. Trajecti (alias De Voecht), *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, ivi 1908, pp. 45-117; J. Van Mierlo, *Herxen*, in *De Kath. Encyclopedie*, XIII, col. 282; A. Brinkerink, *Herxen*, in *N. Ndl Biogr. Wooerdenb.*, VI, p. 770.

Alberto Ampe

TEODORICO di NYEM. - Canonista conciliarista tedesco, n. verso il 1340 a Brakel in Westfalia, m. a Maastricht il 22 marzo 1418.

Dal 1370 notaio presso la Curia pontificia ad Avignone, seguì Gregorio XI a Roma (1377) e fu testimonio del sorgere del grande scisma, rimanendo però fedele ad Urbano VI. Nel 1395 fu nominato da Bonifacio IX vescovo di Verden ma non fu consacrato, né prese possesso dell'episcopato, e rimase *abbreviator* e scrittore della Cancelleria papale. Si mise dalla parte di Alessandro V e di Giovanni XXIII con il quale partecipò al Concilio di Costanza ma, dopo la fuga di lui, se ne separò definitivamente e compose un violento libello: *Invectiva in fugientem e Concilio Constantiensi Joannem XXIII*, che contribuì molto alle misure prese dall'Assemblea contro il Papa e, con altri suoi scritti, allo sviluppo delle idee conciliari.

Copiosa è la produzione di T.: *Liber Cancellariae apostolicae* e *Stilus Palatii abbreviatus*, raccolte di formulari ad uso della Rota e della Cancelleria pontificia; *De schismate libri tres*, storia del grande scisma, ricca di particolari importanti, anche se scritta con preoccupazioni partigiane. Sul Concilio e sulla riforma: *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam* e *Avisamenta de unione et reformatione membrorum et capitis fienda*.

Incontestata è per lui la superiorità del concilio sul pontefice, perché solo il concilio generale rappresenta la Chiesa universale e può emettere decisioni inappellabili. Il concilio è superiore al papa in autorità, in dignità, per la funzione, può eleggere il papa, limitarne i poteri, privarlo del titolo, anzi potrebbe anche deporlo. Originariamente l'autorità dei vescovi era uguale a quella dei papi, e l'attuale primato pontificio dev'essere considerato come una delegazione datagli dalla Chiesa e che potrebbe essere ritirata.

BIBL.: M. Lenz, *Drei Tractate aus dem Schriftencyclus des Konstanzer Konzils*, Marburg 1876; G. Erler, *Dietrich von Nieheim, sein Leben und seine Schriften*, Lipsia 1877; T. Lindner, *Beitr. zu dem Leben und den Schriften D. v. N.*, in *Forsch. zur deuts. Gesch.*, 21 (1881); H. Finke, *Acta Conc. Constant.*, III-IV, Monaco 1928, v. indici; H. Heimpel, *Dietrich von Niem*, ivi 1932.

Piero Sannazzaro

TEODORICO il Grande, re degli OSTROGOTI. - Figlio di Teodomiro, della dinastia sovrana degli

Amali, n. ca. il 454. Il padre, capo degli Ostrogoti quali *foederati* entro i confini dell'Impero in Pannonia e nel Norico, dovette mandarlo ancora fanciullo come ostaggio alla corte di Bisanzio, ove rimase per dieci anni. A venti anni dal padre morente fu designato a succedergli, e riconosciuto dal popolo come capo.

Interpretando a suo modo i propri doveri di federato, ora aiutò, ora ricattò il governo imperiale, riuscendo sempre, anche quando ne devastò qualche provincia, ad avvantaggiare la propria posizione. L'appoggio dato all'imperatore Zenone contro l'usurpatore Basilisco gli valse il titolo di patrizio, l'onore del consolato (a. 484) e l'ufficio di *magister utriusque militiae*. Dopo ciò riuscì a farsi assegnare dal debole Zenone l'incarico di restituire l'Italia occupata da Odoacre a più diretta dipendenza dell'Impero, preparando al tempo stesso ai suoi Goti nuove sedi in terre migliori. A Zenone del resto doveva sorridere l'idea, se non di riacquistare l'Italia, quella di tenere un po' lontano il turbolento *magister*. La spedizione non ebbe carattere semplicemente militare, ma quella non nuova di una emigrazione di masse, che dietro i soldati conduceva torme di non combattenti, donne, vecchi, bambini. La resistenza di Odoacre non fu fortunata, e in due successivi scontri sull'Isonzo e presso Verona fu battuto. Odoacre s'era chiuso a Ravenna, ma poi le sorti sembrarono mutarsi, e T. venne a trovarsi in gravi difficoltà presso Pavia, fino a quando non vennero a soccorrerlo schiere di Visigoti dalla Gallia. Riprese l'offensiva, e riportata una nuova vittoria sull'Adda, intraprese l'assedio di Ravenna durato quasi tre anni, durante i quali T. ebbe agio di compiere la conquista di tutta la penisola. Finalmente per intromissione del vescovo di Ravenna si venne alla pace, per la quale Odoacre e T. avrebbero dovuto dividersi il governo dell'Italia, nominalmente riconnessa all'Impero di Bisanzio. Ma pochi giorni dopo durante un banchetto Odoacre fu da T. fatto uccidere, e con lui molti dei suoi. Si proclamò che Odoacre tendeva insidie, e T., confermato re dai suoi Goti, agì come sovrano sui Goti e sui Romani. Fu per ciò per qualche anno in contrasto con la corte di Bisanzio, che impotente finì per cedere, rinviando a T. quelle insegne imperiali, che il Senato romano, acconsentendo alla deposizione di Romolo Augustolo, aveva restituito a Costantinopoli. In qualche modo era però ancora riconosciuta una supremazia morale all'Impero di Bisanzio.

Il governo di T. fu da principio moderato e saggio; la distribuzione ai suoi Goti di un terzo delle terre italiane poté compiersi forse senza troppe difficoltà, dato lo spopolamento della penisola e il fatto che si poté profittare delle terre già appartenute a Odoacre e ai suoi. Per il resto T. conservò gli antichi ordinamenti romani, dando agli Italiani le magistrature civili, e affidando ai Goti le armi e i comandi militari. Molto si adoperò, perché tra le due genti non sorgessero dissidi o intolleranze, cercò di favorire la ripresa agricola cui tanto danno avevano arrecato i precedenti avvenimenti, mostrò di tenere in alta considerazione la cultura romana, e ne volle vicini i più illustri rappresentanti: Cassiodoro, Boezio, il vescovo di Pavia Ennodio. Grandi cure rivolse alla conservazione degli edifici monumentali, specialmente a Roma e a Ravenna, dove ne eresse anche di nuovi.

T. riuscì generalmente a conservare la pace coi sovrani degli Stati barbarici d'Occidente, sui quali poté anche ottenere quasi un certo riconoscimento di primato, sia con il prestigio di patrizio romano e di generale dell'Impero, sia concludendo parentadi con parecchi di essi. Assicurò i confini d'Italia, annettendovi l'Istria, la Rezia, il Norico senza attendere il beneplacito dell'Imperatore, per cui si ebbero reazioni bizantine, concretatesi in vane incursioni di flotte imperiali sulle coste adriatiche d'Italia. Più importante fu l'intervento di T. nella lotta tra il proprio cognato Clodoveo re dei Franchi e il proprio genero Alarico II re dei Visigoti. Quando quest'ultimo fu vinto e ucciso nel 507, T. inviò un esercito che vinse i Franchi presso Arles. Conseguenza della vittoria fu l'annessione della Provenza all'Italia e, poco dopo, l'assunzione del governo della parte visigotica della Spagna, quale tutore del figlio di Alarico II. L'autorità di T. venne pertanto ad estendersi dall'Illirico all'Atlantico. Anche nelle questioni religiose T. mostrò tatto ed equanimità. Ariano e re d'un popolo ariano, rispettò la religione degli Italiani, e conservò i privilegi della Chiesa cattolica.

Ma ciò nonostante era quasi impossibile per un sovrano barbaro guadagnarsi in tutto la devozione e la fedeltà degli Italiani, e impossibile accontentare sempre le avidità dei suoi Goti. Questi insuccessi, come pure l'invecchiare senza avere un erede, amareggiarono il Re. Divenne sospettoso, irascibile, ingiusto, mentre sul trono di Costantinopoli a sovrani deboli succedeva un duro soldato macedone, Giustino, che si tenne subito molto vicino il nipote Giustiniano. Fervido ortodosso, Giustino esercitò pressioni sugli eretici del suo Impero e in particolar modo sugli ariani. T. volle che il papa Giovanni I si recasse a Costantinopoli per dissuadere l'Imperatore dalla persecuzione antiariana. L'ambasceria non ebbe naturalmente successo e, al suo ritorno, il Papa fu cacciato in prigione, dove morì. Vittima di queste turbate relazioni furono pure Boezio e il suocero di lui Simmaco. Morendo T. raccomandò ai suoi Goti di riconoscere loro re il giovanetto Atalarico, figlio della propria figlia Amalasunta, di osservar le leggi, di rispettare l'imperatore, di vivere in buon accordo con il senato e con il popolo romano. - Vedi tav. CXXXVIII.

Bibl.: fonti storiche antiche: Cassiodoro, *Variae*, in MGH, *Auct. ant.*, XII; Ennodio, *Opera*, *ibid.*, VII, IX; Jordanes, *Getica*, *ibid.*, V; G. Pfeilschifter, *Theoderich der Grosse*, Magonza 1910; E. Caspar, *Theoderich der Grosse und das Papsttum*, Monaco 1931; R. Solmi, *Le dominazioni barbariche in Italia*, I, Milano 1940, pp. 163-218; W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, Monaco 1947. Roberto Paribeni

TEODORICO I e II, re dei Visigoti. - La gente dei Visigoti che seguendo Alarico, proclamato re, aveva saccheggiato Roma e corsa tutta l'Italia, morto quel suo audace capo, si ridusse con Ataulfo nella Gallia meridionale, legata all'Impero con un *foedus* più volte violato e rinnovato. Nel 418 al re Wallia successe T. I, che, profittando della morte di Onorio e delle sventure dell'Impero, si adoperò costantemente ad ampliare i confini del territorio concessogli, spingendosi verso il centro della Gallia, contenuto qualche volta dal *magister utriusque militiae* Ezio e dai generali di lui, ma sempre pronto a riprendere le sue avanzate.

È dubbio, se in alcuno dei trattati di pace più di una volta rinnovati con lui dal governo imperiale sia stata riconosciuta l'indipendenza completa del Regno visigoto accentrato intorno a Tolosa, o se abbia perdurato la semifinzione dello Stato federato; ma quando sulla Gallia si rovesciarono gli Unni di Attila, T., sentendosi anche egli minacciato, si strinse a Roma, ed ebbe onorevole parte nella resistenza, cadendo ucciso a Campus Mauriacus presso Troyes nel 451.

T. II, figlio del precedente, s'impadronì del trono uccidendo il fratello Torrismondo. Conservò buone relazioni con i Romani, specialmente dopo il sacco di Roma di Genserico; poté avere una parte notevole negli avvenimenti che si svolsero in Gallia, sostenendo la candidatura imperiale di Avito, combattendo per Roma contro i Vandali di Spagna, assumendo un contegno prima ostile poi favorevole all'imperatore Maggioriano, e riuscendo ad accrescere i propri domini verso Narbo Martius (Narbonne) e Aurelianum (Orléans). Dopo l'uccisione di Maggioriano si legò con l'uccisore Flavio Ricimero divenuto potentissimo. Ma questa amicizia non riuscì a salvarlo dall'insidia del proprio fratello Enrico che lo fece uccidere nell'a. 466.

Bibl.: O. Seeck, *Gesch. des Untergans der antik. Welt*, VI, Stoccarda 1920; E. Stein, *Gesch. des spätrömisch. Reiches*, I, Vienna 1928, pp. 480-500; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla fine dell'Impero di Occid.*, Bologna 1941, p. 280 sgg. Roberto Paribeni

TEODORICO di Vriberg (di Freiberg). - Filosofo e teologo domenicano della seconda metà del sec. XIII.

(fot. Alinari)

TEODORO, santo, martire - Il martire T. vestito di clamide. Particolare del musaico absidale della chiesa dei SS. Cosma e Damiano (sec. VI) - Roma.

Studiò a Parigi intorno al 1279. Dal 1293 al 1296, fu provinciale in Germania; nel 1297 maestro di teologia a Parigi; nel 1304 partecipò al capitolo generale a Tolosa in Francia; dopo il 1310 non si hanno altre notizie di lui. Quasi completamente dimenticato, prima dello studio che gli dedicò E. Krebs nel 1906, T. è una personalità complessa di pensatore e di scienziato, in quella corrente neoplatoneggiante che discende da Alberto Magno. In lui il pensiero agostiniano della scuola domenicana pretomistica, che con Alberto Magno e Ulrico di Strasburgo s'era arricchito di importanti elementi neoplatonici, si svolge sotto l'impulso della *Elementatio theologica* di Proclo tradotta in latino da frate Guglielmo di Moerbeke nel 1268. Dall'Uno, tramite il Verbo, per interna « ebollizione » o « trasfusione » procedono tutte le cose create. L' « intelletto agente » d'Aristotele è identificato con l' « abditum mentis » di s. Agostino (*De Trin.*, XIV, 7, 9).

Fra le molte sue opere, ha attirato l'attenzione per la sua importanza scientifica il trattato *De iride et de radialibus impressionibus*.

BIBL.: E. Krebs, *Meister Dietrich* (*Theodoricus Teutonicus de Vriberg*), *sein Leben, s. Werke, s. Wissensch.*, in *Beitr. z. Gesch. der Philos. d. Mitt.*, V, 5-6, 1906 (fondam.); id., *Le traité « de esse et essentia » de T. d. F.*, in *Rev. néosc.*, 18 (1911), pp. 516-536; J. Würschidt, *D. v. F. Über den Regenbogen...*, in *Beitr.*, cit., XII, 5-6, 1914; A. Birkenmaier, *Vermisch. Untersuch.*, *ibid.*, XX, 5, 1922, pp. 70-90; F. Stegmüller, *Meist. D. v. F. über die Zeit u. das Sein*, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, 13 (1942), pp. 153-221.

Bruno Nardi

TEODORO, santo, martire. - Nel *Sinassario greco* è commemorato un T. ufficiale dell'esercito l'8 febbr. come martire di Eraclea, ed il 17 dello stesso mese un T. recluta, martire ad Euchaita.

Anche nel *Martirologio romano*, T. è ricordato due volte: il 7 febbr. e il 9 nov.; quest'ultima data secondo la *Passio* sarebbe il suo *dies natalis* e probabilmente anche l'anniversario della dedicazione della chiesa in suo onore sotto il Palatino. In realtà esistette un solo T. cioè la recluta, il cui culto fu molto diffuso nell'antichità. A Costantinopoli una chiesa in suo onore fu edificata nel 452; a Roma la sua immagine si trova nel musaico della basilica dei SS. Cosma e Damiano, eretta da Felice IV (526-30), e nel sec. VIII gli fu dedicata una diaconia (v.) sotto il Palatino; monasteri a lui dedicati esistevano nel sec. VI a Palermo e Messina (s. Gregorio, *Reg. Epist.*, in MGH, *Epist.*, ed. P. Ewald-L. M. Hartmann, I, Berlino 1887, p. 11; II, ivi 1891, p. 65). Subì il martirio ad Amasea, ma fu seppellito ad Euchaita dove fu edificata una basilica frequentata da pellegrini e nella quale s. Gregorio Nisseno recitò un discorso (PG 46, 736-48). Da esso e da un altro scritto perduto deriva la *Passio* attuale la quale ricalca scritti consimili. Di origine orientale e arruolato nell'esercito, T. fu trasferito nel Ponto con la sua legione. Scoppiata la persecuzione di Diocleziano, fu accusato come cristiano e deferito al giudizio del tribuno che con promesse e minacce cercò di costringerlo a sacrificare. Gli fu concesso tempo per riflettere ma T. ne approfittò per incendiare il tempio di Cibele. Fu allora tormentato e finalmente condannato al rogo. Nei libri liturgici romani la festa ricorre il 9 nov.

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 22-37; *Synax. Constant.*, coll. 451, 469; H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Parigi 1909, pp. 11-43, 127-201; P. Franchi de' Cavalieri, *Attorno al più antico testo del Martyrium s. Theodori tironis*, in *Note agiogr.* (*Studi e testi*, 22), III, Roma 1909, pp. 91-107; W. Hengestenberg, *Der Drachenkampf des heiligen Th.*, in *Oriens Christ.*, nuova serie, 2 (1912), pp. 77-106, 241-80; H. Delehaye, *Euchaïta et la légende de st Th.*, in *Anatolian Studies presented to Sir W. Ramsay*, Manchester 1923, pp. 129-34; *Acta SS. Novembris*, IV, Bruxelles 1925, pp. 11-82; *Martyr. Hieronymianum*, p. 592; H. Delehaye, *Les orig. du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 169 sgg. e passim (v. indice); *Martyr. Romanum*, pp. 52, 506; P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain*, I, Lovanio 1952, p. 161.

Agostino Amore

TEODORO. - Prete della Chiesa di Roma, impropriamente annoverato fra gli antipapi.

Si deve probabilmente identificarlo con l'omonimo legato di Agatone al VI Concilio ecumenico, tenuto a Costantinopoli nel 680 (Mansi, XI, 209). Fu due volte candidato alla Sede Apostolica. La prima volta alla morte di Giovanni V (2 ag. 686), patrocinato dal partito militare in contrapposizione all'arciprete Pietro, candidato del clero. Dopo oltre due mesi di violenti contrasti, « sacerdotes et clerus », ai quali assenti poi l'« exercitus », scelsero un terzo candidato, il venerando prete Conone (v.), consacrato il 21 ott. seguente. I due contendenti non vi si opposero. La seconda volta (nel frattempo T. era diventato arciprete) alla morte del predetto Conone (21 sett. 687), in contrapposizione all'arcidiacono Pasquale. Ambedue gli eletti si insediarono al Laterano, ma anche questa volta i rappresentanti più influenti dei due partiti (il ceto militare non era compatto come nella precedente elezione) convennero di scegliere un terzo candidato, il prete Sergio (v. SERGIO I). Appena questi poté penetrare nel patriarchio, forzandone le porte, T. « ilico quievit ac se humiliavit », attesta il *Lib. Pont.*, mentre Pasquale (v.) si ribellò e morì nell'ostinatezza.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 350, 368, 371; Fliche-Martin-Frutaz, V, nn. 218, 473-74; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 396-401.

A. Pietro Frutaz

TEODORO, vescovo di AQUILEIA. - Era già vescovo nel 314 poiché in quell'anno partecipò al Concilio di Arles contro i donatisti. M. verso il 330.

Il suo nome è legato agli insigni monumenti della città (v. AQUILEIA) dove esistono due iscrizioni che lo ricordano. La prima: « [Theodo]re felix, hic crevisti, hic felix », posta nel più antico oratorio, allude forse alla casa natale di T. trasformata in sala liturgica probabilmente verso la fine del sec. II o agli inizi del sec. III. L'altra iscrizione si trova nella basilica edificata dallo stesso T.: « Theodore feli[x a]diuvante Deo omnipotente et poemnio caelitus tibi [tra]ditum omnia [b]aeate fecisti et gloriose dedicasti », ricorda l'insigne lavoro fatto con l'aiuto del popolo. Le due iscrizioni furono certamente poste dopo la morte di T. e forse agli inizi del sec. V quando la basilica fu ampliata per sovvenire alla moltitudine dei fedeli.

BIBL.: P. Paschini, *Le vicende polit. e relig. del territorio friulano da Costantino a Carlomagno*, Cividale 1912, p. 29 sgg.; id., *Storia del Friuli*, I, Udine 1934, p. 38; Lanzoni, p. 885; G. Brusin, *Aquileia e Grado* [Udine 1947], pp. 29 sg., 56; S. Stucchi, *Le basil. paleocrist. di Aquileia*, in *Riv. di arch. crist.*, 23-24 (1947-48), pp. 169-207.

Agostino Amore

TEODORO arcivescovo di CANTERBURY. - Filosofo, teologo, canonista, n. a Tarso di Cilicia verso il 602, m. a Canterbury il 19 sett. 690.

Iniziò la sua educazione a Tarso e la perfezionò ad Atene (papa Zaccaria lo chiamava: *Graeco-latinus ante philosophus et Athenis eruditus*). Venne in Italia forse al seguito di Costante II (nel 667 era a Roma); fu monaco in un convento basiliano ma senza ordini sacri, nel tempo in cui la Chiesa d'Inghilterra era in crisi per il contrasto tra i sostenitori degli usi romani e gli Scoti. Morto a Roma

Wigardo, preconizzato metropolita d'Inghilterra, venne scelto da papa Vitaliano a succedergli, dopo il rifiuto dell'abate Adriano, e il 26 marzo 668 consacrato arcivescovo di Canterbury. Immenso fu il suo lavoro di riorganizzazione e di disciplina della Chiesa inglese. Nel Concilio di Hetford (637) riuscì a far accettare molte disposizioni tratte dalla *Collectio Canonum* di Dionigi il Piccolo e nel Concilio di Hetfield (680) fece applicare le decisioni del Sinodo romano contro il monotelismo. Al suo arrivo in Anglia, egli aveva trovato soltanto quattro diocesi; alla sua morte ve ne erano più di 12, da lui costituite con duro lavoro e con il prestigio di fronte ai vari re, fra i quali egli fece spesso opera di pacificazione. Più che per questo la sua importanza risalta per essere stato « il primo arcivescovo al quale tutta la Chiesa inglese obbedì » (Beda); compiendo l'unità fra i vescovi (agì come se la diocesi di York gli fosse direttamente soggetta, benché canonicamente fosse a capo di una propria provincia), uniformò le usanze e le leggi canoniche inglesi a quelle romane. In più T. favorì Adriano, maestro nella scuola di Canterbury, in modo che, secondo il Beda, molti scolari allora « erano tanto valenti nelle lingue greca e latina come nella propria »; e sotto di lui Adriano riorganizzò la vita monastica. Testimoni della sua opera sono il *Poenitentialis*, i *Capitula* e i *Judicia*: pur non potendo esserne provata la paternità diretta, la più antica tradizione ne fa risalire a lui la fonte. La più recente edizione critica e commentata è quella di P. W. Einsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und Überlieferungsformen*, Weimar 1929.

Bibl.: C. Beda, *Hist. eccles*, ll. IV-V: PL 95, 171-285; H. J. Schmitz, *Das sog. theodorische Bussbuch* etc., in *Arch. für kath. Kirchenrecht*, 54 (1885), pp. 381-411, cap. 632; F. Liebermann, *Zur Herstellung der Canones Th. Cantauriensis*, in *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Kanon. Abt.*, 12 (1922), pp. 387-409; G. Le Bras, *Judicia Theod.*, in *Rev. hist. du droit français et étranger*, 10 (1931), pp. 95-115; A. Van Hove, *Prolegomena*, Malines-Roma 1945, pp. 283, 296.
Augusto Moreschini-Giuseppe Gill

TEODORO Grapto, santo. - N. nella seconda metà del sec. VIII, m. verso l'841-44.

Oriundo della Siria, si fece monaco nel monastero di S. Saba presso Gerusalemme; sotto l'imperatore Leone V (813-20) fu esiliato per la sua fedeltà al culto delle sacre immagini. Anche gli imperatori Michele II (820-29) e Teofilo (829-42) lo trattarono duramente per motivi iconoclastici. Sotto Teofilo, verso l'anno 833, furono incisi con il fuoco sulla sua fronte versi giambici infamanti, donde ricevette dalla posterità il cognome di *Graptus*. Dopo questo atto crudele fu mandato in esilio e morì ad Apamea in Siria.

È conservata una sua lettera al vescovo di Cizico, Giovanni. Esistono anche biografie greche di lui e di suo fratello Teofane (PG 116, 653-84). T. è venerato come santo e la festa si celebra il 28 dic.

Bibl.: A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, IV, Pietroburgo 1904, pp. 185-223; H. Engberding, *Theodor Graptu*, in LThK, X, col. 86; *Martyr. Romanum*, p. 604.
Giorgio Hofmann

TEODORO bar Kōnī. - Scrittore nestoriano del sec. VIII oriundo di Kaškar, da non confondersi con Teodoro vescovo di Lāšōm.

Probabilmente fu monaco. L'unica opera sua conservata è il *Liber scholiorum* che contiene undici *mēmrē* o commenti. I *mēmrē* 1-5 commentano l'Antico Testamento ed i *mēmrē* 7-9 quello Nuovo. Il 6° contiene una specie d'introduzione al Nuovo Testamento con molte definizioni teologiche. Gli altri sono di contenuto apologetico contro gli eretici, i musulmani e i pagani. L'11° dà notizie molto interessanti sui manichei ed altre sètte orientali. Il testo siriaco del *Liber scholiorum* è stato pubblicato da Addai Scher nel *Corpus Script. Chr. Or.*, *Scr. Syri* (2ª serie, LXV-LXVI, Parigi 1910-12).

Bibl.: A. Baumstark, *Gesch. der syr. Liter.*, Bonn 1922, pp. 218-19; J.-B. Chabot, *Littér. syriaque*, Parigi 1934, pp. 107-108.
Guglielmo de Vries

TEODORO il Lettore. - Così soprannominato dalla sua funzione di lettore nella chiesa di S. Sofia a Costantinopoli: visse nel sec. VI.

Autore di una epitome delle opere storiche di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, generalmente nominata *Historia tripartita*, dalla quale dipende il I e l'inizio del II lib. della *Historia ecclesiastica tripartita* di Cassiodoro. La seconda opera di T. è la continuazione della *Historia tripartita* (in 2 l.), che va dal 450 al 527. Mentre l'*Historia tripartita* non è stata ancora pubblicata, il testo della seconda opera si è perduto. Una epitome di questa seconda opera, anche essa perduta, è servita come fonte a storici posteriori, specialmente a Teofane Confessore (m. nell'817). Base dell'opera di T. era una cronaca di Eustazio di Epifania (in Siria) e la storia ecclesiastica del monofisita Giovanni Diacrinomenos.

Bibl.: sui frammenti di T. v. la bibl. in Bardenhewer, V, p. 118; su Cassiodoro e l'*Hist. tripartita* v. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, p. 351 sgg.; Alb. Siegmund, *Die Überlieferung der griech. christl. Literatur in der latein. Kirche*, Monaco 1949, p. 55 sgg. Su T. e la sua attività v. specialmente H. G. Opitz, *Theodoros*, in Pauly-Wissowa, V, A, II, coll. 1869-81.
Erik Peterson

TEODORO Metochita. - Scrittore bizantino, m. nel 1332. Era figlio dell'arcidiacono greco Giorgio che abbracciò assieme con Giovanni Bekkos l'unione con Roma; egli non lo seguì però su questa via, anzi fu avversario dell'unione come il suo imperatore, Andronico II, di cui divenne nel 1314 grande logoteta.

Dopo la caduta di Andronico II seguì il suo padrone nell'esilio a Didimotichos (in Epiro) donde però egli poté ritornare dopo qualche tempo a Costantinopoli per ritirarsi nel monastero di Chora da lui restaurato nei tempi della sua ricchezza. Ha lasciato scritti di contenuto filosofico e religioso, sermoni e poesie.

Bibl.: PG 144, 936-54; Konst. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, I, Venezia 1872, pp. 19-135; E. Amann, *Théodore le Métochite*, in DThC, VI, coll. 233-35.
Giorgio Hofmann

TEODORO, vescovo di Mopsuestia. - Vescovo di Mopsuestia in Cilicia (Asia minore) dal 392 al 428, principale rappresentante della scuola antiochena.

I. Vita e opere. – N. ad Antiochia di Siria verso il 350, fu condiscepolo di s. Giovanni Crisostomo, che lo indusse a convertirsi ed entrare in un monastero e lo confortò, in una sua grave crisi spirituale, con una splendida lettera (*Ad Theodorum lapsum*: PG 47, 277-316). Per dieci anni frequentò la scuola di Antiochia (v. antiochia, V) diretta allora da Diodoro, poi vescovo di Tarso in Cilicia nel 378, assorbendone largamente lo spirito. Ordinato sacerdote nel 383, intraprese la sua carriera oratoria e soprattutto esegetica e polemica. Fra il 386 e il 392 fu probabilmente a Tarso, donde venne chiamato alla sede episcopale di Mopsuestia, nella stessa Cilicia. Del suo episcopato poco si conosce. Pastore zelante e scrittore infaticabile, era largamente conosciuto e ammirato. Partecipò alla Conferenza di Anazarbo (392) tra ortodossi e macedoniani, al Concilio di Costantinopoli del 394 che decise la controversia tra Agapio e Bagadio per la sede di Bostra; ospitò tra il 418 e il 422 Giuliano d'Eclano (v.) e gli altri vescovi pelagiani espulsi dall'Italia da papa Zosimo (v.) e prima di morire nel 428 ebbe forse colloqui con Nestorio, promosso allora alla sede di Costantinopoli. Il numero delle opere, quale risulta dal Catalogo di Ebediesu (1318), dalla cronaca anonima di Seert (PO 5, 289-91), dalle catene esegetiche e dalle citazioni di molti scrittori prima e dopo il Concilio di Costantinopoli del 533 (Ecumenico V), pongono T. fra gli scrittori più fecondi dell'antica letteratura cristiana. Ma di lui non restano che poche opere intere e dei frammenti. Integri il commento ai dodici Profeti minori, ai *Salmi*, a s. Giovanni, alle lettere minori di s. Paolo; delle opere teologiche solo le Catechesi e gran parte dell'opera contro i macedoniani (*De Spiritu Sancto*). Le catene esegetiche conservano molti frammenti, ma non sempre autentici

(cf. R. Devreesse, *Chaînes exégétiques*, in DBs, I, coll. 1084-1233) raccolti da F. Fritzsche e trascritti nella PG (v. bibl.); numerosi testi risultano ancora dalla letteratura polemica riguardante T., specialmente da Mario Mercatore (E. Schwartz, *Acta Conc. Oec.*, I, 5, Berlino 1914, pp. 23-28; PL 48, 1041-46), Leone di Bisanzio (PG 86, 1385-90), dal V Concilio costantinopolitano col *Constitutum* di Papa Vigilio (Mansi, IX, 157-858), dalla *Collectio Palatina*, e dal diacono Pelagio (poi papa Pelagio II) e soprattutto Facondo di Ermiana, questi ultimi due favorevoli a T.

II. Esegeta e teologo. – La Chiesa orientale vide presto in lui l'esegeta per eccellenza; ma la condanna della sua posizione teologica compromise anche le sue opere esegetiche, che costituiscono la maggior parte della sua produzione letteraria. Leonzio di Bisanzio dice che ancora diciottenne cominciò a stravolgere la S. Scrittura, disprezzando l'insegnamento dei dottori precedenti, rifiutando arbitrariamente i libri che non gli piacevano (*Giobbe*, *Giacomo*, *Esdra* e *Paralipomeni*), sopprimendo i titoli dei *Salmi* e interpretando giudaicamente il *Cantico dei Cantici*.

Ma ad eccezione della lettera di Giacomo, *Giobbe* e il *Cantico*, T. non fece che seguire il canone riconosciuto dalla Chiesa di Antiochia. Quanto al libro di *Giobbe* è da notare che T. ne lasciò un commento dedicato a s. Cirillo di Alessandria. Sul *Cantico* si mostrò incerto e propose come ipotesi di considerarlo come un epitalamio composto da Salomone per celebrare le sue nozze con la figlia del re d'Egitto. Benché nel caso non accenni ad un'interpretazione più profonda, è da osservare che da giovane aveva inteso in senso spirituale messianico l'epitalamio parallelo del Salmo 44. Sul titolo dei *Salmi* si trovava di fronte a testimonianze contraddittorie per cui preferì attribuirli tutti a Davide.

Il III Concilio di Costantinopoli condannò una sua teoria, che distingueva due gradi d'ispirazione (per i sapienziali e per i libri propriamente profetici): forse potrebbe essere interpretata in un senso perfettamente ortodosso (Amann, v. bibl., col. 247, contro Pirot). Le due opere perdute completamente, che trattavano probabilmente *ex professo* dei princìpi di ermeneutica, si possono ricavare in parte dalle sue opere esegetiche. Rappresentante principale della scuola antiochena, T. critica energicamente l'allegorismo diffuso ed esagerato dalla scuola alessandrina e dopo aver stabilito il senso letterale, con richiamo al testo originale, anche per il Vecchio Testamento pur non conoscendo a perfezione l'ebraico (cf. R. Devreesse, *Essai sur T. de M.*, v. bibl., p. 59, n. 3), pone la sua attenzione principale a chiarire il contesto storico e letterario. Biasima pertanto l'uso di applicare brani dello stesso contesto a sensi diversi, il che lo conduce a rinunciare alle interpretazioni messianiche, allora comuni, di passi che non possono applicarsi interamente al Messia. Non respinge però il senso tipico, anzi lo trova proprio dove il fatto storico previsto o descritto dall'agiografo non giustifica l'ampiezza delle sue espressioni. Perciò riconosce propriamente messianici alcuni salmi (2, 44, 15, 54, 88, 109) e in senso accomodatizio altri (21, 47, 48, 71); così ammette apertamente il valore profetico di molti testi sebbene ne scarti altri comunemente ritenuti tali. In fondo anche in questo è rappresentante della scuola antiochena, che gli allegoristi accusarono volentieri di razionalismo.

Questo difetto appare invece più grave nella sua teologia. La scuola d'Antiochia, guidata da Diodoro di Tarso, si trovò a combattere contro l'arianesimo che negava la divinità di Cristo e l'apollinarismo, che ne mutilava l'umanità per farla assorbire dal Verbo. Contro tali errori Diodoro formulò la teoria dei « due figli » (figlio di Dio e figlio di Maria, elevato per Grazia all'adozione divina), dottrina presto condannata dal Concilio di Alessandria (362) e poi da papa Damaso (380 e 382). Occorre tenere presenti tali controversie che ebbero in seguito il loro epilogo nei Concili di Efeso (437) e di Calcedonia (451) per comprendere la posizione di T. In tale ambiente polemico non fa meraviglia di trovare in lui delle formulazioni imprecise ed equivoche. Ma più che nelle sue opere polemiche l'esposizione serena e completa della sua dottrina va cercata nelle Catechesi, recentemente tradotte e pubblicate. Tuttavia anche da questo esame risulta chiaramente che le formole adoperate da T. per spiegare l'Unione ipostatica (v.) tradiscono una concezione erronea del mistero dell'Incarnazione. T. insegna già l'errore, a cui Nestorio ha legato il suo nome. Pur tentando di mantenersi nell'ortodossia con una terminologia ambigua, egli sdoppia in realtà il Cristo in due soggetti d'attribuzione, in due persone, la persona del Verbo nata dal Padre fin dall'eternità, e la persona dell'uomo Gesù nato nel tempo da Maria Vergine. Secondo T., l'unione tra l'assumente (il Verbo) e l'assunto (l'uomo) è senza dubbio molto stretta, ineffabile; essa termina in una personalità unica o πρόσωπον, detto πρόσωπον di unione; ma questa personalità unica non è affatto la persona stessa del Verbo; è una risultante dell'unione del Verbo e dell'uomo, unione che non può essere fisica, sostanziale, ma semplicemente morale, estrinseca. È una congiunzione, un'adesione dal di fuori e non un'unione dal di dentro, nell'intimo dell'essere, che faccia sì che in Gesù Cristo non ci sia che una persona fisica, quella del Verbo, che dice « Io, o Me » ad ogni azione che egli esercita sia nella natura divina sia nella natura umana. Qui è il mistero, che T. ha voluto tentar di spiegare, di razionalizzare: infelice tentativo, che non risponde alle formole della S. Scrittura, né al Credo di Nicea. Un'altra lacuna nella teologia di T. è costituita dalla sua dottrina sul peccato originale; egli ammette senza dubbio che il peccato di Adamo ha cagionato la caduta della natura umana rendendola mortale e inclinata al male; ma si esprime oscuramente sulla trasmissione del peccato per via di generazione. Queste imprecisioni non fanno meraviglia in un orientale poco informato sulla controversia pelagiana dibattuta in Occidente. Quando invece espone la dottrina cattolica sulla preghiera e i Sacramenti, nelle sue Catechesi (parallele in qualche modo a quelle di s. Cirillo di Gerusalemme), rappresenta la più pura tradizione cristiana.

III. La questione dell'ortodossia. – T. visse e morì in pace con la Chiesa e con i maggiori rappresentanti del tempo, come s. Giovanni Crisostomo, s. Cirillo Alessandrino e s. Gregorio Nazianzeno e non fu da loro accusato di errore. La sua opera fu altamente apprezzata dalle Chiese orientali e largamente diffusa. Ma la condanna postuma gravò sulla sua persona e sui suoi scritti, i quali furono conservati quasi unicamente nelle Chiese di Siria e di Persia indipendenti da Costantinopoli.

La sua dottrina fu coinvolta nelle controversie nestoriane e monofisitiche. Malgrado le sue espressioni equivoche e compromettenti, il Concilio di Calcedonia si rifiutò di condannarlo, accogliendo anche gli elogi contenuti nella lettera di Ibas. La polemica fu risollevata un secolo dopo nella controversia sui Tre Capitoli (v.). Sotto l'influenza della corrente monofisitica, appoggiata dall'imperatore Giustiniano, e dopo lunghe esitazioni papa Vigilio si decise alla condanna della dottrina e della persona di T. in quanto opposte alla dottrina ortodossa.

Oggi si cerca di riabilitarlo, mettendo in dubbio l'autenticità dei documenti che motivarono la condanna. Ma « l'elenco dei 55 testi teodoriani, che hanno servito a papa Vigilio per la condanna del Mopsuesteno, offre 22 numeri certamente autentici, 2 altri appena toccati, 8 positivamente dubbi, 5 certamente manipolati con fini, a quanto sembra, tendenziosi, e 20 incontrollabili » (Ortiz de Urbina, in *Orientalia christiana periodica*, 15 [1949], p. 443). Inoltre la dottrina cristologica contenuta nelle opere certamente autentiche di T. si rivela sostanzialmente identica a quella che si scopre nei frammenti citati dal V Concilio (cf. P. Parente, v. bibl.). È certo però che T. non meritava l'odio acceso che lo perseguitò oltre la tomba, specialmente al tempo di Giustiniano. Egli era morto in pace con la Chiesa, si poteva dunque rispettare la sua persona, pur condannando le sue formole. Quanto poi alle deficienze della sua cristologia, occorre tener presente che egli scrisse prima delle grandi controversie che hanno chiarito e precisato il problema delle due nature unite

in Gesù Cristo; ma il suo saggio di spiegazione, con le formole in cui l'ha espresso, non si concilia con i dati della fede.

BIBL.: I. *Opere*: in PG 66, 9-1020; R. Devreesse, *Le comment. de T. de M. sur le Psaumes* (*Studi e testi*, 93), Città del Vatic. 1939; R. Tonneau - R. Devreesse, *Les Hom. catéch. de T. de M.* (*ibid.*, 145), ivi 1949; *Comment. in XII proph. minores*, in A. Mai, *Script. Veter.* nov. coll., VI, parte 1ª, Roma 1831, pp. 1-298; id., *Nova Patrum Biblioth.*, VII, parte 1ª, ivi 1854, pp. 1-389; *Comment. in Ev. D. Jo.*, ed J. B. Chabot, Parigi 1897; *Controverse avec les Macédoniens* (*De Spiritu Sancto*), in PO 9, 637-77; *In ep. B. Pauli comment.*, ed. H. B. Swete, 2 voll., Cambridge 1880-82; E. Sachau, *Th. M. fragm. syr. e Codd. Musei Britan.*, Lipsia 1869; *Scholia in ep. Pauli ad Rom.*, in A. Mai, *Spicil. Rom.*, I, ivi 1839, 499-573. II. *Studi*: F. A. Specht, *Th. von M. und Theodoret von Kyros in der Auslegung messian. Weissag. aus Comment. zu den kleinen Proph.*, Monaco 1871; H. Kihn, *Th. von M. und Julius Afric. als Exegeten*, Friburgo in Br. 1880; H. Lietzmann, *Die Liturgie des T. von M.*, Berlino 1933; L. Pirot, *L'oeuvre exégét. de T. de M.*, Roma 1913; E. Amann, s. v. in DThC, XV, coll. 235-79; W. De Vries, *Der Nestorian. T. s. von M. in seiner Sakramentenlehre*, in *Orient. christ. period.*, 7 (1941), pp. 91-148; ma soprattutto R. Devreesse, *Essai sur T. de M* (*Studi e testi*, 141), Città del Vaticano 1948, con le critiche di P. Parente, *Una riabilitaz. di T. di M.*, in *Doctor Communis* (1950), pp. 5-24, di J. Ortiz de Urbina, in *Orient. christ. period.*, 5 (1949), 441-43, e di M. Jugie, in *L'osservatore romano*, 20 genn. 1951, p. 2.

Martino Jugie-Vittorino Dellagiacoma

TEODORO II Laskaris, imperatore di NICEA. - Imperatore dal 1254 al 1258. Scrisse nel 1256 lettere al papa Alessandro IV in favore dell'Unione. Però in altri scritti se ne mostrò avversario, soprattutto nelle questioni della Processione dello Spirito Santo e del Primato. Oltre ai suoi scritti teologici non ancora totalmente editi egli compose omelie, preghiere, poesie.

BIBL.: opere: PG 140, pp. 764-70; B. Swete, *Theodorus Lascaris iunior, de processione Spiritus Sancti oratio apologetica*, Londra 1875; N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris epistolae CCVII*, Firenze 1896. Studi: Joh. Dräseke, *Theodorus Laskaris*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 3 (1894), pp. 498-515; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, III, Monaco 1932, nn. 1824-51, pp. 25-29; Krumbacher, pp. 95-96, 478.

Giorgio Hofmann

TEODORO I, PAPA. - Eletto pontefice il 24 nov. 642, si schierò subito apertamente contro l'*Ekthesis*, editto imperiale, in cui l'imperatore Eraclio aveva professato il monotelismo (Mansi, X, coll. 702-705).

Si sforzò di ottenere da Paolo, promosso patriarca di Costantinopoli nel 641, quantunque il suo predecessore Pirro non fosse stato canonicamente deposto, che si istituisse un processo regolare e che egli stesso ripudiasse l'*Ekthesis*. Paolo si rifiutò, T. allora lo depose e accolse favorevolmente a Roma Pirro, che abiurò solennemente il monotelismo. Ma l'abiura di Pirro era solo una finzione; egli, infatti, la ritrattò quando perdette ogni speranza di riprendere la sua sede patriarcale; perciò un sinodo, raccolto a Roma, lo condannò alla deposizione. T. spirò il 14 maggio 649 senza aver potuto pacificare le contese tra la S. Sede e Costantinopoli.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 331-35; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, p. 434 sgg.; E. Caspar, *Geschichte das Papsttums*, II, Tubinga 1933; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 170-74, 418.

Guglielmo Mollat

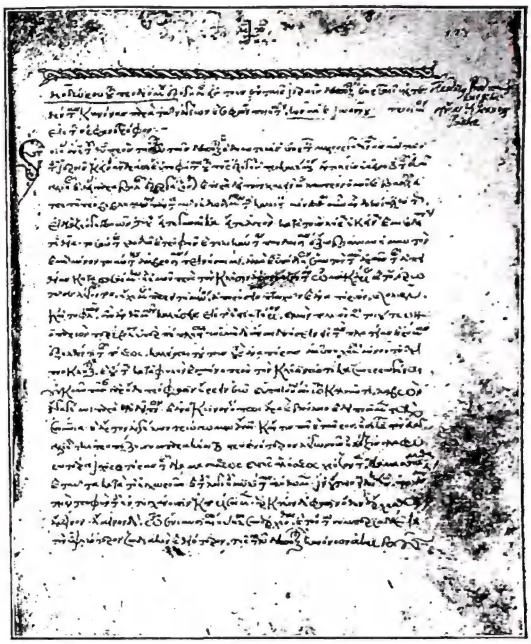
TEODORO II, PAPA. - Eletto nel nov. 897, m. ca. tre settimane dopo.

Prima di morire, però, ebbe il tempo di rendere giustizia alla memoria di papa Formoso, riconoscendo la validità delle Ordinazioni da lui fatte a Roma e dando al suo cadavere, rigettato sulla riva del Tevere da un ingrossamento del fiume, una degna sepoltura, accanto alle salme dei suoi predecessori.

BIBL.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 300-10; Fliche-Martin-Frutaz, VII, 1953, n. 16.

Guglielmo Mollat

TEODORO PRODROMO. - Scrittore bizantino della prima metà del sec. XII. Sotto il suo nome corre una letteratura tanto abbondante e varia che molti hanno pensato si tratti di diversi autori omonimi.



(*fot. Enc. Catt.*)

TEODORO PRODROMO - *Incipit* dell'*Expositio in canones sanctorum et sapientium poëtarum Cosmae et Joannis Damasceni*: PG 133, 1229 - Biblioteca Vaticana, cod. Reg. gr. 31, f. 127 (1282).

La poesia di T. P. è in gran parte profana; ma abbonda anche in inni per le feste liturgiche e di epigrammi sacri. Accanto al poeta c'è anche il grammatico, il filosofo e il teologo. Nel campo delle scienze sacre T. P. compose un trattato contro i Latini, un commentario a s. Luca ed il commentario alle poesie sacre di Cosma di Gerusalemme e di s. Giovanni Damasceno. Parte delle opere sono riprodotte in PG 133, 1003-1424.

BIBL.: Krumbacher, pp. 87-88, 749-760; L. Petit, *Monodie de Nicetas Eugenianos sur T. P.*, in *Vyzantijskij Vremennik*, 9 (1902), pp. 446-63.

Maurizio Gordillo

TEODORO di RAITHU. - Monaco nel convento di quel porto importante che era Raithu, nella penisola sinaitica, al golfo di Suez.

Scrisse tra il 537 e il 553 la sua *Praeparatio* per gli studi cristologici. La prima parte menziona 8 eresie da Mani fino a Severo di Antiochia, la seconda parte contiene definizioni filosofiche all'uso dogmatico. Che il libro *De sectis*, attribuito a Leonzio di Bisanzio, abbia qualche cosa da fare con T. non è provato.

BIBL.: l'edizione critica e completa della *Praeparatio* fu pubblicata da F. Diekamp nei suoi *Analecta patristica* (*Orient. Christ. Anal.*, 117), Roma 1938, p. 173 sg., cf. *ibid.* anche sull'autore e sulla questione dei rapporti fra T. ed il libro *De sectis*.

Erik Peterson

TEODORO STUDITA, santo. - Asceta bizantino e difensore acerrimo del culto delle immagini. N. a Costantinopoli ca. il 759 e m. nell'esilio di Acrita, isola della Bitinia, l'11 nov. 826.

Gettò le fondamenta della sua spiccata santità, giovane di 22 anni, nel monastero di Saccudio, sotto la direzione spirituale dello zio, s. Platone. Dopo 13 anni fu nominato egumeno del celebre cenobio di Studion (v. STUDITI), la quale carica conservò fino alla morte, per ben 32 anni, essendo da tutti i monaci studiti considerato come il loro fondatore, data l'impronta tutta propria da lui lasciata nelle costituzioni dell'Ordine. Dagli impera-

tori iconoclasti dovette patire per diverse volte il carcere e l'esilio.

Le sue opere principali, oltre alla copiosa corrispondenza epistolare e ai diversi trattati polemici contro gli iconoclasti, appartengono all'ascetica, e cioè le due *Catechesi*, maggiore e minore, i *Discorsi sacri* ed altri scritti minori intorno alla liturgia e alle costumanze canoniche del monastero di Studion.

Nota caratteristica della spiritualità di T., che non poco subì l'influsso della piissima sua madre Teoctista, è l'assenza di doni carismatici nell'orazione per la quale invano si cercherebbero in lui speciali regole, intento come è anzitutto all'esercizio delle sode virtù, fra le quali risalta l'ipotaghè (sommissione della volontà); la penitenza esterna viene da lui principalmente applicata al dominio di sé nella astinenza dai cibi. Caratteristico è l'amore a Cristo che deve informare tutte le azioni della vita, donde il desiderio della Comunione magari quotidiana e l'orazione universale e apostolica che fa pregare per tutto il mondo, come Cristo, cambiando in ciò le antiche ordinanze della Regola basiliana. La festa di s. T. è il 12 nov.

Bibl.: opere, in parte soltanto edite, in PG 99; E. Auvray, *S. Th. Parva Catechesis*, Parigi 1891; A. Papadopulos-Kerameus, Μεγάλη κατηχητική, l. II, Pietroburgo 1904 (il l. I in A. Mai, *Nova Patrum Bibl.* IX, Roma 1888, pp. 1-217). Studi: Krumbacher, pp. 147-51, 712-15; E. Amann, s. v. in DThC, XV, coll. 287-98; I. Hausherr, *S. Th. S., l'homme et l'ascète*, in *Orient. christ.*, 6 (1926), pp. 1-87; *Martyr. Romanum*, p. 518, con bibl.

Emmanuele Candal

TEODORO bar Wahbūn. - Scrittore giacobita, vescovo ed antipatriarca, oriundo di Melitene, m. nel 1192-93.

Fu segretario del patriarca giacobita Michele il Grande e come tale ebbe parte nelle trattative di unione di Romqlāh con i Greci. Più tardi si ribellò a Michele e agì contro di lui come antipatriarca sotto il nome di Giovanni. Finì per essere riconosciuto dal principe armeno Leone II di Cilicia (più tardi re) come patriarca dei giacobiti nel suo Stato.

Si hanno di lui due lettere; un'opera polemica contro il patriarca Michele e una spiegazione dei misteri della Chiesa (ms. di Charfet 4/1), importante per conoscere la dottrina dei giacobiti sui Sacramenti e le loro usanze liturgiche.

Bibl.: J. Gerber, *Zwei Briefe Barwahbuns*, Halle 1911; W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma 1940, p. 23 e passim.

Guglielmo de Vries

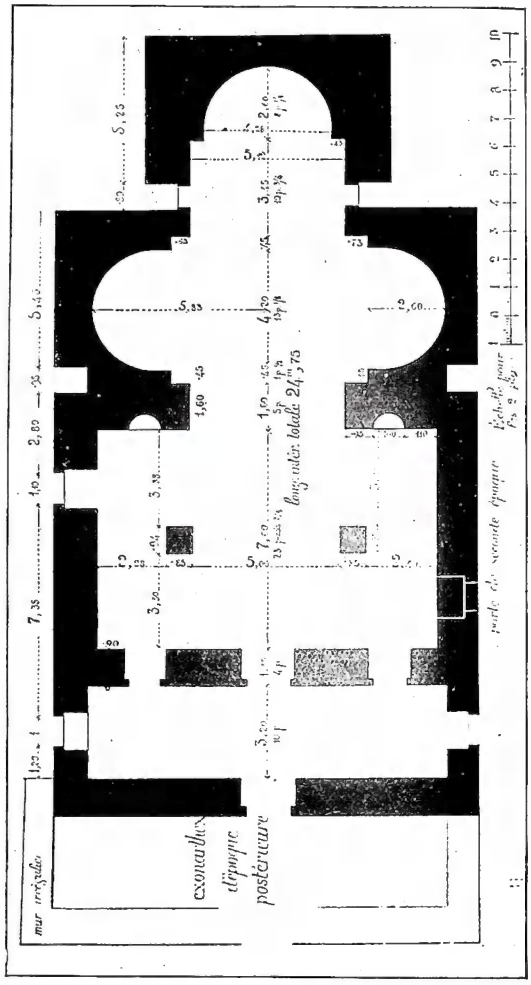
TEODOSIO, patriarca monofisita di Alessandria. - M. nel 566. Fu eletto dopo la morte di Timoteo III nel 535, dietro insistenze dell'imperatrice Teodora, la quale desiderava un patriarca monofisita, però dell'indirizzo moderato di Severo di Antiochia e non di quello più radicale di Giuliano di Alicarnasso. Tuttavia il popolo con i monaci, favorevoli ai giulianisti, scacciarono T. e lo sostituirono con Gaiano.

L'imperatore Giustiniano, dietro istigazione di Teodora, fece ristabilire T. sperando che questi fosse disposto ad aderire al Concilio di Calcedonia; poi, nel 537, lo chiamò a Costantinopoli e non potendo convincerlo ad abbandonare il monofisismo lo relegò a Derkos e insediò ad Alessandria il patriarca ortodosso Paolo. Più tardi T. fu chiamato dall'Imperatrice a Costantinopoli, donde poté per ben due volte percorrere l'Asia Minore ordinando sacerdoti. A Costantinopoli, sempre sotto la protezione di Teodora, consacrò vescovi monofisiti, anzitutto il famoso Giacomo Baradeo che poi organizzò la gerarchia monofisita specialmente in Siria. T. cercò sempre di dirigere i suoi aderenti dall'esilio in cui morì.

Dei suoi scritti sono conservate, tra l'altro, alcune lettere pubblicate da J. B. Chabot e una spiegazione della sua fede indirizzata all'imperatrice Teodora (v. Mansi, XI, 273, 445).

Bibl.: E. Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum Jacobitarum*, Parigi 1713, pp. 136 sgg.; E. L. Butcher, *The story of the Church of Egypt*, I, Londra 1897, p. 324 sgg.; I. B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Lovanio 1933, in *Corp. Script. Chr. Or. Script. Syri*, 2ª serie, XXXVII; Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 451 sgg.

Guglielmo de Vries



(da H. Vincent, F.-M. Abel, *Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité*, Parigi 1914, p. 29)

Teodosio il Cenobiarca, santo - Pianta della Cappella tricora del monastero di S. Teodosio (2ª metà sec. v) oggi Dejr Dōsī (Palestina).

TEODOSIO il Cenobiarca, santo. - Fondatore del monastero di S. Teodosio, su un'altura del deserto di Giuda, e archimandrita dei cenobiti gerosolimitani, donde il suo appellativo, n. a Magarisso (o Garisso) in Cappadocia ca. il 424, m. nel suo monastero l'11 genn. 529. Il nome di T., oltre che nei libri liturgici orientali, figura nel *Calendario Marmoreo* di Napoli e nel *Martirologio romano* all'11 genn.

Per soddisfare il desiderio di dedicarsi alla vita ascetica, abbandonò la patria per recarsi in Palestina: nelle vicinanze di Antiochia visitò s. Simeone Stilita per averne consigli e, giunto a Gerusalemme, nel 451 si pose sotto la direzione dell'asceta Longino, uno dei più venerandi *spoudaei* che abitavano la Torre di David. Nel 455 ca. la nobile dama Ikelia, fondatrice del monastero nel Vec-

chio Cathisma, posto fra Gerusalemme e Betlemme, ottenne da Longino che T. vi si trasferisse con altri monaci agiopoliti; la pia Ikelia lasciò alla sua morte l'amministrazione temporale del monastero a T. il quale, paventando la carica di igumeno, cui era stato chiamato, fuggì a Metopa, presso gli anacoreti Marino e Luca, e si stabilì nella grotta che la tradizione diceva rifugio dei Re Magi. Il continuo accorrere di discepoli lo indusse, tra il 460 e il 470, ad erigervi un monastero dove alla più rigida ascesi si univa l'esercizio di arti e mestieri. La carità vi era generosamente praticata: i pellegrini e i mendicanti erano oggetto di quotidiane elargizioni di viveri; gli ammalati religiosi o stranieri, ricchi e poveri, erano accolti in distinti ospedali; i veterani della solitudine in un gerontocomio; le pie benefattrici in un nosocomio, gli energumeni, ossia i pazzi, in un proprio ospizio. Mentre per la Salmodia divina i monaci di lingua greca, slavonica (Bessi) e armena si radunavano in chiese distinte, per la celebrazione della S. Messa tutti si recavano nella Chiesa greca. Per i pazzi si celebrava nel loro oratorio privato. La fama della santità e delle capacità amministrative di T., igumeno di ben 400 monaci, si diffuse rapidamente nella Palestina, tanto che nel 493 venne scelto quale archimandrita di tutti i cenobiti di Gerusalemme (cf. J. Pargoire, *Archimandrite*, in DACL, I, II, col. 2744; P. de Meester, *De monachico statu iuxta discipl. byz.*, Città del Vaticano 1942, p. 195).

(da L. Brehier, La sculpture et les arts mineurs byzantins, Parigi 1936, tav. 51)

TEODOSIO I, IMPERATORE ROMANO - *Missorium* di T. I con Valentiniano II e Arcadio. Clipeo argenteo del 388 con l'iscrizione DN THEODOSIVS PERPET. AUG. OB DIEM FELICISSIMVM X. - Madrid, Accademia reale.

Oltremodo energico fu l'atteggiamento di T. e del suo grande amico s. Saba (v.), in occasione della lotta contro le velleità monofisitiche e anticalcedoniane dell'imperatore Anastasio. A T. e a s. Saba si deve l'organizzazione della grandiosa adunanza monastica (10 mila uomini) nella chiesa di S. Stefano in Gerusalemme (fine del 516 o inizio del 517) durante la quale il patriarca Giovanni dovette anatematizzare Severo d'Antiochia. Fu allora che il venerando T. prima di scendere dall'ambone lanciò l'apostrofe che commosse profondamente la già elettrizzata assemblea: « Se qualcuno non crede ai 4 Concili come ai 4 Vangeli, sia anatema ». Nonostante il decreto di esilio emanato subito dopo da Anastasio, T. e s. Saba, adunata nuovamente tutta la popolazione monastica palestinese, inviarono all'Imperatore una vibrata protesta, specie di declinatoria contro il tentativo di far loro accettare la comunione di Severo di Antiochia. Dopo la morte di Anastasio (518), T. resse per altri 11 anni il monastero che aveva assunto l'aspetto di una vera città, posta su di un'altura da cui si potevano vedere Gerusalemme e Betlemme. Il patriarca Pietro di Gerusalemme presiedette ai funerali di T., il grande luminare del deserto di Giuda, la cui salma fu deposta nella grotta che aveva scelto per suo rifugio oltre un mezzo secolo prima. Il monastero di S. Teodosio, oggi Dejr Dōsī, distrutto nel sec. XV, fu riedificato all'inizio del nostro secolo dai monaci greci di Gerusalemme.

BIBL.: la *Vita* di T. è stata scritta su fonti dirette da Teodoro, vesc. di Petra, ca. il 530 (ed. H. Usener, Lipsia 1890; BHG, 2ª ed., 1776) e da Cirillo di Scitopoli, m. ca. il 559 (ed. Schwartz, Lipsia 1939: BHG, 1777). La redaz. metafrastica della *Vita* è riprodotta in PG 114, 469-553. *Synax. Constantinopol.*, coll. 383-86; *Martyr. Romanum*, p. 16; S. Vailhé, *Répert. alph. des monast. de Palestine*, in *Rev. de l'Orient chrét.*, 4 (1899) pp. 523-24; 5 (1900), pp. 36, 286-89; D. Mallardo, *Il Calend. Marmoreo di Napoli*, Roma [1947], pp. 140-45; P. Peeters, *Rech. d'hist. et de philol. orient.*, II, Bruxelles 1951, pp. 240-46 e passim. A. Pietro Frutaz

TEODOSIO I, IMPERATORE ROMANO. - N. a Cauca l'11 genn. 347, m. a Milano il 17 genn. 395. Entrato nell'esercito seguì il padre nelle campagne di Britannia e d'Africa, ma dopo la sua tragica morte (376) si ritirò a vita privata. Fu richiamato in servizio da Graziano dopo la battaglia di Adrianopoli (378) con il grado di *magister equitum*; poco dopo fu nominato Augusto (genn. 379) e gli fu affidato l'Impero d'Oriente. Si adoperò subito con avveduta azione militare e diplomatica a pacificare quelle province stroncando le velleità dei barbari che predavano ai confini.

Nell'ag. 383 Magno Massimo fu proclamato imperatore dai soldati della Britannia, e scese in Gallia; Graziano abbandonato dalle truppe si rifugiò a Lione, ma fu tradito ed ucciso dal governatore della città. T. costretto dagli eventi incalzanti accettò il fatto compiuto e riconobbe a Massimo il governo della Britannia, della Gallia e della Spagna. Nel 387 però l'usurpatore scese in Italia con l'evidente scopo d'impadronirsene; Valentiniano II insieme con la madre Giustina fuggirono a Tessalonica. T. non poteva tollerare oltre e, pacificati i confini orientali dell'Impero mediante un accordo con la Persia, marciò contro Massimo; questi fu sconfitto a Petovio e, rifugiatosi ad Aquileia, fu tradito dagli stessi suoi soldati e ucciso (ag. 388). Mentre il generale Arbogaste pacificava la Gallia sconfiggendo il figlio di Massimo, Flavio Vittore, T. si trattenne in Italia fino al 391. In questo periodo ebbe i due famosi conflitti con s. Ambrogio nei quali il Santo riuscì, in nome della sua autorità spirituale, ad imporre la sua volontà al focoso Imperatore. A Callinico (Cappadocia) i cristiani avevano bruciato la sinagoga; T. dispose che fosse edificata a spese del vescovo della città, ma Ambrogio ottenne che l'ordine fosse revocato (s. Ambrogio, *Epist.*, 40 sg.: PL 16, 1148-69). Più importante e clamorosa la questione di Tessalonica; quivi i cittadini, che non avevano potuto ottenere la liberazione di un auriga, si erano sollevati ed avevano ucciso le autorità. T. ordinò una rappresaglia nella quale furono massacrate alcune migliaia di persone. S. Am-

brogio protestò energicamente contro l'atto brutale e scrisse una lettera all'Imperatore minacciandolo di scomunica, se non facesse penitenza; dopo tergiversazioni T. si sottomise umilmente alle ingiunzioni del vescovo e nel Natale del 390 fu riammesso alla Comunione (s. Ambrogio, *Epist.*, 51 : *De obitu Theodosii* : PL 16, 1209-14, 1447-68).

Ritornato in Oriente, T. dovette ancora combattere contro i barbari con i quali, dopo averli vinti, nel 392 concluse un trattato di pace. In Occidente però sorgeva un altro usurpatore; il generale Arbogaste, dopo la morte di Valentiniano II (maggio 392), forse da lui fatto assassinare, fece proclamare imperatore il retore Flavio Eugenio. Appoggiandosi al partito pagano, capitanato dal prefetto del pretorio Nicomaco Flaviano, Eugenio venne in Italia; T. gli mosse contro e lo sconfisse presso il fiume Frigido (Friuli) : Eugenio ed Arbogaste furono uccisi in combattimento (estate 394). L'Impero romano ritornava ancora una volta nelle mani di un solo sovrano degno e capace di assicurare benessere e tranquillità per tutti, ma le speranze furono presto frustrate, poiché, ammalatosi gravemente, T. moriva a Milano nel genn. 395 lasciando eredi i due figli Arcadio ed Onorio che già nel 393 aveva nominati Augusti.

Se l'attività di T. fu benefica verso l'Impero non meno importante fu la sua politica religiosa nei riguardi del cattolicesimo e del paganesimo; sancì infatti il trionfo definitivo del primo sulle varie sètte eretiche ed accelerò la scomparsa del secondo che aveva ancora fanatici sostenitori nel ceto senatoriale. T. non infierì direttamente contro le persone, ma continuando la politica di Costanzo II e di Graziano riuscì a raggiungere pienamente lo scopo. Nel 381 e 383 privava dei diritti civili gli apostati (*Cod. Theod.*, XVI, 7, 1-2). Dopo la morte di Graziano inviò in Egitto il prefetto Cinegio con l'ordine esplicito di vietare l'idolatria e chiudere i templi. Trovandosi a Roma, dopo la vittoria su Massimo, respinse le iterate istanze del Senato che chiedeva il ripristinamento dell'ara della Vittoria, ed anzi in un discorso esortò gli stessi senatori ad abbandonare le loro superstizioni pagane ed abbracciare il cattolicesimo. Poco dopo tolse ogni contributo statale per il culto dei templi e vietò per Roma ogni cerimonia pubblica pagana, minacciando gravi pene contro le autorità che le tollerassero (*ibid.*, XVI, 10, 10); lo stesso decreto fu esteso all'Egitto (*ibid.*, XVI, 10, 11) e nel 392 per tutto l'Impero stabilendo multe e confische contro i trasgressori (*ibid.*, XVI, 10, 12). Finalmente dopo la vittoria sull'usurpatore Eugenio applicò con più rigore tutte le leggi precedentemente emanate contro il paganesimo.

Questa azione svolta da T. contro l'idolatria oltre che ispirata dal suo sentimento di cristiano convinto scaturiva anche dalla constatazione che il paganesimo non poteva più sorreggere il vecchio Impero da ogni parte minacciato dai barbari; solo il cristianesimo poteva infondergli una nuova linfa e permeandolo della sua cattolicità ne avrebbe potuto salvare e conservare la perennità. Il vero ed unico cristianesimo di T. perciò non poteva essere che quello cattolico, lo stesso che Pietro aveva predicato a Roma e che insegnava il suo successore Damaso (*ibid.*, XVI, 1, 2). Da ciò deriva tutta la sua politica religiosa nel combattere le eresie ed in modo particolare quella che nel sec. IV più di tutte aveva attentato all'ortodossia cattolica : l'arianesimo. Già fin dall'inizio del suo governo, essendosi ammalato a Tessalonica, chiese il Battesimo dal vescovo locale, ma prima di riceverlo volle accertarsi che egli fosse ortodosso. Stabilitosi a Costantinopoli nel 380, prima sua cura fu quella di indurre l'ariano patriarca Demofilo ad aderire alla fede cattolica, e poiché questi si rifiutò riconobbe il cattolico s. Gregorio al quale restituì tutte le chiese della città (*ibid.*, XVI, 5, 6). Partecipò al Concilio del 381 e ne confermò le decisioni contro gli eretici (*ibid.*, XVI, 1, 3). Nel 383 volle tentare una pacificazione tra le varie sètte, e convocò a Costantinopoli i capi per esaminare le rispettive professioni di fede; le discussioni non approdarono a nulla ed allora T., accettata quella cattolica, fece bruciare tutte le altre, e promulgò diversi editti vietando ogni adunanza di eretici (*ibid.*, XVI, 5, 11-13).

La molteplice attività legislativa di T. condusse così presto alla totale scomparsa dell'arianesimo nell'Impero.

BIBL.: A. Guldenpennung, *Kaiser Theodosius der Grosse*, Halle 1878; A. Marpurgo, *Arbogaste e l'Impero rom. dal 379 al 394*, Trieste 1883; U. Benigni, *Stor. sociale della Chiesa*, II, Milano 1912, pp. 285-330; H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlino 1929; J.-R. Palanque, *St Ambroise et l'Empire romain*, Parigi 1933; B. Biondi, *L'influenza di s. Ambrogio sulla legislaz. relig. del suo tempo*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, pp. 339-420; A. Saba, *L'opera politica di s. Ambrogio*, *ibid.*, pp. 535-69; A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1941; Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 513 sgg.; W. Ensslin, *La politica eccles. dell'imperatore T. agli inizi del suo governo*, in *Nuovo Didaskaleion*, 2 (1948), pp. 5-35.

Agostino Amore

TEODOSIO II (*Flavius Theodosius, iunior*) IMPERATORE d'ORIENTE. - N. nel 401, incoronato Augusto il 10 genn. 402, successe al padre Arcadio il 1° maggio 408. Data l'età dell'Imperatore, la reggenza venne esercitata da Antemio, il quale svolse una larga e proficua attività, cercando di reprimere le velleità di indipendenza fiscale dei latifondisti (*Cod. Theod.*, 9, 22, 4 : a. 409), promuovendo le importazioni di grano dall'Egitto, assestando in via pacifica i rapporti con la Persia, riorganizzando l'esercito e specialmente la flotta del Danubio e la difesa dell'Illirico, nonché iniziando (443) la costruzione delle mura di Costantinopoli per la protezione dalla parte di terra.

Inoltre, dopo aver domato Libii ed Isauri, già nel 409 otteneva una vittoria decisiva sugli Unni che avevano oltrepassato il Danubio. Morto Antemio (414), gli successe quale *praefectus praetorio* il patrizio Aureliano, ma la reggenza del tredicenne T. veniva assunta dalla sorella di lui, Pulcheria, elevata alla dignità di augusta il 4 luglio 414. Sotto l'influsso di Pulcheria la corte di Costantinopoli diventò il centro di un severo rigorismo religioso; furono inaspriti i provvedimenti contro gli eretici, vennero esclusi dagli uffici pubblici i pagani (*Cod. Theod.*, 16, 5, 57 sgg.: 16, 10, 21), e fu vietata la costruzione di nuove sinagoghe (*ibid.*, 16, 8, 22). Ma altri problemi urgevano, come la situazione della grande proprietà in Egitto, lo stato di agitazione della Palestina, le frequenti rivolte di truppe in Oriente, il contrasto con la Persia. Quest'ultimo sfociò in una guerra (421-22), finita con un successo dei Bizantini e seguita da un trattato di pace che avrebbe dovuto durare cento anni.

Nell'anno 421, per suggerimento di Pulcheria, T. sposava Atenaide (figlia di un maestro di retorica ateniese), battezzata allora col nome di Elia Eudossia. Questa, dopo la nascita di Licinia Eudossia, ottenne la dignità di Augusta e prese ad esercitare, sul marito, una forte influenza, specie nel campo religioso : probabilmente si deve al suo consiglio anche il riordinamento della scuola di Costantinopoli (27 febbr. 425 : *Cod. Theod.*, 14, 9, 3; 15, 1, 53). Frattanto in Occidente, morto Onorio, e subentratogli il fanciullo Valentiniano, profondi disordini furono suscitati soprattutto dall'usurpatore Giovanni, e l'Oriente si trovò a dover provvedere : Galla Placidia fu riconosciuta Augusta, e Valentiniano, dopo il suo fidanzamento con Licinia Eudossia, Cesare nel 424 e, sconfitto Giovanni, Augusto nel 425.

In Oriente si dovettero contenere le rinnovate invasioni degli Unni (441), con la cessione di territori a sud del Danubio, mentre fervevano le controversie religiose cagionate dalle eresie nestoriana (v. NESTORIO) e monofisita (v.). L'inconsulto intervento in queste turbò gli ultimi anni di vita dell'Imperatore, morto nel 450. Il nome di T. è legato ad una grandiosa opera legislativa, e cioè al suo Codice (v. CODEX THEODOSIANUS), che costituisce il primo tentativo di raccolta ufficiale delle costituzioni imperiali e servì di modello a quello giustinianeo. L'Imperatore (*Cod. Theod.*, 1, 1, 5 : a. 429) aveva dapprima concepito un più vasto disegno : oltre la raccolta delle *constitutiones generales* (comprese le abrogate) da Costantino al suo tempo, egli aveva progettato una compilazione, mista di costituzioni (*leges*) e di frammenti di scritti di giuristi (*iura*), destinata alla pratica. Questa seconda parte del

programma non poté essere attuata, sicché nel 435 (*Cod. Theod.*, 1, 1, 6) T. lo ridusse alla prima raccolta, terminata nel 438 e inviata poi anche in Occidente dove fu pubblicata il 25 dic. 438, dopo una solenne seduta del Senato romano, della quale si possiede il verbale.

BIBL.: A. Güldenpenning, *Gesch. des oström. Reichs unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II.*, Halle 1885; O. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, VI, Stoccarda 1920, pp. 65 sgg., 131 sgg.; J. B. Bury, *A history of the later Roman Empire*, I, Londra 1923, p. 81 sgg.; E. Stein, *Gesch. des spätröm. Reiches*, I, Vienna 1928, pp. 375 sgg., 416 sgg.
Pietro de Francisci

TEODOSIO da MÜNSTER: v. FLORENTINI ANTONIO CRISPINO.

TEODOSIO di PEČERSK, santo. - Fondatore della vita cenobitica nella Russia e primo igumeno della celebre laura di Pečersk presso Kiev.

N. a Wassilkof, presso Kiev ca. il 1035 da nobile e agiata famiglia, che si trasferì poi a Kurck, perdette presto il padre e fu educato dalla madre, molto dispotica. Ancora bambino era portato alla preghiera e allo studio « suscitando l'ammirazione di tutti per la sua saggezza e intelligenza ». L'amore di Gesù lo spinse alle umiliazioni e alla preghiera. Volle da se stesso preparare il Pane eucaristico e accompagnava i servi nella coltivazione dei campi. La madre, indignata per questo lavoro che riteneva degradante per il loro casato, punì il ragazzo fino ad incatenarlo. T. sopportò tutto in silenzio e nella preghiera, poi fuggì da casa e a Kiev fu ricevuto come monaco dall'anacoreta s. Antonio. La madre si unì a T. nella fuga dal mondo. Per le sue eminenti qualità T. ancora ventiseienne fu nominato abate e decise di trasformare quella vita monastica sotterranea, che riteneva troppo triste, in vita cenobitica erigendo celle all'aperto. Poi si fece portare dal convento di Studion, presso Costantinopoli, le Regole di quella comunità che mettono al di sopra della ricerca solitaria della salvezza individuale il dovere della carità e, pur sistemando la vita monacale in comune, pongono la comunità al servizio della Chiesa e del prossimo. Questa norma fu poi introdotta in tutti i conventi della Russia.

Fra le virtù di T. sono da segnalare l'osservanza delle regole, l'umiltà, la fortezza contro le ingiustizie e la sua fede nella Provvidenza. L'antica letteratura russa ha conservato saggi delle esortazioni di T. la cui influenza nella spiritualità russa è stata rilevantissima. Lontano da ogni radicalismo, ha insegnato una dottrina spirituale completa, caratterizzata da un amore sviscerato a Gesù. T. morì il 3 maggio 1074 e fu il primo ad essere venerato come santo in Russia, poiché fu canonizzato da un Sinodo di vescovi russi nel 1108. Festa il 3 maggio.

BIBL.: V. Čagovetz, *S. T. di P.*, in *Annali dell'Univ. di Kiev* (in russo), giugno, ag., ott. e dic. 1901; G. Fedotof, *The Russian religious mind*, Cambridge-Massachusetts 1946, pp. 110-31.
Giovanni Kologrivof

TEODOTO di ANCIRA, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio romano* e nel *Sinassario* il 18 maggio.

La *Passio*, scritta da un contemporaneo, ma alquanto tempo dopo il martirio del Santo, raccoglie ricordi personali dell'autore e tradizioni che già circolavano; presenta perciò elementi sicuri insieme con altri leggendari. T. era un oste di Ancira che viveva santamente dedito a opere di carità, specialmente verso i prigionieri, i confessori ed i martiri dei quali curava la sepoltura. Esercitando proprio questo ufficio nei riguardi di sette vergini, nella persecuzione di Diocleziano, fu accusato al governatore della città. Santamente ardito affrontò il suo destino presentandosi spontaneamente al giudice; fu orribilmente tormentato; chiuso in carcere ne fu levato dopo cinque giorni per essere decapitato. Il suo corpo fu seppellito nei pressi di Malos ed in suo onore fu edificata una « memoria ».

BIBL.: *Acta SS. Maii*, IV, Parigi 1866, pp. 147-64; P. Franchi de' Cavalieri, *I martirii di s. T. e di s. Ariadne* (*Studi e testi*, 6), Roma 1901, pp. 9-87; H. Delehaye, *La passion de st Théodote d'Ancyre*, in *Anal. Bolland.*, 22 (1903), pp. 320-28; P. Franchi, *Osservaz. sopra alcuni atti dei martiri*, in *Nuovo bull. arch. crist.*, 10 (1904), pp. 27-37; id., *Reliquie di un grande menol. premetafrasteo e una nuova recens. del martyrium s. Theodoti Ancyrani*, in *Note agiogr.* (*Studi e testi*, 33), VI, Roma 1920, pp. 110-142; H. Delehaye, *Les orig. du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 157; *Martyr. Romanum*, p. 196.
Agostino Amore

TEODOTO lo GNOSTICO. - Discepolo di Valentino, appartenente alla scuola orientale del suo maestro (sulle due scuole valentiniane v. Ippolito, *Ref.*, VI, 35, 5-7).

Sulla sua persona e vita niente è conosciuto, ma è probabilmente contemporaneo di Tolomeo (verso il 160-170). La sua dottrina ha affinità con quella di Marco. Clemente d'Alessandria ha nei suoi *Excerpta ex Theodoto* conservato frammenti della dottrina di T. Non è sempre possibile, però, distinguere nettamente l'opera di T. da quella di Clemente (v. VALENTINO).

BIBL.: Clemente Alessandrino, *Stromata*, ed. O. Stählin (CB, 17), Lipsia 1909, pp. 105-33; R. P. Casey, *The Excerpta of Clement of Alex.*, Londra 1934 (con trad. inglese e comment.); Clément d'Alex., *Extraits de Théodote*, ed. F. Sagnard (trad. franc. introd., e note), Parigi 1948. Sul contenuto v. F. Sagnard, *La gnose Valentinienne et le témoignage de st Irénée*, Parigi 1947, p. 668 sgg.; A. G. Festugière, *Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Al.*, in *Vigiliae christ.*, 3 (1949), p. 193 sg.
Erik Peterson

TEODOTO, vescovo di LAODICEA. - Seguace di Ario fin dalla prima ora (Teodoreto, *Hist. eccl.*, I, 4), partecipò all'inizio del 325 al Sinodo di Antiochia per l'elezione di Eustazio, ma non volle sottoscrivere la formola di fede ivi promulgata.

Al Concilio di Nicea fu tra i pochi difensori di Ario, ma sottoscrisse tuttavia il Simbolo (*ibid.*, I, 6; 20). Poco dopo però cercò di ritrattare la sua sottoscrizione e Costantino gli scrisse una lettera ammonendolo che così facendo si esponeva a gravi rischi (Gelasio, *Hist. eccl.*, III, 3). Nel 330 partecipò al Sinodo di Antiochia nel quale fu deposto Eustazio. Proibì ai due Apollinare, padre e figlio, di frequentare le lezioni del filosofo pagano Epifanio, e, poiché non ubbidirono, li scomunicò. Nonostante il suo aperto arianesimo Eusebio di Cesarea ne fa uno splendido elogio (*Hist. eccl.*, VII, 32) e Teodoreto attesta (*Hist. eccl.*, V, 7) che nella sua città era venerato come santo. Indotto da queste testimonianze Adone lo inserì nel suo Martirologio donde passò in quello romano (2 nov.). I Bollandisti mossero dubbi sulla sua santità e nel 1883 la S. Congregazione dei Riti avocò a sé la questione (*Acta SS. Novembris*, I, Parigi 1887, p. 420).

BIBL.: Tillemont, VI, p. 740 sgg.; VII, p. 609 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 492; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 84-99, 249.
Agostino Amore

TEODOZIANI: v. ADOZIANISMO.

TEODOZIONE: v. GRECIA, VII. *Le versioni greche delle Bibbia.*

TEODUINO di LIEGI. - Teologo e vescovo, oriundo dalla Baviera, n. all'inizio del sec. XI, m. nel 1075.

Nominato vescovo di Liegi (1048) dall'imperatore Enrico III, si distinse per zelo pastorale. Importante è la lettera (PL 146, 1441-44) che nel 1050 scrisse ad Enrico re di Francia, per dissuaderlo dal convocare un concilio contro il vescovo Brunone di Angers e Berengario di Tours (v.), poiché la loro condanna era da riservare al Papa; nella quale prova pure che l'errore eucaristico di Berengario era già stato condannato dall'antichità cristiana, che nell'Eucaristia avrebbe negato l'*umbra*, la *figura*. La breve raccolta dimostra il grave equivoco, di cui furono vittime alcuni autori medievali nell'interpretazione dei testi patristici, nei quali la *figura*, l'*imago*, il *sacramentum* non si oppongono alla realtà.

BIBL.: anon., *Notitia histor. in Theoduinum*: PL 146, 1437-1440; R. Heurtervent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie de Berengaire*, Parigi 1912, p. 154; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 291-328.
Antonio Piolanti

TEODULFO, vescovo di Orléans: v. Teodolfo, vescovo di Orléans.

TEODULO, presbitero in Celesiria. - Scrisse nei tempi dell'imperatore Zenone (474-91), secondo Gennadio, *De viris ill.*, cap. 91 (Herding), molti libri, dei quali però non se ne conosce che uno, cioè: *De consonantia Veteris et Novi Testamenti*, opera antieretica, diretta probabilmente o contro manichei o marcioniti.

Due frammenti probabilmente nella *Doctrina Patrum*, pp. 315, 17 sgg. ed. Diekamp e p. III (cf. Atti del Concilio Lateranense [649] presso Mansi, X, 1121 C.). La Chiesa siriaca conosceva, secondo Ebediesu, dello stesso T. una interpretazione del profeta Isaia in 2 voll. e un trattato sui salmi davidici, ed il miglior modo di recitarli. Secondo Ebediesu T. sarebbe stato un discepolo di Teodoro di Mopsuestia, la *Doctrina Patrum* lo chiama nestoriano. Tutte le sue opere sono, come pare almeno, scomparse.

Bibl.: Bardenhewer, IV, p. 262; A. Baumstark, *Gesch. der syrisch. Liter.*, Bonn 1922, p. 118. Erik Peterson

TEODULO, santo, martire: v. Alessandro, Evenzio e Teodulo, santi, martiri.

TEOFANE Cherameo. - Sotto il nome di T. si ha la raccolta più ampia di omelie greche del medioevo. Alcune portano il nome di Gregorio, di Filippo, di Filagato: non si è sicuri se si tratti di persone distinte o dello stesso personaggio.

Fino alla metà del secolo scorso si credeva universalmente che T. fosse stato vescovo di Taormina. Ma i dati che si rilevano dalle stesse omelie lo escludono nella maniera più categorica. Egli viveva ai tempi del re Ruggero II, quando la diocesi di Taormina non esisteva da quasi 3 secoli. In realtà si tratta di un monaco basiliano della Calabria, forse del Patirion rossanese, discepolo di s. Bartolomeo di Simeri, arcivescovo di Rossano, morto verso la metà del sec. XII.

Opere: *Homiliae in Evangelia dominicalia et festa totius anni*, Parigi 1644, riprodotte dal Palama, Gerusalemme 1860, e dal Migne in PG 133. Alcune omelie (in codici dell'Escuriale, della Vaticana e dell'Ambrosiana), sono ancora inedite.

Bibl.: N. Buscemi, *T. C.*, in *Giorn. eccles. d. Sicilia*, Palermo 1832, pp. 1-48; D. Lancia di Brolo, *Sopra T. C.*, Palermo 1877 (estr. da *Arch. st. sicil.*, nuova serie, I (1876), pp. 391-421; id., *Storia della Chiesa in Sicilia*, II, ivi 1884, 459-62; A. Gradilone, *Storia di Rossano*, Roma 1926, pp. 298-299; M. Amari, *St. dei Musulmani*, I, Catania 1933, pp. 631-39. Francesco Russo

TEOFANE il Confessore, santo. - N. ca. il 760, m. il 12 marzo 817.

Fu monaco ed abate del monastero da lui fondato τοῦ μεγάλου Ἀγροῦ (Agri) a Sigriane presso Cizico. Partecipò al Concilio di Nicea (787). Continuò la *Cronografia* del suo amico Giorgio Sincello che Anastasio il Bibliotecario tradusse in latino. Sotto l'imperatore Leone V (813-20) soffrì per la fede una prigionia di 2 anni a Costantinopoli e poi un duro esilio a Samotracia dove morì. S. Teodoro Studita tenne un panegirico in suo onore. La sua festa si celebra il 12 marzo.

Bibl.: C. De Boor, *Th. Chronographia*, 2 voll., Lipsia 1883-85; P. Pargoire, *S. Th. le Chronographe et ses rapports avec st. Théodore Studite*, in Βυζαντινὰ Χρονικά, 9 (1902), pp. 37-102; Ch. van de Vorst, *Un panégyrique de st Th. le Chronogr. par st. Théodore*, in *Anal. Bolland.*, 31 (1912), pp. 11-23; id., *En quelle année mourut st. Th. le Chronogr.*, *ibid.*, pp. 148-56; *Martyr. Romanum*, p. 95. Giorgio Hofmann

TEOFANE III, patriarca di Gerusalemme. – Tenne il patriarcato dal 1606 al 15 dic. 1644; fu acerbo avversario dei Francescani nella questione dei Luoghi Santi e fece molto per distruggere l'Unione dei Ruteni conclusa nel 1595-96. Però nella sua corrispondenza con Urbano VIII seppe anche manifestare idee pacifiche.

Bibl.: Chrys. Papadopulos, *Storia della Chiesa di Gerusalemme* (in greco), Gerusalemme 1910, pp. 487-528; G. Hofmann, *Theophanes III. und Urban VIII.*, in *Orient. Christ.*, 1933; R. Janin, *Théophane III de Jérus.*, in DThC XV, 1, 512-13. Giorgio Hofmann

TEOFANE (Feofan), il Greco. - Affrescatore di chiese e pittore di iconi, fiorì a Novgorod ed a Mosca nella Russia settentrionale e centrale nella seconda metà del Trecento e nei primi due decenni del Quattrocento.

Mancano altri particolari sulla sua vita. Prima di venire in Russia aveva già lavorato a Costantinopoli, a Calcedonia, a Galata ed a Caffa in Crimea. Nella città di Novgorod affrescò anzitutto la chiesa della Trasfigurazione di N. S. (1378); a Mosca, assieme con Andrea Rublew, la chiesa dell'Annunziata (1408). Da lui proviene anche la celebre icona, detta « La Madonna del Don ». Fece pure disegni e vedute di città come Mosca e Costantinopoli, cosa fino allora nuova in Russia. Il suo stile pittorico è coraggioso nei tratti, nervoso nelle pennellate; si distingue sia dalla maniera dello stile cosiddetto secondo paleologo sia dalla maniera tanto ieratica del comune dei pittori russi contemporanei. È stimato a ragione come uno dei più valorosi esponenti della pittura russa durante i primi secoli. Alberto M. Ammann

TEOFANE di Nicea. - Teologo bizantino del sec. XIV. Non si conoscono i fatti particolari della sua vita. Tuttavia, dalle sottoscrizioni di alcuni atti sinodali del tempo, si sa che egli occupava la sede di Nicea almeno dal 1366. M. ca. il 1381.

Come seguace del palamismo – benché assai moderato nell'espressione delle nuove formole teologiche –, godette la piena fiducia dell'imperatore Cantacuzeno ormai divenuto monaco, da cui ebbe l'incarico di difendere il palamismo contro il patriarca latino di Costantinopoli, Paolo. Le opere di T. sono quasi tutte inedite e di carattere polemico; notevole il *Sermo in Deiparam*, edito dal Jugie, che con grande originalità tratta dell'eccellenza del posto che occupa la Madre di Dio nel piano divino, oltre ad altre considerazioni sull'Incarnazione e su molte questioni intorno alla Grazia.

Bibl.: M. Jugie, *Theophanes Nicaenus, Sermo in sanctiss. Deiparam*, in *Lateranum*, nuova serie, I (1935). Emmanuele Candal

TEOFANE il Recluso. - Vescovo (al secolo Giorgio Govorof), uno dei più celebri e influenti scrittori spirituali e moralisti russi del sec. XIX. N. nella Russia centrale nel 1815, m. nell'eremo di Vichensk nel 1894.

Fece i suoi studi nel Seminario e poi nell'Accademia ecclesiastica di Kiev. Fattosi monaco, fu professore di filosofia, di morale, rettore del Seminario di Olonetz e dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo. Nel 1847 prese parte a una missione inviata nell'Oriente balcanico per lo studio della Chiesa « ortodossa »; vi restò 7 anni, in cui imparò il greco e tutte le tradizioni monastiche ed etiche della Chiesa greca. Nel 1859 fu consacrato vescovo di Tambov e poi trasferito alla sede di Vladimir, finché nel 1866 si ritirò a vita monastica e si dedicò all'apostolato della penna nella Viscenschaja Pustynj. Dal 1872 si rinchiuse in una doppia cella di grande povertà, nella quale celebrava la Messa tutti i giorni, e nei momenti di svago dipingeva iconi. T. tradusse in russo la *Filocalia* aumentandola considerevolmente (5 voll.) e compilò una grande opera sulle Regole di s. Pacomio, s. Basilio, s. Benedetto e Cassiano. Scrisse anche diversi libri di commenti alle lettere di s. Paolo. Le sue opere di direzione spirituale sono state in parte pubblicate in 10 voll.

Bibl.: J. Krutikof, *T. il R.* (in russo), Mosca 1899; I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienna 1934, pp. 178-93; S. Tyszkiewicz, *Moralistes russes*, Roma 1951, pp. 110-27. Giovanni Kologrivof

TEOFANIA (θεοφανία e θεοφάνεια). - Dal gr. θεός « dio » e φαίνω « apparisco », è la manifestazione di una divinità agli uomini; il significato è analogo a quello di epifania (v.) quando questo si riferisce a una figura divina; così nella liturgia bizantina la festa dell'Epifania del Signore è detta τὰ ἅγια θεοφάνεια e con lo stesso nome la chiamano i Padri greci ss. Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno.

La t. può avvenire o per la manifestazione di una divinità: celebre è quella di Jahweh a Mosè nel roveto ardente (*Ex.* 34, 29-30) e quella di Zoroastro in mezzo a un fulgore di fiamma che stupì il sovrano e i nobili Persiani del suo corteggio (Dione Crisostomo, *Or.*, 36, 40); o per l'ascolto della sua voce, come si verificò dopo il Battesimo di Gesù nel Giordano; si chiama anche t. la raffigurazione plastica della divinità che si vede nei sigilli micenei. Festa della t. (τὰ θεοφάνια) chiama Erodoto (I, 51; cf. Plutarco, *Quaest. gr.*, 9) quella che si faceva a Delfi per commemorare il periodico ritorno di Apollo al santuario dalle lontane regioni iperboree.

In senso più generale si adotta la parola ierofania per significare ogni manifestazione del sacro nel mito, nel rito, nel sogno, nella superstizione, nella leggenda attraverso minerali, piante, animali.

Per il triplice significato della festa dell'Epifania del Signore v. EPIFANIA.

BIBL.: M. Eliade, *Traité hist. des religions*, Parigi 1949.

Nicola Turchi

TEOFILANTROPISMO. - I. STORIA. - Un certo Chemin, professore di latino a Parigi, pubblicò nel 1796 un *Manuel des théophilanthrophiles*, che capitò nelle mani del celebre Haüy (m. nel 1822), l'inventore dei caratteri in rilievo per i ciechi, il quale si entusiasmò per la teoria di Chemin. Il 5 nevoso, anno V (25 dic. 1796) Chemin, Haüy, Moreau, Janes e Mandar si riunirono nell'ospizio dei ciechi, diretto da Haüy, e fondarono una società religiosa con il nome di Società dei teofilantropi, con un gruppo di aderenti.

Nell'apr. 1797 chiesero di tenere le loro riunioni di culto nelle chiese, che pretendevano di avere in comune con i cattolici; occuparono così 20 chiese, compresa Notre-Dame. Fondarono scuole, stamparono giornali, si diffusero rapidamente nei dintorni di Parigi, a Montreuil, Choisy-le-Roi, Andrésy, Versailles, Fontainebleau e più lontano ancora, a Chantilly, Soissons, Château-Thierry, Nancy, Rodez, Le Havre, Châlons-sur-Marne, Bourges. A Sens si formò un rito differente da quello di Parigi, nel quale si sosteneva ostentatamente di fare appello al Vangelo. Fuori della Francia, un certo Siauve, oriundo parigino, tentò di diffondere la nuova religione in Svizzera nell'ag. del 1798; in Italia, un certo Gregory fece stampare a Torino nel 1799 una traduzione del *Manuel* di Chemin; altre traduzioni dello stesso libro furono fatte in inglese e in tedesco; non sembra però che il nuovo culto avesse fortuna all'estero. In Francia, al contrario, la diffusione fu rapidissima in mezzo agli istitutori, professori e uomini di scienza o letterati. Si ricordano, tra gli aderenti, ex-preti, ex-pastori protestanti, ex-membri della Convenzione. I nomi più conosciuti del gruppo teofilantropico sono: Dupont de Nemours, distinto economista, Bernardin de St-Pierre, il celebre autore di *Paul et Virginie*, Laréveillière-Lépeaux, che fu membro del Direttorio e diede alla setta, proprio per tale carica, grande appoggio (erroneamente, però, è stato spesso considerato come l'inventore del t.). Numerosi scismi avvennero in seno alla setta proprio agli inizi; verso la fine dell'anno 1799, era in piena decadenza. Un decreto dei consoli del 12 vendemmiale, anno X (4 ott. 1801) negò ai teofilantropi l'autorizzazione di continuare a servirsi degli edifici nazionali (chiese cattoliche) e l'11 ventoso (2 marzo 1802) un decreto del prefetto di polizia proibì «il culto della religione naturale, detto t.».

II. DOTTRINA. – La dottrina teofilantropica non è che deismo, con una certa tinta evangelica, in quanto riassume la morale nell'amore di Dio e del prossimo. Tale dottrina derivava dal *Vicaire Savoyard* di Rousseau. Per i teofilantropi tutto il dogma si riassume in due certezze razionali: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima: la credenza in Dio poggia sullo spettacolo dell'universo, mentre la credenza nella vita futura si fonda sul sentimento che si ha dalla nostra facoltà di pensare, il quale è un principio estraneo alla materia e sopravvive alla dissoluzione del corpo. «Adorate Dio, amate i vostri simili, rendetevi utili alla patria»: questo era il tema obbligato di tutti gli oratori nelle riunioni di culto, mentre si ripeteva spesso la tesi secondo cui tutte le religioni sono buone, purché si serva Dio convenientemente.

III. CULTO. – I templi teofilantropici avevano un altare semplicissimo, sul quale si ponevano fiori o frutta, secondo la stagione. Sopra l'altare campeggiava questa iscrizione: «Noi crediamo nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima». Sui muri altre iscrizioni richiamavano i doveri principali. Di fronte all'altare sorgeva un pulpito o una tribuna per il sermone religioso. Il culto aveva inizio con un canto, i fanciulli presentavano fiori o frutta. Il presidente della cerimonia, un capo di famiglia, vestito di una tunica celeste con una cintura rosa e una specie di manto bianco, dirigeva invocazioni, canti e letture; i canti erano estratti dalle opere di Racine o di J.-B. Rousseau (da non confondere con Jean-Jacques).

Il culto da principio si teneva l'ultimo giorno delle decadi, poi la domenica. Si eseguiva musica scelta. Si celebravano le feste della Repubblica e quelle degli uomini celebri: Hoche, Joubert, Socrate, J.-J. Rousseau, Washington ed anche s. Vincenzo de' Paoli. Il lettore, salito sul pulpito, leggeva brevi estratti dei moralisti antichi e moderni, dai Veda fino al J.-J. Rousseau, passando per il Vecchio e il Nuovo Testamento, Zoroastro, Confucio, Socrate, Aristotele, Cicerone, Seneca, Epitteto, il Corano, La Bruyère, William Penn, Voltaire, Franklin. I brani erano raccolti in un prontuario preparato antecedentemente, nel quale si potevano leggere come in un messale. Dopo la lettura, aveva luogo un commento seguito dal canto di un inno, quindi un canto alla patria e, infine, una specie di benedizione.

BIBL.: H. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2 voll., Parigi 1810; A. Mathiez, *La théophilanthropie*, ivi 1903; J. Brougerette, *Les créations de la Révolution*, ivi 1907; J. F. Sollier, *Theophilonthropists*, in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 624-25 (con bibl.).

Leone Cristiani

TEOFILATTO (*Theofilacias*, *Theophilactus*). - Greco d'origine, come sembra, annoverato impropriamente fra gli antipapi.

Arcidiacono della Chiesa romana sin dal pontificato di papa Zaccaria, si hanno di lui due lettere scritte a s. Bonifacio, l'apostolo della Germania (*S. Bonifatii et Lulli ep.*, 84, 85: ed. E. Dümmler, in MGH, *Epist. Merowingici et Karolini aevi*, I [1892], pp. 366-67). Dall'ott. 753 al luglio 755 accompagnò Stefano II a Pavia e in Francia. Alla morte di Stefano (26 apr. 757), il partito filobizantino oppose T. a Paolo I, fratello del defunto e semplice diacono, ma gli elettori di quest'ultimo essendo più numerosi ebbero la vittoria e i partigiani di T., asserragliati in casa dell'arcidiacono, furono dispersi; di T. non si parlò più e Paolo scrisse a Pipino di essere stato eletto «a cuncta populorum caterva» (*Liber Carolinus*, *ep.* 12; ed. W. Gundlach, *ibid.*, p. 508).

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 446, 463; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 494, 525, 583-84; Fliche-Martin-Frutaz, VI, n. 3.

A. Pietro Frutaz

TEOFILATTO. - Personaggio romano che compare la prima volta nel 901 in un placito di Ludovico III imperatore, in Roma.

Era *vestararius*, cioè capo dell'amministrazione pontificia, ma i titoli di cui lo si trova poi insignito attestano il progressivo accrescersi della sua autorità. T. era il personaggio più in vista del partito antiformosiano, e la sua posizione politica, notevolmente rafforzata dall'avvento al trono di Sergio III (v.) vecchio amico suo e dei suoi, condotto a Roma da Alberico di Spoleto, un avventuriero che si era impadronito del Ducato uccidendo l'ultimo duca, fu ulteriormente consolidata dal matrimonio di sua figlia Marozia con Alberico e dall'ascesa al papato di Giovanni X (v.), ch'era avvenuta per opera sua. T., affiancato da Alberico di Spoleto, assecondò validamente Giovanni X nella spedizione militare contro i Saraceni del Garigliano e nelle trattative che portarono alla incoronazione imperiale di Berengario I (v.), dal quale si sperava valido appoggio contro i nemici interni ed esterni

(915). Alberico e T. morirono a poca distanza l'uno dall'altro, poco prima del 926, e la loro eredità politica fu raccolta da Marozia (v.).

BIBL.: L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Parigi 1910, p. 310 sgg.; G. Falco, *Albori d'Europa*, Roma 1942, p. 357 sgg.; id., *Sancta Romana Respublica*, ivi 1943, p. 235 sgg.; P. Brezzi, *Roma e l'Impero medievale*, Bologna 1948, pp. 97-109.

Gina Fasoli

TEOFILATTO, arcivescovo di BULGARIA. - Scrittore ecclesiastico del sec. XI. N. in Eubea verso il 1038, studiò a Costantinopoli alla scuola di Michele Psello. Era diacono di S. Sofia allorché Michele VII Ducas (1071-78) gli affidò l'educazione del figlio Costantino. Nominato arcivescovo di Bulgaria verso il 1078 (o 1092?) ebbe sede in Ochrida dove tuttavia soggiornò molto a malincuore. M. presumibilmente verso il 1108.

Notevoli tra le sue opere gli scritti esegetici e le lettere. Commentò i profeti Osea, Abacuc, Giona, Nahum, Michea, i *Salmi* e tutto il Nuovo Testamento, eccettuata l'Apocalisse. Le sue lettere, in numero di 130, indirizzate in gran parte a personaggi altolocati di Costantinopoli, a vescovi suoi suffraganei ecc., sono una fonte preziosa d'informazione intorno alla situazione culturale, sociale, politica del tempo; purtroppo l'edizione che se ne ha è molto difettosa.

Di T. si posseggono inoltre alcune omelie, un discorso in lode di Alessio I Comneno, un trattatello sugli errori dei latini, una *Vita* di s. Clemente di Bulgaria e uno scritto parenetico rivolto al principe Costantino suo discepolo. Le 25 omelie che Sofronio Eustratiades ha pubblicato a Trieste nel 1903 attribuendole a T. non sono di lui, ma di Giov. IX Agapeto.

BIBL.: *Opere*, a cura di F. Foscari, 4 voll., Venezia 1754-63 (PG 123-26); R. Janin, *Theophilactus*, in DThC, XV, coll. 536-38; Krumbacher, pp. 133-35, 463-64; A. Leroy-Molinghem, *Prolégom. à une éd. critique des lettres de Théophylacte de Bulgarie*, in *Byzantion*, 13 (1938), pp. 253-62.

Pélopidas Stéphanou

TEOFILATTO, arcivescovo di NICOMEDIA, santo. - N. nel 765 ca., m. nell'840 ca.

Venne a Bisanzio verso il 780 e stette al servizio di Tarasio, ancor laico; si fece monaco (785 ca.) e fu ordinato vescovo (806 ca.). Secondo l'esempio del patriarca Tarasio, T. fondò xenodochi (case per pellegrini e poveri) ed un ospedale, tenne un elenco di poveri presso di sé ai quali diede elemosine mensilmente, invitandoli anche alla sua tavola.

BIBL.: A. Vogt, *S. Théophylacte de Nicomédie*, in *Anal. Boll.*, 50 (1932), pp. 67-82 (è una vita greca composta 30 anni dopo la morte di T. da un chierico dello stesso nome).

Gorgio Hofmann

TEOFILATTO dei conti di TUSCOLO: v. BENEDETTO IX, PAPA; ANTIPAPA, *2 antipapi dubbi*.

TEOFILO (Θεόφιλος « amico di Dio »). - Personaggio al quale l'evangelista s. Luca dedicò i suoi libri (terzo Vangelo, *Atti degli Apostoli*).

Alcuni hanno supposto che T. fosse un nome fittizio, indicante collettivamente il cristiano, l'amico di Dio, ma il titolo di « eccellente » (κράτιστε, Volgata *optime*), attribuito a T. nel Vangelo (*Lc.* 1,3) e negli *Atti* ai procuratori romani Felice (*Act.* 23, 26; 24,3) e Festo (*ibid.* 26, 25), inducono a ritenerlo un personaggio illustre autorevole. T. peraltro è sconosciuto. Sono vane congetture quelle che lo identificano con qualche governatore romano o con qualche cittadino illustre di Antiochia. Dalla mancanza del titolo κράτιστε nell'indirizzo di *Act.* 1,1, alcuni suppongono che, nell'intervallo fra la composizione del terzo Vangelo e degli *Atti*, T., dapprima catecumeno, abbia ricevuto il Battesimo.

Pietro De Ambroggi

TEOFILO, vescovo di ALESSANDRIA. - N. nel 385, m. nel 412. Spiegò una grande attività nella distruzione dei templi pagani e nell'erezione di chiese cristiane.

Carattere non libero da ambizione e poco scrupoloso nella scelta dei mezzi, fu l'anima della persecuzione contro s. Giovanni Crisostomo insediato nella sede bizantina che T. voleva riservata per qualche alessandrino sua creatura. Il Concilio permanente di Costantinopoli presieduto da T. depose nel 403 il Crisostomo, esiliato nel 404. Pretesto di tale inimicizia l'ospitalità concessa dal Crisostomo ai tre monaci chiamati « Macroadelfi » espulsi da T. perché favorevoli all'origenismo. Papa Innocenzo I chiamato in causa dal Crisostomo scomunicò T. e la scomunica l'accompagnò fino alla morte. T. ebbe successore nella sede suo nipote s. Cirillo.

Poco resta del copioso patrimonio letterario di T. (ed. PG 65, 53-68). È conservata soltanto una piccola parte delle sue 27 lettere pasquali e di rado nel testo originale greco. Lo stesso si dica di altre sue lettere e delle omelie fra le quali quella *In mysticam caenam* (attribuita a s. Cirillo: PG 77, 1016-29), quella in copto sulla Croce ed il buon ladrone (ed. F. Rossi, *Papiri copti del Museo egiziano di Torino*, I, Torino 1887, pp. 64-90) e un'altra anche in copto sul pentimento e sulla sobrietà (ed. e vers. inglese E. Budge, *Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt*, Londra 1910, pp. 65 e 212). Si conserva anche un frammento del Canone pasquale presentato da T. a Teodosio I. È dubbia l'autenticità della *Visione sulla fuga della s. Famiglia in Egitto* (ed. vers. siriaca A. Mingana, in *Bulletin of John Rylands library* [1929], pp. 383-474). La dottrina di T. è ortodossa e la sua autorità è stata invocata durante la controversia monofisitica.

BIBL.: G. Lazzati, *T. d'Alessandria*, Milano 1935 con bibl.; R. Delobel - M. Richard, s. v. in DThC, XV, coll. 523-30; B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo in Br. 1950, p. 240.

Ignazio Ortiz de Urbina

TEOFILO, vescovo di ANTIOCHIA. - Scarse notizie si hanno sulla biografia di T. Ignoto è l'anno della sua nascita, avvenuta presso l'Eufrate, e quello della sua conversione. Si sa che fu eletto vescovo di Antiochia nel 169 e che svolse fino al 181 continua attività a favore del cristianesimo, scrivendo numerose opere, per difenderlo non solo contro i pagani, ma anche contro gli eretici, che ne minacciavano l'unità.

Gran parte delle sue opere sono andate smarrite, non ci sono pervenuti infatti gli scritti *Contro l'eresia di Ermogene*, *Il discorso contro Marcione*, gli studi storici e catechetici, né i commentari ai *Proverbi* ed ai Vangeli; restano solo i *Tre Libri ad Autolico*, ampia opera apologetica di non lieve valore storico e dogmatico.

Non si possono dare notizie esatte sulla personalità di Autolico, né sulle circostanze che hanno ispirato l'apologia, ma si può argomentare che i tre libri furono scritti non molto dopo il 180, in seguito ad una polemica orale svoltasi con Autolico, un amico di T., assai colto, ancora legato all'antica religione. Nei tre libri, come nelle altre opere apologetiche del sec. II, si trovano svolti due motivi, uno polemico distruttivo, l'altro costruttivo, in cui sono esposti la natura e il concetto della nuova religione. Nella parte polemica si muovono violenti attacchi contro il politeismo ed ogni forma di pensiero pagano, ma manca una serrata critica alla filosofia ed all'arte pagana, poiché T. ama ripetere con calore e violenza i tradizionali e popolari motivi antipagani. Per quanto T. ammetta che pochi pensatori abbiano potuto intuire qualche verità, guidati dal *lumen naturale*, che Dio ha posto in tutti gli uomini, o abbiano potuto trarre dalle Scritture qualche affermazione esatta, egli giunge però alla conclusione che quel poco di buono mescolato a tutto il resto diviene pestifero, a guisa di una bevanda, in cui sia stato messo il veleno.

Se T. difetta di vigore dialettico e profondità speculativa possiede tuttavia lucidità di pensiero, equilibrio, solido attaccamento alla tradizione, cosicché, giunto ultimo tra gli apologeti, ha saputo trasmettere la dottrina elaborata ad Antiochia con insolita chiarezza e padronanza, sì da non suscitare alcun dubbio circa l'ortodossia di dogmi fondamentali. Sulla natura e l'esistenza di Dio T. scrive:

(*fot. Alinari*)

LA «DIVINARUM RERUM NOTITIA». Personificazione della teologia. Affresco di Raffaello nella vòlta della Stanza della Segnatura (1508) - Palazzo Apostolico Vaticano.

(*fot. Alinari*)

(*fot. Gab. fot. naz.*)

A sinistra: IL REDENTORE BENEDICENTE, tra i ss. Matteo, Gregorio, Luca e Agostino. In alto, s. Giovanni Ev., Presentazione al Tempio e s. Ambrogio. In basso, s. Marco, *Noli me tangere*, e s. Girolamo. Parte centrale del paliotto d'argento, opera di Nicola da Guardiagrele (1433-38) - Teramo, Cattedrale. *A destra:* MARIA INTENTA ALLA PREGHIERA E AL LAVORO. Particolare degli affreschi di Andrea Delitio (2ª metà del sec. XV) nell'abside della Cattedrale - Atri.

Dio è luogo di tutte le cose (II, 3) e di se stesso (II, 2), è eterno, non è soggetto a mutamento, né a morte (I, 6), non è circoscritto, è onnipotente (II, 3), non si può comprendere né percepire con gli occhi della carne. Se ne coglie l'esistenza attraverso l'universo, da lui creato (I, 7) e da lui vigilato, essendo contenuto dal suo spirito (I, 8). Le tre persone della Trinità sono da T. distinte e definite con grande chiarezza, in lui si riscontra per la prima volta il termine Trinità: « così anche i tre giorni, che precedettero la creazione dei due luminari, rappresentano la Trinità, Dio, il Verbo e la sapienza » (II, 22). La terza persona viene chiamata, come da Ireneo, σοφία di cui non è chiarita la progressione. Assai più chiaro è T. nel definire l'esistenza *ab aeterno* del Verbo, considerato senza dar luogo ad equivoci una persona e non una qualità di Dio. Del Verbo sono distinti due momenti, uno anteriore alla creazione, l'altro posteriore, due momenti che vengono indicati con i termini stoici λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Il logos, figlio di Dio, ha illuminato come lampada sospesa il mondo (II, 18); ha raccolto le acque e scende talora a parlare con gli uomini in nome del padre (II, 13). T. inoltre formula in modo inequivocabile il dogma della creazione dell'universo dal nulla (II, 5). Anche l'uomo è stato creato dal nulla, ma, a differenza delle altre creature, nelle quali Dio si è servito del Verbo (II, 27), è stato creato direttamente da Dio, a sua immagine e somiglianza. L'uomo è la creatura prediletta, dotata di libero arbitrio (II, 36), è artefice della propria sorte: T. attribuisce all'uomo perfino la possibilità di rendere la propria anima immortale. Egli infatti accetta la dottrina dell'immortalità condizionata, secondo la quale solo l'anima di coloro che seguono i precetti divini è immortale.

Circa la risurrezione, T. ammette che oltre all'anima risorgerà il corpo, e l'uomo, risorto nella sua interezza, sarà posto in Paradiso (II, 35), creato da Dio appunto per lui (II, 32-33).

A dimostrare l'opera della Provvidenza, T. preferisce svolgere il concetto dell'ispirazione celeste dei Profeti (II, 48; III, 10), alla cui guida ispirata si deve la salvezza degli uomini. A lungo si ferma T. a dimostrare la priorità dei Profeti nei confronti degli scrittori pagani, che hanno attinto dalle scritture le cose esatte da loro dette; così egli ricollega il Nuovo con l'Antico Testamento, spendendo buona parte del l. III (17-31) a difendere il cristianesimo dal punto di vista storico, confutando l'accusa di novità.

È in T. che il Nuovo Testamento viene considerato per la prima volta quale testo ispirato: gli Evangelisti sono, come i Profeti, « Portatori dello spirito ». T., chiaro espositore della dottrina antiochena, se non ha rilevante valore letterario, ha esercitato nei primi secoli una larga influenza sulla formazione della dottrina cristiana, come fanno fede i non lievi debiti verso di lui non solo da parte di Ireneo, ma anche di Ippolito e Tertulliano.

BIBL.: testo e trad. a cura di J. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum Christ. saec. II*, I-V, 3ª ed., Iena 1876-81; PG 6, 1023-1168; E. Rapisarda, trad. it. Torino 1937; testo, ivi 1939. G. Bardy - J. Sender, Parigi 1948. Studi: O. Clausen, *Die Theol. des Th. von Antiochen*, in *Zeitschr. f. Wiss. Theol.*, 1902, pp. 81-141; 1903, pp. 91-141, 195-213; A. Pommrich, *Die Gottes- und Logoslehre des Th. von Antiochia und Athenagoras von Athen*, Lipsia 1904; H. Quentin, *Le Commentaire sur les Evang. attribué à Th. d'Ant.*, in *Rev. bénéd.*, 24 (1907), pp. 107-109; K. R. B. Helssig, *Zur Theophilus-Frage*, in *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 1912, pp. 529-536; J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, II, Parigi 1928, pp. 508-13; E. Rapisarda, *Cenni su T. di A.*, in *Studi ded. alla mem. di Paolo Ubaldi*, Milano 1937 pp. 381-400; M. Richard, *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alex. et de Théodore d'Antioche*, in *Rev. bibl.*, 47 (1938), pp. 387-97; F. Ogara, *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Th. Antiocheno cognatio*, in *Gregorianum*, 25 (1944), pp. 74-102; R. M. Grant, *Th. of Antioch to Autolycus*, in *The Harvard theol. rev.*, 1947, pp. 227-56; id. *The Bible of Th. of Antioch*, in *Journ. of Bibl. Literat.*, 66 (1947), pp. 173-96; L. Alfonsi, *Teofilo, I, 3*, in *Nuovo Didaskaleion*, 2 (1948), pp. 71-73. Emanuele Rapisarda

TEOFILO, vescovo di CASTABALA. - Già vescovo di Eleuteropoli in Palestina prima del 360, fu trasferito a Castabala in Cilicia, per opera di Silvano di Tarso (Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 24).

Aderente alla dottrina omoiousiana sottoscrisse nel 363, insieme con altri, una lettera all'imperatore Gioviano nella quale si chiedeva la conferma delle decisioni di Seleucia, la condanna degli anomei e la convocazione di un nuovo concilio (Socrate, *Hist. eccl.*, III, 25). Nel 365 fece parte della legazione inviata al papa Liberio; a Roma sottoscrisse la fede di Nicea e condannò la formola omoiana di Rimini. Ritornato in Oriente, partecipò al Concilio di Tiana nel quale fu approvata la condotta dei legati e ristabilita la comunione con l'Occidente. Nel 373, aderendo ad Eustazio di Sebaste, partecipò all'aspra polemica contro s. Basilio; più tardi però il Santo gli scrisse una lettera con la quale lo assicurava di avergli perdonato le ingiurie arrecategli e che ancora aveva cara la sua comunione. M. dopo il 376.

BIBL.: S. Basilio, *Epist.*, 130, 244, 245: PG 32, 564, 913 sg., 925; Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 24; VI, 4, 10-12; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 174, 253, 257 sgg. Agostino Amore

TEOFILO, vescovo di CESAREA, santo. - Era vescovo di Cesarea in Palestina verso la fine del sec. II, quando il papa Vittore (v.) ordinò la convocazione di sinodi in tutta la Chiesa per decidere la questione pasquale.

T., insieme con s. Narcisso (v.) di Gerusalemme, presiedette il sinodo di Palestina e redasse la lettera inviata a Roma, nella quale si attestava la tradizione apostolica vigente nelle loro Chiese secondo il rito romano. Informavano il Papa che anche ad Alessandria si seguiva la stessa norma e lo pregavano di far conoscere la loro decisione anche alle altre Chiese. Nel *Martirologio romano* T. è commemorato il 5 marzo, ma non consta che abbia avuto un culto nell'antichità.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 22, 23, 25; s. Girolamo, *De viris illustr.*, 43; *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, p. 359 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 86. Agostino Amore

TEOFILO da CORTE, santo. - Frate Minore, al secolo Biagio dei Signori, n. a Corte (Corsica) il 30 ott. 1676, m. a Fucecchio (diocesi di S. Miniato) il 19 maggio 1740.

Entrato fra i Francescani di Corte nel 1693, attese, dopo una solida formazione culturale a Roma e a Napoli, alla predicazione con frutto straordinario. Però la sua attività non fu rivolta tanto alle anime del mondo, quanto piuttosto all'apostolato per una maggiore perfezione dei conventi del suo Ordine, riportandoli ad una maggiore aderenza alle regole e norme di s. Francesco, da cui molti si erano allontanati con danno della disciplina e sterilità nelle opere di bene. Quindi con il b. Tommaso da Cori promosse la trasformazione in « Ritiri » dei conventi di Bellegra, Palombara, Zuani, Fucecchio, superando le più forti contrarietà. L'eccesso dello zelo e del lavoro ne piegò la fibra sotto la sferza di una febbre e di una spossatezza, che lo condussero alla tomba.

Fu beatificato nel 1896 e canonizzato da Pio XI nel 1931. Festa il 19 maggio.

BIBL.: P. Paiotti, *S. T. da C.*, Roma 1930. Celestino Testore

TEOFILO DE ANGELIS, beato. - Monaco celestino, abate dell'eremo di S. Spirito della Maiella, n. a Napoli il 2 ott. 1592, m. il 18 febbr. 1663.

A 18 anni (15 maggio 1611) entrò tra i Celestini a Napoli e, ricevuto il sacerdozio il 18 dic. 1616, ottenne di essere destinato nella solitudine del Monte Maiella ad imitarvi la vita del fondatore, s. Pietro Celestino. Fu devotissimo della S.ma Trinità, rigido osservatore della povertà, insigne nell'umiltà e nella pazienza, operatore di prodigi, liberatore di ossessi. Con estrema ripugnanza accettò la dignità di priore di Lanciano (1641) e di abate (1642) di S. Spirito della Maiella.

BIBL.: C. Telera, *Historie sagre degli huom. ill. per santità della Congr. dei Celestini dell'Ord. di s. Benedetto*, Bologna 1648 e Napoli 1689, pp. 297-327. Felice da Mareto

TEOFORI, NOMI: v. NOME, I. *I n. sacri e teofori.*

TEOFRASTO. - Filosofo e scienziato peripatetico, n. a Ereso in Lesbo, fra il 372-68 a. C., m.

fra il 288-85. Successe nello scolarcato ad Aristotele dal 323-22 e favorì lo sviluppo della scuola (cui procurò il possesso di un terreno).

Scrisse numerose opere, di vario argomento, delle quali restano due volumi di botanica, cioè il Περὶ φυτῶν ἱστορίας in 9 ll. (che descrivono e classificano le piante) e il Περὶ φυτῶν αἰτιῶν (biologia vegetale), un trattato Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν (residuo delle Φυσικῶν δόξαι), qualche altro breve scritto scientifico, una piccola raccolta di problemi metafisici (Θεοφράστου τὰ μετὰ τὰ φυσικά), i celebri Ἠθικοὶ χαρακτῆρες (descrizioni vivaci di trenta tipi umani), e per il resto solo frammenti. Tra le opere perdute sono da ricordare le suddette *Opinioni dei fisici* (con cui T. fondò la storia della filosofia e diede materiale a tutta la dossografia posteriore), i Φυσικά, il Περὶ ζῴων, il Περὶ φιλίας, il Περὶ εὐσεβείας, il Περὶ λέξεως, il Περὶ νόμων, ecc.

T. ebbe maggiore importanza come scienziato (gli spetta il titolo di padre della botanica) che come filosofo nel senso stretto. In complesso accettò la metafisica, la cosmologia, l'antropologia e l'etica di Aristotele (v.), mostrando peraltro nella sua speculazione una certa personale tendenza naturalistica. Ammise, tuttavia, come sembra, a differenza dei condiscepoli materialisti Dicearco ed Aristosseno, l'autonomia e quindi l'immortalità dell'intelletto umano. (Temistio, *De an.*, 91; Simplicio *Phys.*, 225 a; cf. O. Regenbogen, s. v. in Pauly-Wissowa, *Suppl.*, VII, col. 1548). Notevole la sua tesi che il νοῦς entra bensì nell'uomo dal di fuori, ma già all'atto della nascita (Temistio, *De an.*, 107). In etica esaltò come supremo ideale la vita contemplativa (mentre Dicearco anteponeva il πρακτικὸς βίος (cf. Cicerone, *Ad Att.*, II, 76) e d'altra parte diede valore morale al possesso dei beni esterni (id., *Tusc.*, V, 9; *Acad. post.*, I, 9). Come trasmettitore del pensiero aristotelico, T. ebbe grande influsso. Apprezzatissimi anche nell'età moderna i *Caratteri*, che ispirarono il La Bruyère.

Bibl.: edizioni complessive recenti: Jo. G. Schneider, Lipsia, 1818-21; Frid. Wimmer, ivi 1854-62, Parigi 1866, con trad. lat. Edd. speciali dei *Caratteri*: H. Diels, Oxford 1909; G. Pasquali, Firenze 1919; O. Navarre, Parigi 1920. Del *De sensu*: G. M. Stratton, Nuova York 1917. Su T., E. Zeller, *Philos. d. Gr.*, II, 2; Überweg, I, p. 401 sgg.; O. Regenbogen, s. v. in Pauly-Wissowa, suppl. VII, col. 1354 sgg. Tra gli studi particolari: O. Regenbogen, *Eine Polemik T.s gegen Aristoteles*, in *Hermes*, 87 (1937), pp. 469-75. Raffaello Del Re

TEOGNIDE. - Vescovo di Nicea. Ariano intransigente, partecipò nel 325 al Concilio di Nicea.

Costretto dalle circostanze sottoscrisse il Simbolo di fede; ma poco dopo partecipando alle mene degli eretici per infirmarne il valore, fu deposto e relegato nella Gallia, e sostituito nella sede con Cresto. Richiamato dopo 3 anni e ristabilito nella sua Chiesa, insieme con Eusebio di Nicomedia, fu a capo della lotta contro l'ὁμοούσιος e contro s. Atanasio. Nel 330 partecipò al Sinodo di Antiochia nel quale fu deposto Eustazio e nel 335 fu al Concilio di Tiro. Fece parte della missione inviata nella Mareotide per raccogliere testimonianze contro s. Atanasio e nel 336 contribuì a Costantinopoli a far cacciare il Santo in esilio. Dopo la morte di Eusebio fu il capo riconosciuto dell'arianesimo e nel 341 cooperò all'intrusione di Macedonio nella Chiesa di Costantinopoli. M. poco prima del 347.

Bibl.: Gelasio, *Hist. eccl.*, III, 3; Filostorgio, *Hist. eccl.*, I, 10; Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8, 14, 23, 27, 31, 35; II, 2, 12; Tillemont, VI, pp. 265-69, 743, 810-12; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 29, 104 sg. Agostino Amore

TEOGNOSTO. - Archimandrita, amico fedelissimo del patriarca s. Ignazio di Costantinopoli; egli portò al papa Niccolò I uno scritto (*libellus*) di difesa del suo patriarca nell'862 e rimase a Roma fino all'868.

Ha lasciato un panegirico sopra i Santi e una omilia sopra la Dormizione (Assunzione) di Maria S.ma. Probabilmente morì alla fine del sec. IX.

Bibl.: PG 105, pp. 849-62; M. Jugie, *Théognoste*, in DThC, XV, pp. 337-38; l'omilia sulla Dormizione di Maria S.ma fu edita da M. Jugie in PO XIV, 457-62. Giorgio Hofmann

TEOGNOSTO di Alessandria. - Scrittore della scuola catechistica di Alessandria, nella seconda metà del sec. III, probabilmente anteriore a Pierio; secondo Filippo di Side, invece, gli sarebbe succeduto (H. Dodwellus, *Dissertationes in Irenaeum*, Oxford 1689, p. 488).

Scrisse una specie di dogmatica sotto il titolo di *Hypotyposeis* in 7 ll., seguendo forse l'esempio di Origene nel suo *De principiis*. Si trattava, come pare da Fozio (*Bibliot.*, cod. 106) che aveva ancora l'intera opera in mano, di un libro per la scuola, che non pretendeva di essere originale di fronte alle idee del maestro Origene. Per questa fedeltà verso Origene fu biasimato da Fozio. Il giudizio di s. Atanasio su T. fu molto benevolo, come constatò già Stefano Gobaro (Fozio, *Bibl.*, cod. 232). Oltre il resoconto di Fozio si hanno alcuni frammenti di T. (Atanasio, *Ep.* 4 *ad Serap.*, cap. 11; *Ep. de decr. Nicaen. Synod.*, cap. 25; Gregorio Nisseno, *Contra Eunom.*, III, 11, 121: ed. W. Iaeger, vol. II, p. 86, 24 sgg.) ed un framm. nel cod. Venet. Marcian., 502, f. 254: v. F. Diekamp, *Theolog. Quartalschrift*, Friburgo 1902, p. 483 sgg.).

Bibl.: A. Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost* (*Texte und Unters.*, 24, II) Lipsia 1903, p. 73 sg.; L. B. Radford, *Three Teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge 1908. Erik Peterson

TEOGONIA. - Da θεός « dio » e γονεία « generazione » è, nella mitologia dei vari popoli, la genealogia degli dèi che hanno presieduto all'organizzazione del mondo.

Essa può considerarsi come il compimento della cosmogonia (v.) perché mentre questa descrive gli elementi dai quali è scaturita la vita del cosmo (cielo, terra, acqua, ecc.) la t. dà ad essi nome e figura e li presenta in linea discendente come gli ordinatori e i regolatori dell'universo uscito, grazie a loro, dal caos primitivo. E questo accade non solo perché la nascita degli dèi segue alla formazione del cosmo, ma anche perché la narrazione tende a mettere un ordine nel mondo divino e a disporre gli dèi conosciuti dal gruppo che li venera in quella successione gerarchica che corrisponde allo sviluppo storico del gruppo stesso e al suo progresso etico-sociale; di guisa che gli dèi più antichi o non pertinenti originariamente al gruppo vengono primi nella successione genealogica, ma sono detronizzati a profitto del dio del gruppo vittorioso.

Già Erodoto (II, 50-53) aveva riconosciuto a Esiodo (v.) il merito di aver genealogicamente ordinato il mondo divino, che era in epoca pregreca (« pelasgica ») innominato, e poi da Omero liberamente descritto con l'efficacia creatrice della poesia. Secondo Omero (*Iliade*, XIV, 201-203; 246; 302) padre degli dèi e degli uomini è Oceano mentre Teti ne è la madre; egli sa di Crono relegato sotto la terra e padre di Zeus, Posidone e Hades (*ibid.*, XV, 187-96) e della spartizione tra essi dei tre domini del cosmo: cielo, mare e inferi.

Esiodo nell'organizzare il mondo degli dèi greci intende coordinare in un sistema di àmbito nazionale le varie tradizioni spesso confuse e incoerenti, in modo da offrire con questo suo sforzo di condensazione un pantheon ellenico che esprima la fusione dei vari elementi politici, commerciali e di altro genere ormai in atto nel paese greco. Egli perciò dispone le varie divinità secondo un piano rigido di discendenza attraverso quattro età di cui ciascuna è una conquista sull'antecedente e dove è tenuto conto dei legami che legano gli dèi creatori alla loro creazione.

La *Teogonia* di Esiodo si apre con la cosmogonia. Dal caos (=vuoto) primordiale viene Gaia (=la Terra) e Eros (=il principio vitale fecondo). Dal caos nasce una prima coppia, l'Erebo e la Notte, e da questa la sua contraria, l'Etra e il Giorno. Da Gaia vennero Urano (il Cielo) le montagne e il mare. La sistemazione di questi elementi del mondo, cioè la t. vera e propria, è fatta dalle coppie che si succedono nell'ordinamento del cosmo.

Da Urano nasce l'Oceano, il fiume che cinge la terra e poi le figure mitiche dei Titani, Ciclopi e Giganti. Urano chiude i Titani nelle viscere della terra, ma Crono ultimo dei Titani, per istigazione di sua madre Gaia punisce Urano resecandone i genitali, e da questi caduti nel mare nascono Afrodite, e poi le Ninfe e le Erinni. Così il regno di Urano è finito e al suo luogo subentra Crono il quale si accoppia con Rhea e genera Hestia, Demetra, Hera, Hades, Poseidone, Zeus. Ma anch'egli, come suo padre, diffida dei figli e l'inghiotte appena venuti alla luce, ragione per cui Rhea, dolente, nasconde Zeus in Creta, facendo in suo luogo trangugiare a Crono una pietra. Così quel che Crono temeva avviene: Zeus lo detronizza, gli fa recere tutti i figliuoli ingoiati, compresa la pietra (collocata a Delfi), e s'insedia al suo posto. In questa maniera comincia il regno di Zeus. Ma il suo potere è subito minacciato dai Titani sorti a lotta forsennata contro di lui. Egli però riesce a domarli e fiaccatili li chiude nel Tartaro sotterraneo che dista dalla terra quanto la terra dal cielo. E ancor non è tutto, perché Tiphoeus, figlio di Gaia e del Tartaro, suscitato dalla madre in difesa degli altri suoi figli sconfitti si leva a sua volta a tenzone con Zeus, ma anch'egli è vinto e Zeus può così stabilire il suo dominio sul mondo definitivamente ordinato. Da Zeus comincia, mediante accoppiamenti con immortali e mortali, la generazione degli eroi e la t. viene così a collegarsi con le tradizioni mitiche dell'età eroica.

Anche l'orfismo ebbe una sua propria cosmogonia e t. di carattere non semplicemente naturalistico come quella di Esiodo, ma filosofico-morale conforme al pensiero orfico. Ce ne ha tramandato gli elementi Damascio neoplatonico del sec. VI d. C. (*De princ.*, 124 b) da lui attinti al perduto *Pentémuchos* di Ferecide di Siro. Tre sono le essenze primordiali: Zas (da Ζῆν=vivere) che è il principio della vita, Chronos il principio del tempo, Chthoniè il principio della materia. Dopo la lotta vittoriosa di Chronos contro Ophioneus, il serpente che è il principio del caos, avviene l'ordinamento del mondo. Pure a Damascio (*De princ.*, 123) dobbiamo un'altra versione detta delle rapsodie (orfiche) che pone come principi primordiali Chronos, Aither, Chaos. Chronos fabbrica dal seno di Aither un uovo di cui esce Phanes, il « Brillante ». Phanes accoppiandosi con la Notte produce la coppia terra-cielo da cui nasce Krono, che genera Zeus il quale a sua volta genera, da Persefone, Dioniso. Con Dioniso, che nell'orfismo riceve il nome di Zagreo, il mondo divino si riannoda all'umano.

L'Egitto ha sviluppato nei suoi principali centri politici, grazie allo sviluppo delle scuole sacerdotali, varie cosmogonie: t. di Menfi nel Basso Egitto il cui principale dio produttore è Ptah il cui potere creatore si esercita grazie alla sua parola possente; di Ermopoli nell'Alto Egitto il cui dio produttore Thoth, identificato con Ermete, attraverso un'ogdoade di dèi locali, mediante un uovo creato da questa produce il dio sole; e finalmente di Eliopoli. Secondo questa cosmogonia esiste in origine il caos primordiale costituito dall'acqua e Atum (ossia Rie) il quale genera una prima coppia: Shu (l'aria) e Tphenis (la pioggia); e una seconda: Geb (la terra) e Nut (il cielo). Da Geb e Nut, il primo raffigurato giacente in terra, la seconda sollevata in alto da Shu e poggiante sul suolo con la sola punta delle mani e dei piedi, nascono due coppie di figli: Seth e Nephthis, Osiride e Iside, questi ultimi capostipiti della stirpe umana. Questa è l'enneade eliopolitana sulla quale si modellarono altre cosmogonie locali con elementi tolti alla fantasia popolare.

Anche la cosmologia babilonese contenuta nel *Poema della creazione* (*Enūma eliš*) descrive l'azione ordinatrice del cosmo operata da Marduk, dio solare, al principio delle cose, quando non vi era cielo né terra, ma solo i due principi primordiali Apsū, l'oceano, e Tiāmat, il mare, che mescolavano le loro acque dolci e salate in un caos fecondo di vita molteplice. Dalla prima coppia nascono Laḫmu e Laḫamu, dalla seconda Anšar e Kišar e dalla terza la triade suprema Anu, Bel, Ea. Si determina subito una lotta tra questa triade che rappresenta l'ordine e Tiāmat a capo degli altri elementi che rappresentano il disordine. Marduk accetta la sfida, vince il mostro Tiāmat e ne divide il corpo in due parti con una delle quali forma la vòlta del cielo, regola i movimenti costituendo in tal guisa lo zodiaco e il calendario.

I Fenici hanno lasciato anche una cosmogonia raccomandata al nome di Sanconiatone, la cui versione più importante è dovuta a Filone di Byblos; essa rivela una origine egizia e un'influenza esiodea, come si rileva dal mito degli Uranidi, ma appare elaborata in ambiente semitico. In principio esisteva un caos aeriforme, da cui nacque Mot, il fango (analogo a Mūt e al limo fecondatore del Nilo), e dal fango, per generazione spontanea, tutti gli esseri e gli animali: prima quelli privi di sensazioni, poi quelli intelligenti detti *Zophesamin* « contemplatori dei cieli », senza dubbio gli uomini, i quali addormentati da principio, furono poi desti dai tuoni provocati dalla separazione degli elementi. Questi una volta divisi tendono a cercarsi, accoppiarsi e a generar la vita sulla terra e nel mare. La coppia principale è costituita da Eliun e dalla « Signora » di Byblos. Da questi provengono Ouranos (=Anu) e Gè.

La mitologia scandinava contenuta nell'*Edda* possiede una t. Dal moto originale si forma a nord il paese del gelo (*Niflheim*) e a sud quello del fuoco (*Muspellsheim*). Dal gelo liquefatto nascono Ymir e la vacca Adumbla e Buri progenitore di Odino Vili e Ve. Questi ucciso Ymir creano dal suo corpo la terra e il mare. I primi uomini nascono da due alberi cresciuti sulla riva del mare.

L'universo viene diviso in tre parti: *Asgard* dove abitano gli dèi e si trova il castello Walhall; *Midgard* ove abitano gli uomini e *Hel* dimora dei morti; mondo che perirà (crepuscolo degli dèi) per dar posto a una nuova generazione felice.

BIBL.: V. COSMOGONIA; ESIODO. Nicola Turchi

TEOLEPTO, metropolita di FILADELFIA. - Metropolita e scrittore bizantino, n. nel 1250 a Nicea, m. a Filadelfia d'Asia Minore verso il 1327.

Fu avversario dell'Unione conchiusa sotto Michele Paleologo e godette del favore di Andronico II che ruppe l'Unione. T. divenne verso il 1284 metropolita di Filadelfia, fu direttore spirituale di Irene Chummo Paleologina, vedova del despota Giovanni Paleologo, figlio dell'imperatore Andronico II, fattasi monaca. T. fu anche scrittore ascetico ed agiografico (innografo).

BIBL.: V. S. Salaville, *Formes et méthodes de prière d'après Théolepte de Philadelphie*, in *Echos d'Orient*, 34 (1940), pp. 1-25; id., *Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie*, in *Etudes byzantines*, 5 (1947), pp. 101-15; V. Grumel, s. v. in LThK, X, p. 65. Giorgio Hofmann

TEOLOGIA. - Scienza della divinità in sé e nei suoi rapporti con le creature.

I. STORIA DEL TERMINE. – Trascrizione del termine greco θεολογία. Etimologicamente significa discorso su Dio. Nell'antichità ellenica teologi furono detti i poeti (Omero, Orfeo, Esiodo) in quanto che spiegavano il mondo con l'attività degli dèi, in opposizione ai « fisiologi » e « filosofi » che cercavano un'interpretazione puramente razionale e naturale. Per Aristotele t. è la parte della metafisica che tratta della Causa prima, della divinità; per gli stoici è il modo di concepire gli dèi, che può essere mitico, « fisico » (personificazione dei fenomeni naturali) o « civile » (pratiche cultuali).

Respingendo la concezione pagana della divinità, i primi scrittori ecclesiastici diffidarono pure del termine, finché non si distinse tra t. vera (cristiana) e falsa (pagana). Allora Eusebio scrisse *De theologia ecclesiastica* e più tardi lo Pseudo-Dionisio il *De mystica theologia*. Durante le controversie trinitarie (cf. s. Atanasio), t. valeva dottrina sulla Trinità, riservando alla cristologia il termine paolino di « economia ». Nel senso di dottrina della divinità, fu usato per la prima volta da Abelardo (*Introductio in theologiam, Epitome theologiae*). Solo nel sec. XIII fu applicato a tutto il complesso delle verità rivelate, soppiantando a poco a poco gli altri termini.

(*fot. Moscioni*)

TEOLOGIA - La Chiesa accoglie la dottrina di s. Tommaso. Affresco di Teodorico Seiz nella vòlta della galleria dei Candelabri, eseguito durante il pontificato di Leone XIII - Musei Vaticani.

II. NATURA DELLA T. – Viene definita la scienza che tratta di Dio e di tutte le cose in rapporto a Dio, alla luce della Rivelazione divina e della ragione umana. L'oggetto è Dio nella sua essenza e nei suoi attributi (oggetto materiale primario), ma sono anche tutte le cose in quanto hanno rapporto con lui (oggetto materiale secondario). Ciò che distingue la t. dalle scienze che hanno lo stesso argomento è il modo di considerare Dio, cioè non come causa suprema dell'essere, quale risulta alla speculazione razionale, ma nella sua vita intima (oggetto formale *quod*) quale è manifestata dalla Rivelazione (oggetto formale *quo* o *sub quo*). La conoscenza della natura intima di Dio trascende certamente ogni capacità naturale e creata. Tuttavia è possibile e necessaria una scienza dei misteri divini fondata sulla Rivelazione e la fede; s. Tommaso lo deduce dal fatto della nostra elevazione al fine soprannaturale che è la visione beatifica (*Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1), della quale la t. non è che oscura anticipazione.

Si può parlare di un cristocentrismo della t. Cristo infatti è incluso nell'oggetto materiale come Dio e come uomo; anzi come Dio entra nell'oggetto formale *quod* (seconda persona della S.ma Trinità) e come Redentore è la sintesi vivente di tutta l'economia soprannaturale.

Tuttavia se il cristocentrismo è più efficace ad allettare le anime con la sua concretezza vitale, la definizione classica (teocentrica) resta scientificamente preferibile.

III. METODO TEOLOGICO. – Poiché la t. parte dagli articoli di fede quali sono proposti dal magistero della Chiesa, il teologo prima di studiare direttamente il dato rivelato deve rendersi conto della dottrina proposta dallo stesso magistero, norma prossima della fede. Con questa guida sicura affronta le fonti stesse, dirette (S. Scrittura) e indirette (i Padri) della Rivelazione, ne raccoglie la dottrina dimostrandone la continuità attraverso i secoli e l'omogeneità con il dogma. Questo lavoro costituisce la cosiddetta t. positiva. In un terzo momento illustra, sistema, approfondisce razionalmente il dato rivelato, sviluppandone le virtualità con l'aiuto della dialettica sempre subordinata al lume della fede. È il compito proprio della t. speculativa. T. speculativa e t. positiva non si oppongono ma si integrano. Come non si può fare speculazione teologica fuori dei documenti della Rivelazione, così non sarebbe sufficiente limitarsi a un'indagine puramente storica. Vi sono infatti delle verità contenute integralmente nelle fonti della Rivelazione (rivelato formale, esplicito o implicito) in un modo più o meno chiaro. Vi sono invece altre verità contenute solo radicalmente, parzialmente, ma che si deducono facilmente per mezzo di un raziocinio (rivelato virtuale o conclusioni teologiche). Si discute se queste ultime ritengano la loro omogeneità con il dato rivelato e conseguentemente se possono essere oggetto di fede divina qualora il magistero della Chiesa le definisse. In linea di principio occorre distinguere nettamente tra rivelato formale, sia pure implicito e oscuro, e rivelato virtuale, che ha bisogno di un elemento razionale per essere formulato. Il primo fa parte della Rivelazione divina, il secondo invece va oltre e pertanto non può essere oggetto di fede propriamente divina. La funzione della ragione nell'elaborazione teologica pone il problema dei rapporti fra t. e filosofia.

IV. T. E SISTEMI FILOSOFICI. – La t., mentre suppone alcune verità filosofiche (esistenza di Dio, causa prima, ecc.), si serve della filosofia per illustrare e formulare il dato della Rivelazione. Storicamente diversi sistemi o scuole filosofiche hanno contribuito all'elaborazione di concetti teologici; ma il bisogno di una continuità e stabilità nel magistero ufficiale impone di scegliere quello che meglio si adatta alle esigenze dogmatiche. La Chiesa ha manifestato le sue preferenze per il sistema aristotelico-tomista, riservandosi la libertà di accogliere tutto ciò che di buono vi può essere negli altri. Questi non sono condannati, benché la storia dimostri che parecchi hanno condotto a posizioni insostenibili; ma non si può spingere il relativismo fino a mettere sullo stesso piano di valutazione le affermazioni più contradditorie con il pretesto che la realtà è inafferrabile, e quindi nessun sistema può esprimerla adeguatamente, sicché la molteplicità dei sistemi, anziché nuocere, giova a un'espressione approssimativa di essa. Le formole dogmatiche, anche consone a particolari scuole filosofiche, restano immutabili; potranno però essere approfondite, precisate, sviluppate « eodem sensu eademque sententia » (v. DOGMA).

V. T. E FEDE. – La t. suppone la fede sia oggettivamente sia soggettivamente. Oggettivamente si muove nell'àmbito della Rivelazione divina e sotto la guida del magistero della Chiesa; soggettivamente il teologo deve partire dalla Rivelazione e procedere nella luce della fede dalla quale riceve quell'afflato soprannaturale che trasforma la scienza arida in sapienza saporosa e vivificante. Non occorre però dire, con lo Stolz, che la scienza teologica sia un carisma, almeno in senso stretto. D'altra parte la fede viene potenziata dalla t. Secondo s. Agostino « la fede veramente salutare viene generata, nutrita, difesa e corroborata » dalla dottrina sacra (*De Trin.*, XIV, 1, 3). Il Concilio Vaticano aggiunge che la ragione aiutata dalla fede può approfondire fruttuosamente le verità rivelate.

A questo problema si riferiscono pure le annose dispute sulla natura speculativa o pratica della t. La corrente agostiniana esigeva una t. affettiva, che impegnasse mente e cuore nell'ascesa verso il Bene Sommo; invece la corrente aristotelica voleva una t. puramente teorica. Queste posizioni estreme sono indice della difficoltà del problema, ma per il loro esclusivismo furono abbandonate e molti cercarono la via media. Già s. Bonaventura (*IV Sent.*, *Prooemium*, q. 3) e s. Tommaso (*Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 4) risolvevano in questo modo: prevalenza dell'elemento teorico e contemplativo, ordinato però naturalmente a influire sull'azione dell'uomo. Tuttavia ancora recentemente il problema è risollevato dalla t. kerigmatica.

VI. T. KERIGMATICA. – Con l'intento di rendere la t. più aderente alla psicologia dell'uomo concreto e alla vita complessa di oggi si è sviluppata recentemente una forma di t. detta kerigmatica o della predicazione. Sorta per iniziativa dei Gesuiti di Innsbruck, fu sviluppata

soprattutto da Jungmann, Rahner, Lakner, Lotz. Essi rimproverano alla t. classica di essere troppo astratta rivolgendosi solo all'intelletto: preferiscono pertanto una t. cristocentrica che attraverso simboli e immagini faccia appello a tutte le facoltà dell'uomo. Essa ha trovato numerosi consensi, specialmente presso il clero giovane; qualcuno anzi ha rinunciato per essa alla t. della scuola. L'equivoco va risolto considerando la t. kerigmatica non come una nuova t. distinta, o, peggio, opposta a quella scolastica, ma come un'irradiazione e un'integrazione di questa.

Infatti, se la t. per ragioni didattiche deve procedere in un modo rigorosamente logico e sistematico, il teologo però non dimentica che la sottomissione dell'intelletto alle verità della fede è solo il primo passo di un omaggio religioso, che deve impegnare l'uomo in tutte le sue manifestazioni di vita individuale e sociale.

BIBL.: C. von Schätzler, *Introd. in s. theol. dogmat.*, Ratisbona 1882; C. Krieg, *Encicl. scientifica e metodologica delle scienze teologiche*, trad. it. Torino 1920; G. Cavigioli, *Avviam. allo studio delle scienze teol.*, ivi 1920; M. d'Herbigny, *La théol. du révélé*, Parigi 1921; G. Rabeau, *Introd. à l'étude de la théol.*, ivi 1926; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théol.*, Juvisy 1932; I. Bilz, *Einführung in die Theol.*, Friburgo in Br. 1935; T. Soiron, *Heilige Theol.*, Ratisbona 1935; P. Wyser, *Theol. als Wissenschaft*, Salisburgo-Lipsia 1938; A. Stolz, *Intr. in s. theol.*, Friburgo in Br. 1941; Y. Congar, *Théologie*, in DThC, XV, coll. 341-562 (con bibl.); E. Marcotte, *La nature de la théologie d'après M. Cano*, Ottawa 1949; P. Parente, *La t.*, Roma 1952.

VII. STORIA DELLA T. – Di fronte alla Rivelazione ogni uomo prende un suo atteggiamento personale. Qui non si fa la storia dei singoli, ma si delineano a grandi tratti i movimenti più caratteristici e importanti del pensiero cattolico nella sua riflessione sul dato rivelato.

1° periodo: i Padri. – I Padri apostolici aderiscono al dato scritturistico e alla catechesi apostolica senza aggiungere sviluppi notevoli. Nel sec. II, il contatto con il mondo pagano e la sua cultura determinarono reazioni di ordine filosofico, politico e sociale. Sorsero allora gli apologisti, che sentirono il bisogno di una difesa sistematica delle verità cristiane. Si manifestarono presto tra essi due correnti: una tradizionalista (Taziano) con disprezzo della filosofia e l'altra più larga (Giustino) che usufruiva invece di tutti gli apporti della speculazione greca. In questi abbozzi di t. si ebbero incertezze e imprecisioni. Ma v'era un pericolo più grave, quello di cadere nello gnosticismo. Questa complessa corrente filosofico-religiosa minacciò di assorbire il cristianesimo riducendolo a una gnosi arbitraria e stravagante. Reagì fortemente s. Ireneo di Lione appellandosi non al ragionamento, ma alla tradizione della Chiesa, depositaria vivente e indefettibile della verità. La linea di s. Giustino fu proseguita nel Didascaleo di Alessandria. Fondato da Panteno, deve il suo indirizzo a Clemente e poi a Origene, creatore della prima grande sintesi di t. scientifica. Fu fecondo di sviluppi teologici con s. Atanasio, Didimo il Cieco, s. Cirillo e influì anche sui grandi cappadoci, s. Basilio, s. Gregorio Nisseno e s. Gregorio Nazianzeno. La scuola d'Alessandria è caratterizzata da forti influssi platonici, da un accentuato allegorismo in esegesi e da un profondo misticismo.

Con carattere antitetico (più positivo, aristotelico) si sviluppò la scuola d'Antiochia con s. Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto e altri. Queste correnti ebbero grande influsso nelle controversie che favorirono l'evoluzione della t. dal sec. III al VI, che è il periodo aureo della t. patristica. Le tappe di questo cammino sono segnate dai primi sette Concili ecumenici. Nel 325 a Nicea venne definita la consostanzialità del Figlio con il Padre contro gli ariani, e fu s. Atanasio che per mezzo secolo si fece campione della fede nicena. La t. trinitaria venne approfondita e sistemata poi dai Padri cappadoci, mentre s. Ilario di Poitiers diffuse in Occidente i frutti della speculazione orientale. Nel 431 a Efeso venne affermata un'unica persona in Cristo contro i nestoriani: la lotta fu condotta ancora da un alessandrino, s. Cirillo. Ma le controversie determinate da questo Concilio minacciavano di finire nel monofisismo (v.) iniziato da Eutiche. Perciò nel 451 a Calcedonia venne riconosciuta la duplice natura di Cristo, con l'approvazione unanime della lettera dogmatica del papa Leone Magno a Flaviano di Costantinopoli (il *tomo* di s. Leone).

La cristologia fu sviluppata in seguito da Leonzio Bizantino e poi da Massimo il Confessore, sotto la pressione dell'eresia monotelita (una sola volontà di Cristo) condannata nel Concilio costantinopolitano III (680-81).

In Occidente si sviluppò la t. trinitaria ma con carattere diverso. Tertulliano, Ippolito e più tardi Novaziano furono impegnati nel combattere l'errore trinitario dei modalisti. La loro dottrina fu completata nel sec. IV da s. Ilario di Poitiers e soprattutto da s. Agostino (*De Trinitate libri XV*). L'influsso di quest'ultimo sulla t. di tutti i tempi fu veramente immenso, perché riassume tutta la tradizione precedente, precisa e approfondisce le più ardue questioni, vaglia e sistema tutto lo scibile sacro in un'opera pervasa di ardente misticismo (caratteristica della corrente che da lui prende nome), la quale fu fonte e guida della t. scolastica, non escluso s. Tommaso d'Aquino. Anelli di congiunzione tra i Padri e gli scolastici furono in Oriente lo pseudo-Dionisio, mistico con motivi neoplatonici, Leonzio Bizantino e s. Massimo il Confessore e soprattutto s. Giovanni Damasceno, non grande teologo ma diligente epitomatore; in Occidente Severino Boezio, Cassiodoro, s. Isidoro di Siviglia e s. Beda il Venerabile.

2° periodo: gli scolastici. – Il primo focolaio di cultura sacra e profana del medioevo fu la scuola carolingia (secc. VIII-IX) iniziata da Alcuino e continuata da Rabano Mauro. Teodolfo di Orléans (v.) trattò soprattutto dello Spirito Santo; Pascasio Radberto (v.) e Ratramno (v.) di Corbie discussero intorno all'Eucaristia, questione risollevata un secolo dopo da Berengario di Tours (v.). Il suo errore fu confutato da molti, tra i quali Lanfranco (v.) di Pavia, poi arcivescovo di Cantorbery. Il suo discepolo s. Anselmo (v.) di Aosta, poi successore nella stessa sede, è il vero iniziatore della t. scolastica, non accontentandosi più di raccogliere sentenze dei Padri sulle diverse verità ma introducendo e accentuando la dialettica. Tale tendenza fu continuata da Abelardo e, fino all'errore, da Gilberto Porretano, che s. Bernardo combatté e fece condannare dal Concilio di Reims (1148). S. Bernardo, come il suo contemporaneo s. Pier Damiano, è sulla linea di s. Agostino che pone la fede al di sopra della dialettica. Lo stesso vale della scuola di S. Vittore (Ugo, Riccardo).

I tempi erano maturi per le grandi sintesi, che furono denominate *Sententiae*. La prima è di Anselmo di Laon (v.) ma la più perfetta è di Pietro Lombardo (v.), detto il *Magister Sententiarum*. I suoi quattro libri costituirono il testo della facoltà teologica di Parigi, fondata nel 1215, che divenne in breve mèta e centro degli studi teologici per più d'un secolo. Il metodo didattico consisteva appunto in una esposizione (*lectio*) della Scrittura e dei Padri seguita da una esercitazione dialettica (*disputatio*). L'insegnamento rimaneva sostanzialmente sulla linea platonico-agostiniana, mentre dalla Spagna giungevano le prime obbiezioni dei filosofi arabi (Averroè, Avicenna), tratte dalla recente traduzione delle opere di Aristotele. Dapprima l'aristotelismo fu respinto, poi, soprattutto per opera di s. Tommaso e del suo maestro s. Alberto Magno, fu riabilitato. Esponenti della scolastica nella prima metà del sec. XIII furono Guglielmo di Auxerre (v.), Filippo il Cancelliere (v.), Goffredo di Poitiers (v.), Guglielmo di Auvergne (v.). Ma s. Tommaso resta senz'altro il più grande per la diligenza e la vastità dell'erudizione, per la chiarezza e la precisione dell'espressione e soprattutto per la profondità della dottrina. Da lui prende nome il tomismo, corrente che va ben oltre la cerchia della scuola domenicana. Questa fu illustrata da Egidio Romano, Herveo di Nédellec e più tardi dal Capreolo (m. nel 1444), detto il *princeps thomistarum*. A fianco ad essa fiorì la scuola francescana, piuttosto platonico-agostiniana. Primo e più grande esponente fu

s. Bonaventura, discepolo di Alessandro di Hales e compagno di s. Tommaso all'Università di Parigi. Tra i suoi discepoli si distinse il card. Matteo d'Acquasparta. La polemica con la scuola domenicana trovò il maggior rappresentante in Duns Scoto, cui si ispirò in seguito la t. francescana.

È fuori dubbio che s. Tommaso incarna nel suo spirito e nella sua opera la più alta espressione della filosofia e della t. scolastica, non solo come contenuto, ma anche come metodo (v. TOMMASO D'AQUINO, santo).

3° periodo : i moderni. – I secc. XIV e XV segnarono una decadenza della scolastica e della t. in genere, a causa del nominalismo di Occam, delle rivoluzioni politiche, degli scismi religiosi e del risorgere dell'Umanesimo. Il sec. XVI invece vide un risveglio poderoso, iniziato a Salamanca dal domenicano Francesco da Vitoria (v.), che introdusse nella scuola il commento alla *Sum. Theol.* di s. Tommaso invece che ai libri di Pietro Lombardo. Ebbe illustri discepoli : Domenico e Pietro Soto (v.), Bartolomeo Carranza (v.), Melchior Cano (v.). In Italia la scuola domenicana vantò i nomi di Tommaso De Vio (card. Gaetano) e Francesco Silvestri (il Ferrarese).

Con i Domenicani gareggiarono a Salamanca i Carmelitani riformati, con il celebre *Cursus Salmaticensis in Summam s. Thomae*, mentre a Lovanio nasceva una promettente Università teologica. Vennero presto anche i Gesuiti : tra loro e i Domenicani si accese una disputa che dominò per secoli le scuole fino ai nostri giorni, sulla Grazia e il libero arbitrio. I Domenicani (Domenico Bañez, Alvarez, De Lemos; più equilibrato, in seguito, Giovanni di s. Tommaso) erano solleciti piuttosto del dominio di Dio, i Gesuiti invece (Ludovico Molina) partivano dalla libertà umana per difenderla dagli attacchi della nuova eresia luterana.

La Compagnia di Gesù mandò distinti teologi al Concilio di Trento (Lainez, Salmeron), ebbe celebri controversisti, come Gregorio di Valenza, Pietro Canisio (v.), Roberto Bellarmino, e forti pensatori come il Lessio (v.), il Vasquez (v.) e soprattutto Francesco Suárez (v.). Anche la scuola francescana, che fu presente al Concilio di Trento con Andrea Vega (v.), Miguel Medina (v.), si riprese con la pubblicazione delle opere di Scoto, fatta dal Wadding (m. nel 1657), e con gli scritti di Francesco de Herrera, Bartolomeo Mastrio (v.), ecc.

Nello stesso tempo ha inizio la specializzazione teologica. L'esegesi prese una sua fisionomia con i Gesuiti Toleto, Maldonato, Cornelio a Lapide (v.), mentre la patrologia fu inaugurata da un altro gesuita, il Petavio. Il domenicano Melchior Cano fondò la nuova metodologia teologica, e la t. mistica ricevette grande impulso dalla scuola carmelitana. Si pose allora il problema dei rapporti tra t. speculativa e affettiva, che Vincenzo Contenson (v.) cercò di risolvere con la sua *Theologia mentis et cordis*.

Nei secc. XVII e XVIII la t. si inaridì nelle controversie interne ed esterne, corrotta poi dalla filosofia cartesiana e leibniziana. Tuttavia contro i giansenisti e i gallicani sorsero vaste opere di ecclesiologia, grandi lavori positivi e qualche buon teologo speculativo (Billuart, Gotti, l'Opera dei Benedettini di Salisburgo e dei Gesuiti di Würzburg). La t. morale si sviluppò straordinariamente con s. Alfonso de' Liguori (m. nel 1787) e il metodo teologico, liberandosi dagli impegni di scuole particolari, assumeva l'aspetto moderno positivo-speculativo.

Il sec. XIX si aprì con i tentativi infelici di Hermes (v.) e Günther (v.) e dei tradizionalisti francesi, ma vide poi il rifiorire degli studi positivi (v. MÖHLER; MIGNE; SCHWANE; HEFELE; HERGENRÖTHER) che mise in luce la continuità della dottrina tradizionale (v. NEWMAN). La t. speculativa rinasceva con il neotomismo, specialmente in Italia (Sanseverino, Liberatore, Cornoldi). Intanto in Germania il gesuita Kleutgen (m. nel 1883) ricostruiva in due celebri opere la filosofia e la t. classica. Mentre il neotomismo trovava la sua sanzione ufficiale nell'encicl. *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, la t. era impegnata a difendere il carattere soprannaturale e oggettivo della dottrina rivelata contro il naturalismo e il soggettivismo diffuso dalla filosofia corrente. Ad essi reagì energicamente il Concilio Vaticano (v.), intorno al quale si sviluppò una vasta letteratura teologica. Tuttavia il soggettivismo, sotto la veste del modernismo (v.), riapparve e fu definitivamente stroncato dall' encicl. *Pascendi* di Pio X. La t. attuale ha ereditato questa situazione e ha cercato di migliorarla. Il ritorno alla scolastica e a s. Tommaso ha suscitato insigni teologi (L. Billot), ma anche aspre opposizioni da parte di quelli che scivolano verso il relativismo dogmatico, allettati dal miraggio d'un falso irenismo; gli studi positivi hanno pure numerosi e valorosi cultori, ma una parte di essi non ha evitato completamente il pericolo dello storicismo e del soggettivismo evoluzionista, sotto l'influsso della filosofia immanentistica prima, esistenzialistica poi. Tali elementi malsani furono recentemente (1950) denunziati dall' encicl. *Humani generis* (v.) che segna lo stato della t. attuale e addita le mète del futuro cammino. - Vedi tav. CXXXIX.

NIBL.: J. Bellamy, *La théol. cath. au XIXe siècle*, Parigi 1904; M. Grabmann, *Stor. della t. catt.*, trad. it., 2ª ed., Milano 1939 (con ampia bibl.); L. Allevi, *Disegno di stor. della t.*, Torino 1939; Y. Congar, *Théologie*, in DThC, XV, coll. 346-447 (con bibl.); J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2ª ed., Bruges-Parigi 1948; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, 3 voll., Bruxelles-Parigi 1948-52; P. Parente, *La t.*, Roma 1952, pp. 9-83; L. Allevi - L. Tondelli - M. Pellegrino - C. Colombo, *La t. ital. nella prima metà del sec. XX*, in *La Scuola catt.*, 80 (1952), pp. 361-479. Pietro Parente

TEOLOGIA DIALETTICA (BARTHIANA). - Con questa espressione si indica una corrente dottrinale manifestatasi nel protestantesimo tedesco alla fine della prima guerra mondiale.

I teologi Karl Barth, Fr. Gogarten e E. Thurneysen ne sono i fondatori : uniti più da una comune opposizione contro un liberalismo spinto che dall'elaborazione dei principi dottrinali accettati da tutti. Sembra, perciò, più logico studiare la t. d. nel suo esponente principale, osservando, una volta per sempre, che ognuno dei teologi vi fa parte, in una misura più o meno grande. Se il *Römerbrief* di K. Barth, apparso la prima volta nell'autunno 1918, ma conosciuto soprattutto nell'edizione totalmente riveduta del 1921, ebbe tanta risonanza, fu particolarmente perché ne era autore un giovane teologo (Barth è nato nel 1886), educato alla scuola liberale. Barth da giovane appartenne al liberalismo, fu allievo di W. Hermann a Marburgo e discepolo entusiasta di Harnack a Berlino. Alla fine dei suoi studi, Barth era stato completamente guadagnato alla causa della scuola moderna, per la quale il cristianesimo, dopo gli orientamenti di Schleiermacher (v.) e di Ritschl (v.), era un fenomeno da studiare secondo i metodi critici e un affare di esperienza personale con tendenze prevalentemente morali. La volontà di sganciarsi da tale corrente rese celebre il *Römerbrief* di Barth.

I principi, che questa prima opera di Barth esponeva, furono chiaramente formulati in una conferenza del 1922, intitolata : *La Parola di Dio: compito della teologia*. Il principale rimprovero che Barth faceva al liberalismo era di ignorare Dio, di non considerarlo che come il prolungamento di una esperienza psicologica umana. La corrente dialettica, invece, è contrassegnata dalla volontà espressa di affermare Dio come il *completamente distinto*. Su Barth e sulla t. d. in genere, il pensiero di Sören Kierkegaard ha esercitato un notevole influsso. Nelle prime righe della seconda edizione di *Römerbrief*, Barth lo confessa senza alcuna reticenza.

L'apparato dialettico e i problemi ad esso connessi furono abbandonati da Barth verso il 1930. Egli considera come inizio di un nuovo periodo nel suo pensiero l'opera pubblicata nel 1931 sulla prova anselmiana dell'esistenza di Dio. Anche recentemente, fin dagli incontri internazionali di Ginevra del 1949, Barth ha tenuto a sottolineare l'evoluzione del suo pensiero dagli atteggiamenti anteriori. Il pensiero barthiano si organizza intorno a una decisa reazione contro la possibilità dell'intelligenza umana. Nella prefazione al primo libro della *Kirchliche Dogmatik*, non esita a dire che l'*analogia entis* è invenzione dell'anticristo e che ogni altro motivo addotto per non farsi cattolico è semplicemente futile. Nell'analogia egli

vede, in realtà, come un tentativo di realizzare una impossibile sintesi tra Dio e l'uomo. Nel 1934, polemizzando con E. Brenner, già suo discepolo, precisò maggiormante la sua posizione. Ecco come la riassume il Brenner: « Né la natura razionale, né la disposizione alla cultura, né qualsiasi altro elemento umano possono minimamente essere considerati come tracce o resti di una somiglianza di Dio smarrita in seguito al peccato. Per lo stesso motivo, non si può ammettere nell'uomo un punto di inserzione (*Anknupfungspunkt*) per l'azione salvifica di Dio. Ciò andrebbe contro la tesi dell'azione esclusiva della Grazia di Cristo, centro della teologia scritturistica dei riformatori ». L'esclusione dell'*analogia entis* è dunque basata su questa eterogeneità profonda fra l'uomo e Dio (nella quale è difficile scindere la parte dell'uomo come uomo e dell'uomo come peccatore), che produce un netto distacco dell'uomo da Dio.

A voler parlare propriamente, sia prima che dopo la Rivelazione, la conoscenza dell'uomo non può innalzarsi fino a Dio. Tale pessimismo profondo sulla natura e la condizione dell'uomo finisce con il compromettere l'esistenza stessa di una teologia. E Brunner l'ha giustamente notato: « L'*analogia entis* non ha nulla di specificamente cattolico; essa è la base di qualsiasi teologia, tanto cattolica che pagana ». Se l'uomo è separato da Dio, non è tuttavia Dio separato dall'uomo. L'*analogia fidei* che viene a sostituire l'*analogia entis* permette così a Barth di insistere sulla nozione di Dio come soggetto operante e sui suoi attributi di sovranità e libertà. Si può fare la seguente sintesi: se l'uomo non conosce Dio, Dio tuttavia conosce l'uomo e tale conoscenza dell'uomo da parte di Dio costituisce precisamente il fatto della fede.

Nelle opere più recenti Barth adopera largamente una nuova categoria teologica, l'*analogia relationis*, la quale rende possibile una comprensione teologica dell'uomo, fondata sulla vita stessa di Dio. Dio, che è Trinità, è essenzialmente l'essere nella relazione. A questa prima relazione sussistente corrisponde, per modo di analogia, una seconda relazione, quella che costituisce il Cristo. Gesù, infatti, è per Barth la relazione tra l'essere di Dio e l'essere degli uomini. Egli è Dio per gli uomini. Una terza relazione, infine, analoga alle due precedenti, costituisce lo stesso essere dell'uomo. « L'uomo esiste nel suo libero incontro con l'uomo, nella relazione vissuta tra lui e il suo prossimo, tra l'Io e il Tu, tra l'uomo e la donna. L'uomo isolato non è uomo. Umanità significa co-umanità ». Perciò, soltanto nella vita trinitaria e nell'essere del Cristo noi comprendiamo l'uomo. Come hanno fatto notare parecchi teologi protestanti, tale *analogia relationis* contiene, in realtà, l'*analogia entis*. Così Barth non può conservare la sua distinzione che forzando la categoria di *analogia entis*, dandole un significato che nessuno, lui eccettuato, le dà. Egli attribuisce alla nozione di « essere » dei teologi cattolici un valore (praticamente univoco) che questi, invece, non le hanno mai attribuito.

Storicamente il pensiero barthiano ha avuto un notevole influsso: ha sganciato la teologia protestante dalle pastoie del liberalismo. La critica da lui fatta al liberalismo è l'elemento più vivo nella sua opera. Egli ha mostrato che la scienza di un Harnack o di Herrmann non erano teologia, ma un « umanesimo » presuntuoso. Tuttavia, su tale legittima opposizione, Barth ha tentato una teologia che, se ha indubbiamente favorito un rinnovamento degli studi biblici, non avendo, d'altra parte, rispettato il dato scritturistico, è sfociata in una dottrina della trascendenza divina senza reale comunicazione, in una cristologia che non si inserisce nel nostro tempo, e nella nostra storia, e in una antropologia con sfondo decisamente pessimista. Oltre gli influssi filosofici che Barth ha subìto, occorre riconoscere nella sua opera l'eco dell'interpretazione protestantica del messaggio evangelico: il peccato che, raggiungendo fin le radici dell'uomo, corrompe l'uomo in se stesso e in tutte le sue manifestazioni.

BIBL.: J. Hamer, *Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique*, Parigi-Bruges 1949 (contiene una bibl. completa sia delle opere del Barth sia degli studi già fatti su di esse); L. Malevez, *L'anthropologie chrétienne de Karl Barth*, in *Rech. de science relig.*, 38 (1951), pp. 37-81.

Girolamo Hamer

TEOLOGIA GERMANICA. - Titolo (*Theologia Teutsch* o *Deutsch*) di uno scritto ascetico-mistico composto intorno al 1400, il cui autore, anonimo, era sacerdote e guardiano (« custos ») della casa dell'Ordine teutonico in Francoforte al Meno.

Lutero ne curò (1516) la prima edizione, poi una seconda (1518), il cui testo però era diverso. Lo scritto ebbe larga diffusione e fu tradotto in alcune lingue. Nel 1850 fu scoperto un altro manoscritto del 1497, che probabilmente è assai aderente all'originale non più conservato; fu pubblicato da Franz Pfeiffer (1851, 4ª ed. 1900), e da W. Uhl sotto il titolo *Der Frankforter* (1912).

Con parole semplici, in 54 capp., la *T. G.* indirizza alla ricerca della perfezione cristiana, il cui fine supremo è l'unione con Dio, mediante la quale l'uomo viene divinizzato. Con una certa ritrosia sono menzionate qui e là esperienze mistiche. Lo scritto manca di una piena coerenza complessiva del pensiero, e vi si trovano talora piccole contraddizioni. Alcune proposizioni staccate sembrano negare ogni indipendenza all'essere e all'operare creato. Ma nell'insieme è sommamente accentuata l'abnegazione, la rinunzia al proprio io, l'umile obbedienza ai comandamenti di Dio e della Chiesa. Vi è combattuto aspramente il movimento dei Fratelli del Libero Spirito. La natura umana di Cristo viene presentata come esemplare nella sua unione con la divinità, con il conoscere e l'operare divino. La *T. G.* è totalmente estranea alla concezione luterana del cristianesimo. Ma, a cominciare da Lutero, fu spesso travisata negli ambienti protestanti, e fu specialmente prediletta dai pietisti (S. Franck [1499-1543], che ne fece una parafrasi latina; Ph. J. Spener; J. Arndt). Calvino invece rigettò la *T. G.* La traduzione latina dell'umanista S. Castellio (1515-63) è all'Indice dal 1612. A torto vari cattolici hanno ravvisato nella *T. G.* uno spirito panteistico avverso alla Chiesa. Significativi accenni manifestano affinità con la spiritualità e mistica domenicana. La *T. G.* può dirsi una breve sintesi della mistica tedesca del medioevo.

Di altra natura è la *T. G.* di Bertoldo Pürstinger (1465-1543) vescovo di Chiemsee dal 1508 al 1526; la sua *Tevtsche Theologey* (Monaco 1528; ristampa di W. Reithmeier 1852), che rielaborò in latino (Augusta 1531), è il primo trattato di teologia dogmatica in tedesco, sulla base della S. Scrittura e di s. Tommaso, ed ha molta importanza linguistica e dottrinale.

BIBL.: F. Cohrs, *Theologia deutsch*, in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, 19 (1907 pp. 626-31; 24 (1913), pp. 561-63; K. Müller, *Krit. Beit.*, II, in *Sitzungsberichte d. preuss. Akad.*, 36 (1919), p. 631 sgg.; id., in *Zeitsch. für Kirchengesch.*, 49 (1930), pp. 307-35; J. Paquier, *Un mystique allemand du XIVe siècle*, Parigi 1922; id., *L'orthodoxie de la théologie germanique*, ivi 1929; J. Bernhart, *Der Frankfurter*, Francoforte 1922, ristampa anastat. 1947; R. A. Schröder, *Theologia Deutsch*, ivi, 1946.

Cuniberto Hammer

TEOLOGIA MORALE. - È quella parte della teologia cattolica che direttamente considera l'agire specificamente umano, diretto al suo fine ultimo, che, conosciuto mediante la Rivelazione, diventa concretamente conseguibile mediante la Grazia.

I. OGGETTO MATERIALE E FORMALE. – Ne risulta che l'oggetto materiale della t. m. è l'agire dell'uomo cosciente e libero. L'oggetto formale sta nel carattere soprannaturale dei suoi principi, nelle sue conclusioni e in tutto il sistematico sviluppo delle dottrine, in relazione al fine ultimo dell'uomo, che è la sua eterna beatitudine (v.) e che è conosciuto mediante la Rivelazione (v. FINE ULTIMO). Ed in rapporto a questo fine soprannaturale espone tutta la dottrina delle leggi, conosciute ed illustrate anche dalla Rivelazione; tratta delle virtù morali destinate ad essere informate dalla *caritas*; dei Sacramenti, che sono i mezzi essenzialmente soprannaturali. L'oggetto materiale della t. m. comprende pure gli atti indifferenti (v. ATTO UMANO). Non si può, infatti, mettere in dubbio che tutto l'agire umano, anche quello che viene considerato indifferente, possa *saltem intentionaliter* essere riferito a Dio come fine ultimo, e quindi meritorio e perciò sotto il controllo della

t. m.; come pure le omissioni che abbiano una relazione con il fine ultimo. Gli scolastici racchiudevano tutto l'oggetto della t. m. nel precetto generale: « Declina a malo et fac bonum » (*Ps.* 36, 27), cioè: precetti negativi e precetti positivi.

Certamente la t. m., anche fondandosi essenzialmente sulla Rivelazione e perciò sulle verità di fede, deduce razionalmente le sue conclusioni (v. CONCLUSIONE TEOLOGICA), sempre sotto il controllo del magistero ecclesiastico; ma quando si avvale di precetti e principi di ordine naturale o positivo-umano non perde il suo carattere di soprannaturalità, perché quegli stessi principi ricevono da essa la luce della Rivelazione e vengono così diretti al fine ultimo, conosciuto solo mediante la Rivelazione e conseguibile soltanto con mezzi soprannaturali.

In relazione ai soggetti, cioè agli uomini di cui la t. m. deve regolare l'agire, valgono gli stessi principi teologici che riguardano i soggetti della Rivelazione in genere (v. RIVELAZIONE).

II. RELAZIONE CON LE ALTRE SCIENZE. – Per il suo oggetto formale la t. m. si ricollega strettamente con la dogmatica (v.), sia perché le verità insegnate da questa sono premesse fondamentali e necessarie alla t. m., sia perché ambedue, pur rimanendo nel loro campo specifico, convengono pienamente nell'oggetto formale, ossia nel carattere di soprannaturalità. Per questo, giustamente, i grandi scolastici nelle loro *Somme* trattavano insieme la dogmatica e la morale, secondo il famoso principio sempre ripetuto nelle fonti, per cui tutta la disciplina teologica è racchiusa *in fide et in moribus*. Tuttavia in ragione dell'oggetto materiale la dogmatica si distingue dalla morale, in quanto quella non considera direttamente l'agire specificatamente umano, che è proprio invece della t. m. Inversamente, la t. m. ha relazioni di affinità con l'etica, sia in quanto essa non distrugge e non si disinteressa dei principi morali di ordine naturale, sia perché ambedue considerano direttamente l'agire specificatamente umano. Ma esse si distinguono a loro volta per il loro oggetto formale. Perciò la t. m. supera essenzialmente l'etica, che si rivolge soltanto al fine naturale dell'uomo. Pertanto per le relazioni che intercedono tra la t. m. e l'etica possono valere anche le discussioni che si muovono circa le relazioni tra filosofia e teologia, e quindi circa il problema se esiste una filosofia cristiana (v. FILOSOFIA) e conseguentemente se esiste un'etica cristiana (v. ETICA). Comunque l'etica non può proclamare, come legittime e vere, dottrine morali che siano in contrasto con i princìpi certi della t. m. D'altra parte è necessario che, per l'affinità tra le due discipline, il teologo moralista sia anche versato nell'etica. Quanto alle relazioni tra t. m. e diritto civile i filosofi del diritto si sforzano, secondo le varie tendenze, a trovare una ragione fondamentale di distinzione (v. DIRITTO). Si può ritenere che la t. m., per il suo oggetto materiale, abbia certamente relazioni di affinità e di connessione con il diritto civile, non solo in quanto anche questo regola l'agire umano. sia pure nei limiti della socialità e del fòro esterno, ma anche perché le stesse leggi civili, se legittime e giuste, obbligano in coscienza (v. LEGGE, III. *L. civile*) e perciò hanno relazione con il fine ultimo, oggetto proprio della t. m. Ma per il suo oggetto formale nello stesso tempo la t. m. si distingue dal diritto civile. Infatti, mentre il fine del diritto civile è direttamente il ***bonum sociale temporale***, il fine della cosiddetta teologia del diritto è il ***bonum sociale aeternum***, controllato anche dal foro interno, ossia è lo stesso ***bonum sociale***, ma ***sub specie aeternitatis*** e sotto il lume della Rivelazione. Per questo il diritto positivo umano non considera tutti i diritti dell'uomo, perché, come dice s. Agostino, « videtur multa reliquere impunita, quae per divinam Provvidentiam vindicantur » (*De libero arbitrio*, c. 5, n. 15 : PL 32, 1228); mentre la t. m. considera tutti i diritti dell'uomo non solo come membro d'una società civile, ma anche di una società soprannaturale, che incomincia in questa vita e si perfeziona nell'altra (v. CORPO MISTICO). Onde, dove non arriva il giudice del diritto civile, arriva il giudice della t. m., ossia il confessore, per il cui retto e giusto giudizio la t. m. espone con particolare cura il trattato ***De iustitia***.

Il diritto canonico è strettamente connesso con la t. m. per l'oggetto formale, in quanto i canoni presuppongono per la personalità giuridica un soggetto elevato all'ordine soprannaturale mediante il Battesimo (can. 87) e quindi sotto la visione del fine ultimo da conseguire; donde la stretta connessione del diritto canonico con le verità dogmatiche e morali. Tuttavia il diritto canonico si distingue dalla t. m. in quanto esso non controlla, come la t. m., tutta l'attività umana in relazione al fine ultimo (« de internis non iudicat Ecclesia ») e si fa la questione se la Chiesa possa comandare atti meramente interni (v. DIRITTO, III. *Diritto canonico*). La t. m. nella sua casuistica considera, è vero, anche le leggi canoniche, perché essa deve giudicare in concreto tutta l'attività umana in tutte le sue circostanze del lecito e dell'illecito, qualunque sia la legge; però la t. m. speculativa non se ne dovrebbe interessare. Tuttavia, per le ragioni esposte, molte sono le interferenze fra esso e la t. m., il che facilmente spiega il modo con cui si comportano moralisti e canonisti nel trattare le loro discipline.

Più sentita invece è oggi la tendenza a non voler distinguere essenzialmente la teologia ascetica dalla t. m. per non minimizzare quest'ultima. La t. m. infatti per la sua stessa natura non può essere soltanto la scienza dell'illecito o del solo peccato mortale, ma di tutta l'attività umana, in tutte le sue graduazioni di bene e di male, fino a tutti i gradi del perfetto e perciò fino all'esercizio anche eroico delle virtù. Il contrario non è giustificato e renderebbe la stessa t. m. come qualche cosa di meno stimabile da parte di quelle anime che non amano praticamente questa distinzione. Ogni anima infatti sotto la ispirazione della Grazia con il suo aiuto è tenuta a perfezionarsi sempre in vista del fine ultimo e dell'eterna beatitudine che non sarà uguale per tutti. Meno distinta, invece, è la t. m. da quelle che sono considerate come sue parti: come la teologia pastorale, la casistica (v.), ecc.

III. FONTI DELLA T. M. – È fuori di dubbio che, data la natura della stessa t. m., fonte primaria ne sia la stessa divina Rivelazione, nelle sue due fonti della S. Scrittura (v.) e della Tradizione (v.); fonte secondaria e subordinata la ragione umana.

IV. DIVISIONI E METODI DELLA T. M. – Anche se i moralisti sono piuttosto d'accordo nel distinguere e nel dividere la t. m. in due parti: fondamentale e generale l'una e speciale l'altra, tuttavia non sono d'accordo nelle sottodivisioni di queste due parti. Nei riguardi della t. m. fondamentale alcuni premettono il trattato delle leggi a quello della coscienza, altri fanno il contrario; alcuni poi studiano il peccato prima delle leggi, altri dividono diversamente. O. Lottin (op. cit. in bibl.) propone che, premesse le nozioni psicologiche dell'atto umano, tre trattati si susseguano: in primo luogo venga considerata la stessa norma della moralità; in secondo luogo l'applicazione oggettiva di queste norme all'atto umano; in terzo luogo l'applicazione soggettiva di queste norme, mediante il giudizio della coscienza (vita conscienziosa) e mediante il giudizio prudenziale (vita virtuosa); ed in fine le necessarie conseguenze nella vita meritoria. Nei riguardi della morale speciale si nota anche una grande differenza nel modo di dividerla. Alcuni infatti la dividono nei due grandi trattati *De praeceptis* e *De Sacramentis*: altri nei trattati *De virtutibus* e *De Sacramentis*; altri infine in individuale e sociale, considerando nella prima le obbligazioni che si riferiscono all'individuo e nella seconda quelle che hanno una relazione sociale. Anzi non mancano quelli che cominciano a parlare e scrivere della morale sociale come una scienza a sé (cf. R. Lortal, *Principes de morale sociale*, Lione 1946).

Riguardo ai metodi di trattare ed insegnare la t. m., tradizionalmente si suol parlare di un metodo positivo, che tiene prevalentemente conto delle fonti della Rivelazione con particolare attenzione allo sviluppo storico-dottrinale degli stessi principi morali. In secondo luogo è riconosciuto il metodo speculativo, che piuttosto insiste nell'illustrare anche razionalmente i principi morali e nel dedurne nuove conclusioni armonizzandole tra di loro. Il metodo apologetico inoltre si compiace delle controversie, aggredendo vivacemente l'errore e dimostran-

done la falsità. Il metodo casistico, dopo aver esposto brevemente i principi, insiste sull'applicazione di essi ai casi pratici. Oggi si notano nuove tendenze che riguardano appunto il metodo (ché solo in questo senso si può parlare di nuove tendenze nella t. m.). Esse hanno i maggiori esponenti in Germania (con Tillmann), nel Belgio (con Mersch, Leclercq), e altrove altri (v. bibl.) che nell'insegnamento della t. m. ai vecchi metodi manualistici preferiscono nuovi modi. Qualunque abbia ad essere lo sviluppo di queste nuove tendenze di metodo, nel trattare la t. m. si dovrà sempre mettere in luce il suo carattere di scienza teologica e di arte moderatrice dei costumi dell'uomo singolo e collettivo. Considerando, infatti, la stessa natura della t. m. non basta organizzare i suoi principi (morale speculativa) sotto la visione teologica del Corpo Mistico (Mersch), dell'imitazione di Cristo (Tillmann), della *Caritas* (Gilleman); ma è necessario anche una sapiente applicazione dei suoi principi all'uomo concreto (morale casistica), per cui sappia darsi concretamente un giudizio non solo sulla graduale perfezione delle azioni umane, ma anche sulla gravità o meno delle colpe, che l'uomo tanto spesso commette.

V. Breve sguardo storico. - Durante il periodo patristico ed in quello susseguente, fin oltre all'età aurea della scolastica, la trattazione della t. m. non ha uno svolgimento a parte dalla teologia genericamente detta (v. sopra); nelle grandi *Somme* (v.) la t. m. è trattata accanto alla dogmatica, anche se qualche scrittore espone in trattazioni particolari qualche argomento specificamente morale. Dopo il Concilio di Trento, accanto ad alcuni autori che vollero mantenersi ancora sulla linea antica (ad es., Bartolomeo da Medina, Fr. Toleto, D. Bañez, G. Vasquez, Johannes a S. Thoma, Fr. Suárez), si ha l'inizio di un periodo fecondo della t. m., trattata come parte a sé, nei testi di T. Sanchez, G. Argor, V. Reginaldo, Fr. da Castro Palao, M. Bonacina, P. Laymann, H. Busembaum e nei trattati più particolari e ristretti a qualche argomento morale di L. Molina, L. Lessio, G. da Lugo, ecc. Né va dimenticato il simultaneo evolversi della casistica (v.), che degenerò presso alcuni nel disordine del lassismo (v.).

Con l'opera di s. Alfonso de' Liguori, proclamato da Pio XII protettore dei moralisti, si ebbe una svolta salutare e a poco a poco la t. m. venne ricollocata sul piano teoretico e scientifico che le compete. Liberato, infatti, il campo dagli errori del giansenismo, del gallicanesimo e del giuseppinismo, la t. m. rinacque con J. Gury, A. Ballerini, D. Palmieri, G. d'Annibale, F. Carrère, G. Frassinetti e continua a fiorire nei numerosi manualisti moderni: A. Lehmkuhl, A. Vermeersch, E. Génicot-Salsmans, G. Noldin, D. Prümmer, B. Merkelbach, F. Tillmann, L. Fanfani, F. Aertyns-C. A. Damen, O. Schilling, A. Piscetta - A. Gennaro, G. Pighi - A. Grazioli, A. Lanza, T. A. Iorio, ecc. Ma più importanti dal lato scientifico sono le moderne monografie storico-sistematiche e i numerosi articoli di riviste teologiche su particolari temi e problemi della t. m.

Bibl.: G. Reinhold, *Grundfragen der Sittlichkeit nach Thomas von Aquin*, Vienna 1923; G. J. Waffelaert, *De methodo seu modo procedendi in theol. mor.*, in *Eph. theol. Lovan.*, 1 (1923), pp. 9-14; R. Martin, *De ratione et valore scientifico doctrinae moralis s. Thomae A.*, *ibid.*, 2 (1924), pp. 340-54; O. Lottin, *L'intellectualisme de la morale thomiste*, in *Xenia thomis.*, Roma 1924; H. C. Day, *The new morality*, St. Louis 1924; R. Brouillard, *Théol. mor.*, in DFC, IV, coll. 1635 sgg.; E. Leroux, *L'enseignement de la morale chrét.*, in *Rev. eccl. de Liége*, 20 (1929), pp. 353-62; E. Dublanchy, *Morale (Théologie)*, in DThC, X, col. 2396 sgg.; A. Vermeersch, *Cinquant' anni di t. m.*, in *La scuola cattolica*, 1930, pp. 257-77; A. Allwohn, *Die Stellung der praktisch. Theol. in System des Wissenschaften*, Giessen 1931; E. Bruyne, *Réflexions sur les méthodes de la morale*, in *Rev. néo-scol. phil.*, 38 (1935), pp. 194-212; B. H. Merkelbach, *Moralis theologiae idonea methodus*, in *Misc. Vermeersch*, Roma 1935, pp. 1-16; J. Vieujean, *Dogmatique et morale*, in *Rev. eccl. de Liége*, 27 (1935-36), pp. 333-338; J. Mayer, *Katholische Reform-Moral?*, in *Theol. u. Glaube*, 30 (1938), pp. 219-34; C. Damen, *De recta theologiae mor. excolendae ratione disquisitio*, in *Rass. mor. dir.*, 4 (1938), pp. 53-67; I. Zeiger, *De conditione theol. mor. moderna*, in *Period. de re mor. can. litur.*, 28 (1939), pp. 117-89; id., *De mutua inter theol. mor. et ius canonicum habitudine*, *ibid.*, 31 (1942), pp. 333-45; O. Schilling, *Reform der moral Theologie?*, in *Theol. prakt. Quartalschr.*, 92 (1939), pp. 451-56; A. Liaugninas, *L'enseignement de la morale*, Neuchâtel 1939; P. Guérin, *Morale et philos.*, in *Rev. philos.*, 1939, pp. 329-59; G. Thils, *Tendances actuelles en théol. mor.*, Gembloux 1940; F. Pelster, *Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheol. aus dem Ende des 16. Jahrh. M. B. Salon O.E.S.A. und D. Banez O. P.*, in *Scholastik*, 17 (1942), pp. 385-411; T. Pintal, *L'enseignement de la morale et st Alphonse*, in *Rev. Univ. Ottawa*, 12 (1942), pp. 97-107; R. Linoges, *L'enseignement de la théol. mor.*, *ibid.*, pp. 153-59; A. Ledent, *Hist. des doctrines morales*, Bruxelles 1945; J. Leclercq, *Morale et méthode positive*, in *Misc. moralia A. Janssen*, Lovanio 1948, pp. 17-28; Ph. Delhaye, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientif. au XIIe siècle*, *ibid.*, pp. 29-44; O. Lottin, *Comment organiser la théol. mor. fondamentale*, *ibid.*, pp. 153-68; E. Hocedez, *Hist. de la théol. au XIXe siècle*, 3 voll., Parigi 1947-52; E. Mersch, *Morale et Corps Mystique*, Bruxelles - Parigi 1949; F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1949; id., *Die Verwirklichung der Nachf. Chr.*, ivi 1950; G. Creusen, *Dello spirito e del metodo nell'insegnam. della t. m.*, in *Quest. attuali di t. m.*, Torino 1949, pp. 5-10; J. Leclercq, *L'enseignement de la morale chrét.*, Parigi 1950; Th. Deman, *Aux origines de la théol. mor.*, Montréal-Parigi 1951; G. Ermecke, *Die katholische Moralth. heute*, in *Theol. u. Glaube*, 41 (1951), 127-142; E. Fogliasso, *Circa la rettificazione dei confini tra la t. m. e il dir. can.*, in *Salesianum*, 13 (1951), pp. 381-413; G. Gilleman, *Le primat de la charité en théol. mor.*, Parigi 1952; Ph. Delhaye, *La théol. mor. d'hier et d'aujourd'hui*, in *Rev. de sc. rel.*, 27 (1953), 112-30.

Ermenegildo Lio

TEOLOGIA NATURALE (teodicea). - È la conoscenza che l'uomo può avere dell'esistenza e della natura di Dio (v.) mediante la ragione (v.).

Si distingue dalla t. rivelata e soprannaturale perché questa procede dai principi della Rivelazione (v.), mentre la t. n. si fonda sui principi della ragione e parte dai dati di esperienza (v.). Questa divisione di due t. (naturale e soprannaturale) è piuttosto recente perché la cosiddetta t. n., in quanto espone la conoscenza razionale del Primo Principio delle cose, appartiene alla metafisica (v.) come il suo compimento. L'oggetto principale della t. n. si può indicare in tre gruppi di questioni nel seguente ordine: *a*) l'esistenza di Dio; *b*) la natura di Dio e conoscenza degli attributi di Dio; *c*) la provvidenza o soluzione del problema del male (v.). Evidentemente si tratta di problemi solidali l'un l'altro, così che non è permesso arrestarsi all'uno escludendo o ignorando l'altro; d'altronde consta che la ragione più frequente dell'ateismo (v.) teoretico e pratico è la difficoltà di accordare l'esistenza di un Dio personale, e quindi la sua bontà e provvidenza, con l'esistenza del male fisico e morale. Il termine « teodicea » infatti, che spesso nella neoscolastica equivale a quello di t. n., è stato assunto dal Leibniz (v.) per far fronte alla difficoltà del problema del male, ma ha incontrato la critica di Kant (v.).

I. Terminologia. - Il termine di t. n. (*theologia naturalis*) s'incontra per la prima volta nel pontefice Q. Muzio Scevola, console nel 95 a. C., ed è poi ripreso da Varrone (secondo la testimonianza di s. Agostino; cf. *De civit. Dei*, IV, cap. 27; VI, capp. 2-10; VIII, cap. 5) nella enciclopedia dal titolo *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* in 41 ll., di ispirazione stoica. Varrone distingue una triplice t.: *mitica* o favolosa, *fisica* ovvero « naturale » e *civile* cioè politica. La t. « mitica » è opera dei poeti, ma indegna della divinità; la t. n. è riservata ai filosofi; la t. civile riguarda la religione di Stato (*De civ. Dei*, *loc. cit.*, cap. 4, 1-2). Senonché la t. n., cioè la dottrina dei filosofi intorno alla divinità, è giudicata superflua e perfino nociva perché può stornare il popolo dalla religione civile e quindi nuocere allo Stato. S. Agostino nota invece che la t. n. cioè filosofica ha mostrato la sconvenienza della mitologia e ha introdotto una nozione di Dio più vera e degna del Supremo Principio, inteso come il Padre di tutti gli uomini e non il nume di un popolo o nazione particolare come pretendeva la teologia civile (cf. l'elogio discreto dei filosofi: *ibid.*, II, 7).

II. Cenno storico. – Intesa come la concezione della divinità che è elaborata dal pensiero filosofico, la t. n. si è svolta in conformità degli indirizzi peculiari delle varie scuole nel loro sviluppo storico.

Il termine t. (θεολογία) è applicato dal tardo ellenismo (Damascio) a Orfeo che « faceva derivare dalla Notte il primo Principio » (frg. B 12 : H. Diels, *Fragm. d. Vors.*, I, 5ª ed., Berlino 1934, p. 10, 27). Platone nell'abbozzo di t. n. del *De Republica* ammonisce i poeti di attenersi a schemi convenienti quando devono rappresentare la divinità (οἱ τύποι περὶ θεολογίας) che cioè Dio così com'è (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν) è essenzialmente buono e non può essere la causa di alcun male : il male viene da altre cause (*Resp.*, II, 18, 379 a-c). In Aristotele θεολογία può indicare sia la speculazione poetico-mitica (cf. *Meteor.*, II, 1, 353 a 35), sia la parte conclusiva della filosofia teoretica che tratta del Primo Principio « separato e immobile » (ἐπιστήμη θεολογική : *Met.*, XI, 7, 1064 a 33 sgg.). Nel primo senso Aristotele oppone quei primi poeti (οἱ πρῶτοι θεολογήσαντες) che indulgevano alle immagini antropomorfiche, ai primi che si accinsero a veramente filosofare (οἱ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες) cioè pone l'opposizione fra coloro che si adattavano alla mentalità popolare e quelli invece che seguivano la rigorosa disciplina del pensiero (cf. *ibid.*, I, 2, 983 b 6, 11, 28). A quella prima categoria appartengono Orfeo, Ferecide, Omero, Esiodo... (*ibid.*, III, 4, 1000 a 9. Per i testi, v. H. Diels, *Fragm. d. Vors.*, ed. cit. III, *Index*, 204 b. 23-26). Allora Senofane può essere considerato il primo « teologo metafisico » che afferma espressamente l'unità di Dio (l'Uno), la « natura più eccellente e nobile di tutte » : τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός (H. Diels, A 31; ed. cit., I, p. 121, 31) e l'opposizione ontologica fondamentale fra Dio e il mondo : Dio è l'Uno, l'Onnipotente, l'Immutabile, l'Eterno, che riposa *in se stesso...* » αἰεὶ δ'ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν (H. Diels, I, *ibid.*, B 26, p. 135, 10). Un passo avanti sembra farlo Parmenide che si concentra sul mistero dell'essere e presenta l'Uno come oggetto di venerazione religiosa e, anche se Dio non è espressamente dotato di personalità, la concretezza del suo linguaggio sulla esperienza della verità rivela una genuina esperienza religiosa (cf. frg. B 6, 6; H. Diels, ed. cit., I, p. 233, 4). Eraclito celebra l'epifania di Dio nell'attività della natura : Egli è « giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e fame » (frg. B 67; *ibid.*,I, p. 165, 8 sgg.), dappertutto presente, ma ha nel fuoco la sua sede (Aristotele, *De part. anim.*, I, 5, 645 a 17). Va notato che la maggior parte dei sofisti, accusati di « ateismo » (v.), in realtà piuttosto criticavano le grossolane concezioni antropomorfiche dei poeti e l'interessata religione di Stato dei politicanti (cf. il processo di Socrate). Si deve quindi riconoscere una continuità nello sviluppo della t. nel pensiero greco che fin dall'inizio appare dominato dal problema di Dio. Nei grandi sistemi socratici si affaccia esplicitamente il problema del rapporto fra la divinità e il male, ma in realtà Dio ignora il male : Dio, per il pensiero greco, rappresenta la sfera della razionalità. Il male è riferito, se fisico alla materia e se morale all'ignoranza (Platone) e alla contingenza (Aristotele). È con la filosofia stoica e neoplatonica che la t. n. ottiene la sua fondazione sistematica. La trattazione stoica della t. n. poggia sul principio di aver indicato in Dio l'attuosità come λόγος della natura, mentre la passività appartiene alla materia. Il principio dell'attività è il « fuoco artefice » (πῦρ τεχνικόν) che penetra da parte a parte tutta la natura; non è fuoco che brucia e consuma, ma fuoco vitale che tutto conserva, alimenta, sostiene e tutto fornisce di senso, secondo il detto di Virgilio : « Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet » (*Eneide*, VI, v. 726 sgg.). Tale fuoco onnipresente e onnipotente è Dio, la mente suprema : esso contiene in sé le « ragioni seminali » (λόγοι σπερματικοί) secondo le quali tutte le cose, per necessaria preordinazione (καθ'εἱμαρμένην) si generano; ed è spirito (πνεῦμα) che si distende per tutto l'universo e prende vari nomi nel tutto della materia (Aezio, *Placita*, I, 7, 33; H. Diels, *Dox. gr.*, 2ª ed., 305, 15 sg.). Perciò gli stoici identificano Dio con la realtà del mondo. Egli è un « animale immortale, razionale, perfetto, ovvero intellettuale nel possesso della felicità, quanto mai preservato da ogni male, che ha provvidenza del mondo e delle cose che sono nel mondo ». Ma non ha « forma umana » (ἀνθρωπόμορφος); egli è l'artefice (δημιουργός) del tutto e come il padre di tutti (ὥσπερ πατὴρ πάντων: Diogene Laerzio, VII, cap. 1); egli è detto Δία (Giove), perché mediante (διά) lui son tutte le cose, e Zeus (Ζῆνα) in quanto fa vivere (ζῆν) tutte le cose. Perciò, afferma Zenone, la sostanza di Dio è l'universo-tutto e il cielo. Questa immanenza fisica della divinità costituisce la perfetta razionalità del cosmo la quale a sua volta spiega la concezione stoica del « fato » ch'è fondamento della imperturbabilità del sapiente. Questa metafisica della t. n. aveva la sua apertura nella teoria della conoscenza. Gli stoici pongono il punto di partenza del sapere nelle prime « conoscenze insite » (ἔμφυτοι προλήψεις) : non sono idee innate, ma derivano immediatamente dall'esperienza mediante una « disposizione naturale » che rende l'uomo affine a Dio, e perciò la nozione di Dio e la religione appartengono all'essenza dell'uomo. In questo punto si salda l'unità del genere umano : tutti, greci e barbari, credono in virtù delle medesime nozioni alla divinità, offrono sacrifici, pregano, indirizzano voti. Gli argomenti principali per l'esistenza di Dio sono, per Cleante, le previsioni degli oracoli, la bellezza degli astri, l'ordine e la gerarchia degli esseri che si mostrano guidati da una finalità immanente. La corruzione del concetto di Dio nel politeismo è sorta dalla personificazione delle forze naturali, dalle passioni, dalla morbosa fantasia dei poeti... e in generale dalla incapacità di elevarsi a contemplare Dio nel Tutto dell'Universo (cf. Aezio, *Placita*, I, 6 : πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι; H. Diels, *Dox. gr.*, 2ª ed., p. 292 sgg.). In questa grandiosa speculazione ha posto di privilegio Poseidonio il cui trattato (perduto) Περὶ τῶν Θεῶν è stata la fonte del III l. *Contra dogmaticos* di Sesto Empirico e del *De natura deorum* di Cicerone, nonché di Virgilio già citato (cf. K. Reinhardt, *Poseidonios*, Monaco 1921, p. 208 sgg.). Poseidonio fa la sintesi della teologia di Platone e di Aristotele con quella stoica accogliendo anche elementi pitagorici : « Dio è spirito intelligente e igneo (πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρώδες) che non ha figura (corporea), che si volge a ciò che vuole e comunica una somiglianza di sé a tutte le cose » (H. Diels, *Dox. gr.*, 2ª ed., p. 302 b).

Dottrina caratteristica della teologia antropologica di Poseidonio è la concezione dell'uomo come « connessione » συνδεσμός e circolo di tutte le cose; l'uomo è come il vincolo fra la realtà corruttibile e la divinità così che tutte le cose sono in un legame (la « simpatia » cosmica) unico e ininterrotto dal mondo anorganico, alle piante, agli animali fino a Dio : è questa la forma storica più sontuosa di una t. n. nel suo senso originario (cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Monaco 1926, specialm. p. 111 sgg.). L'influsso di Poseidonio è notevole anche sul giudeo ellenista Filone (v.) e sugli stessi scrittori cristiani come Origene, i Cappadoci, Nemesio di Emesa e Calcidio, i quali sembrano svolgere la ricchezza della concezione cristiana sulla trama della concezione stoica (cf. H. Koch, *Pronoia u. Paideusis, Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlino e Lipsia 1932, Anhang, p. 216 sgg.). Le speculazioni del neoplatonismo, da Plotino a Proclo, costituiscono una t. n. che assorbe l'intera filosofia : il « divino » infatti vi è considerato non solo in forma statica (come le « idee » di Platone) ma rispetto al divenire del reale che si articola nei processi di emanazione delle ipostasi (l'Uno, l'Intelligenza, l'Anima... in Plotino; l'Impartecipato, le partecipazioni e i partecipanti in Proclo). Il lato recondito e mistico della t. greca si svolgeva parallelamente alla filosofia, e con movimenti alterni di avvicinamento e di repulsione con la medesima, nelle dottrine orfico-pitagoriche sulle « teogonie » (cf. M. - J. Lagrange, *Critique historique*. I. *Les mystères. L'orphisme*, Parigi 1937, p. 119 sgg.).

La t. n. ha il suo compimento sotto l'influsso della Rivelazione nel pensiero patristico e medievale. Ricerche

recenti nelle fonti stoiche e neoplatoniche hanno mostrato la stretta continuità fra la filosofia greca e la speculazione giudaico-cristiana. Un posto d'onore spetta al giudeo alessandrino Filone il quale (in conformità di *Ex.* 3, 14) nomina Dio unicamente τὸ ὄν, escludendo ogni determinazione (ἄποιος; cf. *Leg. Alleg.*, I, 15; ed. Cohn-Wendland, I, Berlino 1896, p. 73, 27). La t. n. è detta « sapienza » (σοφία), la conoscenza di Dio « culto di Dio », la « via che conduce a Dio » (H. A. Wolfson, *Philo*, I, Cambridge, [Mass.] 1948, p. 148). Filone, come gli stoici, attribuisce a Dio la cura dell'intero genere umano e del mondo universo (cf. *De Prov.*, II, 44), senza far menzione degli individui : che tuttavia non sono esclusi dalla Provvidenza, perché egli difende la verità dei miracoli che riguardano situazioni e persone singole. Queste incertezze comunque scompaiono negli scrittori cristiani : Iddio è non solo lo spirito trascendente ma è intelligenza, vita e amore, non soltanto in sé ma anche verso le creature (creazione libera) e in particolare verso l'uomo (Incarnazione). La t. n. presso i Padri non è speculazione cosmologica o politica, come nell'antichità classica, ma è orientata verso l'uomo e considera il singolo. La t. n. pertanto è un riflesso della certezza dell'insegnamento della fede sulla esistenza e natura di Dio, sulla creazione, e conservazione delle cose, sulla dignità divina dell'uomo, sull'origine e sulla soluzione finale del problema del male... : è per quest'influsso positivo della Rivelazione sulla filosofia patristica che la « provvidenza degli individui singoli sta come punto di partenza della divina economia » (parabola della pecorella smarrita). In particolare dal neoplatonismo la t. patristica ha preso la cautela nell'uso dei « nomi divini » : così s. Basilio afferma una doppia classe dei nomi divini, gli uni con significato positivo, i nomi che « indicano le perfezioni proprie di Dio », come quando lo chiamiamo buono e giusto, creatore e giudice e simili; gli altri invece lo indicano rispetto alle cose che non gli convengono, p. es., incorruttibile, invisibile, immortale... (*Contra Eun.*, I, 10 : PG 29, 536). Un saggio insigne di t. n. è la *Oratio theologica* II di s. Gregorio Naz. (περὶ θεολογίας : PG 36, 25 sgg.) che svolge i seguenti punti : 1) (§§ 1-12) : assoluta incomprensibilità della natura divina in sé. Però è possibile dimostrare con la ragione l'esistenza di Dio creatore e conservatore di tutto, perfettamente « incorporeo » (ἀσώματος) : dicendo che Dio è « incorporeo », non mostriamo tuttavia di conoscerlo com'è, ma come non è, e così per gli altri attributi presi dalle creature. 2) (§§ 13-16) : la via più sicura di conoscere Dio è quella della S. Scrittura che lo chiama « spirito e fuoco, luce e carità e sapienza e giustizia e intelligenza e Verbo..., a differenza dell'indegno politeismo. 3) (§§ 17-21) : la via più sicura è di salire (con la guida della Scrittura) dalla nostra mente ch'è « qualcosa di deforme e divino » (τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον) a Dio come dalla « immagine al suo archetipo » : così fecero Enoch, Elia, s. Paolo. 4) (§§ 22-31) : lo spettacolo dell' ordine e dell'armonia che si mostra nel mondo e specialmente nel regno dei viventi attesta l'esistenza del Creatore.

Non si può tuttavia parlare presso i Padri di una t. n. a se stante, perché ciò suppone una classificazione del sapere, che si avrà soltanto verso la fine dell'epoca patristica (con s. G. Damasceno) grazie all'assimilazione della logica aristotelica, quanto di una estensione delle riflessioni teologiche mediante l'assunzione di precisi concetti della filosofia classica (platonica, stoica, ecc.). Le prime controversie esplicite sull'autonomia della t. n. metafisica, rispetto alla teologia propriamente detta, sono da vedere nel mondo musulmano fra due correnti del razionalismo filosofico (*falsafah*), che culmina in Averroè, e della teologia (*kalām*), fideismo mistico di Avicenna e specialmente di al-Ġazzālī (cf. L. Gardet - M. M. Anawati, *Introd. à la théol. musulmane*, Parigi 1948, specialm. pp. 133 sgg., 316 sgg.). La polemica araba alimenterà la formazione della t. n. nel medioevo, soprattutto a partire dal sec. XIII quando entrano in Occidente le traduzioni di Averroè e Avicenna ai quali bisogna aggiungere due giudei, Avicebron e Mosè Maimonide, fautori dell'agnosticismo e occasionalismo teologico criticati da s. Tommaso.

La scolastica latina, nel suo indirizzo ortodosso, si mantiene fedele al magistero patristico specialmente di s. Agostino, dello Ps. Dionigi, di s. Gregorio M., del Damasceno che più direttamente ispirano la t. medievale. Il progresso riguarda al più il metodo ch'è assunto da Aristotele con l'apporto degli Arabi (Avicenna, Averroè e Mosè Maimonide). Esso si differenzia a seconda dell'indirizzo delle varie scuole : l'agostinismo ricorre di preferenza alla dottrina della illuminazione, tentando con s. Anselmo (v.) l'argomentazione *a priori*, e quindi a un certo processo diretto; fedele all'aristotelismo, s. Tommaso svolge invece le prove *a posteriori* e il metodo dell'analogia (v.); il nominalismo (v.) diffida tanto le prove *a priori* quanto quelle *a posteriori* e rimette la conoscenza di Dio unicamente alla fede, anticipando il fidelismo protestante.

Una menzione a parte merita il lullista Raimondo di Sabunda (m. nel 1432 ca.; [v.]) autore della *Theologia naturalis seu verius thesaurus divinarum considerationum ex naturae fontibus haustarum, tum theologis tum philosophis atque universis scientiarum artiumque studiosis plurimum profuturus* (Venezia 1581), il cui prologo fu messo all'Indice nel 1595 e toltovi da Leone XIII nel 1900. Il motivo della condanna sembra sia stato non tanto la difesa dell'autorità quasi esclusiva attribuita alla S. Scrittura nella conoscenza della fede, quanto il fatto che il « libro della natura » vi è presentato come sorgente non solo della conoscenza degli attributi naturali di Dio ma anche per quanto concerne la « salvezza, la perfezione e il progresso della vita eterna ». P. es. nel cap. 46 (sviluppato nei capp. 47-55) la creazione *ad extra*... « manifestat et arguit aliam productionem summam, occultam et aeternam in Deo, quae est de sua natura et suo proprio esse. In qua producitur Deus de Deo et per quam ostenditur summa Trinitas in Deo » (ed. cit., p. 33 b). Ai capp. 63-64 la Trinità è dimostrata con l'argomento ontologico (pp. 52-54; cf. cap. 264, p. 286 b, lo stesso per il mistero dell'Incarnazione). L'opera fu elogiata da Hegel per il suo vigore speculativo (cf. *Gesch. der Philos.*, in *Werke*, XV, Berlino 1844, p. 175) e ispirò il teologo romantico Martin Deutinger a tentare una sintesi fra il pensiero cristiano e il principio moderno della autocoscienza (cf. I. Fellerer, *Das Verhältnis von Philos. u. Theol. nach M. D.*, Bonn 1940, p. 57 sg. Un discepolo del Deutinger, il Sighart, curò una nuova ed. della *Theol. nat.* di Raimondo [Frisinga 1852]), che nel sec. XVII ebbe l'onore di essere tradotta e difesa dal Montaigne (*Essais*, II, cap. 12; ed. Faguet, II, Parigi s. d., p. 47 sgg.).

Il primo protestantesimo, pur diminuendo le forze della ragione, non respinge del tutto la t. n. e ciò in forza di *Rom.* 1, 20. Secondo la *Formula Concordiae* Lutero « accurate monuit longe aliam Dei cognitionem ex evangelio quam ex lege hauriri, quia etiam gentes ex lege naturae aliquam Dei cognitionem habuere, nec tamen eum recte vel agnoverunt vel coluerunt » (J. T. Müller, *Die symbolische Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1928, p. 638 b). A partire dallo stesso Melantone che ammette un'etica e una t. n. la questione è fuori causa, come dichiara nel sec. XVII il teologo Huetter : « In Deum ipsum non ingratos modo, sed et contumeliosos esse, qui vel notitias naturales negare, vel praestantissimum eorum effectum, philosophiam nimirum, opus carnis, sive peccatum nominare hodie non erubescunt » (in H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, ivi 1951, p. 17). Si dica altrettanto per la « fiammella del libero arbitrio » (*ein kleines Fuencklein der freien Willens*) ch'è rimasta nell'uomo per tendere a Dio in qualche modo anche dopo la caduta, come attesta il pietista Jo. Arndt (cf. *Das wahre Christentum*, I, cap. 41, § 26, Lipsia 1764, p. 218 a). Ambigua è la posizione di Calvino, secondo il quale l'uomo decaduto può ancora distinguere fra il bene e il male, ma non trovare la via per salire a Dio : infatti, benché egli ammetta che Dio ha inserito una conoscenza naturale di sé nelle menti umane – e ciò spiega perché non c'è popolo che non abbia una religione – tuttavia questa conoscenza non è sufficiente per salire a Dio se non è guidata dal magistero della Scrittura, perché la mente umana è

corrotta (cf. *Institutio christianae religionis*, I, 3 e 6; ed. di Ginevra 1569, p. 3 sgg.). Tradizionale resta invece la definizione di Bacone: «Theologia naturalis philosophia etiam divina recte appellatur. Diffinitur autem haec ut sit talis scientia, seu potius scientiae scintilla, qualis de Deo haberi potest per lumen naturae et contemplationem rerum creatarum» (*De augmentis scient.*, II, 2; ed. Spedding-Ellis, I, Londra 1879, p. 544). La t. n. sostituisce la teologia rivelata nel deismo (v.) di Herbert di Cherbury (1581-1648) mediante le cinque verità enunziate nel *De veritate* del 1624: 1) esiste un nume supremo; 2) dev'essere dall'uomo venerato; 3) la virtù ha costituito sempre la parte precipua del culto di Dio; 4) i vizi e i delitti vanno espiati; 5) dopo questa vita attende il premio o la pena (cf. M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, p. 6): concezione che ritorna in John Toland (v.) che nega l'esistenza di qualsiasi mistero trascendente la mente umana (cf. *Clidophorus*, in *Works*, Londra 1720, p. 63 sgg.).

L'ambiguità della posizione di Calvino circa la t. n. ritorna oggi rispettivamente nell'interpretazione di E. Brunner e di K. Barth: mentre il primo ha fatto ampie concessioni alla posizione tomista della conoscenza naturale di Dio, il secondo ha negato la possibilità di un «punto d'inserzione» (*Anknuepfungspunkt*) ed ha qualificato la dottrina tomista dell'analogia come «invenzione dell'Anticristo» (*Dogmatik*, I, 5ª ed., Zurigo 1947, p. VIII).

La neoscolastica prese il termine di t. n. (*theologia naturalis*) da Wolff che la definì come «scientia eorum quae per Deum possibilia intelliguntur» e le attribuisce per oggetto l'esistenza, gli attributi e gli effetti di Dio (*Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata*, §§ 57 e 96, Verona 1779, pp. 15 a, 23 sg.). Ma la filosofia cristiana, prendendo il termine di t. n. dall'illuminismo, ne rigetta il metodo e lo spirito razionalista, in conformità del magistero ecclesiastico.

Il problema della natura e del metodo della t. n., dipendono infine dalla nozione stessa di filosofia e dalla possibilità della ragione umana di attingere l'assoluto; e inoltre dal concetto di rivelazione divina che permetta di chiarire il rapporto fra ragione e fede (v.).

BIBL.: C. J. Webb, *Studies in the history of natural theology*, Oxford 1915; K. Gronau, *Das Theodizee-problem in der altchristlichen Auffassung*, Tubinga 1922; W. Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, 2ª ed., Oxford 1948. Sulla conoscenza medievale della t. n.: G. Gruenwald, *Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster in V. 1907; A. Daniels, *Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. der Gottesbeweise im dreizehnten Jahr. mit besonderen Berückschichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm*, ivi 1908; K. Schneider, *Alberts des Grossen Lehre von natürlichen Gotteswissen*, Friburgo in Br. 1932. Sulla concezione protestante: N. Soederblom, *Natürliche Theologie u. allgem. Religionswissenschaft*, in *Beiträge z. Religionswissenschaft*, I, 1, Stoccolma-Lipsia 1913-14; E. Schlink, *Theol. der lutherischen Bekenntnisschriften*, Monaco 1947, specialm. p. 81 sgg.; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1949, specialm. pp. 61 sgg., 99 sgg.; R. Hermann, *Fragen um den Begriff der natürliche Theol.*, ivi 1950; T. F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen*, Zurigo 1951, specialm. capp. 11-12, pp. 177-208; M. Schmidt, *Biblizismus u. natürliche Theol. in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus*, parte 1ª, in *Archiv, f. Reformationsgesch.*, 42 (1951), pp. 198-219. Sul pensiero moderno e la t. n.: Fr. K. Schumann, *Der Gottesgedanke u. der Zerfall der Moderne*, Tubinga 1929; C. Fabro, *L'uomo e il problema di Dio*, in: autori vari, *Dio nella ricerca umana* Roma 1950, specialm. pp. 69-108. Sulla controversia Brunner-Barth: E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 3ª ed. Zurigo 1941, specialm. p. 242 sgg. e *Beilage* III: *Zum Problem der «natürlichen Theol.» u. der «Anknüpfung»*, pp. 541-53; id., *Dogmatik.*, II, ivi 1950; *Zur Lehre von der «analogia entis»*, p. 50 sgg.; K. Barth, *Der Römerbrief*, 7ª ed., Zurigo 1940, p. 21 sgg.; id., *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, 5ª ed., ivi 1947, pp. 134-160, e I, II, 3ª ed., ivi 1945, pp. 135-204, 247. Dal punto di vista cattolico: E. Przywara, *Religionsphilos. katholische Theologie*, in *Handb. d. Philos.*, Monaco-Berlino 1927, p. 83 sgg.; id., *Humanitas*, Norimberga 1952, specialm. pp. 464 sgg., 647 sgg.; G. Söhngen, *Analogia fidei*: I. *Gottähnlicheit aus Glauben*; II. *Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in *Catholica*, 1934, fascc. III-IV; J. Ries, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theol. der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin*, Bonn 1939. Trattazioni scolastiche con bibl. aggiornata: P. Descops. *Praelectiones theol. natur.*, 2 voll., Parigi 1932-35; id., *Schema Theodiceae*, I, ivi 1941.: R. A. Motte, *Théodicée et théologie chez st Thomas*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 26 (1937), pp. 5-26; M. Rast, *Theol. naturalis*, Friburgo in Br. 1939.

Cornelio Fabro

TEOLOGIA SOLARE. - La t. s. è l'ultima forma che il pensiero religioso del paganesimo greco-romano riveste prima del suo definitivo tramonto. In esso convergono le quattro linee fondamentali del quadro religioso dell'Impero: il culto imperiale, i misteri, i culti dell'Oriente e le correnti filosofiche culminanti nel neoplatonismo.

La t. s. è frutto della scienza astronomica dei Caldei giunta in Occidente attraverso il filtro del pensiero stoico. Secondo l'astronomia babilonese la sfera del sole occupa il quarto posto, che è il luogo di mezzo, tra le sette sfere concentriche dei pianeti: al centro di tutto il sistema si trova, immobile, la terra. Dal sole dipende l'armonica realtà dei movimenti celesti, da lui il ritmo della vita terrestre, grazie al suo calore che ha forza attiva e forza repulsiva come il cuore nell'organismo umano; da esso dipende anche il ritmo delle vicende umane che egli regola indirettamente attraverso i pianeti suoi satelliti. Egli è dunque una «luce intelligente» (φῶς νοερόν; *mens mundi*; Cicerone, *De rep.*, VI, 4), e come tale dirige anche il microcosmo umano. L'anima dell'uomo è di natura solare mentre il corpo dipende dalla luna. La irradiazione del sole impregna nel corpo particelle incandescenti che lo animano. Al momento della morte il calore del sole riassorbe con sé l'anima-ragione, mentre l'anima-respiro o psiche va nella luna. Per questo suo panteismo astronomico che deifica il mondo anziché il creatore del mondo, come osservava Filone Alessandrino, la t. s. dei Caldei piacque agli stoici perché corrispondeva in sostanza al loro ilozoismo. Ed una volta entrata nel mondo occidentale ed elaborata dalla cultura ellenistica, doveva diventare l'esponente più valido del diffuso sincretismo del tempo e costituire la sintesi religiosa del paganesimo di fronte al pensiero cristiano.

Tutti gli dèi latini, greci, orientali, in voga nel mondo greco-romano, finiscono per essere considerati come tanti aspetti della medesima divinità, pur mantenendo la varietà esteriore dei tipi impossibili a sopprimere perché troppo legati alla tradizione. Tale divinità suprema che la folla intuiva come forza manifestantesi attraverso le varie specificazioni divine, che gli spiriti colti sentivano come Intelligenza, doveva concentrarsi nel sole, la più grandiosa manifestazione del cosmo, il più alto simbolo dell'Essere supremo nei vari aspetti dei suoi divini attributi. Il neoplatonismo di Giuliano l'Apostata considera il sole materiale come un'immagine del sole intelligente (φῶς νοερόν), riflesso, a sua volta, dell'Uno ineffabile, Bene supremo e assoluto. Il sole intelligente ha dunque l'ufficio di intermediario tra l'Uno irraggiungibile e il mondo sensibile. Per questo suo ufficio di mediatore al sole spetta l'egemonia su tutti gli altri dèi che sono soltanto suoi aspetti, si chiamino essi Giove, Plutone, Serapide, Mithra, Bacco o Apollo che è il dio che meglio ne esprime l'essenza.

BIBL.: F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, Parigi 1909; id., *Fatalisme astral et religions antiques*, in *Revue d'hist. et litt. religieuses*, 17 (1912), p. 313 sgg.; id., *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Nuova York 1913; Fr. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, Lipsia 1918, 3ª ed. a cura di J. Bezold 1926; F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, Nuova Haven 1922; H. Gressmann, *Die hellenist. Gestirnreligion*, in *Revue d'hist. relig.*, 1927, p. 322 sgg.: F. Cumont, *L'Egypte des astrologues*, Bruxelles 1937; M. P. Nilsson, *Sonnenkalendar und Sonnenreligion*, in *Arch. Rel. Wiss.*, 36 (1939), p. 141 sgg.; F. Cumont, *Lux perpetua*, Parigi 1949, prezioso ampliamento dell'*Afterlife* e quasi testamento di tutta l'attività scientifica dell'A.

Nicola Turchi

TEONA, santo. - Patriarca di Alessandria, successe a Massimo; governò per 19 anni dal 281 al 300 ca.

Il Sinassario arabo-giacobita, che lo commemora il 28 dic. (PO, XI, p. 214 sg.), afferma che era un uomo molto istruito, pieno di bontà e di virtù. Il suo lungo episcopato coincise con la pace che la Chiesa godette al-

l'inizio del Regno di Diocleziano, e T. ne approfittò per organizzare la sua Chiesa; convertì molti pagani ed iniziò la costruzione di una chiesa che fu poi completata dal successore Alessandro (cf. s. Atanasio, *Apologia ad Constantium*, 15; s. Epifanio, *Panarion*, LXIX, 2). Durante il suo vescovato fiorì il grande erudito Pierio; iniziò agli Ordini sacri Pietro che poi gli successe. Gli è attribuita una lettera scritta a Luciano, gran ciambellano della corte di Diocleziano, ed avrebbe scomunicato i seguaci di Sabellio. Nel *Martirologio romano* è commemorato il 23 ag.

Bibl.: Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 32; Tillemont, IV, pp. 578-583; *Acta SS. Iunii*, VII, Parigi 1867, p. 27* sg.; *Augusti*, IV, ivi 1867, pp. 579-87; B. Evetts, *Hist. of the Patriarchs of the Coptic Church of Alex.*, in PO, I, 206-11 (testo arabo-inglese della di vita di T.): *Martyr. Romanum*, p. 355.

Agostino Amore

TEONESTO, TABRA e TABRATHA, santi, martiri. - Incerte ed oscure sono le notizie che li riguardano.

Il *Martirologio romano*, seguendo una recensione tardiva della *Passio*, li commemora il 30 ott. ed afferma che morirono ad Altino nel sec. V, vittime degli ariani. Secondo la *Passio* più antica, invece, sarebbero stati uccisi il 22 nov. da pagani, al tempo dell'imperatore Teodosio I. Nessuna delle due notizie ha fondamento storico, poiché nessun documento antico e degno di fede conosce un Teonesto vescovo di Altino. Probabilmente si tratta di Teonesto martire di Vercelli sul cui sepolcro s. Eusebio edificò una chiesa nella quale fu poi egli stesso sepolto, ma di cui niente si conosce. Egli era venerato in varie città dell'Italia settentrionale e specialmente ad Altino, dove la presenza forse di reliquie fece pensare che vi si trovasse il corpo intiero e che quindi fosse stato vescovo. Dei due compagni di Teonesto non si conoscono altre notizie se non quelle riferite dalla *Passio*; non è escluso però che siano due martiri goti periti in Tracia nel sec. V ed arbitrariamente accomunati dall'agiografo a Teonesto. Secondo la *Passio*, composta prima nel sec. IX, Teonesto era vescovo di Filippi; insieme con il corepiscopo Albano, i diaconi Tabra e Tabratha ed il chierico Orso si recò a Roma in pellegrinaggio alle tombe degli Apostoli. Di là andò a Milano dove fu ricevuto da s. Ambrogio che lo presentò anche all'imperatore Teodosio I. Passò quindi nelle Gallie, e ad Augusta Orso fu ucciso dai pagani, mentre Albano perì a Magonza. Teonesto con i due superstiti fu messo in una barca che approdò ad Altino dove mentre predicavano furono catturati e decapitati.

Bibl.: *Acta SS. Octobris*, XIII, Parigi 1883, pp. 335-48; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Piemonte*, Torino 1898, pp. 70 sg., 403 sg., 418 sg.; Lanzoni, pp. 907-909; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 339; *Martyr. Romanum*, p. 485.

Agostino Amore

TEOPASCHITI. - Il termine (Θεός = Dio e πάσχω = soffro) designa quelli che attribuiscono al Verbo la sofferenza e la morte.

Occorre distinguere due forme di teopaschismo: quello proprio o reale, eretico, che riferisce alla divinità la passione e la morte e si esprime con la formola: *Divinitas passa est*; e quello improprio o nominale, ortodosso e legittimo, che, per la comunicazione degli idiomi (v.), attribuisce alla persona del Verbo Incarnato le azioni e le passioni della natura umana assunta. Supposta l'Incarnazione, può dirsi: *Deus passus est, unus de Trinitate crucifixus est*. Espressioni teopaschite ricorrono già presso i Padri anteriori alle controversie cristologiche (cf. s. Ignazio, *Ad Rom.*, VI; *Ad Eph.* I, 1). Contro di esse insorse il nestorianesimo (v.), che negava la comunicazione degli idiomi. Essendo le due nature ciascuna con la propria personalità, le operazioni devono essere riferite alla rispettiva natura e persona, né può dirsi: *Deus natus, passus, mortuus est*. S. Cirillo difese queste espressioni, aggiungendo per chiarezza la parola *carne* (cf. Anatematismo, XII, in Denz-U, 124).

Mentre il nestorianesimo respingeva perfino il teopaschismo verbale, l'eutichianesimo (v.) o monofisismo reale (v.) passò all'eccesso opposto, sostenendo il teopaschismo reale. L'errore scaturiva dalle teorie che sostenevano l'assorbimento dell'umanità da parte della divinità, che sola sussisterebbe, o la « vanificazione » della divinità nell'umanità, o la mescolanza della divinità e dell'umanità in un composto divino-umano, in una natura teandrica, o la composizione in una essenza completa.

Gli ortodossi accusavano di teopaschismo tutti i monofisiti, sia nominali sia reali, specialmente dopo l'innovazione liturgica di Pietro Fullone (v.). Questi aggiunse al trisagio della Messa (*Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis*) le parole: *qui crucifixus est pro nobis*, adottate dalle Chiese monofisite. Gli ordodossi, che riferivano il trisagio alla S.ma Trinità, videro nell'aggiunta un vero teopaschismo e un patripassianismo. I monofisiti nominali però non erano t. in senso proprio. Essi riferivano l'aggiunta, in senso ortodosso, alla persona del Verbo Incarnato, intendendo il trisagio di Gesù Cristo. I cattolici però respingevano l'aggiunta, equivoca e sospetta, perché tra i monofisiti nominali si trovavano alcuni eutichiani. Tolto il pericolo di errore, l'aggiunta fu accettata anche dai cattolici. Roma prima la tollerò, poi ne ordinò la soppressione nel 1677 agli Armeni, e di nuovo nel 1833.

Si diffuse pure tra i monofisiti la forma di Filossene: *Unus de Trinitate crucifixus est*. L'espressione, come la precedente, riferita a Cristo, è legittima, per la comunicazione degli idiomi e i monofisiti nominali la prendevano in senso ortodosso. Per i cattolici era, sulle labbra dei monofisiti, pericolosa e sospetta. Alcuni monaci sciti, per guadagnarsi i monofisiti, ripresero la formola cirilliana: *Unus de Trinitate passus est carne*, e tentarono di farla approvare dai legati pontifici a Costantinopoli. Questi resistettero, giudicando il tentativo inopportuno, perché favorevole al monofisismo. Quattro monaci vennero a Roma per convincere il papa Ormisda (v.), il quale, informato dai legati, non volle approvare la formola, sospetta nel tenore e nella intenzione dei sostenitori. I monaci sciti non desistettero, l'imperatore Giustiniano incluse la formola nella professione di fede (15 marzo 533) e ne sollecitò l'approvazione dal papa Giovanni II. Questi, avendo teologi occidentali giudicata ortodossa la formola in se stessa, l'approvò (25 marzo 534). Si discostava così dalla linea di condotta del suo predecessore, che aveva resistito, considerando l'origine e il favore della formola presso i monofisiti, tra i quali erano veri eutichiani. Un atteggiamento più fermo avrebbe risparmiato altre discussioni e avrebbe frenato il movimento di ripresa del monofisismo. Il papa Vigilio dovette riconoscere la stessa formola (cf. Concilio Constantinopolitano, II, can. 10; Denz-U, 222).

Bibl.: per la questione dottrinale, cf. M. Jugie, *Monophisisme (Le Théopaschisme)*, DThC, X, II, col. 2237 sgg.; id., *Theol. dogm. Christian. orientalium*, V, Parigi 1935, p. 442 sgg. Per la controversia storica, cf. E. Amann, *Théopaschite*, in DThC, XV, col. 505; id., *Hormisdas (La controverse théopaschite)*, *ibid.*, VII, col. 171 sgg.; id., *Scythes (moines)*, *ibid.*, XIV, col. 1746 sgg.; id., *Jean II*, *ibid.*, VIII, col. 595 sgg.; J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, III, 8ª ed., Parigi 1928, p. 130; J. Lebon, *Le monophisisme sévérien*, Lovanio 1909, p. 477 sgg. Per la corrispondenza dei pontefici, cf. Jaffé-Wattenbach, I, pp. 101-109; A. Thiel, *Epist. Rom. pontificum*, I, Braunsberg 1868, pp. 733-1006.

Vincenzo Carbone

TEORIANO. - Scrittore bizantino del sec. XII. L'imperatore Manuele Comneno (1143-80) lo mandò due volte, nel 1170 e nel 1172, suo delegato al patriarca armeno Narsete II per trattative d'unione, rimaste infruttuose, fra la Chiesa bizantina e l'armena. Ebbe una disputa religiosa anche con i Giacobiti. Di questa sua attività si posseggono ancora documenti. T. fu conciliante nella questione degli azimi e tenne una posizione ferma e decisa contro il monofisismo.

Bibl.: PG 133, 113-298; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, VI, I, Roma 1854, pp. 314-87; R. J. Loenertz, *L'épître de Théorien le philosophe aux prêtres d'Oréiné*, in *Mémorial Louis Petit*, Bucarest 1948, pp. 317-35.

Giorgio Hofmann

TEORIE FISICHE. - Per t. f. s'intende nel senso più generale una spiegazione razionale di un fenomeno o di un insieme di fenomeni fisici, dove spiegazione significa ricondurre lo sconosciuto al conosciuto, il complesso al semplice, ciò che desta sorpresa ad uno schema di ragionamento che ci è abituale; insomma « ridurre una situazione nuova ad elementi talmente familiari, che possano essere accettati come cosa ovvia e spegnere la nostra curiosità » (P. W. Bridgman, *La logica della fisica moderna*, p. 50).

In questo senso l'uomo primitivo costruisce una teoria spiegando il temporale come l'atto capriccioso di un Dio irato. Il fisico però chiede di più, vuole che gli elementi familiari, cui riconduciamo la situazione, siano tali da permettere la previsione del loro comportamento nel futuro e siano per quanto è possibile interni al fenomeno stesso. Già l'antica Grecia offre esempi di teorie di tal genere, come quella dei luoghi propri dei corpi gravi e leggeri, la teoria atomistica di Democrito, le varie teorie sulla natura della luce, ma soprattutto quelle dei cicli ed epicicli per spiegare il movimento apparente degli astri. Queste ultime teorie fanno vedere come fin dall'antichità si sia tentato di ridurre la spiegazione dei fenomeni ad elementi geometrici e meccanici. Tuttavia, quando si parla di t. f., s'intende riferirsi alle teorie moderne sorte da Galileo e Newton in poi. Nella costruzione della scienza moderna le t. f. hanno un posto ed uno scopo ben determinato. La scienza moderna comincia dall'osservazione e dalla misura dei fatti e degli elementi del fenomeno fisico; queste osservazioni e misure vengono collegate fra loro con relazioni logiche e causali, le leggi, che nel caso più favorevole assumono la forma matematica di equazione che collega fra loro mediante funzioni le variabili dell'esperienza. A loro volta, numerose leggi empiriche vengono insieme collegate in un sistema razionale che permette di dedurre da poche proposizioni iniziali le leggi e i fatti dell'esperienza concreta; si tratta cioè di raggiungere nei riguardi delle leggi lo stesso scopo di sintesi e di spiegazione, che la legge ha nei riguardi delle osservazioni e misure dirette.

Si può pertanto definire una t. f. o, in generale, scientifica come un sistema di proposizioni, possibilmente espresse in forma matematica, che ha per scopo di sintetizzare e spiegare nel modo più semplice, completo ed esatto un insieme di leggi sperimentali.

Occorre subito distinguere due categorie di t. f.: 1) teorie che sono deduzione logica da fatti sperimentalmente stabiliti. Così, per es., la teoria degli strumenti ottici, in particolare la teoria di Gauss dei sistemi centrali, la teoria elementare delle lenti, sono una deduzione logica delle leggi sperimentali dell'ottica geometrica (propagazione rettilinea, leggi della riflessione, rifrazione, indipendenza dei raggi luminosi, ecc.). La meccanica razionale, pura deduzione logica delle leggi della dinamica di Galileo-Newton, ne è un altro esempio. 2) Teorie che sono deduzioni logiche da ipotesi non controllate sperimentalmente. La teoria della gravitazione universale di Newton, p. es., capace di dar ragione delle leggi sperimentali di Keplero, è fondata sull'ipotesi, non controllata sperimentalmente, che tutti i corpi si attirano in ragione diretta della loro massa ed in ragione inversa del quadrato della loro distanza (E. Perucca, *Fisica sperimentale*, I, Torino 1949, p. 3).

I. VALORE DELLE T. F. – Uno dei problemi centrali dell'epistemologia (v.) moderna è il problema sulla natura e il valore delle t. f.: nei riguardi delle t. f. della prima categoria ci si domanda se esse esprimano relazioni oggettive, universali e costanti, fra i fenomeni e le cose reali, ovvero siano unicamente espressioni di valore pratico e soggettivo; nei riguardi delle t. f. della seconda categoria, inoltre, ci si domanda quale valore abbiano rispetto alla realtà gli elementi ipotetici, non controllabili sperimentalmente.

La concezione classica, che ha perdurato quasi incontrastata fino alla seconda metà del secolo scorso con qualche dubbia eccezione, attribuisce alle t. f., il valore di *spiegazione reale*, ontologica, dei fenomeni fisici; esse cioè costituirebbero una ricerca delle essenze delle cose e delle cause dei fenomeni.

Secondo la tendenza che si presenta fin dall'antichità greca, ma che è divenuta prevalente dopo Descartes, si è cercato di ridurre ogni spiegazione reale alla *spiegazione meccanicistica*, mediante soli elementi di quantità e di moto; e questa riduzione ha formato negli ultimi secoli la spiegazione ideale, anzi l'unica spiegazione veramente soddisfacente, secondo l'espressione di William Thomson (Lord Kelvin): « Io non sono soddisfatto finché non ho potuto costruire un modello meccanico dell'oggetto che studio; se posso fare un modello meccanico, comprendo; finché non posso costruire un tale modello, non comprendo affatto » (*Notes of Lectures on molecular Dinamics*, Baltimore 1884, p. 270). L'intenzione meccanicistica ha portato, come notano spesso i recenti epistemologi (Duhem, Whitehead), ad una duplicazione della realtà materiale, distinguendo nettamente fra apparenze sensibili, quali sono direttamente percepite dai nostri sensi con tutte le qualità e variazioni qualitative, e realtà nascosta, dotata di sola estensione e di movimento. Come esempi di t. f. a cui nella concezione classica veniva attribuito valore reale, sono da citare le teorie dei fluidi del sec. XVIII, le teorie ondulatoria e corpuscolare della luce, la teoria atomica di Dalton, la teoria cinetica dei gas, la teoria elettronica dell'atomo di Bohr, ecc.

La spiegazione meccanicistica degenerò facilmente, specialmente presso i fisici inglesi del sec. XIX (Lord Kelvin, Lodge, Maxwell), nella *spiegazione immaginativa dei modelli meccanici*: a differenza del meccanicismo propriamente detto, la costruzione dei modelli non pretende di scoprire la vera struttura della realtà, ma solo consiste nell'immaginare un insieme di congegni meccanici, palline, molle, ingranaggi, leve, carrucole ecc., disposte in maniera che i cambiamenti della macchina così costruita siano analoghi ai fenomeni naturali. I modelli meccanici hanno quindi un senso puramente metaforico e sono suggeriti più dalla fantasia e da uno spirito poetico, che dallo spirito scientifico. È perciò naturale che gli scienziati più rigorosi abbiano sentito la necessità di purgare la scienza di questo bagaglio spurio e si è giunti così alla concezione che considera le t. f. come spiegazione puramente logica e formale. Così, per il Poincaré, « le teorie matematiche della fisica non hanno per oggetto di rivelarci la vera natura delle cose; questa sarebbe una pretesa irragionevole. Loro unico scopo è di coordinare le leggi fisiche che l'esperienza ci fa conoscere, ma che, senza il soccorso delle matematiche, non potremmo neppure enunciare » (*Science et hypothèse*, p. 245). Per Duhem, « una t. f. non è affatto una spiegazione, ma solamente un sistema di proposizioni matematiche, dedotte da un piccolo numero di principi... che possono essere formulati in maniera arbitraria »; e, come « le grandezze cui si riferiscono i calcoli non pretendono affatto di essere realtà fisiche » così pure i « principi della deduzione non si presentano affatto come enunciati di relazioni vere fra queste realtà » (*La théorie physique*, pp. 26 e 27). Lo scopo delle t. f., secondo questa concezione, è unicamente la ricerca di una economia (Mach) o comodità (Poincaré) e, tutt'al più, tende a darci una classificazione naturale delle leggi fisiche (Duhem). Questa concezione, che deve il suo sorgere all'empirismo di Mach e alla costituzione della termodinamica in forma puramente energetica, ha preso maggiore vigore presso i fisici e gli epistemologici contemporanei per le difficoltà sempre crescenti incontrate da molte teorie meccanicistiche; sicché le più moderne t. f., come quella relativistica e quantistica, vengono oggi generalmente presentate sotto questo aspetto di pura sintesi logica dei dati sperimentali. Per citare un solo esempio di un fisico contemporaneo, per il Dallaporta le t. f. « non possiedono realtà intrinseca. E questo, occorre bene precisarlo, non in quanto si considerano come risultati di prima approssimazione, per il fatto che la scienza è ancora relativamente poco progredita; risultati che verrebbero poi

completati ed integrati da teorie più perfezionate alle quali, un giorno molto lontano, potremmo infine attribuire la sicurezza. No. Esse non possiedono realtà per i criteri stessi secondo i quali sono costruite, per lo scopo stesso a cui tendono, per il fatto stesso che chi le edifica non si propone affatto di giungere, tramite loro, alla realtà » (*Valore e finalità della ricerca scientifica*, in F. Selvaggi, *Valore e metodo della scienza*, Roma 1952, p. 128).

Queste concezioni vengono spesso definite la *teoria del « come se »*, giacché per essa le t. f. non solo non ci dicono il perché delle cose, ma neppure come esse sono in realtà; è possibile tuttavia comportarsi come se le cose fossero così come sono descritte dalla teoria.

Le formulazioni più estreme di questo modo di vedere si hanno nel *programmatismo scientifico* (James, Dewey) e nel *nominalismo assoluto* (Wienerkreis, neopositivismo), secondo cui l'unica conoscenza è quella empirica concreta espressa in proposizioni singolari, mentre le leggi e le t. f. non sono affatto conoscenze del mondo fisico, ma solo permettono di agire su esso, ed in sé considerate nella loro forma astratta si riducono ad un puro enunciato verbale, una formula indeterminata, un importante non-senso.

L'accordo sul valore delle t. f. è tutt'altro che raggiunto presso i fisici e gli epistemologi contemporanei; tuttavia una chiarificazione del problema ed una via di soluzione può esser raggiunta con un'accurata analisi degli elementi della t. f. e dell'evoluzione da esse subite nello sviluppo continuo della scienza.

II. Elementi delle t. f. – In ogni t. f. si trovano elementi di natura differente che un'analisi critica deve accuratamente distinguere per giungere ad un giudizio oggettivo sul valore delle t. f. Infatti nel primo costituirsi di queste sono quasi inevitabilmente inglobati elementi di valore e di utilità diversa; il momento costruttivo non può essere sottoposto a regole rigorose, che attarderebbero e forse annegherebbero completamente la feconda spontaneità del genio inventivo. Ma in un secondo momento la critica deve ritornare sulle t. f. costruite, non con intento distruttivo, ma per analizzare e vagliare i singoli elementi. Dall'esposizione precedente risulta che in ogni t. vi sono elementi matematici ed elementi meccanici, elementi tratti direttamente dall'esperienza ed elementi ipotetici che dall'esperienza possono essere solo confermati *a posteriori*.

Quanto agli elementi matematici si deve notare che essi non esauriscono mai il significato della t. f., giacché ogni t. f. contiene, oltre l'espressione matematica formale, elementi intrinseci che hanno riferimento essenziale ineliminabile a dati empirici e a concetti elementari e che dànno diverso significato ad espressioni matematiche formalmente identiche o simili.

Anche nella fisica matematica l'espressione matematica non costituisce che l'aspetto formale sotto cui viene considerato l'elemento materiale che resta propriamente fisico; potrebbe dirsi, cioè, nel linguaggio tomista, che fisica matematica è una scienza mista, materialmente fisica e formalmente matematica. Inoltre la matematizzazione, anche se costituisce l'ideale di una t. f. perché permette di raggiungere un grado di intelligibilità superiore, non può essere perseguita in maniera esclusiva e, specialmente se si prende il termine più esteso di t. scientifica, è innegabile l'esistenza di t. che non sono e forse non saranno mai riducibili ad espressioni matematiche, soprattutto nel campo della biologia, della psicologia e delle scienze umane in generale; basta ricordate, per tutte, la teoria dell'evoluzione biologica.

Quanto agli elementi meccanici, anche essi offrono particolari vantaggi di spiegazione, giacché maggiormente si avvicinano all'intelligibilità della matematica e maggiormente si prestano alla misura e al calcolo. Si comprende quindi facilmente lo sforzo del meccanicismo, giacché una t. f. che riduce i fenomeni a soli elementi di quantità e di moto raggiunge l'ideale della spiegazione. Tuttavia anche essi non possono essere considerati come elementi esclusivi di una t. f. Già fin dalla fine del secolo scorso lo sviluppo della termodinamica e dell'elettromagnetismo avevano costretto i fisici a ridurre di molto le loro pretese di spiegazione meccanica e a contentarsi spesso della sola descrizione astratta matematica, mettendo da parte la scoperta di meccanismi occulti come spiegazione ultima dei fenomeni fisici; gli ulteriori sviluppi della meccanica relativistica e quantistica hanno costretto, forse in maniera definitiva, a rinunciare a farsi di ogni fenomeno un modello meccanico. Oggi è ben chiaro nel pensiero scientifico che farsi un modello meccanico non è sempre possibile, è anzi, in certi casi, pericoloso. Molte delle critiche mosse dagli epistemologi moderni contro il valoro reale delle t. f. sono valide proprio, ma anche solo, contro la concezione dominante fino alla metà del secolo scorso, che voleva arbitrariamente ridurre ogni spiegazione reale ad una spiegazione meccanicistica. Fare una teoria oggi significa ricavare un gruppo di formule coerenti con i princìpi essenziali della fisica, come quello della conservazione dell'energia e della quantità del moto, dell'invarianza rispetto alle formule di trasformazione di Lorentz, ecc., in base alle quali, conosciuti i dati iniziali del problema, cioè eseguito un gruppo di misure, siano previdibili i risultati in un altro esperimento, cioè di altre misure. Questo però non esclude che alcuni elementi meccanici possano essere considerati come reali ed effettivi, come, p. es., il movimento delle molecole di un gas secondo la teoria cinetica; anzi non bisogna neppure disconoscere completamente il valore di molti modelli meccanici, che pur non fornendo una descrizione effettiva della realtà in termini univoci, non sono però semplici artifici suggestivi ed utili per l'intuizione, ma dànno anche una vera conoscenza analogica della realtà ed hanno quindi un certo grado di verità.

Grande importanza per il giudizio sul valore di una t. f. ha anche la seconda distinzione fra gli elementi desunti direttamente dall'esperienza od ottenuti per logica generalizzazione dell'esperienza stessa e gli elementi puramente ipotetici. Il valore dei primi, quali espressioni oggettive di relazioni reali fra i fenomeni e le cose, non può essere disconosciuto se non in base a pregiudizi filosofici empiristici o idealistici. Tale, p. es., è la posizione del Poincaré, che considera tutti i princìpi più universali, sia della matematica che della fisica, come semplici ipotesi convenzionali o definizioni nominali mascherate. In molti casi invece i princìpi, come quelli della meccanica classica e della termodinamica, sono generalizzazioni, in parte idealizzate o anche approssimate, ma sempre fondate sull'osservazione empirica e sull'induzione scientifica, che nella costanza osservata permettono logicamente di scorgere relazioni reali esistenti fra i fenomeni, ossia vere leggi della natura. Così anche le formule matematiche, pur essendo astratte, dànno la giusta risposta a problemi concreti ed hanno un valore non solo pratico, ma anche conoscitivo nei riguardi della realtà e della sua essenza.

Quando invece si tratta di elementi ipotetici, il giudizio sul loro valore è più complicato e difficile. Sarebbe ingiustificato escludere *a priori* la possibilità di attribuire loro valore reale; tale esclusione è stata soprattutto occasionata dall'identificazione, già accennata, di spiegazione meccanicistica e spiegazione reale. D'altra parte la conferma *a posteriori* dell'esperienza non è logicamente sufficiente a dare la certezza della loro verità per il principio logico, secondo cui dalla verità delle conseguenze non è lecito arguire la verità dell'ipotesi. Infatti è generalmente possibile costruire un'infinità di ipotesi dalle quali si possono trarre le medesime conseguenze. La conferma indiretta dell'esperienza quindi non può rendere certa un'ipotesi, eccetto che in casi particolari non sia possibile stabilire un *experimentum crucis*; essa tuttavia dona una maggiore probabilità all'ipotesi considerata. Anzi in alcuni casi la convergenza delle conferme sperimentali più disparate può essere tale da costituire un motivo ragionevole per la certezza dell'ipotesi considerata. Sempre però quando si tratta del giudizio sul valore di un'ipotesi, s'impone un lavoro di critica, intesa a distinguere nell'interno dell'ipotesi stessa elementi indipendenti, alcuni dei quali possono risultare superflui nei riguardi delle conseguenze confermate dall'esperienza, tali cioè che anche eliminati permettono di compiere le medesime deduzioni. Questi elementi superflui, evidentemente, non ricevono nessuna convalida dall'esperienza favorevole.

III. EVOLUZIONE DELLE T. F. – Un altro argomento, che viene addotto da molti epistemologi contro il valore reale delle t. f. è la continua e rapida evoluzione a cui sono soggette anche quelle che un tempo sembravano le meglio accertate.

Alcuni autori presentano la fisica teorica come un campo di rovine, in cui le teorie si succedono come effimere costruzioni, presto abbattute per dar luogo a nuove teorie che non tardano a subire la stessa sorte. Contro una tale presentazione della storia della fisica, si sono pronunciati tutti i fisici più autorevoli, che hanno messo in luce la continuità della scienza anche nella costruzione delle t. f. Certamente, non mancano casi in cui il progresso della scienza ha portato al rigetto assoluto di teorie un tempo in gran favore; si pensi alle teorie del flogisto e del calorico, alla teoria corpuscolare della luce, tanto in voga nei secc. XVII e XVIII, e poi completamente abbandonate con i progressi della chimica, della termodinamica e dell'ottica. Però, generalmente i progressi scientifici non portano al rigetto completo delle teorie precedenti, ma piuttosto ad una correzione e integrazione delle medesime.

Ciò può in primo luogo avvenire mediante l'eliminazione di elementi contenuti nella teoria primitiva, che alla riflessione critica risultano superflui nei riguardi delle conseguenze confermate dall'esperienza, e con la sostituzione di nuovi elementi suggeriti dalle nuove esperienze, che non si accordano con la teoria primitiva. Un esempio particolarmente significativo è offerto dalla teoria ondulatoria della luce : nella concezione primitiva di Huygens la luce era costituita da oscillazioni longitudinali di un mezzo fluido, come le onde sonore. In seguito il fenomeno della polarizzazione induceva i fisici (Fresnel) ad eliminare le oscillazioni longitudinali e a sostituirle con oscillazioni trasversali rispetto alla direzione del raggio luminoso e a concepire quindi l'etere come un mezzo rigido capace di trasmettere oscillazioni meccaniche rapidissime. Anche tale concezione incontrava gravissimi ostacoli, finché i progressi dell'elettromagnetismo inducevano a rigettare l'ipotesi di vibrazioni meccaniche, per sostituirle con oscillazioni elettromagnetiche (Maxwell). L'ipotesi fondamentale di Huygens sulla natura ondulatoria della luce era rimasta attraverso le successive trasformazioni, ma purificata dagli elementi superflui e nocivi ed integrata da nuovi elementi, che permettono una spiegazione più adeguata dei fenomeni reali.

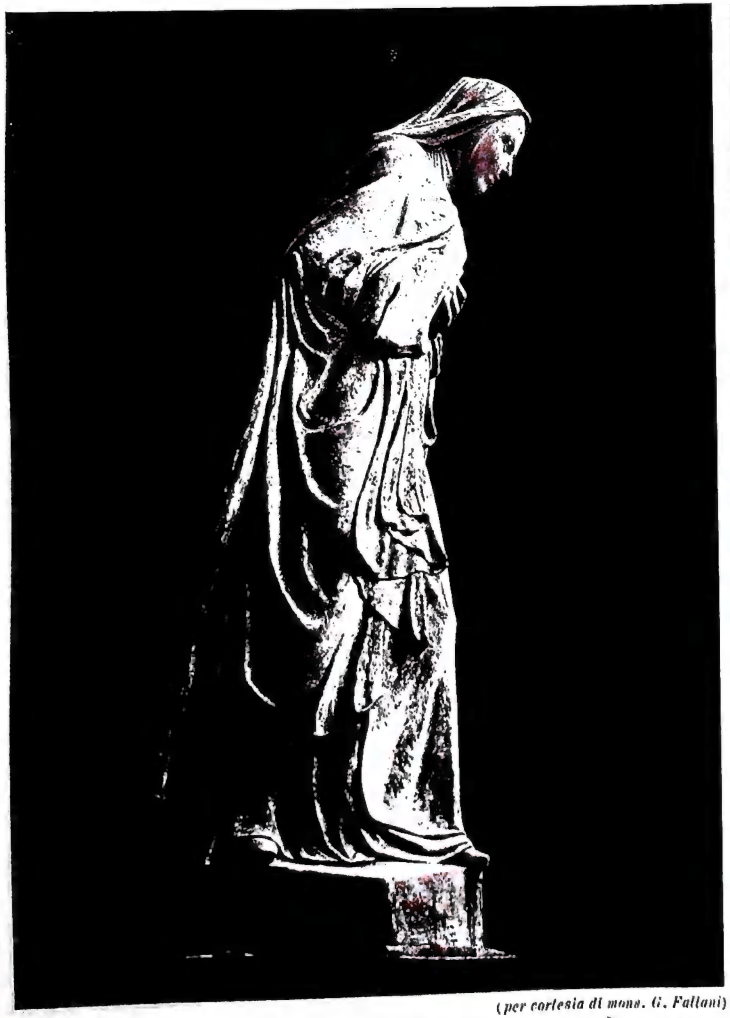
La teoria della luce offre l'esempio di un altro genere di evoluzione a cui le t. f. possono essere soggette. Per oltre due secoli, due teorie si erano combattute come opposte ed inconciliabili fra loro, la teoria corpuscolare, prevalente al principio per l'autorità di Newton, e la teoria ondulatoria, che aveva finito per sopraffare la precedente. Ma proprio quando il valore reale di quest'ultima sembrava posto fuori discussione, nuovi fenomeni (il fenomeno fotoelettrico e poi l'effetto Compton ed altri) costringevano i fisici a rivedere nuovamente le loro teorie e li ponevano nella necessità di conciliare insieme le due teorie opposte in un'unica t. f., che rendesse conto di tutti i fenomeni osservati. La possibilità logica di tale conciliazione e quindi il nuovo genere di evoluzione delle t. f. sono stati messi in luce dal Bohr mediante il principio di complementarità. Un altro tipo di evoluzione delle t. f. consiste in un progressivo affinamento delle teorie verso una sempre maggiore approssimazione alla realtà, la cui meta ideale consiste in un adeguamento perfetto e totale, forse mai raggiungibile mediante la conoscenza umana. I principi della teoria precedente vengono allora considerati come una prima approssimazione, una astrazione schematizzante valida per esperienze più grossolane, ma insufficiente per un'esperienza più fine, per la quale è necessario tener conto di funzioni di variabili trascurate nella prima teoria. Un esempio di evoluzione in questo senso ci è dato dalla meccanica classica trasformata nelle meccaniche relativistica e quantistica, che considerano la variazione delle misure di lunghezze, tempo e massa in funzione della velocità dell'osservatore e la struttura discontinua dell'energia, che in una prima approssimazione si erano potute trascurare senza danno. L'evoluzione storica della t. f. è ingiustificabile o almeno difficilmente comprensibile in un'epistemologia razionalistica e aprioristica di tipo cartesiano, newtoniano e kantiano, che considera tutti i principi come espressione della pura razionalità indipendente da qualunque esperienza. Essa invece mostra la necessità di una continua azione e reazione fra esperienza e ragione, in una forma di progresso dialettico, non di tipo hegeliano, che è stato recentemente messo in luce da valenti epistemologi, quali il Bachelard e il Gonseth. Questo progresso dialettico, per nulla relativistico o scettico, è pienamente giustificabile nella epistemologia empirico-razionalistica di Aristotele e s. Tommaso. Mediante essa possono essere salvati i valori necessari assoluti, pur facendosi posto ad una continua evoluzione delle t. f.

IV. LE T. F. E LA REALTÀ. – In conclusione il problema del valore delle t. f. nei confronti della realtà non può essere risolto in maniera uniforme per tutte. Infatti, se molte t. f. moderne hanno un valore puramente formale e sono formulazioni matematiche astratte che non spiegano la causa del fenomeno e la natura della realtà, ma solo permettono di prevedere l'esito delle esperienze future, tuttavia altre forniscono reali analogie con la struttura interna della realtà, alcune anzi costituiscono una vera spiegazione ontologica dei fenomeni, la quale, pur presentandosi all'inizio come una semplice ipotesi probabile, acquista con le successive conferme sperimentali una probabilità sempre maggiore, che può anche trasformarsi in vera certezza. Come esempi di teorie, alle quali sarebbe irragionevole negare un tale valore, si citano le t. astronomiche della struttura, dimensioni e forme del sistema solare e galattico e la teoria molecolare cinetica dei gas, che costrinse lo stesso Poincaré a considerare l'atomo chimico non più come una pura comoda finzione, ma come una realtà (*Dernières pensées*, Parigi 1913, pp. 196 e 199). Del resto le stesse formole più astratte della fisica matematica non sono semplici ricette pratiche, né espressioni puramente formali prive di contenuto e di significato fisico, ma costituiscono sempre una conoscenza, benché incompleta ed analogica, delle relazioni reali vigenti fra i fenomeni e fra le cose e dell'essenza stessa della realtà fisica. Esse non dànno certamente l'ultimo perché delle cose, giacché questo perché non può trovarsi che in qualche cosa che trascende completamente la materia e la conoscenza fisica per rientrare nel dominio della pura metafisica; consentono però sempre meglio di « conoscere il mondo esterno reale » (M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, p. 226) e convalidano sempre più « la convinzione che con le nostre costruzioni teoriche è possibile raggiungere la realtà » (A. Einstein-L. Infeld, *op. cit.* in bibl., p. 303).

BIBL.: H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Parigi 1902; Id., *La valeur de la science*, ivi 1905; P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, ivi 1906; E. Meyerson, *Identité et réalité*, ivi 1908; id., *De l'explication dans la science*, ivi 1922; W. Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, Torino 1944; P. Foulquié, *Traité de philosophie*, II : *Logique et morale*, Parigi 1946, pp. 122-216; F. Renoirte, *Elements de critique des sciences et de cosmologie*, Lovanio 1947, pp. 102-70; B. Bavink, *Risultati e problemi delle scienze naturali*, Firenze 1947; A. Einstein - L. Infeld, *L'evoluzione della fisica*, Torino 1948; M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, ivi 1949; autori vari, *Valore e metodo della scienza*, a cura di F. Selvaggi, Roma 1952; P. W. Bridgmann *La logica della fisica moderna*, Torino 1952; F. Selvaggi, *Problemi della fisica moderna*, Brescia 1953.

Filippo Selvaggi

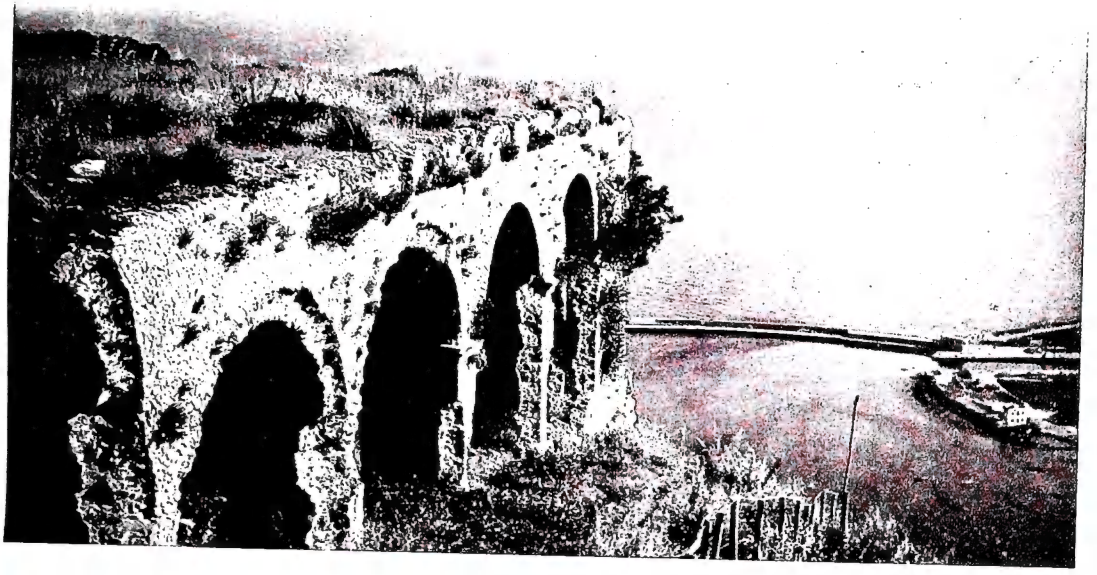
TEOSOFIA. - Da θεός « Dio » e σοφία « sapienza », è la cognizione di Dio, e in genere delle cose divine, ottenuta non tanto per un processo discorsivo dell'intelletto quanto per l'ardore del sentimento religioso che anela a una mistica unione con la divinità e a una più profonda penetrazione della



(per cortesia di mons. G. Fallani)

(fot. Alinari)

A sinistra: S. TERESA DEL BAMBIN GESÙ, di Alberto Gerardi, già nella chiesa di S. Teresa (ora distrutta) - Anzio.
A destra: S. TERESA DI GESÙ di Pietro Legros (1666-1719) - Torino, chiesa di S. Giovanni, cappella del Sacramento.



(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto: AVANZI DEL TEMPIO DI GIOVE ANXURUS. *In basso:* IL PORTO.

sua essenza. Essa differisce dalla teologia (v.), che è dimostrazione razionale sulle basi di una rivelazione di Dio, in quanto la cognizione di Dio nella t. avviene in maniera intuitiva attraverso fantasia e sentimento. I suoi prodotti mentali, anche se ricchi di idee, sono più immagini che concetti. Teosofici furono la gnosi (v.), il neoplatonismo (v.) e nei tempi moderni le speculazioni di G. Böhme (v.) e E. Swedenborg (v.).

Con il sec. XIX, grazie allo sviluppo dell'indianistica (filosofia delle Upaniṣad, elementi dei sistemi Saṅkhya e Yoga, buddhismo mahayanico) e delle scienze fisiche e naturali, la t. ha preso una fisionomia più obiettiva e un paludamento scientifico senza perdere tuttavia il suo carattere fondamentale di intuizione fantastica del reale.

I suoi canoni fondamentali furono fissati da Elena Blavatski (v.), occultista russa (n. a Jekaterinoslaw il 31 luglio 1831, m. a Londra l'8 maggio 1891) la quale dopo un soggiorno nell'India fondò nel 1875 a Nuova York, insieme con il colonnello H. S. Olcott, che ne fu il vero organizzatore, la Società teosofica con il triplice scopo di: 1) formare il nucleo della Fratellanza Universale dell'umanità senza distinzione di razza, credenza, sesso, casta o colore; 2) incoraggiare lo studio comparato delle religioni, della filosofia e delle scienze; 3) investigare le leggi inesplicate della natura e i poteri latenti dell'uomo. Le successe nella direzione della Società teosofica Annie Besant (n. a Londra il 1° ott. 1847, m. a Adyar il 20 sett. 1933), che ne valorizzò le conseguenze nel piano etico. La sede attuale della Società teosofica è a Adyar (Madras) dove, a testimoniare la visione universalistica della t., fu nel 1925 posta la prima pietra di 4 santuari dedicati alle religioni di Zarathustra, cristiana, islamica e ebraica, in aggiunta a quelle dell'induismo e del buddhismo, che la t. considera come altrettanti veicoli attraverso i quali il pensiero teosofico è giunto fino ad oggi. Circa le vicende della Società teosofica v. BESANT ANNIE.

Nella sua costituzione attuale, datale dalla Blavatski, la t. pur dichiarandosi adogmatica finisce con essere un sistema completo (per quanto respinga ogni costrizione dogmatica e consideri la « verità » come un premio da conseguire) di filosofia dalla gnoseologia, alla cosmologia, all'etica. L'ammaestramento intorno a questi massimi problemi del pensiero e della vita essa afferma di averlo ricevuto dai Maestri (Mahatma) la cui catena s'inizia in un'epoca anteriore a quella dell'umanità attuale, e le cui dottrine dall'India si sono diffuse in Egitto, Caldea, Persia, formando la base di tutte le religioni, senza identificarsi con nessuna.

La provenienza della dottrina teosofica dall'ininterrotta catena dei Maestri distingue la t. dallo spiritismo, che invece riceve i suoi lumi dalla consultazione dei morti, in genere illustri, attraverso la prestazione di *medium* che ne rivelano i responsi servendosi di un abbastanza uniforme bagaglio di manifestazioni: tavoli parlanti o semoventi, apparizioni, materializzazioni, apporti vari e che pertanto è meno organica e più fluttuante come quella che dipende in fondo dalla cultura e dalla preparazione dei *medium* mentre la t. possiede un corpo di dottrina bello e formato, cui il teosofo aderisce, con un vero e proprio atto di fede, perché non c'è studio né intuizione individuale che possa dimostrare la visione teosofica delle origini cosmiche, verificare la continuità ininterrotta della catena dei Maestri nelle ère anteriori all'apparizione dell'uomo sulla terra.

Gli elementi della visione cosmica propri della t. sono i seguenti: 1) prima dell'esistenza delle cose esiste l'Uno, inconcepibile, al di là dei limiti della personalità; 2) da questo Uno (nella terminologia esoterica « supercoscienza ») è, per suo desiderio, derivato il produttore del mondo (nella stessa terminologia « centro di coscienza ») che nelle varie religioni è chiamato Ishvara, Logos, Dio. Questo produttore ha una personalità non unica ma triplice, è una triade (trimurti), in quanto esercita le tre funzioni: Essere (Mahadeva), Amore (Vishnu), Intelligenza (Brahma) mediante le quali l'Universo può raggiungere la sua perfetta completezza.

Le regioni del cosmo sono distribuite secondo sette piani che procedendo dal più basso al più alto e sono: 1) piano fisico o della materia nelle sue varie forme; 2) piano astrale (stellare) del sentimento e delle emozioni; 3) piano mentale o del pensiero; 4) piano buddhico o della beatitudine; 5) piano nirvanico o dell'esistenza pura; 6) piano paranirvanico, oltre il Nirvana; 7) piano mahaparanirvanico, maggiore del paranirvanico: dei quali ultimi due non è possibile far parola perché sono oltre la comprensione umana.

La differenza che si riscontra tra gli elementi o atomi di questi sette piani è dovuta alla maggiore o minore intensità delle vibrazioni che li investono, non da diversità di sostanza la quale è in essi costante. Non conviene dimenticare che la vibrazione, manifestazione di vita, è il fattore essenziale dell'evoluzione la quale è a sua volta il necessario postulato della t.; tutta la gerarchia degli atomi, da quelli del piano fisico a quelli delle idee-archetipe si fonda su un diverso dosaggio di onde vibratorie.

L'Intelligenza (Brahma) è quella che ha disposto i sette piani con i relativi sottopiani; l'Amore (Vishnu) ne fa evolvere le forme; e l'Essere (Mahadeva) foggia la monade umana che ha come suo carattere fondamentale l'autocoscienza e può percorrere tutti i sette piani del cosmo che sono tra loro comunicanti e permettono alla monade umana di giungere fino alla visione suprema.

Ma per giungere a questa visione non basta una sola vita; si richiede una serie di vite ciascuna delle quali è condizionata dalle azioni compiute durante la vita antecedente (legge del Karma: v. KARMAN). La reincarnazione (v.) è dogma fondamentale della t.

Soltanto attraverso un non precisabile lasso di tempo è possibile alla monade umana passare dall'iniziale animalità a raggiungere la coscienza della sua identità con quell'Uno da cui l'Universo procede. Perché è tesi fondamentale della t. che tutte le anime sono scintille dell'Anima universale; che la vita del mondo è una manifestazione della vita di Dio; che l'uomo ha dentro di sé la natura di Dio; che il proposito fondamentale di ciascuno è di rendere libero il divino che ha in sé. Si tratta pertanto di un panteismo a fondo materialistico nuovo solo in quanto fa appello alla scienza per giustificare, grazie al concetto di evoluzione, la presunta catena dell'insegnamento dei « Maestri ».

Il vocabolo t. è adoperato dal Rosmini nel senso complessivo di dottrina dell'ente: essa abbraccia quindi l'ontologia (v.), la cosmologia (v.), la teologia naturale (v.) e da questo punto di vista si può considerare come la dottrina dell'Essere supremo, studiata nella sua totalità. I 5 volumi che portano questo titolo (*Teosofia*, Torino 1859-74) sono incompleti e trattano soltanto dell'ontologia (v. ROSMINI).

BIBL.: H. P. Blavatsky, *Isis unveiled*, New York 1877; id., *The secret doctrine*, Londra 1888 (trad. it. Milano); A. Besant, *The path of discipleship*., ivi 1896 (trad. it., Roma 1900); id., *The ancient Wisdom*, ivi 1897 (trad. it., Milano 1950); L. De Grandmaison, *Le lotus bleu*, Parigi 1910; G. Busnelli, *Manuale di T.*, 4 voll., 2ª ed., Roma 1909-15; R. Guenon, *Le théosophisme*, Parigi 1921; Th. Mainage, *Les principes de la théosophie*, ivi 1921; K. Leese, *Moderne theosophie*, 2ª ed., Berlino 1921; Th. Besterman, *A Dictionary of theosophy*, Londra 1927; A. B. Kahn, *Theosophy*, Nuova York 1930; L. De Grandmaison, *La Théos. et l'Anthropomorfisme*, Parigi 1939; C. Martindale, *Theosophy*, Londra 1939.

Nicola Turchi

TEOTIMO, santo. - Vescovo di Tomi nella Scizia, tra la fine del sec. IV e l'inizio del sec. V.

Si adoperò molto per la conversione degli Unni e dei Goti stanziati nelle regioni dell'Istro. La sua attività apostolica fu spesso accompagnata da prodigi tanto che i barbari solevano chiamarlo « il dio dei Romani ». Per guadagnarli alla fede T. si recava spesso tra di loro o li riceveva nella sua casa invitandoli a pranzo e facendo loro ricchi doni. Al suo apostolato dava anche un grande ascendente il suo aspetto di filosofo, poiché portava lunghi capelli. Era però anche abbastanza colto: s. Girolamo scrivendo nel 392 il suo *De Viris illustribus* (c. 131) atte-

(*fot. Alinari*)

TERAMO e ATRI, DIOCESI di - Facciata della cattedrale di Teramo, iniziata nel 1158 e completata nella 1ª metà del sec. XIV.

stava che T. aveva composto alcune operette in forma di dialogo e che altre ne componeva. Nel 403, quando s. Epifanio, spinto da Teofilo di Alessandria, si recò a Costantinopoli per farvi condannare le opere di Origene, anche T. vi si trovava; ma non volle assolutamente sottoscrivere la condanna, affermando che non era opportuno infierire contro un morto le cui opere erano lette ed approvate da molti come ortodosse. Per confermare le sue osservazioni T. lesse allora alcuni brani di uno scritto di Origene che aveva portato seco. Ignoto è il tempo della sua morte; nel *Martirologio romano*, dove fu inserito dal Baronio, è commemorato il 20 apr.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 12; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 26; VIII, 14; Tillemont, XI, p. 190 sg.; *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, p. 753 sg.; Bardenhewer, III, p. 605; *Martyr. Romanum*, p. 147; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 452, 507; IV, p. 364 sg. Agostino Amore

TEPIC, DIOCESI di. - Città e diocesi del Messico nello Stato di Nayarit, che comprende tutto il territorio di Nayarit e alcune parrocchie dello Stato di Jalisco.

Ha una superficie di 32.244 kmq. con una popolazione di 307.000 ab. dei quali 300.000 cattolici; conta 20 parrocchie servite da 72 sacerdoti diocesani e 7 regolari; ha un seminario; 3 comunità religiose maschili e 8 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 420).

La provincia di Nayarit, abitata da tribù di indiani, fu visitata nel 1668 dai francescani J. Caballero e Juan B. Ramirez, i quali invano cercarono di portarvi il cristianesimo. Nel 1711 il p. Margil del convento di Zacatecas tentò nuovamente di raggiungere la regione. Finalmente nel 1716 il gesuita Thomas de Solchaga riuscì a penetrare in quelle montagne e a gettarvi i primi semi del cristianesimo. Da allora pian piano cominciarono a fiorire le missioni. Fino al 1807 ne tennero l'amministrazione i Francescani. Il papa Leone XIII il 23 giugno 1891 creò la diocesi di T. suffraganea di Guadalajara.

BIBL.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, LX, pp. 1111-13; C. Crivelli, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV, pp. 513-14. Enrico Josi

TERAMO e ATRI, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di T. in Abruzzo; la residenza vescovile è a T.; immediatamente soggetta alla S. Sede.

TERAMO. - Ha una superficie di oltre 2000 kmq. con una popolazione di 175.855 ab. dei quali 175.637 cattolici distribuiti in 156 parrocchie, servite da 161 sacerdoti diocesani e 34 regolari; ha un seminario, 11 comunità religiose maschili e 32 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 420).

L'antica Interamnia Praetutianorum, è posta tra i fiumi Todino e Vezzola, a m. 265 sul mare; di origine umbra, conquistata da M. Curio nel 268 a. C., aggregata alla tribù quinta « Velina » (Piceno), fu il centro dei Pretuzii o Pretuziani; fiorente sotto l'Impero, decadde con le invasioni dei Goti, Longobardi, Ungari; fece parte del ducato di Spoleto; fu poi sotto il dominio dei conti, sui quali, in seguito, prevalse il vescovo. Ca. la fine del sec. XI, fu occupata dai Normanni, e quindi unita al ducato di Puglia. Ebbe notevole splendore sotto gli Angioini (sec. XIV), ma soffrì molto per le discordie civili tra le famiglie Melatino e Antonelli. Per alcuni anni fu tenuta da Fr. Sforza, poi, ripresa dal re Alfonso d'Aragona (1442-58), seguì le vicende del Regno di Napoli.

Non si può dire con certezza quando T. abbia avuto vescovi propri: s. Gregorio Magno, con lettera del nov.-dic. 598, dà mandato a Passivo, vescovo di Fermo, di consacrare l'oratorio di S. Pietro, fondato dal conte Anione « in castro Aprutino » (PL 77, 1225-26), però lo stesso Pontefice, nell'anno 601, scrivendo al medesimo Passivo, deplora che T. da troppo tempo sia senza vescovo, e designa come tale Opportuno, che dovrà essere consacrato, dopo la necessaria preparazione (*ibid.*, 1226-27). Ordinariamente la serie dei vescovi aprutini si fa cominciare con Opportuno, il quale, quasi certamente, è il medesimo personaggio a cui s. Gregorio diresse una lettera, per confortarlo di un severo rimprovero per cose che gli erano dispiaciute (*ibid.*, 1118). Dopo una notevole interruzione la serie si riprende con Sigismondo, presente all'incoronazione di Lodovico III, eseguita nell'844 da Sergio II (844-47; *Lib. Pont.* II, pp. 89-90; 101-102, n. 9).

I vescovi di T. avevano i titoli di « Princeps Terami, baro Roccae S. Mariae, comes Bisemnii », e, fra altri privilegi, di portare a tracolla, sopra la pianeta, nelle Messe pontificali, una spada e di tenere sopra l'altare e sopra la « credenza » insieme con gli arredi sacri varie armi, bandiere e insegne militari; il vescovo G. Silverii Piccolomini intervenne nel 1563 al Concilio di Trento e celebrò la Messa indossando le armi « more suorum antecessorum »; sembra che l'uso sia durato fino al 1639 col vescovo Girolamo Figini-Oddi. Secondo uno scrittore locale (De Jacobis), la serie non sarebbe stata interrotta, e vi sarebbero stati undici vescovi, dopo Opportuno, fino a Sigismondo: così che i vescovi aprutini sarebbero 92 fino all'attuale.

Dei vescovi di T. si ricordano: s. Berardo di Pagliara, dei conti di Marsi, monaco cassinese, dal 1115 al 1122; Guido II (1123-70) il quale, dopo l'incendio e la distruzione di T. per opera del conte Roberto Loretello (1155), ricostruì la città, cingendola di nuove mura; egli ottenne poi dal re Guglielmo I la città in feudo, col titolo di principato; sotto di lui il territorio della diocesi, già determinato da Vittore II nel 1057, fu confermato da Anastasio IV (bolla *Sicut iniusta poscentibus* 28 febbr. 1154), il quale stabilì che la chiesa di S. Maria Aprutinensis dovesse essere considerata matrice e cattedrale del vescovo; la cattedrale attuale, dedicata all'Assunta, iniziata nel 1158, fu terminata nel XIV sec., rimaneggiata nel 1739 fu rimessa in pristino nel 1935; il b. Antonio Fatati, canonico e vicario di S. Pietro in Vaticano (12 dic. 1450), a cui Ferdinando I d'Aragona, con diploma del 20 luglio 1458, confermò tutti gli antichi privilegi; il letterato e umanista Giov. Ant. Campano (1463-77).

Pio VII, con la bolla *Utiliori Dominicae vineae* del 28 giugno 1818, aggregò a T. la diocesi di Campli (eretta da S. Pio V nel 1570 e unita con Ortona da Clemente VIII), che veniva soppressa. Pio XII con la cost. apost. *Diocesium circumscriptiones* del 1° luglio 1949 separò la diocesi di A. da quella di Penne e la unì *aeque principa-*

liter alla sede di T. (AAS, 42 [1950], pp. 135-37). La S. Congregazione Concistoriale con decreto del 24 genn. 1950 dismembrò 27 parrocchie dalla diocesi di Pescara aggiungendole alla diocesi di T. (*ibid.*, pp. 554-55).

ATRI. – Ha una superficie di oltre 150 kmq. con una popolazione di 26.375 ab. quasi tutti cattolici, distribuiti in 9 parrocchie, servite da 18 sacerdoti diocesani e 4 regolari; ha 1 comunità religiosa maschile e 8 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 420).

È l'antica Hatria Picena, secondo alcuni (Cluverio) di origine etrusca, secondo altri fondata o ripopolata da Dionigi di Siracusa; cadde sotto il dominio di Roma, ascritta alla tribù « Maccia » della regione V. Fu devastata da Annibale; fiorì sotto l'Impero. Fece parte del Ducato di Spoleto; ebbe poi la signoria degli Acquaviva, fin dal sec. XII, finché nel 1775 passò a Ferdinando IV di Napoli, I delle Due Sicilie. La diocesi di A. era stata costituita (secondo alcuni ripristinata) dal card. Pietro di Collemezzo, per mandato di Innocenzo IV e da questi approvata con le bolle *Licet ea quae de mandato nostro fiunt* del 15 marzo 1252, e *Honorem Ecclesiae*, del 21 ag. dello stesso anno, e unita *aeque principaliter* con quella di Penne (sec. V), oggi separata da A. e trasportata a Pescara. Clemente VII (bolla *Super universas Ecclesias*, 1° giugno 1526) elevando la Chiesa di Chieti a metropolitana, le attribuì come suffraganee, oltre Lanciano, Penne e A., che furono restituite alla primitiva condizione da Paolo III (bolla *Inter caetera*, 18 luglio 1539). La cattedrale in stile romanico abruzzese a tre navate e pilastri è del sec. XIII-XIV. - Vedi tav. CXL.

BIBL.: per T., CIL, IX, n. 5074, p. 819 sgg.; Ughelli, I, coll. 342-73; Cappelletti, XXI, pp. 427-33; Moroni, LXXIV, pp. 63-69; VII, pp. 146-47; LXVIII, p. 10; Lanzoni, I, p. 399; Iaffè-Wattenbach, nn. 1596, 1855; Eubel, I, pp. 94-95; II, pp. 101-102; III, p. 125, IV, p. 88; V, p. 91; De Iacobis, *Cronaca della città di T.*, Teramo 1700; P. Savini, *S. Maria Aprutinensis ovv. l'antica cattedr. di T.*, Roma 1828; id., *Gli edifici teramani nel medioevo*, ivi 1907 (ristampa); N. Palma, *Storia eccles. e civ. della regione più settentr. del Regno di Napoli (Aprutium) oggi città di T. e dioc. aprutina*, 6 voll., Teramo 1832-36; P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, IV, Berlino 1909, pp. 309-16; A. Riccoboni, *Vicende e fasti del duomo di T.*, in *Teramo*, 2 (1933); V. Gilla Gremigni, *S. Berardo di Pagliara*, Teramo 1947. Per A.: Ughelli, I, coll. 1111-53; VI, coll. 755-58; Cappelletti, XXI, pp. 443-48; Moroni III, p. 94; LII, pp. 81-83; Potthast, II, p. 1199; Lanzoni, I, pp. 370-71; MGH, *Epp. saec. XIII e regestis Pontificum Roman. selectae*, ed. C. Rodenberg, III, Berlino 1894, pp. 115-17; Eubel, I, pp. 413-14; II, p. 236; III, p. 289, IV, p. 276; V, p. 310; P. Fr. Kehr, *Italia Pont.*, IV, Berlino 1909, p. 307; V. Gentili, *Quadro della chiesa di Penne*, Napoli 1832. Carlo Carletti

(*fot. Anderson*)

TERAMO e ATRI, DIOCESI di - Facciata della cattedrale di Atri (2ª metà del sec. XIII e inizio del sec. XIV).

TERAPEUTI (θεραπευταί). - Setta giudaica del sec. I d. C. La sua esistenza e la sua vita sono note solo attraverso un libro di Filone (*De vita contemplativa*, 21-90; ed. L. Cohn-P. Wendland, VI, Berlino 1920, pp. 51-71).

Data la singolarità dell'informazione, alcuni Padri (Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 16,2-17, 24 : CB, II,1, pp. 140-52; Epifanio, *Haereses*, 29,5 : PG 41,397; Girolamo, *De vir. ill.*, 8, 11 : PL 23, 6. 54. 659) supposero che Filone, per un malinteso, avesse considerato giudaico un gruppo di asceti cristiani. Alcuni critici recenti affermano che il *De vita contemplativa* è opera di un ignoto scrittore cristiano del sec. III, non del filosofo ebreo del sec. I, oppure che esso presenta un profilo puramente ideale, non la documentazione di un reale movimento ascetico (M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 581-86). In genere, però, si riconosce l'autenticità dell'opera e la sua attendibilità storica.

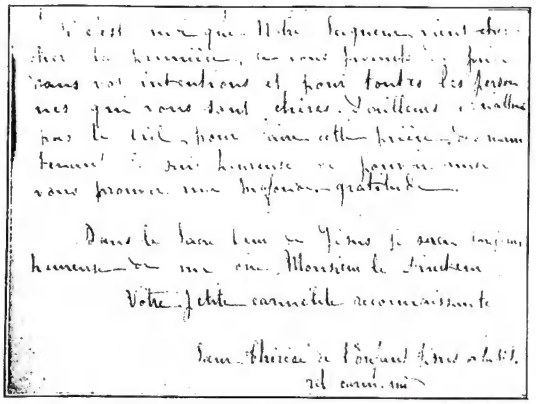
I t. vivevano in Egitto attorno al Lago Moeris una vita del tutto contemplativa. Trascorrevano la loro giornata in celle a due vani di cui uno, denominato « luogo sacro » (σεμνεῖον) serviva per le meditazioni prolungate, favorite dalla lettura dei testi biblici e di libri propri della setta. Solo dopo il tramonto era lecito prendere cibo, ma fuori del « luogo sacro ». Le loro assemblee al sabato comprendevano letture, canti ed un sermone parenetico. Ad esse seguiva un pranzo in comune, consistente in pane, sale, issopo ed acqua. Ogni sette settimane aveva luogo un'adunanza più solenne con canti corali alternati fra uomini e donne e con una veglia sacra prolungata per tutte la notte (ἱερὰ παννυχίς; §§ 83-98).

Il tenore di vita unicamente contemplativa e l'ammissione di donne (θεραπευτρίδες), che nelle assemblee occupavano posti separati con un tramezzo, costituiscono i punti fondamentali per la loro distinzione dagli esseni (v.). Con questi avevano in comune la rinunzia alla proprietà privata, il celibato, l'anelito verso la perfezione, l'aborrimento della schiavitù, la vita di preghiera, che al mattino si compiva rivolti verso il sole nascente, una dottrina esoterica e l'uso di interpretare allegoricamente i libri sacri. Tali somiglianze non provano nessuna dipendenza e tanto meno un'identità fra i due gruppi ascetici, che lo stesso Filone (*De vita contemplativa*, 1) distingue molto bene. Del resto tutti e due appaiono ben circoscritti geograficamente : gli esseni erano confinati alla Palestina, mentre i t. forse non si mossero mai oltre la regione del Lago Moeris.

La penuria delle fonti riguardanti i t. è una prova evidente della limitatezza del loro numero, in contrasto con quello degli esseni, e della precarietà della singolare istituzione monastica. Almeno Filone, che ne parla anche in altri suoi libri (*De migratione Abraham*, 89-92), li conobbe. Però dovettero esercitare ben poco influsso sulla numerosa diaspora giudaica in Egitto; né si può seriamente pensare al monachesimo cristiano, che ivi fiorì nei secoli successivi, come ad un'imitazione degli antichi t.

BIBL.: P. Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift von dem beschaulichen Leben (Jahrbücher für class. Philologie, Supplement* 22), Lipsia 1896, pp. 697-772; G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, II, trad. it., Torino 1913, pp. 155-65; U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 200-201. Angelo Penna

TERATOLOGIA. - È la scienza che studia i mostri nella loro genesi e nelle loro caratteristiche. Si chiama mostro l'individuo che presenta una o più anomalie tali da renderlo gravemente aberrante dalla normalità. La distinzione tra mostro e individuo ano-



(fot. Giordani)

TERESA DEL BAMBIN GESÙ E DEL VOLTO SANTO, santa - Ultima parte della lettera di s. T. del B. G. scritta il 27 genn. 1897 a Fratel Simeone, fondatore del « S. Giuseppe » - Roma, Archivio del Collegio S. Giuseppe.

malo, d'ordine puramente quantitativa, rimane quindi di valore soggettivo e tale che, nei casi limite, non sia a volte facile porre un netto confine tra anomalia grave e lieve mostruosità.

La formazione di un mostro va considerata conseguenza di alterazioni ontogenetiche che si sviluppano nello stadio prefecondativo di uovo e di spermatozoo, o nelle fasi di ovocellula fecondata che seguono fino alla completa organogenesi; perciò l'anomalia può esser tale da investirlo sin nella sua intima costituzione e in tal caso il danno è assai più grave, o semplicemente presentarsi come difetto delle ulteriori fasi del suo sviluppo. Le cause possono essere le più varie, dall'anomalia degli elementi sessuali (gli spermatozoi con più teste o più code sembra abbiano importanza per spiegare l'origine delle mostruosità multiple), alle cause ereditarie, a quelle meccaniche, fisiche, chimiche, alle intossicazioni (alcool) e alle infezioni sia acute (rosolia) che croniche (sifilide), alle psicopatie, alla consanguineità; controversa è l'importanza delle cause puramente psichiche (impressioni, emozioni, spaventi, ecc.). La vitalità del mostro risente dell'entità della malformazione e può andare dall'impossibilità di vita extrauterina fino a molti anni di sopravvivenza (la coppia mostro « fratelli siamesi » visse fino a 63 anni ed ebbe 22 figli, tutti normali).

La malformazione mostruosa può investire tutto l'individuo o soltanto alcune parti di esso; così per mancata chiusura del cranio o della colonna vertebrale si ha la *cranioschisi*, l'*anencefalia*, la *rachischisi*; a carico della faccia e del collo: la *prosoposchisi*, il *labbro leporino*, la *gola di lupo*, la *ciclopia*; a carico del torace e dell'addome: le *fessure sternali*, le *estrofie vescicali*, lo *pseudo-ermafroditismo* e l'*ermafroditismo vero*; a carico delle estremità: l'*amelia*, la *focomelia*, la *sinmelia*, la *polidattilia*; a carico dei tessuti esterni di rivestimento (tegumenti): le *spine*, i *corni*, l'*albinismo*, l'*alopecia*, l'*onicogrifosi*. La mostruosità può manifestarsi in forma plurima o composta, presentandosi ciascun mostro libero per suo conto (si rientra nel campo della gemellanza) o unito simmetricamente o asimmetricamente all'altro. L'unione può essere tra i crani (*craniopagi*) o tra i toraci (*toracopagi*) o tra le estremità caudali (*ischiopagi*), ecc.; altrimenti, nella forma asimmetrica, l'individuo parassita può essere encranio, toracico, gastro-parassita.

Alcune mostruosità sia individuali che plurime, contenute in particolari limiti regionali e di gravità, sono suscettibili di riparazione chirurgica.

BIBL.: I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, Parigi 1832-36; E. Schwalbe, *Die morphologie der Missbildungen des Menschen der Tiere*, Iena 1906-1908; S. Ranzi, *Mostruosità*, in *Enc. Ital.*, XXIII, pp. 939-41; F. Cortesi, *T.*, *ibid.*, XXXIII, pp. 543-47.

Alessandro Marolla

TERESA del BAMBIN GESÙ E DEL VOLTO SANTO, santa. - Carmelitana scalza, al secolo Teresa Martin, n. ad Alençon (Normandia) il 2 genn. 1873, m. a Lisieux il 30 sett. 1897.

Vivace, di una tenerezza delicata, congiunta a ricchi doni di mente e di cuore, assai amante dei poveri, considerata la « Reginetta » della famiglia, entrò il 9 apr. 1888 nel convento di Lisieux, dove già stavano due delle sue sorelle; vi fece la professione l'8 sett. 1890 e vi fu per qualche anno maestra delle novizie. Ebbe ed attuò fino all'eroismo la spiritualità dell'infanzia, secondo il Vangelo: il pieno abbandono all'influsso della Grazia, adottando la via della semplicità sempre sorridente e della piena fiducia in Dio con un amore verso di lui di tanta forza, da offrirglisi come vittima per le anime e la Chiesa. Descrisse se stessa, per ordine della superiora, in *Histoire d'une âme* (Lisieux 1898 e ripetutamente dopo), libro di un incanto singolare, che esercitò straordinario influsso nella conversione di moltissimi dissidenti o traviati. Gli innumerevoli miracoli prodigati dopo la sua morte ne diffusero il ricordo e la fiducia in tutte le parti del mondo. Fu beatificata il 9 apr. 1923; canonizzata il 17 maggio 1925. Nel 1923 fu proclamata Patrona delle missioni carmelitane; nel 1925 dell'Opera di S. Pietro per il clero indigeno; nel 1927 delle missioni, a lato di s. Francesco Saverio; nel 1929 del Collegio Russico in Roma. Al suo nome sono dedicate numerose chiese, cappelle, circoli, associazioni e anche congregazioni religiose. Festa il 3 ott. Vedi tav. CXLI.

BIBL.: *Autobiografia* (con poesie, ricordi, avvisi e le estreme parole), Torino 1910 (riedita di frequente; più completa, ivi 1945); P. Giloteaux, *S. T. del B. G.*, vers. it., Torino 1925; id., *L'anima di S. T. del B. G.*, vers. it., ivi 1926; L. Laveille, *Vie de ste Th. de l'Enfant Jésus*, 3ª ed., Lisieux 1926; H. Petitot, *Une renaissance spirituelle*, Parigi 1926; B. Williamson, *The sure way of st. Th. of the Child of Jesus*, Londra 1928; M. M. Philipson, *S. T. del B. G.*, Brescia 1950. Raccolta di grazie straordinarie: M. A. de Retours, *Pluie des Roses*, 7 voll., Lisieux 1925; A. Combes, *Introd. à la spiritualité de ste Thérèse de l'Enfant Jésus*, Parigi 1948.

Celestino Testore

TERESA di GESÙ, santa. - Riformatrice dell'Ordine del Carmelo, scrittrice mistica, al secolo Teresa de Ahumada, n. in Avila (Spagna) il 29 marzo 1515, m. il 4 ott. 1582 ad Alba di Tormes.

I. ATTIVITÀ. – La sua infanzia fu fervorosa; nella giovinezza conobbe invece un momento di dissipazione, da cui però si riebbe quando a 16 anni, dopo la morte della mamma Beatrice, entrò quale convittrice presso le monache agostiniane. Tornata alla casa paterna sulla fine del 1533, ne tenne il governo fino a quando, furtivamente, data l'opposizione del padre Alfonso Sanchez de Cepeda, se ne allontanò per entrare nel monastero carmelitano dell'Incarnazione di Avila; ne vestì l'abito il 2 nov. 1536.

Anche in convento, un periodo iniziale di grande fervore fu seguito da minore fedeltà e questa volta per lungo tempo. L'anno della sua professione religiosa (1537) si ammalò gravemente e subì un tal genere di cure che, dopo averne messo in pericolo la vita, la lasciarono in uno stato pietoso, tutta ravvoltolata su se stessa come un gomitolo (*Vita*, c. 6). In quel tempo però si dava fervorosamente all'orazione e fu favorita di alcune grazie di contemplazione infusa. Ma queste scomparvero quando T., riavutasi dalla malattia per intercessione di s. Giuseppe, fervidamente da lei invocato, cominciò a trattare con eccessiva frequenza con le persone del secolo e si distrasse talmente che giunse ad abbandonare l'orazione mentale. La morte del babbo (1543) la spinse a riprenderne assiduamente la pratica e d'allora non l'abbandonò mai più: ma in lei la lotta tra le esigenze di Dio e quelle dello spirito mondano durò ben 18 anni, come ella riferisce. La sua definitiva conversione alla vita di fervore avviene ca. i 40 anni di età, ed è dovuta ad incontri provvidenziali che la richiamano a maggiore serietà di vita. Con il fervore ritornano anche le grazie mistiche, ritorna la contemplazione infusa che in due anni (nel 1557)

giunge all'estasi, ed incominciano le locuzioni interiori alle quali nel 1559 si aggiungono le visioni; è rimasta celebre quella della « trasverberazione » che si rinnovò più volte. Queste grazie furono per T. occasione di molte tribolazioni, perché dapprima le persone che consultò in proposito la credettero ingannata da Satana, ma ella fu rassicurata in seguito da santi personaggi, fra i quali s. Francesco Borgia e s. Pietro d'Alcantara. Nel 1560 fece il « voto del più perfetto » e si affaticò senza tregua nella fondazione dei suoi monasteri, che dall'anno 1567 cominciano a moltiplicarsi. Giunse al culmine della vita mistica (settime mansioni) verso il 1570; sembra che la Grazia del matrimonio mistico debba riferirsi al 18 nov. L'ultima sua estesa relazione spirituale, del 1581, l'anno antecedente alla sua morte, la presenta in uno stato di profonda pace: « Le visioni immaginative sono cessate. Però mi pare di avere sempre innanzi la visione intellettuale delle Tre divine Persone e dell'Umanità di Nostro Signore... Le locuzioni interiori continuano ancora... Per forti che siano i desideri (di operare), desidero di più il compimento della volontà di Dio e la possibilità di contribuire alla sua maggior gloria... Amo soltanto Iddio: e quest'amore, mi sembra, nonché diminuire, va sempre aumentando, proporzionalmente al desiderio che il Signore sia da tutti servito » (al vescovo di Osma). Morì dopo un'estasi durata 14 ore, all'età di 67 anni. Il suo corpo rimase incorrotto e per lungo tempo flessibile.

L'opera di T. riformatrice s'inquadra nel movimento generale di riforma religiosa cattolica la quale s'imperniò sul Concilio di Trento (1545-63): un'aria di rinnovato fervore spirava in tutta l'Europa rimasta cattolica. L'Ordine carmelitano, del quale faceva parte T., nella Castiglia era ben lontano dal fiorire, e lo stesso suo monastero non aveva neppure la clausura obbligatoria. Sentendo il bisogno di maggiore solitudine per potersi dedicare alla vita di orazione, cui si sentiva spinta dalle grazie contemplative di cui godeva, accolse con gioia l'idea, sorta in una conversazione tra amiche, di fondare un monastero riformato di stretta clausura, e ne ebbe poi conferma nelle sue locuzioni interiori. Il 24 ag. 1562 riuscì a fondarlo, nonostante le grandissime opposizioni che incontrò in Avila, ma T. lo dovette abbandonare il giorno stesso della fondazione, essendo stata richiamata tempestivamente al suo monastero d'origine; solo dopo un anno poté raggiungere le sue prime compagne.

I quattro anni che seguirono furono quelli dell'organizzazione spirituale della nuova fondazione: T. le diede uno spirito eminentemente apostolico: le sue figlie diventeranno amiche intime del Signore con una vita di totale donazione, e si serviranno del loro potere d'intercessione per attirare le grazie divine sulla Chiesa e in particolare sul suo sacerdozio. La vita « penitente » delle Carmelitane Scalze trova il suo speciale motivo nell'intento di rispondere alle necessità della Chiesa. In questi stessi anni T. fece la prima redazione delle sue Costituzioni, che rendono più concreto il ritorno alla Regola « primitiva » del Carmelo, la quale nel 1432 era stata mitigata proprio nel suo precetto centrale che è la grande ritiratezza di vita. Con apposite disposizioni di clausura, di solitudine e di silenzio, T. creò nei suoi monasteri un così caratteristico ambiente di ritiro che potrà scrivere: « intendiamo vivere non soltanto da monache, ma da eremite » (*Cammino di perfezione*, 13, 6), e proclamare che tutto l'ideale delle sue figlie sta nel voler vivere « sole con Lui solo » (*Autobiografia*, 36, 29), unicamente intente a fargli piacere ed a pregare per le necessità della Chiesa, accompagnando la preghiera con l'immolazione.

Il generale dell'Ordine, p. Giovan Battista de' Rossi, che nel 1567 andò a visitare T. nel suo monastero e ne approvò l'istituto e le Costituzioni, le diede l'ordine di diffondere la sua riforma: l'anno stesso T. mise mano all'opera fondando il monastero di Medina del Campo e non cessò dal fondarne altri fino alla sua morte, giungendo ad un totale di diciotto monasteri. Solo durante gli anni 1576-79, nei quali in seno all'Ordine stesso infuriò la tempesta contro la riforma, dovette interrompere questi suoi tipici pellegrinaggi attraverso la Spagna con cui

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
TERESA DI GESÙ, santa - Ritratto di s. T. d'Avila. Opera di fra' Giovanni della Miseria - Siviglia, monastero di S. Giuseppe.

fondava i suoi « colombai della Vergine ». Perché le sue Figlie potessero essere convenientemente guidate nella loro vita spirituale, aveva trovato necessario avere dei padri dello stesso Ordine che vivessero una vita simile alla loro, ed aveva ottenuto dal p. generale di fondare conventi di padri « contemplativi ». Così nacque, con il concorso di s. Giovanni (v.) della Croce, la riforma dei padri Carmelitani Scalzi (1568). Dopo qualche tempo, però, sorsero tra il ramo nascente e l'antico tronco penosissimi conflitti di giurisdizione e lo stesso p. generale ne fu talmente scontento da intimare a T. di restarsene rinchiusa in un monastero. Ma poi la tempesta fu sedata e un anno prima della sua morte, nel 1581, T. ebbe la gioia di vedere le sue Costituzioni ottimamente ordinate ed approvate nel Capitolo di Alcalà. Lasciò quindi il suo Istituto perfettamente orientato ed organizzato.

II. DOTTRINA MISTICA. – Senza essersi propriamente dedicata agli studi, T. amò molto la lettura, e penetrò di fatto numerosi libri spirituali che acuirono la sua grande intelligenza ed arricchirono la sua concezione della vita interiore, da lei esposta poi nelle opere mistiche. Le sue doti di scrittrice non si limitano d'altronde a questo campo; nel suo estesissimo epistolario tocca i più svariati argomenti con narrazioni briose e suggestive descrizioni delle sue fondazioni. I suoi scritti mistici tuttavia meritano un'attenzione del tutto singolare, perché offrono un contributo notevolissimo e di primo piano al progresso della scienza spirituale. Più che propriamente dottrinale e teologica, la mistica di T. è descrittiva, si riferisce all'esperienza delle anime contemplative e specialmente, celata spesso dall'anonimo, alla sua personale, sulla quale effettivamente s'impernia la sua esposizione. T. però ha saputo inquadrare così bene le grazie contemplative e mistiche nel complesso della vita spirituale ed indicare così nettamente la loro relazione con gli altri elementi della vita interiore, che l'insieme del suo insegnamento costituisce una vera dottrina della vita contemplativa e serve di ottima guida alle anime di vita spirituale. Se ne possono compendiare i capisaldi in 5 punti. – 1. *Concetto della perfezione*. T. non confonde la perfezione cristiana con le grazie contemplative: il suo pensiero su ciò è netto e costante: « È chiaro che la somma perfezione non consiste in dolcezze interiori né in grandi ratti né visioni, né in spirito di profezia; ma nell'essere la nostra volontà tanto con-

forme con quella di Dio che non vi sia nessuna cosa di cui intendiamo che egli la desidera, che non la vogliamo con tutta la nostra volontà e che accettiamo con la stessa allegria il dolce e l'amaro, una volta che sappiamo che lo vuole Sua Maestà » (*Fondazioni*, 5, 10). – 2. *Grazie contemplative*. Tuttavia T. stima grandemente le grazie contemplative e crede che a questa « fonte d'acqua viva » Dio in certo qual modo invita tutti, benché non tutti debbano bere dalla fonte con la stessa abbondanza. Ritiene che Dio concede volentieri queste grazie alle anime che vi si preparano con una vita di continua orazione e generosa donazione e che esse costituiscono una scorciatoia per arrivare più presto alla santità. Sono perciò veramente desiderabili; ma essendo doni divini che Dio concede « a chi vuole, quando vuole », non possiamo nutrire riguardo ad esse alcuna pretesa. Bisogna poi distinguere dalla contemplazione le Grazie straordinarie : visioni e locuzioni soprannaturali che molto più sono soggette ad inganni e che non si possono desiderare perché sarebbe come aprire la porta a svariate illusioni. – 3. *Ascesi contemplativa*. Esiste quindi una forma di ascesi che prepara l'anima a ricevere da Dio le grazie contemplative, un'ascesi che si pratica nei monasteri delle monache carmelitane scalze fondate da T., e la Santa attesta che per lo più, effettivamente, la stragrande parte delle sue figlie giungeva a conseguire tali grazie. Questa ascesi, descritta nel *Cammino di perfezione*, consiste fondamentalmente nella pratica eroica di varie virtù, che operano nell'anima il distacco completo dalle creature, e nell'esercizio attivo di un'intensa orazione mentale di cui T. espone l'evoluzione progressiva. – 4. *Contemplazione infusa*. Nel suo *Castello interiore*, dalle « quarte mansioni » in poi T. descrive le varie forme della contemplazione infusa, caratterizzate dalla più o meno grande passività dell'anima che riceve il dono di Dio : talvolta in un modo che non sopprime ogni cooperazione personale (orazione semi-passiva, tipo : orazione di quiete), talvolta così da assorbire totalmente l'anima in modo che non vi è posto per la sua attività personale : tuttavia l'anima opera, perché conosce ed ama (orazione di unione, totalmente passiva). Ciascuno di questi due tipi d'orazione conosce diverse sfumature. Le più importanti sono quelle dell'orazione di unione che può essere semplice unione (quinte mansioni) o diventare estasi per l'irruenza dell'azione di Dio e la profonda manifestazione dell'oggetto divino (seste mansioni), oppure prende una forma in certo qual modo permanente, benché l'unione sperimentale con Dio non presenti sempre la stessa intensità (settime mansioni). Nello schema teresiano delle Grazie mistiche, le visioni « vere » compaiono solo nelle seste mansioni (quando l'anima nella contemplazione giunge all'estasi), e quelle immaginative tendono a scomparire nelle settime mansioni. – 5. *Mistica cristologica*. T. ha avuto un senso profondo della funzione mediatrice di Cristo anche in tutta la vita mistica. Non solo non ha mai voluto ammettere che sia opportuno allontanare il ricordo dell'Umanità di Cristo per lo sviluppo della contemplazione, ma ha raccomandato positivamente all'anima che pratica l'orazione di coltivare il contatto con Colui che anche nel mondo delle grazie mistiche è la via che conduce al Padre. Fu ed è sempre T. *di Gesù*.

Le opere di s. T. furono pubblicate a brevissima distanza dalla sua morte. Le maggiori sono : l'*Autobiografia*, il *Cammino di perfezione*, le *Fondazioni*, il *Castello interiore* o *Mansioni*; le minori : le *Relazioni spirituali*, i *Pensieri sull'amor di Dio*, le *Esclamazioni*, gli *Avvisi*, le *Poesie*, e due scritti di indole organizzativa e amministrativa : le *Costituzioni* e il *Modo di visitare i monasteri delle Carmelitane Scalze*. In gran parte si conservano ancora attualmente nei manoscritti autografi. Nella edizione di Luis di León (1588), delle maggiori mancano olo le *Fondazioni*. Furono progressivamente tradotte in tutte le principali lingue europee e fino ai giorni nostri continuano a diffondersi nel mondo in rinnovate versioni e molteplici edizioni. In Italia esistono due versioni recenti delle *Opere* : la prima dei pp. carm. scalzi Egidio di Gesù e Federico del S.mo Sacramento raccolte in un volume unico (Milano 1932; 2ª ed., Roma 1950); la seconda è di M. N. Morando (4 voll., Roma, ed. S. Paolo, 1945-50). Queste opere sono certamente tra le opere spirituali più lette. In tal modo esse alimentano nella Chiesa un'ampia corrente spirituale. Riguardo specialmente alla mistica, si deve riconoscere che le descrizioni, così precise, di T., che era dotata di uno straordinario dono d'introspezione e di uno speciale talento d'espressione, hanno fornito agli studiosi un materiale così abbondante ed importante, che ha permesso di rinnovare in certo modo lo studio della mistica dando alla medesima una più estesa base documentaria. Ma l'influsso specialmente prezioso della grande Santa nella Chiesa consiste nella mirabile diffusione del suo Istituto : i monasteri di Carmelitane Scalze sono attualmente 700 sparsi in tutto il mondo, una cinquantina dei quali nelle terre di Missione.

Bibl.: F. de Ribera, *La vida de la madre T. de J.*, Salamanca 1590; Diego de Yepes, *Vida... de... T. de J.*, Saragoza 1606; *Acta SS. Octobris*, VII, Bruxelles 1845, pp. 109-790 (Van der Moeren); *Hist. de ste Thérèse d'après les Bollandistes...* (scritta dalla figlia di Montalembert, carmelitana a Caen), 2 voll., Parigi 1882, trad. it. Milano 1909, 1918; Silverio de s. Teresa, *Bibliot. mistica carmelit.*, I-VI, *Obras de s. T. de J.*, Burgos 1915-19; VII-IX, *Epistolario*, ivi 1922-24; XVIII-XX, *Procesos*, ivi 1934-35; id., *Hist. del Carmen Descalzo*, i voll. I-IV, ivi 1935-36, sono consacrati alla Santa; Gabriele di s. Maria Madd., *S. T. di G. maestra di vita spirit.*, Milano 1935; M. Auclair, *La vie de ste Thérèse d'Avila...*, Parigi 1950; G. Papasogli, *S. T. d'Avila*, Roma 1952; *Bibliogr. teresiana*, in S. T. de Jesús, *Obras completas*, I, Madrid 1951, pp. 23-127. Gabriele di S. M. Maddalena

Arte. – Gli autentici lineamenti di s. T. d'A., lei vivente, sono stati ritratti dal frate carmelitano Juan della Miseria. Da lui dipendono ritratti e incisioni del Seicento.

S. T. viene raffigurata di solito in un momento di estasi, quando un Angelo le trafigge il cuore con un dardo aureo. La più notevole tra le raffigurazioni di questa scena mistica è dovuta a Gian Lorenzo Bernini, nella Chiesa di S. Maria della Vittoria a Roma (v. riproduzione vol. II, tav. XCII). Dello stesso genere è la *Visione di s. T.*, contemporaneamente dipinta dal Guercino, ora conservata alla Brera di Milano. La statua di Pietro Legros della Cattedrale di Torino, di un mezzo secolo posteriore, raffigura la Santa pure in estasi, ma presso di lei non v'è l'Angelo.

In un quadro, ora del Museo di Anversa, P. P. Rubens dipinse il Cristo che appare a s. T. ausiliatrice delle anime nel Purgatorio. Nel voltino degli Scalzi a Venezia Gian Battista Tiepolo dipinse la *Gloria di s. T.* Vedi tav. CXLI.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 554-55. Witold Wehr

TERESA di Gesù Maria. - Carmelitana scalza, al secolo Maria de Pineda y Zurita, n. a Toledo il 1° ott. 1592, m. al Carmelo di Cuerva il 9 genn. 1641.

Entrata in monastero novenne e senza alcuna preparazione letteraria e scientifica, lasciò manoscritte opere teologicamente profonde, veri gioielli della letteratura castigliana : l'autobiografia, una esposizione mistica delle *Lamentazioni* di Geremia e commenti a diversi passi della Scrittura. Furono edite da Manuel Serrano y Sanz nella collezione *Biblioteca Renacimiento* con il titolo : *Las Obras de la sublime escritora del Amor Divino sor T. de Jesús Maria Carmelita Descalza del siglo XVII* (Madrid 1921), con un ottimo studio critico sulla vita e sugli scritti dell'autrice, sino allora quasi ignorata.

Bibl.: Silverio de S. Teresa, *Hist. del Carmen Desc. en España*, IX, Burgos 1940, pp. 919-45; Valentín de la S. F., *Apuntes sobre la prosa carmelitana...*, in *El Monte Carmelo* (Burgos), 50 (1949), pp. 76-80. Valentino di Maria

TERESA di Sant'Agostino, venerabile. - Carmelitana scalza, più nota con il nome Madame Louise de France, figlia di Luigi XV e di Maria Leczinska, n. a Versailles il 15 luglio 1737, m. a Saint-Denis il 23 nov. 1787.

Fu portata bambina all'abbazia di Fontevrault ed educata alla pietà e alla scienza. Tornò a corte nel 1750, dedicandosi, in contrasto con la vita del padre, alla preghiera e alle opere di carità. Nel 1770 entrò tra le Carmelitane Scalze di Saint-Denis dove professò il 12 sett.

1771, immolandosi nel sacrificio e nella penitenza per la conversione del padre che, dopo 30 anni di lontananza dai Sacramenti, morì da buon cristiano nel 1774. Fu più anni priora, zelatrice dell'osservanza totalitaria della Regola, devota al Papa e alla Chiesa, di cui si faceva apostola presso tutti per combattere il gallicanesimo trionfante. La concessione dello stato civile ai protestanti nel 1787 fu il colpo che spezzò l'esistenza di questa figlia della Chiesa. Pio IX firmò il 19 giugno 1873 la « commissione » della introduzione della causa di beatificazione.

Postume furono pubblicate le sue opere spirituali: *Méditations Eucharistiques* (Parigi 1789, Lione 1810, Parigi 1879), *Recueil des testaments spirituels à ses filles religieuses carmélites* (Autun 1856).

BIBL.: L. B. Poryart, *Vie de Madame Louise*, 2 voll., Bruxelles 1793; L. de la Brière, *Madame Louise de France*, ivi 1899; G. de Grandmaison, *Madame Louise de France*, ivi 1906; 10ª ed. ivi 1925 (con l'elenco delle numerose biografie anteriori).
Valentino di Maria

TERESA MARGHERITA del CUORE di GESÙ, santa. - Al secolo Anna Maria Redi, nipote del medico-poeta Francesco, n. in Arezzo il 15 luglio 1747. Educata dalle Benedettine di S. Apollonia in Firenze, entrò nel Carmelo di S. Teresa della stessa città il 1° sett. 1764 e vi m. il 7 marzo 1770. Il suo corpo si conserva incorrotto.

La sua spiritualità si distingue per un perfetto equilibrio di tutti gli aspetti fondamentali della vita spirituale: è una grande mistica, ma, sempre dedita all'ascesi, si consuma nell'assiduo servizio di numerose consorelle inferme. Nutrita di S. Scrittura, di dogma e di liturgia, conosce la più spiccata aridità contemplativa. Nota dominante della sua vita interiore: lo studio del nascondimento: è la « Santa della vita nascosta ». Il suo itinerario spirituale la conduce dal S. Cuore alla Trinità. Avendo totalmente assimilato gli insegnamenti di s. Margherita Maria Alacoque, li vive poi in modo personale con l'imitazione dell'arcana vita dell'Anima e del Cuore di Cristo; da qui sale alla ricerca dell'intimità della S.ma Trinità con un insieme di pratiche ascetiche e liturgiche coronate da profonde contemplazioni trinitarie. S'impiega poi tutta a riversare sulla Chiesa l'abbondanza degli impulsi dello Spirito Santo dei quali si sente personalmente gratificata. È la realizzazione più pura e più perfetta dell'ideale teresiano. Fu canonizzata il 19 marzo 1934. È la più giovane santa del Carmelo teresiano.

BIBL.: Stanislao di S. Teresa, *Un angelo del Carmelo*, Milano 1934; Gabriele di S. Maria Maddalena, *La spiritualità di s. T. M. Redi*, Firenze 1950.
Gabriele di Santa Maria Maddalena

TERESA MARGHERITA dell'INCARNAZIONE. - Carmelitana scalza, principessa Caterina Farnese, n. in Piacenza da Odoardo e da Margherita Medici, duchi di Parma, il 5 sett. 1637, m. ivi il 27 apr. 1684.

Di natura ardente e impulsiva, crebbe ribelle e indipendente, corteggiata per le sue doti non comuni e per la sua rara bellezza. Richiesta in sposa dell'arciduca Massimiliano del Tirolo e dal Re d'Inghilterra, nonostante le pressioni di suo fratello Ranuccio, non volle cedere, stimandosi superiore ad ogni partito. Il 22 marzo 1662, toccata dalla Grazia, entrava al Carmelo, dove fedele al proposito di « ubbidire senza voler sapere altro », con aspra e continua lotta, con penitenze eroiche, riuscì a vincere il suo indomito carattere, legandosi a Dio con il voto formale di compiere sempre il più perfetto.

BIBL.: Massimo della Purificazione, *Ragguaglio... di suor T. M. dell'I.*, Parma 1691; C. Dossi, *C. Farnese*, Milano 1912; A. M. Aimi, *Viola Mistica*, ivi 1938. Valentino di Maria

TERESINA, DIOCESI di. - Suffraganea di S. Luiei del Maragnano, nello Stato di Piauí, in Brasile.

Ha una superficie di kmq. 53.000, con una popolazione di 347.697 ab. dei quali 345.597 cattolici. Conta 14 parrocchie, con 23 sacerdoti diocesani e 4 sacerdoti regolari. Ha un seminario minore, una comunità religiosa maschile e 6 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 420).

La diocesi fu creata dal papa Leone XIII con la bolla *Supremum Catholicum Ecclesiam*, del 20 febbr. 1901. Dapprima ebbe il nome di Piauí, mutato poi in quello di T. il 16 dic. 1944. Ebbe i seguenti vescovi: Gioachino Antonio de Almeida, Ottaviano Pereira de Albuquerque. L'attuale è S. E. R. mons. Severino Vieira de Melo, con l'ausiliare S. E. R. mons. Raimondo de Castro e Silva, vescovo titolare di Eluza.

BIBL.: *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, p. 438 sgg.
Virginio Battezzati

TERIOLATRIA: v. ANIMALE, I. *Nelle religioni non cristiane.*

TERLIZZI, DIOCESI di: v. MOLFETTA, diocesi di.

TERMINALIA. - Festa del dio Terminus nella religione romana. *Terminus* significa, in latino, il confine e, più specificamente, la pietra che segna il confine. Nel culto privato i *T.* si celebravano, appunto, presso la pietra che segnava il confine tra due poderi: su un altare si sacrificavano frutti, vino, un agnello e una scrofa; si inghirlandava la pietra da entrambi i lati (da parte dei rispettivi proprietari) e la si ungeva del sangue della vittima. Ma i *T.* erano anche una festa pubblica, fissata nel calendario arcaico al 23 febbr.

Un rito pubblico aveva luogo, forse alludendo ai confini di Roma, al sesto miglio della Via Laurentina. Anche in questo si uccideva una pecora. Ciò sembra contraddire a testimonianze esplicite secondo cui il culto di Terminus era incruento. Forse però bisogna tener distinto dai culti menzionati quello più antico che aveva il suo centro nel tempio di Giove Capitolino, dove, secondo la leggenda, al momento della costruzione tutte le divinità avevano ceduto il posto a Giove, tranne Terminus e Iuventas che venivano incorporati nel tempio (entrambi i nomi divini appaiono anche come epiteti di Giove!). Sopra il luogo di culto di Terminus il tetto del tempio era aperto. Che il significato di Terminus non si limiti alla pietra di confine risulta, oltre che da questo culto capitolino, anche dal fatto che i *T.* sono l'ultima festa dell'anno romano di cui quindi segnano il termine.

BIBL.: W. Warde Fowler, *Roman festivals*, Londra 1899, p. 324 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 136 sgg.; J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, II, Londra 1929, p. 481 sgg.; Marbach, s. v. in Pauly-Wissowa, V, A., I, p. 781 sgg.; F. Altheim, *A history of roman religion*, Londra 1938, p. 175 sg. Angelo Brelich

TERMINE. - È un momento del tempo dal quale cominciano a verificarsi (*dies a quo*) o nel quale cessano (*dies ad quem*) gli effetti di un negozio giuridico (v.). Il t. è, con la condizione (v.) e con il modo (v.), uno degli elementi accidentali (tipici) del negozio.

Esso si distingue dalla condizione, perché si riferisce ad una data o ad un avvenimento certo, mentre caratteristica della condizione è l'incertezza. In relazione a ciò, chi paghi prima che sia venuta in essere un'obbligazione sottoposta a condizione, può ottenere la restituzione di quanto ha pagato, perché non era obbligato al pagamento; non così chi paghi prima del t., in quanto l'obbligazione è perfetta (salva la possibilità di ottenere gli interessi dal momento del pagamento alla scadenza del t.). Conseguentemente alla certezza del t., nella classificazione fatta dalle scuole – *dies certus an et quando, certus an incertus quando, incertus an certus quando, incertus an et quando* – solo nei primi due casi si ha t., mentre nei due ultimi si ha condizione.

Il t. può essere apposto a qualsiasi negozio, tranne che per gli *actus legitimi* e per casi particolari stabiliti dalla legge. Esso può essere stabilito a favore di entrambi i contraenti o di uno tra essi; quando, però, non risulti posto a favore dal creditore o di ambedue i contraenti, si presume a favore del debitore (cf. art. 1184 Cod. civ. ital.).

Il t. si dice essenziale quando la prestazione è dovuta per un giorno determinato, sì che una prestazione successiva non può più aver luogo (cf. art. 1457 Cod. civ. ital.: l'inosservanza del t. produce di diritto la risoluzione del contratto).

Nella terminologia processuale t. indica il periodo di tempo entro il quale o dopo il quale deve o può compiersi una determinata attività processuale.

BIBL.: v. NEGOZIO GIURIDICO. Rodolfo Danieli

TERMINISMO : v. NOMINALISMO; OCCAM; SCOLASTICA.

TERMINOLOGIA DELLE SACRE CONGREGAZIONI E TRIBUNALI DELLA CURIA ROMANA. - Nelle SS. Congregazioni e Tribunali della Curia romana sono in uso da secoli molte formole destinate a significare, con una sola parola o frase, la soluzione data a questioni proposte o petizioni avanzate. L'origine di tali formole, che corrispondono del resto allo spirito della lingua latina, è da mettersi in relazione con l'antico uso di restringere le questioni proposte in uno o più quesiti (*dubia*), ai quali si può rispondere spesso con un semplice *affirmative* o *negative*.

Si dà una recensione delle formole principali di uso più comune, seguendo un ordine logico.

1. *Formole di risoluzione favorevole.* – Una risoluzione pienamente favorevole viene significata con le seguenti formole: *Affirmative*; *Pro gratia*; *Iuxta petita*; *Pro gratia iuxta petita*. Talvolta vi può essere una risposta favorevole, che però non deve esser considerata come norma generale; allora si usa la formola: *Affirmative in casu*, cioè per le particolari circostanze del caso. Si può dare poi una risposta sostanzialmente favorevole, ma con qualche limitazione, che viene espressa con varie formole, per es.: *Affirmative, ita tamen...*; *Affirmative iuxta modum* ; *Affirmative iuxta petita*. Finalmente una risoluzione affermativa può esser condizionata o limitata nella sua estensione. Si usa allora la formola: *Affirmative. Et ad mentem. Mens autem est*: e qui segue la formulazione delle condizioni o limitazioni.

2. *Formole di risoluzione negativa.* – Una risoluzione negativa viene espressa con diverse formole, che ne indicano le varie sfumature, da una negazione pura e semplice, ad un giudizio di non opportunità. Le formole più frequenti sono: *Negative*; *Negative et amplius*, dove l'*amplius* è contrazione di un formulario più largo (*amplius non proponatur*), cioè la Congregazione è talmente informata sulla questione, che questa non deve esser proposta di nuovo, a meno che non intervengano altri elementi di assoluta gravità; *Reponatur*, cioè in archivio, o *Ad acta*, significa che la pratica non avrà più corso; *Non expedire*, la concessione cioè in linea di principio potrebbe essere accordata, ma nelle circostanze del caso non lo si ritiene opportuno; *Nihil innovetur*, si stia cioè a quanto è già in legittimo possesso; *Gaudeat impetratis*, formola che suppone una concessione precedente che non si vuole ampliare; *In decisis*, si conferma cioè una risoluzione antecedente; *In decisis et amplius* (*non proponatur*), la questione cioè non deve esser riproposta; *Lectum* o *Nihil*, la Congregazione cioè non crede necessario dare una risoluzione; *Non proposita*, vale a dire la questione non è stata ritenuta degna di discussione.

3. *Formole di risoluzione dilazionata.* – Quando la risoluzione di una questione, per qualsiasi motivo, debba essere dilazionata, vengono usate le seguenti formole: *Dilata*, ovvero: *Dilata sine die*, se non si prevede quando la questione possa esser risolta; *Dilata ad primam*, cioè fino alla prossima adunanza della Congregazione. Spesso, in prossimità di periodi festivi, la risoluzione viene rimandata a dopo le ferie connesse con tali festività, che vengono indicate con le seguenti formole: *Post Reges*, cioè trascorse le feste natalizie e precisamente dopo la Epifania; *Post Cineres*, ossia dopo le ferie di carnevale, una volta in uso prima delle Ceneri; *Post Agnos*, cioè dopo le feste pasquali; *Post Ignem*, cioè dopo Pentecoste; *Post aquas*, cioè dopo le ferie estive.

4. *Formole procedurali.* – Se esaminando una questione, si riscontrano lacune nella parte informativa, allora si usa la formola: *Compleantur acta*; se invece elementi nuovi vengono presentati mentre la pratica è in corso e si stima utile aggiungerli all'incartamento, si scrive: *Uniatur*. Qualora si stimi necessario avere delle delucidazioni verbali, si appone la formola: *Vocetur agens*, si chiami cioè l'agente. Se poi una determinata soluzione sorpassa le competenze del dicastero, allora alla soluzione si aggiunge la formola: *Si Sanctissimo placuerit*, se cioè la detta soluzione verrà approvata dal S. Padre; così se la competenza del Dicastero in un determinato caso è dubbia, si appone la formola: *Facto verbo cum Sanctissimo*, interpellato cioè il S. Padre. Può darsi il caso che la Congregazione non stimi opportuno dare una soluzione generale ad una determinata questione, ma che sia disposta a risolvere i casi particolari, il che viene espresso con la formola: *Providebitur in casibus particularibus*. Quando poi per una questione già risoluta, si adducono elementi nuovi che ne giustificano altro esame, allora si usa la formula: *Resumatur*. Si può dare anche il caso che il ricorso alla Congregazione non sia stato necessario, sia per diritto comune, sia perché era in facoltà dell'Ordinario di darne risoluzione; nel primo caso si risponde: *Utatur iure suo*; nel secondo: *Recurrat ad Ordinarium*. Talvolta la Congregazione può stimare prudente di non dare comunque una soluzione e rimanda l'oratore alla dottrina comune con la formola: *Consulat probatos auctores*. Se si tratta di un dubbio non fondato, si può avere la risposta: *Acquiescat*, l'oratore cioè si tranquillizzi. Quando poi una soluzione sorpassa le competenze del Dicastero e si è dovuto ricorrere al S. Padre, allora si appone la formola: *Ex audientia Sanctissimi*. Finalmente se una questione non è di competenza del Dicastero si usa la formola: *Non spectare*.

BIBL.: T. Ortolan, *Clauses apostoliques*, VI. *Clauses propres aux réponses des Congrég. rom.*, in DThC, III (1908), coll. 38-40; J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des h. Kirchenrechts*, I, Friburgo in Br. 1925, p. 542; Matthaeus a Monte Coronata, *Inst. Iuris Can.*, I, Torino 1928, n. 337; A. Van Hove, *De Rescriptis*, Malines-Roma 1936, p. 79; R. Naz, *Clausules apost.*, in DDC, III (1942), coll. 820-22. Ferdinando Antonelli

TERMINUS PASCHALIS. - È la data del giorno che coincide con la XIV luna del « primo mese » (*nîsān*, secondo il calendario liturgico ebraico), la quale cadeva nell'equinozio di primavera o immediatamente lo seguiva. Il Concilio di Nicea (325) stabilì su tale fondamento la celebrazione della Pasqua cristiana, fissandola alla domenica successiva al *t. p.*

Per determinare la data furono compilate alcune tabelle di concordanza del *t. p.* con i numeri aurei, modificate dopo la riforma gregoriana. Per il periodo tra il 1900 e il 2199 la coincidenza è la seguente :

N. aureo	1	2	3	4
T. p.	14 apr.	3 apr.	23 marzo	11 apr.
N. aureo	5	6	7	8
T. p.	31 marzo	18 apr.	8 apr.	28 marzo
N. aureo	9	10	11	12
T. p.	16 apr.	5 apr.	25 marzo	13 apr.
N. aureo	13	14	15	16
T. p.	2 apr.	22 marzo	10 apr.	30 marzo
N. aureo	17	18	19	
T. p.	17 apr.	7 apr.	27 marzo	

Così per il 1953, che ha come numero aureo 16, il *t. p.* cade il 30 marzo, che è un lunedì, e quindi la Pasqua la domenica successiva, 5 apr.

BIBL.: E. Brinckmeier, *Praktisches Handbuch der histor. Chronologie... des Mittelalters*, Berlino 1882, pp. 73-76, 129; H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalt. und der Neuzeit*, I, Hannover 1891, pp. 144 sg. e tav. 6; id., *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalt. und der Neuzeit* (*Grundr. der Geschichts-*

wissens., ed. da A. Meister, I, III), 2ª ed., Lipsia-Berlino 1912, pp. 14, 22; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Parigi 1894, pp. 152-154; F. Rühl, *Chronologie des Mittelalt. und der Neuzeit*, Berlino 1897, p. 111 sg.; W. E. Van Wijk, *Le nombre d'or*, L'Aia 1936, pp. 8-9, 101. Alessandro Pratesi

TERMODINAMICA. - La t. è il capitolo più importante della fisica che, superando di gran lunga il limite che parrebbe imporre la sua denominazione, studia la natura, le proprietà e le evoluzioni dell'*energia*, intesa nella sua più ampia accezione, cioè astraendo dai particolari secondari delle sue varie forme. Essa interessa quindi fondamentalmente tutti gli altri capitoli della fisica, l'astronomia fisica, la cosmogonia e ormai anche le stesse scienze naturali biologiche. La t. è giunta ad una così singolare elevatezza elaborando e generalizzando due principi fondamentali genialmente concepiti e in parte formulati da Sadi Carnot e da J. R. Mayer, principi che hanno la singolare prerogativa di essere i soli a conservarsi invariati anche dopo l'avvento dei criteri rivoluzionari della fisica moderna.

I. Calore e lavoro. – È noto che fin verso la metà del sec. XIX il calore fu considerato un fluido imponderabile assai misterioso che poteva venire assorbito ed emesso dai corpi, quantunque non fossero mancati alcuni accenni a qualche sua affinità con il *lavoro*, fra i quali notissimi quelli di Rumford, che nel 1798 acutamente osservò che con i dispositivi meccanici allora in uso per la levigatura dei cannoni si poteva provocare lo sviluppo di illimitate quantità di calore quando solo si disponesse del lavoro occorrente. Ma il grande merito di aver chiaramente riconosciuto la natura dinamica del calore e di averne indicato il fondamentale costante rapporto con il lavoro spetta senza alcun dubbio a J. R. Mayer (v.). Egli considerando un qualsiasi dispositivo che si evolva *ciclicamente*, che, cioè, partendo da un suo stato, vi ritorni dopo un certo tempo, affermò per primo che, se si indica con Q la somma algebrica delle quantità di calore, misurate in calorie, assorbite od emesse dal detto dispositivo durante la sua evoluzione ciclica, e, analogamente, con L la somma algebrica della quantità di lavoro, misurate in chilogrammetri, ricevute o eseguite dallo stesso, il rapporto dianzi detto è dato dall'equazione: $JQ + L = O$, ove il coefficente costante J, oggi detto *equivalente meccanico della caloria*, ha il valore ormai confermato da molte e varie determinazioni: $J = 427{,}22$ *chilogrammetri/calorie*; valore che Mayer aveva potuto dare solo con la scarsa approssimazione che consentivano i dati di cui disponeva.

II. Energia interna e I principio della t. – L'equivalenza espressa dalla precedente equazione è senza dubbio valida per ogni trasformazione ciclica di qualsiasi sistema, macchina, ecc. Ma assai più interessa conoscere la legge più generale corrispondente a una trasformazione non più ciclica, cioè tra due possibili stati S_1 e S_2 del sistema. L'idea che sorge spontaneamente (e la ebbe anche Mayer) è quella di considerare il divario del valore dell'energia $JQ + L$ dallo zero (che competerebbe al caso delle sole trasformazioni cicliche) come equivalente alla differenza delle energie interne del sistema corrispondente al suo stato iniziale e finale S_1 e S_2: differenza che si usa indicare con $\Delta U = U_2 - U_1$. La legge generale desiderata assumerebbe così la forma $JQ + L = \Delta U = U_2 - U_1$. Ma nessuna precedente conoscenza fisica, legittima *a priori* questa posizione. Anzi pare opporvicisi la considerazione del noto fatto che il passaggio di un sistema qualsiasi da uno stato iniziale S_1 a uno finale S_2 in seguito a somministrazioni positive o negative di calore Q, rappresenta un fenomeno che non dipende solo dai detti due stati, bensì anche dal modo come tale passaggio avviene. A conferma si ricordi la necessità di prendere in considerazione una molteplicità di calori specifici (v. termologia). Analoga indeterminazione si presenta anche quando il detto passaggio avvenga in seguito a somministrazioni positive o negative di lavoro. In altri termini né le quantità di calore Q, né le quantità di lavoro assorbite o emesse dai corpi sono univocamente legate ai loro stati energetici; quindi esse non possono venir *a priori* eguagliate a differenze di grandezze che, come le loro energie interne dei corpi, sono, per definizione, caratteristiche di tali stati.

Però fortunatamente può intervenire l'esperienza a risolvere la difficoltà. Essa infatti permette di affermare che benché né Q né L possano singolarmente considerarsi funzioni dello stato energetico di un corpo, deve invece considerarsi tale la quantità $JQ + L$. Con ciò risulta giustificata la precedente equazione e il conseguente I principio della t. detto pure *principio della conservazione dell'energia*, principio che si usa esprimere in parole nella forma, intravveduta dallo stesso Mayer: « Quando una quantità di energia di qualsiasi tipo durante un qualsiasi processo sparisce, si produce sempre una equivalente quantità di energia di qualche altro tipo e viceversa ».

III. Conseguenze. – Il precedente principio per quanto prospettante solo un parziale aspetto della t., apporta già innumerevoli conseguenze. La principale è quella notissima dell'impossibilità di costruire un meccanismo atto a sviluppare indefinitivamente energia senza riceverne l'equivalente dall'esterno, o, come si usa dire in forma imprecisa, dell'impossibilità di costruire un perpetuo mobile. Delle altre, che è impossibile anche solo elencare, si ricorda qualche esempio. Il I principio, applicato in media ai *gas ideali*, concepiti come costituiti di molecole in rapido movimento, permette di sviluppare gran parte della loro *teoria cinetica* e di ritrovare razionalmente le leggi empiriche di Mariotte, di Gay-Lussac, ecc. e persino di determinare il numero delle molecole contenute in un Mol (ossia in un quantitativo di gas del peso complessivo di un numero di grammi uguale al peso molecolare), numero che Avogadro aveva previsto uguale per tutti i gas, e Loschmidt calcolato nell'enorme cifra di $N = 0{,}6 \cdot 10^{24}$.

Lo stesso principio ha condotto al riconoscimento, di grande importanza teorica e pratica per la stessa costituzione della t., che l'energia interna dei gas perfetti dipende solo dalla loro temperatura, e che quindi eguali quantità di gas, a egual temperatura, possiedono la stessa energia interna qualunque sia il loro volume. È questo il fatto che conduce a identificare la scala del termometro a gas con quella termodinamica di Kelvin e ne giustifica l'ampio uso scientifico che tuttora se ne fa.

IV. Formulazione secondo Carnot del II principio della t. – Il precedente principio informa circa i rapporti fra le quantità di calore e le corrispondenti quantità di lavoro quando avvenga una qualsiasi trasformazione delle une nelle altre, ma non circa le condizioni in cui tali trasformazioni possono effettivamente iniziarsi a svolgersi. A ciò provvede invece nelle sue varie formulazioni il secondo principio della t., del quale è interessante considerare anche le prime origini.

Sadi Carnot, ancor prima del riconoscimento della natura energetica del calore, si era proposto lo studio teorico del rendimento delle macchine a vapore che allora cominciavano a diffondersi. Nella sua opera *Réflections sur la puissance motrice du feu...* (1824), egli, considerando la quantità di calore Q_1 contenuta nel vapore immesso nella macchina alla temperatura assoluta T_1 e la stessa quantità restituita dalla macchina alla temperatura T_2, concludeva: 1) che la potenza di quel calore (oggi diremmo l'energia) non poteva venir trasmessa integralmente alla macchina, la quale conseguentemente non poteva mai raggiungere il rendimento del 100%; 2) che solo se il funzionamento della macchina avveniva secondo un particolare ciclo (oggi detto ciclo di Carnot) il rendimento di essa poteva elevarsi al massimo raggiungibile, espresso dal rapporto $\mu = (T_1 - T_2)/T_1$; 3) che questo rapporto risultava identico per qualsiasi tipo di macchina funzionante fra le due temperature estreme T_1 e T_2 e indipendente dalla natura del fluido impiegato. Carnot aveva condotto i suoi calcoli riferendosi a casi particolari opportunamente scelti, ma aveva poi generalizzato i suoi risultati a modo di principio, che fonda la sua validità sulla assoluta conferma sperimentale. Dal più moderno punto di vista circa la costituzione energetica del calore le considerazioni precedenti possono così riassumersi: il calore Q_1 immesso in una macchina termica alla temperatura T_1 non si

trasforma mai completamente in lavoro, ma una parte di esso viene restituito ancora sotto la forma di calore Q_2, ma alla temperatura inferiore T_2. Conseguentemente: 1) il rendimento di ogni macchina termica per definizione uguale a $(Q_1—Q_2)/Q_1$ è sempre inferiore all'unità; 2) il suo massimo valore, corrispondente al funzionamento secondo il ciclo di Carnot, è $\mu = (T_1— T_2)/T_1$ indipendentemente dall'indole della macchina e dalla natura del fluido impiegato. È quindi evidente che per aumentare i rendimenti delle macchine termiche conviene cercar di farle funzionare quanto più possibile approssimativamente secondo un ciclo di Carnot, come pure di elevare la temperatura superiore T_1 e di ridurre la temperatura inferiore T_2. Ed appunto in base a tali criteri la tecnica moderna poté raggiungere notevoli risultati pratici.

V. Le nozioni di entropia e di energia libera. – L'innata tendenza della mente umana alla generalizzazione e la straordinaria importanza dei principi della t. in tutti i campi della fisica indussero a molte formulazioni, più generali e astratte delle precedenti. Non potendo evidentemente scendere a particolari su questo elevato e difficile argomento, si ricordano solo le due nozioni fondamentali di *entropia* e di *energia libera*, ormai di largo uso.

Verso la metà del sec. XIX R. Clausius considerò un sistema isolato, dotato di una data energia interna che, per il I principio, doveva rimanere costante, e che, per mezzo di trasformazioni interne, per il II principio, doveva potergli permettere di sviluppare una limitata quantità di lavoro e quindi di energia cinetica. Egli osservò che mentre non esisteva alcuna possibilità di elevare, per mezzo di trasformazioni interne, la detta quantità di lavoro, esisteva invece la possibilità, si potrebbe anche dire una notevole tendenza, di ridurla. Il sistema, pur conservando le sue energie, tendeva a perdere la facoltà di produrre lavoro, tendeva ad invecchiare fino a una uniformità che equivale alla morte. E conseguentemente si chiese se si potesse concepire una grandezza fisica atta ad esprimere codesta naturale evoluzione. Giunse così al concetto dell'*entropia* (S), definita come la somma di tutte le quantità di calore del sistema divise ciascuna per la sua temperatura assoluta: $S = \Sigma\, Q/T$.

Con nessun procedimento interno tale entropia può venir diminuita; ma può con estrema facilità venir accresciuta, eventualmente anche con spontanei procedimenti naturali, p. es. di conduzione termica. Per chiarire la difficile questione conviene considerare un esempio estremamente semplice. Si supponga il sistema costituito da due recipienti di 1 m^3 ciascuno, ripieni di acqua alle temperature assolute di 273 e 373 gradi. Si indichi con E_0, misurata in calorie, l'energia del recipiente a temperatura più bassa. Quella dell'altro è allora $E_0 + 100.000$ Cal. L'energia totale è $E = 2\,E_0 + 100.000$ Cal. L'entropia del sistema è $S = 2\,E_0/237° + 100.000$ Cal $/\,373°$. Nelle supposte condizioni il sistema, per il II principio, sarebbe in grado di trasformare una parte della sua energia termica nell'equivalente quantità di lavoro. Si supponga ora di porre in contatto i due recipienti. A poco a poco si ridurranno naturalmente entrambi alla temperatura media di 323°. L'energia totale si conserva uguale alla precedente, ma l'entropia diviene ora $S = 2\,E_0/273° + 2 \times 50.000$ Cal/ 323°, cioè notevolmente maggiore della precedente; essa ha così raggiunto il suo valore massimo e il sistema ormai a temperatura uniforme non è più in grado di fornire alcun lavoro.

Alla nozione di energia libera si giunge considerando *a priori* l'energia interna distinguibile in due parti: quella che in base al II principio e per mezzo di dispositivi perfetti si può pensare di poter ricavare in forma di lavoro, e che si dice *energia libera*, e quella che inesorabilmente non può manifestarsi se non in forma di calore degradato a più bassa temperatura, e che si dice *energia vincolata*. Nel semplice esempio precedente l'energia libera sarebbe stata quella trasformabile in lavoro, e quella vincolata la differenza fra l'energia totale e l'energia libera. Nella chimica-fisica la nozione di energia libera è essenziale.

VI. L'interpretazione probabilistica del II principio della t. – L'incremento dell'entropia di qualsiasi sistema abbandonato a se stesso, malgrado le indubbie conferme sperimentali, preoccupò assai i fisici della seconda metà del secolo scorso. Ci si chiedeva se si trattava di una legge assoluta, dell'ordine di quella della conservazione dell'energia, o di una legge che poteva ammettere delle eccezioni. Maxwell portò un contributo decisivo immaginando un sistema isolato in cui la detta legge poteva venir elusa. Si consideri un recipiente diviso in due scompartimenti da un diaframma con un piccolissimo foro. Vi si introduca una certa quantità di gas. Le sue molecole in rapido movimento, passando in un senso e nell'altro attraverso il forellino, elimineranno dapprima ogni eventuale differenza iniziale di pressione nei due scompartimenti (con accrescimento dell'entropia) e poi la manterranno costante. Ma se del sistema facesse parte un demonietto capace di vedere le molecole e permettesse loro di passare in una sola direzione coprendo e scoprendo opportunamente il forellino, si produrrebbe senz'altro una diminuzione di entropia. Fu a questo punto che L. Boltzmann fece la proposta radicale, che presto si impose, di considerare il II principio come una legge solo estremamente probabile. È ora necessario rendersi conto del grado di quelle probabilità. Esse sono tali che praticamente equivalgono alla più assoluta certezza. Per illustrare tali probabilità si sono immaginati molti esempi. Che probabilità esiste che una scimmia, pestando su una macchina da scrivere a carta continua, riproduca la Divina Commedia? Chiunque risponde: nessuna; eppure esiste una piccolissima probabilità che si può anche calcolare. Le eccezioni osservabili del II principio sono da considerare altrettanto poco probabili.

L'interpretazione probabilistica del II principio della t. rappresenta il primo ingresso della probabilità nelle leggi fisiche. Oggi invece leggi probabilistiche dominano, almeno provvisoriamente, in tutta la fisica modernissima. Le stesse scienze biologiche interpretano certe evoluzioni di evidente aspetto finalistico, attraverso innumerevoli microscopici scarti del II principio.

Bibl.: M. Planck, *Thermodynamik*, Berlino-Lipsia 1897; 9ª ed., ivi 1930; P. Straneo, *Elementi di fisica*, Firenze 1934.

Paolo Straneo

TERMOLI, diocesi di. - Città e diocesi in provincia di Campobasso nel Molise.

Ha una superficie di 800 kmq. con una popolazione di 65.000 ab. dei quali 64.000 cattolici, distribuiti in 21 parrocchie servite da 40 sacerdoti diocesani; ha un seminario minore (il corso teologico viene compiuto nel Seminario regionale di Benevento); inoltre ha 12 comunità religiose femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 421). La diocesi è suffraganea di Benevento fin dalla sua fondazione nel sec. XI.

Fra i suoi vescovi si ricordano: Jacopo Cini O. P. (1379); D. Girada, servita (1381); F. Merzio (1602), collaboratore di Cesare Baronio. Nel 1818 Pio VII con la bolla *De utiliori* soppresse la diocesi di Guardia Alferia, situata presso Cerrato, fondata nella seconda metà del sec. XI e l'unì in perpetuo a T. Dopo la morte del vescovo mons. R. Caliandro (14 marzo 1924) il suo successore mons. O. Bernacchia, vescovo di Larino, ha unita *ad personam* la sede di T. (AAS, 16 [1924], pp. 430, 502).

La Cattedrale è ispirata a quella di Foggia; parti ad archi a ferro di cavallo risalgono al tempo di Federico II; sia l'abside centrale che la parte superiore della facciata furono rifatte alla metà del sec. XIII; subì nel sec. XVI un bombardamento dalla flotta turca; fu danneggiata dai terremoti e da un incendio; l'interno fu ricoperto di stucchi; sulla facciata sotto le statue si distingue un'iscrizione che ricorda il donatore Grimaldo giudice di T. originario di Ravello (E. Bertaux, *L'art dans l'Italie mérid.*, Parigi 1897, pp. 645-47, 702). Nella Cattedrale si conserva un reliquiario della prima metà ca. del XIII sec. con il teschio di s. Timoteo. Il 9 genn. 1947 nelle conferenze della Società dei Cultori di archeologia cristiana, il p. F. Antonelli riferì che l'11 maggio 1945 si rinvenne sotto il presbiterio della Cattedrale una cassetta lignea coperta da lastra di marmo con epigrafe dell'anno 1239 indicante che essa conteneva il corpo di s. Timoteo

discepolo di s. Paolo. Non si sa come tali reliquie siano giunte a T. tra il 1200-39. Il p. F. Antonelli ritiene sia opera di qualche partecipante alla IV Crociata, e nel 1204 al saccheggio di Costantinopoli, dove le reliquie vi erano state traslate da Efeso (cf. *Riv. di Arch. Cristiana*, 25 [1949], pp. 197-98).

Il papa Pio XII con lettera apostolica del 25 marzo 1947 dichiarò s. Timoteo vescovo e martire patrono, insieme con il vescovo s. Basso, della diocesi di T. (AAS, 41 [1949], pp. 539-41).

Fra il mare e la Cattedrale Federico II fece sorgere la cittadella di cui resta la grande torre quadrata fiancheggiata da quattro torrette rotonde e vi si leggeva il nome di Federico II (E. Bertaux, *Les arts de l'Orient musulman dans l'Italie méridionale*, in *Mél. d'arch. et d'hist.*, 15 [1895], pp. 433-34).

BIBL.: Eubel, I, pp. 383-84; II, p. 247; III, p. 312; IV, p. 336; V, p. 376; P. Sella, *Ration. decimarum Ital., Aprutium Molisium. Le decime dei secc. XIII-XIV* (*Studi e testi*, 69), Città del Vaticano 1936, pp. 315-16; per Guardalfiera, *ibid.*, p. 329.

Enrico Josi

TERMOLOGIA. - È il capitolo della fisica che studia sistematicamente i fenomeni nei quali ha parte preponderante il calore. Del calore tutti hanno qualche nozione legata alle sensazioni fisiologiche di *caldo* e di *freddo*, o anche di più o meno caldo, o di più o meno freddo. Con il calore così vagamente concepito si è da tempi antichi associata, e sovente anche confusa, la *temperatura*: errore che si verifica ancora non di rado. È però certo che tra i fisici le due nozioni di calore, o meglio di *quantità di calore* e di *temperatura*, risultavano già completamente districate dalla prima metà del sec. XVIII. Sono quindi di fondamentale importanza i criteri per la misura di quelle grandezze.

I. MISURA DELLE TEMPERATURA. – È anzitutto da osservare che il carattere che differenzia drasticamente la temperatura dalle abituali grandezze della fisica, lunghezze, masse, forze, ecc., consiste in ciò che, mentre ciascuna di queste è misurabile per mezzo di un dato campione, per la misura delle temperature occorre dare tutta una scala. E appunto questo avevano praticamente fatto, oltre un secolo prima del detto chiarimento della nozione di temperatura, Galileo e poi meglio gli accademici del Cimento con le note loro costruzioni dei primi *termometri*.

Oggi la fisica dispone di molti criteri per la misura della temperatura, ma il criterio più semplice e ancor oggi il più usato, è quello di utilizzare la notevole maggiore dilatazione termica dei fluidi rispetto ai corpi solidi. Galileo e i suoi primi allievi usarono come fluido dilatantesi l'aria, che fu poi vantaggiosamente sostituita con fluidi liquidi. I dispositivi che subito seguirono assunsero in massima la forma degli odierni termometri a mercurio. Per ridurre l'arbitrarietà della scala si convenne fin dal 1694 (Renaldini) di designare come temperature fisse quelle del ghiaccio fondente e di ebollizione dell'acqua, tuttora in uso, dividendo l'intervallo in un certo numero di parti. Le scale dette di Reamur e di Celsius o centigrada, corrispondono rispettivamente alla divisione dell'intervallo in 80 e in 100 gradi.

Le scale così definite non rimanevano rigorosamente identiche quando si variava il liquido (mercurio, toluolo, alcool, ecc.) adoperato. Quindi si convenne che, per scopi scientifici, si dovesse sempre riferirsi alla scala del termometro a gas costruito secondo particolari norme e accuratezzà. Questa scala fu detta *assoluta* e, anche per il suo particolare accordo con il punto di vista termodinamico, *scala termodinamica*. La sua temperatura più bassa, lo *zero assoluto*, corrisponde a —273 gradi del termometro centigrado; e poiché in essa l'intervallo fra le temperature del ghiaccio fondente e dell'ebollizione dell'acqua fu diviso in 100 parti, segue che i valori T^o della *temperatura assoluta* sono espressi dalla formola $T^o = t^o + 273$.

II. MISURA DELLE QUANTITÀ DI CALORE. – Alla base di questa fondamentale misura sta la primitiva comune nozione che in qualsiasi corpo una somministrazione o un prelievo di calore debba sempre provocare un corrispondente aumento o una corrispondente diminuzione della sua temperatura. Per rendere meno vaga questa non del tutto esatta nozione, si aggiunge in generale la condizione che la somministrazione o il prelievo di calore non produca nel corpo in questione altro cambiamento che la variazione di temperatura. In tal caso, se si aggiunge l'ulteriore condizione che le variazioni di temperatura debbano essere piccole, l'esperienza conferma non solo l'attendibilità qualitativa della nozione, ma dimostra anche la proporzionalità fra calore e variazione di temperatura.

Naturalmente per la misura delle quantità di calore occorre definire arbitrariamente, ma esattamente, una unità; e per essa si scelse la caloria (o grande caloria o kilocaloria), cioè la quantità di calore che occorre per elevare da 14° a 15° C. la temperatura di un chilogrammo di acqua, che si usa indicare con Cal.

Evidentemente le misure non possono essere dirette, come p. es. quelle di una lunghezza per mezzo dell'unità *metro*, ma devono necessariamente essere indirette. Ai numerosi dispositivi ideati per tali misure nelle più svariate condizioni si dà il nome di *calorimetri*.

III. CALORI SPECIFICI. – Una caloria che immessa in un chilogrammo di acqua determina l'elevazione di un grado della sua temperatura, immessa in un chilogrammo di altre sostanze determina incrementi sempre maggiori, salve rarissime eccezioni; p. es. immessa in un chilogrammo di rame determina una elevazione di oltre 10°, immessa in un chilogrammo di mercurio un'elevazione di 30°. Ciò obbliga ad attribuire ad ogni sostanza un cosiddetto *calore specifico*, che fisicamente equivale alla quantità di calore che occorre dare all'unità di massa di quella sostanza per elevarne la temperatura di un grado centigrado. Ne segue che il calore specifico dell'acqua è uguale a 1, quello del rame a 0,095, quello del mercurio a 0,033, ecc.

I calori specifici degli elementi, moltiplicati per i loro pesi atomici, detti *calori atomici*, interessano molto la chimica e la fisica moderna.

(*Fot. Enit*)

TERMOLI, DIOCESI di - Facciata della Cattedrale (sec. XII-XIII).

(fot. Alinari)

TERNI E NARNI, DIOCESI di - Esterno della chiesa di S. Francesco (sec. XIII), restaurata nel 1926 - Terni.

IV. FENOMENI TERMICI E LORO APPLICAZIONI. – Dato il loro grande numero non è possibile accennarvi che brevissimamente. *Cambiamenti di stato*: dallo stato solido al liquido: *fusione*, sempre accompagnata da notevole assorbimento di calore: p. es., la fusione di un chilogrammo di ghiaccio richiede ca. 80 Cal.; dallo stato liquido al solido, *solidificazione* sempre accompagnata da inversa liberazione di calore (latente nel liquido); dallo stato liquido all'aeriforme, *evaporazione* sempre accompagnata da assorbimenti di calore talora ingenti; p. es., il cambiamento di un Kg. di acqua a 100° in un Kg. di vapore alla stessa temperatura richiede 537 Cal.; inversamente *condensazione* accompagnata da liberazione dell'equivalente calore (latente nell'aeriforme). È interessante rendersi ben conto del fenomeno dell'evaporazione e della condensazione perché su di esso si basano molte importanti applicazioni. Durante l'evaporazione, cioè finché il vapore rimane ancora in contatto con qualche parte del suo liquido, il vapore si dice *saturo* ed ha particolari caratteristiche che lo distinguono dai gas: in particolare la sua pressione dipende solo dalla sua temperatura, non dal suo volume; se si tenta di comprimerlo esso si condensa. Ma appena il liquido è completamente evaporato il detto vapore si comporta come un gas e, come esso, segue approssimativamente la nota legge di Gay-Lussac caratteristica dei gas: *pressione* × *volume* = R × *temperatura assoluta*, con R costante. Inoltre è da tener presente che per ogni sostanza esiste una *temperatura critica* al di sopra della quale essa non può esistere allo stato condensato a qualsiasi elevata pressione la si sottometta. Tale temperatura per l'acqua è di 374° C, per l'anidride carbonica di 31,2° (per cui è pericoloso conservare bombole di tale sostanza in ambienti che possono raggiungere quella temperatura), per l'ossigeno —116°, per l'idrogeno —241°. Sono queste conoscenze che hanno permesso, dopo tanti vani tentativi, di liquefare, con l'azione combinata di pressione e di raffreddamento, tutti i gas, anche quelli che si dicevano permanenti.

Merita infine di essere ricordato che esistono *fenomeni termoelettrici* dovuti a interazioni del calore e dell'elettricità.

Importantissimi sono la diminuzione, con la temperatura, della resistenza elettrica dei conduttori metallici e l'analoga variazione delle forze elettromotrici che si manifestano sempre al contatto di differenti metalli. Queste due categorie di fenomeni sono state ampiamente utilizzate, in particolare per la misura delle temperature, la quale può ottenersi con dispositivi di sensibilità regolabile a volontà, più comodi e di più facile impiego che gli ordinari termometri. Essi sono ormai usati non solo per scopi scientifici, ma hanno anche sostituito i termometri in molti processi industriali, specialmente nei casi di alte temperature.

V. MACCHINE TERMICHE. – Si possono distinguere in macchine che utilizzano il calore variamente prodotto per la produzione di energia meccanica e macchine frigorifere.

Fra le prime si ricordano le macchine a vapore fisse e mobili e le turbine a vapore che si impiegano per sviluppare grandissime potenze; i motori a scoppio di vapore di benzina, in largo uso nell'automobilismo; i più potenti motori a combustione interna di oli pesanti, detti anche motori Diesel; i recenti e potentissimi motori a reazione in uso nell'aeronautica militare e civile, che permettono di raggiungere velocità superiore a quella del suono.

Le macchine frigorifere, dapprima limitate ai grandi impianti industriali, stanno ormai penetrando largamente anche nella vita domestica. Tutte funzionano in base ai principi fondamentali della termodinamica (v.) per la cui razionale e pratica applicazione si è ormai costituita una grandiosa tecnica.

BIBL.: E. Perucca, *Fisica generale e sperimentale*, 2 voll., Torino 1937-38; P. Straneo, *Elementi di fisica*, Firenze 1934.

Paolo Straneo

TERNI e NARNI, DIOCESI di. - Sedi unite, ma distinte, immediatamente soggette alla S. Sede. T. è città capoluogo di provincia nell'Umbria, sulla destra della Nera. Ha una superficie di ca. 126 kmq. con una popolazione di 62.615 ab. dei quali 62.553 cattolici, distribuiti in 20 parrocchie, servite da 19 sacerdoti diocesani e da 33 regolari; ha un seminario minore, 5 comunità religiose maschili e 16 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 421). Per N. v. la relativa voce.

T. è l'antica *Interamna Nahars* dei Romani, sotto i quali fu municipio ascritto alla tribù *Clustuminia*; è situata sulla Flaminia fra N. e Spoleto. È ritenuta patria dell'imperatore Tacito. Ricevette il cristianesimo contemporaneamente alle città circonvicine. Dall'area cimiteriale suburbana, detta di S. Valentino, si ebbero iscrizioni cristiane delle quali la più antica datata è del 366. La notizia delle ss. Sabina (v.) e Serapia, le cui reliquie sarebbero passate a Roma da Vindena presso T., non ha fondamento storico sicuro. Venerato a T. fu il martire Valentino (v.) di cui si fece un vescovo del luogo, ma la cui identità è contrastata con un omonimo santo martirizzato a Roma, probabilmente di T. Nulla si sa sulle origini del vescovato; il primo nome di vescovo storicamente attestato è quello di Pretestato nel 465, cui seguono un Costantino nel 487 e un Felice nel 501; un Omobono è ricordato in un'iscrizione di età incerta. Gregorio I inviò a T. Costanzo vescovo di N. (593-98) e nel 594 gli affidò il governo anche di quella Chiesa, perché non v'era più tanto clero e tanto popolo che richiedesse la presenza di un proprio vescovo. Nella chiesa di S. Valentino papa Zaccaria s'incontrò con il re Liutprando nel 742. Durante l'alto medioevo T. fu governata dal vescovo di N. o da quello di Spoleto, mentre il Capitolo sottostava direttamente al Papa. Finalmente il 13 genn. 1218 con propria bolla Onorio III reintegrava la sede, e veniva nominato vescovo, a preghiera del clero, un Rainerio, ternano, uomo di santa vita. Subito dopo, con atto del febbr. 1218, il municipio di T. dotò la mensa vescovile. Ancora Onorio, recatosi a T. nel 1219, rimetteva in possesso del Capitolo di T. la basilica di S. Valentino e diffidava il vescovo di N. che deteneva il sovrastante vicinissimo castello di Perticara; inoltre dal Laterano il 23 febbr. 1219 Onorio segnò i confini della diocesi, ben più larghi del presente, che si estendevano su parte delle terre Arnolfe, nella Valnerina, a Ferentillo, e sino ai confini di Norcia. Gli anzidetti luoghi, come giurisdizione laica, erano stati ritenuti, in perpetuo, vicariato delle città di T. e di Spoleto: ma il promiscuo pos-

sesso diede motivo a sanguinose lotte, sino a che Alessandro VI con breve del 1502 ne diede governo ai chierici di Camera.

Nel 1591 è vescovo il cremonese Giov. Antonio Onorati il quale nel 1605, con sussidio del Comune, imprende scavi a S. Valentino e rinviene sotto l'altare l'arca plumbea con il corpo del Santo: traslato in Cattedrale, prevale il consiglio di edificare una basilica a S. Valentino e là si riconduce poi il corpo del Santo.

Nell'ultima guerra, nel 1943-44, nonostante i 104 bombardamenti che martoriarono la città, l'allora vescovo mons. Bonomini non abbandonò l'episcopio: nel più duro periodo precedente la ritirata dei Tedeschi, egli fu l'unica autorità rimasta in città, e organizzò mense e soccorsi per le 1500 persone che non vollero o non poterono sfollare.

T. ha un cimitero cristiano dei secc. IV-V, nella basilica di S. Valentino fuori le mura, alcuni sarcofagi romano-cristiani e vanta buon numero di chiese prevalentemente romaniche nelle quali i restauri compiuti dopo la recente guerra hanno non solo condotto al ripristino di belle forme originali, ma alla scoperta di notevoli affreschi.

(*Ist. Alinari*)

TERNI E NARNI, DIOCESI di - *La discesa al Limbo*. Particolare degli affreschi della Cappella Paradisi (inizi del sec. XV) - Terni, chiesa di S. Francesco.

Il Duomo, la cui struttura, salvo tracce interne della facciata, è ormai settecentesca, conserva una cripta dei secc. VII-VIII; S. Salvatore è una chiesa paleocristiana del sec. V, a pianta circolare, con aggiunte dei secc. XIII e XV, sorta su precedenti costruzioni romane ma da esse indipendente, come recenti scavi hanno mostrato: interessante edificio, coperto a vòlta, costruito nella caratteristica pietra spugna locale. Altre chiese romaniche: S. Lorenzo a due navate, absidata; S. Cristoforo con pregevoli affreschi dei secc. XIII-XV; S. Alò, di cui sta per iniziarsi il ripristino. Del sec. XIII, successivamente ampliato, il romanico-gotico S. Francesco con navata centrale coperta a vòlte a costoloni in pietra viva, e ciclo di affreschi del '400 con soggetto dantesco (la cappella Paradisi). Nasce tra i secc. XIII e XV la ora restaurata chiesa agostiniana di S. Pietro, con ampia navata unica, affreschi sovente sovrapposti che vanno da tipi cavalliniani e senesi (lorenzettiani) e d'influssi abruzzesi, a motivi di derivazione dal Gozzoli; S. Maria al Monumento presso il camposanto con tra l'altro affreschi di maniera di Ottaviano Nelli di carattere agiografico (la leggenda delle « Mele dorate ») ha origine nella stessa epoca.

Mentre è assai venerato nella omonima Basilica il patrono s. Valentino, in Duomo è vivissima dal secolo scorso la devozione per la miracolosa immagine della Madonna della Misericordia. A pochi chilometri da T., verso Stroncone, ruderi dell'antica abbazia di S. Benedetto.

BIBL.: Fr. Angeloni, *Hist. di T.*, Roma 1646; P. Manassei, *Alcuni docum. per la stor. di T. e Spoleto*, in *Arch. stor. ital.*, 3ª serie, 22 (1875), p. 367 sgg.; id., *Stor. di T.*, Pisa 1878; P. Fr. Kehr, *Italia Pontif.*, IV, Berlino 1909, pp. 18-20; H. Delehaye, *Les martyrs d'Interamna*, in *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, I (1911), pp. 161-88; A. Philipp, *Interamna*, in Pauly-Wissowa, IX, II, 1916, coll. 1600-1602; H. Delehaye, *Les orig. du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 270, 315-16; Eubel, I, p. 285; II, p. 186; III, p. 230; IV, p. 210; V, pp. 228-229; Lanzoni, I, pp. 374-75, 402-17.

Piero Grassini

TERRA, ETÀ della. - I metodi usati fino a pochi decenni or sono per determinare l'e. della t. si rivelano oggi totalmente privi di rigore scientifico.

Essi si basavano principalmente sulla velocità di deposizione dei sedimenti in ambiente acqueo o sulla salinità degli oceani attuali oppure su un calcolo del raffreddamento progressivo della sfera terrestre o ancora sulla velocità con cui gli agenti esogeni erodono le catene montuose; i valori ottenuti con tali metodi sono molto inferiori a quelli che s'ottengono oggi per altra via. Il primo dei metodi citati, intravisto già in Erodoto, consisteva nel fissare, in base ai fenomeni attualmente osservabili, il tempo necessario per la deposizione di uno spessore noto di materiali; ma la problematica ricostruzione di una sezione tipo che rappresenti tutte le pile di sedimenti depostesi nei vari periodi geologici implica problemi insolubili: la velocità di sedimentazione dipende infatti dall'ambiente e varia caso per caso; rimarrebbe poi sempre il dubbio che i materiali di alcune di queste pile fossero stati, in tempi precedenti, asportati per erosione e ridepositati.

A critiche altrettanto facili sono soggetti gli altri metodi. Il calcolo dell'e. della t. in base alla salinità dei mari cerca di stabilire il tempo necessario perché i fiumi (supposta invariata nel tempo la loro portata globale) versino negli oceani quantità di sali tali da cambiare le primitive acque dolci nelle attuali acque di cui è nota la salinità media. Lo studio del raffreddamento progressivo della sfera terrestre implica – tra le numerose cause d'errore – la problematica conoscenza d'una temperatura iniziale e della quantità di calore sviluppatosi per la disintegrazione, tuttora attiva, degli elementi radioattivi disseminati a profondità non accessibili.

Gli attuali metodi di determinazione del tempo geologico, molto più precisi anche se soggetti a varie cause d'errore, sono fondati sulla disintegrazione radioattiva dell'uranio (soprattutto dei due isotopi UI e AcU), che conduce alla formazione finale di piombo radioattivo (rispettivamente dei due isotopi Pb^{206} e Pb^{207}). Materiali radioattivi sono contenuti in varia misura in tutte le rocce, e si suppone che dal momento in cui vennero racchiusi nella roccia in via di consolidazione sia iniziato l'accumulo degli elementi residuali (elio e piombo).

Poiché la quantità iniziale di uranio si conserva praticamente costante per la lentezza del processo disintegrativo (periodo = $4{,}4 \times 10^9$ anni), e poiché quindi anche la quantità del prodotto finale che si forma ogni anno può essere ritenuta costante, determinando con esattezza le percentuali di uranio e piombo in presenza l'uno dell'altro, si può calcolare l'età in anni di una roccia con la formula:

$$\text{Età in anni} = \frac{\text{Piombo (in grammi)}}{\text{Uranio (in grammi)} \times 1{,}3 \times 10^{-10}}$$

in cui $1{,}3 \times 10^{-10}$ rappresenta la quantità di piombo (in frazioni di grammo) generata in un anno da un grammo di uranio. Le rocce più antiche sulle quali questo metodo venne sperimentato si rivelarono prossime ai due miliardi di anni.

Un altro metodo moderno si basa sullo studio delle dimensioni e del colore delle « aureole pleocroiche », sorta di aloni che si formano attorno a granuli di zircone

(fot. Enit)

TERRACINA, PRIVERNO E SEZZE, DIOCESI di - Facciata del Duomo, consacrato nel 1074. Il portico e il campanile sono del sec. XIII con rifacimenti del sec. XVII - Terracina.

radioattivo, abbondante nella mica delle rocce eruttive, e dovuti allo sviluppo di elio; anche questo metodo dà valori prossimi a quelli forniti dagli isotopi del piombo.

La terra ha quindi un'età (dal tempo in cui si formò una crosta terrestre solida ad oggi) di almeno duemila milioni di anni; di questi, ca. 1500 vanno assegnati all'èra archeozoica, nella cui parte più recente compaiono le prime tracce di vita; gli altri 500 milioni vanno ripartiti secondo l'unito specchietto.

Durata delle ere geologiche in milioni di anni	
Èra quaternaria o neozoica	0,5 — 1
» terziaria o cenozoica	50 — 60
» secondaria o mesozoica	130 — 150
» primaria o paleozoica	300
» archeozoica	1300 — 1500
Totale ca.	1800 — 2000

Attualmente però questi valori tendono ad aumentare in conseguenza del perfezionamento dei metodi di ricerca e del ritrovamento di rocce ancora più antiche: sembra quindi, dai risultati più recenti, che la terra abbia un'età (sempre dalla solidificazione della crosta terrestre ad oggi) non inferiore a due miliardi e mezzo di anni.

Per l'età del sistema solare, del sistema galattico e dell'universo, v. UNIVERSO.

BIBL.: C. Schuchert - C. O. Dunbar, *A textbook of geology*, II, *Historical geology*, 2ª ed., Nuova York 1947; J. H. F. Umbgrove, *The pulse of the earth*, 2ª ed., L'Aia 1947; A. Zammarchi, *Fisica dell'atomo*, 2ª ed., Brescia 1948. Bruno Accordi

TERRABUGIO, GIUSEPPE. - Musicista, n. a Fiera di Primiero il 13 maggio 1842, m. ivi il 30 genn. 1933.

Fece gli studi a Padova e si perfezionò poi a Monaco di Baviera con il Reinberger. Stabilitosi a Milano, nel 1883 vi fondò la rivista *Musica sacra* che diresse per 40 anni, lottando tenacemente per la riforma della musica sacra. Fu insegnante di organo alla Scuola superiore di Musica sacra ed ha lasciato un gran numero di composizioni da chiesa notevoli dal lato contrappuntistico ed ispirate nella forma sempre alta e nobile.

Silverio Mattei

TERRACINA, PRIVERNO e SEZZE, DIOCESI di. - Nel Lazio, in provincia di Latina, immediatamente soggette alla S. Sede.

T. ha una superficie di 200 kmq. con una popolazione di 39.037 ab. tutti cattolici, distribuiti in 11 parrocchie, servite da 18 sacerdoti diocesani e 20 regolari; ha 3 comunità religiose maschili e 10 femminili. P. ha una superficie di 160 kmq. con una popolazione di 30.000 ab. tutti cattolici, distribuiti in 11 parrocchie, servite da 16 sacerdoti secolari e 12 regolari; ha 3 comunità religiose maschili e 8 femminili. S. ha una superficie di oltre 244 kmq. con una popolazione di 29.448 ab. dei quali 29.000 cattolici, distribuiti in 10 parrocchie, servite da 21 sacerdoti diocesani e 8 regolari, ha 2 comunità religiose maschili e 8 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 421).

Il Seminario minore è in S. e quello maggiore ad Anagni, comune alle altre diocesi del basso Lazio. La residenza vescovile è in T.

I. T. – È la volsca *Anxur* che era situata sul pendio del colle verso l'entroterra della città attuale. Dopo varie vicende divenne la romana T. che prosperò non poco, grazie alla sua situazione sul mare e lungo la Via Appia. Dal pontificato di Adriano I appartenne allo Stato Pontificio. Nel 1000 Silvestro II la cedette al conte Daiferio e nel 1071 Alessandro II al famoso abate Desiderio di Montecassino, finché nel 1150 Eugenio III la riscattò. Le origini del cristianesimo in T. rimontano al sec. I. Gli atti apocrifi greci di s. Pietro e s. Paolo, composti nel sec. IX, narrano la venuta dei due Apostoli da Baia a Gaeta e da Gaeta a T., mentre si recavano a Roma. Questo racconto fantastico dette forse motivo agli storici locali di concludere che s. Paolo avrebbe predicato in T. e s. Pietro avrebbe eretto la diocesi. Rimane invece la sola probabilità che s. Paolo pernottasse in T. durante il suo primo viaggio a Roma.

Si sa che al tempo dell'imperatore Domiziano (81-96) Flavia Domitilla, moglie del console Flavio Clemente, fu esiliata nell'isola Ventotene (Dione Cassio, *Hist. Rom.*, 67, 14) e Flavia Domitilla, nipote del medesimo, a Ponza (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 18, 4). Ambedue erano cristiane. Gli *Atti* dei ss. Nereo ed Achilleo (BHL, 6058-6067), della seconda metà del sec. V ca., pretendono che la seconda Flavia Domitilla morisse e fosse sepolta a T.; come pure che due vergini romane, compagne delle medesima, Eufrosina e Teodora, fossero state martirizzate e ivi sepolte sotto Traiano (98-117) da un santo diacono di nome Cesareo. L'anonimo degli *Atti* predetti ha senza dubbio con il diacono Cesareo voluto onorare l'omonimo martire di T., che compare nel *Martirologio geroniniano* il 1° nov. e il 21 apr. La *Passio* (BHL, 1511-16) composta tra il sec. V e VI lo dice martirizzato sotto Nerone in T. e sepolto lungo la Via Appia, poco prima di arrivare a T. venendo da Roma. Ma gli *Atti* dei ss. Nereo ed Achilleo e la *Passio* di s. Cesareo, riguardo al tempo non hanno valore probativo. È invece certo che sulla tomba del martire, che appartiene al tempo delle persecuzioni, venne eretta una basilica che fu anche la primitiva cattedrale di T., ricostruita nei secc. XI-XIII e rimaneggiata nel sec. XVII. Sul colle di T. fu il celebre monastero di S. Stefano al Monte, fondato dallo stesso s. Benedetto, come risulta dai *Dialoghi* di s. Gregorio Magno (II, 22). Nel sec. XVII era già diroccato.

A Paola, sotto il Circeo e nelle Isole Pontine che appartenevano a T., sono state ritrovate iscrizioni cristiane, una delle quali è del 345 (CIL, X, 1, 6419-21; X, II, 8412-13).

Analda, storico locale, ha aperto la serie dei vescovi di T. con Epafrodito dell'*Epistola ai Filippesi* (II, 25), senza addurre ragioni. Come P. Gams (*Series episc.*, Ratisbona 1873, p. 731) vi inserisce i martiri Quarto e

Quinto, il primo dei quali, secondo la *Passio* di s. Cesario, sarebbe stato il seppellitore del preteso martire Eusebio. Il primo vescovo di T. a noi certamente noto è Sabino, nel 313.

Nel sec. XI – non è possibile determinare più esattamente – a T. furono unite le diocesi di P. e di S., come risulta dalla bolla di conferma, emanata da Onorio III il 18 genn. 1217.

II. P. – Corrisponde al volsco *Privernum* che fu poi colonizzato dai Romani e, distrutto nel medioevo, venne riedificato col nome di Piperno, finché nel 1928 riprese il nome antico. La diocesi di P. compare per la prima volta in un documento del 769, ma L. Duchesne la crede anteriore al sec. VII e nel 1039 traslocata a S., a differenza di P. F. Kehr, che le ritiene due diocesi distinte. La lettura di tre nomi di martiri, fatta da G. B. De Rossi in una iscrizione molto danneggiata, proveniente da P., non è stata accolta.

Nella diocesi di P. è la famosa abbazia di Fossanova nel punto ove la Valle dell'Amaseno sbocca nella pianura pontina. Alcuni hanno creduto che fosse il monastero di S. Stefano di Mileto, fondato da s. Benedetto e fiorito fino al tempo di Innocenzo II che nel 1135 lo avrebbe concesso ai Cistercensi col nome di S. Pudenziana, poi di S. Maria; P. F. Kehr lo crede distinto da quello e fondato nel 1027. La costruzione della chiesa consacrata da Innocenzo III il 19 giugno 1208, costituisce il primo esempio dello stile cistercense, formatosi in Borgogna come evoluzione dello stile lombardo. La fama dell'abbazia si deve però principalmente alla morte ivi avvenuta di s. Tommaso d'Aquino. La chiesa di S. Maria, già cattedrale, poi collegiata, il 10 sett. 1724 da Benedetto XIV fu restituita cattedrale con gli stessi diritti di quella di T.

III. S. – È l'antica *Setia* o *Suessa* dei Volsci. Si erge sull'alto di un colle donde la vista spazia sull'Agro Pontino e sui Monti Lepini. Fu colonia romana, poi fin dal sec. VIII fece parte dello Stato pontificio. La diocesi di S. appare la prima volta in un documento del 1036, ma, come P., L. Duchesne la crede anteriore al sec. VII.

S. e P. nel sec. XI furono unite a T. La chiesa di S. Maria, costruzione romanica rifatta nel 1347, fu cattedrale, poi collegiata e di nuovo, il 29 apr. 1724, eretta in cattedrale da Benedetto XIV con gli stessi diritti di quella di T. e di P. Nella diocesi di S. fiorì il monastero di S. Cecilia, fondato da s. Lindano nel sec. XI.

Le diocesi di T., P. e S. hanno il loro tribunale d'appello presso il vicariato di Roma. - Vedi tav. CXLII.

Bibl.: Ughelli, I, pp. 194-95, 199; Eubel, I, p. 478; II, p. 248; III, p. 310; IV, p. 330; V, pp. 371-72; P. F. Kehr, *Italia Pont.*, II, pp. 113-30 con bibl. precedente; Lanzoni, I, pp. 146-57. Benedetto Pesci

TERRACOTTA: v. CERAMICA.

TERRALBA, DIOCESI di: v. ALES E TERRALBA, diocesi di.

TERRA MADRE. - Il concetto di T. M., della terra cioè quale origine e madre di tutte le cose, si trova diffuso tanto presso varie popolazioni primitive, quanto nelle religioni pagane dell'antichità.

La T. M. ha il suo riscontro, più o meno perfetto, nel concetto del «Cielo Padre», cioè del cielo origine e padre di ogni cosa, quale si trova in realtà, p. es., nelle antiche religioni appartenti al ceppo cosiddetto indoeuropeo e di cui Iupiter è evidentissimo documento.

In linea generale si può dire che mentre il concetto del Cielo Padre vuol rispecchiare civiltà di tipo patriarcale, quello di T. M. indica, invece, civiltà matriarcale. Occorre tuttavia aggiungere che, come in ognuno di questi due tipi di civiltà coesiste necessariamente anche l'altro, così nelle religioni al culto della M. T. è associato in maniera più o meno evidente quello del Cielo Padre (talora sostituito dal Sole), e viceversa.

Nella mitologia greca arcaica Gaia (=Terra), assieme ad Urano, appare la genitrice degli esseri primordiali (Esiodo, *Theogonia*, 116-54), e nell'inno omerico è detta madre di tutti gli dèi e degli uomini (v. 31). Tuttavia anche nella religione greca arcaica, essa non ebbe mai i caratteri ben definiti di divinità e, a parte alcuni oracoli (v. sotto) di qualche importanza, rari furono i suoi luoghi di culto (Olimpia, Tegea, Sparta e Atene). Invece, soprattutto sotto l'influsso delle religioni del vicino Oriente (Kybele) e di quella cretese (Rhea) e per il diffondersi dei Misteri, la T. M. ebbe notevole favore nei culti popolari, dove fu venerata sotto il nome di varie divinità femminili. Tra queste che, originariamente venerate assieme con Gaia, poi da essa si staccarono portandone con sé gli elementi mitici e cultuali, si ricorda soprattutto Demeter (= T. M.), dai numerosi appellativi (quali καρποφόρος, κουροτρόφος, χλόη, ecc.) denotanti il suo carattere di genitrice degli uomini e della natura; e la sua figliola Kora (in origine unica figura con la madre) il cui rapimento da parte di Plutone voleva appunto significare la morte della vegetazione fino al ritorno della Dea Madre della natura; motivo quest'ultimo antico e diffuso già nel mondo sumero-babilonese dove, mentre la dea Innini-Ištar scendeva agli Inferi, su nel mondo la vita rischiava di rimanere sospesa. Aspetto assai importante di Gaia è quello di essere la profetessa per eccellenza (Eschilo lo definisce πρωτόμαντις: *Eumen.*, 2); infatti, oracoli arcaici a lei sacri si trovano un po' ovunque nel mondo greco: a Dodona (assieme a Zeus), a Delfi, a Olimpia, nelle quali località essa col tempo fu sostituita da altre divinità come Themis, Phoibe, ecc.

A Roma la T. M. nell'età più antica fu venerata principalmente sotto il nome di «Tellus Mater» ed associata a Iupiter, il Cielo Padre. Ben presto *Tellus Mater* si associò con varie divinità dalle analoghe attribuzioni quali: Flora, Dea Dia, ma soprattutto con Cerere (Ceres), assieme alla quale essa fu spesso venerata in determinate cerimonie, come, p. es.: le *Feriae sementivae* (celebrate dopo la semina) in cui si sacrificava alle due divinità una porca gravida (Ovidio, *Fasti*, I, 673); le *Fordicidia* (v.) del 15 apr. che, per quanto sacre a Tellus facevano parte di un ciclo di feste in cui si celebravano anche le Cerealia: in esse la *Vestalis Maxima* bruciava il feto di una vacca e le ceneri mescolate col sangue del cavallo di ottobre (*October equus*) venivano usate nella celebrazione delle *Parilia*; il *Flamen cerealis* sacrificava: «Telluri et Cereri, ecc.». Tellus, inoltre, come in Grecia Demeter, era collegata con il mondo sotterraneo ed i Mani, ed era invocata anche nelle cerimonie nuziali. Un solo tempio a Roma fu eretto in onore di Tellus Mater (nel 268 a. C. del console P. Sempronio). - Vedi tav. CXLIII.

Bibl.: J. A. Hild, *Tellus Mater*, in C. Daremberg - E. Saglio, *Dictionn. antiq. gr. et romaines*, V, pp. 73-83; A. Dieterich, *Mutter-Erde*, Lipsia-Berlino 1925; F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931; J. A. Macculloch, *Earth, Earth-Gods*, in *Hastings' Encycl. of Relig. and Ethics*, V, pp. 127-31. Cesare D'Onofrio

TERREMOTO: v. SISMOLOGIA.

TERRE POLARI. - GEOGRAFIA - S'intende con questa denominazione il complesso dei territori continentali o insulari che si estendono nelle regioni prossime ai Poli. Mentre però nella calotta boreale, formante un vasto bacino marittimo (Oceano Artico: 14,2 milioni di kmq.), essi constano tutti di isole, massima fra queste la Groenlandia, che con il Capo Morris Jesup si spinge fino a 83° 40′ N. (il punto più settentrionale delle masse terrestri periartiche), il Polo Sud è occupato da un vasto (13,2 milioni di kmq.) continente, che oltrepassa in senso opposto il circolo polare, toccando il 63° 30′ S. nella Terra di Graham, poche e lontane le une dalle altre essendo per contro le isole, sparpagliate in una superficie liquida anche più estesa (Oceano Antartico: 20, 4 milioni di kmq.).

Delle isole artiche (246,5 mila kmq.) spettano al settore europeo le più ampie (163,5 mila kmq.) fra le quali le Spitzbergen, la Novaja Zemlja e la Terra di Nansen, le prime possesso norvegese (formano la prefettura di Svalbard), notevole per il suo valore economico (pesca, e soprattutto miniere di carbon fossile) e perché

(da G. Dainelli, *La Conquista della Terra*, Torino 1950, p. 685)

TERRE POLARI - Preparativi per la spedizione artica danese (1605-20). Incisione tratta dalla *Navigatio Septentrionalis*, Copenaghen 1624.

abitato permanentemente (1000-1500 anime); le seconde pertinenti all'URSS. All'URSS appartengono poi tutte le isole del settore asiatico (Severnaja Zemlja, Nuova Siberia, Wrangel, ecc.; in complesso 8 mila kmq.), per lo più disabitate, ma di recente assurte ad uno speciale interesse per la loro posizione lungo la via marittima del NE, sulla quale l'Unione Sovietica ha cercato di organizzare un regolare traffico commerciale. Nel settore americano rientrano fra i territori artici tutta la Groenlandia (2,2 milioni di kmq.) e gli arcipelaghi canadesi (13 milioni di kmq.), tuttora di scarso valore economico, ma anch'essi fatti oggetto di studi e di ricerche sempre più approfondite per le loro presumibili o accertate risorse minerarie e per la loro importanza strategica.

L'Antartide consta, a quanto pare, di un vastissimo altopiano, elevato in media oltre i 2000 m., ancora per la quasi totalità sconosciuto, e che sembra si appoggi verso O. (Mare di Ross) ad una serie di rilievi, estollentisi anche oltre i 4000 m. d'altezza (6100 m. nel settore americano) e che si crede colleghino l'arcipelago sud-americano (Terra di Graham) alla Nuova Zelanda. Tutta la regione è coperta da una spessa coltre di ghiacci; dall'altopiano immensi ghiacciai scendono verso i suoi margini, e, fondendosi, formano un tavolato di ghiaccio continuo, che finisce nella lunga (600 km.) parete con cui strapiomba sul mare. Una parte di tali ghiacciai, poi, si protende in quest'ultimo, formando le cosiddette barriere di ghiaccio: la maggiore, quella di Ross, si estende da sola su di 1/2 milione di kmq. La banchisa polare, infine, qui assai più ampia che nell'Artide, si spinge addirittura fra 60° e 50° S. Il clima è rigidissimo, certo il più freddo del globo. Date le temperature medie annue (—25°) e minime assolute (—80°), la frequenza e la violenza degli uragani e dei venti, ed il fatto stesso che il limite delle nevi permanenti sia qui (e solo qui) al livello del mare, si può dire che l'Antartide si trovi sempre in regime invernale, e di un terribile inverno. La vegetazione e la fauna mancano quasi del tutto, nell'interno; nella ristretta fascia litoranea allignano solo, dove il suolo è sgombro di nevi, muschi e licheni, e vivono foche, leopardi ed elefanti marini, pinguini, procellarie e gabbiani. Con tutto ciò, e sebbene insediamenti umani stabili siano dovunque impossibili, l'importanza assunta, nei mari periferici, dalla caccia ai mammiferi marini (balene, balenotteri, capodogli), la convenienza di mettere in valore la posizione strategica e commerciale del continente (basi aeree) e la speranza di sfruttarne le riserve minerarie supposte o accertate (carbone, rocce radio attive?), hanno da tempo condotto ad una spartizione politica dell'Antartide in settori (perciò delimitati da meridiani), che si susseguono in quest'ordine (longitudine da Greenwich): 1) Norvegese (20° O-45° E; dalla Terra di Coats alla T. Regina Maud; più le Isole Bouvet e Pietro I; 2,5 milioni di kmq.); 2) Australiano (45°-136° e 142°-160° E, a S. del 60°; detto anche Antartide orientale, o complesso Wilkes-Enderby; 4,5 milioni di kmq.); 3) Francese, o Terra Adélie: 136°-142° E., con le Isole Kerguelen, l'Arcipelago di Crozet, le Isole Mc Donald, Heard, S. Paolo e Nuova Amsterdam (370 mila kmq., dipendenti amministrativamente dal governatore del Madacascar); 4) Neozelandese o Ross Dependency: 160°E- 150° O, sempre a S. del 60°; comprendente, fra l'altro, tutto il mare di Ross (2 milioni di kmq.); 5) Statunitense: 150°-80° O, nel cosiddetto Quadrante Pacifico (1800 mila kmq.); 6) Inglese: 80°-20° O, a S. del 58°, fra 80° e 50°; per il resto a S. del 50°, comprendente inoltre la T. di Graham, le Shetland, le Orcadi, le Sandwich e la Georgia australi (8,5 milioni di kmq., dipendenti amministrativamente dalle Isole Falkland; mentre le isole Tristan da Cunha, Gough e vicini isolotti sono aggregati all'isola di S. Elena).

Questa partizione ha tuttavia dato luogo a numerose contestazioni; ai primi pretendenti, infatti, altri se ne sono aggiunti (non esclusa la Germania, che rivendica una parte del settore norvegese), fra i quali Argentina e Cile appaiono i più direttamente interessati, non foss'altro per la loro posizione geografica, a metter piede nel settore britannico. L'Argentina ha già impiantato una base marittima nella Baia di Scozia (Isola Orkney meridionale) e due stazioni metereologiche nell'Isola Melchior (dinanzi alla costa occidentale della Terra di Graham) ed a Port Foster, nell'Isola Decepcion, mentre il Cile, per conto suo, aveva, fin dal febbr. 1948, stabilito un proprio insediamento (Soberania) nell'Isola Greenwich, anch'essa nel settore della Terra di Graham. L'Argentina reclama il territorio compreso fra il 25° ed il 74° O, a S. del 60°; il Cile quello compreso fra il 53° ed il 90° O.

Quanto ai due Poli va ricordato che quello settentrionale coincide con un punto dell'Oceano Artico profondo 2743 m.; quello meridionale, con un punto dell'altopiano elevato 2765 m.

BIBL.: O. Nordenskjöld-L. Mecking, *The Geography of the polar regions*, Nuova York 1928; F. M. Keesing, *The South Seas in the modern world*, Londra 1942; Ch. Westermann, *All about Antartica*, Melbourne 1948.

Giuseppe Caraci

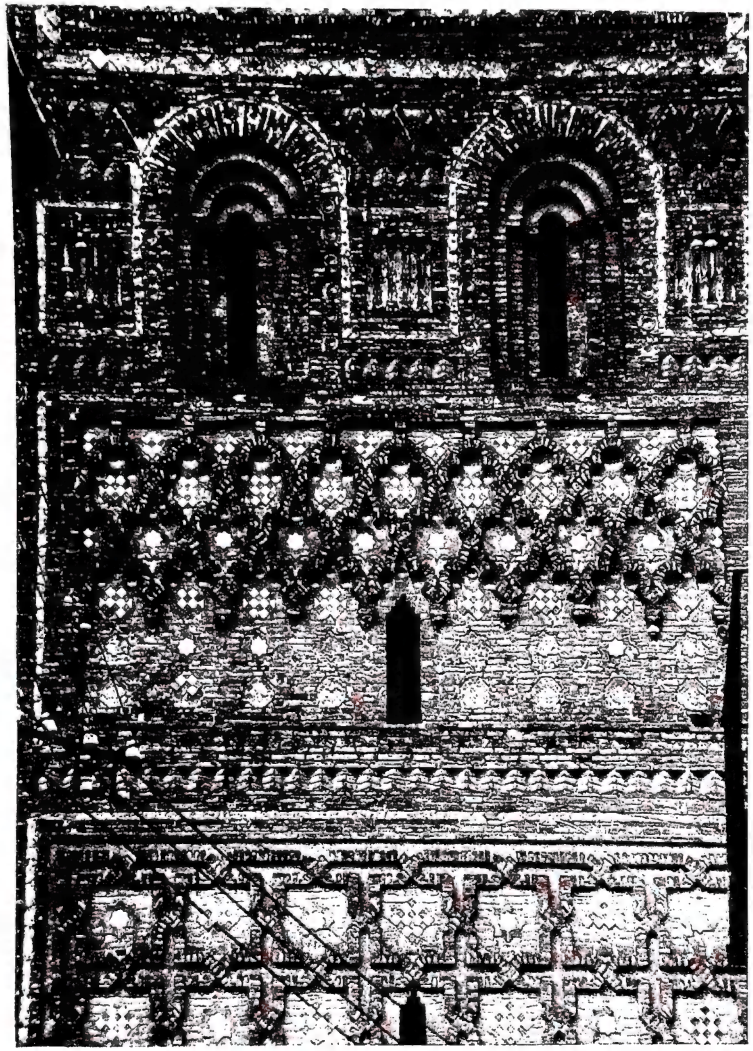
ESPLORAZIONI. – Tra le varie regioni della terra, quelle polari sono state conosciute dall'uomo per ultime: la loro esplorazione prosegue anzi tuttora e con ritmo sempre crescente, per l'enorme importanza strategica ed anche economica, che, improvvisamente, esse hanno acquistato.

L'esplorazione delle terre artiche risale al medioevo, allorché i Normanni scoprirono e colonizzarono l'Islanda e la Groenlandia; prima infatti vi erano solo delle leggende sul «mare iperboreo» e sull'«Ultima Tule», l'Isola solitaria costantemente illuminata dal sole. Nel sec. XVI i numerosi tentativi fatti per la ricerca di un passaggio a NE e a NO, dall'Europa e dall'America settentrionale cioè verso l'Asia orientale, portarono involontariamente alla conoscenza, sia pur sommaria, di molte terre artiche (Nuova Semlia, Svalbard, Isole degli Orsi, parte dell'arcipelago artico americano): vi contribuirono Barents, Frobisher, Davis, Hudson, Baffin, ecc. Dopo due secoli di stasi, le esplorazioni furono riprese nel 1818 con Ross e Parry (al quale ultimo si deve anche il primo tentativo di raggiungere il Polo) e non ebbero sempre esito felice (basti ricordare la misteriosa fine del Franklin). Nel 1850 Collison e Mc Clure scoprirono il passaggio a NO: negli anni successivi il mondo artico americano fu quasi interamente esplorato da Inglesi ed Americani.

(*fot. Alinari*)

(*fot. Enc. Catt.*)

In alto: PERSONIFICAZIONE DELLA «TELLUS» tra l'Aria e l'Acqua. Particolare dei rilievi dell'Ara Pacis (9 a. C.) - Roma. *In basso:* PERSONIFICAZIONE DELLA «TERRA». Miniatura dell'*Exultet I* (ca. 1000) - Bari, Duomo.



(fot. Mas)

(fot. Gudiol)

A sinistra: PARTICOLARE DEL CAMPANILE (sec. XIII) - Teruel, chiesa di S. Martino. *A destra:* ESTERNO DELLA CATTEDRALE - Teruel.

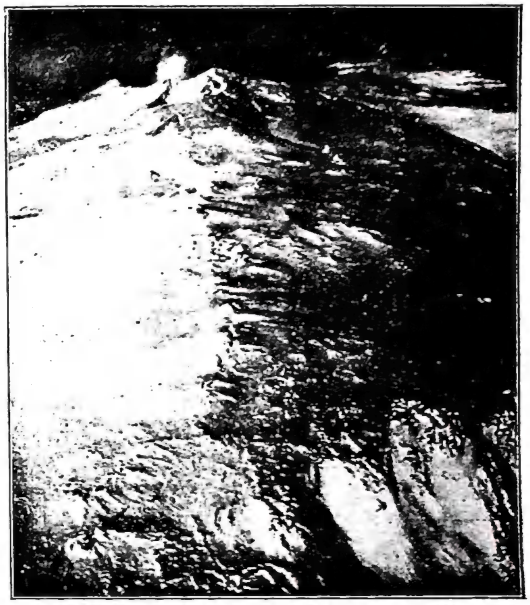
Il passaggio a NE fu compiuto per la prima volta dal Nordenskiöld e dall'italiano Bove nel 1878. Altre fruttuose spedizioni furono quelle di Nansen (1893-96), del Duca degli Abruzzi (1899), dello Sverdrup (1898-1902), di Amundsen (1903-1906), della spedizione artica canadese (1903-10). Fu però solo all'inizio del sec. XX che si provò l'inesistenza, attorno al Polo, di un'estesa massa terrestre, continentale o insulare. L'esplorazione della Groenlandia, in particolare, è dovuta soprattutto a Jensen, Nansen, De Quervain, Nordenskiöld, Rasmussen, Peary, Kock e Wegener, il quale ultimo, nel 1931, vi lasciò la vita. Le principali spedizioni verso il Polo Nord, che si tentò di raggiungere fin dal 1773, furono, oltre a quelle ricordate del Nansen e del Duca degli Abruzzi, quelle di Peary – cui spetta la gloria di aver raggiunto per primo la mèta, via terra, il 6 apr. 1909 – di Byrd (in aereo, nel 1926), di Amundsen-Nobile (1926), di Wilkins (1927), di Nobile (1928) e dell'aeronave Conte Zeppelin (1931). Quanto all'impresa del generale U. Nobile è da ricordare come egli ricevette, tramite il card. Tosi, arcivescovo di Milano, da Pio XI una croce con iscrizione dettata dal Pontefice stesso, perché venisse gettata sul Polo nord. Il che ebbe luogo il 24 maggio 1928. I progressi raggiunti dall'aviazione hanno portato successivamente alla conquista pressoché totale delle terre artiche. Aerei americani, russi ed inglesi hanno sorvolato negli ultimi 10 anni, in lungo e in largo, gran parte degli spazi terrestri e marini a nord del Circolo polare. Particolarmente importanti le spedizioni militari, modernamente attrezzate, sia terrestri (tra cui quella americana del 1946, detta *Musk Ox*, e quella danese del 1947 nella Terra di Peary, la più settentrionale del mondo), che marittime (tra le quali va ricordata quella della portaerei statunitense Midway nel Mar di Baffin).

La storia delle esplorazioni antartiche è breve e recente. I primi viaggi, da quello di Tasman a quello di Cook, dissiparono a poco a poco l'ipotesi di una terra australe, che la cartografia del sec. XVI, sulle orme di Ipparco, Marino e Tolomeo, aveva accolto, abbassando anzi il limite equatoriale di tale continente fino a latitudini prossime a 50°. G. Cook inaugurò l'esplorazione moderna: nei suoi tre viaggi compiuti fra il 1772 e il 1775 provò l'inesistenza del continente a basse latitudini e l'isolamento della Nuova Zelanda, delle Isole Kerguelen, Bouvet e Nuova Georgia australe. La seconda circumnavigazione della calotta antartica, dopo quella del Cook, fu effettuata dal Ballinghausen (1819), la terza dal Biscoe (1830), al quale si deve la prima scoperta di terraferma continentale antartica, ossia la terra di Enderby. Alle ricerche effettuate dai balenieri si susseguirono, dal 1838, le iniziative dei governi e delle società scientifiche: si ricordano i viaggi di D'Urville, di Wilkes e soprattutto di James Ross, che esplorò quel mare che prese poi il suo nome, scoprendo la Terra Vittoria e i due vulcani Erebus e Terror. Verso la fine del secolo scorso ebbe inizio, con le spedizioni della Belgica e della Croce del Sud, il periodo delle esplorazioni con sverno fra i ghiacci; tra queste eccellono quelle di Drygalski, Scott e Nordenskiöld. Dopo un primo tentativo di Shackleton (1909), il Polo Sud fu raggiunto il 14 dic. 1911 da Amundsen e il 18 genn. 1912 da Scott, che però sulla via del ritorno. Le spedizioni di Shackleton, Larsen e Mawson degli anni seguenti accertarono la continuità del continente, dalla Terra Vittoria al Mar di Weddell, lungo il quadrante noto con il nome di Terra di Wilkes e Terra di Enderby. Ricognizioni aeree da basi terrestri furono poi effettuate da Byrd e Wilkins; il primo attraversò, nel 1929, tutto il continente, sorvolando il Polo. Successivamente furono fatte, da aerei appoggiati a navi, importanti osservazioni su territori sempre più ristretti, onde approfondire le conoscenze nei vari settori già esplorati sommariamente dai primi, eroici pionieri. La Terra di Graham è stata così studiata da Rymill (1934-37), da Ellsworth (1938), da Byrd (1939-41), da Ronne (1946-48) e da alcuni meteorologi inglesi (1947-48). All'inizio del 1947 l'ammiraglio Byrd – l'unico uomo con Amundsen che abbia visto i due Poli – organizzò una nuova e grandiosa spedizione, cui presero parte 11 navi e 4000 uomini, modernamente attrezzati e dotati, tra l'altro, di trattori anfibi, automobili ed aerei. In tale occasione fu esplorata, con l'aereo, un'area superiore alla metà di quella degli U.S.A. e 9000 km. di costa e fu nuovamente sorvolato il Polo.

L'Antartide è però ancora, in linea di massima, una terra incognita (l'ultima); se ne conoscono infatti soltanto i tratti generali e anche questi solo vagamente (non si è ancora appurato, p. es., se un canale unisce o meno il Mar di Ross al Mar di Weddell). Le parti più note sono attualmente la Terra di Graham e il Mar di Ross.

BIBL.: A. Croft, *Polar exploration*, Londra 1947 (storia delle esplorazioni polari nell'Artico e nell'Antartico, seguita da una bibl. e da un indice dei nomi degli esploratori, dei battelli e delle regioni scoperte); A. Dutilly, *Bibliography of Bibliographies on the Arctic*, Washington 1947.

Luigi Pedreschi



(da G. Dainelli, La conquista della terra, Torino 1950, p. 721)

TERRE POLARI - Il vulcano Érebus nell'Antartico.

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

TERRE POLARI - Uno degli immensi ghiacciai del mare artico - Chesterfield.

TERRIEN, JEAN-BAPTISTE. - Gesuita, teologo n. a St. Laurent-des-Autels (Maine et Loire) il 26 ag. 1832, m. a Bellevue (Parigi) il 5 dic. 1903.

Entrato nell'Ordine il 7 dic. 1854, insegnò 2 anni filosofia, poi 22 anni teologia dogmatica negli scolasticati di Laval (1864-80) e di Jersey (1880-88); indi per 3 anni (1892-94) all'Istituto cattolico di Parigi, dove poi rimase fino alla morte, come direttore spirituale e scrittore.

Oltre ai trattati di teologia, ad uso degli scolari, che lo dimostrano teologo più positivo che scolastico, pubblicò: *S. Thomae Aquinatis doctrina sincera de Unione hypostatica* (Parigi 1864); di divulgazione devozionale, fondata sulla teologia, restano ancora bene accolti e studiati: *La dévotion au S. Coeur de Jésus d'après les documents authentiques et la théologie* (ivi 1893; vers. it. Napoli 1895) e soprattutto: *La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu* (2 voll., Parigi 1897); *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie* (4 voll., ivi 1900-1902), opere tutte di alto valore per la precisione e l'abbondanza della dottrina.

BIBL.: Xavier le Bachelet, s. v. in *Cath. Enc.*, XIV(1913), p. 520; J. de Blic, s. v. in DThC, XV (1946), coll. 129-30.

Celestino Testore

TERRITORI DI MISSIONE. - I t. di m., a norma del can. 252, sono esclusivamente quelli dipendenti dalla S. Congreg. de Propaganda Fide (v. MISSIONI CATTOLICHE). Attualmente comprendono varie regioni delle tre Americhe, tutta l'Africa ad eccezione delle diocesi di Algeri, Orano, Costantina e Cartagine, l'Egitto, l'Etiopia settentrionale, Angola e Mozambico; tutto il Pakistan, l'India eccetto il patriarcato di Goa, Ceylon, la Birmania, il Siam, l'Indocina francese; l'Indonesia eccetto la diocesi di Dili; la Cina eccetto la diocesi di Macao, la Corea, il Giappone, l'Australia, la Nuova Zelanda e l'Oceania eccetto la diocesi di Honolulu e l'Isola di Pasqua; nelle Isole Filippine solo due vicariati ed una prefettura apostolica.

In questi territori la Chiesa è organizzata in diocesi e quasi-diocesi (v.). Le diocesi si trovano dove è stata eretta la gerarchia ecclesiastica ordinaria e cioè in India, Pakistan, Giappone, Cina, Australia, America, Europa e, recentemente nell'Africa occidentale inglese e nell'Unione sud-africana. In molte regioni coesistono diocesi e quasi-diocesi. Non vi sono prelature *nullius* né sedi primaziali o patriarcali. La sede patriarcale di Goa non dipende da Propaganda. Le quasi-diocesi rappresentano la gerarchia straordinaria, propria delle missioni, che però è sorta per esigenze di ordine storico. Pochissime si trovano anche in qualche territorio passato da Propaganda alla S. Congr. Orientale. Al presente le quasi-diocesi segnano piuttosto le varie fasi dello sviluppo della Chiesa nascente il cui territorio inizia con la missione *sui iuris* e per gradi attraverso la prefettura apost. e il vicariato viene elevato a diocesi che rappresenta la circoscrizione ecclesiastica giuridicamente più perfetta ed in pratica la più sviluppata e la meglio organizzata. Non sempre però un dato territorio passa attraverso tutte le varie fasi indicate. Al presente le missioni *sui iuris* vanno scomparendo e da vari anni non se ne erigono più (v. SUPERIORE ECCLESIASTICO). Anche i vicariati e le prefetture apostoliche, sebbene ancora molto numerosi, non tendono a crescere di numero, per la graduale introduzione della gerarchia ordinaria.

Le diocesi e quasi-diocesi missionarie sono affidate o ad un istituto religioso o al clero indigeno. Nessuna è affidata al clero di una diocesi europea o americana (cf. S. Paventi, *L'azione missionaria delle diocesi*, in *Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Dindinger*, Aquisgrana 1951, pp. 152-71; id., *De actione missionali dioecesium*, in *Monitor ecclesiasticus*, 76 [1951], pp. 449-55). I territori affidati al clero indigeno si avvicinano di più ai territori di diritto comune. Negli altri si ha una *commissio canonica* da parte della S. Sede, che, non in perpetuo ma *ad nutum*, affida un dato territorio all'istituto con il dovere di fornirlo di personale e mezzi sufficienti e concedendo diritti, quale quello che il superiore ecclesiastico del territorio appartenga all'istituto. In questi territori i missionari per la loro disciplina religiosa dipendono dal superiore religioso, che spesso viene chiamato anche superiore regionale specialmente nelle società senza voti; quanto alla cura d'anime sono sottoposti al superiore ecclesiastico. Si ha così una diarchia, con reciproci diritti e doveri stabiliti con chiarezza dall'istruzione di Propaganda dell'8 dic. 1929 e da altri documenti.

Lo sviluppo dell'organizzazione missionaria tende a condurre i territori missionari verso una nuova situazione giuridica, che ha avuto già esempi in India e poi in Cina e specialmente in Giappone. I territori in avvenire passeranno con ritmo sempre maggiore agli Ordinari indigeni, da cui i missionari stranieri dovranno dipendere. A questi può essere affidata la direzione di qualche opera speciale, come collegi, scuole, parrocchie. In Giappone, invece, ad essi è demandato il lavoro apostolico in una vasta zona della diocesi o quasi-diocesi per un tempo determinato. La zona è considerata come una specie di vicariato foraneo con a capo il superiore religioso dei missionari, ai quali l'Ordinario del luogo comunica le necessarie facoltà. Gli altri diritti e doveri delle due autorità sono in genere stabiliti per mezzo di una convenzione, da approvarsi da Propaganda.

BIBL.: V. Bartoccetti, *Ius constitut. missionum*, Torino 1947, passim; S. Paventi, *La Chiesa missionar., Man. di missionol. dottrin.*, Roma 1949, pp. 19-21, 290-94, 339-45; id., *Breviarium iuris mission.*, ivi 1952, passim.

Saverio Paventi

TERRITORI IN AMMINISTRAZIONE FIDUCIARIA. - Sono quei territori sui quali vige un particolare sistema di governo internazionale (*trusteeship*), attuato mediante attribuzione di poteri ad un determinato Stato da parte delle Nazioni Unite. L'amministrazione fiduciaria si ricollega al regime dei mandati, al quale si è sostituita: essa, che deve inquadrarsi nella tendenza al graduale abbandono dei vecchi sistemi colonialistici, è disciplinata dal diritto internazionale particolare (capp. 12 e 13 dello Statuto delle N. U.).

Il regime ha per scopo principale di promuovere il progresso delle popolazioni amministrate e il loro avviamento all'autonomia o all'indipendenza; si stabilisce per mezzo di convenzioni tra gli Stati direttamente interessati e riguarda o può riguardare – fatta esclusione dei territori di Stati membri delle Nazioni Unite – territori: 1) già sottoposti al regime dei mandati della Società delle Nazioni (in pratica solo i mandati di tipo B e C); 2) tolti a Stati nemici in conseguenza della seconda guerra mondiale; 3) sottoposti volontariamente al regime stesso dagli Stati che li amministrano. Una serie di controlli internazionali è prevista per il regolare svolgimento del sistema: essi sono esercitati quasi esclusivamente dagli organi delle Nazioni Unite: l'Assemblea generale (alla quale è sostituito il Consiglio di sicurezza per le cosiddette zone strategiche), il Consiglio di amministrazione fiduciaria, il Consiglio economico e sociale; si realizzano per mezzo del cosiddetto « questionario » indirizzato dal Consiglio di amministrazione fiduciaria allo Stato amministratore e il relativo rapporto annuale di quest'ultimo; le petizioni delle popolazioni amministrate; le visite periodiche compiute nei territori da apposite commissioni. Ciascuna applicazione del regime di amministrazione fiduciaria è essenzialmente temporanea, dovendo cessare col raggiungimento dell'autonomia o dell'indipendenza da parte delle popolazioni amministrate; può però osservarsi che in tal senso nulla è stabilito esplicitamente né dallo Statuto delle Nazioni Unite né – eccetto un caso di cui si parlerà oltre – dalle singole convenzioni di amministrazione fiduciaria. Sino a oggi sono stati sottoposti ad amministrazione fiduciaria, i seguenti territori: *Camerun britannico*, Stato amministratore Gran Bretagna; *Camerun francese*, Francia; *Isole del Pacifico*, U.S.A.; *Isola di Nauru*, Australia, Nuova Zelanda, Gran Bretagna; *Nuova Guinea*, Australia; *Ruanda-Urundi*, Belgio; *Samoa occidentale*, Nuova Zelanda;

Somalia, Italia; *Tanganika*, Gran Bretagna, *Togo francese*, Francia, *Togo Britannico*, Gran Bretagna.

L'applicazione del sistema di amministrazione fiduciaria alla Somalia ex-italiana si distingue per le seguenti particolarità principali: *a*) esclusione dell'Italia dalla formazione della convenzione, quest'ultima accompagnata da una « Dichiarazione dei principi costituzionali »; *b*) creazione di organi, quali il Consiglio consultivo (formato da tre Stati: Egitto, Colombia e Filippine), aventi sostanziali funzioni di controllo sull'attività dello Stato amministratore; *c*) temporaneità del regime: 10 anni dall'approvazione della convenzione da parte dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite.

Alcuni aspetti del sistema hanno suscitato importanti questioni giuridiche. Tra gli altri, debbono notarsi i problemi della natura delle convenzioni di amministrazione fiduciaria e della cosiddetta « sovranità territoriale ».

Sul primo punto: le convenzioni di amministrazione fiduciaria sottoposte all'approvazione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite (o del Consiglio di Sicurezza, limitatamente alle aree strategiche) sono state variamente caratterizzate. Sinteticamente può dirsi – sottolineando la relatività della terminologia, variamente intesa nella stessa scienza del diritto interno da cui è mutuata, e tralasciando la tesi che vorrebbe individuare una convenzione le cui parti sarebbero formate non già dai soli Stati interessati, ma, da un lato da quest'ultimi, dall'altro dalle Nazioni Unite – che la convenzione, in rapporto all'approvazione suddetta, è stata considerata come parte di un atto complesso o come atto bi- o pluri-laterale condizionato.

Sul secondo punto: le discussioni in tema di sovranità territoriale sollevate a suo tempo dall'applicazione del regime dei mandati della Società delle Nazioni sono state riproposte per le amministrazioni fiduciarie. Notando anche qui come la soluzione cambi a seconda del significato con cui si assume il termine « sovranità territoriale » e, in particolare, a seconda che essa si faccia consistere o meno in un diritto reale sul territorio, le principali tesi possono ricondursi a quattro. Attribuzione della sovranità: 1) allo Stato amministratore (tesi collegata – ma non esclusivamente – alla negazione che la sovranità territoriale consista in un diritto reale); 2) alle Nazioni Unite; 3) alle popolazioni locali (tesi collegata alla concezione della sovranità come diritto reale e alla possibilità di distinguere in essa un *nudum ius* da un *exercitium iuris*, il primo spettante alle popolazioni, il secondo allo Stato amministratore); 4) agli Stati che, avendo la disponibilità del territorio, consentono a sottoporlo ad amministrazione fiduciaria.

Dai territori in amministrazione fiduciaria debbono distinguersi i territori cosiddetti « non autonomi ». Questa ultima denominazione si riferisce a tutti i territori excoloniali che dipendono dai membri delle Nazioni Unite senza essere sottoposti ad amministrazione fiduciaria. Il cap. 11 dello Statuto delle Nazioni Unite intitolato appunto « Dichiarazione concernente i territori non autonomi » dispone una serie di obblighi per lo Stato amministratore, obblighi, secondo una parte della dottrina, morali e non giuridici. Deve notarsi, infine, che, secondo un'opinione unanime, i principi del cap. 11, per il loro valore generale, si applicano anche ai territori in amministrazione fiduciaria.

BIBL.: G. Ambrosini, *L'amministrazione fiduciaria della Somalia*, Roma 1945; G. Arangio-Ruiz, *Il sistema coloniale delle Nazioni Unite*, in *La Comunità internaz.*, apr. 1947, n. 2; G. A. Costanzo, *Lezioni di diritto coloniale internaz.*, Roma 1947 (ed. lito); Duncan Hall, *Mandates, dependencies and trusteeship*, Londra 1948; R. Quadri, *Manuale di diritto coloniale*, Padova 1950; C. C. Raggi, *L'Amministrazione fiduciaria internaz.*, Milano 1950; G. Balladore-Pallieri, *Diritto internaz. pubblico*, ivi 1952. Limitatamente al problema della sovranità, si veda pure G. Barile, *I diritti assoluti nell'ordinamento internaz.*, ivi 1951, parte 2ª, cap. 5.

Pasquale Paone

TERRITORIO DELLO STATO. - È controverso se il territorio sia da considerare elemento essenziale dello Stato, ma per il diritto positivo italiano la risposta affermativa non pare dubbia, se si tenga presente, oltre ogni altro argomento, che costituisce reato contro la personalità (internazionale) dello Stato italiano l'attentato contro la integrità di esso (art. 241 Cod. pen.). In mancanza di convenzioni, si ritiene comunemente che i confini siano segnati per le montagne dal loro crinale, per i fiumi dalla linea mediana (linea mediana della più alta corrente, se essi sono navigabili), per i laghi dalla linea retta che unisce i punti di confine rivieraschi. I confini italiani derivano in parte da lungo e contrastato possesso (dell'antico Regno di Sardegna), in parte da trattati (e relative disposizioni interne esecutive) di incorporazione o di scorporazione.

In sintesi appartengono al t. dello S.: in primo luogo la terraferma e le acque in essa intercluse; in secondo luogo il « mare territoriale », cioè la zona marittima costiera dominata a difesa dalle artiglierie, secondo un principio di diritto internazionale comunemente accolto, ma variamente inteso (oscillante tre le 3 e le 12 miglia marine). Al di là v'è il « mare libero », aperto cioè alla libera navigazione di tutti. Secondo il diritto italiano (Codice della navigazione, art. 2) sono soggetti alla sovranità dello Stato i golfi, i seni e le baie le cui coste fanno parte del territorio statale, quando la distanza tra i punti estremi dell'apertura del golfo, del seno e della baia non supera le 20 miglia marine. Se tale distanza è superiore a 20 miglia, è soggetta alla sovranità dello Stato la porzione del golfo, del seno o della baia compresa entro la retta, tirata tra i due punti più foranei distanti tra loro 20 miglia marine. È soggetta altresì alla sovranità dello Stato la zona di mare dell'estensione di 6 miglia marine lungo le coste continentali ed insulari dello stesso Stato e lungo le linee rette congiungenti i punti estremi sopra indicati. Tale estensione si misura dalla linea costiera segnata dalla bassa marea. Sono tuttavia salve le diverse disposizioni che siano stabilite per determinati effetti da leggi o regolamenti o convenzioni internazionali (p. es., transito di navi straniere, dogana, polizia sanitaria). Appartengono pure al t. dello S. il sottosuolo e lo spazio aereo sovrastante la terra ferma ed il mare territoriale (Cod. cit., art. 3). Altre disposizioni, interne ed internazionali, concernono la cosiddetta extraterritorialità dei semoventi, aerei ed aeronavi, civili e militari.

Sulla natura del diritto dello Stato sul proprio territorio le teorie sono disparate, essendovi chi concepisce tale diritto come oggettivo (reale) ed altri come soggettivo (una specie di diritto sulla propria persona); più genericamente, elidendo in fondo il problema o considerandolo inesistente, v'è chi pensa che si tratti di un semplice elemento che determina la validità delle norme o di un limite di estensione nello spazio della sovranità.

BIBL.: v. le trattazioni generali di diritto costituzionale, coloniale, internazionale. Inoltre: D. Donati, *Stato e territorio*, Roma 1921; C. Baldoni, *Il mare territoriale nel diritto internazionale comune*, Padova 1934; G. Florio, *Il mare territoriale e la sua delimitazione*, Milano 1947; S. Romano, *Osservazioni sulla natura giuridica del t. dello S.*, in *Scritti minori*, I, ivi 1950.

Ferruccio Pergolesi

TERRORISMO. - Il termine indica un metodo di azione politica fondato sull'uso incondizionato della violenza, senza riguardo ad alcuna legge morale, né ad alcun principio sociale o di umanità, con l'intento o di scuotere e sovvertire con il terrore un ordine esistente o di consolidarne qualche altro, imposto generalmente in conseguenza di un moto rivoluzionario, coronato di successo. Un atto isolato di violenza, anche se efferato, un'improvvisa degenerazione di sollevamento popolare, accompagnato da procedimenti inumani e distruttori, non costituiscono il t., nel quale è piuttosto da ravvisare un sistema di lotta, che si appoggia sul culto fanatico della forza, e questa adopera come mezzo per sopprimere gli ostacoli, che si oppongono all'attuazione di un dato disegno politico.

Il t. perciò stesso si distingue dall'intimidazione,

nella quale si fa soltanto uso delle minacce, per esercitare sugli animi una pressione morale e così piegarli docilmente ai propri intenti, senza tuttavia far ricorso ai mezzi violenti, adottati, invece, come prassi ordinaria dal sistema terroristico. Per la stessa ragione occorre non confondere l'atto, che usualmente suole definirsi terroristico, dal t. propriamente detto. Il primo si ha in qualsiasi procedimento contro la vita e i beni privati e pubblici e può avverarsi senza collegamento alcuno con un movimento politico o una fazione, mentre il secondo è sempre con questi connesso, né si esaurisce in un'impresa delittuosa, ma diventa programma e ideologia della violenza, metodo di lotta tra gruppi sociali, uno dei quali tende a rovesciare il dominio dell'altro o a sopprimere quello ritenuto avversario. Si avvera così nei procedimenti delle correnti terroristiche un rovesciamento di fronte : quelle che prima lottavano contro il vero o supposto dispotismo della classe dominante, una volta ottenuto il successo, rivolgono la stessa violenza contro la parte soccombente o contro chiunque sia sospettato di avversione al nuovo regime, con un dispotismo più feroce e più generale nel disprezzo dei valori umani.

Il t. si può conseguentemente dividere in rivoluzionario e in t. di governo.

I. T. RIVOLUZIONARIO. – Il t. rivoluzionario, accettato come programma d'azione da gruppi generalmente ristretti di fanatici disposti a tutto ardire, combatte contro l'ordine costituito fuori ogni legge, con lo scopo d'impadronirsi della cosa pubblica, o almeno di preparare la rivoluzione, intimidendo il governo, i cui esponenti minaccia di morte e cerca di sopprimere con attentati criminali, isolandoli con la paura suscitata nel popolo, al quale vuole con i suoi atti dimostrare la precarietà del regime e l'esistenza di un'opposizione organizzata e potente, che opera nell'ombra e nel mistero e sa colpire al momento opportuno.

Il t. rivoluzionario può essere considerato come uno degli aspetti principali della concezione anarchica, con la quale è andato storicamente congiunto.

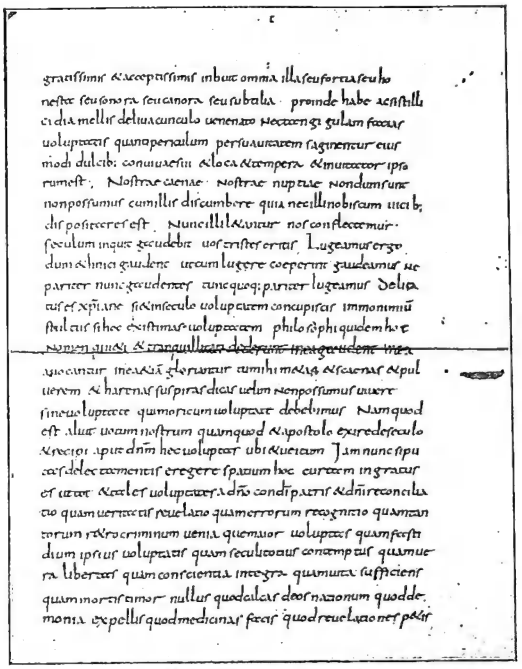
Le apologie della violenza del Bakunin, anarchico rivoluzionario russo, il quale vi scorgeva l'unico mezzo adatto per ottenere radicali mutamenti sociali, ebbero un considerevole influsso sull'anarchismo europeo e particolarmente sull'anima della gioventù russa. Sviluppate e teorizzate dal Kropotkin e da altri rivoluzionari, pigliarono l'aspetto di una concezione nihilistica, in guerra contro tutte le cosiddette menzogne convenzionali della società civile, come lo stesso Kropotkin ebbe a definirle. In questo malsano focolaio di odio si riscaldarono quei fanatici che hanno funestato l'Europa con attentati, inutili e riprovati dal buon senso comune, contro i sovrani e gli uomini di governo. Ma l'attuazione storica più vasta del sistema terroristico si è avuta in Russia, nel movimento che dal 1878, dal titolo del suo giornale clandestino, pigliò il nome di « Terra e Libertà ». Una sua aderente, Vera Zasulic, nel gennaio dello stesso anno, sparò contro il capo della polizia, Trepov, che aveva ordinato la fustigazione di un prigioniero politico. Per iniziativa dei suoi gregari cadde vittima il capo del servizio dello spionaggio e, nel 1881 lo stesso zar Alessandro II, ucciso da una bomba lanciata dal rivoluzionario Grunevitskij, dopo che vani erano riusciti un attentato al treno regale e il collocamento di una mina nel salone da pranzo del Palazzo d'Inverno.

Lo spirito e gli scopi di quest'associazione estremista e i mezzi da essa adoperati, come del t. rivoluzionario in generale, si possono raccogliere dal programma dalla medesima pubblicato nel 1879. In esso veniva detto che l'attività terroristica, la quale consiste nel distruggere le più pericolose persone del governo, nel difendere il partito contro lo spionaggio, nel punire gli autori dei più notabili casi di violenza e di arbitrio, appartenenti al governo o all'amministrazione, ha come scopo di scuotere il prestigio del potere, di dimostrare la possibilità di lotta contro di esso, e così stimolare lo spirito rivoluzionario del popolo e la sua confidenza nel successo della causa, e infine di formare e di orientare le forze adatte a continuare la lotta.

II. T. DI GOVERNO. – Il t. di governo si sostituisce alla legge e all'impero del diritto nell'amministrazione dello Stato, come metodo per stritolare qualsiasi opposizione reale o presunta, particolarmente nei regimi di origine rivoluzionaria. La paura di non aver messe salde radici nella direzione dello Stato, la precarietà delle condizioni sociali, conseguenza della stessa rivoluzione, il timore di cadere vittime di una possibile reazione vittoriosa trascinano quasi inevitabilmente gli animi, già avvezzi alla violenza, all'uso dello stesso mezzo adottandolo come sistema di governo. Sue caratteristiche sono l'ecclissi totale del diritto, l'incertezza della sicurezza personale, il dominio dell'arbitrio, il dispotismo feroce e sanguinario. Sotto un manto legale diventano leciti tutti i misfatti. Un solo sospetto non convalidato da prove o l'appartenenza a una classe sociale sono cause sufficienti per mandare a morte o far sparire nelle prigioni, bandire, torturare e spogliare dei beni qualsiasi cittadino. Il t. di governo non è un semplice abuso del potere, ma è anch'esso un sistema, che divide il popolo in due classi, la dominante e la dominata, sulla quale la prima esercita un'oppressione dispotica.

Queste note distintive si trovano nel periodo più torbido della Rivoluzione Francese, che va dalla fine del maggio 1793 al 27 luglio dell'anno seguente e viene designato con l'appellativo di « periodo del terrore ». Durante il breve dominio del despota sanguinario Robespierre, migliaia di cittadini andarono incontro alla morte, solo perché appartenenti alle classi aristocratiche e al clero o semplicemente perché sospetti di essere ostili al nuovo regime. Lo spirito del t. di governo traspare in tutta la sua tragica realtà dal decreto approvato dalla Convenzione il 10 giugno, nel quale erano elencate undici categorie di nemici del popolo, da condannare senza difesa né giudizio, per il semplice motivo d'una presunzione di colpa. Ancora più sanguinoso del precedente è il t. di governo instaurato dalla Rivoluzione rossa, dopo la sua vittoria contro il vecchio regime zarista. Già nel 1918 migliaia di persone furono trucidate, dopo un attentato alla vita di Lenin. Nel 1920-21 in Crimea avvenne il massacro collettivo di tutti gli ufficiali bianchi e di quanti erano sospettati di averli favoriti. Dal 1929 al 1934 il sistema si scatenò contro i contadini, restii alla collettivizzazione, con venti o trenta esecuzioni capitali giornaliere, e ancora oggi continua a pesare sul popolo russo, col regime capillare di polizia e le periodiche epurazioni contro quanti sono sospettati di deviazionismo dalle ideologie del partito dominante. Per coglierne ancora una volta il carattere, possono servire le istruzioni che fin dal 1918 la Čeka impartiva ai tribunali. Questi non dovevano attardarsi nella ricerca di alcuni capi d'accusa, per dimostrare che l'accusato si fosse sollevato con le parole e gli atti contro l'Unione Sovietica, ma dovevano ritenere come primo loro dovere di domandare a quale classe egli appartenesse, di quale origine fosse, quale istruzione possedesse, quale professione esercitasse. Queste domande dovevano decidere della sorte dell'accusato. In ciò consiste, conchiudevano le istruzioni, il significato e l'essenza del t. rosso.

III. T. NEL CAMPO DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI. – Il t., come sistema di offesa, noncurante di qualsiasi legge morale, di giustizia e d'umanità, s'è esteso, durante l'ultima guerra mondiale, al campo delle relazioni internazionali. Superate tutte le norme positive e naturali sulla condotta delle ostilità, gli Stati belligeranti non hanno più rispettato alcun limite nell'uso dei mezzi d'offesa. La cosiddetta guerra totale, teoricamente approvata dagli apologeti della violenza, non è altro che un t. vero e proprio,



(da *Vigiliae christianae*, Amsterdam ott. 1951, tav. dopo p. 200, recto)

TERTULLIANO - Frammento del *De spectaculis*, proveniente da un manoscritto dell'inizio del sec. IX.

che s'ispira agli stessi metodi di quello rivoluzionario e di governo e tende agli stessi scopi, spezzare fisicamente e moralmente la resistenza dell'avversario, spargendo il terrore con l'uso indiscriminato dei più potenti mezzi di distruzione.

La valutazione morale del t., in qualsiasi settore della vita sociale esso esplichi la sua attività, nell'interno o nell'internazionale, è implicita nella sua descrizione. Tecnicamente poi, come è stato riconosciuto da parecchi rivoluzionari, esso non giova agli scopi, ai quali sarebbe diretto : né i regimi cadono per effetto degli atti terroristici, né il popolo si scuote, reagisce anzi contro di essi, se altre cause non intervengono a produrre con la loro azione i mutamenti politici.

BIBL.: H. Wallon, *La terreur: études critiques sur l'histoire de France*, Parigi 1881; S. M. Kravchinski, *La Russia sotterranea*, Milano 1896; K. Diehle, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, Jena 1922; V. Lazarescki, *Histoire du terrorisme russe 1886-1916*, Parigi 1930; J. Steiberg, *Gewalt und Terror in der Revolution*, Berlino 1931; G. Maranini, *Classe e Stato nella Rivoluzione Francese*, Perugia 1935; W. H. Chamberlin, *L'età del ferro della Russia*, Torino 1937; id., *Storia della Rivoluzione russa*, I, ivi 1941 ; V. Kravchenko, *Ho scelto la libertà*, Milano 1948. Per il terrore nella Rivoluzione Francese si vedano le opere generali ben conosciute del Thiers, Taine, Mathiez, Sorel.

Antonio Messineo

TERTULLIANO. - Apologista e polemista, vissuto a Cartagine fra il 160 e il 220 ca.

È una delle figure di maggior rilievo dell'antichità cristiana, il più vigoroso fra gli apologisti e i polemisti dei primi secoli, il primo che tra i Latini tentò di elaborare il dato rivelato con l'impegno d'una travagliata speculazione e creò un linguaggio teologico, scrittore fra i più potenti di tutta la latinità.

I. VITA. – Le fonti principali per la conoscenza della vita di T. sono alcuni accenni che si trovano nelle sue opere e inoltre: le notizie di s. Girolamo (*De viris ill.*, 53; *Epist.*, 70, 5; *Chron. ad a.* 2224 [=208 d. C.]), di Eusebio (*Hist. eccl.*, II, 2, 4), di s. Agostino (*De haer.*, 86), di Vincenzo di Lerino (*Commonit.*, 18), del *Praedestinatus* (F. Oehler, *Corp. haereseolog.*, I, Berlino 1856, pp. 242, 264).

Quinto Settimio Florente T. nacque a Cartagine verso la metà del sec. II da un « centurione proconsolare ». Condivise l'irrisione dell'ambiente pagano, da cui proveniva, verso il cristianesimo (*Apol.*, 18, 4; cf. *Paen.*, 1, 1); forse fu iniziato ai misteri di Mitra (*Praescr.*, 40, 4); fu appassionato frequentatore degli spettacoli (*Nat.* I, 10, 47; *Apol.*, 15, 5; *Spect.*, 19) e si abbandonò agli istinti d'una natura fortemente sensuale (*Resurr.*, 59). I suoi scritti dànno prova d'una formazione culturale accurata fatta nello studio delle lettere, della storia, della filosofia e particolarmente del diritto. È incerta l'identificazione con il giurista dello stesso nome. Apprese il greco così bene da comporre in questa lingua alcune opere ora perdute. Fu a Roma (*Cult. fem.*, I, 7), dove si suppone abbia esercitato l'avvocatura.

Sulla data e sul processo della conversione al cristianesimo mancano notizie precise. Lo spettacolo dell'eroica fortezza dei martiri (*Scap.*, 4; cf. *Apol.*, 50, 15) gli diede forse la prima spinta e la lettura della Bibbia (*Apol.*, 18) lo persuase della verità del cristianesimo. Secondo s. Girolamo, T. fu sacerdote; né la notizia sembra smentita dal *De exhort. cast.*, 7 (cf. A. De Labriolle, in *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 3 [1913], pp. 161-67).

Nel 213 venne ad aperta rottura con la Chiesa, aderendo formalmente al montanismo (v. MONTANO E MONTANISMO), per il quale aveva già manifestato simpatie almeno dal 206-207. Fu la sua indole portata agli eccessi e insofferente del freno dell'autorità che lo spinse verso questo movimento caratterizzato da un rigorismo fanatico e visionario. La testimonianza isolata di s. Girolamo, che T. sia passato alla eresia a causa di violenti contrasti con il clero di Roma, è giustamente considerata sospetta. Ma, insoddisfatto anche della nuova esperienza, costituì una sua chiesuola, i cui aderenti presero il nome di « tertullianisti » e le cui propaggini durarono fino al tempo di s. Agostino. Dopo il 220 non si hanno più tracce della sua attività; secondo s. Girolamo morì verso il 240.

II. OPERE. – Il programma di T. scrittore si può riassumere in tre punti : difendere il cristianesimo dalle persecuzioni e dalle accuse dei pagani, dimostrare, in polemica contro gli eretici, la verità del dogma cristiano e illustrarne il significato, dare norme ed esortazioni di vita pratica.

1. *Scritti apologetici.* – T. inizia la sua attività di scrittore (lasciando da parte il *De pallio*, di datazione incerta) come apologista. Dopo il 180, quando furono decapitati, fra gli altri, i dodici martiri di Scillium (v. SCILLITANI, MARTIRI), la Chiesa d'Africa aveva goduto d'una certa tranquillità; ma ora l'odio della plebaglia contro i cristiani non solo dava corpo alle accuse più infamanti (v. ACCUSE CONTRO I CRISTIANI), ma esplodeva spesso in violenze sanguinose contro i fedeli anche riuniti in preghiera e non risparmiava nemmeno i morti (*Apol.*, 7, 4; 37, 2). In difesa della verità e del diritto conculcati prese la penna T., ardente dell'entusiasmo del neofito, con i due libri *Ad nationes*, cioè ai pagani, composti nella prima metà del 197, come appare dall'allusione a fatti recenti (*Nat.*, I, 17, 4). Dopo una parte apologetica, in cui rinfaccia ai pagani la colpevole ignoranza del cristianesimo e l'ingiustizia delle leggi con cui lo colpiscono, dando credito a dicerie infondate, ritorce sugli avversari le accuse di superstizione, di crudeltà, di lesa maestà, e attacca il politeismo in tutte le sue forme.

Pochi mesi dopo (*Apol.*, 35, 9. 11) lo scrittore si rivolgeva ai governatori (*praesides*) delle province, in primo luogo dell'Africa, con l'*Apologeticum*, dove molti motivi dell'opera precedente vengono ripresi quasi con le medesime parole, ma in una rielaborazione più compiuta ed efficace, con logica serrata, rigore giuridico, veemenza di passione sì da fare di quest'opera uno dei capolavori destinati a sopravvivere nei secoli. Dopo un'introduzione di carattere giuridico sull'ingiustizia delle leggi e dei pro-

cedimenti con cui si perseguitano i cristiani, confuta le accuse di delitti occulti : infanticidio, cene tiestee, incesto, poi quelle di delitti manifesti, cioè di disprezzo della religione nazionale e dell'imperatore. Dimostra che i pretesi dèi non sono tali; i cristiani riconoscono l'unico vero Dio che s'è manifestato in Cristo e sono leali verso l'imperatore e verso la patria; la loro condotta è irreprensibile e l'amore fraterno regna fra loro. Il cristianesimo è ben superiore alla filosofia, che ha desunto dalla Scrittura quanto ha di buono. L'opera si conchiude con un'appassionata esaltazione del martirio.

Uno dei temi accennati nell'*Apologeticum* (c. 17) è svolto di proposito in un opuscolo scritto probabilmente poco tempo dopo : *De testimonio animae*. Rifacendosi ai tentativi della maggior parte degli apologisti precedenti di mostrare la consonanza fra la teologia naturale del cristianesimo e le dottrine dei filosofi e dei poeti pagani, ne proclama l'inutilità, affermando che l'apertura verso il cristianesimo è qualcosa di spontaneo e connaturale all'anima che non sia stata sviata da pregiudizi.

Il breve scritto *Ad Scapulam*, del 212-13, è una lettera aperta al proconsole d'Africa che perseguitava i cristiani, tollerati dai suoi predecessori. T. vi afferma il diritto di professare liberamente la propria religione, dichiara la piena lealtà dei cristiani all'Impero, minaccia al magistrato i castighi, già annunziati da segni premonitori, che han colpito altra volta i nemici di Cristo.

2. *Scritti dogmatico-polemici.* – Le opere di polemica dottrinale, tanto più numerose e ampie, non sono meno importanti di quelle apologetiche per caratterizzare il significato storico di T. nella vita della Chiesa e il suo influsso sul pensiero teologico.

Anche in questo campo furono le esigenze dell'ambiente a suggerire allo scrittore temi e sviluppi : lo gnosticismo (v. GNOSI) è il grande avversario contro cui soprattutto sono diretti gli strali di T. Esso è preso di mira insieme con gli altri errori nel *De praescriptione haereticorum*, che, composto verso il 200 e considerato il capolavoro di T. in questo genere di scritti, costituisce quasi un'introduzione a tutta la polemica contro l'eresia, com'è detto nella conclusione del libro. Esposta l'origine delle eresie, nate da una filosofia stolta e presuntuosa, e spiegato in quale senso il cristiano possa investigare la verità rivelata, T. oppone agli eretici, con procedimento giuridico, una « eccezione pregiudiziale », negando loro il diritto di appellarsi, perché novatori, alle Scritture, affidate dagli Apostoli alla vera Chiesa, che sola ne è legittima custode e interprete.

L'*Adversus Hermogenem*, forse del 202-203, è diretto contro il pittore-filosofo che professava l'eternità della materia. L'*Adversus Marcionem* è giunto a noi, nella terza elaborazione fattane dall'autore, in cinque libri, di cui il primo composto nel 207 (I, 1). Nel I e nel II l. si dimostra l'assurdità della dottrina che ammetteva due dèi, quello del Vecchio Testamento, autore del male, e quello buono, rivelatosi in Cristo. Nel III l., dedicato alla cristologia, T. combatte il docetismo (v. DOCETI) e dimostra che Cristo è il Messia vaticinato nel Vecchio Testamento. Nel IV critica punto per punto il vangelo di Marcione, capriccioso rimaneggiamento del Vangelo di Luca; nel V estende l'esame al testo e all'interpretazione data dall'eresiarca alle epistole di s. Paolo. È controversa la data dell'*Adversus Valentinianos*, poiché l'allusione alla defezione di Valentino dalla Chiesa (c. 4) supporrebbe l'autore ancora cattolico, mentre l'elogio del montanista « Proculus noster » (c. 5) fa pensare a T. già eretico. La confutazione dei maestri dello gnosticismo vi è fatta con la semplice esposizione delle loro complicate e fantasiose speculazioni, che T. attinge al primo libro dell'*Adversus haereses* di Ireneo. Lo *Scorpiace*, composto fra il 211 e il 213, presenta un « rimedio contro la puntura degli scorpioni », cioè degli gnostici, che negavano il merito del martirio. Nel *De carne Christi*, di data incerta, si combatte nuovamente il docetismo gnostico; nel *De resurrectione carnis*, connesso col precedente (c. 2) e diretto contro i medesimi avversari, si dimostra con le Scritture la realtà della risurrezione finale e se ne espone il modo.

La dottrina trinitaria è oggetto dell'*Adversus Praxeam* (dopo il 213), un patripassiano dall'Asia venuto a Roma e a Cartagine. Pur non mancando di motivi polemici, hanno un carattere prevalentemente positivo e sistematico il *De baptismo* e il *De anima*. Il primo, del 200 ca., dimostra la necessità del Battesimo e tratta alcune questioni dibattute sul valore del Battesimo di Giovanni, su quello degli eretici, e dà norme sul modo di dare e ricevere questo Sacramento. Il *De anima*, verosimilmente composto fra il 210 e il 213 (v. l'introd. di J. H. Waszink alla sua edizione, Amsterdam 1947, p. 6*) è un'opera più di controversia che di psicologia, diretta contro i filosofi e particolarmente gli gnostici. T. vi studia l'essenza, l'unità e l'origine dell'anima, combattendo le teorie della preesistenza e della metempsicosi, e sostenendo che l'anima è trasmessa ai figli dai genitori (v. TRADUCIANISMO). Parla poi di problemi particolari : il crescere, la pubertà, il peccato, il sonno e il sogno, la morte e la sorte dell'anima dopo morte.

Più alla polemica che all'apologetica propriamente detta appartiene l'*Adversus Iudaeos* (ca. 207), nel quale T. vuol dimostrare che la legge di Mosè è stata sostituita dalla legge nuova e che Cristo è il Messia nel quale si sono adempiute le profezie. Gli ultimi capitoli (9-14) sono presi in gran parte dal III l. dell'*Adv. Marcionem* : l'autenticità ne è contestata.

3. *Scritti d'argomento pratico e disciplinare.* – Essi differiscono fra loro più nettamente, in quanto composti da T. ancora cattolico o semimontanista o montanista, perché per lui il montanismo fu soprattutto un atteggiamento pratico di rigorismo morale e disciplinare in rapporto con la società pagana ed i suoi costumi.

L'*Ad martyras* è un breve scritto di consolazione ed esortazione ai fratelli incarcerati per la fede, probabilmente del 197. Nel *De spectaculis* (197-202) si vieta risolutamente ai cristiani la partecipazione a ogni sorta di spettacoli pagani, intimamente legati al culto idolatrico e scuola d'immoralità e di crudeltà. Nel *De oratione* (200-202) T. spiega ai catecumeni il *Pater* e dà istruzioni sulla preghiera in generale. Il *De paenitentia* (forse 203-204) tratta del pentimento necessario per il perdono, sia come preparazione al Battesimo, sia per i peccati commessi dopo il Battesimo. Carattere più personale ha il *De patientia*, probabilmente contemporaneo al precedente : l'autore si riconosce privo di questa virtù, che esalta come propria di Dio stesso, mostrandone la necessità e i frutti. I due libri *De cultu feminarum* (200-206), di cui il secondo riprende la materia trattata nel primo, biasimano il lusso e la vanità delle donne. Nel primo dei due libri *Ad uxorem*, composti nel medesimo periodo che i precedenti, l'autore esorta la moglie a non rimaritarsi quand'egli sarà morto, ribattendo le ragioni con cui si giustificano le seconde nozze ed esaltando la casta vedovanza; nel secondo mette in guardia la donna cristiana dal matrimonio con un pagano. In quest'opera il pensiero di T. è ancora ortodosso; invece quando, verso il 207, riprende l'argomento delle seconde nozze, nel *De exhortatione castitatis*, egli le condanna, sotto l'influsso del montanismo, come una specie di adulterio. La medesima tesi sosterrà più tardi (c. 217) nel *De monogamia*.

Nel *De virginibus velandis*, scritto non più tardi del 207, dopo che aveva già trattato lo stesso argomento in greco, dimostra dalla Bibbia, dalla natura e dalla disciplina della Chiesa il dovere che hanno le vergini di portare il velo. Un incidente occorso nel 211 diede occasione al *De corona*, composto per difendere la condotta d'un soldato cristiano che a Cartagine s'era presentato a ricevere il donativo tenendo la corona in mano anziché sul capo, come usava, e perciò era stato messo in prigione; ivi T. nega la liceità del servizio militare per i cristiani. Questo argomento è pure trattato nel *De idolatria*, di poco posteriore, che affronta tutto il problema della partecipazione dei cristiani alla vita pubblica, interdicendo loro ogni attività che abbia rapporto con l'idolatria.

È perduto il *De ecstasi*, in cui sembra che T. difendesse il carattere carismatico e profetico del montanismo. Nel *De fuga in persecutione* (ca. 212) sostiene che non è lecito al cristiano sottrarsi con la fuga alla persecuzione, mandata da Dio per farci migliori. Nel *De ieiunio adversus psychicos* (cioè i cattolici), scritto dopo il 213, T. difende

il rigorismo della setta nella pratica del digiuno. Nel *De pudicitia* (217-22) si scaglia contro un vescovo (i più dicono il papa Callisto, altri il vescovo di Cartagine Agrippino) che sosteneva il diritto della Chiesa d'ammettere alla penitenza anche i colpevoli di fornicazione e d'adulterio. Nel *De pallio* T. vuol giustificarsi d'aver mutato la toga romana con il mantello dei filosofi greci. È un opuscolo di tono fortemente retorico, bizzarro nell'argomentazione e nello stile, composto secondo alcuni quando T. si convertì al cristianesimo, fra il 193 e il 196, mentre altri vi scorgono un segno del passaggio dell'autore al montanismo e lo ritardano al 209-11. È opinione di molti che sia opera di T. la *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis*, nelle parti che non furono scritte dai martiri stessi (cf. C.I.M.I. Van Beek, *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, I, Nimega 1936, p. 92*-96*).

III. Pensiero. – Studiando il pensiero di T. bisognerà tener costantemente presenti le sue consuetudini di polemista e di retore che lo portano facilmente all'enfasi e all'iperbole (J. Lortz, *Tertullian als Apologet*, I, Münster 1927, p. 220 sgg.).

1. *Apologetica.* – Come apologista, T. si diffonde sugli aspetti pratici della lotta, proponendosi di dimostrare il diritto dei cristiani all'esistenza, contestato dall'odio irragionevole dei pagani, dovuto alla loro ignoranza, e l'ingiustizia della persecuzione, con un apparato giuridico ignoto all'apologetica greca (*Nat.*, I, 1-7; 20; *Apol.* 1-4; J. Lortz, *op. cit.*, I, pp. 45-71); respinge le accuse d'immoralità e di crudeltà, mostrando la purezza della dottrina morale a cui i cristiani sono fedeli e ritorcendo tali accuse contro i pagani (*Nat.*, I, 7; *Apol.*, 7-9; J. Lortz, *op. cit.*, pp. 77-120; II, Monaco 1927, p. 54 sgg.), confuta le accuse d'indole politica e sociale, specialmente quelle di lesa maestà e di ostilità all'Impero, sforzandosi di dimostrare la lealtà dei cristiani all'imperatore e allo Stato, spiega i rapporti dei cristiani con la società pagana (*Apol.*, 28-45).

Sotto l'aspetto speculativo, necessità pratiche e forse anche il bisogno di giustificare a se stesso la sua fede, oltre la consuetudine dell'apologetica, attirarono l'attenzione di T. sui fondamenti razionali del dogma cristiano. A ciò è ordinata la confutazione del politeismo, nella quale T. dimostra che gli dèi non esistono (*Nat.*, I, 10, 9; *Apol.*, 10, 2; 27 e passim), ricorrendo ai noti motivi tradizionali della polemica filosofica e giudaica e poi cristiana: le turpitudini e le crudeltà attribuite ai pretesi dèi (*Nat.*, II, 7, 15-18; 10; 12-15; *Apol.*, 9, 4. 16; 11, 10-16; 13, 9; 14, 2-9; 15; 21, 7 sg.); la teoria evemeristica (v. Evemero), che vede negli dèi uomini divinizzati (*Nat.*, II, 14; *Apol.*, 10-11; *Idol.*, 15) accanto alla quale è pur professata, senza che sia posto il problema della conciliazione fra le due, quella che identifica gli dèi con i demoni, pur essa tradizionale (*Apol.*, 23; *Spect.*, 8; 10; 13; *Scap.*, 2; *Idol.*, 15); l'impotenza degli dèi (*Nat.*, I, 9, 10 sg.; II, 17; *Apol.*, 23, 8; 25, 8; 29) e la loro ignoranza (*Apol.*, 23, 6; 25, 6; 46, 6); l'identificazione, tradizionale nel culto popolare e nella polemica, dei simulacri con le divinità (*Apol.* 12; 16, 7; 22, 12; 25, 13; 27, 1), le contraddizioni dei filosofi sulle dottrine religiose (*Nat.*, II, 1, 9-15; 2; *Apol.*, 47). Naturalmente, questa polemica, che spesso dà luogo a sviluppi letterariamente brillanti ed efficaci, risente della debolezza critica inerente a tale tradizione, aggravata, se mai, dalla foga d'un temperamento fortemente passionale. Le intemperanze del polemista e la tendenza a un rigorismo unilaterale e pessimistico spiegano il suo atteggiamento negativo di fronte non solo al paganesimo ufficiale ma ad ogni aspetto della cultura e della vita fuori del cristianesimo, come contro la filosofia, anche nei suoi maestri più insigni (*Apol.*, 46; *Praescr.*, 7). Ciò non gl'impedisce di metter largamente a profitto la filosofia e la scienza, come fa specialmente nel *De anima* (cf. G. H. Waszink, *op. cit.* in bibl., pp. 21§-47*; A. Labhardt, *T. et la philosophie ou la recherche d'une « position pure »*, in *Museum Helveticum*, 7 [1950], pp. 159-80).

L'intento apologetico influisce sulla presentazione che T. fa del cristianesimo, suggerendo aspetti e motivi da mettere in rilievo. In primo luogo, è, naturalmente, il monoteismo: *quod colimus, Deus unus est* (*Apol.*, 17, cf. 34, 1; *Testim. an.*, passim; *Marc.*, I, 3 e passim; *Adv. Hermog.*, 4, 17; cf. G. Lortz, *op. cit.*, II, p. 1 sgg.). L'esistenza di Dio è dimostrata razionalmente con la prova cosmologica e più con la testimonianza della coscienza e del genere umano (*Adv. Marc.*, I, 10; *Testim. an.*, tutto; *An.*, 41; cf. A. d'Alès, *La théologie de Tert.*, in *Bibl. de théol. hist.*, Parigi 1905, p. 37 sgg.). L'unità di Dio è provata, contro il politeismo pagano ed il dualismo gnostico, nelle opere già menzionate a questo proposito. Gli attributi di Dio sono esposti come nella tradizione filosofica: Dio è invisibile, grande, eterno, sommo Bene, vivo, perfetto, onnipresente, immutabile e felice, spirito (tuttavia questa dottrina è oscurata dalla confusione fra corporeità e realtà, *Adv. Prax.*, 7; *Carn. Chr.*, 11; cf. A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 61-65), creatore dal nulla di tutte le cose, signore dell'universo, libero, giusto giudice, buono e clemente (v., ad es., *Nat.*, II, 3, 5; 4, 2; 8, 1; *Apol.*, 11, 5; 17; 18, 2-3; 21, 10 sgg.; 24, 3, 10; 26, 1; 30, 1 sg.; 40, 7. 10; 41, 3; 45, 7; 48, 7; *Testim. an.*, 2; *Spect.*, 2; *Hermog.*, 16; *Paenit.*, 1, 2; 2; 7, 4; *Adv. Marc.*, I e II). Alcuni aspetti del pensiero di T. che hanno funzione apologetica e intento di polemica antieretica e di approfondimento dottrinale, quali la demonologia, la resurrezione, la creazione, la cristologia, verranno menzionati nell'esposizione della sua teologia. T. è dunque convinto che la ragione, quando non sia annebbiata da pregiudizi, può giungere a Dio per affermarne l'esistenza e riconoscerne gli attributi fondamentali (v., oltre i luoghi ora citati, *Nat.*, II, 1; *Res. carn.*, 3; *Adv. Marc.*, I, 10; cf. G. Lortz, *op. cit.*, I, p. 224 sgg., 350 sgg.).

2. *Teologia.* – Questa conoscenza naturale di Dio è integrata dalla Rivelazione, che sola costituisce il fondamento della fede cristiana. Essa si riassume nella « regola di fede », di cui T. dà qua e là formulazioni diverse, evidentemente senza preoccuparsi del testo letterale (*Praescr.*, 13, 36; *Virg. vel.*, 1; *Adv. Prax.*, 1).

Le fonti della Rivelazione e il loro uso sono oggetto di apposita trattazione nel *De praescript.* (cf. A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 201-61; J. P. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des röm. Rechts und der Theologie* [*Paradosis*, 3], Friburgo 1949). Esse sono le Scritture (*Praescr.*, 15 e passim) divinamente ispirate (*Apol.*, 18) e l'insegnamento affidato da Gesù agli Apostoli e da questi alle Chiese da loro fondate (*Praescr.*, 20 sg.; *Apol.*, 47, 10; *Adv. Marc.*, IV, 5; *Cor.*, 3): a quella di Roma è riconosciuta una preminenza (*Praescr.*, 36; cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 216 sgg.), in cui tuttavia non si potrebbe scorgere un vero primato di giurisdizione (G. Bardy, s. v. in DThC, XV, col. 140 sg.); tale primato sarà negato apertamente da T. montanista (*Pud.*, 21).

Alla Trinità (A. d'Alès, *op. cit.*, p. 67 sgg.) è dedicato l'*Adv. Praxeam.* T. afferma la distinzione reale delle persone divine, dimostra la divinità del Figlio generato dal Padre e spiega i testi che i modalisti (v.) allegano in loro favore, introducendo nella teologia i termini *trinitas* e *persona*. L'unità della sostanza è energicamente difesa, come l'unione delle volontà. La distinzione fra le persone divine è nella *distributio* (l'« economia » dei Greci: *Adv. Prax.*, 13, 25). Lo spirito procede dal Padre mediante il Figlio, col quale talvolta appare confuso (A. d'Alès, *op. cit.*, p. 98). L'uguaglianza delle persone è nettamente affermata in alcuni punti, mentre in altri affiora il subordinazionismo. Con la dottrina trinitaria è connessa quella della creazione (*ibid.*, pp. 104-12), poiché nel Verbo, sua ragione e sapienza e parola, Dio creò ogni cosa (*Apol.*, 17, 1; 21, 10; 23, 12; *Orat.*, 1).

Sono le opere antignostiche, specialmente l'*Adv. Hermog.*, che sviluppano la dottrina della creazione dal nulla. Al problema antropologico sono dedicati il *De anima* e il *De carnis resurrectione*. Nel primo T. espone (cf. G. H. Waszink, *op. cit.* in bibl., pp. 15*-20*) la natura, le qualità e le funzioni dell'anima (1-22), affermando fra l'altro ch'essa è corporea, ha figura e colore; nella 2ª parte (23-37, 4) ne studia l'origine, confutando la teoria platonica della reminiscenza e dimostrando che l'anima incomincia ad esistere insieme col corpo con la concezione. Qui è menzionato il peccato originale, per cui l'uomo ha perduto la somiglianza con Dio; divenuto in certo modo connaturale all'uomo, questo peccato si trasmette con la generazione

(16. 21. 27. 39. 41; v. anche *Testim. an.*, 3; *Bapt.*, 5, 6-7); lo cancella il Battesimo, del quale, nell'apposito trattatello, T. dimostra l'efficacia, la necessità, il rito, le condizioni. Dopo una digressione per confutare la metempsicosi, nella terza parte tocca particolarmente del destino dell'anima: dopo la morte le anime vanno agl'Inferi, dove attendono fino alla risurrezione; solo le anime dei martiri sono esenti da questa legge (cf. *Scorp.*, 12; *Adv. Marc.*, IV, 34); a questo punto del *De anima* (c. 58) è adombrata la dottrina del purgatorio, a cui T. allude anche altrove (*An.* 35, 3; *Adv. Marc.*, III, 24, *Resurr.*, 42). Nel *De resurr. carnis* (cf. A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 141-53), dimostrando questo dogma con ragioni metafisiche e morali, T. precisa e completa la sua antropologia. La risurrezione è affermata anche nelle opere apologetiche (*Nat.*, I, 7, 29. 31 sgg.; *Apol.*, 18, 3; 23, 13; 45, 6 sg.; 48-50; *Spect.*, 30), con lo sforzo di dimostrarne razionalmente la possibilità, secondo la tradizione dell'apologetica. Il relativo materialismo di T. appare anche nella dottrina degli angeli, ch'egli afferma corporei e inferiori all'anima umana (A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 153-61).

La demonologia è esposta specialmente in occasione della polemica antipagana, in forza dell'identificazione degli dèi con i demoni (v., ad es., *Apol.*, 22; *Testim. an.*, 3; cf. G. Lortz, *op. cit.*, II, pp. 30-54), della protesta contro le persecuzioni, dovute all'istigazione dei demoni (*Apol.*, 27, 4-7; 47, 11) e nella polemica contro le eresie pur esse opera degli spiriti cattivi (*Praescr.*, 39 sg.).

Nella cristologia T. parte dalla storia della Rivelazione, offerta agli Ebrei (*Apol.*, 18 sg.), ai quali fu mandato Cristo (*ibid.*, 21; *Adv. Iud.*, tutto). La divinità di lui è dimostrata dalle profezie e dai miracoli (*Apol.*, 21; 23, 12; cf. A d'Alès, *op. cit.* pp. 5-33). Cristo è il Verbo, che generato dal Padre in unità di natura come raggio dal sole, scende nel seno della Vergine (*Apol.*, 21, 7. 12; *Paescr.*, 13, 3), *homo Deo mixtus* (*Apol.*, 21, 14, cf. *Adv. Marc.*, II, 27), per distruggere la nostra morte e restituirci la vita (*Bapt.*, 11, 4). Nei ll. III-V *Adv. Marcionem* (A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 162-85) T. dimostra l'identità di Gesù figlio di Dio con il Cristo annunziato dai profeti, e nel *De carne Christi* (A. d' Alès, *op. cit.*, p. 185 sgg.) combatte il docetismo di Apelle e gli errori cristologici dei valentiniani, illustrando l'Incarnazione e dimostrando la verginità di Maria, ma solo fino al parto. Ivi (c. 9) T. condivide il pensiero di alcuni Padri che negavano la bellezza al corpo del Salvatore.

Fra i Sacramenti, oltre che del Battesimo, nel trattato apposito già menzionato, T. parla della Confermazione, ricordando le unzioni, l'imposizione delle mani, la benedizione e l'invocazione dello Spirito Santo, il segno della Croce, che seguono al Battesimo (*Bapt.*, 7 sg.; *Resurr.*, 8; cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 326 sg.); della Penitenza, che restituisce all'uomo ciò che ha perduto per il peccato ed è concessa una volta sola dopo il Battesimo (*Paenit.*, 7, 9 e passim); solo sotto l'influsso del montanismo affermerà nel *De pudicitia* l'irremissibilità della fornicazione, dell'omicidio e dell'idolatria. Quanto all'Eucaristia, « s'incontrano nei suoi scritti parecchie espressioni oscure, che prestano il fianco a obbiezioni. Ma se si guarda all'insieme della sua dottrina, non c'è nessuna di queste espressioni che non possa e debba intendersi in senso conforme alla tradizione cattolica » (A. d'Alès, *op. cit.*, p. 356); ivi si elenca una serie di testi in cui T. allude all'Eucaristia: *Praescr.*, 36; *Adv. Marc.*, I, 14; III, 19; IV, 40; V, 8; *Resurr. carn.*, 8; *An.*, 17; *Orat.*, 6. 19; *Ad ux.*, II, 5; *Idol.*, 7; *Pudic.*, 9). Sul matrimonio, dopo i riconoscimenti e gli elogi del periodo cattolico, specialmente nel II l. *Ad uxorem*, divenuto montanista insisterà, nell'*Exhortatio castitatis* e nel *De monogamia*, sugli aspetti negativi, fino a presentarlo come un male tollerato.

Il pensiero di T. moralista (cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 262 sgg.) è dominato da una visione concreta dei problemi, che gli dà il gusto della casistica, come appare dagli argomenti ch'egli tratta, e dal rigorismo, che, favorito da una natura tendente agli eccessi, sarà portato all'esasperazione dalla dottrina montanistica. Le virtù e le pratiche su cui più insiste sono la pazienza, la penitenza, la castità, la preghiera, il digiuno, negli scritti dedicati a questi argomenti.

Nell'escatologia ha notevole rilievo l'attesa della fine del mondo vicina (*Apol.*, 31, 1; 39, 3; *Cult. fem.*, II, 9; *Resurr. carn.*, 22; *Ad ux.*, I, 2. 5; *Orat.*, 5; *Exhort. cast.*, 6; *Monog.*, 7; *Pudic.*, 1) e il millenarismo (*Adv. Marc.*, III, 24).

IV. Lo scrittore. – Fino a poco fa era un luogo comune attribuire a T. il merito d'aver creato la lingua della cristianità latina. Ma studi recenti hanno dimostrato che già prima s'era venuto formando, specialmente a Roma, un « latino cristiano », con le versioni della Bibbia e di altri scritti, risalenti alla metà ca. del sec. II. T. fu il primo a valersi con intento e capacità di grande artista di una lingua di gruppo che da tempo s'andava evolvendo; fu « il grande iniziatore, l'innovatore che introdusse l'idioma dei cristiani, così rivoluzionario e così poco tradizionale, nella letteratura latina » (Ch. Mohrmann, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 4 [1950], p. 159; id., in *Vigiliae Christianae*, 3 [1949], pp. 67-106; 162-83; id., in *Aevum*, 24 [1950], p. 135 sgg.; id., *Tertullianus, Apologeticum en andere Geschriften uit T'. voor-montanischen Tijd* [*Monumenta Christiana*, 3], Utrecht 1951, pp. LXXXVI-XCV). Egli fu poi il plasmatore del vocabolario teologico. Primo fra i latini a tentare, come apologista, controversista e maestro di vita pratica, un'esposizione sistematica e un'elaborazione riflessa del contenuto cristiano, egli dovette piegare la lingua di Roma a esprimere non solo la novità dei concetti elementari, a cui, come si diceva, la comunità cristiana s'era già provata a dare veste latina, ma anche gli approfondimenti concettuali e le sottili distinzioni che la polemica contro le eresie l'obbligava a perseguire.

Lo stile di T. rivela uno degli scrittori più potenti e originali della latinità. Le consuetudini del tempo e la formazione retorica certamente mostrano a ogni passo le loro tracce; ma la lucidità del pensiero, l'irruenza d'un temperamento di polemista nato, l'entusiasmo per la causa di cui s'era fatto difensore, il disdegno delle vie battute e dei mezzi convenzionali, il pieno dominio della lingua, dànno alla pagina di T. un'impronta personale inconfondibile. I suoi aforismi, che riassumono nella maniera più incisiva il frutto di lunghe meditazioni o presentano l'intuizione felice dell'uomo di genio, sono divenuti meritamente luoghi comuni.

Queste qualità brillanti non debbono far dimenticare le doti più essenziali: la solidità dell'impalcatura dialettica, la sapiente architettura della composizione, la chiarezza con cui mira al fine della dimostrazione senza perder d'occhio il filo e il punto di partenza, anche quando, nella foga della polemica, accumula il materiale erudito, e, nell'incalzarsi degli argomenti, l'invettiva, la ritorsione, il sarcasmo sembrano in balia d'un temperamento passionale e incapace di controllo.

Con ciò non si vuol dire che, come facilmente avviene agl'ingegni ricchi e brillanti, tanto più se educati, come T., alle scuole dei retori che si proponevano di dimostrare a qualsiasi costo qualsiasi tesi, egli non indulga spesso a vezzi più di sofista che di solido ragionatore, con il cumulo degli argomenti che a mala pena ne nasconde la fragilità, con la sottigliezza e il cavillo (cf. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, Parigi 1901, p. 439 sgg.).

Bibl.: tradizione del testo. – 1. Manoscritti. – Secondo i risultati della critica più recente (cf. E. Kroymann, introd. al vol. 70 del CSEL, 1942; Ch. Mohrmann, *Tertullianus*, cit., p. XLI sgg., e bibl. ivi citata), le opere di T. ci sono pervenute in quattro collez. manoscr. La più antica è il *Corpus Trecense*, (cod. *Trecensis* 523, sec. XII, ma risalente al sec. V) che comprende solo 5 opere; vengono poi il *Corpus Malmesburiense*, rappresentato da un codice forse del monastero di Malmesbury (Wiltshire), usato dal Gelenius (v. sotto) e ora perduto; comprendeva 12 trattati; il *Corpus Agoberdinum* (cod. *Paris.* 1622 del sec. IX, cosidetto dal suo primo possessore Agobardo vescovo di Lione (v.); il *Corpus Cluniacense*, il più completo, con 27 opere, rappresentato da vari mss. francesi, italiani, austriaci e olandesi. – 2. Ediz.: per le edd. recenti delle singole opere, v. E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, in *Sacris erudiri*, 3 (1951), pp. 1-5, e i manuali citati sotto. L'*editio princeps* fu curata da B. Rhenanus, Basilea 1521; seguirono quelle di M. Mesnartius, Parigi 1545; S. Gelenius, Basilea 1550; J. Pamelius, Anversa 1579 (questi editori si valsero anche di mss. poi scom-

parsi); N. Rigaltius, Parigi 1634; J. S. Semler, Halle 1769-76; E. F. Leopold, Lipsia 1838-41; PL 1-2; la migliore delle edizioni complete è quella di F. Oehler, Lipsia 1851-54. Nel CSEL sono usciti finora quattro volumi: XX (Reifferscheid e Wissowa, 1890, con *De spectaculis, De idololatria, Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace, De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio, De anima*; XLVII (Kroymann, 1906), con *De patientia, De carnis resurrectione, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos, Adversus omnes haereses* (spurio), *Adversus Praxeam, Adversus Marcionem*; LXIX (Hoppe, 1939), con l'*Apologeticum*; LXX (Kroymann, 1942), con *De praescriptione, De cultu feminarum, Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De corona, De carne Christi, Adversus Iudaeos*. Nel *Corpus christianorum*, F. Borleffs ha pubblicato l'*Ad Nationes* e E. Dekkers l'*Ad Martyras*, Turnhout 1952. – Studi: della copiosissima bibl. tertullianea si menzionano solo, oltre quelle citate nel testo, le pubblic. più recenti, non reperibili nei manuali che qui si elencano: A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, 1, Lipsia 1893, pp. 667-87; II, II, ivi 1904, pp. 256-96; Bardenhewer, II, pp. 377-442; Schanz, III, pp. 272-333; Moricca, I, pp. 109-348; U. Mannucci-A. Casamassa, *Istit. di patrol.*, I, 6ª ed., Roma 1948, pp. 108-27; A. Altaner, *Patrologie*, 3ª ed., Friburgo in Br. 1951, pp. 122-34. Fra le opere speciali: Q. Cataudella, *T., Il mantello di saggezza* (*De Pallio*), introd., testo critico, vers. e note, Genova 1947; E. Evans, *Adversus Praxeam*, introd., testo, traduz. ingl. e ampio commento, Londra 1948; I. Marra, 2ª ed. del *De corona* e *De cultu feminarum* (*Corpus Parav.*), Torino [1951]; O. Tescari, *L'Apologetico*, testo, trad. e note (*Corona Patrum Sales.*, ser. lat. 13), ivi 1951; B. Nisters, *Tertullian: sein.e Lehre und sein Schicksal*, in *Beitr. zur Theol.*, 25 (1950); A. J. Festugière, *La composition et l'esprit du « De anima » de T.*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 33 (1949), pp. 129-61; J. H. Waszink, *The Technique of the clausula in T. De Anima*, in *Vigiliae christianae*, 4 (1950), pp. 212-45; A. J. B. Higgins, *The Latin Text of Luke in Marcion and T.*, *ibid.*, 5 (1951), pp. 1-42; Th. Verhoeven, *Monarchia dans T., Adv. Praxeam*, *ibid.*, pp. 42-48; Ch. Mohrmann, *T., De Baptismo, II, 2*, *ibid.*, p. 49; J. W. Ph. Borleffs, *Un nouveau manus. de T.* (l'*Ottobonianus lat. 25*), *ibid.*, pp. 65-79; Ch. Mohrmann, *St Jérôme et st Augustin sur T.*, *ibid.*, p. 111 sg.; R. M. Grant, *Two Notes on T.* (*Apol.*, 47, 6 sg.; *Adv. Marc.* 1, 13), *ibid.*, pp. 113-15; G. I. Lieftinck, *Un fragment de De Spectaculis de T. provenant d'un manus. du neuvième siècle*, *ibid.*, pp. 193-203; D. Van Berchem, *Le « De Pallio » de T. et le conflit entre le Christianisme et l'Empire*, in *Museum Helveticum*, 1 (1944), pp. 100-14; J. M. Vis, *Tertullianus' de Pallio tegen de achtergrond van zijn overige werken*, diss., Nimega 1949; P. Schepens, *De Baptismo V. Esiestos*, in *Rech. de sc. relig.*, 35 (1948), p. 112 sgg.; F. di Capua, *Religiosi crucis: una nota a T. Apol., 16, 6*, in *Rendic. dell'Accad. di Archeol., Lettere e Belle Arti di Napoli*, 24-25 (1949-50), pp. 105-18; J. Beran, *De ordine Missae secundum Tertulliani « Apologeticum »*, in *Miscell. Mohlberg*, II, Roma 1949, pp. 7-32; A. Quacquarelli, *Libertà, peccato, e penitenza secondo T.*, in *Rass. di scienze filos.*, 2 (1949) n. 1, pp. 16-37; id., *Antropologia ed escatologia secondo T.*, *ibid.*, 2 (1949), n. 2, pp. 14-47; id., *Il paganesimo secondo la concezione di T.*, *ibid.*, 3 (1950), n. 1, pp. 11-52; id., *L'antimonarchianesimo di T. nell'Adv. Prax.*, *ibid.*, 3 (1950), n. 2, pp. 31-63; id., *Gli ideali di vita cristiana secondo T.*, *ibid.*, 4 (1951), n. 1, pp. 54-89; id., *T. contro gli gnostici: Valentino e valentiniani*, *ibid.*, n. 2, pp. 63-84; id., *L'Adversus Hermogenem di T.*, *ibid.*, n. 4, pp. 61-69; id., *La persecuzione secondo T.*, in *Gregorianum*, 31 (1950), pp. 562-589; G. De Plinval, *T. et le scandale de la couronne*, in *Mél. De Ghellinck*, Gembloux 1951, pp. 183-88. Michele Pellegrino

TERTULLO (Τέρτυλλος). - Retore, scelto, per la sua pratica degli usi forensi romani e della lingua greca, come avvocato del Sinedrio contro s. Paolo davanti al procuratore della Giudea Antonio Felice, a Cesarea di Palestina nel 58 (*Act.* 24, 1-9).

È incerto se fosse giudeo, greco o latino; vari indizi tendono ad escludere la prima ipotesi; il nome *Tertullus* (da *Tertius*) era frequente fra i Romani. La sua requisitoria, molto abile, si iniziò con una *captatio benevolentiae* troppo adulatrice in confronto dei reali meriti del procuratore (v. FELICE, ANTONIO); le accuse contro Paolo, accortamente mantenute sul terreno politico, furono tre: provoca sedizioni fra i giudei dell'Impero; è capo della setta dei nazorei (solo qui nel Nuovo Testamento come equivalente di « cristiani »); ha tentato di violare il Tempio. Sull'autenticità dei vv. 6c-8a i manoscritti e gli studiosi sono divisi, ma con una netta tendenza per la non autenticità, soprattutto per ragioni interne: così T. inviterebbe il procuratore ad inquisire da sé l'accusato, senza chiamare in causa il tribuno Lisia. S. Luca ha riportato molto in breve la requisitoria, forse basandosi su note prese durante il processo, cui poté esser presente.

(*fot. Mas*)

TERUEL, DIOCESI di - Soffitto in stile « mudejar » (prima metà del sec. XV) - Teruel, Cattedrale.

BIBL.: A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, Bonn 1934, p. 274 sgg. (con bibl.); J. Renié, *Actes des Apôtres* (*La Ste Bible* di Pirot-Clamer, 11, parte 1ª), Parigi 1949, p. 311 sgg.

Luigi Vagaggini

TERUEL, DIOCESI di. – Diocesi e città capoluogo della provincia omonima nella Spagna. Ha una superficie di 6200 kmq. con una popolazione di 85.650 ab. quasi tutti cattolici, distribuiti in 117 parrocchie, servite da 146 sacerdoti diocesani e 20 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 15 femminili (*Ann. Pont. 1953*, p. 422).

La città di T. sorge a 911 m. di altezza sulla riva sinistra del Turia, alla confluenza dell'Alfombra. Fondata dagli Iberici e denominata Turba, fu devastata dai Romani, dopo che Annibale aveva distrutto Sagunto. Gli Arabi ricostruirono la città e le avrebbero dato il nome di T. da una statua di toro rinvenuta nelle rovine. Quantunque riconquistata da Alfonso II nel 1171, l'ultima moschea non fu demolita che nel 1502. Pietro IV aveva visitato la città nel 1348 e conferitole il titolo di *exenta* (esente). Gregorio XIII annuì alle istanze di Filippo II e il 31 luglio 1577 venne creata la diocesi di T.; a suo primo vescovo fu nominato J. Pérez de Artieda; ma il primo a risiedervi fu A. Santos, trasferitovi da Saragozza nel 1579. T. fu occupata dai Francesi nel 1808 e funestata dalla guerra civile nel 1936, in cui furono molto danneggiati i suoi monumenti.

La Cattedrale dedicata all'Assunta fu eretta nel sec. XVI, ma deturpata dai restauri nel 1685. L'interno è a tre navate con altare maggiore in argento cesellato (1750) e retablo con l'*Assunzione* di Gabriele Joli (1535). Il soffitto ligneo in stile moresco presenta decorazioni pittoriche e mensole gotiche; venne eseguito nel 1335 da Domingo Peñaflor. Nel sec. XV furono aggiunte le due navi minori; la cupola a tegole colorate fu eretta nel 1538. Nel Tesoro della sagrestia si conserva un ostensorio d'argento alto ca. 3 m., scolpito a Cordova da B. García de los Reyes (1742). Altre chiese notevoli sono: quella del Sal-

vador, del 1186, trasformata in stile churrigueresco, in cui si venera un'immagine di G. Cristo in legno del sec. XVI, « de los tres manos »; di S. Pedro in stile gotico del sec. XIII con torre quadrata e chiostro annesso del sec. XIV, restaurata nell'interno nel 1741; di S. Andrea con la tomba di Gil Sanchez Muñoz, vescovo di Maiorca; di S. Teresa, con cupola a stucchi del sec. XVIII; di S. Martino, con torre del sec. XII restaurata nel 1549; di S. Michele del sec. XVII, con sculture policrome in legno; di S. Francesco, eretta alla fine del sec. XV, a navata unica, in stile gotico, con absidi poligonale.

La sede di T. suffraganea di Saragozza, ha dal 1851 l'amministrazione della diocesi di Albarracin, fondata nel sec. XII e situata a 1182 m. di altezza. Albarracin fu capitale d'un Regno arabo, poi d'uno Stato indipendente, annesso all'Aragona. Nell'antica cattedrale del sec. XIV si conservano sei notevoli arazzi di Bruxelles del sec. XVI. - Vedi tav. CXLIV.

BIBL.: M. del Pano, *La techumbre de la catedral de T.*, in *Rev. de Aragona*, 1904; R. García Guereba, *Las torres de T.*, Madrid 1925; P. Fr. Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, II, Berlino 1928, p. 243 sgg.; *Enc. Eur. Am.*, LX, pp. 1570-77.

Enrico Josi

TERZA. - L'ora canonica della terza ora del giorno, che corrisponde alle 9.

È la più solenne delle ore minori e precede la Messa solenne nei giorni festivi. L'inno accenna alla discesa dello Spirito Santo; nella festa e nell'ottava di Pentecoste è sostituito con il *Veni Creator Spiritus*. Nell'antichità, come si sa da Ippolito e dalle *Cost. ap.*, si metteva la terza ora della preghiera in relazione con la condanna del Signore davanti a Pilato. L'ora canonica era dapprima un atto di pietà privata, poi orazione pubblica e canonica dei monaci e, dal sec. V-VI, anche del clero secolare, e la sua struttura è comune a quella delle altre ore minori, la Sesta (v.) e la Nona (v.).

BIBL.: C. Callewaert, *De Breviarii Rom. Liturgia*, Brugge 1939, nn. 212, 226, 317, 318; P. Albrigi, *Sacra liturgia. L'Orazione pubblica*, Vicenza 1941, pp. 88-90, 439-41; M. Righetti, *Man. di st. liturg.*, Milano 1946, pp. 421-23, 584-86; A. Leclercq, *Sexte et Tierce*, in DACL, XV, coll. 1396-99.

Pietro Siffrin

TERZAGO, NICOLA. - Teologo moralista e mistico, n. a Roma nel 1679. Dotto e pio, nel 1721 venne nominato vescovo titolare di Samaria e ausiliare di Ostia e Velletri, e nel genn. 1724 vescovo di Narni, ove morì il 29 ag. 1761, assai benemerito di quella chiesa.

Il T. deve essere ricordato specialmente come teologo moralista e mistico.

Pubblicò: *Istruzione pratica sopra la fedele amministrazione del sacramento della Penitenza* (Roma 1753, 1763, 1769, 1823; Venezia 1770; 1824; Roma-Venezia 1817); *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudomysticos* (Venezia 1764), assai rara, e tuttora molto citata dai teologi della mistica e ritenuta come la migliore storia e confutazione degli errori spirituali. Fu compendiata da mons. Chaillot: *Principes de théologie mystique* (Parigi 1866); e dal card. Casimiro Gennari: *Del falso misticismo* (2ª ed. Roma 1907). Il nome del T. si trova però taciuto.

BIBL.: Cappelletti, IV, pp. 567-72; P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbona 1873, p. 707.

Felice da Mareto

TERZIARI CARMELITANI SCALZI DEL MALABAR DI RITO LATINO. - Fondati il 26 apr. 1874, da mons. Leonardo Mellano, arcivescovo di Verapoly, a Manjummel (Malabar).

Furono approvati dalla S. Congr. di Propaganda Fide il 9 febbr. 1904. Il 31 maggio 1951, venivano aggregati all'Ordine carmelitano come una specie di provincia missionaria. L'istituto ha per fine specifico la predicazione di missioni ed esercizi spirituali e l'apostolato della stampa. Infatti dal 1876 stampa il primo periodico cattolico in lingua malayalam, *Nada-Kahalam*. Attualmente vi sono 57 professi con 7 case; la casa generalizia è a Manjummel.

BIBL.: Ambrosius a S. Teresia, *Hierarchia Carmelit.*, IV, Roma 1939, p. 353; *Congreg. Tertii Ord. Reg. latini Ritus*, in *Anal, Ord. Carmel. Discalc.*, 23 (1951), pp. 270-72.

Silverio Mattei

TERZIARI CARMELITANI SCALZI SIRO-MALABARESI. - Prima Congregazione indigena dell'India orientale, fondata nel 1831 in Mannanam (Malabar) dai sacerdoti Tomaso Palakal e Tomaso Porukara, con il nome di « Servi di Maria Immacolata del Monte Carmelo », poi mutata nel titolo attuale. Il 1° ott. 1860 furono aggregati all'Ordine Carmelitano.

Scopo: attività educativa con scuole e collegi di ogni grado, con la predicazione e con la stampa (nel 1846 aprirono una delle prime tipografie di lingua siro-malabarese), divulgativa del pensiero cattolico. Ebbero l'approvazione definitiva nel 1906, e contano ora 433 religiosi in 29 case, tutte in India. La casa generalizia è ad Ernakulam.

BIBL.: C. J. Varley, *The Syrian Carmelite congreg. in Malabar*, in *Cath. Direct. of. India*, Madras 1920, pp. 13-27; P. Guglielmus, *The Carmelite Congr. of Malabar*, Trichinopoly 1932.

Silverio Mattei

TERZIARI FRANCESCANI DELLA SANTA CROCE. - Furono fondati da fratel Giacomo Wirth (1830-72), che fu primo superiore generale, e fratel Antonio Weber (1829-1910).

Ambedue già professi nel Terz'ordine, nel 1855 cominciarono a condurre una vita comune aprendo la loro Casa presso Waldbreitbach (Treviri) per i poveri e gli orfanelli. Nel 1869 furono approvati dal vescovo di Treviri e, aggregati all'Ordine francescano nel 1907, dalla S. Sede nel 1910. Si dedicano a varie opere di carità, fra le quali la cura dei malati di mente. Sono adesso 276 religiosi in 26 case.

BIBL.: A. Sinningen, *Katholische Mannerorden in Deutschland*, 2ª ed., Düsseldorf [1934], pp. 142-46; anon., *Breve storia della Congregazione dei T. Franc. della S. Croce*; Roma, (s. a.).

Cesario van Hulst

TERZIARIE. - Comunità religiose viventi secondo le regole proprie dei principali Ordini antichi, che già erano divisi nei due rami: Prim'ordine (religiosi) e Second'ordine (religiose).

1. T. CAPPUCCINE DELLA SACRA FAMIGLIA (Valencia). – Fondate nel 1885 a Masamagrell (dioc. di Valencia, Spagna) da mons. Luigi Amigò. Scopo: assistenza ai malati, educazione della gioventù in asili, scuole e orfanotrofi. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1902, definitiva nel 1913. Contano 561 suore in 91 case in Spagna, Colombia e Venezuela (M. Ramo, *Luis Amigó*, Madrid 1950).

2. T. CAPPUCCINE DEL SACRO CUORE (Catania). – Fondate a Roccalumera (dioc. di Messina) nel 1895 da mons. Fr. Maria Di Francia. Scopo: educazione delle fanciulle in orfanotrofi, educandati, asili, ecc. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1943. Contano 250 suore in 20 case. Casa generalizia a Catania (Arch. d. Casa gener.).

3. T. CAPPUCCINE DI LOANO (Genova). – Fondate nel 1885 a Loano (dioc. di Albenga) da Anna Maria Rubatto (in religione suor M. Francesca di Gesù). Scopo: assistenza ai malati a domicilio e negli ospedali; istruzione delle fanciulle povere. Decreto di lode nel 1910; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1916, definitiva nel 1928. Contano 687 suore in 70 case in Italia e America del Sud. Casa generalizia a Genova (Arch. d. Casa gener.; Teodosio da Voltri, *Madre Franc. M. Rubatto*, Genova 1944).

4. T. CAPPUCCINE DI SAN FRANCESCO D'ASSISI (Fortaleza, Brasile). – Fondate a Belém do Pará nel 1904 dal cappuccino Giampietro da Sesto S. Giovanni, e aggregate all'Ordine nel 1908. Scopo: opere di carità e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1951. Contano 244 suore in 21 case nel Brasile. La casa generalizia è a Fortaleza (Arch. d. S. Congr. d. Relig., F, 46).

5. T. Carmelitane di San Giuseppe (Autun). – Fondate nel 1870 a St-Martin Belleroche da Léontine Farre. Scopo: educazione dei fanciulli malati e formazione religiosa e morale delle fanciulle nelle missioni. Decreto di lode nel 1908, approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1927. Contano 324 suore in 26 case. La casa generalizia è ad Autun (Arch. d. S. Congr. d. Relig., F, 15).

6. T. Carmelitane di San Giuseppe (Barcellona). – Fondate a Barcellona nel 1878 da Teresa Toda y Juncasa. Scopo: istruzione della gioventù operaia, assistenza degli orfani e dei vecchi. Decreto di lode nel 1902; approvazione definitiva dell'Istituto nel 1910 e delle Costituzioni nel 1925. Contano 144 suore in 12 case. Casa generalizia a Barcellona (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 80).

7. T. Carmelitane di Santa Teresa (Teresiane) (S. Martino a Campi Bisenzio, Firenze). – Fondate a S. Martino a Campi Bisenzio nel 1874 da Teresa Manetti (in religione, madre Teresa Maria della Croce). Scopo: istruzione della gioventù in asili, scuole elementari private e comunali, medie, professionali e commerciali, collegi, laboratori. Decreto di lode nel 1900, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1904, definitiva nel 1911. Contano 440 suore in 43 case in Italia, Libano e Palestina. Casa generalizia a S. Martino a Campi Bisenzio (Arch. d. casa gener.; Stanislao di S. Teresa, *La vita della serva di Dio, madre Teresa M. della Croce*, Roma 1950).

8. T. Carmelitane di Santa Teresa (Torino). – Fondate a Marene (arcid. di Torino) nel 1894 per opera della signora Adele Sinaglia. Scopo: educazione della gioventù in asili, scuole, orfanotrofi; assistenza ai malati a domicilio e negli ospedali. Aggregate all'Ordine nel 1925. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1933, definitiva nel 1941. Contano 270 suore in 20 case. La casa generalizia è a Torino (Arch. d. S. Congr. d. Relig., T, 77).

9. T. Carmelitane Scalze (Tarragona). – Fondate a Grauss (dioc. di Barcellona) nel 1866 dal carmelitano scalzo Francesco Palau y Quer. Scopo: educazione della gioventù e cura dei malati a domicilio e in ospedali e cliniche. Decreto di lode nel 1893, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1906. Contano 525 suore in 35 case in Spagna e nell'America latina. La casa generalizia è a Tarragona (Arch. d. S. Congr. di Relig., T, 32).

10. T. di San Francesco di Susa (Susa). – Fondate a Susa nel 1882 per opera di mons. Edoardo Giuseppe Rosaz. Scopo: educazione delle fanciulle e bambini in asili, orfanotrofi, ecc.; assistenza ai malati a domicilio e negli ospedali. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1942. Contano 273 suore in 37 case in Italia e all'estero. Casa generalizia a Susa (Torino) (Arch. d. casa gener.).

11. T. Domenicane degli Angeli Custodi (Ragusa). – Fondate a Curzola dal domenicano G. Mishow. Nel 1905 l'Istituto fu aggregato all'Ordine domenicano. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai vecchi e agli ammalati. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1928. Contano 150 suore in 21 case. La casa generalizia è a Ragusa (Jugoslavia) (Arch. d. S. Congr. d. Relig., R, 68).

12. T. Domenicane della Congregazione della Regina del s.mo Rosario (S. Francisco). – Fondate a S. Francisco nel 1853 dal benedettino bavarese Bonifacio Wimmer. Scopo: educazione della gioventù. Approvazione delle Costituzioni e dell'Istituto nel 1898. Aggiornamento al Codice nel 1947. Contano 567 suore in 24 case in America. Casa generalizia a New Burgh (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 68).

13. T. Domenicane della Congregazione di Nostra Signora del Rosario (Rodez). – Fondate a Bor (dioc. di Rodez) da alcune T. domenicane nel 1851; nel 1859 la casa generalizia fu trasferita a Monteils. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1891, approvazione delle Costituzioni nel 1897. Contano 637 suore in 50 case. La casa generalizia è a Rodez (Arch. d. S. Congr. di Relig., R, 35).

14. T. Domenicane dell'Annunziata (Vich). – Fondate a Vich nel 1856 dal p. Francesco Coll. Scopo: educazione della gioventù e opere di carità. Decreto di lode nel 1898, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1907, definitiva nel 1910. Contano 1520 suore in 120 case. Casa generalizia a Vich (Spagna) (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 49).

15. T. Domenicane della Santa Croce (Seattle). – Nel 1853 madre Agostina Neuhierl del convento della S. Croce in Ratisbona con altre 3 suore si trasferì a Brooklyn e vi fondò un monastero. Nel 1859 fu aperta una seconda casa a Nuova York e nel 1866 il nuovo Istituto fu dichiarato indipendente. Scopo: educazione della gioventù in scuole parrocchiali e di grado superiore, e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1934. Contano 156 suore in 15 case. La casa generalizia è a Everett (Arch. d. casa gener.).

16. T. Domenicane del Sacro Cuore (Catania). – Sorte dalla fondazione di 4 case di T. domenicane per opera del domenicano Timoteo Longo, tra il 1886 e il 1891, nella diocesi di Noto. Nel 1906 furono aggregate all'Ordine dei Predicatori, e nel 1922 erette in Congregazione autonoma. Nel 1923 la casa generalizia e il noviziato furono trasferite a Catania. Decreto di lode nel 1939. Contano parecchie case in Italia e particolarmente in Sicilia (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 40).

17. T. Domenicane del Sacro Cuore di Huston (Galveston). – Fondate nel 1882 a Somerset (Ohio) da madre Maria Agnese Magevny. Scopo: scuole e assistenza ai malati, in cliniche e ospedali. Approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1934, definitiva nel 1943. Contano 273 suore in 21 case. Casa generalizia a Huston.

18. T. Domenicane del S.mo e Immacolato Cuore di Maria (Belley). – Fondate nel 1860 da madre Maria Teresa Domenica Fassy a Bong (dioc. di Belley). Scopo: assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1872, aggregate all'Ordine domenicano nel 1933. Contano 54 suore in 4 case (Arch. di. S. Congr. d. Relig., B, 48).

19. T. Domenicane del S.mo Nome di Gesù (S. Francisco). – Fondate nel 1850 a Benicia (California) da mons. Joseph Alemany, arcivescovo di S. Francisco. Scopo: educazione della gioventù, in collegi, pensionati, accademie.

20. T. Domenicane del S.mo Rosario (Avana). – Fondate dalle T. domenicane insegnanti di Cette (dioc. di Montpellier) che, fuggite dalla Francia al tempo delle soppressioni, aprirono una casa all'Avana (Cuba) e nel 1908 si eressero in Istituto autonomo. Nel 1909 furono aggregate all'Ordine domenicano. Scopo: educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1928. Contano 100 suore in 10 case. La casa generalizia è ad Avana (Arch. d. S. Congr. d. Relig., A, 53).

21. T. Domenicane del S.mo Rosario di Melegnano (Milano). – Fondate nel 1821 a Casolate (dioc. di Lodi) dal sac. Francesco Fiazza. Scopo: educazione della gioventù, specialmente povera e abbandonata. Furono approvate prima dal vescovo di Lodi e poi nel 1857 dall'arciv. di Milano. Contano 471 suore in 21 case. Casa generalizia a Milano (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 116).

22. T. Domenicane di Arenberg (Treviri). – Fondate nel 1868 nella diocesi di Treviri per opera di due domenicane appartenenti ad un monastero svizzero. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati negli ospedali e in case private. Decreto di lode nel 1914. Contano 846 suore in 29 case. La casa generalizia è ad Arenberg (dioc. di Treviri) (Arch. d. S. Congr. di Relig., T, 54).

23. T. Domenicane di Granata (Granata). – Fondate nel 1915, la loro origine rimonta però al 1701, quando suor Giuliana de Santa Inés Gonzales Sampedro fondò il « Beaterio » del Terz'ordine di S. Domenico. Scopo:

educazione della gioventù in scuole parrocchiali. Aggregato al Prim'ordine domenicano nel 1915. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1931. Contano 151 suore in 11 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 57).

24. T. Domenicane di Nancy. – Fondate a Nancy dalla madre Rose Lejeune che unì in unica Congregazione tutte le Domenicane sparse in Francia, sotto la guida del p. Lacordaire. Scopo: educazione della gioventù in scuole, ecc. Decreto di lode nel 1867 (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 1).

25. T. Domenicane di Newcastle (Westminster). – Ramo staccato dalla casa di Oakfrod (Natal), resasi indipendente dalla Congregazione di T. domenicane di Kingwilliamstown provenienti dal monastero di Augusta (Baviera). La nuova Congregazione si stabilì a Newcastle nel 1891. Scopo: istruzione della gioventù. Decreto di lode nel 1911, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1913. Contano 344 suore in 23 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 27).

26. T. Domenicane di Racine (Milwaukee). – Fondate da tre suore del Second'ordine di S. Domenico, professe nel monastero del S. Cuore in Ratisbona (Baviera), nel 1862, emigrarono nella diocesi di Milwaukee. Nel 1877 furono aggregate al Terz'ordine di S. Domenico. Scopo: educazione della gioventù. Contano 576 suore sparse nel Nord America (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 81).

27. T. Domenicane di Santa Caterina da Siena (Albi). – Fondate ad Albi, Tarn (Francia), nel 1852 dalla madre Gérine (al secolo Francesca Caterina Fabre). Scopo: educazione delle fanciulle e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1901, approvazione temporanea della Costituzioni nel 1926, definitiva nel 1933. Contano 415 suore in 29 case in Francia, Spagna, Uruguay, Argentina e Cile. Casa generalizia ad Albi (Arch. d. casa gener., A, 33).

28. T. Domenicane di Santa Caterina da Siena (Bogotá). – Fondate a Bogotá nel 1880 dal domenicano Saturnino Gutierrez. Scopo: educazione delle fanciulle e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1912. Contano 450 suore in 36 case. La casa generalizia è a Bogotá (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 83).

29. T. Domenicane di Santa Caterina da Siena (Braga). – Fondate a Braga (Portogallo) nel 1866 dalla nobil donna Teresa de Salvanha Oliveira. Scopo: educazione dei figli del popolo. Approvazione delle Costituzioni da parte del Patriarca di Lisbona nel 1887, definitiva nel 1896. Contano 470 suore in 24 case. La casa generalizia è a Lisbona (Arch. d. S. Congr. d. Relig., L, 43).

30. T. Domenicane di Santa Caterina da Siena (Haarlem). – Fondate nel 1841 da sei giovani T. domenicane a Rotterdam. Scopo: insegnamento delle fanciulle povere e assistenza ai malati. Nel 1906 furon aggregate al Terz'ordine di S. Domenico. Decreto di lode nel 1924, approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1933. Contano 829 suore in 29 case in Olanda, Curaçao e Indie orient. Olandesi. Casa generalizia ad Haarlem (Arch. d. S. Congr. d. Relig., H, 3).

31. T. Domenicane di Santa Maria Maddalena (Spira). – Sorsero, come monache di clausura, nel sec. XIII, ed appartennero al Second'ordine di S. Domenico. Soppresse dalla Rivoluzione Francese, nel 1826 ottennero di passare al Terz' ordine domenicano e nel 1887 ne vennero approvate le Costituzioni. Scopo: educazione della gioventù. Contano 250 suore in 9 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 12).

32. T. Domenicane di Santa Maria Maddalena di Betania (Besançon). – Fondate a Besançon nel 1867 dal domenicano Giovanni Giuseppe Lataste. Scopo: assistenza e rieducazione delle donne perdute. Decreto di lode nel 1902; approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1910. Contano 300 suore in 9 case. La casa generalizia è a Besançon (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 64).

33. T. Domenicane di San Tommaso d'Aquino (Seattle). – Fondate nel 1888 a Pomeroy (Washington) dalla madre Mary Thomassina. Scopo: educazione della gioventù in scuole parrocchiali, collegi e accademie. Decreto di lode e approvazione delle Costituzioni nel 1937. Contano 189 suore in 20 case. La casa generalizia è a Marymount, Tacoma (Washington) (Arch. d. Casa gener.; Arch. d. S. Congr. d. Relig., S, 24).

34. T. Domenicane di Sèvres (Meaux). – Fondate a Parigi nel 1852 da suor Maria Rosa del S.mo Cuore di Gesù e dal domenicano P. L. Aussantl. Nel 1860 la casa generalizia passò a Sèvres (dioc. di Versailles). Scopo: educazione della gioventù. Decreto di lode nel 1869; approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1880, definitiva nel 1910. Contano 219 suore in 13 case. La casa generalizia è oggi a Roma (Arch. d. S. Congr. d. Relig., V, 27).

35. T. Domenicane di Springfield (Springfield). – Fondate a Springfield nel 1873 da suor Sandomenico. Scopo: insegnamento in asili e scuole, e assistenza ai malati in ospedali e case private. Decreto di lode nel 1929, approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1938. Contano 490 suore in 56 case. Casa generalizia a Springfield (Illinois) (J. M. Graham, *Dominicans in Illinois*, Springfield s. a.).

36. T. Domenicane di Wielowies (Tarnovia). – Fondate nel 1861 a Wielowies (dioc. di Presmilia) dalla nobil donna Rosa Biatecka (in religione suor Colomba). Scopo: educazione della gioventù in scuole popolari e orfanotrofi. Decreto di lode nel 1885, approvazione delle Costituzioni nel 1911. Contavano, nel 1940, 176 suore in 16 case. Casa generalizia a Tarnovia (Presmilia) (Arch. d. S. Congr. d. Relig., P, 38).

37. T. Francescane (Gozo). – Fondate a Gozo nel 1883 dal vescovo mons. Giuseppe Pace. Scopo: educazione della gioventù ed opere di assistenza. Decreto di lode nel 1937, ed approvazione definitiva nel 1946. Contano 407 suore in 29 case (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G, 31).

38. T. Francescane Alcantarine (Roma). – Fondate nel 1869 a Castellammare di Stabia (Napoli) dal can. Vincenzo Gargiulo e da Luigia Russo (in religione suor Agnese dell'Immacolata). Scopo: educazione delle fanciulle, specialmente orfane, cura delle pericolanti e delle cadute, assistenza agli infermi negli ospedali. Decreto di lode nel 1894, approvazione definitiva dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1903. Contano ca. 1000 suore in 110 case in Italia e in Brasile. Casa generalizia a Roma (Arch. d. Casa gener.).

39. T. Francescane dei Sacri Cuori di Gesù e Maria (Malaga). – Fondate ad Antequera (Malaga) nel 1884 dalla signora Maria Gonzales Ramos. Scopo: educazione della gioventù in scuole, asili, ecc. Decreto di lode e approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1902, definitiva nel 1938. Contano 203 suore in 22 case diffuse nella Spagna. La Casa generalizia è a Malaga (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 71).

40. T. Francescane della Beata Angelina (Roma).– Fondate a Foligno nel 1395 dalla b. Angelina dei conti di Marsciano. Scopo: istruzione della gioventù femminile. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1915, definitiva nel 1923. Contano 72 suore in 8 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Roma (Arch. d. casa gener.).

41. T. Francescane della Carità (Buenos Aires). – Fondate nel 1880 a Buenos Aires dalla signora Marcedes Guerra. Scopo: educazione della gioventù, assistenza ai malati negli ospedali e case di cura. Decreto di lode nel 1908, approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1909. Contano 302 suore in 24 case tutte in Argentina. La casa generalizia è a Buenos Aires (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 69).

42. T. Francescane della Divina Pastora. – Fondate a Madrid nel 1868 da Anna Fonteuberta. Scopo: educazione della gioventù. Approvazione della S. Sede

nel 1899; aggregate all'Ordine dei Frati Minori nel 1906. Contano 572 suore in 37 case (*Conspectus Trium Ordinum S. Francisci*, Roma 1929, p. 224).

43. T. Francescane della Purissima Concezione (Cartagena). – Fondate a Murcia nella Spagna nel 1878 dal francescano Francesco E. Malo con l'approvazione del vescovo. Scopo: assistenza delle orfane e cura dei malati, specialmente contagiosi. Decreto di lode nel 1900, approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni nel 1903. Contano 196 religiose in 21 case, tutte nella Spagna (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 43).

44. T. Francescane della Purissima Concezione (Messico). – Fondate a Messico dal p. Refugio Morales e da suor Maria di Gesù Crocifisso. Scopo: educazione della gioventù e opere di carità in cliniche e ospedali. Decreto di lode nel 1947. Contano 291 suore in 32 case. La casa generalizia è a Messico (Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 143).

45. T. Francescane delle Missioni (Cordoba). – Fondate a Cordoba (Argentina) nel 1878 dal p. F. Porseen e dalla madre Transito Cabanillas. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati. Decreto di lode nel 1901, approvazione delle Costituzioni nel 1902. Contano 243 suore in 23 case. La casa generalizia è a Cordoba (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 45).

46. T. Francescane dell'Immacolata Concezione (Barcellona). – Fondate a Barcellona nel 1859 dal francescano Raimondo Boldin. Scopo: educazione della gioventù. Approvate dalla S. Sede nel 1900. Nel 1907 furono aggregate all'Ordine dei Frati Minori. Contano 245 suore in 17 case in Spagna, Marocco, Argentina e Uruguay (*Conspectus Trium Ordinum S. Francisci*, Roma 1929, p. 229).

47. T. Francescane dell'Immacolata Concezione (Valencia). – Fondate a Valencia nel sec. XIV come T. regolari e con clausura papale, nel 1902 divennero Istituto con voti semplici perpetui. Scopo: educazione della gioventù e assistenza ai malati. Contano 375 suore in 31 case. Casa generalizia a Valencia (*Conspectus Trium Ordinum S. Francisci*, Roma 1929, p. 237).

48. T. Francescane di Allegany (Buffalo). – Fondate ad Allegany (Buffalo) nel 1895 da Giuseppe Todd, Brigida Talen e Teresa O'Neil sotto la direzione del p. Panfilo da Magliano. Scopo: educazione della gioventù in asili, scuole, ecc. ed assistenza ai malati. Approvate dalla S. Sede nel 1913. Contano 469 suore in 31 case tutte in America (*Conspectus Trium Ordinum S. Francisci*, Roma 1929, p. 424).

49. T. Francescane di Gesù Bambino (Assisi). – Fondate all'Aquila nel 1879 da suor Maria Giuseppa di Gesù Bambino (al secolo Barbara Micarelli). Scopo: educazione della gioventù, specie delle fanciulle povere, assistenza agli infermi e missioni. Decreto di lode nel 1910, approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1911, definitiva nel 1922. Contano 1200 suore in 104 case in Italia, Perù, Cirenaica e Belgio. La casa generalizia è S. Maria degli Angeli (Perugia) (Arch. d. casa gener.).

50. T. Francescane di Maria Immacolata di Joliet (Joliet). – Fondate a Joliet (dioc. di Chicago) nel 1865 dal francescano Panfilo da Magliano. Scopo: educazione della gioventù. Approvate nel 1881 dal vescovo mons. Duggan. Approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1901, definitiva nel 1912. Contano 627 suore in 56 case specie nell'America del Nord. Casa generalizia a Chicago (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 56).

51. T. Francescane di Nostra Signora del Rifugio (Guadalajara). – Fondate a Guadalajara nel Messico. dal francescano Pasquale Avelar. Scopo: rieducazione delle donne perdute e assistenza ai malati negli ospedali e case di cura. Approvate dal vescovo nel 1920; decreto di lode nel 1939. Contano 176 religiose in 18 case. Casa generalizia a Guadalajara (Arch. d. S. Congr. d. Relig., G. 81).

52. T. Francescane di San Felice da Cantalice (Cracovia): v. suore di san felice del terz'ordine di san francesco (cracovia).

53. T. Francescane di San Giuseppe (Buffalo). – Nel 1896 la casa delle Suore di S. Carlo di Polonia esistente a Pittsburg (U.S.A.) fu soppressa e le suore si occuparono delle opere parrocchiali di Trenton e più tardi diedero inizio ad una nuova Congregazione che nel 1909 fu aggregata all'Ordine dei Frati Minori Conventuali. Approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1928, definitiva nel 1936. La casa generalizia è a Buffalo (Arch. d. S. Congr. d. Relig., B, 114).

54. T. Francescane di Sant'Antonio ai Monti (Napoli). – Fondate a Napoli nel 1822 dalla serva di Dio suor Maria Luigia del S. Cuore di Gesù, alcantarina. La Congregazione ebbe da principio il nome di « Solitarie Alcantarine ». Approvazione e correzione delle Costituzioni nel 1921. Scopo: educazione della gioventù, convitti per signorine e pensionati per signore anziane. Contano 104 suore in 11 case. Casa generalizia a Napoli (Arch. d. S. Congr. d. Relig., N, 51).

55. T. Francescane di Sant'Onofrio (Rimini). – Fondate a Rimini nel 1882 dalla nobil donna Faustina dei Conti Zavagli (in religione suor Maria Teresa di Gesù Crocifisso). Scopo: educazione della gioventù in asili, educandati, orfanotrofi, laboratori, assistenza all'Azione Cattolica. Decreto di lode e approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1944. Contano 133 suore in 27 case, tutte in Italia. Casa generalizia a Rimini (Arch. d. Casa gener.; Bonaventura da Faenza, *Istituto delle Suore Terziarie Francescane di S. Onofrio di Rimini*, Faenza 1939).

56. T. Francescane di Syracuse (Syracuse). – Fondate nel 1860 dal vescovo di Albany. Scopo: direzione di orfanotrofi, convitti, ospedali e lebbrosari. Decreto di lode nel 1914, approvazione delle Costituzioni nel 1923. Contano 433 in 42 case. La casa generalizia è a Syracuse (Arch. d. S. Congr. d. Relig., S., 30).

57. T. Francescane Elisabettine (Padova). – Fondate a Padova nel 1828 dalla serva di Dio Elisabetta Vendramini e dal sac. Luigi Maran. Scopo: opere caritative. Decreto di lode nel 1910; approvazione temporanea delle Costituzioni nel 1913 e nel 1918, definitiva nel 1924. Contano 1458 suore in 159 case in Italia, Egitto e Libia. Casa generalizia a Padova (Arch. d. Casa gener.).

58. T. Francescane Ministre degli Infermi (Münster). – Fondate a Münster in Vestfalia nel 1850 dal p. Giovanni Giorgio Müller. Scopo: assistenza ai malati in ospedali e a domicilio. Approvate dalla S. Sede nel 1901, ebbero l'approvazione delle Costituzioni nel 1934. Costrette dal *Kulturkampf* ad emigrare dalla Germania si trasferirono in altre parti di Europa e in America. Contano 2921 suore in 172 case. La casa generalizia è a Münster (*Conspectus Trium Ordinum S. Francisci*, Roma 1929, p. 250; Arch. d. S. Congr. d. Relig., M, 69).

59. T. Francescane Missionarie del Giglio (Assisi). – Fondate nel 1702 dal p. Antonio Giuseppe Marcheselli. Scopo: opere di apostolato in asili, scuole, orfanotrofi, ambulatori, ecc. Approvazione definitiva delle Costituzioni nel 1934. Contano 365 suore in 30 case (Arch. d. Casa gener.).

60. T. Francescane Missionarie del Sacro Cuore (Udine). – Fondate nel 1861 a Gemona del Friuli (Udine) dalla duchessa de Bauffremont e dal p. Gregorio Fioravanti. Scopo: educazione della gioventù e missioni. Decreto di lode e approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1894, definitiva nel 1905. Contano 931 suore in 100 case in Italia, Europa, America e Oriente. La casa generalizia è a Roma (Arch. d. casa gener.).

61. T. Mercedarie del Bambin Gesù (Cordoba). – Fondate a Cordoba in Argentina nel 1887. Scopo: educazione della gioventù in scuole, asili, ecc. Decreto di lode nel 1931, approvazione dell'Istituto e temporanea delle Costituzioni nel 1940. Contano 128 suore in 13 case tutte in Argentina (Arch. d. S. Congr. d. Relig., C, 88).

Vincenzo Cossumano Silverio Mattei

TERZIO (Τέρτιος, *Tertius*). - Cristiano di Corinto, discepolo di s. Paolo e suo amanuense per l'*Epistola ai Romani* (*Rom.* 16, 22).

Convertito probabilmente dall'Apostolo quando fu a Corinto fra il 51 e il 53, T. prima era forse pagano. Il suo nome latino (*Tertius*) non dice nulla della sua origine e condizione sociale; né il suo saluto ai fedeli di Roma decide se li conoscesse direttamente, potendo indicare solo l'affetto che univa tutti i cristiani « nel Signore ». Alcuni cattolici lo identificarono con Sila (v.), collaboratore di s. Paolo a Corinto e poi amanuense di s. Pietro, ma forse solo per l'assonanza dell'ebr. *šĕlîšî* (« terzo ») con *Silas*. A scrivere l'epistola ai *Romani* T. prestò la sua opera per ca. un centinaio di ore. Per la sua collaborazione a questo scritto ispirato ebbe una particolare assistenza divina alle sue facoltà esecutive; però poté bastare anche l'assistenza preservativa da errori esercitata dallo stesso s. Paolo (v. ISPIRAZIONE, II. *Natura*). Il saluto ai Romani che T. aggiunse di suo (*Rom.* 16, 22 : unico caso nell'intero epistolario paolino), forse dietro invito o permesso di Paolo, appartenendo al testo autentico e canonico è certamente ispirato.

Le vicende della sua vita sono per il resto ignote. Il *Martirologio romano* non lo nomina; i Greci lo commemorano al 10 nov. come vescovo di Iconio; altre tradizioni isolate lo dicono secondo vescovo di Iconio dopo un Sosipatro o lo confondono con un Terenzio, vescovo di Iconio (così pure il cod. min. 7, parigino, del sec. XII).

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, IV, ed. Anversa 1707, p. 68; R. Cornely, *Comm. in Ep. ad Rom.*, Parigi 1896, pp. 789; J.-A. Van Steenkiste, *Comm. in omnes s. Pauli epistolas*, 6ª ed., Bruges 1899, p. 212 sg.; G. M. Perrella, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2ª ed., Torino 1952, p. 59 sg. Luigi Vagaggini

TERZO PENSIONABILE. - È un'applicazione dell'istituto delle pensioni, d'importanza speciale per il Regno delle Due Sicilie. Il R. Pontefice aveva concesso ai re Borboni il diritto di diffalcare, dalle rendite dei vescovati, delle abbazie e dei benefici di regio patronato del Regno, una terza parte per concederla in pensione alle persone, per lo più ecclesiastiche, a piacere del principe.

Questo diritto venne abolito per il Napoletano dal Concordato del 16 febbr. 1818; ma il sovrano, in linea provvisoria, continuò entro il limite del t. p. a concedere pensioni vitalizie, a carico delle mense, per non privarne coloro che alla pubblicazione del Concordato stesso ne erano investiti. Esso fu conservato in pieno, invece, in Sicilia, dove si esercitò anche dopo e si amministrò per mezzo dell'Economato generale dei benefici vacanti. Il t. p. si considerava come patrimonio uscito dai beni della mensa e doveva quindi essere corrisposto anche dagli Economati dei benefici vacanti sul reddito delle mense che passavano sotto la loro amministrazione nel periodo della vacanza del titolare. È da notare che il t. p. gravava solo sui vescovati il cui reddito eccedeva i tremila ducati, e la mensa vescovile non poteva mai essere assoggettata al t. p. se, perciò, fosse venuta a verificarsi una diminuzione delle rendite al disotto di quella somma. Distinto dal t. p., benché da esso originato, era per la Sicilia il fondo delle pensioni perpetue spettanti a favore di alcuni enti morali, che venne ripartito *pro rata* fra i vescovati, prelature e abbazie di regio patronato, secondo la liquidazione approvata con rescritto 27 giugno 1827.

Con rescritto del 10 ag. 1824 era stato, infatti, stabilito che i beneficiari dovessero profittare delle pensioni che si estinguevano. Ora, fra i pensionari vi erano alcuni enti morali che per loro natura erano perpetui. Ciò dava origine a disparità e a reclami; perciò il Governo pensò di ripartire l'onere di tali pensioni perpetue in equa proporzione su tutti i benefici; e con rescritto 10 genn. 1825 dispose che tutto l'ammontare delle pensioni perpetue « cessasse di fare parte delle pensioni e diventasse peso sulla rendita di tutta la massa dei beni ecclesiastici pensionabili, da ripartirsi *pro rata* »; così si ebbero tanti oneri nuovi e fissi da pagarsi dagli enti gravati, oltre il t. p. La storia di questo istituto si intreccia a quella delle pensioni ecclesiastiche. Per principio generale i frutti del beneficio devono essere goduti dal beneficiario; ma tale principio è limitato dall'altro, secondo il quale i frutti devono anche servire ai bisogni della Chiesa e dei poveri. Perciò l'autorità ecclesiastica può detrarre dai frutti del beneficio una certa quantità per assegnarla ad una terza persona, priva di beneficio e in condizioni di bisogno. Nacquero così le pensioni ecclesiastiche. Ma le potestà civili spesso e volentieri rivendicarono un'esclusiva competenza sulle dotazioni esteriori delle temporalità dei benefici e si opposero a un sistema che poneva a disposizione del Pontefice considerevoli somme che uscivano dai vari paesi. Così avvenne che in taluni Stati si limitò all'autorità pontificia la disponibilità delle pensioni o si pretese per esse il beneplacito del sovrano e che in altri paesi il principe stesso, pur non osando ancora considerare i beni della Chiesa come beni della nazione, escluse affatto l'ingerenza del Sommo Pontefice e a sé solo riservò la facoltà di concedere pensioni sui benefici ecclesiastici. Fu allora che i papi si adoperarono a limitare l'azione dei prìncipi e ne derivarono consuetudini ed accordi, in virtù dei quali il sovrano poteva innovare e concedere pensioni sui benefici ecclesiastici che non eccedessero però il terzo delle loro rendite. Soltanto in seguito al Concordato dell'11 febbr. 1929, art. 25, lo Stato italiano ha rinunziato alla prerogativa del regio patronato sui benefici maggiori e minori, e ha abolito la regalia sopra gli uni e gli altri e il t. p. nelle provincie del Regno delle Due Sicilie.

BIBL. : A. Lorusso Caputi, *Il t. p. dei benefici di regio patronato nella Sicilia*, Palermo 1908; N. Coviello, *Manuale di diritto ecclesiastico*, a cura di V. Del Giudice, I, Roma 1922, p. 238 sgg.; V. Del Giudice, *Manuale di dir. ecclesiastico*, 7ª ed., Milano 1951, p. 273 sgg. Luigi Fini

TERZ'ORDINE. - È un'associazione di fedeli che professano di tendere alla perfezione cristiana in modo consentaneo alla vita secolare, con l'osservanza d'una Regola approvata dalla S. Sede, sotto la guida e secondo lo spirito di un Ordine religioso (CIC, cann. 685, 702). La Regola approvata, la relativa personalità giuridica, il vincolo giuridico di stabilità della professione preceduta dal noviziato, assimilano il T. O. agli Ordini religiosi; l'assenza di voti pubblici o privati prescritti dalla Regola e la mancanza di vita comune lo distinguono dagli altri stati di perfezione cristiana; il fine di tendere alla perfezione cristiana nel secolo lo differenzia dalle altre associazioni. Il CIC tratta del T. O. alla fine del II l., quale prima categoria delle tre specie di associazioni dei fedeli.

Storicamente il T. O. nacque nel basso medioevo dallo spontaneo raggrupparsi dei buoni secolari attorno ai religiosi. In concreto si hanno elementi affini al T. O. negli Oblati di s. Benedetto e di s. Norberto, invero poco diffusi, che compaiono agli inizi del sec. XII; verso la fine dello stesso secolo si hanno i Poveri Cattolici e gli Umiliati. Chi diede forma propria al T. O. fu s. Francesco d'Assisi. L'idea risale al 1212 ca. e il Santo la concretò attorno al 1220, compilando, aiutato dal card. Ugolino, la Regola, perduta nel suo originale ma la cui sostanza si trova nella *Lettera ai fedeli*, e passò nel *Memoriale propositi fratrum et sororum de poenitentia* (i primi 5 capp. e parte del 6° sembrano originali del 1221, da metà del 6° a tutto il 12° la sostanza è pure del 1221 con ritocchi però fino al 1228; il 13° e ultimo si compone di 15 aggiunte fino al 1247). La diffusione mirabile dei Francescani portò una proporzionata diffusione del T. O. Papa Onorio III lo approvò, come attestano documenti papali vicini (Gregorio IX, Innocenzo IV); i Papi lo favorirono e difesero, concedendo privilegi per i benefici grandi in favore della Chiesa realizzati dal T. O. in tempi turbolenti. Niccolò IV riorganizzò il T. O. francescano con una nuova Regola in 20 capp. (bolla *Supra montem*, 19 ag. 1289). Nel sec. XIV e seguenti i terziari tendono a unirsi in vita comune sul tipo religioso, con uno o più voti religiosi, formando varie congregazioni con statuti propri. Leone X (cost. *Inter cetera*, 20 genn. 1521) per togliere ogni varietà emanava per queste comunità una Regola in 10 capp., imponendo a tutte i voti solenni e la vita

comune; si ebbe così il T. O. regolare; Pio XI (bolla *Rerum conditio*, 4 ott. 1927) sostituiva la Regola leonina con una in 8 capp., aggiornata al CIC e alle nuove esigenze, imponendola non solo al T. O. regolare, ma alle varie congregazioni di voti semplici sorte come terziarie e aggregatevi.

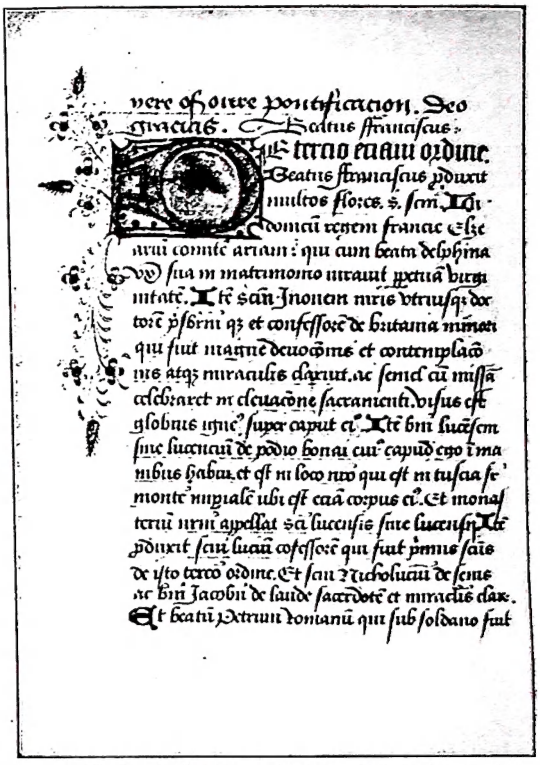
Il T. O. secolare francescano seguì la Regola di Niccolò IV, con alcuni commenti o ritocchi di vari Papi (Giulio II, Clemente VII, Paolo III, Innocenzo XI, ecc.) fino a Leone XIII, il quale vide nell'associazione un mezzo efficace per la rinascita cristiana e per questo fra i molti documenti in merito emanò la bolla *Misericors Dei Filius* (30 maggio 1883), con cui aggiornava l'antica Regola.

Anche attorno agli altri Ordini religiosi si raccoglievano i fedeli bramosi di vita migliore; si hanno cenni verso il 1220-25 dei Frati e Sorelle della Milizia di Gesù Cristo, gravitanti attorno ai Domenicani, con scopi però diversi (difesa dalle eresie); il gen. Munio da Zamora (1285) rielaborava la Regola improntandola al tipo del T.O. (v. FRATI PREDICATORI, IX). Solo più tardi la S. Sede riconobbe espressamente ai vari Ordini religiosi il diritto di aggregarsi analoghe associazioni: ai Domenicani nel 1406; agli Agostiniani nel 1409; ai Serviti nel 1424; ai Carmelitani nel 1452; ai Minimi nel 1508; ai Trinitari e Premostratensi nel 1751; ai Benedettini nel 1871. Si ha pure il T. O. dei Mercedari. Non si deve confondere il T. O. con altre pie unioni, con scopi diversi, anche se siano dette T. O.

Grandissimo l'influsso del T. O. sugli individui e sulla società: numerosi i santi, i beati, gli uomini insigni in virtù e dottrina fra i chierici e laici dal suo sorgere all'età contemporanea, in Europa e in America: terziari furono e si trovano tuttora nelle più svariate opere di carità e di apostolato, erette o favorite da essi.

Solo la S. Sede può concedere il privilegio perché un Ordine religioso si aggreghi un T. O. (can. 703); concesso il privilegio, i superiori possono ascrivere le persone individue ed erigere il T. O. in corpo non organico soltanto nelle proprie chiese; per erigere i sodalizi in corpo organico (persona collegiale) devono avere il consenso del vescovo, salvo un privilegio distinto e salvo il ricorso alla Congregazione del Concilio contro un rifiuto non ragionevole; e ciò sotto pena di nullità (cann. 680 § 3, 703 § 2). Superiori competenti con autorità ordinaria, delegabile pure *ad universalitatem causarum*, sono il generale (per i Francescani e Carmelitani *aequo jure* tutti quelli delle diverse famiglie, più quello dei Terziari regolari francescani), i provinciali, i superiori locali, anche di case non formate, purché *sui iuris*, e gli equiparati nei luoghi di missioni e nelle provincie in formazione (non però i loro vicari, salvo che i superiori non abbiano cessato dall'ufficio o ne siano stati sospesi). Il loro potere (salvo il caso dei generali, evidentemente) per sodalizi è territoriale; per l'ammissione di terziari isolati alcuni autori vorrebbero affermare che il potere non sia circoscritto da territorio. La delegazione può riguardare l'erezione di sodalizi in corpo organico (persona collegiale) o semplicemente in corpo inorganico, oppure l'ammissione di terziari isolati; inoltre la direzione dei sodalizi già eretti.

I sodalizi organici e inorganici devono essere eretti con sede propria in una chiesa o oratorio pubblico o almeno semipubblico, oppure in qualche altare di una chiesa o oratorio pubblico; tuttavia, in caso di necessità per mancanza (p. es., in missione) o dislocazione di chiesa si può erigere il sodalizio in luogo profano con i relativi privilegi. Il sodalizio non cessa per la cessazione (distruzione) del luogo d'erezione; e mancando questo i terziari acquistano le indulgenze nella chiesa parrocchiale. Nelle chiese di religiose possono erigersi solo sodalizi femminili. In luoghi piccoli è conveniente erigere un sodalizio solo dello stesso Ordine; ma in luoghi o città vaste spetta alla prudenza dei superiori regolari giudicare sulla distanza opportuna per l'erezione di più sodalizi. È lecita l'erezione di più sodalizi in una stessa chiesa per categorie diverse di persone (uomini, donne, sacerdoti, nazionalità distinte). I superiori maggiori, nel



(da R. W. Chambers, A Fifteenth-Century Courtesy book Londra 1914, tra pp. 54-55)

TERZ'ORDINE - Elenco di personalità appartenenti al T. O. francescano. Codice del sec. XV - Londra, coll. Pennant, f. 15 v.

delegare per l'erezione, pongono per la liceità in genere alcune restrizioni destinate a conservare l'armonia fra le varie famiglie dello stesso Ordine che esistessero in luogo. Per la valida erezione di sodalizio si esige la facoltà del primo Ordine, il consenso del vescovo (dopo il CIC; prima non era cosa certa), la presenza di almeno tre professi trattandosi di sodalizio organico, il decreto scritto (dopo il CIC) e il registro (almeno provvisorio). Il sodalizio inorganico si distingue dall'organico in quanto non può porre atti collegiali (elezione canonica di cariche) né darsi degli statuti; di più, senza consenso del vescovo, possono erigersi nelle chiese del primo Ordine. I sodalizi cessano dopo 100 anni dalla morte dell'ultimo membro (can. 102) o con atto della competente autorità ecclesiastica erettrice.

I terziari isolati devono essere eccezione; sono obbligati al noviziato, alla professione e alle altre prescrizioni di Regola non connesse al sodalizio. I sodalizi dei T. O. francescano e carmelitano, stante la pluralità del primo Ordine, eretti per autorità propria o delegata dei superiori d'una famiglia, restano sotto l'obbedienza di questa famiglia, anche se di fatto in seguito siano curati da altra famiglia, salvo il consenso dei superiori della famiglia erettrice per il passaggio d'obbedienza. I singoli terziari, anche dei sodalizi, possono invece passare da obbedienza a obbedienza e da sodalizio a sodalizio. Chi è ascritto a un T. O. non può appartenere ad altro T. O. senza privilegio apostolico (esiste, p. es., a Bologna nei riguardi del T. O. domenicano); può tuttavia passare da un T. O. a un altro, rinnovando il noviziato (can. 705).

Per l'ammissione si esigono: *a*) la fede cattolica; i censurati notoriamente e i pubblici peccatori non possono validamente iscriversi (can. 693 § 1); *b*) un'età conveniente (14 anni); *c*) l'assenza di voti pubblici, anche tem-

poranei (can. 704), venendo il fine del T. O. assorbito in tutto; però se alcuno fosse già terziario, fino ai voti usufruisce delle grazie del T. O., e venendo dimesso dopo i voti, conserva l'ascrizione al T. O. I chierici secolari possono lecitamente iscriversi a un T. O. Con l'ascrizione inizia l'anno di noviziato, necessario anche per i terziari isolati; solo al termine di esso si emette la professione; essa può ragionevolmente differirsi di qualche tempo, non per degli anni; in tal caso il noviziato si deve considerare interrotto. Si ha pure interruzione con l'uscita dal T. O. da parte dell'individuo per dichiarazione pubblica o per legittima dimissione. Le obbligazioni sono in genere non morali, ma giuridiche, in modo che la persona colpevole deve solo sottostare alle sanzioni dei superiori.

La professione, a distanza di quella religiosa, non costituisce in stato sacro, non lega per motivo di religione; esprime solo un pubblico proposito ricevuto in nome della Chiesa di vivere in una determinata forma, proposito obbligante per motivo di fedeltà. Una sanzione *ipso iure* inflitta determina che chi non porta l'abitino non usufruisce delle grazie e privilegi; tuttavia per questo, salvo il rigetto per disprezzo, non cessa l'ascrizione. L'abitino non può sostituirsi con medaglia senza dispensa individuale motivata (certi lavori, malattia); non si esige che si porti di notte o sulla pelle o esternamente. Consta dello scapolare di tessuto di lana, di forma rettangolare, del colore del relativo Ordine, da portarsi pendente dalle spalle sul petto e sul dorso; del cingolo (non semplice filo, ma cordicella) da portarsi attorno ai fianchi; può essere di lana, lino, canapa, cotone. Basta che si benedicano la prima volta. Nei tempi passati i terziari portavano un abito grande esterno (intero o a forma di scapolare grande) nelle funzioni e anche nella vita civile; oggi (can. 703 § 3) se ne può usare nelle funzioni sacre solo con la licenza del vescovo, salve le consuetudini, i diritti acquisiti e l'uso nelle riunioni private dei terziari.

La trascuratezza degli impegni assunti con la professione non fa cessare dall'appartenenza, trattandosi di patto bilaterale che esige per lo scioglimento il consenso dell'altra parte; dice solo mancanza di fedeltà e di generosità verso Dio e potrà motivare la dimissione.

I terziari, anche novizi e isolati, godono dei privilegi concessi al relativo T. O. direttamente; per privilegio alcuni (così per il T. O. francescano : Pio X, 5 e 17 maggio 1909) godono per comunicazione dei privilegi e grazie del primo e del secondo Ordine non strettamente connessi con lo stato religioso. In genere comprendono : *a*) indulgenze; *b*) assoluzioni e benedizioni papali; *c*) privilegi per la Messa e il Divino Ufficio (altare privilegiato, ecc.); *d*) diritto (non obbligo) di intervento alle funzioni sacre con la precedenza sulla confraternite e pie unioni; *e*) diritto, per i sodalizi, di avere e amministrare beni, e nei sodalizi organici di eleggere gli ufficiali interni (non il cappellano), di tenere adunanze, di darsi statuti (cann. 697 sgg., 701, 706). Per la precedenza nelle funzioni sacre si esige l'intervento collegiale, sotto la propria Croce o stendardo (per privilegio alcune volte sotto la Croce del primo Ordine) e con l'abito (intero ed esterno) o le insegne proprie. In alcuni luoghi vige la consuetudine che con l'ascrizione al T. O. uno acquista il diritto d'essere funerato nella chiesa dove esso è eretto, senza bisogno d'elezione.

Il T. O. dipende dal vescovo : *a*) per l'erezione dei sodalizi organici e inorganici, escluse per questi la chiese del primo Ordine; *b*) per la nomina o revoca del direttore o cappellano (escluse le chiese del primo Ordine) e salvo privilegio contrario (come è dell'Ordine francescano), benché tutte le facoltà derivino dai superiori del primo Ordine (can. 698); *c*) per il controllo annuale dell'amministrazione e per la raccolta d'elemosine; *d*) per la visita canonica fuori delle chiese del primo Ordine. Dipende invece da quest'ultimo : *a*) per la facoltà d'erezione; *b*) per la proposta (o nomina) del direttore e concessione delle facoltà; *c*) per la visita e la vita disciplinare interna del sodalizio (presiedere adunanze, ascrizione, dimissione, ecc.).

Il direttore ha i doveri e i diritti necessari all'ufficio (ammissione, conferenze, assoluzioni, ecc.); non ha il diritto di nominare gli ufficiali, di irritarne l'elezione, di riservarsi l'amministrazione dei beni, di esigerne versamenti, ecc.

BIBL.: V.-M. Breton, *Le Tiers Ordre franciscain*, Parigi 1934; R. Luconi, *Il T. O. regolare di S. Francesco*, Macerata 1935; G. De Longny, *A l'ombre des grands Ordres*, Parigi 1936; L. I. Fanfani, *De Tertio Ordine s. Dominici, Commentarium iuridicum*, Roma 1942; A. Peruffo, *Il T. O. franc. nel pensiero dei papi da Pio IX a Pio XII*, ivi 1944; A. Da S. Elia a Pianisi, *Manuale storico-giuridico-pratico sul T. O. franc.*, ivi 1947; M. Da Coronata, *Il T. O. franc., legislazione canonica*, 3ª ed., Rovigo 1949; P. Chiminelli, *Il T. O. franc. forza viva nella Chiesa di ieri e di oggi*, Roma 1952; Pio XII, enciel. *Quinque abhinc saeculis*, 25 luglio 1952.

Sisinio da Romallo

TERZ'ORDINE REGOLARE DELLA PENITENZA DI SAN FRANCESCO D'ASSISI. - Fondato ad Albi il 7 giugno 1866 dal sacerdote Francesco M. Clausade per la predicazione delle missioni.

Consta di chierici e conversi, ed ha 7 case, di cui 5 in Francia e 2 nel Matto Grosso (Brasile), mentre i religiosi sono appena 58. Dalla S. Sede ebbe il decreto di lode il 22 genn. 1873. Le Costituzioni furono approvate temporaneamente il 12 giugno 1928 e definitivamente il 19 maggio 1936. La casa generalizia è ad Albi.

BIBL.: Archiv. della S. Congr. dei Relig., A. 16.

Silverio Mattei

TERZ'ORDINE REGOLARE DI SAN FRANCESCO. - Deriva dal Terz'ordine della Penitenza, istituito da s. Francesco d'Assisi nel 1221 per i secolari.

Col passare del tempo molti di questi terziari, attratti dal desiderio di maggiore perfezione, abbandonarono le loro case per vivere negli eremi, pronunciando anche i voti religiosi. Queste comunità di terziari eremiti vennero spesso accusati di eresia e accomunati ai Fraticelli, ma ingiustamente, tanto che su richiesta di alcuni di essi, viventi in eremitaggi umbri, il papa Giovanni XXII nel 1323 approvò il loro genere di vita « utpote laudabile et valde utile ». Nel 1447 papa Niccolò V con lettera apost. *Pastoralis Officii* raccomandò a tutti i terziari d'Italia di riunirsi in Capitolo generale ed eleggersi un « Visitatore e Padre principale ». Così le varie congregazioni autonome si unirono alla Congregazione d'Italia, mentre le altre andarono man mano estinguendosi. Attualmente l'Ordine, che ha dato alla Chiesa uomini eminenti per santità e scienza, è diffuso in Europa, nelle Americhe e nelle Indie; si occupa di sacro ministero, dell'insegnamento, e delle missioni tra gli infedeli; conta 700 professi. La casa generalizia è in Roma, presso la basilica dei SS. Cosma e Damiano.

BIBL.: F. Bordoni, *Chronologium seu Historia Fratrum et Sororum Tertii Ordinis S. Francisci*, Parma 1668; R. Luconi, *Il T. O. R. di S. F.*, Macerata 1935; id., *Il Quinto Centenario del T. O. R. di S. F.*, Roma 1947; *Analecta Tertii Ordinis Regularis Santi Francisci*, ivi dal 1947.

Gabriele Andreozzi

FINE DELL'XI VOLUME.